

Библейско-богословская коллекция
СЕРИЯ “ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ”
Классические системы русского богословия

**ПРОТОИЕРЕЙ
НИКОЛАЙ МАЛИНОВСКИЙ**

**ПРАВОСЛАВНОЕ
ДОГМАТИЧЕСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ**

Том 4

© Сканирование и создание электронного варианта: издательство
“Аксион эстин” (<http://www.axion.org.ru>). Санкт-Петербург, 2006.



Санкт-Петербург
Аксион эстин
2006

ПРОТОИЕРЕЙ НИКОЛАЙ МАЛИНОВСКИЙ (1861-1917)

Основные даты жизни

- 1861 – родился в Вологодской епархии
- 1881 – окончание Вологодской духовной семинарии
- 1885 – окончание Московской духовной академии
- 1885 – преподаватель Харьковской духовной семинарии
- 1888 – законоучитель страших классов Харьковского реально-го училища и 2-ой женской гимназии.
- 1889 – принятие священного сана
- 1894 – инспектор Ставропольской духовной семинарии
- 1902 – ректор Каменец-Подольской духовной семинарии
- 1904 – магистр богословия (защита в МДА)
- 1906 – ректор Вологодской духовной семинарии
- 1916 – с 19 октября в отставке
- 1917 – кончина в г. Вологде

Являясь итогом дореволюционного школьного богословия и продолжением традиций догматических систем архим. Антония (Амфитеаторова), митр. Макария (Булгакова), архиеп. Филарета (Гумилевского) и еп. Сильвестра (Малеванского), труд прот. Н.П. Малиновского до недавнего времени являлся достоянием лишь специалистов в области догматического богословия по причине своей недоступности для широкого читателя. Дело сдвинулось с мертвой точки в 2003 году, когда Свято-Тихоновским богословским институтом было осуществлено издание двухтомника «Очерка православного догматического Богословия»¹. Двухтомник был составлен прот. Н.П. Малиновским для V и VI (богословских) классов духовных семинарий. Трудно согласиться с авторами небольшой (из двух абзацев) вступительной статьи к этому переизданию, что именно оно оказалось наиболее удачным. Возможно, что наиболее удобно для процесса *школьного* обучения, но подлинная мощь богословского потенциала автора проявилась в полном четырехтомном труде, предлагаемом ныне для ознакомлению широкому читателю.

При подготовке данной вступительной статьи выявилась чрезвычайная скудость материала по жизнеописанию почившего протоиерея. Не удалось обнаружить даже изображения облика почившего

¹ Реприт был сделан со второго издания данного труда: Сергиев Посад, 1911, 1912.

автора. Но некоторые сведения о его жизни и деятельности удалось восстановить.

Будущий протоиерей Николай Платонович Малиновский родился 18 ноября 1961 года в с. Рабанги Вологодской губернии в семье священника. Свое первоначальное богословское образование он получил в стенах местной Вологодской духовной семинарии, по окончании которой в 1881 году для продолжения образования он поступает в Московскую духовную академию. В 1885 году он окончил полный академический курс со степенью кандидата богословия и правом при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. В этом звании он был утвержден митрополитом Московским и Коломенским Иоанникием 27 июня 1885 года. В том же году он был направлен для преподавания в Харьковскую духовную семинарию, где трудился на должности преподавателя догматического, нравственного, основного и сравнительного богословия¹.

Начало преподавательской деятельности Николая Малиновского совпало с введением в действие нового Устава духовных семинарий 1884 года. Обновленной учебной программой предъявлялись широкие требования, да и самому молодому преподавателю хотелось поставить дело преподавания возможно более основательно, расположить своих воспитанников к прилежному изучению богословских наук. Здесь и возникли первые задумки по составлению своих будущих богословских трудов. Вот как говорил сам о. Николай о начальном периоде своей преподавательской деятельности: «Скоро пришлось убедиться, что одна из главнейших трудностей заключалась в отсутствии удовлетворительных учебных пособий и руководств, — таких, в которых воспитанники находили бы доступное для себя удовлетворительное разъяснение богословских вопросов. В очень и очень многих случаях не оказывалось таких разъяснений и в полных курсах догматики, или имевшиеся не представлялись достаточными. Затруднения от сего происходили не для воспитанников только, но и для преподавателя. За разрешением возникавших вопросов, возражений и недоумений приходилось обращаться ко множеству книг, а иногда попытки разыскать нужные книги оказывались напрасными. Обстоятельства заставляли побуждать и воспитанников, по крайней мере лучших, готовить уроки по разным книгам, нередко по журнальным статьям. Вот где, между прочим, причина употребления почти во всех семинариях дополнительных к учебникам литографированных записок. Издавал таковые и я. Постепенное же ознакомление с русской богословской литературой привело меня к убеждению в необходимости внимательного пересмотра и проверки положительного обоснования, а тем более апологетических разъяснений истин веры в существующих системах Догматики, более жизненного раскрытия догматов, введения в Догматику в бо-

¹ Официально на должности преподавателя с 19 октября 1885 г.

лее широких размерах апологетического элемента; внесения и рассмотрения новых вопросов, исключения того, что уже для нашего времени потеряло значение, более точного формулирования разностей между христианскими исповеданиями, устранения ошибочных представлений по некоторым вопросам, более строгого выделения догматов от т.н. частных мнений и пр.».

С 1888 г. Николай Малиновский становится законоучителем старших классов Харьковского реального училища и 2-ой женской семинарии. Здесь он преподавал в течении шести лет – с 15 августа 1888 г. по 11 августа 1892 г. В 1889 г. Николай Малиновский принимает священный сан. 4 февраля 1894 г. он был переведен в Ставропольскую духовную семинарию на должность Инспектора. С 15 августа 1902 года он становится ректором Каменец-Подольской духовной семинарии. На этом посту прот. Николай пребывал до мая 1906 г. С 15 июня 1906 г. по 19 октября 1916 г. он уже ректор Ставропольской духовной семинарии¹, в которой некогда начинал свои богословские занятия.

Все эти годы продолжалась тщательная и кропотливая работа по составлению вышеупомянутого труда. Всякий, кто ознакомился с данной догматикой, не может не удивиться полноте научного и святоотеческого материала, представленного в ней. Замечательный русский ученый проф. Н.Н. Глубоковский писал, что в сочинении Н.П. Малиновского «компилятивным способом удачно и старательно представлено компактное объединение русской научной литературы на протяжении всего догматического объема»². И это при том, что данный труд не является простой бездумной компиляцией. Сам о. Николай говорил: «Поставив задачу своего труда изложить выводы отечественной догматической литературы по каждому догматическому вопросу, в своих книгах я указываю и существующую русскую литературу. На то, чтобы эти указатели были полны и точны, обращено мною особое внимание. И *все указываемые мною догматические монографии или статьи в журналах были перечитаны*, за немногими исключениями, когда невозможно было иметь под руками то или иное издание, за ненахождением оного в доступных мне книгохранилищах, а иногда и в продаже».

Первый³ и второй⁴ том своего «Православного догматического богословия» в 1904 году автор представил на соискание степени магистра богословия в Московскую духовную академию. 9 апреля в большой аудитории академии состоялся магистерский диспут. В

¹ Указ от 10 мая 1906 г.

² Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002, с. 11.

³ Вышло два издания: Сергиев Посад, 1895 и 1910.

⁴ Ставрополь-Губернский, 1903.

академическом отчете об этом диспуте¹, опубликованном в июньском номере «Богословского вестника» за 1904 год сообщается о составе научного собрания данного диспута. Собрание возглавил ректор академии Преосвященнейший Евдоким (Мещерский), присутствовали члены академического Совета – ординарные и экстраординарные профессора, прочие члены академической корпорации, наместник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандрит Товия, синодальный ризничный архимандрит Феодосий, ректор и некоторые преподаватели Вифанской духовной семинарии и студенты академии.

Диспут открылся в шесть часов вечера. После краткого представления диспутанта секретарем Совета академии Н.Д. Всехсвятским прот. Николай произнес речь, в которой указал на мотивы, побудившие его к составлению полного курса православного догматического богословия и на принятый в последнем план раскрытия, освещения, доказательства и защиты догматических истин. За речью последовали прения, которые открыл первый официальный оппонент, заслуженный ординарный профессор по кафедре догматического богословия А.Д. Беляев. Вторым оппонентом был А.И. Введенский, экстраординарный профессор по кафедре метафизики и логики, возражения которого на диспуте были опубликованы в том же номере «Богословского вестника» под заголовком «К вопросу о методологической реформе православной догматики». По окончании прений несколько замечаний было сделано ординарным профессором по кафедре введения в круг богословских наук С.С. Глаголевым. Проф. А.И. Введенский, несмотря на критику методологии рецензируемого труда (на которую замечательный и исчерпывающий ответ был дан самим соискателем), говорил: «Я чувствую себя обязанным отдать должное: 1) вашей широкой и обыкновенно очень точной осведомленности в области православной догматики и областей знания, ближайшим образом с ней соприкосновенных; 2) вашему уважению к науке, которое, между прочим, привело вас и сюда, на эту кафедру, в качестве соискателя ученой богословской степени, и наконец, – и это особенно ценно, – 3) повсюду проявленному вами стремлению *твердо стоять среди современных богословских штаний, на камне православной веры*». Результатом данного диспута стало присвоение прот. Николаю Малиновскому ученой степени магистра богословия.

По иному сложилась история второй защиты прот. Николая в стенах той же Московской духовной академии. На соискание высшей ученой степени – доктора богословия – были выдвинуты тре-

¹ Этот отчет также издан издательством “Аксион эстин” в электронном варианте и включен в состав компакт-диска “Догматическое богословие. Выпуск 1”.

тий¹ и четвертый² тома его «Православного догматического богословия», освещающие разделы о Боге Искупителе, о Боге Освястителе и о Боге, как Выполнителе своих определений о всем мире и роде человеческом. Защита эта с самого начала предвиделась делом весьма нелегким, особенно учитывая разнообразие взглядов на вопрос об искуплении среди профессуры Московской духовной академии того времени.

Защита проходила в конце 1913 года. Официальным оппонентом был назначен экстраординарный профессор Священного Писания Нового Завета, инспектор академии архимандрит Иларион (Троицкий), будущий новомученик.

Он представил отрицательный отзыв на труд о. Николая Малиновского³. Формальным обвинением в адрес рецензируемой догматики со стороны архим. Илариона был взгляд на этот труд, как на компилятивный и даже неоригинальный: большая часть отзыва посвящена обсуждению того, где и у кого автор заимствовал материал... Однако вполне вероятно, что представленный труд как по методологии, так и по содержанию не совпадал с личными богословскими воззрениями архим. Илариона, в частности – в вопросе об искуплении.⁴ Изложение этого вопроса в русских классических догматических системах XIX века архим. Иларион рассматривал как “основное пагубное заблуждение латинства”⁵. Уже позже архиепископ Василий (Кривошеин), замечательный русский патролог, напишет о самом рецензенте: “архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и ... буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой... Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной Седмицы, праздников Креста и даже Св. Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только – для Его Рождества и Воплощения. Вообще, реак-

¹ Сергиев Посад, 1904.

² Сергиев Посад, 1909.

³ *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н.П. Малиновского. Сергиев Посад, 1914. Этот отзыв также издан издательством “Аксион эстин” в электронном варианте и включен в состав компакт-диска “Догматическое богословие. Выпуск 1”.

⁴ *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие // Богословский сборник. Вып. 7. М, 2001, с. 56–81.

⁵ Подробно взгляды архим. Илариона на вопрос об искуплении разобраны в указанной статье: *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие. При канонизации архиеп. Илариона было отмечено, что факт его прославления как новомученика не означает автоматического одобрения его некоторых спорных богословских мнений.

ции русской богословской мысли конца XIX – начала XX века не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия”¹. В силу указанной личной позиции архим. Илариона неудивительно его пожелание в адрес прот. Николая Малиновского относительно пересмотра «традиционного школьного учения о спасении, о благодати, о тройственном ... служении Господа Иисуса Христа»².

Заключая отзыв, архим. Иларион писал: «Представляя все вышеизложенное на благоусмотрение Совета Московской духовной академии, я со своей стороны полагал бы, что и при известной снисходительности желание о. протоиерея Малиновского не может быть удовлетворено»³. Почти все члены Совета Московской академии присоединились к отрицательному отзыву и защита была отклонена⁴.

Но отрицательный отзыв архим. Илариона не был лишен и доброжелательных замечаний. Так, например, о стиле рецензируемого труда он пишет: «обширный труд о. Малиновского читается по местам не без удовольствия и легко и, если не считать каких-нибудь пяти-десяти страниц, почти никогда не создает легкомысленного настроения, столь мало соответствующего важности обсуждаемого предмета»⁵.

Архим. Иларион выносит положительную оценку труду при том условии, если тот не будет рассматриваться как новаторская ра-

¹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды, сб. 4. М., 1968. с.28–29.

² *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения..., с. 93.

³ Там же, с. 97.

⁴ **Выписка из журнала академии:**

Справка: 1) Устава духовных академий, §173: “Лицо, имеющее степень магистра богословия, удостоивается степени доктора богословских наук по представлении признанного соответствующим цели печатного сочинения по одной из отраслей богословского ведения, без нового устного испытания и без защиты сочинения на коллоквиуме”. — 2) По §109 лит. а. п. 15 того же устава “распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка оных (§§172 и 173)” значится в числе дел, решаемых самим Советом академии и представляемых для просмотра местному епархиальному архиерею. — 8) По собрании голосов оказалось, что все присутствовавшие в собрании члены Совета академии (кроме ординарного профессора М.М. Тареева) присоединились к отрицательному заключению отзыва о. инспектора академии архимандрита Илариона.

Определили: Признать представленное о. ректором Вологодской духовной семинарии, протоиереем Николаем Малиновским, для получения степени доктора, сочинение под заглавием “Православное догматическое богословие”, тт. III и IV, — означенной цели не соответствующим и дело о соискании им помянутой ученой степени считать прекращенным.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: “27 янв. 1914. Исполнить” (Богословский вестник, 1914, июнь, с. 711–712).

⁵ *Иларион (Троицкий), архим.* Замечания, поправки и дополнения..., с. 96

бота на соискание ученой докторской степени. «Если книги о. Малиновского рассматривать именно как сборник более или менее популярных статей по разным вопросам, то о них можно сказать не мало и одобрительного. Пусть статьи, заполняющие два громадных тома, совершенно ненаучны, неоригинальны, несамостоятельны, пусть они даже не совсем чисто плотно пописаны, – но многим и, пожалуй, большинству до всего этого нет ровно никакого дела. Ученых мало, а желающих чему-нибудь поучиться и что-нибудь почитать очень много. Этому большинству всегда нужно иметь знания по многим и разнообразным вопросам. Многие во все не желают исследовать и изучать вопрос; им нужно лишь по возможности кратко об известном вопросе прочесть, чтобы хоть что-нибудь да по этому вопросу знать. Если какой вопрос особенно заинтересовал, то является желание, чтобы кто-нибудь указал, что еще по этому частному вопросу можно почитать и где. Навстречу насущной потребности людей этого именно рода и идет „Православное догматическое богословие“ протоиерея Малиновского. *Его труд – своего рода компендиум нашей богословской литературы, с идейной стороны точно отражающий ее достоинства и еще более ее недостатки. Пусть этот компендиум составлен как бы наскоро, пусть он носит характер как бы громадной черновой работы, но он есть и в этом, в сущности, немаловажная заслуга о. прот. Малиновского.* По множеству интересных вопросов существуют и в русской богословской литературе специальные труды, но вопросов так много, а книг так мало, что прочесть по известному вопросу целую книгу не может даже и тот человек, который имеет в жизни столько досуга, чтобы читать целые книги. *Но с тем же вопросом скоро и легко можно познакомиться, прочитав десяток – другой страниц в книге о. прот. Малиновского, которую не трудно иметь всегда под руками.* То правда, конечно, что знакомство не будет особенно широким и глубоким, но все же лучше хоть какое-нибудь знакомство, чем никакое. *А по каким только вопросам не может удовлетворять любознательности читателя “Православное Догматическое Богословие” прот. Малиновского?* Здесь найдет читатель сведения не только о православном учении, но и об инославном и *то, что мы отметили как недостаток догматической системы, за то читатель только поблагодарит о. протоиерея.* Здесь дан и разбор ложных учений инославия. Интересуют кого вопросы полемики с сектантством, – хоть кратко, но и по этим вопросам найдет он кое-что у о. Малиновского. *Слышит кто-нибудь возражения против догматических и других истин христианства и не знает, что ответить, – он найдет в книгах о. Малиновского и отрывки апологетических трактатов.* Даже по литургическим и церковно-историческим вопросам можно читать в этих объемистых книгах. ***Когда представишь всю массу и разнообразие собранных в рецензируемом сочи-***

нении сведений, то, оставив научные мерки, невольно будешь приветствовать в лице о. протоиерея Малиновского самоотверженного труженика»¹.

Видимо, нелегко было прот. Николаю принять отрицательное отношение к кропотливому труду всей своей жизни. Лишь три года прожил он после неудачной защиты, скончавшись в г. Вологде 28 января 1917 года. Впрочем, время выявило достоинство его догматической системы: курсы догматического богословия во многих духовных школах России XX века были составлены на выдержках из этой догматики.

*Подготовлено по заказу издательства
“Аксион эстин”*

¹ Там же, с. 94–95.

Библиография автора

1. Индульгенции и таксы непогрешимых пап за грехи. 1905
2. К вопросу о религиозном образовании в наших светских учебных заведениях // Странник, 1893 № 1, с. 56–72, № 2, с. 215–230, № 3, с. 405–417, № 6–7, с. 218–243, № 8, с. 402–412
3. О таинствах, как средствах освящения человека. 1908
4. Очерк православно-христианского вероучения с изложением предварительных понятий о религии и откровении вообще и обзором вероисповедных особенностей Римской церкви и протестантства. Сергиев Посад, 1912
5. Очерк православного догматического богословия. В двух выпусках. Каменец-Подольск, 1904 и 1906; 2-е изд. Сергиев Посад, 1911, 1912, 1914. М., 2003
6. Православное догматическое богословие. В четырех томах. Сергиев Посад, т. 1, ¹1895 и ²1910; т. 2, 1903; т. 3, 1904; т. 4, 1909.
7. Празднование 1000-летия св. Кирилла и Мефодия в Латинской церкви // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения.
8. Пропаганда папства среди славян // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1885, ч. 2, с. 504; 1886, кн. 7, с. 418.
9. Речь перед защитой магистерской диссертации «Православное догматическое богословие». I ч. и II – й ч. I половина. 1895 и 1903 г. // Богословский вестник, 1904, июнь, с. 248 – 253.

О прот. Н. Малиновском и его деятельности

1. Асмус В., *прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие // Богословский сборник. Вып. 7. М., 2001, с. 56–81.
2. Введенский А.И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский Вестник, 1904, июнь, с. 179–208.
3. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.
4. Иларион (Троицкий), *архим.* Замечания, поправки и дополнения к «Православному догматическому богословию» прот. Н.П. Малиновского (тт. III и IV). Сергиев Посад, 1914 / Оттиск из «Богословского вестника» за июнь 1914 г.
5. Магистерский диспут ректора Подольской духовной семинарии протоиерея Н.П. Малиновского // Богословский Вестник, 1904, июнь, с. 254–273.
6. Светозарский А.К. Архиепископ Иларион (Троицкий) и его время. // Иларион (Троицкий), *архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997.
7. Вологодские епархиальные ведомости. 1906, № 11, 23; 1917, № 4.

П Р А В О С Л А В Н О Е

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

IV т.

О таинствахъ церкви. О послѣднихъ судьбахъ
міра и человѣка.

Протоіерея Н. Малиновскаго,

Ректора Вологодской Духовной Семинарии.



Сергіевъ Посадъ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.

Отъ С.-Петербургскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
С.-Петербургъ. Октября, 10 дня, 1908 года.

Цензоръ, Архимандритъ *Александръ*.

III.

О таинствахъ, какъ средствахъ освященія человѣка.

§ 137. Содержаніе и раздѣленіе ученія.

Искупитель міра, Господь І. Христосъ, видимо совершившій дѣло спасенія людей, основавшій церковь, какъ видимое орудіе для освященія человѣка, видимо же, какъ бы въ огненныхъ языкахъ, ниспославшій Духа Святаго основанной Имъ церкви и въ ней пребывающаго, даровалъ ей особенныя, *видимыя* средства, черезъ которыя сообщается лично и непосредственно каждому вѣрующему благодать Божія, усваяющая спасеніе Христово. Это суть особыя священнодѣйствія, числомъ семь, называемыя *таинствами* (*mysteria*, *sacramenta*). Силою Божіею, дѣйствующею черезъ таинства, увѣровавшій гласу благодати, призывающей ко спасенію черезъ проповѣдь евангелія, совлекается ветхаго человѣка и облачается въ новаго, или духовно возрождается для новой жизни въ союзъ съ Богомъ, оправдывается и примиряется съ Нимъ и во всю жизнь ведется, поддерживается и укрѣпляется на пути къ полному союзу съ Богомъ въ І. Христѣ. Безъ этихъ священнодѣйствій церковь не могла бы быть тѣмъ чѣмъ она есть, т. е. не только сокровищницею истины и руководительницею своихъ членовъ въ истинно-христіанской жизни, но и источникомъ освященія, — матерью, раждающею чадъ Богу. Церковь безъ таинствъ превратилась бы въ обыкновенное общество людей, каковыми и являются тѣ по имени христіанскія общества, которыя не имѣютъ истинныхъ и дѣйствительныхъ таинствъ. Отсюда можно видѣть, что ученіе о таинствахъ, какъ чрезвычайныхъ богоустановленныхъ средствахъ освященія человѣка, имѣетъ весьма суще-

ственное значеніе въ общемъ ученіи о домостроительствѣ человѣческаго спасенія.

При изложеніи ученія о таинствахъ требуютъ раскрытія догматическія понятія, относящіяся къ ученію о таинствахъ *вообще*: понятіе о существѣ таинствъ, ихъ происхожденіи, числѣ и условіяхъ дѣйствительности и дѣйственности,—въ виду одностороннихъ и даже отрицательныхъ воззрѣній на таинства инославныхъ исповѣданій, разнаго рода сектантовъ и вообще неправомыслія, и ученіе православной церкви о каждомъ изъ таинствъ *въ частности*.

І. О таинствахъ вообще.

§ 138. Понятіе о таинствахъ. Существо таинствъ.

І. Слово „таинство“ (*μυστήριον*, отъ *μύω*—закрываю глаза, сжимаю ротъ) обозначаетъ идею таинственного, сокровеннаго, недоступнаго другимъ. Въ св. Писаніи это слово встрѣчается часто, но употребляется не для обозначенія священнодѣйствій, называемыхъ нынѣ таинствами, а въ другихъ смыслахъ ¹⁾. Долгое

¹⁾ Въ рѣчахъ Спасителя слово *μυστήριον*, особенно въ соединеніи съ выраженіями *царство Божіе*, *царство небесное*, имѣетъ весьма широкій смыслъ. Подъ тайнами (*τὰ μυστήρια*) *царства небеснаго* въ Его ученіи разумѣется все то, что входитъ въ объемъ понятія царства небеснаго, имѣющаго въ устахъ Спасителя весьма обширное содержаніе. Иногда же въ евангеліяхъ подъ *μυστήριον* разумѣется таинственное ученіе, сообщаемое нѣкоторымъ только лицамъ, безъ прикровенности, безъ притчъ (Марк. 4, 11; Лук. 8, 10; Мѣ. 13, 11). Апостолы употребляли это выраженіе для обозначенія или *всего* ученія вѣры Христовой, называя его *тайною благовѣствованія* (Еф. 6, 19), *тайною Христовою* (Кол. 4, 3), *сокрытой отъ вѣжъ и отъ родовъ, нынѣ же открытой* (Кол. 1, 25—27), вообще *тайнами вѣры* (1 Тим. 3, 9; 1 Кор. 13, 2),—или частныхъ истинъ вѣры, напр. *великою благодетію тайною* ап. Павелъ называетъ всѣ важнѣйшія дѣла Христовы, начиная отъ воплощенія и оканчивая вознесеніемъ (1 Тим. 3, 16), *тайною*—спасеніе чрезъ Христа всѣхъ людей (Еф. 1, 9) вступленіе въ церковь язычниковъ (3, 3—4), будущее обращеніе іудеевъ (Рим. 11, 25), измѣненіе при кончинѣ міра живыхъ (1 Кор. 15, 51). Въ Апокалипсисѣ это слово употребляется въ значеніи вообще пророчества или таинственного предсказанія (10, 7). Наконецъ, встрѣчается то же слово въ значеніи символа, образа (Апок. 1, 20; 17, 7; Еф. 5, 32). Въ виду такого употребленія *μυστήριον* въ новомъ заветѣ едва ли справедливо видятъ нѣкоторые въ наименованіи ап. Павломъ себя и другихъ апостоловъ *строителями тайнъ Божіихъ* (1 Кор. 4, 1) указаніе на таинства въ тѣсномъ смыслѣ. Подъ „строеніемъ тайнъ Божіихъ“ апостолъ,

время широкій и разнообразный смысл былъ соединяемъ съ словомъ таинство (*μυστήριον*) и въ церкви христіанской, хотя съ первыхъ вѣковъ христіанства (со временъ Климента ал. и Оригена) оно стало входить въ употребленіе (а на западѣ со временъ Тертуліана—*sacramentum*) и для обозначенія таинствъ въ собственномъ смыслѣ. Только постепенно оно могло получить и дѣйствительно получило (не прежде XII в.) значеніе термина, выражающаго понятіе таинства,—то значеніе, какое соединяетъ церковь съ этимъ словомъ въ настоящее время. По ученію православной церкви, подѣ именемъ таинствъ въ собственномъ смыслѣ разумѣются такіа священнодѣйствія, Самимъ І. Христомъ для спасенія вѣрующихъ установленныя и законною іерархіею совершаемыя, которыя въ видимомъ знакѣ заключаютъ и подѣ видимымъ знакомъ сообщаютъ невидимую благодать Божію, и притомъ такъ, что въ каждомъ таинствѣ низводятся на вѣрующихъ извѣстныя, опредѣленные дары благодати ¹⁾. Существо таинствъ такимъ образомъ, состоитъ въ томъ, что благодать Божія въ нихъ такъ соединена съ внѣшнимъ знакомъ или видимою стороною, что дары благодати подаются посредствомъ видимой стороны или видимаго образа, а не непосредственно Богомъ при принятіи или по принятіи этого знака. Такая нераздѣльность внѣшняго и видимаго священнодѣйствія съ благодатною силою Божіею для насъ совершенно непостижима. „Если разумъ человѣческій не понимаетъ, какъ душа человѣческая соединена съ тѣломъ“, говоритъ преосв. м. Филаретъ, „то вотще усиливался бы онъ стать выше самого себя и уразумѣть, какъ въ учрежденіяхъ божественныхъ вещественное соединено бываетъ съ духовнымъ, земное съ небеснымъ, естественное съ сверхъестественнымъ, и сколь важно сіе соединеніе для произведенія дѣйствій благодатныхъ и спаситель-

вѣроятно, разумѣлъ то же, что подѣ „возвѣщеніемъ тайны благовѣствованія“ (Еф. 6, 19; Кол. 4, 3), или же вообще весь процессъ усвоенія чело-
вѣку и чело-
вѣкомъ спасенія Христова, по вѣрѣ во Христа, при участіи апостоловъ, какъ служителей Христовыхъ

Нерѣдко встрѣчается *μυστήριον* и въ ветхомъ завѣтѣ, въ переводѣ 70-ти. Употребляется оно здѣсь: 1) въ значеніи вообще таинственнаго (Дан. 2, 18—19; 4, 6); 2) въ значеніи таинственнаго ученія (Прем. 2, 2; 6, 23; 8, 4); 3), а иногда для обозначенія языческихъ мистерій (Прем. 14, 15).

¹⁾ Св. Прав. исп. вопр. 99; Катих. о 10 чл.: Посл. вост. патр. чл. 15.

ныхъ въ человѣкѣ“¹⁾. Наименованіе этихъ священнодѣйствій таинствами, слѣдовательно, вполне соотвѣтствуетъ ихъ непостижимому существу.

Но хотя для насъ непостижимо, тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что Богу угодно было соединить въ таинствахъ съ видимыми дѣйствіями невидимую благодатную силу. І. Христосъ и Его апостолы, не называя этихъ священнодѣйствій таинствами, но говоря о нихъ, ясно указываютъ на тѣсное отношеніе между благодатію, или внутреннею стороною таинства, и внѣшнею, особенно по отношенію къ таинствамъ крещенія, миропомазанія, евхаристіи, покаянія, священства. Такъ, І. Христосъ говорилъ о крещеніи: *аще кто не родится водою и Духомъ не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5). Ап. Павелъ свидѣтельствуетъ: *и сими (грѣшниками) нѣцыи бѣсте, но омыстеся именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11; см. Еф. 5, 25). Въ этихъ изреченіяхъ ясно утверждается, что благодать крещенія находится въ тѣсной связи съ видимою стороною таинства,—съ водою и погруженіемъ. Точно такъ же говорится и относительно руковожденія (миропомазанія). При разсказѣ о руковожденіяхъ всегда прибавляется, что тотчасъ же по возложеніи рукъ апостольскихъ на крещенныхъ нисходилъ на нихъ Духъ Святый, напр.: *тогда возложиша руку на ня и пріяша Духа Святаго* (Дѣян. 8, 17 и сл.),—ясное указаніе, что полученіе Духа Св. находится въ необходимой зависимости отъ руковожденія. Хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи называются тѣломъ и кровію Христовою (Іоан. 6, 51—54), почему *ядый и пійй недостойнѣ судѣ себѣ ястѣ и піетѣ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Кор. 11, 29); отсюда слѣдуетъ, что видимыя вещественныя принадлежности въ этомъ таинствѣ—хлѣбъ и вино—никакъ не могутъ быть понимаемы какъ простые символы; что, слѣдовательно, въ видимыхъ хлѣбѣ и винѣ дѣйствительно присутствуетъ Христосъ (*per transubstantionem*—черезъ пресуществленіе, по ученію православной церкви). Слова Христа Спасителя о таинствѣ покаянія показы-

¹⁾ Филарета митр. Слова, изд 1848 г. II, 185—186 стр. См. *Городкова А.* Догм. Богословіе по сочиненіямъ м. Филарета 229—230 стр.

ваютъ, что вязаніе и разрѣшеніе грѣховъ находится въ прямой зависимости отъ лицъ іерархическихъ,—отъ Петра (Мѡ. 16, 19), отъ церкви (18, 18), отъ апостоловъ (Іоан. 20. 22—23), отъ извѣстнаго видимаго дѣйствія, ими совершаемаго. Особенно прямо говорится о тѣсной связи благодати священства съ возложеніемъ рукъ: *воспоминаю тебѣ възгрѣвати даръ Божій* (*χαρίσμα τοῦ Θεοῦ*), *живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (*διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*—черезъ возложеніе рукъ; 2 Тим. 1, 6; см. 1 Тим. 4, 14). Не такъ ясно, но указывается въ Писаніи на отношеніе между благодатію и богослужebнымъ дѣйствіемъ и въ таинствахъ брака (Еф. 5, 23—33; 1 Кор. 7, 39) и елеосвященія (Іак. 5, 14—15).

На основаніи такихъ свидѣтельствъ Писанія о существѣ таинствъ, древніе отцы церкви, раскрывая ученіе о томъ или другомъ таинствѣ, согласно утверждали мысль о тѣсной связи между внутреннею и внѣшнею сторонами въ таинствахъ, „Приступи къ крещенію“, научаешь, напр., св. *Кириллъ іерусалимскій*, „не такъ, какъ къ водѣ простой, но какъ къ духовной благодати, съ водою даруемой“. И еще: „смотри, не почитай онаго мѡра простымъ. Ибо какъ хлѣбъ въ евхаристіи, по призваніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но тѣло Христово, такъ и св. сіе мѡро не есть болѣе простое,... но даръ Христа и Духа Святаго... И когда видимымъ образомъ тѣло помазуется, тогда Святымъ и Животворящимъ Духомъ душа освящается“¹⁾. По словамъ св. *Аѡнасія В.*, „какъ человѣкъ, крещаемый отъ человѣка, т. е. священника, просвѣщается благодатію Духа Святаго, такъ и исповѣдущій въ покаяніи грѣхи свои пріемлетъ оставленіе ихъ черезъ священника благодатію І. Христа“²⁾. Св. *І. Златоустъ* говоритъ: „въ крещеніи чрезъ чувственную вещь—воду сообщается даръ, а духовное дѣйствіе состоитъ въ рожденіи и возрожденіи, или обновленіи“³⁾. Древнѣйшимъ сокращеннымъ выраженіемъ такого рода представленій отцовъ церкви объ отношеніи видимаго, чувственного знака и невидимой силы благодати въ

¹⁾ *Кирилл.* іерус. Оглас. поуч. III, 2; Тайнов. поуч. III, 3.

²⁾ *Аѡнаси.* Orat. in. bapt. Christi II t. p. 803, ed. Morel Сн. *Макарія* м. Догм. Бог. § 243

³⁾ *Злат.* На Матѡ. Бес LXXXII, 4.

таинствахъ можно признать слѣдующее опредѣленіе таинства бл. *Августина*: „sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma“, съ каковымъ въ существѣ дѣла сходны нынѣшнія опредѣленія таинства. То же самое выражаютъ и другія слова *Августина*: „sacramentum est sacrae rei (благодати) signum“, или: „rerum occultarum sacratum et evidens signum“ ¹⁾. Св. *І. Дамаскинъ* опредѣлилъ и силу этого знака, указавъ, что онъ не есть просто *σηματικόν*, а *μεταδοτικόν*, *προφερόμενον*, т. е. благодать Божію ²⁾.

Отсюда можно видѣть, что понятіе о существѣ таинствъ, какъ такихъ священнодѣйствій, которыя подъ видимымъ какимъ либо образомъ душѣ вѣрующаго сообщаютъ невидимую благодать Божію, по своему содержанію есть понятіе богооткровенное, раскрывавшееся и учителями древней церкви. По обстоятельствамъ времени эта мысль въ позднѣйшее время, сначала на западѣ (въ схоластическомъ богословіи), потомъ и на востокѣ, получила только лишь болѣе точную формулу,—ту, въ какой нынѣ церковь Христова преподаетъ своимъ членамъ понятіе о существѣ таинствъ.

II. Въ западномъ христіанскомъ мірѣ богооткровенное ученіе о существѣ таинствъ подверглось со временъ реформаціи искаженію и даже отрицанію. Р.-католическая церковь хотя и ввела въ совершеніе таинствъ не мало нововведеній, равно допустила нѣкоторыя крайности и преувеличенія въ ученіи о силѣ и дѣйственности таинствъ (спасительное дѣйствіе таинствъ *ex opere operato*), однако удерживаетъ то же понятіе о существѣ таинствъ, какое содержится и церковію православною. Но въ отдѣлившихся отъ римской церкви обществахъ измѣнено и даже отвергнуто древне-церковное ученіе о самомъ существѣ таинствъ.

Такъ, реформаторы XVI в. рѣшительно возстали противъ ученія о томъ, что въ таинствахъ, хотя бы и правильно совершенныхъ, необходимо сообщается благодать подъ видимымъ знакомъ (*ex opere operato*,—по терминологіи римской церкви), особенно

1) *Август.* Da doct. christ. II. 1; De civit. Dei, X, 5; De pecc. orig. XL

2) См у *Филарета* митр. Историко-догматическое обзорѣніе ученія о таинствахъ. Изъ академ. его чтеній (1819 г.). Москва. 1900 г. 6 стр. Изданіе ж. „Радость Христіанина“, въ прилож. за 1900 г. VI к. и 1901 г. I, X и XII кн.

въ виду утвержденія средневѣковаго богословія, будто возможно спасительное дѣйствіе таинствъ помимо содѣйствія лицъ, принимающихъ таинство. Такое представленіе о таинствахъ не мирилось съ основнымъ ученіемъ протестантизма объ оправдывающей вѣрѣ. Отвергнувъ значеніе таинствъ, какъ такихъ священнодѣйствій, которыя сами по себѣ (объективно) сообщаютъ пріемлющимъ ихъ благодать Божію, протестантизмъ, слѣдуя началу оправдывающей вѣры, поставило воспріятіе благодати чрезъ таинства въ совершенную зависимость отъ внутренняго настроенія лицъ, принимающихъ таинство, или даже вовсе отвергло значеніе таинствъ, какъ проводниковъ благодати. Такое воззрѣніе на существо таинствъ проводится, хотя и не въ одинаково крайнемъ видѣ, и въ лютеранствѣ, и въ реформатствѣ.

Лютеранское ученіе о существѣ таинствъ не отличается устойчивостію. Хотя оно и является выводомъ изъ общепротестантскаго начала объ оправданіи человѣка единою вѣрою, но это начало не проведено лютеранствомъ со строгою послѣдовательностію въ приложеніи къ ученію о таинствахъ. Человѣкъ оправдывается единою вѣрою, утверждали реформаторы XVI в. во главѣ съ Лютеромъ; безъ сознательной вѣры нѣтъ спасенія. Средство оправданія находится, такимъ образомъ, не *вне* человѣка, а въ немъ самомъ, въ глубинахъ его сердца, въ вѣрѣ. По силѣ этой вѣры и вслѣдствіе вѣры необходимо даруется человѣку оправдывающая и спасающая благодать *непосредственнымъ* дѣйствіемъ Божіимъ на душу человѣка. Поэтому и самая вѣра, по смыслу протестантскаго ученія, есть не только признаніе или убѣжденіе въ спасительности безконечныхъ заслугъ Искупителя, но и *уверенность* въ томъ, что человѣку прощены грѣхи, что онъ оправданъ и блаженъ. Вѣра, такимъ образомъ, есть собственное орудіе, средство или проводникъ благодати. При такомъ воззрѣніи на оправданіе, очевидно, не должно быть никакихъ вѣншихъ дѣйствій, въ родѣ таинствъ, чрезъ посредство которыхъ сообщалась бы человѣку благодать. Такъ послѣдовательно проводимое начало оправданія человѣка личною вѣрою ведетъ къ отрицанію значенія таинствъ и умѣстности совершенія ихъ. Но принять такой выводъ во всей его силѣ значило бы, съ одной стороны,—стать въ прямое противорѣчіе съ св. Писаніемъ, ко-

торое неотразимо свидѣтельствуешь о связи дѣйствій благодати съ совершеніемъ таинствъ, съ другой—порвать всякую связь вѣрующаго съ видимою церковію, предоставивъ его полнѣйшему произволу. Посему первые представители реформаціи—Лютеръ и Меланхтонъ—и въ самомъ началѣ своей реформаторской дѣятельности, отвергнувъ значеніе таинствъ, какъ орудій благодати (ex opere operato), утверждали, что таинства суть только *напоминанія* (*μνημόσυλα*) о нашемъ благодатномъ состояніи, видимыя *печати* (*σφραγίδες*) нашего пребыванія въ церкви Христовой, или—просто *знаки* нашего общенія со Христомъ, назначенные для укрѣпленія и воспитанія нашей вѣры, но не содержащія въ себѣ благодати оправданія ¹⁾. По существу своему они ничѣмъ не отличаются отъ тѣхъ символическихъ знаковъ, какіе Богъ употреблялъ неоднократно въ ветхомъ заветѣ для убѣжденія людей въ непреложности Своихъ обѣтованій; таково, напр., знаменіе, данное Ною въ радугѣ, Гедену—въ рунѣ и всему вообще Израилю—въ обрѣзаніи, которыя сами по себѣ также не доставляли чловѣку благодати ²⁾. Благодать даруется чловѣку не чрезъ таинства, а чрезъ вѣру и подъ условіемъ вѣры, т. е. чрезъ собственную мысль чловѣка, чрезъ воспоминаніе о заслугахъ Христа. „Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat“ (не таинство, а вѣра въ таинствѣ оправдываетъ),—было однимъ изъ первыхъ положеній Лютера, отреченія отъ которыхъ требовалъ у него кардиналъ Каэтанъ ³⁾. Посему, если во время совершенія таинствъ вѣрующій не воспоминаетъ Искушителя, если

1) „Таинства“, говорится въ „Аугсб. испов.“ (чл. XIII, 1), назначены для того, чтобы они служили *знаками* и *свидѣтельствами* (signa et testimonia) благоволенія Божія по отношенію къ намъ, данными для возбужденія и укрѣпленія вѣры въ пользующихся ими.

2) Такъ дѣйствительно и рассуждаетъ Меланхтонъ: „обрѣзаніе есть ничто, такъ и крещеніе есть ничто; они скорѣе суть свидѣтельства или *σφραγίδες* божественной воли по отношенію къ тебѣ; черезъ нихъ утверждается твоя совѣсть, если она сомнѣвается въ благодати, благоволеніи Божіемъ къ тебѣ“ (Символика Мёлера, стр. 259). Нѣтъ различія, говоритъ Лютеръ, „между таинствами ветхаго и новаго заветовъ, ибо ни тѣ, ни другія не даютъ божественной благодати“ (Luther's Werke. Erlang. 1826—55. В. 24, S. 65). См. Маргаритова С. Лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи при жизни М. Лютера. Москва 1895 г. 53 стр.

3) Dörner. Geschichte der protest. Theologie. 159.

священнодѣйствіе не возбуждаетъ въ немъ сообразныхъ съ нимъ мыслей и чувствъ, то его и нѣтъ для него; оно для него есть мертвая формальность.

Такое пониманіе таинствъ приводило современниковъ реформации къ тому, что таинства вовсе не нужны, что можно спастись и безъ нихъ,—только была бы вѣра. Это и утверждали анабаптисты. Ученіе ихъ сразу показало, къ какимъ крайнимъ выводамъ должно неизбежно привести послѣдовательно развитое протестанство. Лютеръ возсталъ противъ этихъ „фанатиковъ“ или „мечтателей“, вынужденъ былъ отказаться отъ своихъ первоначальныхъ воззрѣній на таинства и сталъ защищать неразрывную связь ихъ съ благодатію,—утверждалъ, что они суть необходимыя средства или проводники благодати. Это послѣднее воззрѣніе на таинства вошло и во всѣ символическія книги лютеранства. Сущность его состоитъ въ слѣдующемъ.

Таинство не есть простой, безсодержательный знакъ; оно само въ себѣ свято и содержитъ освящающую силу, независимо отъ душевнаго расположенія пріемлющаго его. Такое значеніе оно приобретаетъ вслѣдствіе своей связи съ словомъ *Божіимъ*, которое, въ видѣ божественной заповѣди совершать то или другое таинство, присоединяется въ таинствѣ къ видимому знаку и заключаетъ въ себѣ *обѣтованіе* благодати (обѣщаніе прощенія грѣховъ). Это слово, утверждалъ Лютеръ, есть самая важная часть таинствъ. Оно есть сущность, есть „истинное зерно“ ихъ, ибо оно есть главное орудіе благодати. Безъ слова невозможно дѣйствіе на насъ Духа Св. и полученіе человѣкомъ благодати ¹⁾. Слово же постоянно несетъ съ собою благодать; оно есть, по сравненію Лютера, корабль божественной благодати (*vehiculum gratiae Dei*),—потокъ, приносящій намъ благодать. Потому то, что слово всегда соединяется съ таинствами,—и таинства постоянно приносятъ намъ благодать, являются ея орудіями, кана-

¹⁾ „Вѣншее слово“, говоритъ *Лютеръ* „есть путь и средство, чрезъ которое мы приходимъ къ вѣрѣ и получаемъ Духа; ибо Богъ рѣшилъ, что никто не долженъ и не можетъ вѣровать и получать Св. Духа безъ проповѣди евангелія“ (*Luther's Werke*. В. 45, S. 358—359). „Духъ Св. никому не даетъ вѣры и Своего дара безъ проповѣди или устнаго слова, но дѣйствуетъ и производитъ вѣру чрезъ это устное слово въ комъ хочетъ“. (*Ibid.* В. 65, S. 90). Сн. *Маргаритова*. Лютер. ученіе и пр. 96—97 стр.

лами, или иначе—заключаютъ сами въ себѣ и по себѣ (объективно) освящающую благодатную силу ¹⁾. Но такъ какъ свою благодатную силу они получаютъ отъ слова, то и заключаютъ ее въ себѣ лишь столько, сколько заключается въ словѣ. Поэтому они не сообщаютъ какихъ-либо особенныхъ благодатныхъ даровъ по сравненію съ словомъ, но сообщаютъ то же самое прощеніе грѣховъ, какое получается и черезъ слово ²⁾.

Таковъ лютеранскій взглядъ на существо таинствъ. Предложивъ такое ученіе о таинствахъ, реформаторы хотѣли приблизиться къ отвергнутому ими первоначально ученію церкви о таинствахъ, утверждающему связь между благодатію и видимымъ знакомъ въ таинствахъ; но въ существѣ и видоизмѣненное лютеранское воззрѣніе на таинства осталось не менѣе далекимъ отъ ученія церковнаго, чѣмъ и первоначальное. Ибо если слово и независимо отъ таинствъ—*такой же* проводникъ и *такихъ же* даровъ благодати, какъ и въ таинствахъ, то таинства не суть необходимыя средства освященія человѣка. Сами по себѣ, независимо отъ слова, они и не имѣютъ значенія. Если и есть какое преимущество таинствъ предъ словомъ, то оно, состоитъ въ томъ, что въ нихъ прощеніе грѣховъ предлагается не всѣмъ вообще, какъ въ словѣ, но *каждому отдѣльно*. На основаніи слова, возвѣщающаго о прощеніи грѣховъ всѣмъ вообще, каждому въ отдѣльности трудно быть увѣреннымъ въ томъ, что это прощеніе дается и ему. Но когда онъ принимаетъ таинство, то ему сообщается увѣренность въ томъ, что ему именно дарована благодать прощенія. Слѣдовательно, принятіе таинствъ важно по-

¹⁾ Въ „Большомъ катихизисѣ“ Лютера (IV, 52—53 по изд. Müller's) о таинствѣ крещенія говорится: „мы утверждаемъ, что не въ томъ заключается величайшая сила для насъ (т. е. таинства крещенія),—вѣруеть или не вѣруеть тотъ, кто крестится; ибо чрезъ это *ничего не отнимается* (nihil desrahitur) отъ крещенія. Вся сила таинства заключается въ словѣ и заповѣди Божіей... Чрезъ присоединеніе къ водѣ (крещенія) слова, крещеніе должно считаться правильно совершеннымъ, даже *когда нѣтъ вѣры*“ (non accedente fide).

²⁾ Въ своихъ сочиненіяхъ Лютеръ прямо утверждалъ, что таинства не даютъ намъ ничего особеннаго, что прощеніе грѣховъ одинаково раздается какъ въ нихъ, такъ и въ евангеліи (L. Werke, B. 29, S. 295—6), что въ проповѣди евангелія есть то же, что и въ таинствахъ (ibid. S. 345). См. у *Маргаритова*, въ указ. сочиненіи, 102—103 стр.

тому, что возбуждаетъ и укрѣпляетъ вѣру человѣка въ собственное, *личное* спасеніе ¹⁾. Вотъ и все преимущество таинствъ предъ словомъ. Но и это значеніе таинствъ ослабляется тѣмъ, что лютеранство дѣлаетъ рѣзкое различіе между дѣйствительностью таинства и его дѣйствительностью. Признавая таинство, вслѣдствіе соединеннаго съ нимъ слова, дѣйствительнымъ само по себѣ, какъ носителя божественной благодати, независимо отъ субъективныхъ условій его принятія, оно въ то же время отрицаетъ его дѣйствительность по отношенію къ человѣку, не имѣющему достаточно личной вѣры. Для не имѣющаго вѣры таинство остается простымъ внѣшнимъ знакомъ, не сообщающимъ благодати. Такимъ образомъ и при видоизмѣненномъ воззрѣніи на таинства все дѣло спасенія и оправданія человѣка по прежнему приурочивается *единственно* къ его *личной вѣрѣ*.

Подобныхъ же воззрѣній на таинства держится и *реформатство*, но только реформатское ученіе о таинствахъ устойчивѣе лютеранскаго и болѣе послѣдовательно. Такъ, Цвингли, исходя изъ мысли, что только вѣрою оправдывается и спасается человѣкъ, отказывается признать за таинствами значеніе даже средствъ *укрѣпленія* нашей вѣры. Въ такомъ воззрѣніи, по его мнѣнію, еще слишкомъ много усваивается таинствамъ самимъ по себѣ въ ущербъ вѣры. Если таинства имѣютъ значеніе восполнителя слабой вѣры, то нельзя говорить, что человѣка спасаетъ *только* вѣра,—но вѣра и таинства. Но „тотъ“, говоритъ Цвингли, „чья вѣра настолько слаба, что требуетъ подобныхъ внѣшнихъ укрѣпленій, въ сущности не имѣетъ никакой вѣры,—слѣдовательно, не можетъ получить за нее и оправданія“ ²⁾. Исходя

1) Въ „Краткомъ катихизисѣ“ Лютера на вопросъ: „зачѣмъ установлены таинства, когда намъ обѣщаны уже въ словѣ Божіемъ небесныя блага?“—дается такой отвѣтъ: „оба таинства (т. е. крещеніе и причащеніе)—*большія печати*, которыми небесныя блага, обѣтованныя въ словѣ Божіемъ всѣмъ вообще, предлагаются, сообщаются и утверждаются *каждому въ отдѣльности*; потому-то ихъ и называютъ „видимымъ словомъ“. „Изъ этого мы познаемъ“, говорится здѣсь же, „великое, отеческое милосердіе Бога, который не только что хочетъ даровать намъ, людямъ, небесныя блага и дары Свои, но еще даровать ихъ такъ, чтобы мы, слабые и маловѣрные люди, могли быть *увѣрены* въ полученіи ихъ и радовались бы тому“. См. Кратк. кат. Лютера въ объясн. и русск. перев. Каспари, 1895 г. 2 изд. Отд. IV, 234—235 стр.

2) Zwingli. De vera et falsa relig. opp. 111, pag 231.

изъ этого положенія, онъ утверждалъ, что таинства суть не болѣе, какъ только *условные знаки* союза людей между собою. Принимая таинства, человѣкъ тѣмъ самымъ даетъ вѣншее свидѣтельство своей твердой христіанской вѣры и вмѣстѣ какъ бы клятвенно обязывается быть „воинѣмъ Христовымъ“ (*miles Christi*); здѣсь онъ не себя самого удостовѣряетъ въ достоинствѣ своей вѣры, а убѣждаетъ въ ней цѣлое христіанское церковное общество, членомъ котораго онъ состоитъ или имѣетъ состоять (послѣ крещенія). „Черезъ крещеніе“, говоритъ Цвингли, „ничего болѣе не совершается, какъ *обозначеніе* (*consignatio*) того, кто причисляется къ церкви; но тѣмъ еще отнюдь никакіе грѣхи не уничтожаются“ ¹⁾.

Другой представитель реформатства—*Кальвинъ*—двоится въ своихъ воззрѣніяхъ на сущность и дѣйственность таинствъ, причиною чему служить его своеобразное ученіе о предопредѣленіи. Въ идеѣ онъ высоко цѣнитъ таинства и готовъ, повидимому, приписать имъ объективное значеніе проводниковъ благодати, но только для тѣхъ, кто отъ вѣка предопредѣленъ ко спасенію; по отношенію къ такимъ Кальвинъ охотно могъ бы принять ученіе о дѣйственности таинствъ *ex opere operato*, даже съ тѣми крайностями, которыя соединяло съ этимъ ученіемъ р.-католическое схоластическое богословіе. Но дѣло въ томъ, что кромѣ этихъ предопредѣленныхъ есть еще люди, лишенные спасенія, и* эти послѣдніе, будучи исключены изъ участія въ божественной благодати, не могутъ быть въ то же время лишены участія во вѣншихъ таинствахъ. Если бы теперь благодать была *неразрывно* связана съ вѣншимъ совершеніемъ таинства и дѣйствовала на cadaго приступающаго къ нему, въ такомъ случаѣ легко могло бы случиться, что непредопредѣленный, такъ сказать, противъ воли Божіей восхитилъ бы божественную благодать. Чтобы избѣжать такого неблагопріятнаго вывода для своей системы, Кальвинъ по необходимости долженъ былъ отдѣлить дѣйствія благодати отъ таинствъ. Онъ утверждалъ, что для тѣхъ, кто не принадлежитъ къ числу предопредѣленныхъ, „крещеніе, напр., есть только вѣншее омовеніе безъ всякаго внутренняго благодатнаго воздѣйствія“, и, слѣдовательно, между

¹⁾ Epistolar. Lib. I, p. 60.

тайнствомъ и благодатию нѣтъ и не можетъ быть никакой существенной связи и соотношенія. Духъ Св., податель благодати, относится къ таинству такъ свободно, что Онъ можетъ дѣйствовать и безъ таинства, такъ что это послѣднее не имѣетъ никакого другаго отношенія къ Св. Духу или дѣйствующей чрезъ него благодати, какъ то, что оно чувственно представляетъ внутреннія ея (благодати) воздѣйствія.

Соотвѣтственное понятіе о таинствахъ внесено и въ символическія книги реформатства, въ которыхъ говорится, что таинства суть *знаки и печати* (*signa et sigilla*) благодати Божіей о Христѣ, установленныя свыше для назнаменованія и напечатлѣнія ея въ совѣсти избранныхъ Божіихъ и для взаимнаго засвидѣтельствованія ими своей вѣры, благочестія и повиновенія Богу ¹⁾).

Такъ реформація XVI в., поставивъ задачей отвергнуть заблужденія и злоупотребленія римской церкви и возстановить древнюю церковь и чистоту древне-церковнаго и апостольскаго ученія, на самомъ дѣлѣ въ ученіи о таинствахъ отвергла не крайность лишь р.-католическаго ученія, а апостольскую и древне-церковную вѣру въ таинства. Въ выдѣлившихся же изъ протестантства обществахъ (напр., анабаптистовъ или меннонитовъ, соцініанъ, арминіанъ или ремонстрантовъ, квакеровъ и др.) отъ древне-церковнаго ученія о таинствахъ осталось, еще менѣе. Таинства приравнены ими къ обрядамъ съ весьма условнымъ значеніемъ, ничего общаго не имѣющимъ съ понятіемъ о таинствахъ, какъ средствахъ благодатнаго освященія человѣка. Крайне протестантскія воззрѣнія на таинства усвоены и многими изъ русскихъ раціоналистическихъ сектъ (духоборцами, молоканами, штундистами и под.). Но отвергнувъ богопреданное ученіе о существѣ таинствъ, протестанты отвергли *богоустановленный* способъ сообщенія благодати, усвояющей людямъ спасеніе Христово,—отвергли самую благодать, сообщеніе которой Господу угодно было соединить съ совершеніемъ таинствъ.

Въ XVI в., когда религіозное движеніе реформаціи охватило всю западную Европу, вмѣстѣ съ другими странами, входившими

¹⁾ Heidelb. katech. qu. 65—69; Genev. katech. De sacramentis; Helv. I, 19—23; Gallic. 34; Schot. 21. По этому вопросу см. ст. „Замѣчанія на ученіе реформатовъ о существѣ таинствъ“ въ Прав. Собес. 1866 г. I ч.

въ составъ р.-католической церкви, и Англія разорвала свой многовѣковый союзъ съ Римомъ. Явилась независимая отъ Рима англиканская епископальная церковь съ своими „членами вѣры“, существенно отличными отъ догматовъ римской церкви, съ своимъ англійскимъ богослуженіемъ и своею, наконецъ, независимою отъ папства іерархіею. Вѣроученіе ея представляетъ смѣсь лютеранства, реформатства и римскаго католицизма. Въ частности, отразилось вліяніе протестантскихъ воззрѣній и на ученіи англиканской церкви о таинствахъ. Однако ученіе о *сущест-
ствѣ* таинствъ англиканскою церковію въ содержимыхъ ею вѣро-
изложеніяхъ выражено болѣе согласно съ вѣрованіемъ древне-
вселенской церкви, чѣмъ съ протестантскими воззрѣніями. Въ
важнѣйшей символической книгѣ англиканства—„XXXIX чле-
нахъ“—дается такое опредѣленіе таинства: „таинства, Христомъ
установленныя, не суть только отличительные признаки (notae)
вѣроисповѣданія христіанъ, но и несомнѣнныя свидѣтельства и
дѣйственные знаки благодати (efficatia signa gratiae) и
благоволенія Божія къ намъ, посредствомъ коихъ Богъ невидимо
дѣйствуетъ въ насъ, и не только возбуждаетъ, но и укрѣпляетъ
нашу вѣру въ Себя Самого. Они назначены не для того, чтобы
быть предметомъ зрѣнія и церемоній, а для употребленія: и
только въ тѣхъ, кто достойно употребляетъ ихъ, они имѣютъ
спасительное дѣйствіе, но на недостойно пріемлющихъ они низво-
дятъ осужденіе“ (XXV гл.). Нельзя сказать, чтобы въ этомъ
опредѣленіи давался вполне ясный и прямой отвѣтъ на вопросъ
объ отношеніи благодати къ видимому знаку въ таинствахъ,
исключающій возможность пониманія этого отношенія ближе къ
общепротестантскому ученію. Точнѣе дается опредѣленіе въ „Ка-
тихизисѣ“, именно: таинство есть „внѣшній и видимый знакъ
внутренней и духовной благодати, данной намъ, установленный
Самимъ Христомъ, какъ *средство*, чрезъ которое мы получаемъ
ее, и *залогъ*, увѣрающій насъ въ томъ“ ¹⁾. Это послѣднее

¹⁾ Согласно съ этимъ и въ гомиліи Of Common Prayer and Sacraments говорится, что таинства, „по точному смыслу слова“, суть „внѣшніе знаки, ясно установленные въ новомъ заветѣ, въ которыхъ соединено обѣтованіе благодатнаго прощенія нашихъ грѣховъ, и нашего освященія и соединенія со Христомъ“ Св. *Лепорскаго П. И.* проф. XXXIX членовъ церкви англиканской. Хр. Чт. 1904 г. I т. 614 стр.

опредѣленіе даетъ основаніе признавать, что англиканскою церковью таинства понимаются какъ дѣйствительныя (объективныя) *средства* къ сообщенію благодати, что въ нихъ невидимо дѣйствуетъ Богъ не только чрезъ „возбужденіе и укрѣпленіе нашей вѣры“, но и чрезъ низведеніе благодати. Если дѣйствительно таково англиканское пониманіе существа таинствъ, то оно вполне православно.

§ 139. Богоустановленность таинствъ.

I. Таинства суть божественныя установленія, а не человѣческія учрежденія. Таковыми признають эти священнодѣйствія одинаково всѣ христіанскія исповѣданія, хотя содержать и неодинаковое ученіе о существѣ и числѣ таинствъ. *Богоустановленность* есть существенный признакъ, входящій въ понятіе о таинствахъ. Богъ—единственный источникъ и раздаятель благодатныхъ даровъ; посему никто другой, кромѣ Самого Господа, не могъ установить такихъ средствъ облагодатствованія человѣка, какъ таинства, потому что въ нихъ не отъ вѣшнихъ дѣйствій зависитъ явленіе силы Божіей, а наоборотъ,—сила Божія сообщаетъ все значеніе вѣшнимъ дѣйствіямъ. Частіе, какъ благодать Св. Духа, освящающая и спасающая человѣка, подается отъ I. Христа, исходатайствовавшего отъ Бога Отца для освященія людей Духа Св., такъ главою церкви—I. Христомъ установлены и тѣ священныя дѣйствія, чрезъ которыя она подается,—отчасти до Его воскресенія, отчасти по воскресеніи въ теченіе *сорока дней*, когда Онъ являлся ученикамъ Своимъ и бесѣдовалъ съ ними *яже о царствіи Божіи* (Дѣян. 1, 3). Нельзя признавать правильнымъ раздѣленіе таинствъ на учрежденныя Самимъ I. Христомъ и на установленныя апостолами. Объ установленіи I. Христомъ нѣкоторыхъ таинствъ,—какъ то: крещенія, причащенія, покаянія, священства,—ясно возвѣщается въ евангеліяхъ. О другихъ таинствахъ, какъ богоустановленныхъ, свидѣлствуютъ апостолы тѣмъ, что сами себя признають не установителями, но только слугами Христовыми и строителями таинъ Божіихъ. Они не вводили и не устанавливали ничего такого, на что не имѣли яснаго повелѣнія отъ Господа. Ап. Павелъ писалъ: *также насъ*

да нещуетъ человекъ, яко слугъ Христовыхъ и строителей тайнъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1). Кто убо есть Павелъ, кто же ли Аполлосъ? Но точію служителие, ими же въровасте, и комуждо, якоже Господь даде. Азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти. Тѣмже ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Богъ (3, 5—7). Эта сила, возрождающая, возвращающая и совершенствующая человекъ въ жизни духовной, и есть та благодать, которая подается Богомъ чрезъ спасительныя таинства. Если таинства, какъ видимыя средства сообщенія человекъ спасительныхъ даровъ Св. Духа,—установленіе Божіе, то понятно, сколько нечестиво и безумно было бы приравнивать ихъ къ какимъ-нибудь магическимъ тайнамъ, въ которыхъ извѣстнымъ дѣйствіямъ или знакамъ приписывается такое свойство, что ими будто бы необходимо вызывается сверхъестественная сила ¹⁾. Здѣсь знаки сами по себѣ не имѣютъ значенія; все значеніе ихъ состоитъ въ томъ, что съ ними Богъ не по какой-нибудь необходимости, а совершенно свободно благоволилъ соединить дѣйствія спасительной благодати Своей.

II. Почему же Господу угодно было спасительныя дѣйствія благодати соединить въ таинствахъ съ видимыми дѣйствіями? Благодать, какъ сила Божія, не нуждается ни въ какихъ посредствахъ для дѣйствованія на человекъ: *Духъ Божій, идѣже хочетъ, дышетъ* (Іоан. 3, 8).

Главнѣйшее основаніе установленія Богомъ такихъ средствъ спасенія, какъ таинства, заключается въ благодати и любви Божій

¹⁾ Подобныя сужденія встрѣчаются въ русской литературѣ,—не сектантской лишь только. Въ одномъ изъ произведеній извѣстнаго писателя—іерарха, нап^ч, излагается: „мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, что авторъ (В. С. Соловьевъ), повидимому, удѣляетъ на долю пастырей только священнодѣйствованіе, на которое онъ опять же смотреть не какъ на актъ моральный (возлюбимъ другъ друга да единомысліе исповѣмы), но какъ на актъ только „мистическій“, т. е. какъ на какое-то священное волшебство. Любимая его рѣчь—о таинствахъ, какъ матеріальныхъ посредствахъ благодати, о духовно-мистическомъ тѣлѣ церкви и т. п.“ См. ст. архим. *Антонія* (нынѣ архіеп. волынскаго). Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души? Вопр. Филос. и Психол. Кн. XII. Мартъ, 1892 г. 76—77 стр.

къ человѣку и Его высочайшей премудрости. Если Богъ есть любвеобильный Отецъ, употребляющій всѣ средства къ восстановленію падшаго человѣка, то возможно ли, чтобы Онъ, даровавши роду человѣческому въ воплощеніи, страданіяхъ и смерти Своего Сына могущественное средство спасенія, предоставилъ каждому самому изыскивать способы пользоваться этимъ средствомъ, не указавъ Самъ ближайшихъ и дѣйствительнѣйшихъ къ тому способовъ, не облегчилъ возможнымъ образомъ для каждаго человѣка *дѣло усвоенія* спасенія Христова? Таинства, въ которыхъ Самъ Богъ подъ видимыми знаками даруетъ людямъ спасающую благодать, и являются такими способами. Далѣе, такъ какъ средствомъ для спасенія человѣка Богу угодно было избрать *воплощеніе* Сына Божія, то божественная любовь измѣнила бы пріемъ въ Своихъ дѣйствіяхъ на человѣка, если бы предложила средства для усвоенія человѣкомъ спасенія Христова чисто духовныя, если бы не установила таинствъ. И если воплощеніе Сына Божія мы признаемъ самымъ дѣйствительнымъ, цѣлесообразнымъ средствомъ для восстановленія падшаго человѣка, проявленіемъ премудрости Божіей (1 Кор. 3, 7), то не иными должны намъ представляться и избранные тою же премудростію способы усвоенія людямъ спасенія Христова—таинства, въ которыхъ непостижимымъ для насъ образомъ соединяются благодать съ чувственнымъ знакомъ, земное съ божественнымъ, подобно тому, какъ и во Христѣ *Богъ явился во плоти*. И дѣйствительно, избраніе Богомъ духовно-чувственныхъ средствъ для сообщенія людямъ благодати искупленія находится въ полномъ соотвѣтствіи съ двухсоставностію человѣческой природы и ея потребностями. Человѣкъ—не безплотное существо, не есть только духъ, но соединеніе духа и тѣла, почему имѣетъ нужду въ духовно-чувственныхъ посредствахъ для полученія благодати. Для существъ, не имѣющихъ подобной намъ тѣлесности, возможно непосредственное созерцаніе тайныхъ дѣйствій Духа Божія и воспріятіе благодати безъ посредства видимыхъ чувственныхъ знаковъ, каковы таинства,—какъ безъ такихъ посредствъ находятся въ общеніи съ Богомъ ангелы и души умершихъ. „Если бы и ты былъ безтѣлесенъ“, говоритъ св. *Златоустъ*, „то Христосъ сообщалъ бы тебѣ дары безтѣлесно; но такъ какъ душа твоя соединена съ тѣломъ, то духовное сооб-

щаетъ тебѣ чрезъ чувственное“ ¹⁾). Какъ существо духовно-тѣлесное, человѣкъ имѣетъ и нужду въ испѣленіи и освященіи не только души, но и тѣла. Св. *Григорій В.*, разсуждая о таинствахъ крещенія, говоритъ: „поелику мы состоимъ изъ двухъ естествъ, т. е. изъ души и тѣла, изъ естества видимаго и невидимаго, то и очищеніе—двойное, именно: водою и Духомъ; и одно пріемлется видимо и тѣлесно, а другое въ то же время совершается не тѣлесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самыя глубины“ ²⁾).

Существенно-важное значеніе имѣетъ установленіе Богомъ духовно-чувственныхъ средствъ облагодатствованія и для убѣжденія человѣка въ несомнѣнности дарованія ему благодати. Если бы не было такихъ осязательныхъ средствъ сообщенія человѣку благодати, то человѣкъ, не достигшій высокой нравственной чуткости, совѣмъ и не звалъ бы, что ему ниспосланы свыше, отъ Бога, особые дары и силы, *яже къ животу и благочестію*. Напротивъ, человѣкъ, склонный къ самомиѣнію, легко могъ бы принимать за плоды благодатныхъ вліяній на него свои обыкновенныя религіозныя настроенія и состоянія и такимъ образомъ впадалъ бы въ гибельныя ошибки въ своей религіозно-нравственной жизни. Это и видимъ на примѣрѣ сектантовъ-мистиковъ, не признающихъ внѣшнихъ средствъ и путей къ благодатному общенію съ Богомъ (каковы, напр., шведенбергіане, хлысты, скопцы и др.). Если же было бы такое раздѣленіе между благодатію и чувственнымъ знакомъ въ таинствахъ, когда бы, напр., благодать давалась однимъ достойнымъ, прочіе же принимали бы только видимый знакъ (какъ учатъ протестанты),—ни одинъ человѣкъ не могъ бы съ увѣренностью сказать, что онъ получилъ благодать. А подобная неуѣренность и сомнѣніе въ дѣйствительности получаемыхъ даровъ осуждали бы вѣрующаго съ мнительною совѣстію на постоянныя нравственныя мученія. Но установленіе Бо-

¹⁾ *Злат. На Матѣ. Бес. LXXXII, 4*

²⁾ *Григ. В. Сл. 40, на крещеніе (III ч. 277 стр. по изд. въ рус. перев. 1844 г.)* То же утверждали и другіе отцы церкви. См. напр. *Кирилл іер. Оглас. сл. III, 2; Григорія нис. Сл. на день свѣтовъ. (VIII ч. 5—6 стр., по изд. въ рус. пер. 1872 г.); Дамаск. Точн. изл. прав. вѣры. IV, 9 и 13.*

томъ такихъ средствъ сообщенія благодати, въ которыхъ въ видимомъ знакѣ заключается и подѣ видимымъ знакомъ сообщается людямъ благодать Божія, устраняетъ всякую возможность сомнѣній въ полученіи благодати, заблужденій, самообманчивыхъ мечтаній и гаданій, удостовѣряетъ въ дѣйствительности общенія съ Богомъ, поддерживаетъ и укрѣпляетъ надежду на спасеніе во Христѣ.

Наконецъ, чрезъ видимыя посредства сообщенія благодати достигаются въ церкви и другія важныя цѣли: вѣрующіе видимо освящаются въ члены церкви Христовой и отдѣляются отъ невѣрующихъ, что способствуетъ тѣснѣйшему соединенію ихъ между собою въ единое тѣло Христово, ощутительно напоминаетъ имъ объ истинахъ вѣры и обязанностяхъ членовъ церкви, открывается возможность приготовленія къ достойному воспріятію благодати искупленія.

§ 140. Число таинствъ.

І. „Вѣруемъ“, учатъ восточные патріархи, „что въ церкви есть евангельскія таинства, и что ихъ семь. Меньшаго или большаго числа таинствъ въ церкви не имѣемъ, такъ какъ число таинствъ сверхъ семи есть порожденіе еретическаго безумства, число же семь законополагается и принимается св. евангеліемъ, какъ и остальные догматы католической вѣры“ (Посл. вост. пост. патр. чл. 15). Таковы именно таинства, содержащія и преподаваемыя въ православной церкви: крещеніе, миропомазаніе, покаяніе, причащеніе, священство, бракъ, елеосвященіе. Въ каждомъ изъ таинствъ преподаются извѣстные, опредѣленные дары благодати. Если бы освященіе человека благодатію совершалось чрезъ сообщеніе въ каждомъ изъ таинствъ благодати не въ опредѣленномъ, частномъ видѣ освященія, то надлежало бы быть одному какому-либо таинству, а не различнымъ. Всѣ же таинства въ совокупности, обнимая всю жизнь человека, соотвѣтствуютъ главнѣйшимъ нашимъ нуждамъ и потребностямъ въ духовной нашей жизни, равно и нуждамъ цѣлой церкви Христовой ¹⁾. Въ частности,

¹⁾ Въ этомъ, можно думать, и причина того, почему установлено именно семь таинствъ, а не менѣе, хотя это, конечно, вполнѣ вѣдомо лишь только Тому, Кому угодно было установить семь таинствъ. Даются

искупительная сила и значеніе каждаго таинства состоитъ въ слѣдующемъ.

Въ *крещеніи* вѣрующій во Христа, силою Духа Божія, освобождается отъ грѣха, проклятія и вѣчной смерти и возрождается въ жизнь духовную, благодатную. Въ *миропомазаніи* получаетъ крестившійся благодать, возвращающую и укрѣпляющую его въ жизни духовной. Въ *причащеніи* христіанинъ питается божественною пищею—истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Христовою, для поддержанія жизни духовной и для преспѣванія въ духовныхъ совершенствахъ. Чрезъ *покаяніе* врачуетъ христіанинъ отъ болѣзней духовныхъ, т. е. отъ грѣховъ, коимъ подвергся онъ послѣ крещенія или послѣ предшествующей исповѣди. Въ *священствѣ* избранный изъ христіанъ получаетъ благодатное право возраждать и воспитывать другихъ въ духовной жизни посредствомъ слова Божія и спасительныхъ таинствъ. Чрезъ таинство *брака* сообщается благодать, освящающая супружество и содѣйствующая благословенному рожденію и воспитанію дѣтей. Въ *елеосвященіи* страждущій тѣлесными недугами христіанинъ врачуетъ отъ болѣзней тѣлесныхъ, посредствомъ исцѣленія отъ духовныхъ.

Что таинствъ церковныхъ установлено главою церкви—I. Хри-

и иные отвѣты на вопросъ о причинѣ установленія седмичнаго числа таинствъ, но ихъ нельзя признать удовлетворительными. Такъ, напр., говорятъ, что седмичное число вообще пользовалось особеннымъ уваженіемъ у всѣхъ народовъ древняго міра—евреевъ, грековъ и римлянъ. Евреи это число считали священнымъ, какъ символъ полноты и совершенства, имѣя въ виду, что и Самъ Богъ освятилъ это число въ дѣлѣ творенія міра. Оттого-то, напр., и Авраамъ взялъ семь агнцевъ при заключеніи союза съ Авимелехомъ (Быт. 21, 28—30), и Моисей семь разъ кропилъ елеемъ на св. алтарь (Лев. 7, 10—11; Исх. 29, 37; 30, 20—30), и т. д. Греки число 7 считали за символъ совершенства, потому что оно состоитъ изъ двухъ чиселъ 3+4; но 3 входятъ въ составъ треугольника, а 4 въ составъ квадрата, треугольникъ же и квадратъ—начало всѣхъ возможныхъ геометрическихъ фигуръ. Римляне судьбу человѣка приписывали вліянію планетъ, а планетъ считали семь (именно—Солнце, Сатурнъ, Луна, Меркурій, Венера, Марсъ и Юпитеръ). Но все это совершенно произвольныя и искусственныя сближенія съ седмичнымъ числомъ таинствъ. Говорятъ еще, что седмичное число таинствъ соотвѣтствуетъ семи дарамъ Духа Святаго, силою Котораго совершаются таинства, а потому и установлено таинствъ семь. Но этотъ отвѣтъ только тогда можно было бы признать удовлетворительнымъ, когда бы каждый даръ Св. Духа соотвѣтствовалъ благодати каждаго таинства, но такого соотвѣтствія нѣтъ.

стомъ именно „семь, не болѣе и не менѣе“,—такая формула о числѣ таинствъ явилась въ церкви сравнительно въ позднѣйшее время. Въ св. Писаніи не находится прямо выраженной мысли о седмичномъ именно числѣ таинствъ, какъ не употребляется въ Писаніи и самое слово „таинство“—*μυστήριον*—въ приложеніи къ священнодѣйствіямъ, которыя принято нынѣ обозначать этимъ словомъ. Равно ни у кого и изъ отцевъ и учителей церкви не встрѣчается перечисленія всѣхъ семи таинствъ. Появленіе формулы о седмичномъ числѣ таинствъ относится къ XII вѣку на западѣ и къ XIII в.—на востокѣ ¹⁾.

1) На западѣ формула о седмичномъ числѣ таинствъ явилась ранѣе, чѣмъ на востокѣ. Уже въ началѣ XII в. она встрѣчается въ завѣщаніи *Оттона. еп. бамбергскаго*, который внушалъ жителямъ Помераніи, имѣя обращеннымъ въ христіанство (1124 г.), вѣровать въ „семь таинствъ церкви“, ссылаясь при этомъ на всегдашнее *преданіе* церкви объ установленіи Господомъ семи таинствъ (*quae tradita nobis a Domino*). *Гуго Викторъ* († 1140—1141 г.) писалъ, что въ церкви христіанской „семь главныхъ таинствъ“ (*septem sunt sacramenta principalia*), изъ коихъ пять: крещеніе, миропомазаніе (*confirmatio*), евхаристія, покаяніе, елеосвященіе (*unctio infirmorum*) преподаются всѣмъ, а два: священство и бракъ—не всѣмъ. Вскорѣ за симъ *Петръ Ломбардъ* († 1164 г.) изложилъ систематическа ученіе о семи таинствахъ.

На востокѣ перечисленіе всѣхъ семи таинствъ встрѣчается у перваго у *монаха Іова* († 1270 г.) въ такомъ порядкѣ: „семь таинствъ св. Христовой церкви по порядку суть слѣдующія: первое крещеніе, второе хрисма, третіе принятіе святынь животворящаго тѣла и крови Христовой, четвертое священство, пятое честной бракъ, шестое святая схи́ма и седьмое елеосвященіе или покаяніе“. Дѣлаютъ догадку, что помѣщеніе одного излишняго священнодѣйствія (схи́ма) въ кругъ седмичнаго числа таинствъ сдѣлано Іовомъ въ цѣляхъ поддержанія авторитета монашества, почему для сохраненія седмичнаго числа таинствъ допущено объединеніе двухъ различныхъ таинствъ—покаянія и елеосвященія. Причисленіе монашества къ таинствамъ сдѣлано Іовомъ, вѣроятно, подъ влияніемъ извѣстнаго подъ именемъ Діонисія Ареопагита сочиненія „О церковной іерархіи“, въ которомъ монашество отнесено къ числу таинствъ. Въ IX в., слѣдую этому сочиненію, монашество относилъ къ числу таинствъ и *Феодоръ Студитъ* (Письма, II ч. CLXV пис. къ Григорію сыну,—II т 555 стр. въ рус. пер.). Въ томъ же XIII вѣкѣ, въ грамотахъ (1277 г.) *І. Векки*, императора *Михаила Палеолога* и сына его *Андроника* встрѣчается исчисленіе семи таинствъ безъ всякаго отличія отъ нынѣшняго, съ указаніемъ при этомъ особенностей западной церкви въ совершеніи cadaго изъ таинствъ. *Симеонъ солунскій* и послѣдующіе писатели уже постоянно говорятъ, что въ церкви семь таинствъ,—тѣ самыя, кои мы теперь содержимъ. Но хотя формула о седмичномъ числѣ таинствъ на востокѣ явилась позднѣе, чѣмъ на западѣ, однако совершенно недопустима мысль о заимствованіи этого ученія церковію во-

Однако совершенно неосновательно утверждение протестантовъ, что будто бы седмичное число таинствъ явилось въ церкви путемъ историческаго развитія обрядности, при чемъ нѣкоторые обряды постепенно возвышались на степень таинствъ,—что въ св. Писаніи дано ученіе о двухъ только таинствахъ: крещеніи и евхаристіи, и что, слѣдовательно, ученіе о седмичномъ числѣ таинствъ—не въ откровеніи данная истина, а слѣдствіе постепенной утраты чистоты апостольской вѣры въ таинства ¹⁾. Въ

сточною у западной. XIII-й вѣкъ былъ временемъ самыхъ непріязненныхъ отношеній греческаго востока къ латинскому западу. Нововведеніе, пришедшее съ запада, нашло бы на востокѣ обличителей, въ которыхъ никогда не было недостатка противъ всего западнаго. Сравненіе восточныхъ формулъ о числѣ таинствъ съ западными также свидѣлствуетъ о самобытности первыхъ. См. о семъ у проф. Катанскаго А. Л. Догматическое ученіе о семи церковныхъ таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцевъ и писателей церкви до Оригена включительно. Спб. 1877 г. 415—423 стр.

1) Къ сожалѣнію, нѣчто подобное начинаетъ встрѣчаться и въ русской богословской литературѣ. Такъ, въ статьяхъ: „Великороссійское и малороссійское богословіе XVI и XVII вѣковъ“ (напечатаны въ прибавленіи къ ж. „Миссіонерское Обозрѣніе“ за 1903 г.) авторъ, іеромонахъ Тарасій, высказываетъ такіа утвержденія: „киевскіе богословы XVII столѣтія впервые познакомили русскихъ христіанъ съ ученіемъ о семи таинствахъ“, что „въ XVI ст. русская церковь ничего не знала о седмичномъ числѣ таинствъ“, что „это ученіе—католическое какъ по происхожденію (Петръ Ломбардскій), такъ и по несомнѣнно юридической тенденціи“ (авг. № 12, 119—120 стр.), что усвоеніе семи таинствамъ богоустановленности, какъ и прочіе признаки таинствъ, „не выдерживаютъ критики“ (121 стр.), что „въ церковной практикѣ есть другія священнодѣйствія, исполнѣя удовлетворяющія этимъ условіямъ“, т. е. имѣющіе признаки таинства, но „почему-то не удостоенныя схоластиками имени таинствъ. Есть даже священнодѣйствіе, имѣющее величайшую важность для всей жизни воспріиавшихъ его и всегда признаваемое вмѣстѣ съ крещеніемъ, евхаристіей и хиротоніей великимъ проявленіемъ божественной благодати, но тѣмъ не менѣе схоластиками признаваемое ниже простой исповѣди, ниже елеосвященія. Мы имѣемъ въ виду *постриженіе въ монашество*“... (121 стр.). Заключеніемъ такихъ разсужденій служить слѣдующее: „относительно ученія о семи таинствахъ должно сказать, что мы уже сказали о трехъ служеніяхъ Господа, т. е. что *ученіе, имѣющее своимъ источникомъ творенія еретиковъ*, не можетъ быть живымъ и дѣйственнымъ“ (124 стр.). Утвержденія іеромонаха Тарасія сколько смѣлы и рѣшительны, столь же пусты и бездоказательны, даже намѣренно тенденціозны въ отношеніи лицъ, удостоенныхъ только хиротоніи (состоящихъ и въ бракѣ) и хиротоніи и „постриженія въ монашество“... Не являются ли подобныя разсужденія отчасти пробнымъ опытомъ *подложитъ догматическія основанія къ порядкамъ и явленіямъ жизни церковно-практической?*... На кievскомъ миссіонерскомъ съѣздѣ 1908 г. было заявлено, по сообщенію „Миссіон.

Писаніи содержатся болѣе или менѣе ясныя свидѣтельства о всѣхъ семи таинствахъ, и каждому изъ нихъ усвояются существенныя свойства таинства: божественное установленіе, видимое дѣйствіе и обѣтованіе особенной благодати пріемлющему таинство. И если прямо въ Писаніи не сказано, что таинствъ семь, то точно такъ же нигдѣ не сказано и того, что таинствъ только два или три. Разность между ученіемъ откровенія и церкви о таинствахъ касается не содержанія этого ученія, а способа изложенія и выраженія ученія.

Равно отсутствіе до XII в. точной формулы: „таинствъ семь“— не служить доказательствомъ того, будто церковь до XII в. не знала и не имѣла семи таинствъ. Церковь всегда ихъ имѣла и всегда признавала семь священнодѣйствій, сообщающихъ особенную благодать,—слѣдовательно, считала ихъ таинствами, хотя по обстоятельствамъ времени и не формулировала долго въ краткихъ и точныхъ выраженіяхъ своего всегдашняго ученія, подобно тому, какъ, напр., и ученіе о Св. Троицѣ и лицѣ І. Христа лишь во времена вселенскихъ соборовъ было выражено въ точныхъ и краткихъ вѣроопредѣленіяхъ. Дѣло въ томъ, что наименованіе семи священнодѣйствій церкви, въ видимыхъ дѣйствіяхъ сообщающихъ особенную благодать Божію, таинствами (*μυστήρια*, *sacramenta*), не дано въ откровеніи. Отсюда, какое-либо общее и постоянное наименованіе для этихъ священнодѣйствій съ опредѣленнымъ значеніемъ, выдѣляющимъ ихъ изъ ряда другихъ способовъ дѣйствія благодати Божіей въ церкви, могло появиться и сдѣлаться общепризнаннымъ не вдругъ, а постепенно, подобно тому, какъ постепенно, напр., были выработаны и вошли въ употребленіе термины: *οὐσία*, *ἐποστάσις* *διοούσιος* и др. Такъ и было въ дѣйствительности. На востокѣ, хотя наименованіе этихъ

Обозрѣнія“, что „книга (іером. Тарасія) пущена (вѣроятно,—въ печать) по благословенію преосвященнаго Антонія (волинскаго)“. Сообщая о семъ, „Мисс. Об.“ ничѣмъ не даетъ понять, что приводимое имъ заявленіе не соотвѣтствуетъ дѣйствительности (Мисс. Об. 1908 г., № 12, 1683 стр.), а слѣдовало бы журналу „внутренней миссии“ предупреждать соблазнъ и смущеніе. Порожденіе же соблазна и распространеніе ложныхъ и на-мѣренно-тенденціозныхъ воззрѣній несовмѣстимо съ саморекомендаціей журнала „внутренней миссии“ о своей „посильной службѣ церкви и отечеству“...

священнодѣйствій таинствами (*μυστήρια*),—именемъ, которымъ у грековъ назывался особенный, таинственный (мистическій) культъ съ особенными обрядами (т. н. мистеріи), имѣвшими нѣкоторое внѣшнее сходство съ таинствами,—стало входить въ употребленіе съ первыхъ вѣковъ христіанства (встрѣчается у Климента алекс., Оригена), но не было единственнымъ; тѣ же священнодѣйствія были называемы и другими именами, также заимствованными изъ языческаго мистическаго языка, какъ то: *τελεταὶς* (*τελετή* на языческомъ мистическомъ языкѣ значило просто обрядъ, дѣйствіе; въ дальнѣйшемъ значеніи получило смыслъ особеннаго таинственнаго дѣйствія и нравственнаго понятія о „совершенствѣ“, высшей степени освященія), также *σύμβολα* (по мистической терминологіи—таинственные, священные предметы, реликвіи, амулеты). Самое слово *μυστήριον*, будучи прилагаетъ къ нѣкоторымъ изъ таинствъ (именно—первымъ тремъ), было прилагаетъ къ нимъ лишь для обозначенія нѣкотораго (внѣшняго, конечно, только) сходства ихъ съ языческими мистеріями, но отнюдь не выражало того, что соединяемъ мы нынѣ съ понятіемъ таинствъ. Не теряло это слово и другихъ своихъ значеній, какъ библейскихъ, такъ и свѣтскихъ.

То же было и на западѣ. Здѣсь со временъ Тертуліана стало входить въ употребленіе наименованіе таинствъ *sacramenta* (употреблялось одновременно и греческое—*μυστήρια*), но тѣмъ же именемъ были обозначаемы не только таинства, но и всѣ прочіе обряды, все символическое, сокровенное, непостижимое. Были и другія наименованія таинствъ, особенно *signum*, *sigillum*.

Такимъ образомъ, у древнихъ отцевъ не было въ употребленіи для обозначенія таинствъ одного опредѣленнаго наименованія (термина), которое бы исключительно было имъ усвоено и выражало одно понятіе таинства, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Но если не былъ употребителенъ терминъ „таинство“ въ опредѣленномъ смыслѣ, то понятно, что не было и формулы: „таинствъ церковныхъ семь“. Такая формула могла явиться подъ условіемъ предварительнаго выдѣленія всѣхъ семи таинствъ изъ обширнаго круга другихъ средствъ спасенія человѣка благодатію и уясненія самой существенной стороны въ догматическомъ ученіи о таин-

ствахъ вообще и о каждомъ изъ таинствъ въ отдѣльности,—опредѣленія отношенія между благодатію и чувственнымъ знакомъ или видимою стороною таинства, подведенія всѣхъ семи таинствъ въ одно общее понятіе таинства. А это совершилось около XII в. Съ этого времени названія *μυστήριον* и *sacramentum* стали употребляться для обозначенія понятія о „таинствѣ“ въ собственномъ смыслѣ,—понятія, содержащаго въ себѣ соединеніе нѣсколькихъ частныхъ догматическихъ мыслей относительно извѣстныхъ семи священнодѣйствій, почему около этого времени явилась и формула: „таинствъ церковныхъ семь“ ¹⁾).

Но что всѣ семь таинствъ были признаваемы и существовали въ церкви отъ основанія ея, а не появлялись постепенно, объ этомъ имѣются твердыя историческія свидѣтельства.

Прежде всего объ этомъ свидѣлствуютъ въ своихъ писаніяхъ древніе *отцы и учителя* церкви. Правда, ни одинъ изъ нихъ въ отдѣльности не излагаетъ нарочито ученія о таинствахъ, и потому ни одинъ не даетъ прямого отвѣта на вопросъ: сколько Господь установилъ таинствъ? Такой вопросъ не былъ и возбуждаемъ въ древней церкви. Древніе отцы и писатели только говорили, по разнымъ поводамъ, что въ церкви преподаются такія или инныя священнодѣйствія, но безъ исчисленія всѣхъ ихъ, упоминая то объ одномъ, то о двухъ, то о трехъ таинствахъ, въ зависимости отъ представлявшихся къ тому поводовъ. А поводы бывали различныя, но не требовавшіе исчисленія всѣхъ таинствъ. Иногда они говорили о таинствахъ для защиты христіанства и церкви отъ хулы язычниковъ, а таковой хулѣ изъ таинствъ подвергались лишь крещеніе и евхаристія, иногда—при обличеніи еретиковъ, злоупотреблявшихъ извѣстными таинствами, иногда—для наученія новообращенныхъ, готовившихся приступить или уже приступившихъ къ таинствамъ, иногда—для разрѣшенія возникавшихъ недоумѣній о плодахъ того или иного таинства, или способа его совершенія, иногда—при ободреніи страждущихъ, согрѣшившихъ, но кающихся, иногда—при обличеніи недостатковъ въ жизни христіанскаго общества (напр., языческихъ обычаевъ

1) Подробнѣе о семъ см. въ указан. изслѣдованіи о таинствахъ проф. *Катанскаго*,—въ „введеніи“ и „приложеніи“.

при заключеніи христіанскихъ браковъ), имѣющихъ отношеніе и къ таинствамъ, и т. п. И вотъ, если разсматривать всѣ свидѣтельства о таинствахъ древнихъ отцовъ, жившихъ въ извѣстный періодъ времени, а не каждого порознь, то оказывается, что хотя въ отдѣльности каждый изъ нихъ говоритъ лишь о нѣкоторыхъ таинствахъ, но всѣ вмѣстѣ свидѣлствуютъ объ употребленіи и совершеніи всѣхъ таинствъ въ ихъ время ¹⁾).

Важнымъ доказательствомъ существованія седмичнаго числа таинствъ въ церкви съ глубокой древности служить, далѣе, признаніе всѣхъ семи таинствъ въ *неправославныхъ обществахъ*. Такъ, у несторіанъ и еutihіанъ, ведущихъ свое начало отъ Несторія и Евтихія, жившихъ въ V в., существуетъ семь таинствъ. То же число таинствъ неизмѣнно признается и церковію западною. Въ эпоху раздѣленія церковей, въ IX—XI в. и позднѣе, когда писатели восточной церкви имѣли особенные поводы и причины обличать въ неправоуміи западную церковъ, обличали въ частности и нововведенія запада въ совершеніи таинствъ, не укоряли западную церковъ за умноженіе или сокращеніе числа таинствъ. Такое согласіе относительно числа таинствъ христіанъ, разномыслящихъ относительно другихъ предметовъ вѣры, показываетъ, что вѣра въ седмичное число таинствъ основана на апостольскомъ преданіи, а не есть позднѣйшее нововведеніе въ церкви.

Наконецъ, о томъ же свидѣлствуетъ и *церковно-богослуж-*

1) Древнеотеческія свидѣтельства о каждомъ изъ таинствъ обычно приводятся при изложеніи частнаго ученія о таинствахъ. Въ частности, свидѣтельства учителей первыхъ трехъ вѣковъ христіанства о всѣхъ семи таинствахъ разсмотрѣны въ вышеуказ. грудѣ проф. *Катанскаго*. Догмат. уч. о семи церк. таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ учителей церкви до Оригена включительно. Довольно полное обзорѣніе откровеннаго и древнеотеческаго ученія о каждомъ изъ семи таинствъ можно находить, кромѣ системъ догматическаго богословія, въ трудахъ: *Евсевія* еп. Бесѣды о семи церковныхъ таинствахъ. Спб. 1850 г. (первоначально были напечатаны въ „Приб. къ твор. отц. ц.“ въ рус. перев. за 1846 и 1847 г.; позднѣе изданы подъ заглавіемъ: „О православной вѣрѣ. Поученія. II кн.“ Спб. 1863 г.). *Игнатія* еп. О таинствахъ единой, святой, соборной и апостольской церкви. Опытъ археологическій. Спб. 1863 г. См. еще: *Смирнова* Ѳ. Происхожденіе и литургическій характеръ таинствъ (Тр. Кіев. Ак. 1874 г. 12 кн.; 1875 г. 1 кн.) и Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до IV в. (тамъ же, 1873 г. 4—5 кн.; 1874 г. 11 кн.; 1875 г. II—III т.; 1876 г. I—II т.).—О таинствахъ православной церкви (Пр. Об. 1874 г. 1 и 2 кн.). *Ястребова* М. Ф. проф. О таинствахъ. Изъ лекцій по Догм. Богословію (Тр. Кіев. Ак. 1907 г. II—III т.; 1908 г. 1 т.).

жебная практика. До нашего времени сохранились чино+
послѣдованія семи церковныхъ таинствъ,—греческія и латинскія,
которыя восходятъ далѣе XI в.,—ясный признакъ, что всѣ семь
таинствъ существовали въ церкви задолго до появленія точной
формулы: „таинствъ семь, не болѣе и не менѣе“.

II. Вѣрованіе всего христіанскаго міра въ седмичное число
таинствъ реформациею XVI в. объявлено заблужденіемъ. На са-
момъ дѣлѣ I. Христосъ установилъ въ Своей церкви, будто бы,
не семь таинствъ, а только два—крещеніе и евхаристія, съ ко-
торыми и соединилъ обѣтованіе благодати; прочія же таинства
суть простые обряды, возведенныя церковію на степенъ таинствъ,—
правда, благочестивые и полезные, но не имѣющіе богоустановлен-
наго видимаго знака и обѣтованія благодати ¹⁾. Въ оправданіе
такого своего ученія о числѣ таинствъ протестанты, разумѣется,
представляютъ не мало доказательствъ, заимствуемыхъ изъ Пи-
санія, твореній древнихъ учителей и исторіи церкви, противо-
поставляя оныя тѣмъ, какія служатъ подтвержденіемъ вѣры въ
седмичное число таинствъ ²⁾. Но на самомъ дѣлѣ ученіе о
числѣ таинствъ образовалось въ протестантствѣ независимо ни
отъ св. Писанія, ни отъ Преданія. Какъ и ученіе о существѣ
таинствъ, оно вытекаетъ изъ односторонняго ученія объ оправды-
вающей вѣрѣ. Сила таинствъ, по смыслу протестантскаго ученія,
заключается въ томъ, что они служатъ знаками и свидѣтель-
ствами благодати Божіей, дарующей прощеніе грѣховъ, и возбу-
ждаютъ и подкрѣпляютъ вѣру въ обѣтованіе благодати. Но если

¹⁾ Въ „*Краткомъ катихизисѣ*“ Лютера объ этомъ говорится такъ: „сущ-
ественныхъ признаковъ въ таинствѣ три: установленіе I. Христомъ,
земные знаки и небесныя новозавѣтныя блага“. Такихъ священнодѣй-
ствій въ христіанской церкви, при которыхъ встрѣчаются всѣ эти три
признака, „только два—св. крещеніе и св. причащеніе“. Въ церкви Христо-
вой есть, конечно, и другія священнодѣйствія, „но если въ нихъ не до-
стаетъ одного или двухъ изъ вышеупомянутыхъ признаковъ, то они не
могутъ быть поставлены наравнѣ со св. крещеніемъ, или св. причаще-
ніемъ, и хотя они и священныя дѣйствія, во не таинства;“ таинствъ же
только „два: святое крещеніе и святое причащеніе“ (Кратк. кат. Лютера
въ русскомъ перев. Каспари, 233—234 стр.). О двухъ только таинствахъ
говорится и въ символическихъ книгахъ реформатства.

²⁾ Разборъ протестантскихъ доказательствъ этого рода можно чи-
тать у арх. *Инокентія*. „Обличит. богословіе“. Каз. 1864 г. IV т. 190—
242 стр.

назначеніе таинствъ—укрѣплять вѣру въ прощеніе грѣховъ, то отсюда послѣдовательно вытекло сокращеніе числа таинствъ. Такъ, бракъ уже не могъ быть въ числѣ таинствъ, ибо не соотвѣтствуетъ цѣли таинствъ,—не можетъ служить залогомъ прощенія грѣховъ; римская церковь, будто бы, возвела его на степень таинства, чтобы дать возможность іерархіи вмѣшиваться въ семейную жизнь вѣрующихъ. Миропомазаніе являлось излишнимъ, ибо въ крещеніи даровано увѣреніе въ прощеніи грѣховъ,—въ томъ, что человѣкъ—сынъ благодати; оно было бы повтореніемъ крещенія. Причащеніе дѣлаетъ излишнимъ елеосвященіе, когда, въ случаѣ близкой смерти человѣка, бываетъ нужда увѣрить въ прощающемъ милосердіи Божіемъ, а уврачеваніе отъ болѣзней подается по силѣ вѣры, безъ всякаго таинства. Священства, какъ таинства, быть не должно, ибо священство есть достоинствѣ всѣхъ и каждаго вѣрующаго; всѣ вѣрующіе равны по благодатнымъ правамъ и не имѣютъ нужды ни въ органахъ, ни въ носителяхъ благодати для передачи ея другимъ, каковыя носители лишь заслоняли бы непосредственное соединеніе человѣка со Христомъ. Таинство покаянія,—въ виду, съ одной стороны, ясныхъ свидѣтельствъ о немъ Писанія, а съ другой—и потому, что можетъ служить къ ободренію человѣка, къ поддержанію его слабѣющей вѣры,—на первыхъ порахъ протестантство расположено было удерживать въ числѣ таинствъ; но потомъ воспоминанія о р.-католическихъ злоупотребленіяхъ тайною исповѣдію и разрѣшительною властію (особенно индульгенціями) привели протестантовъ къ тому, что они и таинство покаянія стали отвергать, по крайней мѣрѣ въ двухъ важнѣйшихъ его сторонахъ—устной исповѣди и разрѣшеніи отъ грѣховъ, признавъ необходимымъ лишь внутреннее сокрушеніе о грѣхахъ. Такъ одностороннее начало объ оправдывающей вѣрѣ привело протестантство къ отверженію постоянного и всеобщаго въ христіанскомъ мірѣ до временъ реформации вѣрованія въ седмичное число таинствъ.

Ученіе о числѣ таинствъ нѣмецкихъ реформаторовъ XVI в. усвоено и церковію англиканскою. „*Два таинства*“, говорится въ XXV членѣ англиканскаго вѣроисповѣданія, „*установлены Христомъ, нашимъ Господомъ, въ евангеліи, а именно: крещеніе и вечеря Господня. Тѣ пять, которыя обычно называются*

тайнствами, а именно: миропомазание (confirmatio), покаяние, священство, брак и елеосвящение (extrema unctio), *не должны считать таинствами евангелія*, такъ какъ они возникли отчасти отъ превратнаго подражанія апостоламъ, отчасти же суть состоянія жизни, дозволенные въ Писаніи; однако они не имѣютъ одинаковой природы таинствъ съ крещеніемъ и вечерею Господнею, ибо они не имѣютъ какого-либо видимаго знака или обряда, установленнаго Богомъ“. Правда, по толкованію новѣйшихъ англійскихъ богослововъ, отсюда будто бы не слѣдуетъ, что англиканская церковь и вообще признаетъ только два таинства, а всѣ остальные совсѣмъ не считаетъ таинствами. Нѣтъ, она будто бы только различаетъ таинства высшія, *евангельскія*, и таинства низшія, *церковныя*. За послѣдними она не отрицаетъ вообще значеніе таинствъ, а говоритъ лишь, что они не такія таинства, какъ крещеніе и причащеніе, „не евангельскія таинства и не имѣютъ одинаковой природы таинствъ съ крещеніемъ и вечерей Господней“ ¹⁾. Но такое заявленіе, являясь лишь только мнѣніемъ отдѣльных членовъ, а не голосомъ всей англиканской церкви, и само по себѣ едва-ли способно смягчить протестантскій характеръ ученія о числѣ таинствъ, заключающійся въ ея символическихъ книгахъ ²⁾. Нѣтъ и не можетъ быть таинствъ, ко-

¹⁾ Соколова В. А. проф.. Иерархія англиканской епископальной церкви. Серг. пос. 1897 г. 254—256 стр. *Лепорскаго* проф. XXXIX чл. англик. церкви. Хр. Чт. 1904 г. I т. 614—619 стр. Довольно понятно желаніе англійскихъ ученыхъ богослововъ убѣдить, будто англиканская церковь не отвергаетъ седмиричнаго числа таинствъ, и въ особенности таинства священства. Съ этимъ связанъ вопросъ, сдѣлавшійся въ послѣднее время предметомъ особеннаго вниманія и въ нашей богословской литературѣ, о законности и дѣйствительности англиканской іерархіи. Если въ числѣ отвергаемыхъ въ символическихъ книгахъ англиканства пяти таинствъ и священство—не таинство, то нельзя признавать законною и дѣйствительною и англиканскую іерархію, недѣйствительны и совершаемыя ею таинства.

²⁾ Не только въ „XXXIX членахъ вѣры“, но и въ другихъ англиканскихъ вѣроизложеніяхъ утверждается, что таинствъ только два. „Сколько таинствъ Христосъ установилъ въ церкви?“—спрашиваетъ *англиканскій катихизисъ*, и затѣмъ отвѣчаетъ: „только два, какъ всеобще-необходимыя для спасенія, а именно: крещеніе и вечерю Господню“—*Книга гомилій* говоритъ: „что касается числа таинствъ, то если понимать ихъ согласно точному смыслу таинства,—а именно, какъ видимые знаки ясно предписанные въ новомъ завѣтѣ, съ которыми соединено обѣтова-

торыя бы не были установлены І. Христомъ. Посему говорить объ извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ, что они—таинства, но „не евангельскія“, т. е. не установленныя І. Христомъ, значить то же, что не признавать ихъ таинствами, приравнивать къ разнымъ другимъ обрядамъ. Мало того, въ XXV-мъ членѣ „не евангельскія“ таинства, или по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ, по видимому, даже осуждаются, когда о происхожденіи ихъ говорится, что они „отчасти возникли изъ превратнаго подражанія апостоламъ“. Этими словами нѣкоторыя таинства несомнѣнно исключаются изъ числа одобряемыхъ церковію обрядовъ. И дѣйствительно, помазаніе больныхъ елеемъ (*extrema unctio*) вовсе не совершается въ англійской церкви.

§ 141. Условія дѣйствительности и дѣйственности таинствъ.

Въ виду особенной важности въ дѣлѣ спасенія принятія таинствъ, какъ богоустановленныхъ органовъ благодати Божіей, необходимо выяснитъ, при какихъ условіяхъ таинства обладаютъ дѣйствительностію и дѣйственностію. Подъ дѣйствительностію таинствъ разумѣется то, что извѣстное таинство есть дѣйствительно таинство, а не простой обрядъ, т. е. въ видимомъ знакѣ заключаетъ и сообщаетъ благодать Божию приступающему къ таинству; подъ дѣйственностію же таинства—такое или иное дѣйствіе на чловѣка благодати, сообщающейся подъ видимымъ знакомъ при принятіи таинства,—*во спасеніе, или во осужденіе*.

І. По ученію православной церкви, таинство дѣйствительно и благодать Божія несомнѣнно нисходитъ на чловѣка, когда таинство *совершено правильно*. Правильность же созершенія таинства заключается въ томъ, чтобы при совершеніи его въ точности соблюдены были предписываемыя церковію требованія относительно *совершителя и образа созершенія* таинства.

Совершителемъ таинства можетъ быть только правильно избранный и законно-рукоположенный *епископъ и пресвитеръ*. За-

ніе отпущенія грѣховъ нашихъ и нашей святости и соединенія во Христа,—ихъ только два, а именно: крещеніе и вечеря Господня“. См. у *Соколова*, Англ. іерархія. 351—352 стр.

коннымъ, т. е. согласнымъ съ законами церкви, рукоположеніемъ называется такое, которое совершается епископомъ, по прямому и непрерывному преемству пріавшимъ власть поставлять совершителей таинъ Божіихъ отъ самихъ апостоловъ. Преемство отъ апостоловъ и непрерывность этого преемства служить признакомъ истинной іерархіи и свидѣтельствуесть о правѣ человѣка совершать таинства ¹⁾). Необходимость этого условія для дѣйствительности таинствъ понятна. Господь І. Христосъ усвоилъ право и власть сообщать людямъ благодатныя дарованія чрезъ установленныя Имъ священнодѣйствія не всѣмъ вѣрующимъ, но только призваннымъ изъ нихъ—апостоламъ (Мѡ. 18, 18; 28, 18—19; Іоан. 20, 21, 23 и др.), а потомъ черезъ апостоловъ преемникамъ ихъ—епископамъ, и чрезъ епископовъ—сотрудникамъ ихъ, пресвитерамъ (Еф. 4, 11). Епископамъ и пресвитерамъ даруется эта власть чрезъ особое таинство,—таинство священства. И только пріавшіе это таинство отъ законнаго епископа (т. е. по прямому и непрерывному преемству получившаго благодатныя полномочія поставлять совершителей таинъ Божіихъ отъ самихъ апостоловъ и не отпавшаго отъ благодатнаго священства) могутъ быть совершителями истинныхъ таинствъ. Таковы совершители таинствъ—епископы и пресвитеры церкви православной, также р.-католической и армяно-григоріанской церквей. Послѣднихъ, т. е. епископовъ и пресвитеровъ р.-католической и армяно-григоріанской церквей, должно признать совершителями истинныхъ таинствъ, ибо свою власть и право на то они получили отъ епископовъ, не порвавшихъ связи съ апостольскимъ преемствомъ. Ихъ пребываніе въ отчужденіи отъ православной церкви, ихъ заблужденія не дѣлають нареканія на благодать, сообщаемую имъ и получаемую ими, и по существу своему—такого рода, что православная церковь не причисляетъ эти обстоятельства къ числу способныхъ погасить пребывающую въ нихъ благодать,—точно такъ же, какъ личное недостойнство и православнаго священника не препятствуетъ благодати Божіей приходить на пріемлющаго съ вѣрою таинство, имъ совершаемое. На этомъ основаніи православная церковь, при переходѣ извѣстнаго человѣка въ лоно церкви православной, при-

¹⁾ Прав. испов. 100; Посл. вост. патр. 10 и 17 чл.; Простр. катих. о 10 чл.

знаеть силу и истинное значеніе за таинствами, полученными имъ во время пребыванія его въ нѣдрахъ р.-католической и армяно-григоріанской церкви, напр., за миропомазаніемъ и священствомъ. Но гдѣ нѣтъ іерархіи, сохраняющей преемство и непрерывность рукоположенія отъ апостоловъ, тамъ нѣтъ и истинныхъ таинствъ. На этомъ основаніи признаются не дѣйствительными таинства, совершаемыя, напр., лютеранскими пасторами и суперъинтендентами, какъ не имѣющими связи съ преемствомъ апостольскаго рукоположенія, отвергающими и самое священство, какъ таинство,—равно нашими раскольниками, и не только безпоповцами, но и поповцами, предоставляющими совершеніе таинствъ лицамъ, которымъ запрещено священнослуженіе, или которые лишены сана.

Изъ этого правила дѣлается въ нѣкоторыхъ особенныхъ случаяхъ исключеніе ради таинства крещенія, которое по нуждѣ дозволяется совершить простому мірянину, даже женщинѣ, и совершаемое въ такомъ случаѣ крещеніе признается крещеніемъ истиннымъ. Равно не повторяется православною церковію крещеніе, совершенное въ протестантской, безпоповщинской и подобныхъ христіанскихъ общинахъ,—вообще лицами, вѣрующими въ основныя истины христіанства—въ Бога тріединаго и въ тайну искупленія ¹⁾). Объясненіе этого исключенія—въ существѣ и значеніи самаго этого таинства.

Но поставляя дѣйствительность таинства въ зависимость отъ законности совершителя таинства, православная церковь, согласно съ древне-вселенскимъ ученіемъ, отвергаетъ воззрѣніе, будто и изъ законныхъ совершителей совершаютъ дѣйствительныя таинства только тѣ, которые являются достойными служителями и строителями таинствъ, а таинства, совершаемыя священнослужителями жизни недостойной, или безъ благоговѣйнаго вниманія къ своему дѣлу, или вообще безъ должныхъ внутреннихъ расположений, не имѣютъ силы таинствъ. Такое мнѣніе было высказываемо еще въ древности (донатистами, новаціанами, монтанистами), было повто-

¹⁾ Въ „Прав испов.“ говорится: „се таинство (т. е. крещеніе), принятое однажды, не повторяется, если только крестящій православно вѣруетъ въ единого тріипостаснаго Бога и если онъ вышесказанныя слова: „во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь“ произнесетъ точно и неизмѣнно, по разумѣнію католической и православной церкви“ (отв. на вопр. 102; св. Посл. патр. 16 чл.).

ряемо въ послѣдующія времена (въ XII в.—вальденсами и аль-бигенсами, съ XIV в.—послѣдователями Виклефа). Въ р.-католической церкви также подвергалось неоднократнымъ нарушеніямъ вселенское ученіе о томъ, что дѣйствительность таинства не зависитъ отъ достоинства совершителя. Съ конца VIII-го вѣка тамъ не мало было случаевъ, когда были объявляемы недѣйствительными посвященія нѣкоторыхъ папъ и епископовъ, именно потому, что эти папы и епископы признаваемы были людьми недостойными; при чемъ рукоположенныхъ ими принуждали къ новому посвященію, вопреки постоянному ученію церкви, что никто не рукополагается въ тотъ же санъ вторично. Первый такой случай былъ въ 769 г., когда папа Константинъ II, утвердившійся на престолѣ вооруженною рукою и владѣвшій имъ въ продолженіе тринадцати мѣсяцевъ, былъ ослѣпленъ и низложенъ, послѣ чего были объявлены недѣйствительными всѣ его посвященія. Но особенно рѣзкій фактъ въ этомъ родѣ случился въ концѣ IX-го вѣка, когда послѣ смерти папы Формоза, вслѣдствіе объявленія недѣйствительными всѣхъ посвященій, совершенныхъ имъ въ пятилѣтнее папство, вся итальянская церковь пришла въ крайнее замѣшательство и родилось всеобщее сомнѣніе: существуютъ ли еще въ Италіи таинства? Въ XI-мъ вѣкѣ открылась великая борьба противъ симоніи. Снова объявлено было много посвященій недѣйствительными и начались перепосвященія. Это произошло вслѣдствіе двоякаго ложнаго заключенія, что симонія (или получение и преподаваніе священства за деньги) есть ересь, а ересь дѣлаетъ посвященіе недѣйствительнымъ. Вредъ, который папы причинили этимъ, былъ безмѣрный, ибо тогда во всей Италіи было весьма мало священниковъ и епископовъ, которые были бы непричастны симоніи; такъ что милліоны мірянъ были введены въ заблужденіе касательно таинствъ, которыя они приняли изъ рукъ клира, объявленнаго не имѣющимъ дѣйствительнаго посвященія. Споръ и вражда между народомъ и священниками проникли даже въ деревни. Однако же этого было недостаточно. Папа *Урбанъ II* объявилъ: „если бы при посвященіи даже не было никакой симоніи, то все же оно недѣйствительно, такъ какъ совершено епископомъ, зараженнымъ симоніею“... *Иннокентій II* сдѣлалъ II-й латеранскій соборъ совинновникомъ своего ложнаго мнѣнія, по которому онъ

объявиль ничтожными посвященія тѣхъ епископовъ, которые держали сторону большинствомъ кардиналовъ избраннаго, но еще прежде умершаго папы Анаклета ¹⁾. Исторія р.-католичества въ послѣдующіе вѣка впрочемъ не представляетъ фактовъ, подобныхъ приведеннымъ.

Въ настоящее время р.-католическая церковь дѣйствительность таинствъ по отношенію къ совершителю ихъ ставитъ въ зависимость, кромѣ законности совершителя въ православномъ смыслѣ, еще отъ того, имѣлъ ли священнодѣйствующій надлежащее *намяреніе* (*intentio ministri*) къ его совершенію. Тридентскій соборъ опредѣлялъ: „если кто станетъ говорить, что въ священникахъ, когда они совершаютъ и преподаютъ таинства, не требуется *намяреніе по меньшей мѣрѣ дѣлать то, что дѣлаетъ церковь* (*non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia*), тотъ да будетъ анаѳема“ ²⁾. Что должно

1) Янусъ. Папа и соборъ. 76—77. 311 стр. См. о томъ же еще у проф. *Бѣляева Н. Я.* Пелагианскій принципъ въ рим. католичествѣ (Прав. Соб. 1871 г. I ч. 232—235 стр.), и у проф. *Соколова И. П.* Ученіе р.-католической церкви о т. священства, Спб. 1907 г. Вып. I. 349 стр. и слѣд.

Борьба противъ симоніи сама по себѣ, конечно, заслуживаетъ полнаго сочувствія и одобренія, но не до потери догматическихъ преданій. Канонами вселенской церкви виновныхъ въ симоніи повелѣвается „извергать“, „подвергать лишенію степени“, „дѣлать чуждыми достоинства или должности“ (апост. пр. 29; IV всел. пр. 2; VI всел. 22; VII всел. 5. 19; Васил. В. 90). Значить нельзя подвергать сомнѣнію дѣйствительность рукоположенія даже и по отношенію къ виновнымъ въ симоніи. Если бы, по взгляду церкви, рукоположеніе на мздѣ было недѣйствительнымъ, то не могло бы имѣть мѣста и повелѣніе лишать виновныхъ въ симоніи священнаго достоинства или степени, потому что у нихъ отнялось бы то, чего они не имѣли. Еще несообразнѣе со вселенскими преданіями объявлять недѣйствительность таинства даже въ такихъ случаяхъ, когда при рукоположеніи не было никакой симоніи. Но верхомъ отступленій римской церкви отъ древне-вселенской являются случаи перепосвященія, которое канонами строго воспрещено (ап. пр. 68; кар. соб. 36 и 59).

2) Canon. et. decr. conc. trident. Sess VII De sacramentis, can. XI. Вопросъ о намяреніи совершителя таинствъ, какъ условіи ихъ дѣйствительности, возникъ на западѣ въ средніе вѣка. У *Томы Аквината* въ его „*Summae theologiae*“ этотъ вопросъ раскрывается уже съ нѣкоторою подробностію и въ смыслѣ необходимости намяренія для дѣйствительности таинствъ. Въ XV в. въ томъ же смыслѣ были сдѣланы заявленія по этому предмету папами *Мартиномъ V* и *Евгеніемъ IV*. Въ одномъ изъ своихъ декретовъ послѣдній говоритъ: „всѣ таинства совершаются тремя (т. е. условіями), а именно: веществомъ, какъ матеріей, словами,

разумѣть въ совершителѣ подъ „намѣреніемъ по меньшей мѣрѣ дѣлать то, что дѣлаетъ церковь“, соборъ не разъяснилъ, а латинское богословіе подъ именемъ намѣренія совершителя разумѣетъ такое его душевное настроеніе (*animi deliberatio*), когда онъ намѣревается совершить дѣйствіе священное, установленное Христомъ, или обычно совершаемое церковію. Смотри по направленію намѣренія, частіе различаютъ: намѣреніе *внѣшнее* (*intentio externa*), намѣреніе священнодѣйствовать, точно выполнить всѣ обрядовыя установленія таинства, требуемыя церковію,—и намѣреніе *внутреннее* (*intentio interna*), когда совершитель имѣетъ въ виду не только исполнить въ точности всѣ установленныя обряды, но и глубокое внутреннее рѣшительное намѣреніе совершить именно таинство, т. е. низвести въ таинствѣ Св. Духа, или произвести тѣ именно благодатныя дѣйствія, которыя по божественному установленію предназначены для каждаго таинства. Какое именно намѣреніе необходимо для дѣйствительности таинства, между богословами латинской церкви идетъ разногласіе, продолжающееся уже нѣсколько вѣковъ: одни считаютъ необходимымъ лишь внѣшнее намѣреніе (въ качествѣ, конечно, *minimum*), другіе настаиваютъ (напр. Беллярминъ, Перроне, Либерманнъ) и на необходимости внутренняго намѣренія. Въ буллѣ папы Льва XIII „*Apostolicae Curae*“ (1896 г. сент.), по вопросу объ англиканскихъ рукоположеніяхъ, сдѣлано такое заявленіе относительно значенія намѣренія совершителя таинствъ: „къ существенному *недостатку формы* (т. е. въ англиканскихъ рукоположеніяхъ) присоединяется *недостатокъ намѣренія*, которое для таинства столь же существенно необходимо. Омысли или намѣреніи, насколько оно, по самому существу своему, есть *нѣчто внутреннее*, церковь не судитъ; но она должна судить о немъ, на сколько оно *проявляется во внѣ*. Итакъ, ежели кто-либо при совершеніи и преподаваніи таинства *благоговѣйно и по чину* употребляетъ *матерію* и *надлежащую форму*, тотъ по этому самому признается имѣющимъ намѣреніе совер-

какъ формой, и личностію священника, совершающаго таинство съ намѣреніемъ дѣлать то, что дѣлаетъ церковь; если чего-либо изъ сихъ не достаетъ, таинство не совершается“ См. у проф. Соколова. Іерархія англ. церкви. 372—373 стр.

шать то, что совершаетъ церковь (рѣчь, очевидно, объ *intentio externa*). На это основаніе опирается ученіе, по которому дѣйствительно таинство, преподаваемое даже еретикомъ или некрещенымъ, лишь бы оно было преподавано по чину католическому. Наоборотъ, ежели чинъ измѣненъ съ явною цѣлію ввести другой, непринятый церковію, и отвергнуть тотъ, который она совершаетъ и который, по установленію Христа, относится къ самому существу таинства, тогда, очевидно, что не только недостаетъ таинству необходимаго намѣренія, но это намѣреніе даже противно таинству и уничтожаетъ его“ ¹⁾. Въ послѣднихъ словахъ дѣло идетъ, повидимому, о намѣреніи внутреннемъ (*intentio interna*). Мыслие, что для дѣйствительности таинства необходимо не внѣшнее только, но и внутреннее намѣреніе (пониманіе сущности и цѣли таинства), признають господствующимъ въ западной церкви ²⁾.

Необходимость внѣшняго намѣренія для дѣйствительности таинства, т. е. намѣренія со стороны служителя церкви совершить священнодѣйствіе, признаетъ и церковь православная ³⁾. „Долженъ священникъ вѣдать“, говоритъ святитель Тихонъ задонскій „какими словесы совершается тайна; и притомъ долженъ имѣть *крѣпкое намѣреніе къ совершенію тайны, еже по чину церковному дѣйствовать и совершати тую силою Святаго Духа*; а безъ такого намѣренія, или когда священникъ не вѣдаетъ, какими словами тайна совершается, или когда въ безпамятствѣ дѣйствуетъ, безъ всякаго намѣренія, никогда не

¹⁾ Полный переводъ буллы *Apost. Curiae* см. въ Богосл. Вѣстн. 1896 г. ноябрь. 323 стр.

²⁾ Соколова проф. Іерархъ англ. церкви. 270—278 стр.

³⁾ Такъ, въ „Прав. исповѣданіи“ говорится: „священникъ освящаетъ таинство силою Св. Духа, *изъявляя намѣреніе освятить оное*“ (отв. на вопр. 100). По-гречески послѣднее выраженіе читается такъ: *μετὰ γνώμης ἀποπερασμένης τοῦ ἵνα τὸ αὔριον*; въ славянскомъ переводѣ—„съ мыслию изреченною еже освятити тую“ (тайну), т. е. такою, которая проявила себя во внѣ, а не внутреннюю мыслью, скрытою въ душѣ священнослужителя. Въ „Посланіи вост. патр.“ говорится, что таинство крещенія совершается священникомъ, но по нуждѣ можетъ быть совершено и простымъ чело-вѣкомъ, только православнымъ и (по греч. тексту) *имѣющимъ намѣреніе, соответствующее божественному крещенію* (*καὶ σχολὸν ἔχοντος τὸν ἀρμόδιον τῷ θεῷ βαπτίσματι*), въ синод. пер. „Посланія“: „понимающимъ важность божественнаго крещенія“ (16 чл.).

совершает тайны, но яко неключимый рабъ вѣчнѣ въ погибель осуждается“ ¹⁾. Понятно, почему для дѣйствительности таинства необходимо намѣреніе въ этомъ смыслѣ. Возможны случаи воспроизведенія, особенно простецами-священнослужителями, во всѣхъ подробностяхъ какого-нибудь таинства „для примѣра“, чтобы, въ видѣ урока, показать своему начинающему собрату, какъ оно совершается. При современномъ печальномъ религіозномъ состояніи и сильномъ распространеніи атеизма допустима возможность точнаго воспроизведенія видимой стороны таинства, точнаго исполненія всѣхъ установленныхъ церковію словъ и дѣйствій, ради шутки, кощунственной забавы или издѣвательства надъ священнодѣйствіями христіанства, или воспроизведенія на театральной сценѣ ²⁾. Въ подобныхъ случаяхъ (предположительныхъ или дѣйствительныхъ,—все равно), хотя бы и выполнена была вся видимая сторона чинопослѣдованія таинства, конечно, нѣтъ таинства, ибо

¹⁾ *Тихона задонскаго*. Должность священническая. О седми тайнахъ св. I т. 2 стр. по изд. 1898 г.

²⁾ О подобныхъ исключительныхъ случаяхъ была рѣчь еще во времена блаж. Августина. И тогда ставили вопросъ: можетъ ли быть признано таинствомъ, когда бы кто, напр., совершилъ крещеніе безъ намѣренія священнодѣйствовать, но воспроизводилъ обряды церкви въ шутку, ради забавы, въ подражаніе, или даже въ насмѣшку? Самъ блаж. Августинъ не далъ на этотъ вопросъ опредѣленнаго отвѣта, но предпочиталъ ожидать особенныхъ божественныхъ указаній (*De baptismo contra donatistas*, lib. VII, cap. 53). У Руфина находится разсказъ, повторяемый Созоменомъ и отчасти Сократомъ, такого содержанія. Св. Аѳанасій алекс., будучи еще отрокомъ, игралъ однажды съ своими сверстниками на берегу моря. Въ игрѣ своей они воспроизводили нѣкоторыя священнодѣйствія, при чемъ отрокъ Аѳанасій изображалъ изъ себя епископа, а нѣкоторые изъ его товарищей—пресвитеровъ. Александрійскій епископъ того времени, св. Александръ, случайно увидѣлъ дѣтскую игру и обратилъ на нее особенное вниманіе. Приказавъ привести къ себѣ игравшихъ дѣтей, онъ, вмѣстѣ съ своими пресвитерами, сталъ разспрашивать ихъ, и, между прочимъ, узналъ, что они совершили крещеніе надъ нѣсколькими изъ своихъ сотоварищей, въ дѣйствительности доселѣ еще не крещеными. Епископъ въ точности изслѣдовалъ, какъ дѣйствовали и что именно произносили дѣти, изображая обрядъ крещенія, и убѣдился, что ихъ игра правильно воспроизводила то, что дѣйствительно совершается въ церкви. Тогда епископъ, по совѣщаніи съ кѣтиромъ своимъ, будто-бы постановилъ, что совершенное дѣтьми крещеніе слѣдуетъ признать дѣйствительнымъ, и такимъ образомъ повторять его снова въ церкви не должно. (*Руфина*, „Церк. истор.“ I, 15, Сн. *Сократа*: „Истор. церк.“ I, 15 и *Созомена*: „Церк. ист.“ II, 17). Но разсказъ Руфина по существу своему невѣроятенъ и авторитетные изслѣдователи признаютъ его баснею.

нѣтъ и намѣренія совершить священнодѣйствіе, таинство. Но отсюда же понятно и то, почему намѣреніе совершить священнодѣйствіе составляетъ условіе дѣйствительности таинства. Признавая необходимымъ намѣренія въ этомъ смыслѣ, православная церковь не поставляетъ дѣйствительность таинства въ зависимость отъ внутренняго намѣренія въ р.-католическомъ смыслѣ, вообще отъ личнаго достоинства или недостоинства священнослужителя, его личной вѣры, образа жизни и под. Конечно, служитель таинствъ долженъ ходить достойно своего высокаго званія, быть примѣромъ жизни для вѣрующихъ (1 Тим. 4, 12), *свѣтомъ міру, солю земли* (Мф. 5, 13—14), всего же наиболѣе не долженъ подавать соблазна, священнодѣйствія совершать съ благоговѣніемъ и вѣрою въ благодатную силу таинствъ. *Проклятъ всякъ, творяй дѣло Божіе съ небреженіемъ* (Іерем. 48, 9). Онъ тяжко согрѣшаетъ, когда совершаетъ таинства безъ благоговѣйнаго вниманія къ своему дѣлу, особенно безъ вѣры. Однако ни тайное невѣріе, пока оно не обнаружено, не обличено и не осуждено церковію, ни недостойный образъ жизни, не служатъ препятствіемъ къ дѣйствительности таинства. Таинства, совершенныя священникомъ до времени открытаго обнаруженія его недостоинства быть священнослужителемъ, до лишенія его власти священнодѣйствовать, не лишены свойственной таинствамъ силы и дѣйствительности; послѣ же этого священникъ теряетъ свои права на священнослуженіе, и таинства, имъ совершаемыя, не имѣютъ силы. Въ такомъ случаѣ и пріемлющій отъ него таинство благодати не принимаетъ,—и это понятно: ибо въ такомъ случаѣ онъ становится или участникомъ его невѣрія, или общникомъ въ его противленіи церкви ¹⁾).

¹⁾ Въ „Учительномъ извѣстіи“, въ рѣчи о т. евхаристіи, встрѣчаются такія наставленія: „къ тайнѣ сей святѣй, еже совершиши тѣло и кровь Господа нашего І. Христа, первѣе нуждныя вещи потребны суть сія: хиротонисанный іерей отъ архіерея, намѣреніе и волю священнику имѣти крѣпко къ совершенію тайны тѣла и крове Господни“... и далѣе: „о семъ извѣстно да вѣдаютъ іереи, яко... аще намѣренія не имѣетъ о томъ... и аще служити дерзнетъ кто тако... *тайна тѣла и крове* Христа Бога нашего *никакоже совершится*“. Но „Учительное извѣстіе“ („Воумленіе отъ архіерея“), составленное монахомъ Евѣиміемъ, по порученію патр. Іоакима, по собственному признанію составителя, собрано имъ „отъ книгъ кievскихъ, бѣлорусскихъ и иныхъ“, въ которыя въ XVII в. вошли и аѣко-

Неосновательность мнѣнія, которымъ дѣйствительность таинства поставляется въ зависимость отъ личныхъ нравственныхъ качествъ совершителя, отъ его внутреннего и сокровеннаго намѣренія, открывается изъ слѣдующаго.

Благодатная сила таинствъ зависитъ собственно отъ заслугъ и воли Христа Спасителя. Самъ Онъ, невидимо дѣйствуя Духомъ Святымъ, сообщаетъ въ таинствахъ спасительную благодать, Самъ невидимо и совершаетъ, ихъ, а епископы и пресвитеры, священнодѣйствуя, совершаютъ только естественныя дѣйствія въ таинствахъ, суть только служители Его и видимыя орудія. *Той въ креститъ Духомъ Святымъ* (Іоан. 1, 33), говорилъ объ І. Христѣ Его Предтеча, хотя Спаситель видимо не крестилъ Самъ, а чрезъ учениковъ Своихъ (Іоан. 4, 2). *Тѣмже, замѣчаетъ апостолъ, ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Богъ* (1 Кор. 3, 7). А отсюда слѣдуетъ, что достоинства или недостатки священнослужителей не могутъ имѣть вліянія на дѣйствительность таинства. Отцы и учителя, касавшіеся этого вопроса, съ рѣшительностію утверждаютъ, что таинство совершается единственно силою Самого Бога, почему личные качества исполнителей Его воли не могутъ ничего ни прибавить, ни убавить къ силѣ таинствъ. „Вѣруйте, научаетъ св. *І. Златоустъ*, что и нынѣ совершается та же вечеря, на которой Самъ (т. е. І. Христосъ) возлежалъ. Одна отъ другой ничѣмъ не отличается; нельзя сказать, что эту совершаетъ человѣкъ, а ту совершалъ Христосъ; напротивъ, ту и другую совершалъ и совершаетъ Самъ Онъ. Когда видишь, что священникъ преподаетъ тебѣ дары, представляй, что не священникъ дѣлаетъ это, но Христосъ простираетъ къ тебѣ руку. Какъ при крещеніи не священникъ креститъ тебя, но Богъ невидимою силою держитъ главу твою, и ни ангелъ, ни архангелъ, ни другой кто не смѣетъ приступить и коснуться, — такъ и въ причащеніи“ ¹⁾. „Случается“. говоритъ тотъ же св. отецъ, „что міряне живутъ въ благочестіи,

горяча латинскія мнѣнія. Въ частности, латинское мнѣніе объ intentio заимствовано составителемъ „Воумленія“ изъ требника П. Могила (лл. 229—230). См. *Мирковича Гр.* О времени пресуществленія св. даровъ. Споръ, бывшій въ Москвѣ въ XVII в. Вильна. 1886 г. 253—254 стр.

¹⁾ *Злат.* На Мѣ. Вес. Л, 3. Сн. О предат. Іуды, Вес. І, 6 (П т.).

а священники въ неправдѣ, и потому чрезъ нихъ не надлежало бы совершаться ни крещенію, ни причащенію тѣла Христова, если бы благодать искала вездѣ только достойныхъ. Но нынѣ Господь обыкновенно дѣйствуетъ и чрезъ недостойныхъ, и благодать крещенія ни мало не оскорбляется жизнію священника... Говорю это, чтобы кто-либо, строго разсматривая жизнь священника, не сталъ соблазняться въ разсужденіи имъ совершаемаго въ таинствахъ. Ибо человѣкъ ничего не привноситъ отъ себя въ предлагаемое, но все это есть дѣло силы Божіей, и Богъ дѣйствуетъ на насъ въ таинствахъ“¹⁾.—„И праведный (священникъ) никакой пользы не принесетъ, когда ты невѣрующъ, ни злый ни мало не повредитъ, когда ты вѣрующъ. Богъ дѣйствовалъ и коровами у кивота, когда хотѣлъ спасти людей. Житіе ли священническое, добродѣтель ли споспѣшествуетъ столь великимъ дѣламъ? Нельзя тому, что даруетъ Богъ, совершаться отъ добродѣтели священника. Все — дѣло благодати; дѣло священника отверзть уста; все дѣлаетъ Богъ; священникъ исполняетъ только образъ“²⁾. „Возлагается рука на человѣка, но все совершаетъ Богъ, и Его десница касается головы рукополагаемаго, если рукоположеніе совершается, какъ должно“³⁾ „Не говори: меня должны крестить епископъ, притомъ митрополитъ“, вразумляя своихъ современниковъ св. *Григорій Богословъ*: „не вникай въ достовѣрность проповѣдника или крестителя: у нихъ есть другой Судія, испытующій невидимое, потому что *человѣкъ* (зритъ) *на лице*, *Богъ же на сердце* (1 Цар. 16, 7). А къ очищенію тебя всякій достоинъ вѣры, *только бы онъ изъ числа получившихъ на сіе власть, не осужденныхъ явно и не отчужденныхъ отъ церкви*. Не суди судей ты, требующій врачеванія, не разбирай достоинства очищающихъ тебя; не дѣлай выбора. смотря на родителей. Хотя одинъ другаго лучше или ниже, но всякій выше тебя. Разсуди такъ: два перстня—золотой и желѣзный, и на обоихъ вырѣзанъ одинъ и тотъ же царскій ликъ, и обоими сдѣланы печати на воскѣ. Чѣмъ одна отлична отъ другой?—Ничѣмъ. Распознай вещество на воскѣ, если ты всѣхъ пре-

1) На 1 Кор. Бес. VIII, 1.

2) На 2 Тим. Бес. II, 3. Ся. на Іоан. Бес. IXXXVI, 4.

3) На Дѣян. Бес. XIV, 3.

мудрѣ. Скажи, который оттискъ желѣзнаго, и который золотого перстня? И отчего онъ одинаковъ? Ибо хотя вещество различно, но въ начертаніи нѣтъ различія. Такъ и крестителемъ да будетъ у тебя всякій. Ибо хотя бы одинъ превосходилъ другаго по жизни, но сила крещенія равна, и одинаково можетъ привести тебя къ совершенству всякій, кто наставленъ въ той же вѣрѣ“ ¹⁾.—„Никакого вреда“, пишетъ *Исидоръ Пелусіотъ*, „не терпитъ пріемлющій (таинство евхаристіи), хотя бы преподающій казался и недостойнымъ: пречистыя тайны не пріемлютъ скверны, если іерей и всѣхъ людей превзойдетъ порочностію. А если не вѣришь, то представь себѣ ворона,—это нечистое, дѣтоненавистное животное,—и онъ-то питаль... Илію“ ²⁾. То же утверждали и другіе древніе учителя церкви ³⁾. Кромѣ указанныхъ (у Златоуста и Исидора), они приводили другія подобія для объясненія той же мысли,—напр., что солнечный лучъ, протекая нечистыя среды, не дѣлается оттого нечистымъ; что доброе сѣмя приноситъ свой плодъ, будетъ ли брошено въ землю чистыми или нечистыми руками.

Внутреннія расположенія священнодѣйствующихъ никому неизвѣстны, кромѣ Бога и частию того самаго сердца, которое имѣетъ ихъ. Посему поставлять дѣйствительность таинствъ въ зависимость отъ этихъ расположеній значило бы подрывать въ самой основѣ благодатное значеніе всякаго таинства для жизни вѣрующаго. При невозможности знать тайники внутренней жизни священнодѣйствующаго, никто изъ приступающихъ къ таинству не можетъ имѣть увѣренности въ томъ, что въ извѣстномъ случаѣ онъ дѣйствительно удостоился пріятія спасающей благодати, и по-

¹⁾ Григор. Б. Сл. 40, на крещеніе, (III ч. 298 стр. по изд. 1844 г.).

²⁾ *Исид. Пел.* II кн. пис. 430 (III, 340), къ пресв. Зосимѣ. Самому этому пресвитеру, по поводу того, что одинъ человекъ, достойный уваженія, приступивъ къ алтарю съ намѣреніемъ причаститься св. таинъ, „отступилъ назадъ, почти непристойнымъ священныя тайны принять отъ нечистой руки“ (т. е. пресвитера Зосимы), св. Исидоръ внушалъ: „какъ его я укорялъ, такъ и тебѣ совѣтую или исправиться, или оставить служеніе достоитимому алтарю, чтобы желающихъ приступить къ нему не отгонять тебѣ своими дѣлами“.

³⁾ См. напр. у *Кирилла іерус.* Оглас. поуч. XVII. 35,—у блж. *Августина.* Contra litter. Petilianii lib. II, cap. XXXVII, п. 88; De bapt. contra donatistas, lib. VI, f. 1, 1; Contra Crescent lib. III, c. VIII—IX.—у св. *Амвросія*, De sacerdot. dignit. c. V; De sacram. II, 5. § 14.

сему вѣрующіе неизбежно обрекались бы на постоянныя мучительныя сомнѣнія и колебанія въ дѣлѣ устройства своего спасенія, а люди съ мнительною совѣстію могли бы доходить и до отчаянія въ достиженіи спасенія. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда пастыри оказывались бы недостойными служителями алтаря или совершали таинства безъ намѣренія въ р.-католическомъ смыслѣ, — чѣмъ были бы виновны вѣрующіе, лишаясь спасительной благодати по винѣ своихъ недостойныхъ пастырей? Вообще при поставленіи дѣйствительности таинствъ въ зависимость отъ внутренняго намѣренія и душевныхъ расположеній законныхъ совершителей таинствъ неизбежно возникаетъ рядъ такихъ недоумѣній, которыхъ не можетъ разрѣшить даже самая утонченная р.-католическая казуистика. Но отсюда же слѣдуетъ, что дѣйствительность таинствъ можетъ быть поставляема въ зависимость только отъ такихъ условій, выполненіе или невыполненіе которыхъ каждый человѣкъ можетъ наблюдать и провѣрить, — что, слѣдовательно, ни недостатокъ намѣренія, ни недостатокъ вѣры священнодѣйствующаго не уничтожаютъ дѣйствительности таинства, пока онъ представляетъ собою лишь дѣло совѣсти. Иное дѣло, когда недостатокъ вѣры или намѣренія проявляется во вѣѣ и принимаетъ характеръ ереси или явнаго отпаденія отъ православной вѣры и такимъ образомъ становится доступнымъ наблюденію и оцѣнкѣ; тогда церковь судитъ какъ служителя алтаря, такъ и совершаемая имъ священнодѣйствія.

Со стороны *способа совершенія* таинствъ условіемъ ихъ дѣйствительности служить правильность совершенія таинствъ, т. е. по установленному чинопослѣдованію. Въ чинопослѣдованіяхъ таинствъ однако не все имѣетъ одинаково важное и существенное значеніе. Эти чинопослѣдованія развивались постепенно, и потому въ разныя времена и въ разныхъ помѣстныхъ церквяхъ имѣли и доселѣ имѣютъ свои особенности. Всѣ такія особенности имѣютъ второстепенное значеніе, относятся къ главному и существенному въ чинѣ совершенія таинствъ, какъ важная и назидательная обстановка, какъ предисловіе и послѣсловіе. Измѣненія, сокращеніе или расширеніе ихъ не имѣютъ значенія для дѣйствительности таинства. Дѣйствительность таинства обуславливается лишь точнымъ и правильнымъ соблюденіемъ существеннаго и важнаго въ

чинопослѣдованійхъ таинствъ,—того, что составляетъ неизмѣнную, *богопреданную* принадлежность каждаго таинства, съ чѣмъ *Господу* угодно было соединить сообщеніе людямъ Своей освящающей благодати.

Первымъ такимъ условіемъ служить употребленіе опредѣленнаго, указаннаго волею Установителя таинствъ, *вещества* для таинства, или *видимаго знака*. Такъ, для таинства крещенія проводникомъ и орудіемъ таинственныхъ дѣйствій благодати на человѣка Господу угодно было избрать воду; для евхаристіи—хлѣбъ и вино; для миропомазанія—миро, для елеосвященія—елей. Въ другихъ таинствахъ волею ихъ Установителя сообщеніе благодати соединено съ употребленіемъ только опредѣленнаго *видимаго* (вещественнаго) знака,—руководствованія въ таинствѣ священства, въ таинствѣ покаянія—осѣненія крестообразнымъ знаменіемъ разрѣшаемаго отъ грѣховъ, въ таинствѣ брака—троекратное благословеніе вступающихъ въ бракъ. Второе условіе правильности совершенія таинствъ, отъ соблюденія котораго зависитъ *дѣйствительность* таинствъ, это—*„призываніе Св. Духа и извѣстная форма словъ, посредствомъ которыхъ священникъ освящаетъ таинство силою Св. Духа, изъявляя намѣреніе освятить оное“* (Прав. испов. 100). Призываніе Св. Духа и произнесеніе установленныхъ словъ (совершительной формулы таинства) придаютъ внѣшнимъ дѣйствіямъ при совершеніи таинствъ таинственно-благодатное значеніе. Такъ, таинство крещенія совершается словами священнодѣйствующаго: „крещается во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“, произносимыми при троекратномъ погруженіи крещаемого въ воду. Освященіе мира для таинства миропомазанія совершается призываніемъ на него Св. Духа при благословеніи его рукою архіерейскою, а самое таинство—словами: „печать дара Духа Святаго“, произносимыми при помазаніи частей тѣла освященнымъ миромъ. Таинство покаянія совершается словами разрѣшенія („Господь и Богъ нашъ Іисусъ Христосъ благодатию и щедротами Своего человеколюбія да проститъ тебѣ...“), произносимыми священникомъ надъ кающимся, съ осѣненіемъ его крестообразнымъ знаменіемъ; въ требникахъ это именно называется „совершеніемъ тайны святаго покаянія“. Въ таинствѣ священства такую существенную часть составляетъ мо-

литва хиротоніи, тайно произносимая хиротонисующимъ и заключаемая крестообразнымъ осѣненіемъ хиротонисуемаго; въ таинствѣ брака—„Господи Боже нашъ, славою и честію вѣнчай я“; въ таинствѣ елеосвященія—молитва таинства: „Отче Святый, Врачу душъ и тѣлесъ“, произносимая при крестообразномъ помазаніи болящаго освященнымъ елеемъ; въ таинствѣ причащенія—евхаристическая молитва („Достойно и праведно Тя пѣти, Тя благословити“...), оканчивающаяся словами освященія („и сотвори убо...“), произносимыми вмѣстѣ съ благословеніемъ хлѣба и вина. Эти два существеннѣйшія условія дѣйствительности таинствъ, касающіяся способа совершенія таинства, иногда называются: первое—*матерію* таинства, второе—*формою* таинства ¹⁾).

Такимъ образомъ условіями дѣйствительности таинствъ служатъ: 1) совершеніе таинства лицомъ, имѣющимъ на это законное право и власть; 2) употребленіе установленнаго вещества, или вещественнаго знака (правильность совершенія таинства со стороны матеріи) и 3) точное и правильное употребленіе совершительныхъ словъ таинства (правильность формы таинства—призываніе Св. Духа и произнесеніе совершительной формулы таинства). При нарушеніи хотя бы одного изъ нихъ, совершенное священнодѣйствіе (напр., если бы вмѣсто троекратнаго погруженія крещеніе было совершено однократнымъ погруженіемъ, или вмѣсто крещенія во имя трехъ лицъ оно было совершено во имя одного лица Св. Троицы) не будетъ таинствомъ, а будетъ лишь простымъ обрядомъ. Но при соблюденіи всѣхъ этихъ условій то же священнодѣйствіе церковь признаетъ дѣйствительнымъ таинствомъ, т. е. признаетъ, что оно дѣйствительно обладаетъ благодатію Божіею, хотя бы совершитель таинства по личнымъ своимъ качествамъ не былъ достойнымъ служителемъ таинъ Божіихъ, а приступающій къ таинству не имѣлъ должныхъ расположеній.

¹⁾ Въ западномъ богословіи общеупотребительны терминъ: „матерія“ и „форма таинства“. Въ нашемъ православномъ богословіи эти терминъ рѣдко употребляются, но употребляются. Такъ, у святителя Тихона задонскаго читаемъ: „изъ чего состоитъ тайна?—Изъ двохъ вещей, безъ которыхъ не можетъ быть тайна: 1) изъ *матеріи*, си есть изъ вещей, приличныхъ тайнѣ; 2) изъ *формы*, си есть изъ совершенія, или словъ священническихъ, когорыми совершаютъ тайну“ (Должна свящ О седми тайнахъ. Стр. 1). Тѣ же терминъ употребляются и въ догматической системѣ архим. Иринѣя (Фальковскаго).

Согласное съ православнымъ понятіе о дѣйствительности таинствъ дается церковію р.-католическою, т. е. дѣйствительность ихъ также полагается въ томъ, что то и другое таинство само въ себѣ (объективно) обладаетъ благодатію,—тѣмъ ея видомъ, сообщеніе котораго обѣтовано Господомъ въ томъ или другомъ таинствѣ,—при выполненіи узаконенныхъ виѣшнихъ условій относительно совершителя таинства (законность пастыря, имѣющаго „намѣреніе по меньшей мѣрѣ дѣлать то, что дѣлаетъ церковь“) и способа его совершенія (*materia et forma instituendi sacramenti*, т. е. употребленіе матеріи и формы таинства по установленію). Для обозначенія этого понятія о дѣйствительности таинства и условій его дѣйствительности въ р.-католической церкви еще въ средніе вѣка вошло въ употребленіе выраженіе „*opus operatum*“. Этимъ выраженіемъ обозначается именно то, что въ таинствѣ присутствуетъ благодать при соблюденіи извѣстныхъ виѣшнихъ условій его совершенія, независимо отъ внутреннихъ настроеній или расположеній приступающихъ къ таинству, какъ и его совершителя (кроме *intentio*).

II. Дѣйствительное таинство есть вмѣстѣ и *дѣйственное* таинство. Благодать въ таинствѣ такъ соединена съ виѣшнимъ знакомъ, что заключается въ самомъ знакѣ, а не дается непосредственно Богомъ при принятіи или по принятіи этого знака. Посему благодать таинства сообщается пріемлющему таинство независимо отъ его религіозно-правственнаго состоячія. Дѣйствительность и дѣйственность таинствъ въ этомъ смыслѣ (но не спасительность,—это другое дѣло) такимъ образомъ совпадаютъ. „Мы признаемъ ихъ (таинства), учатъ первосвятители востока,—орудіями, необходимо воздѣйствующими благодатію на приступающихъ къ нимъ“ ¹⁾. Также учить и церковь римско-католическая, признавая, что таинства сообщаютъ благодать *ex opere operato*,

¹⁾ Тридентскій соборъ учить: „если кто скажетъ, что чрезъ таинства новаго завѣта не подается благодать всегда и всѣмъ, которые изъ наслѣдія Божія, даже если бы они принимали ихъ и по чину (*rite*), но иногда и нѣкоторымъ,—анагема да будетъ!“ (*Sess VII, can. 7*). И еще: „если кто скажетъ, что таинства новаго завѣта не сообщаютъ благодати *ex opere operato*, на что для полученія благодати достаточно одной вѣры въ божественное обѣтованіе,—анагема да будетъ!“ (*Sess. VII, can. 8; св. кан. 6, приводимый ниже*).

или въ силу сдѣланнаго дѣла. Ученіе протестантовъ, ставящихъ существованіе и сообщеніе благодати въ таинствахъ въ зависимость отъ вѣры пріемлющихъ ихъ, — такъ, что если человѣкъ приступаетъ къ таинству съ вѣрою, то оно имѣетъ свою силу и есть таинство, а въѣ употребленія или въ случаѣ принятія безъ вѣры не есть таинство и остается безплоднымъ, — вытекаетъ изъ неправильнаго пониманія существа таинствъ. Ап. Павелъ о недостойно причащающихся говоритъ: *иже аще ястѣ хлѣбъ сей, или пїетѣ чашу Господню недостойнѣ, повиненѣ будетѣ тѣлу и крови Господни... Ядый бо и пїйй недостойнѣ судѣ себѣ ястѣ и пїетѣ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Кор. 11. 27. 29). Недостойно причащающіеся, по мысли апостола, вкушаютъ истинное тѣло Христово, и притомъ дѣйствующее на нихъ, но только въ судъ или въ осужденіе, а не во спасеніе, такъ что ихъ недостойнство не препятствуетъ таинству быть дѣйствительнымъ и дѣйственнымъ. На этомъ основаніи церковь издревле преподаетъ крещеніе, [мѣропомазаніе и причащеніе младенцамъ, въ полномъ убѣжденіи, что эти таинства дѣйствуютъ на младенцевъ (спасительно), хотя они еще не имѣютъ собственной вѣры. По той же причинѣ крещенные въ ереси принимаются въ общеніе съ церковію по отреченіи отъ ереси безъ перекрещиванія; церковь признаетъ, что они „получили крещеніе совершенное, хотя имѣли вѣру недостаточную“ ¹⁾).

Но хотя благодать и сообщается въ таинствахъ всѣмъ приступающимъ къ нимъ, однако она не дѣйствуетъ на человѣка приневоливая, принуждая и стѣсняя его свободу. Посему то или иное дѣйствіе благодати, преподаваемой въ таинствахъ, *спасительное* или *во осужденіе*, зависитъ уже отъ внутреннихъ расположеній принимающихъ таинства. *Ядый бо и пїйй недостойнѣ судѣ себѣ ястѣ и пїетѣ*. Православію чуждо р.-католическое ученіе о дѣйствіи таинствъ *ex opere operato*, въ той мѣрѣ, конечно, въ какой въ этомъ ученіи заключается мысль о *спасительности* дѣйствія таинствъ на недостойно пріемлющихъ ихъ, о пассивномъ ихъ дѣйствіи во спасеніе. Правда, нѣкоторые

¹⁾ Посл. вост. патр. 15 чл. Здѣсь же еще говорится: „мы отвергаемъ, какъ вѣкую скверну и мерзость (*хѣтаріи и хѣі місѣца*), ученіе, что при недостаткѣ вѣры терпѣть ущербъ полнота таинства“.

изъ римскихъ богослововъ (напр. Белларминъ, Перроне) готовы отрицать присутствіе въ римской церкви ученія о спасительности таинствъ *ex opere operato*, т. е. независимо отъ внутреннихъ расположеній приступающимъ къ нимъ, при одномъ вѣншемъ принятіи вѣрующими таинства, правильно совершеннаго. Но такое отрицаніе является отрицаніемъ несомнѣнной дѣйствительности. Ученіе о спасительности таинствъ *ex opere operato* появилось въ римской церкви еще въ средніе вѣка и на столько укоренилось въ средневѣковомъ богословіи, что для протестантовъ было однимъ изъ самыхъ важнѣйшихъ заблужденій католицизма, за которое оно дѣлало римской церкви рѣзкія укоризны ¹⁾. Оно встрѣчается у многихъ изъ схоластическихъ богослововъ ²⁾. Объясняя способъ дѣйствія таинствъ *ex opere operato*, они употребляли такое сравненіе: сила и дѣйственность заключается въ таинствѣ точно такъ же, какъ лекарство въ сосудѣ, и цѣлебная сила—въ самомъ лекарствѣ. Пластырь врачуетъ вслѣдствіе простаго прикладыванія; внутреннее настроеніе больного ничего не прибавляетъ къ его цѣлебной силѣ и ничего не отнимаетъ у него.

¹⁾ „Мы осуждаемъ, говорится въ „Апологій аугсб. испов.“ (art. XIII (VII). 18, 23), всю толпу схоластическихъ докторовъ, которые учатъ, что тѣмъ, кто не полагаетъ препятствія, таинства сообщаютъ благодать *ex opere operato*, безъ добраго внутренняго расположенія пріемлющихъ. Это чисто іудейское мнѣніе, будто мы оправдываемся посредствомъ вѣншихъ церемоній, безъ добраго сердечнаго расположенія, т. е. вѣры. И однакоже это нечестивое и опасное мнѣніе съ большимъ авторитетомъ проповѣдуется во всемъ папскомъ царствѣ. Никто не въ состояніи исчислить, сколько злоупотребленій породило въ церкви это фанатическое мнѣніе *de opere operato sine bono motu utentis*. Отсюда происекли безчисленныя профанашіи миссъ“. Кальвинъ замѣчаетъ, что таинства *ex opere operato* заключаютъ въ себѣ силу магическую (*vim magicam*). Köllner, Symbolik, II, 376. Leipz. 1869. См. у проф. Бѣляева, 223 стр.

²⁾ Напр. у Альбрехта великаго, Ал. Галеса, Фомы Аквината, Бонавентуры. I. Д. Скотта, Габріеля Вилля, Петра дв-Палюде и др. I. Д. Скоттъ писалъ: „таинство сообщаетъ благодать въ силу *operis operati*, такъ что для того, чтобы заслужить благодать, не требуется добраго внутренняго настроенія, но достаточно, чтобы приступающій къ таинству не полагалъ препятствія“. Г. Виль говоритъ: „таинство сообщаетъ благодать *ex opere operato*. Это значитъ, что благодать сообщается пріемлющему таинство, если не мѣшаетъ этому препятствіе *смертнаго грѣха*, уже по тому самому, что таинство преподается, такъ что отъ приступающаго къ таинствамъ, кромѣ вѣншняго принятія, не требуется внутренняго добраго расположенія“ Св. Бѣляева Н. Я. проф. Пелаг. принц. въ рим. католичествѣ. Пр. Соб. 1871 г. I т. 211—224 стр.

То же слѣдуетъ сказать и о таинствахъ. Они подаютъ благодать, спасительно дѣйствующую, сами по себѣ, независимо и помимо внутренняго настроенія человѣка; нужно лишь принять таинство ¹⁾. Тридентскій соборъ, пересматривавшій р.-католическое вѣроученіе, только нѣсколько смягчилъ ученіе о спасительности таинствъ *ex opere operato*, но не совершенно устранилъ его изъ р. католической вѣроисповѣдной системы. Въ опредѣленіяхъ его говорится: „если кто скажетъ, что таинства новаго завѣта не содержатъ въ себѣ благодати, соотвѣтствующей каждому изъ нихъ, или — не сообщаютъ этой благодати *не полагающимъ препятствія* (*non ponentibus obicem*, — запора, какъ у воротъ: см. Апок. 3, 20: се, стою при дверехъ...) да будетъ анаѡема ²⁾“. Предавая анаѡемѣ тѣхъ, кто не вѣруетъ, что таинства сообщаютъ благодать *ex opere operato*, отцы собора не говорятъ того, что для спасительнаго дѣйствія таинствъ, со стороны пріемлющаго ихъ, не нужно ни вѣры, ни добраго внутренняго расположенія, что благодать сообщается помимо этого. Но они далеки также и отъ того, чтобы поставить вѣру и доброе настроеніе приступающихъ къ таинствамъ существеннымъ условіемъ спасительнаго дѣйствія ихъ; онъ ограничивается требованіемъ: „не полагать препятствій“ дѣйствіямъ благодати ³⁾. Нужно замѣтить, что представленія р.-католической церкви о спасительной дѣйственности таинствъ *ex opere operato* согласуются и тѣсно связаны и вообще съ формально-юридическимъ строемъ р. католической церкви и характеромъ ея воззрѣній на взаимныя отношенія между Богомъ и человѣкомъ, и въ частности — особенностями ея ученія о грѣхопадѣніи и искупленіи.

По православному ученію, необходимыми условіями для того, чтобы дѣйствіе таинствъ было спасительнымъ, являются: *вѣра* въ таинство со стороны пріемлющихъ таинство и искреннее *желаніе* принятія таинства.

¹⁾ March-ineke, Symb-lik, 171. См. у проф. Бѣляева, 222 стр.

²⁾ Sess. VII, cap. 6.

³⁾ Въ такія же точно отношенія къ таинствамъ поставлечетъ человѣка и „Римскій катихизисъ“, когда говоритъ: „ничто не можетъ помѣшать дѣйствіямъ благодати, ести сами приступающіе къ таинствамъ не будутъ чуждаться духовныхъ благъ и противиться Св. Духу“ (pars II, cap. I, qu. 16).

Вѣра въ таинства, т. е. вѣра въ возможность общенія души человѣческой съ Богомъ, въ возможность полученія ею благодати искупленія чрезъ посредство извѣстныхъ священнодѣйствій, есть первое условіе для того, чтобы таинство, совершенное надъ чело-вѣкомъ, сопровождалось тѣми благотворными слѣдствіями, кото-рыя свойственно ему производить. Спаситель учитъ: *уже въру-иметъ и крестится, спасенъ будетъ* (Мѡ. 16, 16). Въ бѣ-сѣдѣ о хлѣбѣ животномъ, указывая первое условіе, необходимое для полученія хлѣба небеснаго, Онъ говорилъ: *се есть дѣло Божіе, да въруете въ Того, Егоже посла Онъ*, т. е. Богъ Отецъ (Іоан. 6, 29). Примѣръ жены грѣшницы, прощенной Го-сподомъ въ домѣ фарисея, показываетъ, что спасительное для че-ловѣка разрѣшеніе отъ грѣховъ подается ему по его вѣрѣ (Лук. 7, 50). Отсутствіе этого условія возбраняетъ благодати Св. Духа приходить въ душу чело-вѣка, дѣлаетъ послѣднюю чуждою и не воспріимчивою къ тѣмъ благотворнымъ вліяніямъ, которыя свой-ственно производить благодати, хотя дѣйствительность таинства чрезъ то нисколько не уничтожается, точно такъ же, какъ сила свѣта и самое присутствіе его нисколько не уничтожается вслѣд-ствіе того, что слѣпой не въ состояніи принимать лучи свѣта. *И по невѣрію ихъ не могъ совершить ни единыя силы въ нихъ* (Мѡ. 13, 58),—говоритъ евангелистъ въ объясненіе при-чины, по которой Господь не творилъ чудесъ среди жителей На-зарета, хотя ихъ невѣріе не уничтожало божественной силы І. Христа. Отсутствіе означеннаго условія не только служитъ пре-пятствіемъ, возбраняющимъ благодати Св. Духа приходить на чело-вѣка, но и производитъ дѣйствіе, обратное тому, какое про-изводитъ въ душѣ вѣрующаго принятіе таинства при бытіи озна-ченнаго условія. Не стоитъ въ противорѣчій съ такимъ требова-ніемъ то, когда таинства преподаются не могущимъ засвидѣтель-ствовать своей вѣры младенцамъ, равно требованіе вѣры отъ при-ступающихъ къ таинству не должно смущать тѣхъ, которые не усматриваютъ въ себѣ надлежащей твердости вѣры, ибо въ томъ и другомъ случаѣ нѣтъ преградъ, возбраняющихъ благодати при-ходить на чело-вѣка. Это не то, что упорное невѣріе, служащее средостѣніемъ между Богомъ и чело-вѣкомъ. Душа младенцевъ по особымъ свойствамъ своимъ особенно доступна для дѣйствій бла-

годати (Марк. 10, 14). Маловѣріе же и слабовѣріе,—не то, которое говоритъ: *кое знаменіе твориши, да видимъ и въручимъ Тебѣ* (Іоан. 6, 30), а то, которое взываетъ: *върую, Господи, помози моему невѣрію* (Марк. 9, 24)!—не возбраняетъ приходить благодати на человѣка съ ея благотворнымъ вліяніемъ: здѣсь недостающее можетъ быть восполнено силою Божіею, въ немощахъ совершающагося.

Искреннее желаніе человѣка принять таинство составляетъ второе необходимое условіе спасительнаго дѣйствія таинства. Благодать Божія не дѣйствуетъ насильственнымъ образомъ, не спасаетъ человѣка противъ собственнаго желанія. *Се стою*, говоритъ Спаситель, *при дверяхъ* (сердца) *и толку; аще кто услышитъ гласъ Мой и отверзетъ двери, вниду къ нему и вечеряю съ нимъ, и той со Мною* (Апок. 3, 20). Во время Своей земной жизни Онъ подавалъ Свою помощь не только въ тѣхъ случаяхъ, когда видѣлъ вѣру, но и когда вмѣстѣ усмагивалъ желаніе принять отъ Него помощь. *Хощеши ли цѣль быти?*—съ такимъ вопросомъ Онъ обратился къ человѣку, страдавшему (38 л.) разслабленіемъ (Іоан. 5, 6). И напротивъ, Онъ оставлялъ безъ помощи тѣхъ, которые не выражали этого желанія или отвергали Его помощь. Господь удалился, не сотворивши ни одного знаменія для жителей земли Гадаринской, не желавшихъ понять и оцѣнить важность тѣхъ послѣдствій, какими могло бы сопровождаться для нихъ прибытіе въ ихъ землю Господа, ознаменовавшаго это прибытіе чудеснымъ исцѣленіемъ бесноватыхъ. Конечно, сила желанія принять таинство у различныхъ людей можетъ быть различна. Собственно препятствіемъ къ спасительному дѣйствію таинства служитъ отсутствіе этого желанія, которое въ большинствѣ случаевъ бываетъ слѣдствіемъ отсутствія вѣры. Слабость же этого желанія, происходящая отъ омраченія души суетою житейскихъ помысловъ, земныхъ заботъ, не препятствуетъ, какъ держимъ уповать, приходить благодати Божіей на человѣка, такъ какъ здѣсь недостающее можетъ быть восполнено, слабое укрѣпляемо силою той же самой благодати Божіей.—Когда говорится о нежеланіи, какъ обстоятельствѣ, возбраняющемъ благодати Св. Духа производить въ душѣ человѣка благотворныя послѣдствія, то не слѣдуетъ смѣшивать съ нимъ того благого-

вѣйнаго страха предъ живущею въ таинствахъ силою Божіею, который иногда удерживалъ извѣстныхъ лицъ отъ принятія того или другого таинства. Это не есть нежеланіе въ смыслѣ отверженія благодатной помощи; это скорѣе пламенное желаніе, сдерживаемое и ограничиваемое сознаніемъ собственного недостойнства. Поэтому оно не можетъ быть считаемо какимъ-либо препятствіемъ къ преподаванію и принятію таинства. Поэтому же не могутъ считаться какимъ-либо оскорбленіемъ святости таинства тѣ случаи, когда извѣстное таинство, напр., священство, совершаемо было надъ человѣкомъ вопреки видимому его желанію.

Таковы главнѣйшія условія спасительнаго дѣйствія таинствъ. Отсюда можно видѣть, что возможны прискорбные случаи несовершенія спасительности таинства съ его дѣйствительностію, когда таинство не сопровождается тѣми благотворными послѣдствіями, какія свойственно производить сообщаемой въ таинствахъ благодати. Но при этомъ не должно забывать, что спасительное вліяніе таинства можетъ обнаруживаться и дѣйствительно иногда обнаруживается не тотчасъ по принятіи его, а иногда спустя болѣе или менѣе продолжительное время. Равно, такъ какъ не всѣ обладаютъ одинаковою воспріимлемостію къ дарамъ благодати,—иной вмѣщаетъ менѣе сравнительно съ другимъ, духовно-нравственная природа котораго богаче, а духовно-нравственная жизнь шире и глубже,—то нужно допустить, что одно и то же священно-таинственное дѣйствіе, совершаемое надъ различными людьми, сопровождается не одинаковыми послѣдствіями для духовно-нравственной жизни и духовно-нравственнаго развитія человѣка. Подобно евангельскому господину, cadaго раба одѣляющему одинаково одною миною (Лук. 19, 12—27), Господь каждому подаетъ одинаково даръ благодати; отъ особенностей духовной жизни пріемлющихъ вручаемую имъ мину благодати зависитъ, что эта мина сопровождается не одинаковыми послѣдствіями для духовнаго обогащенія человѣка.

Отличіе таинствъ отъ обрядовъ.—Разсмотрѣніе общихъ вопросовъ о таинствахъ даетъ возможность установить *отличіе таинствъ* отъ тѣхъ священнодѣйствій, употребляемыхъ въ православной церкви, которыя называются *обрядами*. Тѣмъ настоятельнѣе является нужда сдѣлать такое отличіе, что

между обрядами нѣкоторые формою своего совершенія представляютъ не мало сходнаго съ дѣйствіями, употребляемыми при таинствахъ (напр., окропленіе водою слабаго новорожденнаго младенца при совершеніи крещенія и окропленіе водою за молебнымъ пѣніемъ, помазаніе освященнымъ елеемъ больного при совершеніи елеосвященія и помазаніе елеемъ на всеншномъ бдѣніи, возложеніе руки епископа на поставляемаго во пресвитера или діакона и возложеніе той же руки на посвящаемаго во чтеца и вподіакона), а въ обыденномъ словоупотребленіи таинства нерѣдко называются обрядами, обрядовымъ же дѣйствіемъ приписывается не принадлежащее имъ значеніе (сакраментальное). Различіе между таинствами и обрядами можно опредѣлить слѣдующими чертами.

1) Таинства вѣ установлены Основателемъ церкви І. Христомъ. Нѣтъ и не можетъ быть таинствъ, которыя бы могли быть установлены кѣмъ либо другимъ, а не Христомъ, ибо одинъ только Богъ могъ указать и даровать человѣку средства, чрезъ которыя могла бы приходить на человѣка благодать Божія. Итакъ, необходимый признакъ таинствъ—установленіе ихъ І. Христомъ. Но того же самого нельзя сказать объ обрядахъ. Конечно, древность нѣкоторыхъ изъ нихъ можетъ быть возводима ко временамъ апостольскимъ, и тѣмъ почтеннѣе обрядъ, тѣмъ содержаніе его обязательнѣе для членовъ церкви, чѣмъ далѣе въ глубокую древность уходитъ его установленіе. Однако это не есть необходимое, съ самымъ существомъ обряда связанное требованіе, чтобы онъ непременно былъ установленъ І. Христомъ. Многіе изъ обрядовъ не только не были установлены І. Христомъ или даже апостолами, но вошли въ употребленіе въ послѣапостольское время.

2) Таинствъ семь, не болѣе и не менѣе; церковь не можетъ ни увеличить, ни уменьшить ихъ число: оно неизмѣнно на все время существованія церкви на землѣ. Обрядовъ же много, и число ихъ измѣнялось и *можетъ измѣняться* въ будущемъ. Сообразно съ нуждами и потребностями церкви можетъ вводить въ церковное употребленіе и дѣйствительно вводила новые обряды, неизвѣстные прежде (напр., обрядъ постриженія въ монашество), и, по минованіи вызвавшихъ ихъ потребностей мѣста и времени, отмѣнять или измѣнять ихъ. Вообще въ своемъ возникновеніи и развитіи обряды подлежатъ тѣмъ же самымъ законамъ, какимъ подлежали и подлежатъ т. н. обычаи церковные.

3) Въ таинствахъ благодать Божія необходимо соединяется съ видимымъ дѣйствіемъ и необходимо въ видимомъ знакъ

преподается приступающему къ таинству, а обряды только знаки благодати Божіей; въ нихъ нѣтъ такой связи между видимою и невидимою сторонами, почему съ обрядами не соединяется необходимо сообщеніе даровъ милости Божіей или благословенія Божія.

4) Наконецъ, въ каждомъ изъ таинствъ низводятся на вѣрующихъ извѣстные, опредѣленные *дары благодати Божіей, усвояющей людямъ плоды искупительныхъ заслугъ Христовыхъ*. Посему безъ принятія таинствъ невозможно сдѣлаться членомъ тѣла Христова—Его церкви и наслѣдовать спасеніе. Въ обрядахъ же если и подается Богомъ благодать, то эта благодать не имѣетъ характера частнаго, опредѣленнаго вида освященія. Обряды и совершаются не съ цѣлію низведенія на вѣрующихъ благодати, усвояющей людямъ искупительные заслуги Христовы, а съ цѣлію призвать на человека, а часто и на внѣшнюю его жизнь и дѣятельность, вообще *милость Божію, благословеніе Божіе*, почему могутъ быть совершаемы и совершаются надъ неодушевленными предметами (напр., окропленіе освященною водою полей, луговъ, принадлежностей хозяйства и т. д.). Посему обряды не имѣютъ того характера безусловной обязательности для всѣхъ членовъ церкви, какой имѣютъ таинства; посему то и число ихъ измѣнялось и можетъ быть измѣняемо церковію.

II. О таинствахъ въ частности.

При изложеніи догматическаго ученія о таинствахъ въ частности необходимо раскрытіе особенно положеній, служащихъ разъясненіемъ понятія о каждомъ изъ таинствъ, содержащаго православною церковію, именно: установленіи каждаго таинства, видимой его сторонѣ и невидимыхъ благодатныхъ дѣйствій. Но по тѣсной связи этихъ положеній съ выраженіемъ ихъ въ практикѣ богослужебной и канонической является необходимымъ разсмотрѣніе и нѣкоторыхъ соприкосновенныхъ съ этими догматическими положеніями вопросовъ, а въ виду различій въ ученіи о таинствахъ въ частности между христіанскими вѣроисповѣданіями,—указаніе и оцѣнка отличительныхъ особенностей инославныхъ исповѣданій въ ученіи о каждомъ таинствѣ.

Крещеніе.

§ 142. Понятіе о таинствѣ крещенія. Различныя наименованія его.

Первое мѣсто въ ряду священнодѣйствій, которыя служатъ къ освященію человѣка, занимаетъ крещеніе. Оно служитъ какъ-бы дверію, вводящею призваннаго благодатію Божіею ко спасенію въ благодатное царство Христово (Іоан. 3, 5), гранью, раздѣляющею христіанъ отъ іудеевъ и язычниковъ. Безъ принятія этого таинства ни одинъ человѣкъ не можетъ ни сдѣлаться членомъ тѣла Христова—церкви, ни имѣть доступа и участія въ другихъ таинствахъ ¹⁾).

Крещеніе есть таинство, въ которомъ человѣкъ грѣшникъ, родившійся съ наслѣдственною отъ прародителей порчею, но увѣровавшій во Христа, при троекратномъ погруженіи его тѣла въ воду, съ призваніемъ Бога Отца, и Сына, и Святаго Духа, умираетъ для жизни плотской и грѣховной и возраждается отъ Духа Святаго въ жизнь духовную, святую (Катих. О крещеніи), или, раздѣльнѣе,—очищается Духомъ Святымъ отъ всѣхъ прежнихъ грѣховъ и съ него снимается осужденіе или проклятіе за грѣхъ: онъ становится сыномъ Божиимъ и наслѣдникомъ царства небеснаго (Прав. испов. 102; Посл. вост. патр. чл. 16).

Наименованіе этого таинства—*βάπτισμα* (отъ *βάπτω*—погружаю), переводимое словомъ *крещеніе*, указываетъ на видимую

¹⁾ *Литература.*—Алмазова А. И. проф. Исторія чинопослѣдованій крещенія и миропомазанія. Каз. 1884 г. Рубцова І. свящ. Разсужденіе о таинствѣ крещенія, Сиб. 1850 г. Таинство крещенія по чину правосл. церкви (Стран. 1864 г. янв.). Статьи по частнымъ вопросамъ: О крещеніи черезъ погруженіе и обливаніе (Приб. къ твор. св. отц. 1855 г. XIV г.) Ковалева Д. О крещеніи младенцевъ (1857 г. XV ч.). Разборъ ученія реформатовъ о необходимости т. крещенія (Пр. Соб. 1865 г. III ч.). Замѣтки о крещеніи въ зап. церкви черезъ одно—краткое погруженіе (Пр. Соб. 1866 г. III ч.) Замѣчанія на ученіе реформатовъ о совершителяхъ т. крещенія (тамъ-же). Крещеніе и миропомазаніе въ первые три вѣка христіанства. Перев. изъ Probst'a—(Дух. Бес. 1873 г. I т.). В—ва А. Когда нужно креститься? (Тр. К. Ак. 1892 г. № 12). Мартынова А. В. прот. Разборъ протест. ученія о крещеніи дѣтей съ догмат. точки зрѣнія (Вѣра и Раз. 1893 г. I т. 2 ч.) Ученіе блж. Августина о неповторяемости таинства крещенія (Тр. К. Ак. 1864 г. № 5). В—го С. Споръ о крещеніи еретиковъ (Чт. люб. дух. пр. 1870 г. II т.).

сторону этого таинства ¹⁾. Но какъ священнодѣйствіе, слагающееся изъ двухъ сторонъ, видимой и невидимой, и весьма обширное по своимъ послѣдствіямъ для принимающихъ его, крещеніе и въ Писаніи и у отцовъ церкви называется и другими различными именами. Новозавѣтные писатели, кромѣ наименованія крещеніемъ, называютъ его *банею пакибытія* (λουτρον παλιγγε-
νέσεως—Тит. 3, 5), *банею водною* (λουτρον ὕδατος—Еф. 5, 26), *рожденіемъ отъ воды и Духа* (Іоан. 3, 4) и др. Изъ наименованій крещенія, встрѣчающихся у отцовъ церкви, одни указываютъ на невидимыя дѣйствія крещенія, каковы, напр., „возрожденіе“, „второе рожденіе“, „возрожденіе души“, „духовное рожденіе“, „просвѣщеніе“, „очищеніе“, „погребеніе“, „освященіе“, другіе—болѣе на видимую его сторону, напр., „баня“, или „купель“, просто „вода“, иные, наконецъ,—на ту и другую стороны, напр. „таинство воды“, „вода жизни вѣчной“, „купель покаянія и познанія“, „купель спасительная“, или „таинственная“ и под. ²⁾. Однако общее и постоянное наименованіе этого таинства было всегда одно и тоже—*βάπτισμα*, baptismus, крещеніе.

§ 143. Установленіе крещенія.

І. Крещеніе, какъ таинство церкви Христовой, могло быть установлено и дѣйствительно установлено главою и основателемъ церкви. Не было и не могло быть такого таинства въ мірѣ дохристіанскомъ, но могли быть лишь только обряды, сходные съ вѣдѣнною его стороною. Но когда І. Христосъ установилъ это таинство? Самъ І. Христосъ непосредственно не крестилъ никого. Еванг. Іоаннъ, передавая о слухѣ, дошедшемъ до фарисеевъ,

¹⁾ Русское слово—„крещеніе“, происходя отъ слова „крестъ“, значить собственно, совершеніе отъ кого-либо знаменія крестнаго, или возложеніе креста, и усвоено таинству крещенія, конечно, потому, что въ немъ многія дѣйствія совершаются во образъ креста, который по совершеніи этого таинства и возлагается на крещеннаго. Названіе это прекрасно выражаетъ духъ крещенія, которое, по апостолу, есть спогребеніе со Христомъ (Рим. 6, 3—4). „Чѣмъ для Христа былъ крестъ и гробъ, замѣчаетъ св. *Златоустъ*, тѣмъ для насъ стало крещеніе, хотя въ другомъ отношеніи“ (На Римл. Бес. X. 4).

²⁾ *Алмазова* проф. Исторія чинопослѣдованій крещенія и миропомазанія. 4—6 стр.

что І. Христосъ больше пріобрѣтаетъ учениковъ и креститъ (*βαπτίζει* и *ἐβαπτίζειν*), чѣмъ Іоаннъ (3, 22. 26; см. 1, 33), оговаривается: *хотя Самъ Іисусъ не крестилъ, а ученики Его* (4, 2). ¹⁾ Последніе крестили, безъ сомнѣнія, по Его повелѣнію. Имѣя въ виду этотъ рассказъ, нѣкоторые еще въ древности допускали, что крещеніе установлено І. Христомъ прежде Его страданій и воскресенія. Одни изъ такъ думавшихъ, повидимому, полагали, что оно установлено въ то время, когда І. Христосъ Самъ крестился въ Іорданѣ. Правда, въ этомъ случаѣ Своимъ примѣромъ Онъ освятилъ и воду и крещеніе, но крещеніе, освященное въ данномъ случаѣ, было крещеніе Іоанново, а оно далеко не то, что крещеніе христіанское. Другіе относили установленіе таинства ко времени бесѣды І. Христа съ Никодимомъ, когда онъ засвидѣтельствовалъ необходимость для спасенія возрожденія водою и Духомъ. (Іоан. 3, 5). Но бесѣда Господа съ Никодимомъ имѣетъ частный характеръ и при томъ ведена была ночью, а такія обстоятельства не соотвѣтствуютъ установленію священнодѣйствія, долженствовавшаго имѣть значеніе для всего христіанскаго міра и на всѣ времена. Въ этой бесѣдѣ дается лишь предвозвѣщеніе или обѣтованіе о будущемъ установленіи таинства. Иные, наконецъ, изъ относившихъ установленіе крещенія ко времени до прославленія Спасителя черезъ воскресеніе, связывали установленіе таинства съ событіемъ болѣе общаго свойства, именно съ посланіемъ двѣнадцати учениковъ на проповѣдь. Но въ числѣ порученій, какія давалъ І. Христосъ ученикамъ въ этотъ именно разъ, о крещеніи вовсе не упоминается. Даже если допустить, что ученики съ этого времени во дни

¹⁾ Почему І. Христосъ Самъ не крестилъ никого? І. Христу не прилично было крестить кого-либо, ибо крещеніе совершалось во имя Его, — это во первыхъ. Во вторыхъ, на Немъ лежали другія важнѣйшія обязанности. Наконецъ, если-бы Онъ Самъ нѣкоторыхъ окрестилъ, то весьма легко могъ-бы произойти еще болѣйшій расколъ, нежели какой произошелъ послѣ въ церкви коринѣской (1 Кор. 1, 11—17). Принимаемое въ римской церкви преданіе, по свидѣтельству Іоанна Мосха (ум. 630 г.), записанное въ „Гипотеипозахъ“ Климента алекс., будто „Христосъ крестилъ только Петра, Петра Андрея, Андрей Іакова и Іоанна, а сии прочіи“ (см. „Лугъ духовный“ въ рус. пер. Москва, 1843 г. 181 стр.), не заслуживаетъ никакого вѣроятія. Это же преданіе находится записаннымъ еще у Софронія іерусалимскаго (Fragm. de bapt. apostol.). См. у проф. Алмазова, 8 стр.

земной жизни Господа совершали крещеніе, то оно ничѣмъ не было отлично отъ крещенія Іоаннова и совершалось современно съ нимъ, а не замѣняло его собою (Іоан. 4, 12), относилось къ однимъ іудеямъ, (3, 22—23), и, слѣдовательно, подобно Іоаннову, готовило только чрезъ покаяніе къ принятію явившагося Мессіи и ко вступленію въ Его благодатное царство ¹⁾).

Установленіе крещенія, какъ таинства, нужно относить къ другому времени, краткому, но полному славы и дѣятельности І. Христа, къ тѣмъ днямъ между воскресеніемъ и вознесеніемъ Искупителя, когда Онъ являлся ученикамъ Своимъ, научалъ ихъ и бесѣдовалъ съ ними. Торжественно, исполненный власти и силы, предъ вознесеніемъ на небо Онъ изрекъ: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли: шедше убо, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ, и се. Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѡ. 28, 18—20). *Иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Въ этихъ словахъ крещеніе является уже какъ таинство для всѣхъ людей, а не для однихъ іудеевъ, какъ учрежденное навсегда, до скончанія вѣка, а не на время, и какъ необходимое условіе для вѣчнаго спасенія, а не для приготовленія только къ благодатному царству Мессіи. Здѣсь указана и видимая сторона таинства и благодатное значеніе его, подробнѣе разъясненное въ другихъ случаяхъ, особенно въ бесѣдѣ съ Никодимомъ.

Но хотя заповѣдь и полномочіе на совершеніе таинства дано апостоламъ до вознесенія Спасителя, однако самое совершеніе христіанскаго крещенія могло послѣдовать не ранѣе, какъ сами апостолы приняли крещеніе Духомъ Святымъ. *Іоаннъ крестилъ водою, говорилъ имъ Спаситель, вы же имате креститися Духомъ Святымъ не по многѣхъ сихъ дняхъ... Вы примете силу, нашедшу Святому Духу на вы, и будете*

¹⁾ „Если-бы кто захотѣлъ узнать, говоритъ *Златоустъ*, имѣло-ли какое-нибудь преимущество крещеніе учениковъ (Іисуса) предъ крещеніемъ Іоанна,—мы скажемъ, что никакого, ибо то и другое крещеніе равно не имѣло благодати Духа и цѣлю того и другого было только приведеніе крещаемыхъ ко Христу“. На Іоан. Бес. XXIX, 1.

Ми свидѣтели во Иерусалимѣ же и во всей Иудеи и Самаріи и даже до послѣднихъ земли (Дѣян. 1, 5. 8). Въ день Пятидесятницы совершилось это торжественное крещеніе апостоловъ Духомъ Святымъ. Въ это время завершено и навсегда утверждено божественное установленіе великаго христіанскаго таинства. Получивши сами крещеніе Духомъ Святымъ, апостолы начали постоянно совершать крещеніе. Въ день Пятидесятницы ап. Петръ говорилъ увѣровавшимъ во Христа: *покайтесь, и да крестится кійждо васъ во имя І. Христа, и крестисяся въ день той душъ яко три тысящи* (Дѣян. 2, 38. 41). Св. Филиппъ крестилъ евнуха (8, 38), ап. Петръ—Корнилія сотника, съ его семействомъ и другими (10, 47—48), ап. Павелъ—Лидію (16, 15), стража темничнаго съ его домашними (23 ст.), Криспа со всѣмъ его домомъ (18, 8; см. I Кор. 1, 16), нѣкоторыхъ учениковъ въ Ефесѣ, крестившихся прежде крещеніемъ Іоанновымъ (19, 1—5) и др.

Такъ, принявъ отъ Господа заповѣдь о крещеніи, апостолы передали ее всей церкви; съ распространеніемъ церкви по всему міру, и это установленіе Господа распространилось по всѣмъ странамъ міра и неизмѣнно сохраняется до нынѣ въ нѣдрахъ церкви Христовой.

II. Вопреки яснымъ свидѣтельствамъ откровенія о установленіи крещенія І. Христомъ, и, слѣдовательно, о установленіи по существу своему священнодѣйствія новаго и исключительно христіанскаго, нѣкоторые (изъ западныхъ ученыхъ) видятъ въ христіанскомъ крещеніи не что иное, какъ продолженіе религіознаго обряда, существовавшаго у іудеевъ и даже священныхъ омовеній, бывшихъ въ употребленіи и у іудеевъ и у народовъ языческихъ, а иные считаютъ христіанское крещеніе соединеніемъ крещенія прозелитскаго съ Іоанновымъ, или просто сближаютъ съ тѣмъ и другимъ. Правда, имѣются основанія думать, что у іудеевъ и до появленія христіанства существовалъ обрядъ, подобный крещенію, для принятія въ іудейство членовъ другихъ религіозныхъ культовъ востока и запада (*βάπτισμα τῶν προσηλυτῶν*) ¹⁾. Этотъ

¹⁾ Смирнова Θ. Происхожденіе и литургическій характеръ таинствъ. Тр. Кіев. Ак. 1874 г, IV ч. 355 стр. См. Алмазова. Исторія чинопослѣдованій и пр. 14 стр. и слѣд.

обрядъ, какъ символъ очищенія и отреченія отъ идолослуженія и языческихъ суевѣрій, установленъ былъ въ періодъ послѣ Маккавейскаго возстановленія культа. Онъ замѣнялъ собою обрѣзаніе и установленъ въ цѣляхъ облегченія перехода изъ язычества въ іудейство для тѣхъ, которые не хотѣли подвергаться обрѣзанію (прозелиты второго класса—прозелиты вратъ), хотя во многихъ случаяхъ оно совершалось и надъ прозелитами праведности ¹⁾. Но крещеніе прозелитовъ не могло быть первоисточникомъ христіанскаго крещенія. Въ Писаніи нѣтъ никакихъ указаній на такое заимствованіе. По внутреннему же существу то и другое крещеніе совершенно различны: одно есть рожденіе водою и Духомъ, другое—только водою, даже и не въ покаяніе, какъ Іоанново. Далѣе, нѣтъ основаній утверждать, что прозелитское крещеніе простиралось на всѣхъ, въ томъ числѣ на женщинъ и дѣтей, а христіанское крещеніе простирается на всѣхъ безъ различія не только званія и состоянія, но и пола и возраста. За крещеніемъ прозелитовъ въ отношеніи его къ христіанскому можно признать лишь то значеніе, что оно, какъ сходное по видимости своей съ христіанскимъ, мало-по-малу приготавливало іудеевъ къ принятію христіанства.

Равно и крещеніе Іоанново не было первоисточникомъ христіанскаго крещенія. Іоанново крещеніе есть крещеніе особенное, отличное и отъ прозелитскаго и отъ христіанскаго. Оно отлично отъ первого, ибо его принимали всѣ іудеи безразлично, не исключая фариисеевъ и саддукеевъ, мытарей и воиновъ (Лук. 3, 12—14). Самъ І. Христосъ приходилъ къ Іоанну креститься, и на возраженіе Іоанна отвѣтилъ: *подобаетъ исполнити всякую правду* (παράβαν τήν δικαιοσύνην). Слова Спасителя показываютъ, что крещеніе Іоанново представляло собою нѣчто вполне законное и обязательное для природнаго іудея. Предтеча Господень и совершалъ крещеніе по особому повелѣнію Божію (Іоан. 1, 33;

¹⁾ Указаніе на существованіе крещенія прозелитовъ можно видѣть и въ самомъ евангеліи: когда Іоаннъ началъ крестить, то не видно, чтобы іудеи почитали крещеніе новымъ обрядомъ: они спрашивали только, по какому праву или полномочію онъ крестить, не будучи ни Мессіею, ни Ілїею, ни другимъ пророкомъ (Іоан. 1, 21—35). О ессеяхъ извѣстно также, что они никого не принимали въ свою секту безъ предварительнаго священнаго омовенія. См. у І. Флавія. О іудейск. войнѣ. I кн. 11 гл. 8.

Лук. 7, 30; Мѡ. 21, 25—26). Существенно отличается крещеніе Іоанново и отъ христіанскаго. Крещеніе Іоанново, во-первыхъ, ограничивалось іудеями, (такъ правильнѣе думать на основаніи указаній у Мѡ. 3, 7; Марк. 1, 5; Лук. 3, 12,—4); по крайней мѣрѣ въ евангеліяхъ не указано ни одного примѣра, чтобы какой либо язычникъ принялъ крещеніе Іоанново. Крещеніе же христіанское, какъ и самое христіанство, имѣетъ характеръ всеобъемлющій (универсальный). Во-вторыхъ, крещеніе Іоанново есть *крещеніе покаянія во отпущеніе грѣховъ* (*βάπτισμα μετανοίας ἐς ἄφεσιν ῥημάτων*—Лук. 3, 3; Дѣян. 19, 4). Покаяніе и исповѣданіе грѣховъ составляли сущность крещенія Іоаннова (Мѡ. 3, 2; Марк. 1, 4—5; Лук. 3, 3; Дѣян. 19, 3), но оно не сообщало дѣйствительнаго очищенія отъ грѣховъ или освященія, ибо искупленіе еще не совершилось. Въ крещеніи же—таинствѣ церкви Христовой совершается самое освященіе. Наконецъ, Іоаннъ крестилъ, людямъ *глаголя, да во Грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Іисуса* (Дѣян. 19, 4; Іоан. 1, 33) Христомъ же установленное крещеніе есть во имя Отца и Сына, во плоти пришедшаго и совершившаго искупленіе, и Духа Святаго, обильно изливающаго дары Свои на послѣдователей Христовыхъ по заслугамъ Искупителя. Потому-то крещеніе Іоанново, какъ не сообщавшее благодати искупленія, потеряло силу съ установленіемъ крещенія—таинства, и надъ привявшими крещеніе Іоанново совершалось крещеніе водою и Духомъ (Дѣян. 19, 1—5). На это предукazyвалъ и самъ Іоаннъ, говоря: *азъ водою крещая вы; грядетъ же Крѣпкій мене... Той вы креститъ Духомъ Святымъ и огнемъ* (Лук. 3, 15; Марк. 1, 8). Такимъ образомъ, Іоанново крещеніе было лишь необходимымъ приготовленіемъ къ христіанскому крещенію, но не болѣе.

Что же касается языческихъ религіозныхъ омовеній, то они еще далѣе отстоятъ отъ христіанскаго крещенія, чѣмъ крещеніе прозелитовъ или Іоанново крещеніе. Правда, между ними есть вышнее сходство. Сходство это признавали и древне-христіанскіе писатели, но никогда не думали о генетической зависимости крещенія отъ этихъ омовеній. Вотъ какъ разсуждаетъ, напри-
мѣръ, по этому поводу *Тертулліанъ*, извѣстный своею строго-

стію и строго осуждавшій даже такіе обычаи, которые имѣли самое отдаленное отношеніе въ язычеству и были въ сущности совершенно невинны. „Язычники не чужды духовныхъ познаній, говоритъ онъ, и сами приписываютъ идоламъ своимъ дѣйствующую въ семъ отношеніи (т. е. очищеніи водою) силу, хотя и ошибаются на счетъ употребленія водъ, лишенныхъ всякой силы. У нихъ въ обычаѣ новообращенныхъ своихъ посредствомъ нѣкотораго рода крещенія посвящать въ мистеріи богини Изиды или бога Митры. Они употребляютъ въ честь своихъ боговъ свои торжественныя возліянія, которыя производятъ надъ своими кумирами. Сверхъ того, когда нужно принести очистительныя жертвы, то жрецы ихъ берутъ воду отовсюду; дома, храмы, цѣлыя селенія орошаютъ тогда водою. Извѣстно также, что во время игрищъ аполлоніевыхъ и элевзинскихъ, люди, празднующіе ихъ, погружаются въ воду: обрядъ, соблюдаемый ими въ томъ увѣреніи, что они черезъ то возродятся и избѣгнуть казни за свои преступленія. Равнымъ образомъ и у древнихъ, кто осквернялъ себя убійствомъ, тотъ долженъ былъ изглаживать пятно сіе посредствомъ очищенія воды. Если же слѣпые язычники увѣрены въ томъ, что вода естественною своею силою изглаживаетъ ихъ злодѣянія, то можетъ ли быть сомнѣніе, чтобы она не производила того же дѣйствія силою и властію Бога, Творца стихій и Виновника всѣхъ ихъ качествъ. Если они вѣрятъ, что религія подаетъ водѣ такую спасительную силу, то какая религія больше, какъ не та, которая исповѣдуетъ Бога живаго“ ¹⁾).

§ 144. Видимая сторона въ таинствѣ крещенія.

Крещеніе въ православной церкви нынѣ совершается по чино-послѣдованію, въ составъ котораго входятъ и такіе обряды, съ которыми не соединено Установителемъ крещенія обѣтованіе благодати искупленія (оглашеніе, заклинаніе отъ діавола и сочетаніе Христу, исповѣданіе вѣры, помазаніе елеемъ, облаченіе въ бѣлую одежду). „Самое важное въ священнодѣйствіи крещенія“, или совершительную часть собственно самаго таинства, составляетъ „*троекратное погруженіе (крещаемаго) въ воду, во имя*

¹⁾ Тертул. О крещеніи, V гл.

Отца, и Сына, и Св. Духа“ (Катих. О крещ.). Что есть крещеніе Христово?“ спрашиваетъ блж. Августинъ, и отвѣчаетъ; „купель воды, съ произнесеніемъ словъ (in verbo); отними воду,—нѣтъ крещенія, отними слова—нѣтъ крещенія“¹⁾.

Къ видимой, совершительной сторонѣ таинства крещенія такимъ образомъ относятся: 1) упогребленіе опредѣленнаго вещества для таинства; 2) образъ или способъ (видимое дѣйствіе) омовенія водою, и 3) совершительныя слова (формула) крещенія.

I. Веществомъ или матеріею для таинства крещенія служитъ естественная, простая и чистая, освященная особымъ священнодѣйствіемъ, вода, какъ ближайшій символъ благодати Духа Святаго, очищающей нечистоты грѣховныя. Такъ должно быть и по ясной заповѣди Спасителя: *еще кто не родится водою и Духомъ* (Іоан. 3, 5). Въ водѣ крестился Онъ Самъ. Въ водѣ совершали крещеніе апостолы (Дѣян. 8. 36—38; 10, 47—48). Въ послѣдующее время церковь свято слѣдовала заповѣди Спасителя и примѣру апостоловъ, совершая крещеніе въ водѣ. Въ объясненіе употребленія воды при крещеніи св. I. Дамаскинъ, согласно съ другими отцами, говорилъ: „Онъ, (Господь) заповѣдалъ намъ возрождать водою и Духомъ при наитіи на воду Св. Духа, по молитвѣ и призваніи. Ибо какъ человѣкъ состоитъ изъ двухъ частей, души и тѣла, то Господь далъ намъ и двоякое очищеніе, т. е. водою и Духомъ. Духомъ, чтобы обновить въ насъ образъ и подобіе (Божіе), водою, чтобы благодатию Духа очистить тѣло отъ грѣха и избавить отъ тлѣнія. И вода здѣсь представляетъ образъ смерти, и Духъ подаетъ законъ жизни“²⁾.

Въ древности появлялись лжеучители, которые отвергали употребленіе при крещеніи воды, какъ вещества, по взгляду ихъ, слишкомъ обыкновеннаго, не соотвѣтствующаго важности и достоинству таинства, что приводило ихъ къ отрицанію и самаго таинства возрожденія водою и Духомъ. Церковь смотрѣла на подобныя ученія не иначе, какъ на еретическія, и лицъ, проповѣдывавшихъ это, причисляла къ еретикамъ³⁾. Тертуллианъ написалъ

¹⁾ *Август.* In Iohan. Tract. XV, n. 4.

²⁾ *Дамаск.* Тѣчн. изд. прав. в. IV, 9. Сн. *Кирилл* іерус. Сл. оглас. III, 4; *Григор.* Б. Сл. 40, о крещеніи *Васил* В. О Св. Духъ. 15 гл.

³⁾ Таковы, напр., были въ самое древнее время аскандруты (особаго рода гностики), которые, сообразно съ основнымъ своимъ ученіемъ, что

особый трактатъ „О крещеніи“, въ которомъ доказывалъ необходимость употребленія воды въ этомъ таинствѣ и защищалъ исторически достоинство употребленія именно этого вещества.

Въ новѣйшее время, нѣкоторые, хотя не отрицаютъ воду, какъ вещество для таинства крещенія, тѣмъ не менѣе, совершенно противъ христіанскаго ученія, признаютъ годнымъ веществомъ для этого и всякую другую жидкость (разнаго рода сектанты) ¹⁾.

Спрашивали издавна, почему для преподанія благодати возрождающей и принятія вѣрующихъ въ церковь избрана и узаконена форма омовенія водою, а не иная? Древніе отцы и учителя, разсуждавшіе о крещеніи, отвѣчали тѣмъ, что вода есть самый наилучшій символъ для преподанія благодати возрождающей,—такой, съ которымъ все человѣчество издревле привыкло соединять понятіе о животворной, возрождающей силѣ и который въ самой природѣ своей имѣетъ свойство очищать и оживлять ²⁾. Употребленіе этого общезвѣстнаго и естественнаго символа было весьма цѣлесообразно и по отношенію къ особеннымъ обстоятельствамъ времени: оно не мало могло способствовать болѣе успѣшному воспріятію христіанства. Крещеніе со стороны своей формы всего меньше встрѣчало возраженій и не возбуждало насмѣшекъ, которымъ нерѣдко подвергались другіе христіанскіе обряды.

II. При всеобщемъ признаніи церковію, что крещеніе должно совершаться водою, не вездѣ былъ и до нынѣ остается одинако-

религія есть познаніе, утверждали, что таинства не должно совершать видимымъ образомъ, а потому и крещеніе не считали нужнымъ совершать видимо (*Теофор. Haeret. fabul. lib. 1, c. 10*). Тому же самому, выходя изъ того же начала, слѣдовали и нѣкоторые изъ послѣдователей Маркіона (*Ирин. Пр. ерес. 1 кн. XXI, 1—2*). Кромѣ этихъ, только по другимъ различнымъ побужденіямъ, крещеніе водою отвергали еще: архонтики (*Епиф. Ер. XL, 2*), селевкиане или ерміане (*Август. О ерес. 59*), манихеи (тамъ же, ер. 46), позднѣе—павликіане и др.; манихеи и павликіане считали воду произведеніемъ злого начала и потому отвергали водное крещеніе. (*Protius, Adversus manich. 1, 9*).

¹⁾ Въ древней церкви если бывали случаи совершенія крещенія не посредствомъ воды, а и другою какою-либо жидкостью, (напр. виномъ, какъ свидѣлствуетъ папа Сирицій), то это бывало только въ самыхъ исключительныхъ обстоятельствахъ,—когда грозила явная опасность кому-либо умереть безъ крещенія, а воды между тѣмъ нельзя было достать. См. у *Алмазова. Ист. чинопосл. крещенія и мироп. 245 стр. примѣч.*

²⁾ См. напр. у *Кирилла іерус. Огласит. сл. XVI, 12*, а также у *Тертуліана, О крещеніи 3 и 4 гл.*

вый способ употребленія воды при крещеніи. Были и нынѣ существуютъ два способа крещенія водою 1) способъ *погруженія* въ воду всего тѣла и 2) способъ *обливанія* или окропленія водою.

Православная церковь учитъ, что крещеніе должно быть совершаемо черезъ *троекратное погруженіе* крещаемого въ воду. Такое ученіе и образъ совершенія крещенія имѣютъ твердыя основанія и въ Писаніи и въ примѣрахъ и въ свидѣтельствахъ древней церкви.

Примѣръ крещенія подаль вѣрующимъ Самъ Установитель таинства. Евангелисты, повѣствуя о крещеніи І. Христа, говорятъ: *крестившись, Іисусъ тотчасъ вышелъ (ἀνέβη) изъ воды* (Мѡ. 3, 16), и *когда выходилъ изъ воды, тотчасъ увидѣлъ разверзающіяся небеса* (Марк. 1, 10). Это восхожденіе само собою предполагаетъ и снисхожденіе І. Христа въ воду. Но послѣднее, т. е. снисхожденіе въ воду, очевидно, требовалось для погруженія въ ней, а никакъ не для обливанія ею. Это подтверждается и евангельскими изображеніями Іоаннова крещенія вообще. Іоаннъ крестилъ, по замѣчанію евангелиста, въ Энонѣ, близъ Салима, *яко воды мнози бяху ту* (Іоан. 3, 23). Нѣтъ сомнѣнія, что Іоаннъ избралъ это многоводное мѣсто для крещенія іудеевъ потому, что здѣсь удобнѣе было крестить чрезъ погруженіе. Такъ принималъ крещеніе отъ Іоанна, конечно, и І. Христосъ ¹⁾.

Апостолы, во всемъ слѣдовавшіе своему Учителю, совершали крещеніе, должно думать, такъ же черезъ погруженіе. Въ кн. Дѣяній ап. о крещеніи евнуха Фалиппомъ говорится: *и снидоста оба на воду (κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ), Филиппъ же и каженникъ: и крести (ἐβάπτισεν) его. Егда же изыдosta*

1) Такое пониманіе подтверждается и преданіемъ древней церкви. „И Самъ Спаситель нашъ І. Христосъ, Который не очищался въ крещеніи, но крещеніемъ Своимъ очищалъ всѣ воды, говоритъ блж. *Іеронимъ*,—тогда, какъ только поднявъ главу изъ потока (statim ut caput extulit de fluente) пріялъ „Духа Святаго“ (Dial. contra Incifer. Cap. VI). Въ подземномъ кладбищѣ Каллиста надится фреска II-го в., изображающая, по мнѣнію извѣстнаго археолога Де-Росси, крещеніе Спасителя. Тутъ мужчина въ короткой туникѣ, оставляющей правое плечо обнаженнымъ, выводитъ за руку изъ воды молодого человѣка, совершенно нагого. Надъ головою послѣдняго летитъ птица, имѣющая что-то въ клювъ (см. *Фрикена*. Рим. катакомбы. II ч. 243 стр.). Такая фреска говоритъ за погружательное крещеніе Спасителя.

(ἀνέβησαν) отъ воды, Духъ Святой нападе на каженника (8, 38—39). Выраженія: вошли въ воду и вышли изъ воды, очевидно, указываютъ на крещеніи не черезъ обливаніе или окропленіе, но черезъ погруженіе. Такъ, безъ сомнѣнія, крестили и другіе апостолы ¹⁾.

Наименованіе крещенія въ новомъ завѣтѣ всегда словами βάπτισμος или βάπτισμα, а самого дѣйствія или способа совершенія крещенія словомъ βαπτίζω (въ словахъ установленія таинства—βαπτίζοντες), также ведутъ къ заключенію, что крещеніе должно совершать черезъ погруженіе. Βαπτίζω или βάπτω, по его употребленію, всегда означаетъ погружаю. Съ такимъ значеніемъ оно употреблялось въ ветхомъ завѣтѣ ²⁾. Такое же значеніе оно имѣетъ и въ новомъ завѣтѣ (въ новомъ завѣтѣ βαπτίζω употреблено около 30 разъ и βάπτω—3 раза). Отсюда,—и βάπτισμος или βάπτισμα буквально значить погруженіе. Такъ и понималось это слово древнею церковію ³⁾.

Погруженіе должно быть *троекратное*. Правда, въ писаніяхъ апостольскихъ не находится указаній на троекратность погруженія при крещеніи. Но древнѣйшіе учителя церкви начало троекратнаго погруженія въ крещеніи производятъ или отъ апостоловъ или

¹⁾ Указываютъ нѣкоторые (изъ западныхъ писателей), что крещеніе въ день Пятидесятницы 3000 человекъ (Дѣян. 2, 4) не могло совершаться черезъ погруженіе. Но св. Лука и не говоритъ, будто ап. Петръ крестилъ этихъ увѣровавшихъ въ одинъ день и при томъ безъ помощи другихъ апостоловъ. Вѣроятнѣе, что совершали крещеніе ихъ и другіе апостолы, не въ одинъ день и въ разныхъ мѣстахъ въ Иерусалимѣ же. Крещеніе цѣлыхъ домовъ предполагаетъ, говорятъ еще, совершеніе его черезъ обливаніе. Но употребленіе на востокъ домашнихъ ваннъ, въ которыхъ удобно было крестить и черезъ погруженіе, дѣлаетъ такое предположеніе не необходимымъ.

²⁾ У LXX βάπτω и βαπτίζω есть переводъ еврейскихъ глаголовъ, однозначащихъ съ латинскими—*tingo, immetgo, submetgo*, которые выражаютъ понятіе погруженія во что л. Это значеніе еврейскихъ словъ сохранилось въ славянскомъ переводѣ, напр.: *и сниде Негманъ и погрузиися (ἐβαπτίσαντο) во Иорданъ трижды*. Употребленіе съ такимъ же значеніемъ этого слова встрѣчается и у древнихъ грековъ, напр. у Гомера, Иліада I п. 392 ст.

³⁾ Въ 8 апост. правъ говорится: „аще кто епископъ или пресвитеръ совершитъ не три погруженія (μὴ τρία βαπτίσματα) единого тайнодѣйствія, но едино погруженіе (ἐν βαπτίσματι), даемое въ смерть Господню, да будетъ изверженъ“. Единственно возможное пониманіе употребленнаго здѣсь слова βάπτισμα есть пониманіе въ значеніи „погруженія“.

даже отъ установленія въ такой именно формѣ крещенія Самимъ Господомъ. „Трижды погружаемся, говоритъ напр. *Тертуліанъ*, какъ Господь опредѣлилъ въ евангеліи“ ¹⁾. Въ „*Апост. правилехъ*“ троекратное погруженіе признается „Господнимъ учрежденіемъ“ (прав. 49). *Василій В.*, *Иеронимъ*, *Созоменъ* называютъ троекратное погруженіе дошедшимъ по преданію отъ апостоловъ ²⁾, а блаж. *Теодоритъ*—„закономъ св. крещенія, издревле преподааннымъ отъ Господа и апостоловъ“ ³⁾. Отсюда слѣдуетъ, что во времена апостоловъ погруженіе въ воду при крещеніи было троекратнымъ. Это тѣмъ болѣе вѣрно, что лицъ, совершавшихъ крещеніе не черезъ троекратное погруженіе, церковь всегда считала въ разрядѣ еретиковъ.

Въ церкви послѣ апостольскаго времени общепринятымъ было совершеніе крещенія черезъ погруженіе въ воду и погруженіе троекратное. Ап. *Варнава* учитъ: „крещеніе преподается во оставленіе грѣховъ. Мы входимъ въ воду отягченными грѣхами и нечистотами, выходимъ изъ воды плодоносящими въ сердцѣ страхъ и надежду“ ⁴⁾. *Эрма* говоритъ въ своемъ „Пастырѣ“, что „въ воду нисходятъ люди подлежащими смерти, а восходятъ опредѣленными къ жизни“ ⁵⁾. Въ „*Ученіи двѣнадцати апостоловъ*“ о крещеніи преподается такое наставленіе: „крестите такъ. Сообщивъ напередъ все вышесказанное ученіе (т. е. въ I—IV гл. „Ученія“), крестите во имя Отца и Сына и Св. Духа въ водѣ проточной (*ἐν ῥοατὶ ζῶντι* т. е. въ источникѣ или рѣкѣ). Но если ты не имѣешь воды проточной, то крести въ другой водѣ; если же невозможно въ холодной, то (крести) въ теплой. А если не имѣешь той и другой, то возлей трижды воду на главу во имя Отца и Сына и Святаго Духа“ (VII гл.). *Климентъ* александрійскій говоритъ: „будучи погружены въ воду (*βαπτίζόμενοι*) мы просвѣщаемся; просвящаясь, усыновляемся“ ⁶⁾.

¹⁾ *Тертул.* De coron. milit. c. 3: ter mergitatur, quam Dominus in evangelio determinavit.

²⁾ *Васил.* В. О св. Духѣ; 27 гл.; *Иерон.* Пр. люцифер. 8 гл.; *Созом.* Церков. Ист. VI, 26.

³⁾ *Теодор* Hae. ret. fabul. Lib. IV, c. 3.

⁴⁾ *Варнавы* ап. Посланіе, XI гл.

⁵⁾ *Эрм.* Пастырь III кн. Подоб. IX, 16.

⁶⁾ *Клим.* ал. Педагогъ, III, 1.

Апостольскія правила требуютъ погруженія троекратнаго (8 пр.). *Тертуллианъ* пишетъ: „намѣреваясь приступить къ водѣ, мы прежде свидѣтельствуемъ, что отречаемся отъ діавола и гордыни и ангеловъ, потомъ трижды погружаемся¹⁾“.

Отцы IV и V вв. о способѣ совершенія крещенія выражаются особенно ясно и опредѣленно. „Великое таинство крещенія, свидѣтельствуемъ *Василій В.*, совершается тремя погруженіями и равночисленными имъ призываніями“²⁾. Въ книгѣ „*О церковной іерархіи*“ (II гл.) говорится: „іерархъ трижды погружаетъ его (крещаемого), возглашая, при трехъ погруженіяхъ и возгуженіяхъ, тройчественную вѣстасъ божественнаго блаженства“. По объясненію св. *Григорія нисскаго*, „какъ Спаситель былъ сокрытъ въ землѣ, такъ и мы скрываемся въ водѣ и троекратнымъ погруженіемъ въ оную изображаемъ совершившуюся надъ нами благодать тридневнаго воскресенія“³⁾. „Мы крестимся во имя Отца и Сына и Св. Духа и при семъ трижды погружаемся“, говоритъ блж. *Иеронимъ*⁴⁾. „Вы исповѣдали спасительное исповѣданіе, пишетъ *Кириллъ іерусалимскій*, и погружались троекратно въ воду, и паки изъ воды появлялись. Черезъ это вы знаменательно изобразили тридневное погребеніе Христова“⁵⁾. Св. *І. Златоустъ* часто разсуждаетъ о крещеніи и всегда имѣетъ въ виду, какъ обычное въ его время, крещеніе чрезъ погруженіе, и при томъ троекратное, нерѣдко объясняя таинственный смыслъ какъ самаго погруженія, такъ и его троекратности⁶⁾.

Погружательная форма крещенія была во всеобщемъ употребленіи какъ на востокѣ, такъ и на западѣ и въ послѣдующіе вѣка (V—VIII). „Священникъ долженъ крестить троекратнымъ погруженіемъ, призывая только однажды имя Св. Троицы“, говорится въ сакраментаріѣ папы *Григорія Двоеслова*. „Мы погружая троекратно, писалъ онъ, означаемъ симъ таинство тридневнаго

¹⁾ *Тертул.* De coron milit с. 3. Сн. Прот. Праксея, 26 гл.; Апост. пост. VII, 16; *Кипр.* каре. Пис. 62, къ Магну, гдѣ разрѣшается сомнѣніе въ дѣйствительности обливательнаго крещенія.

²⁾ *Васил. В.* О Св. Духѣ, 15 гл.

³⁾ *Григор. нисск.* Сл. о крещеніи (VIII ч. 10 стр.).

⁴⁾ *Иерон.* На Ефес II кн. IV, 5—6.

⁵⁾ *Кирил. іер.* Сл. тайнов. II, 4.

⁶⁾ *Злат.* Слова огласительныя (II т.). На Колос. Бес. VI, 4; на Іоан. Бес. XXV; на 1 Кор Бес. XL, 1 и мн. др.

погребенія, чтобы троекратнымъ восклоненіемъ младенца изъ воды изобразить тридневное воскресеніе“ ¹⁾. Св. *І. Дамаскинъ* также говоритъ: „крещеніе есть образъ смерти Христовой, ибо въ крещеніи троекратнымъ погруженіемъ означается тридневное Господне пребываніе во гробѣ“ ²⁾. Троекратное погруженіе, какъ видно изъ сохранившихся отъ VII-го и послѣдующихъ вѣковъ чинопослѣдованій крещенія восточной церкви, было общепринятою и общепризнаваемою правильною формою крещенія и во всѣ послѣдующіе вѣка, какъ и нынѣ, въ восточной православной церкви. Эта форма совершенія крещенія принята и православною русскою церковію. Въ XVI-мъ в. на Руси даже было распространеннымъ мнѣніе—не считать крещеніе дѣйствительнымъ, если оно совершено не чрезъ троекратное погруженіе ³⁾.

Другой способъ употребленія воды при крещеніи,—это совершеніе крещенія *чрезъ обливаніе*. Въ писаніяхъ апостольскихъ нѣтъ указаній, чтобы апостолы когда-либо крестили чрезъ обливаніе. Древняя церковь хотя допускала возможность совершенія крещенія чрезъ обливаніе, однако лишь въ исключительныхъ случаяхъ. Такъ, въ „Ученіи двѣнадцати апостоловъ“ (VII гл.) есть дозволеніе крестить и чрезъ обливаніе, но лишь при недостаткѣ воды (см. выше). Въ мученическихъ актахъ III в. нерѣдко приводятся случаи крещенія чрезъ обливаніе, но приводятся какъ отступленія отъ общепринятаго способа крещенія—чрезъ погруженіе, вызывавшіеся особыми обстоятельствами ⁴⁾. Чрезъ облива-

¹⁾ *Григор. Двоесл.* Epist. ad Leandrum. Изъ этого письма видно, что въ западной церкви *погруженіе троекратное* было повсемѣстнымъ до VI в., а съ VI в. совершаемо было крещеніе, напр. въ Испаніи и черезъ *однократное* погруженіе; Григорій Двоесловъ находилъ, что при правой вѣрѣ въ Св. Троицу „не можетъ быть дѣломъ укоризненнымъ—погружать крещаемого младенца или трижды или однажды, когда и тремя погруженіями можетъ быть изображена троячность и однимъ погруженіемъ можетъ быть изображено единство Божества“. Такое-же опредѣленіе сдѣлалъ толедскій соборъ (610 г.). О допущеніи совершенія крещенія западною церковію чрезъ однократное погруженіе въ позднѣйшее время говорилъ въ свое время и патр. Михаилъ Керулларій (1054 г.). См. у *Алмазова*. Исторія чинопослѣд. крещенія и пр. 297—300 стр.

²⁾ *Дамаск.* Точн. изд. прав. в. IV, 9.

³⁾ См. у *Алмазова*. Тамъ-же, 300—303 стр.

⁴⁾ Такъ, о св. Лаврентіи, діаконѣ римской церкви, повѣствуется, что онъ, находясь въ темницѣ, крестилъ нѣкоего воина, по имени Романа,

ніе же крещенъ былъ Новатъ (римскій пресвитеръ), но-потому, что одержимъ былъ тяжкою болѣзнію и подвергался опасности умереть, такъ что крещеніе его совершилось на томъ самомъ одрѣ, на которомъ лежалъ ¹⁾. Однако, признавая такое крещеніе дѣйствительнымъ, многіе изъ пастырей III в. относились къ нему съ явнымъ неодобреніемъ. Это видно, между прочимъ, изъ того, что св. Кипріанъ карфагенскій принужденъ былъ даже нарочито разъяснять, что крещеніе не теряетъ своей силы и при обливательномъ способѣ совершенія ²⁾. Равно, когда упомянутый Новатъ, по благоволенію къ нему римскаго епископа, былъ рукоположенъ въ санъ пресвитера, то народъ и клиръ, не отрицая дѣйствительности его крещенія выразили, что облидаго на одрѣ (т. е. крещеннаго чрезъ обливаніе) не слѣдуетъ возводить ни на какую церковную степень ³⁾. Въ IV в. крещеніе чрезъ обливаніе было нерѣдкимъ. Въ началѣ этого вѣка поводомъ къ такому крещенію могла служить опасность внезапной мученической кончины, во время разразившихся гоненій, что дѣйствительно и бывало ⁴⁾.

посредствомъ обливанія. Въ другой разъ такимъ-же способомъ онъ крестилъ нѣкоего Луцилла. (Bingham. Antiqu. eccles. Tom. IV, lib. XI с. 11, 85). Такимъ-же образомъ были крещены мученики Акиндинъ, Игнатій Θεодуль, Филимонъ и мн. др. (Четы-Мин. Изд. 1852 г. кн. VI, ч. II).

1) *Евсев.* Церк. ист. VI, 43.

2) „Ты просилъ меня, писалъ *Кипріанъ* къ одному изъ африканскихъ епископовъ—еп. Магну, сомнѣвавшемуся въ дѣйствительности такого крещенія,—какъ я думаю о тѣхъ, которые въ болѣзни и немощи пріяли благодать Божію (крещеніе), должно-ли почитать ихъ истинными христианами, такъ какъ они не омыты, но только *облиты* спасительною водою (non luti, sed perfusi)? Въ этомъ дѣлѣ... я.. думаю, что божественная благодать не можетъ умаляться и ослабляться, и не можетъ быть тамъ что-либо меньшее, гдѣ съ полною и совершенною вѣрою и дающаго и пріемлющаго, принимается то, что почерпается изъ божественныхъ даровъ. Ибо зараза грѣха не такъ очищается въ спасительномъ таинствѣ, какъ нечистота кожи и тѣла въ мірской и плотской банѣ, гдѣ для того, чтобы омыть и очистить все тѣло, нужны бываютъ селитряный цвѣтъ съ прочими снадобьями, ванна и водоемъ... Въ спасительныхъ таинствахъ, по требованію нужды и по благоснисхожденію Божію, вѣрующимъ вполне сообщается благодать и при сокращеніи богоучрежденнаго чина“. Твор. Кипріана въ рус. пер. I т. 370 стр. по изд. 1891 г.

3) *Евсев.* Церк. ист. VI, 43. Крещенныхъ чрезъ обливаніе древніе христиане имѣли обыкновение въ насмѣшку называть больными, или „разслабленными“ (*κλινικός* или *clanicus*). Кипр. каре. Пис. 62, къ Магну (I т. 371 стр.).

4) Св. мученикъ Власій, иначе Вуколь, вверженный мучителемъ въ кипящую воду въ котлѣ, посредствомъ окропленія крестилъ нѣкоторыхъ

Кромѣ того многіе вѣрующіе во Христа того времени имѣли обыкновеніе откладывать свое крещеніе до кончины и потому весьма нерѣдко крестились въ болѣзненномъ состояніи, когда погруженіе было и неудобнымъ и опаснымъ ¹⁾. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ IV в. явилось уже положительное правило, запрещающее подобныхъ лицъ возводить на священныя степени (неокес. соб. 12 пр.). Точно также и въ послѣдующіе вѣка хотя и допускалось церковію обливательное крещеніе, но лишь въ особо стѣснительныхъ обстоятельствахъ,—въ видѣ исключенія изъ общаго правила. Но она осуждала, а православная восточная церковь осуждаетъ и нынѣ употребленіе обливанія вмѣсто погруженія, не въ силу необходимости, какъ напр., при крещеніи больного, но и въ такихъ случаяхъ, когда крещеніе могло быть совершено черезъ погруженіе.

Что касается западной церкви, то и въ ней долгое время общепринятымъ способомъ совершенія крещенія было погруженіе. Обычай крестить чрезъ погруженіе вполнѣ началъ терять свою силу на западѣ только съ XIII в. Да и въ это время и послѣ этого времени бывали случаи, когда предписывалось совершать крещеніе не черезъ обливаніе, а черезъ погруженіе, такъ что, по сознанію новѣйшихъ западныхъ ученыхъ, окончательно обливательное крещеніе вошло тамъ въ силу только съ XVII вѣка ²⁾. Употребленіе обливанія вмѣсто погруженія проникало и въ русскую церковь (въ XIII—XVI вв.), вѣроятно не безъ вліянія латинства, особенно въ областяхъ, сосѣднихъ съ латинскимъ западомъ. Но церковные соборы (напр., владимірскій, стоглавый) и пастыри церкви (напр. митр. Кипріанъ, Фотій) издавали строгія осужденія совершенія крещенія чрезъ обливаніе, настоятельно

воинновъ, увѣровавшихъ во Христа (Прологъ, 3 февр.). Во времена гоненій Максимиана чрезъ окропленіе крещень былъ муч. Ермогенъ въ Александріи тамошними епископами (Чет.-Мин. XII кн.).

¹⁾ Похваляя тѣхъ, которые не откладывали крещенія до конца жизни, св. *Златоустъ* между прочимъ говоритъ: „хотя и равны дары благодати для васъ и для принимающихъ таинство при концѣ жизни, но неодинаково расположеніе воли и приготовленіе къ дѣлу. Тѣ *принимаютъ таинство на одръ* (*λαμβάνουσιν ἐν κλίνῃ*), а вы въ нѣдрахъ церкви—нашей общей матери; тѣ—въ скорби и слезахъ, а вы—въ радости и веселіи“. Сл. огласит. I, 1 (II т. 252 стр. изд. 1899 г.).

²⁾ См. о семъ у *Алмазова*. Исторія чинопол. крещенія и пр. 308—309 стр.

внушая, что это таинство должно быть совершаемо чрезъ погруженіе, а не чрезъ обливаніе ¹⁾. Въ церкви же греческой и до-селѣ остается не отмѣненнымъ опредѣленіе константинопольскаго собора 1756 г. о томъ, что обливательное крещеніе „принимающимъ оное никакого о́священія не доставляетъ и ко очищенію грѣховъ нисколько не служитъ“, почему оно „достойно отверженія и отвращенія“, а „мнимо—крещенныхъ“ (т. е. черезъ обливаніе крещенныхъ), когда приходятъ они къ православію, надлежитъ принимать „какъ некрещенныхъ и безъ всякаго опасенія крестить“ ²⁾.

Въ практикѣ древней русской церкви (XV—XVI вв.) бывала еще форма омовенія водою при крещеніи, средняя между погруженіемъ и обливаніемъ,—*погружательно-обливательная*. Сущность ея состояла въ томъ, что крещаемого погружали по шею въ воду, наполнявшую купель и затѣмъ трижды возливали воду на голову. Весьма вѣроятно, что такая форма крещенія была посредствующею переходною ступенью отъ погруженія къ обливанію. Употреблялось погружательно-обливательное крещеніе и въ западной церкви въ нѣкоторые вѣка ³⁾. Но въ русской церкви это являлось и было понимаемо лишь какъ временное уклоненіе отъ узаконеннаго древнею церковію погружательнаго крещенія. Въ первой половинѣ XVII в., съ учрежденіемъ патріаршества, такой способъ крещенія если не совершенно былъ выведенъ изъ употребленія, то во всякомъ случаѣ потерялъ свою прежнюю распространенность. Возможно, что въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ (на югѣ и юго-западѣ Россіи) еще и теперь нѣкоторые совершаютъ крещеніе погружательно-обливательнымъ способомъ, и даже просто чрезъ обливаніе, но это должно быть рассматриваемо, какъ злоупотребленіе и своеволіе, подлежащее строгому осужденію.

III. Погруженіе въ воду, хотя-бы и троекратное, еще не есть

¹⁾ Тамъ-же, 310—321 стр

²⁾ Опредѣленіе это направлено было противъ р.-католиковъ и протестантовъ и вызвано особыми обстоятельствами того времени. См. *Sergia* еп. О правилахъ и чинопослѣдованіяхъ принятія неправославныхъ христіанъ въ правосл. церковь. Вятка. 1894 г. 103—112 стр

³⁾ Аббатъ Corblet, основываясь на археологическихъ памятникахъ, полагаетъ, что въ западной церкви погружательно-обливательная форма крещенія была въ употребленіи съ IV—VIII и съ XIII—XIV вв. *Histoire de Baptême* Tom. I. Ciener. 1881, pag. 248. См. у *Алмазова*, указ. соч. 321 стр.

таинство. Таинствомъ церкви оно становится съ произнесеніемъ законнымъ совершителемъ крещенія святѣйшаго имени Тріединнаго Бога—Отца, и Сына, и Св. Духа, и, по чинопослѣдованію крещенія въ православной церкви, въ такой формулѣ: „крещается NN во имя Отца (первое погруженіе) и Сына (второе погруженіе) и Св. Духа“ (третье погруженіе). Эти знаменательныя слова въ связи съ погруженіемъ даютъ крещенію силу таинства.

Основаніе для употребленія такихъ совершительныхъ словъ дается въ заповѣди Спасителя апостоламъ, чтобы они всѣ народы крестили во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мѡ. 28, 19). Вслѣдствіе такой заповѣди апостолы, безъ сомнѣнія совершали крещеніе „во имя Отца и Сына и Св. Духа“. Правда, выполнѣ прямого указанія на призваніе апостолами Св. Троицы при совершеніи крещенія въ апостольскихъ писаніяхъ не находится, но не столь прямая есть. Такъ, въ словахъ ап. Павла о церкви, что І. Христосъ предалъ Себя за нее, чтобы освятить ее, *очи- стивъ банею водною во глаголь* (*καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*—Еф. 5, 26), подъ банею водною разумѣется крещеніе, а подъ *ἐν ῥήματι* нельзя разумѣть ученіе вообще, потому-что выраженіе *во глаголь* непосредственно слѣдуетъ за словами *банею водною*, а ученіе всегда предшествовало крещенію; при томъ *ῥῆμα* имѣетъ здѣсь рѣшительное и окончательное значеніе для акта крещенія, а ученіе было лишь подготовительнымъ. Слѣдовательно, *ἐν ῥήματι* указываетъ на глаголь, который должно произносить при крещеніи, чтобы оно было таинствомъ Христовымъ. Сопоставляя-же это выраженіе съ словами апостола, что все хорошо, что *освящается словомъ Божиимъ и молитвою* (1 Тим. 4, 5), и имѣя въ виду, что право и власть совершать крещеніе апостолы получили, когда имъ было сказано: *идите, научите вся языки* и пр., должно думать, что апостолы должны были крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, чтобы буквально выполнить заповѣдь Господню о крещеніи. Подтвержденіе такого заключенія можно видѣть и въ слѣдующемъ. Когда ап. Павелъ говорить: *или во имя Павлово креститесь?* то тѣмъ даетъ видѣть, что при крещеніи торжественно произносилось имя Бога, коему служить обязывался крещавшійся (1 Кор. 1, 13). Когда тотъ-же апостоль, найдя въ Ефесѣ нѣ-

которыхъ учениковъ Іоанновыхъ, спросилъ ихъ: получили-ли они Духа Святаго? и они отвѣчали, что даже и не слышали, есть-ли Духъ Святой, онъ сказалъ имъ: *во что убо (εἰς τί οὖν) креститесь?* Послѣдній вопросъ къ неслыхавшимъ о Духѣ показываетъ, что, по мысли апостола, при крещеніи христіанскомъ надлежало слышать о имени Духа Святаго; этого мало,—надлежало слышать о Духѣ Св. при самомъ погруженіи: *въ чье-же имя—εἰς τί*, спрашиваетъ апостоль, погружались вы? Далѣе апостоль узнаетъ, что ученики Іоанновы не крестились и во имя Христа, и вновь совершаетъ надъ ними крещеніе. Слѣдовательно, апостоль своими словами указываетъ на произнесеніе при крещеніи тѣхъ словъ, которыя опредѣлено произносить въ заповѣди Спасителя о крещеніи, и поступкомъ своимъ даетъ видѣть, что крещеніе, безъ произнесенія тѣхъ словъ, онъ не призналъ крещеніемъ христіанскимъ.

Въ послѣ-апостольское время крещеніе совершала церковь не иначе, какъ съ призваніемъ Св. Троицы. „Крестите во имя Отца, и Сына, и Св. Духа“, заповѣдуется въ „*Λιδαχή*“ (XII гл.). *Іустинъ* мученикъ, описывая принятіе въ церковь обращающагося ко Христу, говоритъ, что имѣющіе креститься, „приводятся туда, гдѣ есть вода, и возрождаются тѣмъ-же образомъ, *какимъ сами мы возродились*, т. е. омываются они тогда водою во имя Отца всѣхъ, и Владыки Бога и Спасителя нашего І. Христа, и Духа Святаго“ ¹⁾. По словамъ *Тертуліана*, „для крещенія данъ законъ и предписана форма, ибо Христосъ говоритъ: шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа“. И еще: „Христосъ повелѣлъ Своимъ ученикамъ, чтобы они погружали во имя Отца и Сына и Св. Духа, а не въ одного; потому мы погружаемъ не однажды, но трижды, и не въ одно лице, а въ три лица“ ²⁾. *Оригенъ* пишетъ: „спасительное крещеніе можетъ совершаться не иначе, какъ властью всѣхъ (лицъ высочайшей Троицы, т. е. не иначе, какъ чрезъ совмѣстное призваніе Отца и Сына и Св. Духа“ ³⁾. Такая формула крещенія древнею церковію была строго узаконена. „Аще кто,

¹⁾ *Іуст. Апол.* I, 61 гл.

²⁾ *Тертул.* О крещеніи, XIII; Прог. Праксея, XXVI гл. Ср. *Кириан. Пис.* къ Юбаяну (I ч. 287 стр.).

³⁾ *Ориг.* О началахъ I кн. III, 2.

епископъ, или пресвитеръ, говорится въ „Апост. правилахъ“, крестить не по Господню учрежденію,—во имя Отца и Сына и Св. Духа, но въ трехъ безначальныхъ, или въ трехъ сыновъ или въ трехъ утѣшителей, да будетъ извержень“ ¹⁾).

О значеніи призванія имени всѣхъ лицъ Св. Троицы при погруженіи, св. *Аванасій В.* говоритъ: „кто отдѣлитъ что-либо отъ Троицы, и крещается въ единое имя Отца, или въ единое имя Сына, или въ Отца и Сына безъ Духа, тотъ ничего не получаетъ... ибо достиженіе (*τελείωσις*) въ Троицѣ“ ²⁾).

Что же касается тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ говорится о крещеніи во Христа (1 Кор. 1, 2. 13), или во имя *И. Христа* (Дѣян. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5), то этимъ не отрицается, а напротивъ, предполагается имя и Отца и Св. Духа, которое у всѣхъ лицъ Св. Троицы, по отношенію къ ихъ существу и божеству, есть едино и нераздѣльно. „Креститься въ *И. Христа*, говоритъ св. *Евлогій александрійскій*, значить креститься по преданію Христа Иисуса, т. е., во имя Отца и Сына и Св. Духа“ ³⁾. „Никого да не вводитъ въ обманъ у апостола, наставляетъ св. *Василій В.*, то, что, упоминая о крещеніи, не рѣдко умалчиваетъ онъ о имени Отца и Св. Духа, и никто не долженъ заключать изъ сего, что не надобно соблюдать призванія именъ. Сказано: *елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь* (Гал. 3, 27); и еще: *елицы во Христа креститесь, въ смерть Его креститесь* (Рим. 6, 3). Это потому, что наименованіе Христа есть исповѣданіе всего: оно указываетъ и на помазующаго Бога, и на помазуемаго Сына, и на помазаніе Духа, какъ учить насъ Петръ въ Дѣянїяхъ: *Иисуса, иже отъ Назарета, Его же помаза Богъ Духомъ Святымъ*“ ⁴⁾. По разъясненію св. *И. Дамаскина*, „хотя бже-

¹⁾ Апост. пр. 49 Въ Апост. пост. (Ш, 16; св. VII, 43) также повелѣвается при погруженіи произносить „понимая священное призваніе Отца и Сына и Св. Духа“.

²⁾ *Аванас.* Къ Серапіону 1, 30. Тоже утверждаетъ *Дидимъ* алекс. въ „De spirit. Sanct.“ сар. 24 (см. *Иеронима* твор. V т. 438 стр. въ рус. пер.), *Григорій* нис. Прот. македонїанъ, 15 гл., *Василій В.* О Св. Духѣ, къ Амфил. 11—12 гл.

³⁾ Apud. Phot. biblioth. cod. CCLXXX. Св. м. *Макарія*. Догм. Бог. § 203.

⁴⁾ *Васил.* О Св. Духѣ, 12 гл.

ственный апостолъ говоритъ, что мы во Христа и въ смерть Его крестимся, однакожъ не разумѣетъ, что таково должно быть призываніе при крещеніи, а хочетъ показать, что крещеніе есть образъ смерти Христовой... А креститься во Христа, значить креститься вѣрою въ Него; но вѣровать во Христа невозможно, не научившись исповѣдывать Отца и Сына и Св. Духа. Ибо Христосъ есть Сынъ Бога живаго помазанный отъ Отца Духомъ Святымъ... Какія должны быть слова призыванія, тому Самъ Господь научилъ учениковъ Своихъ, сказавъ: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа.*" ¹⁾

§ 145. Невидимыя дѣйствія крещенія.

Подобно тому, какъ при крещеніи І. Христа на Іорданѣ видимо сошелъ на Него Духъ Святой въ видѣ голубя, и при совершеніи крещенія крещаемому таинственнымъ образомъ даруется особенная благодать Божія. Дѣйствіе благодати Божіей на крещаемого состоитъ въ оправданіи или очищеніи его отъ грѣховъ, какъ отъ первороднаго, такъ и отъ всѣхъ личныхъ, содѣянныхъ до крещенія, а въ связи съ этимъ и вслѣдствіе очищенія отъ грѣховъ—примиреніе его съ Богомъ, усыновленіе Богу и отверженіе для него входа въ царство небесное (Посл. вост. патр. 16 чл. Правосл. исп. 102; Катих. 10 чл.).

На отпушеніе грѣховъ, какъ благодатный плодъ крещенія, предугазывалось еще въ ветхомъ завѣтѣ: *и воскроплю на вы воду чисту, и очиститесь отъ всѣхъ нечистотъ вашихъ* (Іез. 36, 25). Ап. Петръ увѣровавшихъ въ евангеліе іудеевъ убѣждаетъ: *покайтесь, и да крестится кійжедо васъ во имя Іисуса Христа во оставленіе грѣховъ* (*εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*,—Дѣян. 2, 38; см. І Петр. 3, 21), т. е. для оправданія. Ап. Ананія говоритъ Савлу: *воставъ, крестися и омый грѣхи твоя, призвавъ имя Господа Іисуса* (Дѣян. 22, 16). Въ приведенныхъ изреченіяхъ ясно показывается, что крещеніе водою во имя І. Христа обладаетъ силою очищенія отъ грѣховъ. Ап. Павелъ, напомнивъ коринѣскимъ христіанамъ изъ язычниковъ, какими грѣшниками изъ нихъ *нѣцыи* (*τινὲς*) *бѣсте*

¹⁾ Дамаск. Точн. изл. в IV, 9.

до крещенія, потомъ о дѣйствиі крещенія говоритъ: *но омыстися, но освятитися* (ἡγιασθήτε), *но оправдистися* (ἐδικαιώθητε) *именемъ Господа нашего Иисуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11). По мысли апостола, чрезъ крещеніе или омовеніе даруется оправданіе и освященіе и сообщеніе того и другого поставляется въ зависимость отъ имени Господа, какъ Искупителя, и отъ Духа Бога нашего, какъ Освятителя. Изъ связи рѣчи и въ сопоставленіи съ другими свидѣтельствами апостола о существѣ оправданія подъ оправданіемъ разумѣется дѣйствительное оправданіе человѣка отъ грѣховъ, какъ бы они тяжки ни были, очищеніе отъ всего грѣховнаго. освященіе его внутренняго существа, а не объявленіе лишь праведнымъ предъ Богомъ при наличной грѣховности. Тотъ же апостолъ пишетъ, что Христосъ *освятимъ* церковь, *очистивъ банею водою во глаголъ*, т. е. что крещеніе въ связи съ опредѣленнымъ глаголомъ (произнесеніемъ извѣстныхъ словъ) имѣетъ силу очищенія отъ грѣховъ, очищенія *отъ всякой скверны, порока или чего-либо подобнаго*, иначе, даруетъ крещаемому святость (Еф. 5, 26—27).

Въ другихъ мѣстахъ Писанія то же оправдывающее и освящающее дѣйствіе благодати крещенія изображается какъ совершенное обновленіе, возсозданіе или возрожденіе природы падшаго человѣка. Такъ, Спаситель въ бесѣдѣ съ Никодимомъ называетъ крещеніе *рожденіемъ свыше, рожденіемъ отъ Духа* въ противоположность рожденію отъ плоти (Іоан. 3, 3—6), т. е. что дѣйствіемъ Духа въ водѣ крещенія рождается новый человѣкъ. Ап. Павелъ называетъ крещеніе *банею накибытія* λουτρὸν παλουργεσίας) и обновленія (ἀνακαινώσεως) *Духомъ Святымъ* (Тит. 3, 3—5). *Παλιγγεσία*—значитъ второе рожденіе ¹⁾. Оно указываетъ на такое преобразование въ природѣ крещающагося, въ силу котораго измѣняются врожденные ему внутреннія свойства и сообщаются ему новыя, именно такія, которыя по естественному порядку вещей пріобрѣтаются лишь путемъ рожденія, отъ природы, а не при посредствѣ нравственнаго самоусовершенствованія и перевоспитанія человѣка. Онъ же учитъ о крещеніи,

¹⁾ Въ новомъ заветѣ то-же слово еще встрѣчается только у Мѣ. 19, 28, и употреблено въ эсхатологическомъ смыслѣ. Въ ветхомъ заветѣ оно не встрѣчается.

какъ о воскресеніи отъ смерти грѣховной: подобно тому, какъ Христосъ умеръ тѣлесно за грѣхи людей, а для человѣка-грѣшника, увѣровавшаго во Христа, крещеніе есть *смерть грѣху* (Рим. 6, 2,—4; 2 Тим. 2, 11), *распятіе ветхаго человѣка* (Рим. 6, 6; Гал. 5, 24) *совлеченіе грѣховнаго тѣла плоти* (Кол. 2, 11), т. е. въ крещеніи онъ умираетъ не тѣломъ, а своимъ грѣховнымъ я, умираетъ по отношенію къ грѣху, чтобы уже не быть рабомъ грѣха; и какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, и уже не умираетъ, и живетъ для Бога, такъ и крестившіеся, бывшіе мертвыми по преступленіямъ, *воскресаютъ* по подобію воскресенія Христова, чтобы быть рабами праведности (Рим. 6, 2—18; Еф. 2, 1—6; 5, 14; Кол. 2, 11—13). Это „подобіе воскресенія“ состоитъ въ томъ, что человѣкъ становится *новою тварію* (*καὶνὴ κτίσις*—2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), *ветхій* человѣкъ *облекается въ новаго человѣка* (*τὸν καὶνόν ἄνθρωπον*), *созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Еф. 4, 24), чтобы ходить въ обновленной жизни (Рим. 6, 4), по началамъ богоподобной стороны его существа, а не по влеченіямъ ко грѣху.

Но хотя человѣкъ въ крещеніи дѣйствительно очищается отъ грѣха, становится новою тварію, однако ошибочно было бы понимать оправданіе и освященіе въ крещеніи въ томъ смыслѣ, что въ оправданномъ черезъ крещеніе не остается никакого слѣда ветхаго, грѣховнаго человѣка, т. е. что по самой своей природѣ онъ дѣлается такимъ, какимъ вышелъ Адамъ изъ рукъ Творца. Если бы природа крещеннаго была тождественна съ природою первозданнаго Адама, тогда каждый частный грѣхъ его былъ бы по своему характеру и слѣдствіямъ тождественъ съ преступленіемъ Адама; именно онъ былъ бы паденіемъ, долженствовавшимъ снова внести сѣмя грѣха въ природу человѣка, вслѣдствіе чего являлась бы необходимость вторичнаго возрожденія чрезъ повторенное крещеніе. И въ природѣ возрожденнаго остаются слѣды ветхаго человѣка, склонность ко грѣху (но не самый грѣхъ), какъ сила искушающая, чего не было въ природѣ первозданной до грѣхопаденія. Побѣдить въ себѣ эту силу, изъять ее изъ своего существа составляетъ дальнѣйшую задачу жизни оправданнаго въ крещеніи (см. § 108).

Оправданіемъ и освященіемъ человѣка въ крещеніи обуславляются и другіе благодатные плоды крещенія. Крещающійся, какъ дикая маслина къ доброй маслинѣ, прививается ко Христу (Рим. 11, 24) и становится членомъ Его тѣла—церкви: *единѣмъ духомъ мы вси во едино тѣло крестихомся, аще іудеи, аще еллина, или рабы, или свободни; и вси единѣмъ Духомъ напоихомся* (1 Кор. 12, 13; см. Дѣян. 2, 41, Рим. 6, 3—5). Черезъ присоединеніе же къ составу тѣла Христова—церкви и соединеніе со Христомъ онъ начинаетъ пользоваться правами на дары любви Божіей, открывшейся черезъ Христа для Его церкви, всѣми благами новаго завѣта.

Вступая въ тѣснѣйшее единеніе со Христомъ, вѣрующіе чрезъ крещеніе воссоединяются или примиряются и съ Богомъ. Изъ чадъ гнѣва Божія по естеству они, какъ очищенные отъ всякой грѣховной скверны дѣйствіемъ Духа Божія въ крещеніи, становятся *присными*, своими Богу (Еф. 2, 19), чадами Божіими. *Елицы пріяша Его (І. Христа), даде имъ область чадомъ Божіимъ быти, вѣрующимъ во имя Его, иже не отъ крове, ни отъ похоти плотскія, ни отъ похоти мужескія, но отъ Бога родишася* (Іоан. 1, 12—13). *Вси бо вы, т. е. вѣрующіе, сынове Божіи есте втрою о Христъ Іисусъ. Елицы бо во Христа крестистеся, во Христа облекостеся* (Гал. 3, 26—27).

Наконецъ, крещенные, какъ чада Божіи, содѣлываются *наслѣдниками Богу, сонаслѣдниками же Христу* (Рим. 8, 17). Крещеніе спасаетъ ихъ отъ вѣчнаго осужденія за грѣхи и дѣлаетъ наслѣдниками вѣчной жизни и того прославленія, которое даровано Искупителю по Его человѣчеству. *Иже втроу имѣтъ и крестится, спасенъ будетъ*, говорилъ Спаситель; *а иже не имѣтъ втры, почему не можетъ и креститься, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). *Хощу, да идѣже есмь Азъ, и тѣи будутъ со Мною* (Іоан. 17, 24). По словамъ ап. Павла, *не отъ дѣлъ праведныхъ, иже сотворихомъ мы, но по Своей Его милости спасе насъ банею пакибытія* (т. е. крещеніемъ) *и обновленія Духа Святаго, Его же излія на насъ обильно, Іисусъ Христомъ, Спасителемъ нашимъ, да оправдившеся благодатію Его, наслѣдницы будемъ и по упованію жизни вѣчныя* (Тит. 3, 5—7; см. 1 Петр. 3, 21).

Крещеніе, такимъ образомъ, открываетъ возможность для увѣровавшихъ во Христа усвоить себѣ всѣ блага искупленія, а въ немъ самомъ (т. е. самомъ таинствѣ) сосредоточиваются всѣ обѣтованія Божіи, вся сила заслугъ Христовыхъ.

Такъ изображали благодатныя дѣйствія крещенія и древніе учителя церкви. „Великая вещь—крещеніе, учить св. *Кириллъ іерусалимскій*. Оно есть плѣнныхъ искупленіе, грѣховъ отпущеніе, смерть грѣха, возрожденіе души, одежда свѣтлая, святая, нерушимая печать, колесница на небо, утѣшеніе райское, царствія ходатайство, даръ усыновленія“ ¹⁾. По словамъ св. *Златоуста*, „всѣхъ очищаетъ благодатное крещеніе, развратникъ ли кто, или блудникъ, а идолослужитель, или сдѣлалъ какое-либо другое зло, хотя бы даже онъ соединилъ въ себѣ всѣ человѣческіе пороки, но если онъ войдетъ въ водную купель, то выйдетъ изъ этихъ божественныхъ струй чище лучей солнечныхъ... Выходя изъ этой купели, дѣлаются не только чистыми, но и святыми и праведными. Ибо апостолъ сказалъ: не только *омыстеся*, но и *освятитеся* и *оправдистеся*“... Крещеніе не просто отпускаетъ намъ грѣхи, не просто очищаетъ насъ отъ беззаконій, но дѣлаетъ это такъ, что мы какъ бы мы вновь рождаемся. Подлинно, оно вновь создаетъ и устрояетъ насъ, не образуя насъ опять изъ земли“ ²⁾. Блаж. *Теодоритъ* писалъ: „оно (крещеніе) не только даруетъ намъ отпущеніе древнихъ грѣховъ, но и вселяетъ въ насъ надежду на обѣтованныя блага, дѣлаетъ участниками смерти Господней и воскресенія, сообщаетъ дары Св. Духа, и дѣлаетъ сынами Божіими, и не только сынами, но и наслѣдниками Богу, и сонаслѣдниками Христу“ ³⁾.

На вопросъ о томъ, какъ и дѣйствительно ли въ крещеніи очищающая сила Божія касается души и тѣла крещаемого и возрождаетъ его въ новую жизнь, древніе учителя, напр. *Григорій нисскій*, отвѣчали тѣмъ, что Установитель таинства есть Богочеловѣкъ, Спаситель, и если Онъ обѣщалъ, что вмѣстѣ съ омовеніемъ будетъ дѣйствовать и очищающая сила Св. Духа, то

¹⁾ *Кирилл. іерус.* Поуч. предоглас. 16. Сн. у *Василія В.* Вес. побуд. къ принятію крещенія (IV т.).

²⁾ *Злат.* Сл. оглас. I, 3 (II т.).

³⁾ *Теодор.* Кр. изл. бож. догматовъ 18 гл.

обѣщаніе Его вѣрно, и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. „Если же, говоритъ поэтому св. отецъ,—кто-нибудь недоумѣвая и сомнѣваясь, вздумаетъ допытываться, какъ это вода и совершаемое надъ нею тайнодѣйствіе возрождаютъ (крещаемого), то я съ полнымъ правомъ могу сказать такому: представь мнѣ образъ рожденія по плоти, и я расскажу тебѣ силу пакибытія по душѣ“¹⁾.

§ 146. Необходимость крещенія для всѣхъ. Крещеніе младенцевъ. Крещенія кровію. Неповторяемость крещенія.

І. „Вѣруемъ, что святое крещеніе, установленное Господомъ, и совершаемое во имя Св. Троицы, въ высшей степени необходимо. Ибо безъ него никто не можетъ спастись, какъ говоритъ Господь: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе*“ (Посл. вост. патр. чл. 16). Въ крещеніи сосредоточены всѣ блага искупленія. И если безъ возрожденія не возможно вступить въ права наслѣдія этихъ благъ, въ возрожденіи же имѣютъ нужду всѣ потомки падшаго Адама и оно невозможно никакимъ естественнымъ путемъ,—сверхъестественнымъ же средствомъ къ тому указано крещеніе, то понятно, что креститься должны всѣ, ищущіе спасенія, безъ различія того, родился ли кто въ христіанствѣ, или въ іудействѣ, или язычествѣ. И І. Христосъ, какъ Спаситель міра, далъ апостоламъ заповѣдь научать вѣрѣ и крестить *вся языки*. Поэтому должно быть признано неправымъ мнѣніе (реформатовъ), будто таинство крещенія необходимо потому только, что заповѣдано І. Христомъ, а отнюдь не потому еще, что безъ него никто не можетъ спастись. Потому и заповѣдано крещеніе необходимымъ для спасенія, что оно заключаетъ въ себѣ особенно полноту и обиліе даровъ, потребныхъ для спасенія падшаго человѣка, что кромѣ крещенія нѣтъ другого средства къ усвоенію заслугъ Христовыхъ. Равно совершенно произвольными и противными ясному ученію Писанія и свидѣтельствамъ исторіи являются утвержденія разнаго рода сектантовъ (напр. духоборцевъ, молоканъ и под.),

¹⁾ Григ. нис. Сл. огласит. 34—36 (IV т). Сл. на крещеніе Христово (VIII т 8 стр) Сн Злат. На Іоан. Бес. XXV, 1—2.

будто нѣтъ необходимости въ водномъ крещеніи потому, что его можетъ замѣнить крещеніе духовное, или обновленіе духовною водою, т. е. ученіемъ І. Христа, или, что если нужно совершать крещеніе водное, то лишь надъ переходящими изъ нехристіанства въ христіанство, а не надъ рожденными въ христіанствѣ (ученіе соцініанъ). Согласно заповѣди Спасителя, апостолы признавали крещеніе необходимымъ для всѣхъ и преподавали даже тѣмъ, которые до крещенія удостоивались получить дары Св. Духа (Дѣян. 10, 45—48).

Но признавая необходимость для всѣхъ крещенія во оставленіе грѣховъ, церковь совершала и совершаетъ крещеніе лишь надъ тѣми, которые имѣютъ свободное желаніе принять таинство. Апостолы прежде, нежели крестить, научали вѣрѣ и располагали къ исповѣданію вѣры. Вѣра, нераздѣльная съ покаяніемъ, была признаваема необходимымъ условіемъ для принятія таинства (Дѣян. 2, 38.—41; 3, 19,—21; 8, 12. 36—37; 26,—20 и др.). Крещеніе соединялось съ общаніемъ Богу доброй совѣсти (1 Петр. 3, 21), исповѣданіемъ (1 Тим. 6, 12). Согласно съ этимъ церковь еще въ древности установила для приступающихъ къ крещенію *оглашеніе*, вслѣдствіе чего они какъ получали наставленіе въ вѣрѣ, такъ и приносили покаяніе. И въ самое чинопоследованіе крещенія еще въ древности вошли: отрицаніе сатаны и всѣхъ дѣлъ его, исповѣданіе вѣры предъ крещеніемъ и употребленіе при крещеніи поручителей вѣры ¹⁾).

II. Вѣруя въ необходимость крещенія ищущихъ спасенія, для всѣхъ, церковь учитъ, что крещеніе „нужно и *младенцамъ*, ибо и они подлежатъ первородному грѣху и безъ крещенія не могутъ получить отпущенія; указывая на это, Господь и высказалъ Свою мысль не частично, но просто и цѣлостно: *всякій, кто не родится* (разумѣется Іоан. 3. 5), т. е. по пришествіи Спасителя Христа всѣмъ, имѣющимъ войти въ царство небесное, должно возродиться. А если младенцы люди, если и они нуждаются въ спасеніи, то они нуждаются и въ крещеніи. А не возродившіеся, какъ не получившіе отпущенія въ прародительскомъ грѣхѣ, подлежатъ вѣчному наказанію за невольный грѣхъ, и слѣдовательно,

1) См о семъ у Алмазова. Исторія чинопол. крещенія II—XII гл.

не спасаются внѣ крещенія. Итакъ, необходимо нужно крестить и младенцевъ (Посл. вост. патр. 16 ч.).

Имѣя основаніе въ ученіи о всеобщности первороднаго грѣха и необходимости возрожденія для всѣхъ, обычай крещенія младенцевъ оправдывается и нѣкоторыми частными указаніями Писанія, въ которыхъ можно видѣть откровеніе воли Божіей о младенцахъ.

Такъ, когда Богъ заключилъ завѣтъ Свой съ Авраамомъ и сѣмемъ его, то знаменіемъ этого завѣта и вступительнымъ въ него дѣйствіемъ установилъ обрѣзаніе, повелѣвъ совершать его и надъ младенцами въ осьмой день отъ рожденія (Быт. 17, 11—12), дабы и они были вводимы въ завѣтъ съ Богомъ. Въ новомъ завѣтѣ дверію, вводящею человека въ завѣтъ съ Богомъ, служить нерукотворенное обрѣзаніе,—крещеніе, которое заступило мѣсто обрѣзанія и прообразомъ котораго было обрѣзаніе ветхозавѣтное (Кол. 2, 11—12). И если обрѣзаніе совершалось надъ младенцами, то и крещеніе также должно совершать надъ ними. Если во времена ветхаго завѣта Богъ призывалъ и принималъ въ Свой завѣтъ младенцевъ, то почему же лишать ихъ этого блага въ новомъ, лучшемъ завѣтѣ?

Евангельская исторія показываетъ, что І. Христосъ не почиталъ младенцевъ чуждыми Своего благодатнаго царства, не удалялъ ихъ отъ него и отъ Себя. Напротивъ, Онъ говорилъ о нихъ, что *таковыяъ есть царствіе Божіе* (Лук. 18, 15—16). Отсюда слѣдуетъ, что церковь, допуская младенцевъ ко крещенію, и такимъ образомъ отверзая имъ дверь въ благодатное царство Христово, исполняетъ въ отношеніи къ нимъ волю Самого Христа, Который сказалъ: *оставите дѣтей приходить ко Мнѣ и не браните ихъ*.

Что и младенцы способны принять и сохранять въ себѣ благодать, на это также есть указанія въ Писаніи. Іоаннъ Креститель былъ исполненъ Духа Святаго *еще изъ чрева матери своей* (Лук. 1, 15. 41). Этотъ примѣръ показываетъ, что младенцы способны къ принятію благодати, ибо если благодать обитала въ одномъ младенцѣ, то можетъ обитать и во всѣхъ. Указываются примѣры освященія младенцевъ въ матерней утробѣ и въ ветхомъ завѣтѣ (Іер. 1, 5). Писаніе же свидѣтельствуетъ,

что благодать Божія дѣйствовала и въ другихъ младенцахъ, и дѣйствовала такъ, что *изъ устъ младенцевъ и ссущихъ Господь совершилъ Себѣ хвалу* (Матѳ. 21, 16). Самъ Господь І. Христосъ во время Своей земной жизни изливалъ благодать Свою на младенцевъ; ибо когда принесли къ Нему дѣтей (у Мѳ. 19, 13 и Марк. 10, 12—*παιδιά*; у Лук. 18, 15—17—*βρέφη* и *παιδιά*), то Онъ, *объеиъ ихъ, возложъ руки на нихъ, благословляише ихъ* (Марк. 10, 16); а видимое благословеніе Господа всегда сопровождалось изліяніемъ благодати на благословляемый предметъ (Мѳ. 14, 19—20; 26, 26; Марк. 8, 7—8). Если же младенцы способны къ принятію благодати вообще, то, конечно, способны въ частности и къ принятію благодати крещенія. Правда, младенцы не разумѣютъ еще силы таинства и сподобляются крещенія безъ сознанія; но и въ ветхомъ заветѣ обрѣзаніе совершалось надъ неполучившими еще употребленія разума. „Во младенчествѣ оградиться крещеніемъ гораздо полезнѣе, по причинѣ внезапно встрѣчающихся съ дѣтьми, и никакими способами не предотвращаемыхъ опасностей, говоритъ св. Григорій В.; лучше безъ сознанія освятиться, нежели умереть незапечатлѣннымъ и несовершеннымъ“¹⁾.

Въ церкви крещеніе младенцевъ было употребительнымъ отъ временъ апостольскихъ. Апостолы иногда крестили цѣлыя семейства, напр. *домъ* Лидіи (Дѣян. 16, 14—15), *домъ* стража темничнаго (30—39 ст.), *домъ* Стефановъ (1 Кор. 1, 16). Нѣтъ основаній отвергать вѣроятность предположенія, что въ этихъ семействахъ были не одни только взрослые, но и дѣти, и что эти послѣдніе не были оставлены безъ крещенія при крещеніи взрослыхъ. Древніе же учителя крещеніе дѣтей прямо называютъ преданіемъ апостольскимъ, свидѣтельствуя вмѣстѣ съ этимъ, что оно было всегда совершаемо церковію²⁾. Необходимость крещенія младенцевъ утверждена и соборными опредѣленіями.

1) Григор. В. Сл. 40, на крещеніе (Ш т. 301 стр.).

2) „Церковь приняла преданіе отъ апостоловъ преподавать крещеніе и младенцамъ“, говоритъ Оригенъ (На VI гл. Римл. V кн.; см. Бес. VI на Лев. 3; Бес. XIV, на Лук.). „Божественнымъ нашимъ наставникамъ изволися допустить къ крещенію и младенцевъ“, говорится въ книгѣ „О церковной іерархіи“ (VII, 11). „На обычай крестить младенцевъ, говоритъ блж. Августинъ, должно смотрѣть, какъ на апостольское преданіе (О кн.

Такъ, во времена св. Кипріана Фидъ, епископъ африканскій, недоумѣвалъ, можно ли крестить младенцевъ во второй или третій день отъ рожденія, или же не должно крестить ихъ, сообразно съ закономъ древняго обрѣзанія, ранѣе восьмага дня? По этому поводу на соборѣ африканскомъ, подъ предсѣдательствомъ св. Кипріана (въ 252 г.), состоялось такое опредѣленіе: „не должно намъ никого устранять отъ крещенія и благодати Бога, ко всѣмъ милосердаго, благаго и снисходительнаго. Если этого надобно держаться по отношенію ко всѣмъ; то особенно, какъ мы думаемъ, надобно соблюдать это по отношенію къ новорожденнымъ младенцамъ, которые уже тѣмъ заслуживаютъ преимущественно нашу помощь и милосердіе Божіе, что съ самаго начала своего рожденія они своими плачемъ и слезами выражаютъ одно моленіе“ ¹⁾. Позднѣе отцы карагенскаго собора (418 г.) опредѣлили: „кто отвергаетъ нужду крещенія малыхъ, новорожденныхъ отъ матерней утробы дѣтей, или говорить, что хотя они и крещаются во отпушеніе грѣховъ, но отъ прародительскаго грѣха Адамова не заимствуютъ ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытія (изъ чего слѣдовало бы, что образъ крещенія во отпушеніе грѣховъ употребляется надъ ними не въ истинномъ, но въ ложномъ значеніи), тотъ да будетъ анаѣма“ ²⁾. На томъ же соборѣ опредѣлено было (прав. 83) крестить и тѣхъ младенцевъ, о которыхъ неизвѣстно, крещены ли они, каковы, напр., младенцы, брошенные своими родителями; послѣднее опредѣленіе подтверждено было и со-

Бытія, букв. X кн. 23 гл.) О крещеніи младенцевъ въ ихъ время свидѣтельствуя: *Иустинъ* (его свидѣтельство приводится въ „Посл. вост. патр. членъ 16, изъ Quæst. et Respond. ad Ortot. quæst. LVII). *Ириней* (Прот. ер. II кн. XXII, 4).

¹⁾ *Кипр.* каре. Пис. 46, къ Фиду, о крещеніи младенцевъ (I ч. 249 стр.)

²⁾ Правило собора направлено противъ пелагіанъ. Пелагіане, отвергнувъ бытіе первороднаго грѣха въ людяхъ, учили, что младенцы крещаются не въ оставленіе первороднаго грѣха, и что крещеніе имъ нужно не для спасенія ихъ, которое, по ихъ ученію, возможно для младенцевъ и безъ крещенія, но только для того, чтобы улучшить ихъ состояніе, хощее и само по себѣ. Хотя бы младенцы умеръ безъ крещенія, пелагіане общали ему (по какому-то странному различенію понятій) спасеніе и вѣчную жизни, только въ царствіи Божіа, а крещенымъ давали предъ некрещеными одно то преимущество, что удостоивали ихъ высшей степени блаженства, или царствія небеснаго. См. у блаж. *Август.* De peccat. merit. et remiss. 1, 20; De hæres. c. 88.

боромъ трулльскимъ (прав. 84). Въ этихъ случаяхъ, т. е. когда достовѣрно неизвѣстно и нельзя установить, крещенъ ли младенецъ, крещеніе совершается съ употребленіемъ условныхъ словъ: „крещается рабъ Божій, ~~и~~ще не крещенъ есть“.

Обычай крестить младенцевъ отвергаютъ разнаго рода сектанты (анабаптисты и происшедшіе отъ нихъ меннониты). Св. Писаніе, говорятъ, требуетъ отъ приступающихъ къ крещенію покаянія и вѣры, но этихъ требованій младенцы не могутъ выполнить. І. Христосъ крестился, когда Ему было *яко лѣтъ тридцать* (Лук. 3, 23). Посему и крещеніе младенцевъ, разсуждаютъ отвергающіе этотъ обычай церкви, излишне и недѣйствительно, и крещенныхъ въ младенчествѣ должно крестить снова, когда они будутъ способны понимать и вѣровать. Достаточно на это замѣтить слѣдующее.

Крещеніе нельзя признать излишнимъ и недѣйствительнымъ, если крещаемые младенцы и не имѣютъ вѣры и покаянія. По ученію православному, таинство крещенія *само въ себѣ и по себѣ* достаточно для того, чтобы произвести благодатныя дѣйствія *въ младенцѣ*—очистить отъ первороднаго грѣха, возродить и освятить его ¹⁾. Это,—во первыхъ. Во вторыхъ, такъ какъ младенцы еще не способны ни имѣть, ни свидѣтельствовать своей вѣры и покаянія предъ крещеніемъ, то крещеніе совершается надъ ними по вѣрѣ родителей и воспріемниковъ ²⁾. Вѣра воспріемниковъ къ

1) Иное дѣло, если бы вообще дѣйственность таинства, самое бытіе благодати въ таинствѣ и сообщеніе ея чрезъ него зависѣли исключительно отъ личной вѣры принимающаго таинство, какъ учить протестантство. Протестанты признаютъ крещеніе младенцевъ необходимымъ, но обосновать эту необходимость не могутъ, и потому именно, что мыслить таинства дѣйственными только подъ условіемъ личной вѣры приступающаго къ таинству. Лютеръ, на тотъ упрекъ, что крещеніе дѣтей, не имѣющихъ вѣры, является непослѣдовательностію въ его системѣ, отвѣчалъ, что вѣра младенцевъ замѣняется вѣрою *воспріемниковъ*. Но вѣра воспріемниковъ не есть вѣра самого крещаемого. Ссылка на вѣру воспріемниковъ есть самопротиворѣчіе въ протестантскомъ ученіи о таинствахъ, тѣмъ болѣе, что въ другихъ случаяхъ протестанты отрицаютъ силу вѣрующей молитвы за другихъ, напр., за усопшихъ. Эта послѣдняя ссылка имѣетъ полное свое значеніе лишь при признаніи таинствъ „орудіями, которыя необходимо дѣйствуютъ благодатію на приступающихъ къ нимъ“ (ex opere operato,—по ученію римской церкви), и убѣжденіи въ силу посторонней вѣры и молитвы.

2) „Матерь церковь, по словамъ блж. *Августина*, даетъ младенцамъ

благодатному воздѣйствію таинства самого по себѣ не привносить отъ себя ничего, но обязательство и ручательство ихъ предъ церковію—укрѣплять и утверждать въ младенцахъ воспринятую (безъ ихъ участія и вліянія) благодать крещенія, воспитать въ крещаемыхъ вѣру и благочестіе, замѣняютъ вѣру самихъ младенцевъ, удостоиваемыхъ крещенія ради вѣры воспріемниковъ. Вѣрованіе въ такую замѣну оправдывается примѣрами евангельской исторіи. І. Христосъ по вѣрѣ другихъ исцѣлялъ больныхъ и страждущихъ отъ духовъ нечистыхъ. Таково исцѣленіе бѣсноватой дочери хананейской жены (Мѡ. 15, 22—28); таково исцѣленіе одержимаго нѣмымъ духомъ (Марк. 9, 17—26), также разслабленнаго, спущеннаго ко Христу сквозь кровлю дома (Лук. 5, 18—20. 24). Благодать исцѣленія на этихъ больныхъ низведена была вѣрою просившихъ объ ихъ исцѣленіи. И не только на тѣло, но и на душу благодать была низводима вѣрою другихъ. Такъ было при исцѣленіи разслабленнаго, привнесеннаго ко Господу четырьмя человекѣми. Прежде исцѣленія тѣлесной болѣзни разслабленнаго, Господь разрѣшилъ отъ грѣховъ его душу; и это разрѣшеніе такъ же, какъ и исцѣленіе, совершилось по вѣрѣ принесшихъ разслабленнаго: *видѣвъ Іисусъ вѣру ихъ, глагола разслабленному: чадо, отпущаются тебѣ грѣси твои* (Марк. 2, 5). Благодать, сообщаемая въ крещеніи, изливается на крещаемыхъ отъ того же Господа, Который во время земной жизни Своей изливалъ благодать Свою на больныхъ. Итакъ, если тогда вѣра другихъ низводила на больныхъ благодать, исцѣляющую душевныя и тѣлесныя немощи, то нѣтъ основаній отвергать спасительность крещенія для младенцевъ по вѣрѣ и молитвамъ церкви вообще, воспріемниковъ—въ частности.

Что касается до примѣра І. Христа, крестившагося въ возрастѣ около тридцати лѣтъ, то отсюда нельзя дѣлать заключенія, что крещеніе должно быть преподаваемо только возрастнымъ, а не младенцамъ. Примѣръ І. Христа для насъ обязателенъ, но

ноги другихъ, дабы они ходили, сердце другихъ, дабы вѣровали, языкъ другихъ, дабы исповѣдывали, чтобы они, какъ сдѣлались больными чрезъ грѣхъ другого, такъ и спаслись чрезъ исповѣданіе другихъ, содѣлавшихся здоровыми“. (De verb. apostol. serm. CLXXVI). Сн. Посл. вост. патр. 16 чл.

совершеннаго сближенія между дѣйствіями Его и нашими не можетъ быть, и это потому, что въ дѣйствіяхъ Его, какъ Богочеловѣка и Искупителя, многія имѣли свои особенныя причины, которыя не имѣютъ къ намъ приложенія. Такъ и относительно крещенія. Св. *Григорій Б.*, обличая тѣхъ, которые въ его время откладывали принятіе крещенія, и при этомъ указывали на примѣръ І. Христа, говорятъ между прочимъ: „скажутъ: Христосъ, при всемъ томъ, что Онъ Богъ, крещается тридцати лѣтъ; какъ же ты повелѣваешь спѣшить крещеніемъ? Сказавъ, что Онъ—Богъ, ты рѣшилъ вопросъ. Онъ—источная чистота, и не имѣлъ нужды въ очищеніи; очищается же для тебя, такъ какъ и плоть носитъ для тебя, Самъ будучи безплотенъ. Ему не было никакой опасности откладывать крещеніе; потому что Самъ былъ властенъ и въ страданіи, равно какъ и въ рожденіи. Но для тебя не малая опасность, если умрешь, родившись для одного тлѣнія и не облекшись въ нетлѣніе. Христу необходимо было креститься въ такое время, а твои отношенія инаковы... Напримѣръ, Христосъ постился предъ искушеніемъ, а мы постимся предъ пасхою. Онъ воскресаетъ въ третій день; а мы воскреснемъ по прошествіи многаго времени. Итакъ, наши дѣйствія и неразрывны съ дѣлами Христовыми, и не сопряжены съ ними относительно ко времени; напротивъ того, Христовы дѣла преданы намъ для того, чтобы служили нѣкоторымъ образцемъ для нашихъ дѣйствій, но совершеннаго сближенія между ними быть не можетъ“ ¹⁾).

Надлежитъ, наконецъ, замѣтить и слѣдующее. Апостолы и передъ крещеніемъ взрослыхъ нерѣдко преподавали наставленія въ вѣрѣ кратко, подробное же изученіе вѣры предоставлялось послѣдующему времени. Ап. Павелъ называетъ иногда свое поученіе, предложенное новообращеннымъ, млекомъ, а не твердою пищею (1 Кор. 3, 1—2; Евр. 5, 11—14). А это показываетъ, что по духу апостольскаго ученія, вѣра и покаяніе могутъ восполняться и послѣ крещенія.

III. Хотя крещеніе водою во имя Св. Троицы есть богоуста-

¹⁾ *Григор. Б.* Сл. 40, на крещеніе. (III т. 302—303 стр.). Сн. въ III т. Догмат. Бог. § 78, 104 стр.

новленный порядок спасенія для всѣхъ, живущихъ по пришествіи Христовомъ, однако въ особыхъ, чрезвычайныхъ обстоятельствахъ Богъ совершаетъ спасеніе и внѣ этого порядка. Церковь вѣровала и вѣруетъ, что имѣетъ силу крещенія воднаго т. н. *крещеніе кровію*, или мученичество, когда мучимый за вѣру во Христа умираетъ среди страданій прежде принятія крещенія водою. Эту силу церковь всегда усвоила мученичеству ради Христа. Потому приготовлявшихся къ крещенію, но прежде крещенія принявшихъ мученическіе вѣнцы, она причисляла къ лику святыхъ. На этомъ-же основаніи она чествуетъ (29 декаб.) во святыхъ четырнадцать тысячъ младенцевъ, за Христа избѣженныхъ отъ Ирода въ Вифлеемѣ.

Основаніемъ для наименованія мученичества крещеніемъ кровію служатъ слова Спасителя, гдѣ кровавый подвигъ за вѣру Онъ называлъ крещеніемъ: *можете-ли пити чашу, юже Азъ пію... и крещеніемъ, имъ-же Азъ крещаяся, креститися* (Марк. 10, 38; см. Іоан. 15, 13; Мѣ. 16, 25). Основаніемъ же для вѣры въ спасительную силу этого крещенія по отношенію къ отпущенію грѣховъ служить обѣтованіе вѣчныхъ благъ за исповѣданіе Христа, напр.: *всякъ, юже исповѣсться Мя предъ челоуки, исповѣмъ его и Азъ предъ Отцемъ Моимъ, Иже на небесахъ* (Мѣ. 10, 32); *юже погубитъ душу свою (жизнь) Мене ради и евангелія, той спасетъ ю* (Марк. 8, 35; см. Мѣ. 10, 30; 16, 25); *блажени изгнани правды ради, яко тѣхъ есть царствіе небесное* (Мѣ. 5, 10). А во время крещенія кровію мученики дѣйствительно исповѣдуютъ Христа предъ челоуки, погубляютъ жизнь свою ради Его и евангелія, терпятъ гоненіе правды ради.

О спасительной и очистительной силѣ этого крещенія, равносильной крещенію водою, древніе отцы церкви разсуждали такъ. Св. *Василій В.*: „иные въ подвигахъ за благочестіе, дѣйствительно, а не подражательно, пріавъ смерть за Христа, не имѣли уже нужды для своего спасенія въ символъ — водѣ, крестившись еобственною кровію“ ¹⁾. Св. *Кириллъ іерусалимскій*: „кто не приметъ крещеніе, тотъ не имѣетъ спасенія, кромѣ только однихъ

¹⁾ *Васил. В.* О Св. Духѣ, XV (Ш ч.)

мучениковъ, которые и безъ воды приобрѣтають царствіе. Ибо Спаситель, искупляя вселенную крестомъ, и бывъ пронзенъ въ ребро, извелъ изъ него кровь и воду, дабы одни во время мира крестились водою, другіе во времена гоненій крестились собственною кровію. И мученичество Спаситель также называетъ крещеніемъ, (Марк. 10, 38)¹⁾ Св. *Григорій Б.*: „знаю и четвертое крещеніе—крещеніе мученичествомъ и кровію, которымъ крестился и Самъ Христосъ, которое гораздо достоуважительнѣе прочихъ (крещенія *во облацѣхъ и въ мори* (1 Кор. 10, 2), крещенія Іоаннова, крещенія водою и Духомъ), поколику не оскверняется новыми нечистотами“²⁾. Св. *І. Златоустъ*: „вчера Господь нашъ крестился водою, а сегодня рабъ (Его) крещается кровію; вчера отверзлись врата небесная, сегодня попораны врата адовы. И не удивляйтесь, что мученичество назвалъ я крещеніемъ; и здѣсь (въ мученичествѣ) Духъ витаетъ съ великимъ обиліемъ (благодати), и бываетъ изглаженіе грѣховъ и нѣкое чудное и дивное очищеніе души; и какъ крещаемые омываются водою, такъ претерпѣвающіе мученичество (омываются) собственною кровію, что самое совершилось и надъ симъ“ (св. Лукіаномъ)³⁾. Блаж. *Августинъ*: „смерть за исповѣданіе имени Христова до полученія крещенія имѣетъ такую же силу въ отношеніи къ отпущенію грѣховъ, какъ и святое крещеніе“⁴⁾.

Усвоеніе такого значенія крещенію кровію показываетъ, что въ царствѣ благодати, въ особыхъ, чрезвычайныхъ случаяхъ, есть пути спасенія, выходящіе изъ общаго богоустановленнаго порядка, подобно тому, какъ и въ видимой природѣ Господь иногда творить дѣла, превышающія законы природы для достиженія особыхъ цѣлей Своего міроуправленія. И какъ послѣдними ни мало не нарушаются всеобщіе и необходимые законы природы, такъ и пути спасенія, выходящіе изъ общаго богоустановленнаго порядка, не устраняють общаго, указаннаго для всѣхъ пути ко спасенію—

1) *Кирил. іер.* Оглас. сл. III, 7.

2) *Григ. Б.* Сл. 39, на Богоявл. (III т. 268 стр.). Сн. *Дамаск.* Точн. изл. в. IV, 9.

3) *Злат.* Похв. бес. о муч. Іуліанѣ, 2 (II т. 564 стр.).

4) *Август.* О градѣ Бож. XIII, См. еще *Тертул.* О крещеніи, 16 гл. *Ориг.* Увѣщ. къ мучен. 30 гл. *Кипр.* каре. Пис. 60, къ Юбаяну (I т. 345—346 стр.).

крещенія воднаго и не даютъ основаній искать новыхъ путей. Поэтому было общимъ правиломъ въ древней церкви, чтобы исповѣдники, не успѣвшіе креститься ни тѣмъ, ни другимъ крещеніемъ, крестились водою при первомъ удобномъ случаѣ.

IV. Церковь научаетъ исповѣдывать „едино крещеніе“, едино въ томъ смыслѣ, что крещеніе преподается каждому человеку только однажды. Оно „налагаетъ неизгладимую печать“ и посему если совершенно правильно, ни для кого не повторяется, „хотя бы ему (крещенному) пришлось впасть (послѣ крещенія) въ тысячу грѣховъ, или даже если бы онъ отвергся отъ самой вѣры. Желаящій обратиться ко Господу воспринимаетъ потерянное сыноположеніе посредствомъ таинства покаянія“ ¹⁾.

Откровеніе учитъ, что крещеніе есть рожденіе въ духовную жизнь. Если же тѣлесно рождаются однажды, то, конечно, таково же должно быть свойство и рожденія духовнаго; и если обѣщанія Божіи непреложны, то и требовать возобновленія ихъ неумѣстно. По апостолу, оно есть участіе въ смерти и погребеніи І. Христа: *елицы во Христа крестихомся, въ смерть Его крестихомся. Спогребохомся Ему крещеніемъ въ смерть* (Рим. 6, 3—4). Но „какъ однажды умеръ Господь, говоритъ св. І. Дамаскинъ, такъ однажды должно и креститься... Всѣ, которые бывъ крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа... снова перекрещиваются, всѣ таковыя снова распинаютъ Христа, по словамъ божественнаго апостола (Евр. 6, 4—6)“ ²⁾.

Наконѣцъ, апостолъ и прямо учитъ: *единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе* (Еф. 4, 5). Здѣсь единство крещенія поставляется наравнѣ съ единствомъ Господа Искупителя и съ единствомъ ученія вѣры; и, слѣдовательно, какъ единъ, неизмѣ-

¹⁾ Посл. вост. патр 16 гл. И древніе учителя говорили о неизгладимой печати крещенія. „Крещеніе, пишетъ Кириллъ іерус., есть печать святая, несокрушимая“ (Поуч. предоглас 16). По словамъ Василія Великаго—въ крещеніи полагается „печать неприкосновенная“ (Бес. побуд. къ прин. крещ. (IV т. 215 стр. изд. 1892 г.), блаж. Іеронима—особенная печать Божія, подобная той, какою запечатлѣнъ былъ первый человекъ, созданный по образу Божію (На Ефес. I, 13). См. еще у Златоуста, на 2 Кор. Бес. III, 7; у бл. Августина Epist 185, ad Bonit. n. 23; De baptisma VI, 1.

²⁾ Дамаск. Точн. изл пр в IV, 9

няемъ и незамѣняемъ Господь-Искупитель всѣхъ, какъ едино, неизмѣняемо и незамѣняемо ученіе Его, такъ и крещеніе, по этому ученію апостола, однажды вводитъ всѣхъ въ общеніе со Христомъ и замѣняться не можетъ другимъ лучшимъ. Церковь оградила эту неповторяемость и особыми правилами. Такъ, правила апостольскія виновнаго въ перекрещиваніи епископа и пресвитера повелѣваютъ извергать изъ сана (пр. 47). На вселенскихъ соборахъ признано было крещеніе дѣйствительнымъ, и потому неповторяемымъ, и въ томъ случаѣ, когда оно было бы совершено надъ кѣмъ-либо даже еретиками, только правильно,—черезъ троекратное погруженіе во имя Св. Троицы (1 всел. соб. пр. 8 и 19; II всел. пр. 7; трул. соб. пр. 95; лаод. пр. 7; каро. пр. 68). На этомъ же основаніи, когда крещеніе совершено по особой нуждѣ наскоро и не священникомъ, то церковь установлено совершать послѣ надъ нимъ лишь опущенные обряды, но не повторять самаго погруженія.

§ 147. Особенности инославныхъ ученій о крещеніи и его благодатныхъ дѣйствіяхъ.

Въ западныхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ—р.-католической церкви и протестантствѣ ученіе о таинствѣ крещенія и его благодатныхъ дѣйствіяхъ, какъ и ученіе о таинствѣ вообще, содержится съ нѣкоторыми отступленіями отъ ученія древне-вселенской церкви, неизмѣнно сохраняемаго греко-восточною церковію.

I. Римская церковь, при исповѣданіи крещенія таинствомъ, даетъ одинаковое съ православнымъ понятіе о существѣ этого таинства и его благодатныхъ плодахъ, хотя и огличается отъ православія въ пониманіи праведности, даруемой въ крещеніи ¹⁾. Не сохранено ею во всей чистотѣ и апостольское преданіе о способѣ совершенія таинства. Кромѣ внесенія въ чинопослѣдованіе крещенія новыхъ обрядовъ второстепенной важности (напр., въ уста крещаемого влагается соль, будто бы какъ символъ чистоты и мудрости, уши и ноздри его помазуются слюною), римская церковь существеннымъ образомъ измѣнила общепотреб-

¹⁾ См. о семъ выше, въ III т. „Догм. Бог.“, § 111.

тельный древній способъ омовенія водою въ крещеніи и формулу тайносовершительныхъ словъ.

Вмѣсто тоекратнаго погруженія крещаемаго въ воду римскою церковію принято и узаконено совершеніе крещенія чрезъ *обливаніе* или *окропленіе*, т. е. такой способъ крещенія, который въ древней церкви употреблялся лишь въ исключительныхъ случаяхъ. Узаконенный древностію и общепринятый способъ совершенія таинства—чрезъ погруженіе, освященный примѣромъ І. Христа и употреблявшійся апостолами, очевидно, лучше выражаетъ существенную мысль таинства,—ту, что въ крещеніи человекъ умираетъ для жизни плотской, грѣховной, и возрождается для жизни духовной, благодатной, *спогребается и совоскресаетъ со Христомъ*, чѣмъ введенное западную церковію въ позднѣйшее время (XIII—XVII в.) обливаніе или окропленіе, безъ запрещенія впрочемъ употреблять и погруженіе. При этомъ, только при погруженіи можно мыслить въ себѣ и представлять *всестороннее и полное* омытіе нечистоты предмета, тогда какъ кропленіе, касаясь не всѣхъ частей предмета, а только нѣкоторыхъ, не выражаетъ собою полноты и всесторонности очищенія грѣховъ и благодатнаго возрожденія человека въ крещеніи.

Въ оправданіе обливательнаго способа крещенія обычно указываютъ на удобства этого способа и неудобство погруженія, чувство стыдливости воспріемниковъ, слабость крещаемыхъ дѣтей, опасность простуды для крещаемаго, особенно въ холодной водѣ и холодныхъ странахъ, и т. п. Но всѣ эти основанія довольно странны и неумѣстны. Въ дѣлахъ религіи и церкви нужно сообразоваться съ богооткровеннымъ ученіемъ и постановленіями церкви, а не съ требованіями удобствъ, тѣмъ болѣе, что и указываемыя неудобства отчасти мнимы, отчасти легко устранимы безъ замѣны погруженія обливаніемъ.

Древняя формула совершительныхъ словъ таинства латинскою церковію измѣнена въ слѣдующую: „я крещая тебя N во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь“. Очевидно, древняя формула приличнѣе и лучше выражаетъ ту мысль, что сила таинства зависитъ отъ благодати Божіей, а не отъ личности священника, что невидимый и дѣйствительный совершитель таинства есть Христосъ Спаситель, а служители церкви суть лишь только ви-

димыя его орудія. Она совершенно устраняетъ всякую возносящуюся мысль о личной важности видимаго совершителя таинства, облеченную св. апостоломъ (1 Кор. 1, 11 и сл.), и прямо отсылаетъ крещаемого къ виновнику таинства—І. Христу, о Которомъ говоритъ Предтеча: *Той креститъ вы духомъ Святымъ*. Осуждали употребленіе тайносовершительной формулы въ первомъ лицѣ и древніе учителя. Такъ, блаж. *Августинъ* говорилъ: „Христосъ, прощая грѣхи Магдалинѣ (Лук. 7, 48), не сказалъ: отпускаю тебѣ грѣхи, а отпускаются, и тѣмъ показалъ примѣръ смиренія, ибо Онъ предвидѣлъ, что явятся гордые люди, которые станутъ говорить: я оправдываю, я освящаю, я отпускаю грѣхи и т. д.“¹⁾ Св. *Златоустъ* замѣчаетъ: „не сказалъ Христосъ (апостоламъ): Я крещу васъ Духомъ Святымъ, но: *имате креститися*,—научая тѣмъ и насъ смиренномудрію. А что именно Онъ крестилъ, это уже очевидно было изъ свидѣтельства Іоанна, который сказалъ: *Той вы креститъ Духомъ Святымъ и огнемъ*“. Еще: „посмотри, какъ Христосъ былъ чуждъ тщеславія. Онъ не сказалъ: вотъ, Я сдѣлалъ тебя здоровымъ (разслабленнаго). А сказалъ: вотъ, ты теперь здоровъ; впредь не грѣши. Не говоритъ также: не грѣши, чтобы Я не наказалъ тебя; а только: *да не горше ти что будетъ*“²⁾. *Симеонъ солунскій* относительно западной формулы „я крещая“, пишетъ: „архіерей говорить: крещается, а не крещая, свидѣтельствуя о доброй волѣ крещаемого. Ибо это „я крещая“—не показываетъ, что просвѣщаемый крестится, но какъ бы будучи принуждаемъ... что только крещающій креститъ по своей волѣ. Напротивъ, формула „крещается“ выражаетъ добрую волю (крещаемого) и (то, что онъ крещается) отъ меня, архіерея или іерея, творящаго уже дѣло тріединого Бога“³⁾.

II. Протестантство, въ виду ясной заповѣди Спасителя о крещеніи, признаетъ крещеніе таинствомъ церкви. Но удержавъ его съ главнѣйшими особенностями римской церкви въ способѣ его совершенія⁴⁾, и предоставивъ совершеніе таинства, за нимѣ-

¹⁾ *Август* De bapt. V, 7.

²⁾ *Злат.* На Дѣян. Бес. I, 5; на Іоан. Бес. XXXVIII, 2.

³⁾ *Симеон. солун.* De sacramentis, с. LXIV. Въ рус. пер. „Писанія отцовъ и учителей, относящ. къ истолков. богословію“, II т. 68 стр.

⁴⁾ У лютеранъ и реформатовъ совершительная формула крещенія такова: „я крещу тебя N, въ силу должности и званія, которое я имѣю,

ніемъ законной іерархіи, лицамъ, не имѣющимъ благодати священства, протестантство извратило подлинное ученіе откровенія и церкви о благодатныхъ дѣйствіяхъ этого таинства.

Такъ, лютеранство учитъ, что въ крещеніи увѣровавшему во Христа и въ зависимости отъ его личной вѣры даруется оправданіе отъ первороднаго и личныхъ грѣховъ, снимаются съ него проклятіе и гнѣвъ Божій или вѣчное осужденіе, онъ усыновляется Богу и дѣлается наслѣдникомъ вѣчнаго блаженства. Поэтому крещеніе признается имъ необходимымъ для спасенія, въ частности— и для младенцевъ ¹⁾. Но даруемое человѣку грѣшнику оправданіе понимается не въ смыслѣ дѣйствительнаго очищенія его отъ грѣховъ благодатію Божіею, а лишь въ смыслѣ внѣшняго прощенія ихъ, въ объявленіи его праведнымъ предъ судомъ Божиимъ ради заслугъ І. Христа. Въ глубинѣ же своего существа оправданный остается при томъ же развращеніи, съ которымъ и рождается, только эта грѣховность не вмѣняется ему въ вину. Въ ветхозавѣтное время, вслѣдствіе этой грѣховности, на человѣкѣ тяготѣли проклятіе и гнѣвъ Божій, а теперь, хотя онъ остается такимъ же грѣшникомъ, но съ него сняты проклятіе и гнѣвъ Божій; въ очахъ Божіихъ его грѣховность и теперь та-же мерзость, только мерзость въ любимомъ сынѣ, которому отецъ прощаетъ его преступленія въ силу своей любви къ нему. Зло первороднаго грѣха такимъ образомъ не истребляется оправданіемъ, даруемымъ въ крещеніи ²⁾. Но и такое оправданіе даруется собственно въ силу *непосредственной вѣры* крещаемого въ слово Божіе, присущее водѣ и крещенію. „Вода безъ слова Божія есть только вода и не составляетъ крещенія; въ соединеніи же съ словомъ Божиимъ она составляетъ крещеніе, т. е. благо-

во имя Отца и Сына и Св. Духа“ (см. у *Серединскаго* прот Сводная таблица вѣроисповѣданій и сектъ. Рига. 1890 г. 99 стр.). Въ „Кратк. катих.“ Лютера относительно способа употребленія воды при крещеніи говорится: „крестить значитъ... погружать въ воду... Въ жаркихъ восточныхъ странахъ крещающихся троекратно погружали въ воду. У насъ же... изъ-за суроваго климата крещающихся только поливаютъ водою (Кр. катих. Лютера, объясн. Каспари 235 стр.).

¹⁾ Conf. aug. art. IX; Apol. conf. art. IX. Сн. Кратк. катих. М. Лютера, объясн. Каспари, 238. IV отд. Крещеніе.

²⁾ Подробнѣе о семъ см. выше, въ III т. Догмат. Богосл., § 112.

датную воду жизни и баню новаго рожденія въ Духѣ Св.“; однако водою, имѣющую такую силу, т. е. таинствомъ крещенія она становится лишь подъ условіемъ вѣры; вѣра есть, „такъ сказать, рука, которой принимаютъ то, что Богъ даруетъ въ таинствѣ; и точно такъ же, какъ нельзя принять какой-либо земной даръ безъ посредства руки, такъ и небесный безъ вѣры“¹⁾. Что же касается крещенія самого по себѣ, независимаго отъ вѣры, то оно не есть проводникъ или орудіе сообщенія благодати оправданія, а только лишь *внѣшній знакъ* (символь) или видимое удостовѣреніе прощенія грѣховъ, усыновленія Богу и наслѣдованія вѣчнаго блаженства, совѣтъ подаваемое крещаемому въ силу и для возбужденія его вѣры. Отсюда различія по существу между крещенными и некрещенными нѣтъ; и послѣдніе, какъ искупленные кровію Спасителя, суть такіе же „праведники“, какъ и крещенные, только они о своемъ оправданіи не знаютъ, пока благодать не сообщитъ имъ вѣры въ евангеліе.

Реформатство, отказавшееся признать за таинствами даже значеніе средствъ укрѣпленія нашей вѣры, крещенію усволяетъ еще меньшее значеніе, чѣмъ лютеранство. Такъ, по воззрѣнію *Цвингли*, крещеніе есть не болѣе какъ только „обозначеніе (consignatio) того, кто причисляется къ церкви; но тѣмъ еще отнюдь никакіе грѣхи его не уничтожаются“. *Кальвинъ*, чтобы предупредить дѣйствіе благодати на непредопредѣленныхъ ко спасенію, училъ, что „крещеніе есть только внѣшнее омовеніе, безъ всякаго внутренняго благодатнаго омовенія“. Благодать оправданія, по воззрѣнію реформатовъ, даруется независимо отъ крещенія, по единой вѣрѣ. Отсюда реформатство пришло къ утвержденію, что крещеніе не необходимо даже и для предопредѣленныхъ, или если и необходимо, то потому только, что заповѣдано І. Христомъ, а отиждѣ не потому еще, что безъ него никто не можетъ спастись. Существо благодатнаго оправданія реформатствомъ понимается такъ же, какъ и лютеранствомъ.

Такъ далеко уклонилось протестантство отъ богооткровенной истины въ своемъ ученіи о крещеніи. При мысли, что благодать

¹⁾ Кр. катих. Лютера, объясн. Каспари. 241—242 стр. Сн. Catech. Major. IV p. De bapt.

оправданія сообщается независимо отъ омовенія водою во имя Св. Троицы, крещеніе низводится собственно въ рядъ обрядовъ церковныхъ, хотя и именуется протестантами таинствомъ ¹⁾. Протестантское же пониманіе существа оправданія, въ дарованія котораго вѣрующему „удостоверяетъ“ его крещеніе, совершенно лишено нравственнаго характера. Вполнѣ справедливо строгое осужденіе, выраженное въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“ относительно этого заблужденія протестантства. „Нельзя говорить, пишутъ они, что крещеніе не разрѣшаетъ отъ всѣхъ прежнихъ грѣховъ, но что они хотя и остаются, однакоже не имѣютъ уже силы. Учить такимъ образомъ есть крайнее нечестіе, и скорѣе отрицаніе, а не исповѣданіе вѣры. Напротивъ, всякій грѣхъ, имѣвшій бытіе или содѣланный прежде крещенія, уничтожается, и считается какъ не имѣвшій бытія, или не содѣланный. Ибо всѣ образы, подъ которыми представляется крещеніе, показываютъ очистительную его силу, и изреченія св. Писанія касательно крещенія даютъ разумѣть, что чрезъ него получается совершенное очищеніе: что видно изъ самыхъ названій крещенія. Если оно есть крещеніе Духомъ и огнемъ, то явно, что оно доставляетъ очищеніе совершенное, ибо Духъ очищаетъ совершенно. Если оно есть свѣтъ, то всякая тьма прогоняется имъ. Если оно есть возрожденіе, то все ветхое уже прешло; а это ветхое есть не что иное, какъ грѣхи. Если крещаемый совлекается ветхаго чловѣка, то совлекается и грѣха. Если онъ облачается во Христа, то, конечно, становится въ дѣйствительности безгрѣшенъ чрезъ крещеніе. Ибо далеко отстоитъ отъ грѣшниковъ Богъ. Этому учить и ап. Павелъ, яснѣе говоря: *яко же ослушаніемъ единого чловѣка грѣшни быша мнози, сиче и послушаніемъ Единого праведни будутъ мнози*. Если же праведны, то и свободны отъ грѣха. Ибо не можетъ въ одномъ и томъ же

1) Нѣкоторые изъ протестантскихъ сектантовъ прямо признаютъ и называютъ крещеніе только *обрядомъ*, посредствомъ котораго крещаемый всенародно свидѣлствуетъ о своемъ вступленіи въ общество христіанъ и принятіи христіанскихъ обязательствъ. Таковы, напр., социніане и шведенбургіане. Социніане при этомъ утверждаютъ, что совершать его нужно лишь тогда надъ переходящими изъ нехристіанства въ христіанство, ибо, говорятъ они, и апостолы крестили лишь іудеевъ и язычниковъ.

человѣкъ пребывать жизнь и смерть. Если Христосъ воистину умеръ, то, стало быть, истинно и отпущеніе грѣховъ чрезъ Духа“ (16 чл.).

Англиканская церковь въ обрядовой сторонѣ крещенія отчасти удержала главнѣйшія р.-католическія особенности. Такъ, и въ ней употребляется совершительная формула въ первомъ лицѣ, а относительно способа употребленія воды правилами установлено троекратное погруженіе въ водѣ, но въ дѣйствительности часто совершается крещеніе чрезъ троекратное обливаніе и даже „есть обыкновение кропить крещаемого водою съ пальцевъ“ ¹⁾. О внутреннемъ же существѣ этого таинства въ „XXXIX членахъ“ говорится: „крещеніе не есть только знакъ исповѣданія и отличія христіанъ отъ нехристіанъ, но и *знакъ возрожденія* (signum regenerationis), чрезъ который, какъ чрезъ орудіе (per instrumentum), приѣмлюшіе правильно крещеніе прививаются къ церкви, обѣтованія о прощеніи грѣховъ и нашемъ усыновленіи Богу Духомъ Св. *видимо запечатлѣваются* (obsignatur), вѣра укрѣпляется и благодать возвращается въ силу молитвы къ Богу“ (XXVII чл.). Определенію этому, очевидно, не достаетъ полной опредѣленности. Оно не исключаетъ возможности пониманія крещенія (въ виду даннаго въ XXV чл. опредѣленія „знака“ въ таинствѣ, какъ *efficax signum*) въ православномъ смыслѣ, — въ смыслѣ *дѣйствительнаго средства* или *орудія* возрожденія и благодатнаго усыновленія Богу, особенно въ виду содержанія молитвъ въ англиканскомъ чинопоследованіи крещенія, но не устраняетъ со всею рѣшительностію и т. н. „обсигнаторнаго“ взгляда на таинство, по которому таинства суть лишь только печати благословеній, принадлежащихъ воспринимающему ихъ, какъ сыну благодати. Къ послѣднему пониманію могутъ располагать слова члена о крещеніи: „вѣра укрѣпляется и благодать возвра-

¹⁾ Свидѣтельство Пальмера. См. у *Михайловскаго* свящ. Англик. церковь. 133 стр., и у *Рождественскаго*. Символическія и богослужебныя книги англиканской церкви. 420 стр. Въ американской епископальной церкви признаются допустимыми одинаково при крещеніи какъ погруженіе, такъ и обливаніе, при употребленіи совершительной формулы также въ первомъ лицѣ. См. у проф. *Керенскаго*. Америк. еписк. церковь. 226—227 стр.

щается“¹⁾. Во всякомъ случаѣ данное въ членахъ опредѣленіе таинства крещенія не можетъ быть названо ни точнымъ, ни полнымъ.

Миропомазаніе.

§ 148. Понятіе о таинствѣ миропомазанія. Установленіе таинства.

I. Въ крещеніи человѣку даруется освобожденіе или очищеніе отъ грѣха, но въ природѣ оправданнаго остается слѣдъ прежде созданныхъ имъ въ себѣ злыхъ качествъ, или злая „похоть“. Она готова, пока онъ живетъ на землѣ, увлечь его ко грѣху (Іак. 1, 14—15). Необходима поэтому для возрожденнаго чрезвычайная помощь Божія, вполне достаточная къ полному осуществленію воли Божіей и къ самостоятельному очищенію его отъ всѣхъ злыхъ качествъ или предрасположеній, гнѣздящихся въ духовной природѣ, не смотря на его оправданіе предъ Богомъ, подобно тому, какъ и въ естественной жизни человѣка, по рожденіи, для поддержанія бытія своего и возрастанія, онъ имѣетъ нужду въ подкрѣпленіи посредствомъ свѣта, воздуха, движенія и другихъ внѣшнихъ пособій. Такая помощь свыше, называемая въ словѣ Божіемъ *даромъ Св. Духа*, когда говорится не о чрезвычайныхъ между христіанами дарахъ, а о необходимой и присущей каждому христіанину *благодатной помощи въ добротѣ* (Дѣян. 2, 38), и подается таинственно въ крещеніи оправданному и возрожденному чрезъ особое священнодѣйствіе, называемое *миропомазаніемъ* (*χρίσμα*, *confirmatio*), и въ православной церкви совершаемое непосредственно послѣ крещенія²⁾.

Миропомазаніе есть такое таинство, чрезъ которое подается крестившемуся Духъ Святый, или раздѣльнѣе,—въ которомъ, „при помазаніи освященнымъ миромъ частей тѣла во имя Св. Духа, подаются дары Св. Духа, возвращающіе и укрѣпляющіе въ жизни

¹⁾ Лепорскаго проф. XXXIX чл. церкви англійской. Хр. Чт 1904 г. I ч. 619—621 стр.

²⁾ Литература.—Алмазова проф. Исторія чинопол. крещенія и миропомазанія. Постылова С. Разсужденіе о чинѣ миропомазанія. Москва. 1840 г.—Историческія свѣдѣнія о чинѣ миропомазанія (Рук. для сел. наст. 1864 г. III ч.) Ястребова М. Ф. проф. Таинство миропомазанія (Гр. Киев. Ак. 1907 г. дек).

духовной“ (Простр. кат.), т. е. сообщающіе ему силы постепенно усовершенствоваться въ духовной жизни и всегда сохранять и исповѣдывать вѣру въ І. Христа.

II. Въ евангеліяхъ нѣтъ такого прямого указанія на заповѣдь Спасителя относительно миропомазанія, какое есть о крещеніи. Однако въ ученіи Спасителя объ имѣвшихъ излиться на вѣрующихъ по Его прославленіи дарахъ Св. Духа и особенно въ свидѣтельствахъ апостоловъ о преподаваніи ими крещеннымъ Духа Святаго даются твердыя основанія для вѣрованія церкви, что миропомазаніе есть особое богоустановленное таинство, отличное отъ крещенія.

I. Христосъ всѣхъ призывалъ къ Себѣ и всѣмъ вѣрующимъ общалъ дары Св. Духа. *Въ послѣдній день великій праздника, свидѣтельствуется св. Іоаннъ, стояше Іисусъ, и зваше, глаголя: аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и пьетъ. Вѣруй въ Мя, яко-же рече Писаніе, рѣки отъ чрева его истекуть воды живы. Сіе же рече, замѣчаетъ евангелистъ, о Дусѣ, Егоже хотяху пріимати вѣрующіи во имя Его: не у бо бѣ Духъ Святыи, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ* (Іоан. 7, 37—39). Здѣсь идетъ рѣчь о такихъ дарахъ Св. Духа, которые предлагаются, и слѣдовательно, необходимы вообще вѣрующимъ въ Господа Іисуса, т. е. о тѣхъ, которые преподаются намъ въ таинствѣ миропомазанія, а не о дарованіяхъ чрезвычайныхъ, которыя сообщаются только нѣкоторымъ изъ вѣрующихъ для особыхъ цѣлей (1 Кор. 12, 29 и слѣд.). Приведенныя многозначительныя слова Спасителя, такимъ образомъ, содержатъ ясное *обѣтованіе* объ учрежденіи таинства миропомазанія, хотя въ нихъ и не упоминается, чрезъ какое видимое посредство будутъ преподаваться всѣмъ вѣрующимъ необходимые для нихъ дары Св. Духа.

Изъ книги Дѣяній ап. видно, что апостолы; по воскресеніи и вознесеніи І. Христа на небо и ниспосланіи Имъ обѣтованнаго Утѣшителя, преподавали вѣрующимъ вслѣдъ за крещеніемъ ихъ Духа Святаго чрезъ особое видимое посредство. Такъ, вскорѣ по сошествіи Св. Духа слышавше, *уже во Іерусалимѣ апостолы, яко пріятъ Самарія слово Божіе* (проповѣданное Филиппомъ), *послаша къ нимъ Петра и Іоанна, уже сошедше помолишася о нихъ,*

яко да приимуть Духа Святаго. Еще бо ни на единого ихъ бѣ пришелъ, точію крещени бяху (Филиппомъ) *во имя Господа Иисуса. Тогда возложиша руку на ня, и приѣша Духа Святаго* (Дѣян. 8, 14—17). Этотъ разсказъ даетъ видѣть какъ то, что апостолами преподаваніе новокрещаемымъ Духа Св. признавалось столь же неотложнымъ и необходимымъ священнодѣйствіемъ, какъ и крещеніе, такъ и то, что оно, по ихъ вѣрованію, составляло особое и отдѣльное отъ крещенія священнодѣйствіе, отличающееся отъ него и по благодатному дѣйствию и особенному видимому знаку (каковымъ было на первыхъ порахъ руковожденіе, соединенное съ молитвою).

Такое же свидѣтельство о совершеніи апостолами таинства низведенія на крестившихся Духа Святаго дается въ слѣдующемъ разсказѣ книги Дѣяній апостольскихъ. Ап. Павелъ во время путешествія своего по странамъ малоазійскимъ *прииде во Ефесъ, гдѣ встрѣтилъ учениковъ Іоанна Предтечи, которые крестились только его крещеніемъ, т. е. приготовительнымъ, и рече къ нимъ: аще убо Духъ Святъ приѣли есте въровавши? Они же рѣша къ нему: но ниже аще Духъ Святый есть, слышахомъ. Рече же къ нимъ: во что убо крестистесь? Они же рекоша: во Іоанново крещеніе. Рече же Павелъ: Іоаннъ убо крести крещеніемъ покаянія, людямъ глаголя; да во Грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Иисуса. Слышавше же крестящася во имя Господа Иисуса; и возложу Павлу на ня руку, прииде Духъ Святый на ня: глаголаху же языки и пророчествоваху* (Дѣян. 19, 1—6). Ясно здѣсь различается отъ крещенія другое таинство, которое низводитъ на крещающихся Духа Святаго, проявлявшагося тогда и въ чрезвычайныхъ дарованіяхъ.

Подобное же указаніе на это таинство находится въ словахъ ап. Петра къ народу въ день Пятидесятницы: *покайтесь, и да крестится кійждо васъ во имя Иисуса Христа, во оставленіе грѣховъ, и приимете даръ Святаго Духа* (Дѣян. 2, 38). Отъ крещенія во оставленіе грѣховъ апостольскъ отличаетъ слѣдующее за нимъ принятіе дара Святаго Духа и оба эти таинственные дѣйствія представляются имъ существенно необходимыми въ дѣлѣ спасенія.

Ап. Павелъ въ посланіи къ евреямъ, убѣждая увѣровавшихъ во Христа іудеевъ къ преусиѣнію въ вѣрѣ, пишетъ: *оставивши начатки ученія Христова, поспѣшимъ къ совершенству. и не станемъ снова полагать основаніе обращенію отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога, ученію о крещеніяхъ, о возложеніи рукъ, о воскресеніи мертвыхъ и о судѣ вѣчномъ. И это сдѣлаемъ, если Богъ позволитъ. Ибо невозможно однажды просвѣщенныхъ и вкусившихъ дара небеснаго и содѣлавшихся причастниками Духа Святаго, и вкусившихъ благаго глагола Божія и силъ будущаго вѣка, и отпадшихъ, опять обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему* (Евр. 6, 1—6). Здѣсь апостолъ крещеніе и возложеніе рукъ относитъ къ первоначальнымъ священнодѣйствіямъ, совершавшимся надъ христіанами; но въ то-же время онъ различаетъ эта два дѣйствія по ихъ слѣдствіямъ: слѣдствіемъ крещенія онъ поставляетъ просвѣщеніе, а слѣдствіемъ возложенія рукъ—вкусеніе отъ дара небеснаго, причастіе Св. Духа. Значитъ, крещеніе и возложеніе рукъ, по апостолу, суть два различныя дѣйствія и въ обоихъ этихъ дѣйствіяхъ апостолъ признаетъ таинственную благодатную силу.

Изъ приведенныхъ свидѣтельствъ очевидна богоустановленность и отдѣльность отъ крещенія таинства сообщенія даровъ Св. Духа, т. е. священнодѣйствія, называемаго миропомазаніемъ. Апостолы стали совершать это священнодѣйствіе вскорѣ же послѣ Пятидесятницы, и такъ какъ они въ устроеніи церкви не дѣлали ничего отъ себя, а исполняли волю Господа Іисуса, то, конечно, приняли ясную заповѣдь отъ Него и о сообщеніи даровъ Духа чрезъ это таинство. Когда именно дана имъ эта заповѣдь, въ Писаніи не открыто, вѣроятно же,—тогда, когда Господь по воскресеніи являлся ученикамъ Своимъ и училъ ихъ тому, *яже о царствіи Божіи* (Дѣян. 1, 3).

Съ свидѣтельствами о преподаваніи вѣрующимъ Св. Духа чрезъ руковозложеніе, находятся въ Писаніи довольно ясныя указанія на употребленіе помазанія, какъ другаго видимаго знака для преподаванія вѣрующимъ Св. Духа послѣ крещенія. Такъ, ап. Іоаннъ, напоминая вѣрующимъ о принятіи ими даровъ Св. Духа,

наставляющаго въ истинахъ вѣры, и утверждающаго въ благочестіи, пишетъ: *и вы помазаніе (χρίσμα) имате отъ Святаго и вѣсте вся...* И вы еже помазаніе (τὸ χρίσμα) пріяете отъ Него, въ васъ пребываетъ, и не требуете, да кто учитъ вы; но яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ, и истинно есть, и нѣсть ложно, и якоже научи васъ, пребывайте въ немъ (1 Іоан. 2, 20 и 27). Подобно этому говоритъ ап. Павелъ: *извѣствуяй же (βεβαιων—утверждающій) насъ съ вами (насъ и васъ) во Христа и помазавый (χρίσας) насъ Богъ: иже и запечатлѣ насъ и даде намъ обрученіе Духа въ сердца наша* (2 Кор. 1, 21; см. Еф. 4, 30; 1, 18). Нельзя, конечно, отвергать того, что здѣсь говорится преимущественно о внутреннемъ просвѣтительномъ дѣйствіи на вѣрующихъ Духа Св., духовномъ помазаніи, о царскомъ и священническомъ достоинствахъ христіанъ. Но, съ другой стороны, естественно думать, что для выраженія этого внутренняго дѣйствія апостолы, желая быть понятными христіанамъ, употребили слова, заимствованныя отъ общеизвѣстнаго внѣшняго дѣйствія, служившаго видимымъ знакомъ перваго. Въ апостольскихъ выраженіяхъ можно видѣть даже прямое указаніе на это внѣшнее дѣйствіе: *вы имѣете помазаніе (χρίσμα ἔχετε) отъ Святого... помазавый насъ Богъ...* Такъ понимать эти выраженія тѣмъ болѣе основаній, что апостолы говорятъ о помазаніи и запечатлѣніи отъ Святаго, какъ о дѣйствіи обыкновенномъ, вѣсѣмъ извѣстномъ, не требующемъ объясненія,—признакъ, что благодатное дѣйствіе, о которомъ говорится, было соединено съ общеизвѣстнымъ знакомъ (помазаніемъ) и чрезъ него именно сообщалось было вѣрующимъ. Такъ именно, т. е. въ смыслъ апостольскихъ свидѣтельствъ о миропомазаніи, эти изреченія о помазаніи понимали древніе отцы и учителя церкви ¹⁾.

§ 149. Видимая сторона таинства.

Чинопоследованіе таинства миропомазанія, какъ совершаемаго въ связи съ крещеніемъ, по обрядовой своей сторонѣ просто и

¹⁾ Напр., Кириллъ гер.—Сл. тайновъ III, 6—7, Златоустъ—На 2 Кор. Бес. III, 4—5, блаж. Теодоритъ—На 2 Кор. 1, 23, Аверосій,—De mysteriis, с. VIII Свидѣтельства многихъ другихъ отцевъ приведены у митр. Макарія. Догм. Бог. § 208

несложно. Совершитель таинства (обычно священник) произносит *молитву*, въ которой проситъ Господа Бога, Источника благихъ, даровать новокрещенному „печать дара Духа Святаго“ и „причащенія святого тѣла и честныя крове Христовыхъ“, сохранить его въ преподанномъ ему освященіи и утвердить въ правой вѣрѣ, и затѣмъ крестообразно *помазуетъ* разныя части тѣла освященнымъ епископами *мвромъ*, съ произнесеніемъ при каждомъ помазаніи: „печать дара Духа Святаго, аминь“. Существенными принадлежностями и дѣйствіями, составляющими видимую сторону таинства, такимъ образомъ являются: I) употребленіе установленнаго вещества для таинства; II) молитва о ниспосланіи Св. Духа; III) помазаніе св. мвромъ и IV) совершительныя слова при помазаніи св. мвромъ.

I. Веществомъ для таинства миропомазанія должно быть *миро*, освященное епископами. При этомъ, признавая миро, какъ единственное вещество для таинства, православная церковь во всѣ времена признавала и признаетъ его учрежденіемъ апостольскимъ, а по началу—божественнымъ.

Правда, апостолы совершали низведеніе Св. Духа на крещаемыхъ чрезъ возложеніе рукъ, но въ апостольское же время было употребляемо для той же цѣли и помазаніе мвромъ или елеемъ. Допустимо, конечно, предположеніе, что апостолы съ возложеніемъ рукъ вмѣстѣ употребляли и помазаніе для низведенія на крестившихся Духа Святаго, о чемъ только умолчано въ книгѣ Дѣяній ап., но болѣе основаній полагать, что обѣ эти формы—руководженіе и помазаніе употреблялись не одновременно, а что руководженіе было замѣнено самими же апостолами, по наставленію отъ Духа истины, мвропомазаніемъ крестившихся. Такъ можно думать потому, что указанія на сообщеніе крестившимся даровъ Св. Духа чрезъ помазаніе, равно какъ на священническое и царское достоинство христіанъ, находятся въ сравнительно болѣе позднихъ апостольскихъ писаніяхъ, тогда какъ о руководженіи говорится въ кн. Дѣяній, описывающей первоначальную дѣятельность апостоловъ. Но что такая замѣна или введеніе совершено апостолами или по ихъ распоряженію и согласію, это предполагается апостольскими же свидѣтельствами о запечатлѣніи крещенныхъ помазаніемъ отъ Святаго, и свидѣтельствами исторіи.

Исторія удостовѣряетъ, что употребленіе мвѣры при совершеніи этого таинства является повсемѣстнымъ и на востокѣ и на западѣ съ первыхъ временъ христіанства, и никто изъ древнихъ не замѣчалъ, чтобы это началось въ церкви только съ извѣстнаго времени или введено такимъ-то. Никто изъ преемниковъ апостоловъ, получившихъ отъ нихъ завѣщаніе хранить и устные и письменныя ихъ преданія (1 Тим. 6, 20; 2 Сол. 2, 15), и не рѣшился бы самовольно допустить такую замѣну. Въ древне-церковныхъ же памятникахъ установленіе помазанія миромъ для низведенія Духа Св. прямо усвоается апостоламъ ¹⁾.

Чѣмъ была вызвана перемѣна въ обрядовой сторонѣ сообщенія даровъ Св. Духа, въ писаніяхъ апостольскихъ отвѣта на этотъ вопросъ не дается, и потому рѣшать его можно лишь предположительно. Изъ книги Дѣяній видно, что низводитъ на крестившихся Св. Духа могли одни апостолы (VIII, 12—18); это и было удобно для нихъ при началѣ христіанства, когда крестившихся было еще не такъ много. Но вскорѣ, съ чрезвычайнымъ распространеніемъ вѣры, когда стали обращаться къ ней во всѣхъ странахъ міра, какъ сами апостолы, такъ и ихъ непосредственныя преемники—епископы, не могли являться повсюду, чтобы тотчасъ по крещеніи низводить на всѣхъ крестившихся, чрезъ возложеніе рукъ, Св. Духа. А потому, можетъ быть, и *изволилось Духу Святому*, обитавшему въ апостолахъ, замѣнить возложеніе рукъ апостольскихъ на крестившихся другимъ, болѣе удобнымъ дѣйствіемъ,—миропомазаніемъ, такъ, что бы освященіе мвѣры было совершаемо самими апостолами и послѣ ихъ—епископами, а помазаніе священнымъ мвѣромъ крестившихся предоставлено было и всѣмъ пресвитерамъ ²⁾. Допустимо при этомъ и другое предположеніе. Руковозложеніе употреблялось и при избраніи на церковныя должности; чрезъ возложеніе рукъ приняли въ число 12-ти Матвея, чрезъ руковозложеніе ставили епископовъ;

¹⁾ Такъ, въ „Постан. апост.“ (III, 16—17) помазаніе крещаемого мвѣромъ разсматривается какъ учрежденіе апостольское въ собственномъ смыслѣ. Въ кн. „О церк. іерархіи“ (IV, 1) говорится: „наставники наши (т. е. апостолы) именуютъ таинствомъ мвѣры“ священнодѣйствіе для сообщенія Св. Духа.

²⁾ Макарь митр. Догм. Бог. § 209.

последніе въ свою очередь получили отъ апостоловъ право рукополагать другихъ на церковныя должности. Отсюда, если не при самихъ апостолахъ, то послѣ нихъ, естественно, могъ возникнуть вопросъ: въ чемъ-же должно состоять различіе между рукоположеніемъ, какъ поставленіемъ на степени священства, и рукоположеніемъ, какъ сообщеніемъ благодатныхъ даровъ, необходимыхъ для утвержденія въ христіанской вѣрѣ и жизни? Нельзя ожидать, чтобы апостолы сами не устранили подобныхъ недоразумѣній, или по крайней мѣрѣ не дали отвѣта на подобный вопросъ. Такимъ образомъ, естественно, что на перемѣну формы миропомазанія апостоловъ вызвало подобное соображеніе ¹⁾. Именно же миро, а не какое-либо другое вещество могло быть избрано потому, что помазаніе мѣромъ соотвѣтствовало своему ветхозавѣтному прообразу. Въ ветхомъ завѣтѣ помазывали священнымъ мѣромъ священниковъ и царей (Исх. 30, 25—30; Лев. 8, 2; 12, 30; 1 Цар. 16, 13; 3 Цар. 1, 39; 19, 16), каковое достоинство въ общемъ смыслѣ усвоится апостолами и христіанамъ (1 Петр. 2, 9; Ап. 1, 6; 20, 6) ²⁾. Но въ то время, какъ въ ветхомъ завѣтѣ употреблялось помазаніе, какъ внѣшній символъ царскаго и священническаго достоинства, въ христіанскомъ таинствѣ оно получило существенное значеніе, стало вещественнымъ средствомъ, чрезъ которое сообщаются дары Св. Духа. Можно замѣтить, что помазаніе масломъ и благовонными составами было довольно употребительнымъ обрядомъ, кромѣ іудейскаго, и въ другихъ дохристіанскихъ культахъ, особенно мистеріальныхъ ³⁾, и цѣлю нѣкоторыхъ изъ такихъ помазаній имѣлось низведеніе на принимающаго обрядъ особенныхъ духовныхъ дарованій. Слѣдовательно, избраніе для низведенія Св. Духа именно помазанія миромъ, а не какого либо другаго обряда, соотвѣтствовало и общечеловѣче-

¹⁾ *Смирнова*. Происхожд. и литургич. характеръ таинствъ. Тр. Кіев. Ак. 1874 г. IV т. 397—398 стр.

²⁾ Въ ветхозавѣтномъ помазаніи царей и священниковъ видѣли прообразъ таинства миропомазанія и древніе учителя церкви, напр. *Тертуліанъ* (О крещ. 7), *Кириллъ іерусалимскій* (Тайновод. поуч. III, 6—7).

³⁾ *Тертуліанъ*, напр., упоминаетъ, что „при посвященіи въ таинства Митры было что-то въ родѣ помазанія на челѣ“, замѣчая при этомъ, что „діаволъ примѣнилъ къ идолослуженію все то, что употребляется при совершеніи нашихъ таинствъ“ (De praescript. adv. haeretic. c. XI; въ перев. Карнеева I ч. 186—187 стр.).

скому воззрѣнію на помазаніе масломъ, какъ внѣшнее выраженіе низведенія на помазуемаго особенныхъ дарованій ¹⁾).

Употребленіе мвѣра составляло существенную принадлежность таинства въ церкви послѣ апостоловъ. Черезъ помазаніе мвѣромъ совершалось таинство въ эпоху мужей апостольскихъ и вообще во II-мъ, а также и въ III-мъ вѣкахъ ²⁾. Правда, съ мвѣропомазаніемъ въ первые вѣка соединялось иногда и руковозложеніе, преимущественно въ западныхъ церквахъ ³⁾, но оно, должно думать, имѣло не главное, а второстепенное или прибавочное значеніе,—удерживалось, какъ обрядъ, освященный примѣромъ апостоловъ ⁴⁾. Но восточная церковь постоянно признавала одно помазаніе главнѣйшимъ и необходимымъ дѣйствіемъ въ этомъ таинствѣ. Древніе соборы вселенскіе (II всел. 7 пр.; VI вс. 95) и помѣстные (лаод. 48; каре. 6), упоминая объ этомъ таинствѣ, говорятъ только о помазаніи мвѣромъ, умалчивая о руковозложеніи. Равно и восточные отцы церкви свидѣтельствуютъ о необходимости лишь помазанія мвѣромъ новокрещенныхъ для низведенія на нихъ Духа Святаго ⁵⁾.

Мвѣро, необходимое для таинства, должно быть освященнымъ. Освященіе мвѣра особымъ священнодѣйствіемъ, при чемъ были указаны и вещества, изъ которыхъ оно должно составляться, узаконено въ ветхозавѣтной церкви. (Исх. 30, 23—38). Есте-

¹⁾ Алмазова. Истор. чинопосл. крещ. и мирошом. 369—370 стр.

²⁾ *Феофилъ антиох.* пишетъ: „христіанинъ—это имя помазанія (*χρίσματος*), ибо мы помазываемся божественнымъ елеемъ“ (къ Автол., 12). Въ *Пост. ап.* говорится: „епископъ или... пресвитеръ погрузи ихъ (крещаемыхъ) въ водѣ.. Послѣ этого епископъ пусть помазуетъ мвѣромъ“ (III, 16). Объ употребленіи мвѣра или елея при совершеніи таинства низведенія Духа Св. ясно говорятъ: *Оригенъ* (In. Levit, homil. VI, n. 5; VIII, n. 14; In. Ezech. hom. VI), *Тертулліанъ* (О крещ. 7—8), *Кипріанъ* (пис. 57, къ Январю. I ч. 323 стр. по изд. 1891 г.).

³⁾ *Пост. ап.* III, 15; *Иппол.* сан. 46; *Кипр.* пис. 60, къ Юбаяну (I ч. 337 стр.). *Фирмил.* Пис. къ Кипріану. *Тертул.* О крещеніи, 7—8.

⁴⁾ *Кипріанъ*, упоминая въ одномъ мѣстѣ о помазаніи мвѣромъ и руковозложеніи при совершеніи этого таинства, въ другомъ ясно говоритъ: „необходимо, чтобы крестившійся былъ помазываемъ, дабы принявъ христу, т. е. помазаніе (асцепто chrismate, i. e. unctione), могъ быть помазанникомъ Божиимъ и имѣть въ себѣ благодать Христову“ (пис. къ Январю), а о необходимости руковозложенія умалчиваетъ.

⁵⁾ Св. *Кириллъ іерус.*, напр., посвятилъ цѣлую бесѣду (поуч. тайнов. 3) объясненію этого таинства, но ни слова не сказалъ о возложеніи рукъ.

ственно предполагать, что и введенное апостолами для совершенія таинства муро такъ или иначе получало освященіе или благословеніе отъ апостоловъ, хотя нѣтъ прямыхъ указаній на освященіе мюра во времена апостоловъ. Писатель II-го в. *Теофилъ* ант. называетъ это муро „елеемъ Господнимъ“, каковое наименованіе предполагаетъ особое его освященіе ¹⁾. *Тертулліанъ* именуетъ его „благословеннымъ елеемъ“ ²⁾, а *Кипріанъ* говоритъ: „елей, которымъ помазываются крещаемые, освящается на алтарѣ, гдѣ совершается евхаристія“ ³⁾. Власть и право освященія мюра постановленія древнихъ соборовъ усвояютъ исключительно епископамъ, „яко преемникамъ апостоловъ, которые сами совершали рукоположеніе для подаванія даровъ Св. Духа“ (Катих. о мироп.), — „совершенія мюра да не творить пресвитеръ“; пресвитеры совершаютъ таинственное помазаніе уже освященнымъ епископами муромъ ⁴⁾.

II. Помазанію освященнымъ муромъ предшествуетъ *молитва* о ниспосланіи крещенному Св. Духа. Молитва, какъ необходимая часть миропомазанія, входила въ чинъ совершенія таинства и при апостолахъ. Апп. Петръ и Іоаннъ, готовясь совершить его надъ новокрещенными въ Самаріи, прежде всего *помолишася о нихъ, яко да примуть Духа Святаго...* Употребленіе молитвы, предваряющей помазаніе, было обычнымъ и въ древней церкви.

¹⁾ *Теоф.* къ Автол. I, 12.

²⁾ *Тертул.* О крещ. 7.

³⁾ *Кипр.* Пис. 57, къ Януар. (I ч. 323 стр.). Св. *Кирил.* іерус. Тайн. поуч. III, 3.

⁴⁾ Карѣ. соб. (318 г.) прав. 6. Это постановленіе подтверждено было на карѣ. соб. II (390 г.) пр. 3, карѣ. III (397 г.), прав. 34 и карѣ. IV пр. 36. Въ кн. „О церк. іерархіи“ (V, 1) говорится: „освященіе божественнаго мюра исключительно (принадлежитъ) священносовершительной власти“.

Освященіе мюра у насъ въ Россіи совершается только при двухъ каедахъ: кіевской и московской, откуда оно разсылается по всей Россіи. Приготовленіе его обыкновенно совершается на страстной недѣлѣ. Въ первые три дня оно, при непрерывномъ чтеніи евангелія, варится въ горнѣ, нарочито устроенномъ въ храмѣ, а въ великій четвертокъ освящается во время литургіи. Въ составъ его входятъ разныя благовонныя вещества, ибо благоуханность составляла свойство употребляемаго для таинства вещества и въ древности (Пост. ап. VII, 44). О чинѣ муроваренія и муроосвященія см. у прот. *Никольскаго Т.* Пособіе къ изуч. устава богослуженія правосл. церкви. Спб. 1894 г. 596—599 стр. О приготовленіи мюра въ Константинополь см. ст. въ Рук. для сел. паст. 1903 г. № 13. О томъ же еще у проф. *Алмазова* въ указ. изслѣд. 387—395 стр.

Въ „Постановленіяхъ апостольскихъ“ приводится и самый образецъ древней молитвы при миропомазаніи, при чемъ замѣчено: „въ этомъ (т. е. въ молитвѣ, произносимой совершителемъ таинства) состоитъ сила возложенія рукъ на каждого“¹⁾.

III. По молитвѣ совершитель таинства „*помазуетъ* крестившагося святымъ мвромъ, творя креста образъ: на челѣ и очесѣхъ, и ноздрѣхъ, и устѣхъ, и обоихъ ушесѣхъ, и персѣхъ, и рукахъ и ногахъ“ (Требникъ). Такъ принято въ православной церкви совершать таинство помазанія. Такъ-ли совершалось помазаніе въ церкви апостольскаго и непосредственно послѣ апостольскаго времени, свѣдѣній не сохранилось. Въ ветхомъ завѣтѣ подобный обрядъ совершался чрезъ возліаніе мвра на главу. Возможно, что этотъ же способъ употребленія мвра, какъ выражающей идею освященія всего существа человѣка и соотвѣтствующій простотѣ апостольскаго богослуженія, былъ употребляемъ въ апостольской практикѣ, особенно когда большинство членовъ первенствующей церкви были іудеи, но свидѣтельства послѣ апостольскаго времени (II и III вв.) говорятъ о совершеніи таинства именно черезъ помазаніе извѣстныхъ частей тѣла²⁾, а изъ свидѣтельствъ IV и V вв. видно, что помазываемы были всѣ главнѣйшія части тѣла, тѣ, которые помазуются и нынѣ, по православному чинопослѣдованію этого таинства, а не одно чело крещенныхъ, какъ нынѣ въ римской церкви³⁾. Помазаніе всѣхъ главнѣйшихъ частей тѣла узаконено было и на вселенскихъ собо-

¹⁾ Пост. ап. VII, 44. Въ „Ипполитовыхъ правилахъ“ (cap. 46) приводится другой образецъ молитвы миропомазанія. *Тертуліанъ* свидѣтельствуетъ, что при миропомазаніи „возлагаютъ на насъ руки, призывая и привлекающая къ намъ Св. Духа молитвою, сопровождающей весь священный чинъ“ (О крещен.). *Кипріанъ* говоритъ: „крещенные по молитвѣ предстоятелей чрезъ возложеніе рукъ пріемлютъ Св. Духа и запечатлѣваются божественною печатію (пис. къ Юбаяну, — I ч. 337 стр.). О употребленіи молитвы въ позднѣйшее время свидѣтельствуеетъ блж. *Иеронимъ* (Прот. люцифер. гл. VIII—IX) и мн. др.

²⁾ *Геофил.* Къ Автол. I, 12; Пост. ап. VII, 22. 43; III, 17; Иппол. прав. 46.

³⁾ „Печатію Св. Духа, говоритъ св. *Ефремъ сиригъ*, запечатлѣны всѣ входы въ душѣ твоей; печатію помазанія запечатлѣны всѣ члены твои (См. Макарія м. Догм. Бог. § 209) *Кириллъ іерус.* перечисляетъ. и самые члены, которые были помазываемы: „во первыхъ, говоритъ онъ, помазаны вы на челѣ. потомъ на ушахъ, послѣ на ноздряхъ... далѣе на персяхъ“ (Сл. тайнов. III, 5).

рахъ (II всел. 7 пр.; VI всел. 95 пр.) Можно замѣтить, что всѣ главныя части тѣла, а не одно чело, помазуются и по чино-послѣдованію древнихъ неправославныхъ обществъ, не отступившихъ отъ православія въ принятіи и совершеніи муропомазанія (у яковитовъ, коптовъ, армянъ) ¹⁾.

Понятно, почему церковь ввела помазаніе всѣхъ частей тѣла. Черезъ муропомазаніе сообщаются крещеннымъ различные дары Св. Духа Божія (Ис. 11, 2—3), необходимые для просвѣщенія ихъ въ истинахъ вѣры и возрастанія въ жизни по духу ея (Дѣян. 8, 14. 17; см. 19, 6), а не одинъ какой-нибудь изъ нихъ, равно и въ освященіи имѣетъ нужду все существо человека. А поэтому и запечатлѣвать муромъ надлежитъ не одну какую-нибудь часть тѣла у крещеннаго, но всѣ главнѣйшія его части, какъ орудія всѣхъ силъ и способностей души. Помазаніе каждой части имѣетъ свое знаменованіе: „помазаніе чела значитъ въ особенности освященіе ума и мыслей, помазаніе персей—освященіе сердца, или желаній, очей, ушей, и устъ—освященіе чувствъ, рукъ и ногъ—освященіе дѣлъ и всего поведенія христіанина“ (Катих. о мироп.).

Отъ временъ древности ведетъ начало и обычай совершать помазаніе муромъ крестообразно. Блаж. *Августинъ* писалъ: „если не употреблять знаменія креста или на челѣ вѣрующихъ или надъ водою, которою возрождаются, или при помазаніи, которымъ помазаны были мы, или надъ святою жертвою, которою мы питаемся, то все безплодно“ ²⁾.

IV. Помазаніе совершается съ произнесеніемъ словъ: „печать дара Духа Святаго“. Основаніе для употребленія такой совершенной формулы находится въ словахъ ап. Павла: *и помазавый насъ (χρίσας) Богъ, иже и запечатлѣ (σφραγίσάμενος, отъ σφραγίς—печать) насъ* (2 Кор. 1, 21—22). Употребленіе ея вошло въ обычай въ глубокой древности, такъ что отцы II-го вселенскаго собора указываютъ на эти слова, какъ на общезвѣстныя и давно уже употреблявшіяся при совершеніи этого таинства, когда говорятъ (II вс. соб. 7 прав.): „присоединяю-

¹⁾ Макарія м. Догм. Бог. § 209. *Иннокентія* арх. Облич. Бог. II т. § 195.

²⁾ *Август.* Tract. 118 in Iohann. n. 5.

щихся къ православію и къ части спасаемыхъ изъ еретиковъ-пріемлемъ по слѣдующему *чиноположенію* и *обычаю*... пріемлемъ, запечатлѣвая, т. е. помазуя святымъ мѣромъ, во первыхъ чело, потомъ очи, и ноздри и уста, и уши, и запечатлѣвая ихъ глаголемъ: печать дара Духа Святаго (*σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου*)". Смыслъ этихъ послѣднихъ словъ, въ связи съ 2 Кор. 1, 21—22, слѣдующій: Богъ, *помазавый*, т. е. Духомъ Святымъ насъ исполнившій, и этимъ помазаніемъ *утверждающій* насъ въ вѣрѣ во Христа и въ томъ, что не ложны обѣтованія о Христѣ Иисусѣ и несомнѣнно исполнятся, полагаетъ на насъ *печать*, показывающую, что мы составляемъ собственность Божію и обязаны вѣчно служить Богу; даръ Духа и есть печать Божія въ насъ. Это вселеніе Духа есть, по дальнѣйшему выраженію апостола, *обрученіе* (*τὸν ἀρραβῶνα*), т. е. залогъ (задатокъ) въ удостовѣреніе, что всѣ обѣтованія, не исполнившіяся еще, исполнятся несомнѣнно.

§ 150. Невидимыя дѣйствія мѣропомазанія.

Чрезъ видимое дѣйствіе помазанія мѣромъ оправданному и очищенному отъ грѣховъ въ крещеніи подается Духъ Святой съ Его благодатными дарами, необходимыми для возрастанія и укрѣпленія вѣрующаго въ жизни духовной. Такъ, когда апп. Петръ и Іоаннъ съ молитвою возложили на крещенныхъ самарянъ руки своя, они *пріяха Духа Святаго*. Подобнымъ образомъ, *возложу Павлу* на учениковъ Іоанновыхъ *руцѣ, пріиде Духъ Святой на ня*, такъ что они могли говорить иными языками и пророчествовали. Подъ именемъ Духа Святаго, Котораго приняли самаряне и ученики Іоанновы, обыкновенно разумѣется въ Писаніи Духъ, совершенствующій каждаго вѣрующаго въ жизни духовной,—вообще благодать Божія, необходимая для всѣхъ крещенныхъ, а не для нѣкоторыхъ лишь, почему и возложеніе рукъ или помазаніе для низведенія Духа благодати совершалось надъ всѣми крещенными. Но часто въ церкви апостольскаго вѣка сообщеніе Духа благодати соединялось съ чрезвычайными проявленіями Духа (*φανέρωσις Πνεύματος*) въ принявшихъ Духа благодати, т. е. въ необычайныхъ дарованіяхъ, (χα-

ρίσματα), какъ, напр., даръ языковъ и пророчества въ ученикахъ Іоанновыхъ. Но чрезвычайныя дарованія Духа тогда были необходимы по особымъ обстоятельствамъ времени, почему Духу Святому изволися въ извѣстныхъ случаяхъ обнаруживаться въ чудесныхъ внѣшнихъ явленіяхъ, однако не всегда и не на всѣхъ, на которыхъ апостолы возлагали руки.

Ап. Павелъ внушаетъ ефесскимъ христіанамъ: *не оскорбляйте Духа Святаго, Божія, имже знаменастеся* (ἐσφραγίσθητε) *въ день избавленія* (ἀπολυτρώσεως—Еф. 4, 30). Подъ днемъ избавленія разумѣется здѣсь день крещенія, какъ день избавленія человѣка отъ грѣховъ. Въ этотъ же день ефесскіе христіане получили печатлѣніе Духомъ Божиимъ, подобно тому, какъ и ученикамъ Іоанновымъ преподано знаменованіе Духа въ самый день крещенія ихъ. И это печатлѣніе или знаменованіе, совершившееся чрезъ особенное дѣйствіе Духа Божія, отличное отъ тайнаго дѣйствія крещенія, положило на нихъ неизгладимую печать принадлежности ихъ къ вѣрнымъ рабамъ Христовымъ, а не рабамъ грѣха (сн. ст. 31 и 17). Эта печать—вселившійся въ нихъ Духъ Святый, Божій, и Его не должно оскорблять, не только дѣйствіемъ, но и словомъ, мыслію и чувствомъ, недостойными христіанина. Очищеніе отъ грѣховъ въ крещеніи сдѣлало ихъ способными быть храмами Божиими; запечатлѣніе Духомъ въ день избавленія чрезъ миропомазаніе или возложеніе рукъ и дѣйствительно дѣлаетъ ихъ храмами Духа Божія: *храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ*, говоритъ апостолъ въ другомъ посланіи: *аще кто Божій храмъ растлитъ, растлитъ сего Бога: храмъ бо Божій святъ есть, имже есте вы* (1 Кор. 3, 16—17). Духъ Божій, вселяющійся чрезъ таинство миропомазанія въ сердца вѣрующихъ, содѣйствуетъ содѣланію ими своего спасенія, возвращаетъ и укрѣпляетъ силы, сообщенныя тайнымъ дѣйствіемъ крещенія.

Въ писаніяхъ апостольскихъ изображаются и въ болѣе частныхъ чертахъ дѣйствія Духа, сообщаемого въ миропомазаніи.

Такъ, ап. Іоаннъ плодомъ дѣйствія Духа, сообщаемого въ миропомазаніи, представляетъ обширное просвѣщеніе ума вѣрующихъ, когда говоритъ: *и вы помазаніе имате отъ Святаго и всѣте вся... яко то самое помазаніе учитъ вы*. Слова

апостола не то означаютъ, будто помазаніе Духа открываетъ всякому непосредственно все нужное для спасенія и дѣлаетъ ненужнымъ внѣшнее наученіе (что явно противорѣчило-бы всему посланію, какъ предлагающему поученіе, убѣжденія и предостереженія помазаннымъ, и въ частности 2, 24—25), а показываетъ только, что внѣшнему наученію истинѣ (преподанному *исперва*) оно сообщаетъ свидѣтельство истины и силу. Слово ученія само по себѣ мертво, а внутреннее помазаніе Духа сообщаетъ ощущеніе Господней истины въ этомъ словѣ, шире открываетъ сердца и умы людей къ воспріятію его, укрѣпляетъ нравственныя силы къ осуществленію ученія въ жизни, отвращая вмѣстѣ съ этимъ отъ ученія лживаго, антихристіанства. Ап. Павелъ усваиваетъ дѣйствію помазанія (въ вышеприведенныхъ словахъ: *изъѣствуяй насъ съ вами во Христа* и пр.) утвержденіе въ вѣрѣ во Христа и вообще въ благочестіи.

Такъ изображали благодатныя дѣйствія крещенія и древніе учителя. Съ особенною полнотою и раздѣльностію раскрыто вѣрованіе древней церкви въ силу этого таинства св. *Кирилломъ іерусалимскимъ*. „Какъ Христосъ, говоритъ онъ къ новопросвѣщеннымъ, омывшись на рѣкѣ Іорданѣ и сообщивъ водамъ благоуханіе Божества, вышелъ изъ водъ и было на Него существенное нантіе Духа Святаго (потому что подобное почиваетъ на подобномъ), такъ и вамъ, когда вы вышли изъ купели священныхъ водъ, преподано помазаніе, сообразное тому, которымъ Христосъ помазался. А это (помазаніе) есть Духъ Святой“... „Смотри, не почитай онаго мѣра простымъ. Ибо какъ хлѣбъ въ евхаристіи, по призваніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но тѣло Христово, такъ и святое сіе мѣро не есть болѣе простое, ниже, если бы кто сказалъ, обыкновенное по призваніи, но даръ Христа и Духа Святаго, присутствіемъ божества Его бывающій дѣйствительнымъ. Онымъ знаменательно помазуются твое чело и другія орудія чувствъ. И когда видимымъ образомъ тѣло помазуется, тогда Святымъ и Животворящимъ Духомъ душа освящается... Вы помазаны... на персяхъ, да *облечешся въ броня правды, станете противу кознемъ діавольскимъ* (Еф. 6, 11—17). Ибо какъ Христосъ по крещеніи и по нантіи Св. Духа, изшедъ, побѣдилъ супостата, такъ и вы по св. крещеніи

и по таинственномъ мѣропомазаніи, облекшеся во все оружіе Св. Духа, стали противъ силы супостата, и оную побѣждаетъ: восклицая: *вся могу о укрѣпляющемъ мя Христѣ...* Сіе помазаніе сохраните непорочно, ибо оно само учитъ вы о всемъ, если въ васъ пребудетъ... Оно есть священіе, тѣлу духовное храненіе и души спасеніе... Симъ св. помазавшись мѣромъ, соблюдите оное въ себѣ непорочно и неукоризненно, успѣвая въ добрыхъ дѣлахъ и благоугождая Начальнику спасенія“ ¹⁾.

Блаж. *Августинъ*, имѣя въ виду нѣкоторыя недоумѣнія своего времени относительно силы этого таинства, разъяснялъ: „въ первыя времена, когда нисходилъ Духъ Св. на вѣрующихъ, они говорили на языкахъ, которымъ не учились, *якоже Духъ дающе имъ провъщавати*. Сіи знаменія нужны были въ то время; ибо надлежало Св. Духу такъ ознаменоваться на всѣхъ языкахъ, потому что евангеліе Божіе имѣло пронестись чрезъ всѣ языки, по всей вселенной;—ознаменовался Онъ, и это прошло. Ужели-же теперь ожидаютъ, чтобы говорили на иныхъ языкахъ всѣ тѣ, на коихъ возлагается рука, дабы получить имъ Св. Духа? Или, когда возлагаемъ мы руку на младенца, ужели каждый изъ насъ ожидаетъ, не заговорить-ли онъ на иныхъ языкахъ? И когда видѣли, что не говорятъ на иныхъ языкахъ, ужели былъ кто изъ васъ такъ испорченъ по сердцу, что говорилъ, они не получили Св. Духа; ибо если-бы получили, то говорили-бы на иныхъ языкахъ, какъ нѣкогда это было? Итакъ, если нынѣ сѣн чудеса не свидѣтельствуютъ о присутствіи Св. Духа, то какъ теперь узнать каждому, что получилъ онъ Св. Духа? Пусть спроситъ свое сердце: если любить своего брата, то Духъ Божій пребываетъ въ немъ; пусть посмотритъ, испытаетъ себя предъ очами Божіими, есть ли въ немъ любовь къ миру и единенію, любовь къ церкви, разсѣянной по всему міру“ ²⁾.

§ 151. Неповторяемость таинства мѣропомазанія. Помазаніе царей на царство.

І. Мѣропомазаніе запечатлѣваетъ вѣрующихъ „печатію дара Духа Святаго“, и такъ какъ запечатлѣвающій и дающій чрезъ

¹⁾ Кирил. іерус. Сл. таинств. III, 1. 3. 4 и 7.

²⁾ Август. Tract. 8 in epist. Iohan.

это таинство *обрученіе Духа въ сердца наша* есть Богъ, а Онъ вѣренъ пребываетъ,—*отрецися бо Себе не можетъ* (2 Тим. 2, 13), то таинство миропомазанія, какъ и крещеніе, всегда признавалось церковію и нынѣ признается *неповторяемымъ*. Даже отпадшіе отъ христіанства въ іудейство, магометанство, язычество, отступившіе отъ православной церкви въ расколы и ереси, въ частности—къ сектѣ скопческой, возвращаются къ православной церкви не будучи помазываемы, а чрезъ покаяніе, съ отреченіемъ обращающихся отъ заблужденій. Чрезъ миропомазаніе же присоединяются лишь тѣ, которые, получивъ правильное крещеніе, не были миропомазаны, какъ, напр., лютеране, кальвинисты и вообще всѣ, не имѣющіе у себя законнаго, по преемству отъ апостоловъ, священства и таинства миропомазанія, равно и тѣ изъ римскихъ католиковъ, армянъ и нашихъ раскольниковъ, которые до обращенія къ православію не миропомазаны законными епископами или пресвитерами ¹⁾).

II. Въ православной церкви совершается помазаніе св. мѣромъ царей при вѣнчаніи ихъ на царство, подобно тому, какъ помазываемы были цари елеемъ святымъ въ церкви ветхозавѣтной, почему и назывались христами или помазанниками Божиими (Пс. 88, 21; 1 Цар. 10, 1; 12, 3. 5; 15, 1. 17; 24, 7 и др.). Это миропомазаніе *не есть особое таинство* (въ строгомъ смыслѣ), ибо имѣетъ одно основаніе съ общимъ таинствомъ миропомазанія и одинаковый образъ, и во всякомъ случаѣ православная церковь признаетъ только семь таинствъ. Оно не есть и повтореніе того же таинства, ибо имѣетъ исключительное значеніе и употребленіе. Оно есть высшая степень сообщенія даровъ Св. Духа, потребныхъ для особеннаго, высокаго и труднаго служенія, слу-

¹⁾ II всел. соб. пр. 7; VI всел. соб. пр. 95. Чинъ присоединенія неврѣнныхъ къ православной церкви. Св. *Никольскаго Т.* прот. Пособіе къ изученію устава богослуженія прав. церкви. Спб. 1894 г. 662 стр и слѣд. *Сергія* еп. О правилахъ и чинополсл. принятія неправославныхъ въ правосл. церковь. Вятка 1894 г. 130—131 стр. Не вполне точно сказано въ „Прав. испов.“: „таинство (миропомазанія) не повторяется, развѣ для тѣхъ, которые отвергнувшись отъ имени Христова, опять обращаются“ (отв. на вопр. 105), равно и у преосв. м. Макарія: „миропомазаніе для отрекшихся имени Христова повторяется въ случаѣ обращенія ихъ къ православію“. (Догм. Бог. § 210, II).

женія царственнаго (Пр. Сол. 6, 3: Дан. 4, 22. 29), подобно тому, какъ и въ таинства священства, имѣющемъ степени, рукоположеніе вновь и вновь совершаетъ служителей вѣры для вышнихъ служеній, но рукоположеніе при возведеніи на высшую степень іерархіи не является повтореніемъ рукоположенія, совершеннаго при поставленіи на низшую степень того же служителя церкви. Въ молитвахъ, употребляемыхъ при совершеніи вѣнчанія православныхъ царей на царство, испрашивается сугубый Духъ на главу народовъ ¹⁾).

§ 152. Особенности инославныхъ исповѣданій въ ученіи о миропомазаніи.

I. Особенности ученія р.-католической церкви о таинствѣ миропомазанія касаются только видимой стороны этого таинства, именно: 1) совершителя таинства, 2) способа его совершенія и 3) времени и лицъ, т. е. когда и надъ кѣмъ слѣдуетъ совершать это таинство.

1) Р.-католическая церковь учитъ, что обычнымъ совершителемъ таинства миропомазанія (*ordinarius minister confirmationis*) можетъ быть и долженъ быть только епископъ, пресвитеры же если и могутъ быть его совершителями, то лишь въ особенныхъ, исключительныхъ случаяхъ (*ministri extraordinarii*) ²⁾. Усвоеніе права совершать это таинство однимъ епископамъ, съ лишеніемъ или ограниченіемъ права на то же пресвитеровъ, есть позднѣйшее на западѣ узаконеніе. Въ древности власть совершать миропомазаніе принадлежала не только епископамъ, но и пресвитерамъ ³⁾. Такъ было не на востокѣ только, но и на

¹⁾ *Игнатія* еп. О таинствахъ. 1863 г. 120 стр.

²⁾ Тридентскій соборъ опредѣлилъ: „если кто скажетъ, что св. конфирмація *ordinarium ministerium* не есть только епископъ, но также и простой священникъ.—да будетъ апафема“. Sess. VII. De confirm. can. 3. Сн. Sess. XXIII, сеп. 7. Въ „Римск. катих.“ также говорится, что „только епископъ имѣетъ *ordinariam potestatem*“ совершать конфирмацію. Pars. II, сеп. III, qu. 11. Такими выраженіями, очевидно, допускается возможность совершенія дѣйствительной конфирмаціи и „не обычнымъ“, экстраординарнымъ совершителемъ, т. е. священникомъ.

³⁾ „Ты, епископъ или пресвитеръ, говорится въ „Пост. апост.“ (VII, 22), сперва помажь св. елеемъ, потомъ крести водою, наконецъ, запечатлѣй мѣромъ (*σφραγίδις μύρου*)“. Въ другомъ мѣстѣ той же книги (43 и 44 гл.)

западѣ. Многіе соборы западной церкви IV, V и VI вв. съ опредѣленностію выражаются о правѣ не только епископовъ, но и пресвитеровъ помазывать миромъ, освященнымъ отъ епископа ¹⁾, а учителя западной церкви удостовѣряютъ, что пресвитеры и дѣйствительно совершали это таинство. Св. Амвросій неоднократно свидѣтельствуешь, что помазаніе миромъ совершается священникомъ и по молитвѣ священника изливается Духъ Святыи ²⁾. Блаж. *Иеронимъ* говоритъ: „исключая рукоположенія (въ степени священства) что дѣлаетъ епископъ такое, что не дѣлалъ бы пресвитеръ“? ³⁾ „Не отвергаю, онъ же свидѣтельствуешь, что въ церкви есть обычай, чтобы къ тѣмъ, которые въ малыхъ городахъ крещены пресвитерами и діаконами, для призванія Св. Духа чрезъ возложеніе рукъ приходилъ епископъ... Ты спросишь, можетъ быть, почему же крещенный въ церкви получаетъ Духа Св. чрезъ руку епископа, тогда какъ онъ освященъ, какъ утверждаемъ мы, крещеніемъ истиннымъ? Отвѣчаю: это соблюдается вслѣдствіе того, что по вознесеніи Господа Духъ Святыи сошелъ на апостоловъ. Сіе самое дѣлается, какъ извѣстно, во многихъ мѣстахъ, но болѣе для чести священства, нежели по закону необходимости. Иначе, если бы Духъ Св. нисходилъ только по молитвѣ епископа, то слѣдовало бы оплакивать тѣхъ, которые по деревнямъ, укрѣпленіямъ, и въ болѣе отдаленныхъ мѣстахъ, будучи крещены пресвитерами и діаконами, умирають прежде, чѣмъ посѣтять ихъ епископы“ ⁴⁾.

совершителемъ крещенія и миропомазанія упоминается даже одинъ только священникъ (*ὁ ἱερεὺς*).

¹⁾ Такъ, въ 20 пр. 1-го *толедскаго* собора говорится: „постановлено, чтобы въ отсутствіе епископа не миропомазывалъ діаконъ, а совершалъ сіе пресвитеръ; въ присутствіи же епископа онъ можетъ совершать это, если только получить дозволеніе отъ послѣдняго“. Тоже находится въ постановленіяхъ другихъ западныхъ соборовъ, напр., собора *Агасикансис* (441 г.) 1 и 2 пр.; *эпаонскаго* соб. (517 г.) пр. 12; *барсинонск.* соб. пр. 2. Отцы *испанскаго* собора 619 г., упомянувъ въ 7 пр. о томъ, что въ древности священники имѣли много общаго съ епископами, между прочимъ совершали и миропомазаніе, замѣчаютъ, что „все это воспрещено священникамъ новыми правилами“. См. у *Алмазова*. Ист. чинополст. крещ. и миропомаз. 569—571 стр.

²⁾ *Амврос.* De sacram. lib. III, c. II, n. 8. De myster. c. VI, n. 29.

³⁾ *Иерон.* Пис. 116, къ Евангелу (Ш ч. 396 стр.). Тоже у *Златоуста*. На 1 Тим. Бес. XI, 1.

⁴⁾ *Иерон.* Прот. люциф. IX (IV ч. 70 стр.).

Первыя попытки на западѣ лишить пресвитеровъ права совершенія таинства встрѣчаются только въ V-мъ вѣкѣ. Такъ, папа Иннокентій V постановилъ такое правило: „пресвитерамъ, когда они кре-стятъ при отсутствіи епископа или въ его присутствіи, дозволяется помазывать крещенныхъ мѣромъ, но освященнымъ отъ епископа; запечатлѣвать же симъ мѣромъ чело крещеннымъ не дозволяется имъ, а должны дѣлать сіе епископы“ ¹⁾. Это правило касалось только церквей, подвѣдомыхъ собственно римскому епископу, но и здѣсь оно едва ли вошло въ общую практику. Это можно видѣть изъ того, что когда, далеко позднѣе, въ концѣ VI в., папа Григорій Великій издалъ такое же постановленіе для Сардиніи, тоже зависѣвшей отъ римскаго епископа, то оно произвело такой соблазнъ, что Григорій былъ вынужденъ отмѣнить его ²⁾. Окончательнымъ же образомъ этотъ обычай, начавшійся, видимо, съ Рима, вошелъ въ практику на всемъ западѣ только развѣ въ IX в. Патр. Фотій писалъ, что „миропомазанныхъ (въ Болгаріи) пресвитерами латины не убоялись снова миропомазывать, басно-слоvia, будто миропомазаніе отъ пресвитеровъ бесполезно и не-дѣйствительно, и черезъ то преестественныя и божественныя таин-ства христіанскія обратили въ совершенные пустяки и громко надъ ними посмѣиваются“ ³⁾. Однако до времени тридентскаго со-бора совершеніе конфирмаціи епископами называли просто церковнымъ обычаемъ, а не божественнымъ закономъ ⁴⁾. Но со временъ тридент-скаго собора этому обычаю усволяется значеніе члена вѣры, т. е. что одинъ лишь епископъ имѣетъ право совершать миропомазаніе дѣй-ствительнымъ и дѣйственнымъ образомъ, а пресвитеръ не можетъ дѣйственно преподавать миропомазаніе, если только епископы и въ особенности папа не дадутъ ему на это полномочія ⁵⁾. Какія были по-

¹⁾ Пис. къ еп. Деценцію. Написано было противъ обычая евгубейскихъ священниковъ, въ Италіи, которые преподавали миропомазаніе.

²⁾ Григор. V. Пис. къ еп. Януарію.

³⁾ Фот. Окружн. посл. 6.

⁴⁾ Въ этомъ смыслѣ отвѣчали грекамъ по порученію папы Николая I. Ратрамнъ, корвейскій аббатъ, на упрекъ греками латинявъ въ томъ, что послѣдніе предоставили лишь епископамъ совершать миропомазанія и лишили того же права пресвитеровъ. См. у Геллге. Еретичество папства. 125—126 стр.

⁵⁾ Позволеніе священникамъ совершать миропомазаніе дается въ западной церкви съ XV в., но не всѣмъ изъ нихъ, не при рукоположеніи во

бужденія и причины къ узаконенію этого обычая и даже усвоенію ему догматическаго значенія (съ огражденіемъ анафемой), объ этомъ умалчиваютъ и тридентскій соборъ и римскіе богословы, но позволительно думать, что узаконеніе его находится въ связи съ идеею папскаго главенства и стремленіемъ видимо выразить преимущества папъ надъ епископами, епископовъ надъ пресвитерами, въ соотвѣтствіе тому, какъ іерархія вообще возвышена надъ вѣрующими—мірянами.

Исторія происхожденія этого обычая и усвоенія ему неподобающаго значенія уже свидѣтельствуетъ о его несостоятельности. Очевидно также, что предоставленіе пресвитерамъ разъ на всегда при самомъ рукоположеніи ихъ въ священный санъ права совершать муропомазаніе предпочтительнѣе предъ предоставленіемъ такого права случайно, въ силу особенныхъ епископскихъ полномочій. И сами защитники этого папскаго узаконенія не представляютъ достаточныхъ основаній для него. Обычнѣ ссылаются въ этомъ случаѣ на то, что самаряне, крещенные Филиппомъ, были запечатлѣны Духомъ Св. чрезъ возложеніе рукъ не Филиппа, а самихъ апостоловъ—Петра и Іоанна (Дѣян. 8 гл.), и что надъ крестившимися ефесеями совершенно руковоложеніе не кѣмъ-либо другимъ, а ап. Павломъ (Дѣян. 19, 6). Но изъ этихъ случаевъ не слѣдуетъ, что апостолы были единственными и исключительными совершителями этого таинства и что не совершали этого таинства другія лица, получившія отъ нихъ на то чрезъ рукоположеніе полномочія, т. е. пресвитеры. Что же касается въ частности низведенія Св. Духа на самарянъ апостолами, а не

священника, а впоследствии. въ видъ исключенія, по требованію особыхъ крайнихъ обстоятельствъ. Такое позволеніе пресвитерамъ было даваемо многими изъ папъ, напр. папами Іоанномъ XXI, Евгеніемъ IV, Николаемъ IV, Львомъ X, Урбаномъ V, Адрианомъ VI, Бенедиктомъ XIV, Пиемъ VII и др. Евгеній IV, присутствовавшій на флорентійскомъ соборѣ, въ своемъ декретѣ писалъ слѣдующее: „впрочемъ апостольское сѣдалище, по уважительнымъ причинамъ, разрѣшаетъ совершать таинство утвержденія (confirmationis) и простому священнику муромъ, освященнымъ отъ епископа“ (Harduin. Act. concil. t. IX, ed. 438). См. у *Алмазова* Истор. чинопол. 572 стр. Въ новѣйшее время право совершать въ экстраординарныхъ случаяхъ „sacramentum confirmationis“ на западной церкви было распространено на іезуитовъ и миссіонеровъ. *Постылова*. О т. муропомазанія. 52 стр.

Филиппомъ, то еще древними дано объясненіе этого. „Почему они (самаряне), спрашиваетъ *Златоустъ*. по крещеніи не получили Духа Св.? и отвѣчаетъ: потому что „онъ (Филиппъ) самъ не имѣлъ этого дарованія, такъ какъ былъ изъ числа зедьми“ ¹⁾.

2) Особенности римской церкви въ способѣ совершенія таинства миропомазанія состоятъ въ томъ, что епископъ, по латинскому чинопоследованію, совершаетъ возложеніе рукъ (или одной руки) на конфирмуемаго при призываніи на него Духа Святаго, а симъ помазуетъ его и помазуетъ только одно чело, а другіе знаменательные органы чувствъ и дѣятельности человѣка, т. е. очи, уста, ноздри, уши, перси, руки и ноги, остаются не запечатлѣнными св. мвромъ. При помазаніи чела произносятся слова: „знаменую тебя N знаменіемъ креста и укрѣпляю мвромъ спасенія, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь.“ Затѣмъ, епископъ ударяетъ слегка помазаннаго по ланитѣ, говоря: „миръ съ тобою“! ²⁾

Употребленіе возложенія рукъ для низведенія Св. Духа, конечно, освящено примѣромъ апостоловъ. И въ послѣапостольское время съ помазаніемъ иногда употреблялось и возложеніе рукъ, особенно на западѣ, но оно имѣло второстепенное, прибавочное значеніе. Главнымъ и необходимымъ при совершеніи мвропомазанія древняя церковь, въ лицѣ авторитетныхъ пастырей и цѣлыхъ соборовъ, признала освященное мвро и помазаніе имъ, безъ сомнѣнія, потому, что самими апостолами руковозложеніе замѣнено было помазаніемъ. Поэтому употреблять при совершеніи таинства и возложеніе рукъ и помазаніе мвромъ неумѣстно. Употребленіе совмѣстно того и другого обряда неизбѣжно вызываетъ недоумѣніе о т. н. матеріи этого таинства: въ римскомъ катихизисѣ матерію таинства признается только помазаніе чела, но изъ богослововъ римской церкви одни за матерію считаютъ возложеніе рукъ, отдѣльно отъ помазанія, другіе же и возложеніе рукъ и помазаніе.

1) *Злат.* На Дѣян. Бес. XVIII, 3. Св. *Епифан.* Ер. XXI, 1.

2) *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine Patri et Filii et Spiritus Sancti.* См. *Catech. roman. Pars II, c. III. De confirmatione.* Св. *Стацевича Д.* Простр. р.-католич. катихизисъ. Кіевъ. 1889 г. 147—151 стр.

Римскій обычай помазыванія епископомъ при конфирмаціи одного только чела есть позднѣйшій обычай, утвердившійся постепенно. Въ древности на западѣ священники могли совершать полный чинъ миропомазанія и обычно совершали непосредственно вслѣдъ за крещеніемъ, въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ священникамъ представлялось лишь право помазывать св. миромъ крещеннымъ младенцамъ очи, уста, руки, перси; но помазаніе чела, ради особеннаго возвышенія епископскаго сана, стали усвоить епископамъ. Мало по малу священническое помазаніе стало терять значеніе въ глазахъ народа; епископское помазаніе обставлено было особенною торжественностію и ему исключительно стали придавать значеніе таинства. Помазаніе епископомъ всѣхъ частей тѣла при совершеніи таинства надъ возрастными христіанами не представляло и удобства, и потому удержалось при священнодѣйствіи, признаваемомъ нынѣ римскою церковію таинствомъ миропомазанія. лишь помазаніе чела. Такъ, по побужденіямъ не высокаго качества, ради увеличенія внѣшнихъ преимуществъ епископскаго сана, римская церковь оставила при совершеніи конфирмаціи помазаніе всѣхъ другихъ частей тѣла, вопреки узаконеній и правилъ вселенскихъ соборовъ, соблюдаемыхъ по отношенію къ этому таинству и доселѣ даже неправославными древними обществами (яковитами, коптами, армянами).

Но усвоивъ таинственное (сакраментальное) значеніе лишь епископскому помазанію миромъ чела конфирмуемыхъ, римская церковь въ своей богослужебной практикѣ на ряду съ епископскою конфирмаціею сохранила помазаніе новокрещенныхъ св. миромъ священниками съ произнесеніемъ особой молитвы миропомазанія, тотчасъ по совершеніи ими крещенія. „Совершивъ этотъ главный обрядъ (поливаніе), говорится въ одномъ изъ р.-католическихъ катихизисовъ, священникъ помазываетъ окрещеннаго св. миромъ наверху головы, въ знакъ сообщенія ему помазанія духовнаго, отъ котораго произошло имя: Христосъ-Помазанникъ и христіанинъ“ ¹⁾. Въ западныхъ требникахъ и древнеобрядовыхъ книгахъ помѣщается и молитва, какъ формула миропомазанія ²⁾. Не

¹⁾ *Стацевича*. Р.-кат. катихизисъ. 144 стр.

²⁾ Въ древнемъ геласіанскомъ требникѣ таинствъ, изданномъ кардиналомъ Томазіемъ, напр. говорится слѣдующее: „ты погрузишь дитя въ

слѣдуетъ-ли отсюда заключить, что, согласно съ древнимъ обыкновениемъ, и теперь таинство миропомазанія въ римской церкви преподается священникомъ тотчасъ послѣ крещенія? А въ такомъ случаѣ епископская конфирмація не есть-ли повтореніе таинства миропомазанія, или даже не есть-ли ложное таинство? Если-же епископская конфирмація есть дѣйствительное таинство миропомазанія, какъ именно и признается римскою церковію, то какъ-же смотрѣтъ на священническое помазаніе св. мѣромъ при крещеніи? Священникъ помазуетъ новокрещеннаго св. мѣромъ, освященнымъ епископами, произносить и обычную древнюю молитву миропомазанія. Почему-же это не есть таинство?

Слова, произносимыя нынѣ въ римской церкви при совершеніи таинства—„знаменую тебя“ и пр., не имѣютъ за собою авторитета священной древности; такая формула вошла въ употребленіе уже ко времени XV-го в. ¹⁾ Кромѣ того, она не обозначаетъ сущности таинства миропомазанія и его внутренняго значенія, состоящихъ въ утвержденіи миропомазуемаго въ благодатныхъ дарахъ Св. Духа, и вообще такъ мало указываетъ на это таинство, что присутствующій при совершеніи его не р.-католикъ легко приходитъ къ мысли, что совершается не запечатлѣніе крещеннаго дарами Духа Святаго, а какое-либо другое священнодѣйствіе.

Что касается обычая въ заключеніе обрядовъ конфирмаціи ударять помазуемаго по щекѣ, будто-бы въ знакъ отеческой нѣжности къ нему, и чтобы пріучить его къ послушанію и безропотному перенесенію обидъ и скорбей жизни, то думаютъ, что этотъ странный обычай, утвердившійся въ средніе вѣка, взятъ изъ обрядовъ рыцарскаго посвященія,—именно удара въ ланиту посвящаемаго въ рыцари, въ знакъ непоколебимаго муже-

воду три раза; потомъ, когда оно будетъ извлечено изъ источника, голова дитяти должна быть помазана мѣромъ священникомъ, съ произнесеніемъ словъ: „Всемогущій Богъ, Отецъ Господа нашего І. Христа, Который возродилъ тебя водою и Духомъ и Который даровалъ тебѣ отпущеніе грѣховъ, помазуетъ тебя мѣромъ спасенія, во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ, для жизни вѣчной“. Объ этой и другихъ формулахъ западной молитвы миропомазанія см. у *Гетте*. Еретичество папства. 122—123 стр.

¹⁾ Съ этимъ соглашаются нѣкоторые изъ самихъ-же западныхъ ученыхъ. См. у *Алмазова*. Исторія чинопослѣдованій и пр. 409 стр., а также у *Иннокентія* арх. Облич. Бог. II т. § 146, III.

ства, къ которому они обязывались. Это показываетъ и самое достоинство обряда.

3) Таинство миропомазанія преподается въ римской церкви не непосредственно послѣ крещенія, какъ въ церкви православной, а отдѣльно отъ крещенія, и при томъ спустя болѣе или менѣе значительное время. Отдѣленіе миропомазанія отъ крещенія по времени совершенія вызывалось предоставленіемъ права совершать конфирмацію лишь епископу. Такъ какъ епископу, даже и не въ обширной епархіи, нельзя присутствовать при крещеніи каждого младенца, то и явилась необходимость утверждать, что миропомазаніе надлежитъ совершать не тотчасъ послѣ крещенія, но спустя нѣкоторое время. Такъ одно заблужденіе повлекло за собою и другое. Преподаваніе миропомазанія отдѣльно отъ крещенія стало входить на западѣ въ обычай около X—XI в., но окончательно вошло въ силу уже послѣ XIII вѣка, а до этого времени и тамъ, какъ и доселѣ на востокѣ, оно совершалось непосредственно вслѣдъ за крещеніемъ ¹⁾. Чтобы придать этому нововведенію благовидность, римская церковь позднѣе стала опредѣлять возрастъ, ранѣе котораго нельзя будто-бы приступить къ этому таинству (7—12 л. отъ рожденія) и требовать особеннаго приготовленія къ принятію этого таинства, предварительнаго усвоенія истинъ вѣры христіанской.

Въ настоящее время совершеніе епископами конфирмацій обычно приурочивается къ объѣздамъ епископами своихъ епархій. Останавливаясь въ извѣстномъ городѣ или селѣ, епископъ заразъ помазываетъ еще не помазанныхъ жителей этого мѣста. Вслѣдствіе же несчастныхъ объѣздовъ епископскихъ и разныхъ случайныхъ обстоятельствъ и въ наши времена случается, что многіе р.-като-

¹⁾ „Законоположительныя посланія папъ и постановленія св. отцовъ говорятъ, пишетъ извѣстный въ западной церкви писатель XI в. *Петръ Даміанъ* (1073 г.), что послѣ крещенія не должно отлагать совершенія сего таинства (т. е. миропомазанія), дабы лукавый оный хитрецъ не напалъ на насъ безоружными. А намащенные мастію двоякой росы, одною (крещеніемъ) исцѣленные, а другою (миропомазаніемъ) укрѣпленные, мы безопасно вступимъ на подвигъ“ (Petr. Damian. Sermon. 1. De Dedic. eccles.) Нѣкоторые изъ западныхъ писателей сознаются, что обычай совершать миропомазаніе вслѣдъ за крещеніемъ имѣлъ силу до XIII в. См. у *Плюмента* арх. Обл. Бог. II т. § 140.

лики доживаютъ до старости и умирають, не привняши печати дара Духа Святаго, а другіе даже не знаютъ хорошо, были они миропомазаны или нѣтъ.

Оправдывая вызванный практическою необходимостію обычай отлагать миропомазаніе крещенныхъ, р.-католики указываютъ на примѣръ самарянъ, которые получили Духа Св. чрезъ возложеніе рукъ апостольскихъ не тотчасъ послѣ крещенія, но спустя нѣкоторое время. Но этотъ примѣръ болѣе подтверждаетъ обычай православный, а не римскій. Филиппъ, крестившій самарянъ, не имѣлъ власти низводить Духа Святаго, а потому и естественно, что произошелъ промежутокъ времени между крещеніемъ самарянъ и низведеніемъ на нихъ Духа Святаго. Однако этотъ промежутокъ былъ весьма непродолжителенъ, потому что апостолы, какъ только услышали о крещеніи самарянъ, нашли необходимымъ неотложно преподать имъ Духа Святаго и немедленно изъ среды себя послали къ нимъ съ этою цѣлію апп. Петра и Іоанна. Въ другихъ-же случаяхъ апостолы не отдѣляли крещеніе отъ миропомазанія или руковозложенія. Такъ, ап. Павелъ, крестивъ нѣкоторыхъ въ Ефесѣ, тотчасъ-же преподавалъ имъ Св. Духа чрезъ возложеніе рукъ. Ефесеямъ онъ заповѣдуетъ не оскорблять Духа, Которымъ они знаменовались *въ день избавленія*, т. е. въ самый день крещенія (4, 30). Безъ сомнѣнія, на основаніи апостольскаго примѣра и преданія и древняя церковь установила совершать миропомазаніе вслѣдъ за крещеніемъ ¹⁾.

Приводятъ еще такое оправданіе лишенія новокрещенныхъ младенцевъ таинства миропомазанія до 7—12 лѣтняго возраста. Къ таинству, говорятъ, нужно приступать съ сознаниемъ и вѣрою, что предполагаетъ предварительное наставленіе приступаю-

¹⁾ А что въ церкви послѣапостольскаго вѣка миропомазаніе не отдѣлялось отъ крещенія, видно изъ многихъ древнихъ свидѣтельствъ. *Тертуліанъ*, напр., свидѣтельствуеетъ: „вышедъ изъ купели, мы помазуемся благословеннымъ помазаніемъ“. (О крещеніи 7). *Кириллъ іер.* пишетъ: „вамъ, когда вы вышли изъ купели священныхъ водъ, преподано помазаніе, сообразное тому, которымъ Христосъ помазался“ (Поуч. тайнов. III, 1). Соборъ *лаодикійскій* опредѣлилъ: „подобаетъ просвѣщаемымъ по крещеніи быти помазаннымъ помазаніемъ небеснымъ и причастниками быти царствія Божія“ (пр. 48). Св. *Пост. ап.* VII, 22; *Кириіана*. Пис. 57, къ Януар. *Амврос.* De myster. c. 7. *Август.* In Iohan. epest. tract. VI, ц. 10 и др.

щихъ въ основныхъ истинахъ вѣрѣ христіанской, а это возможно лишь по достиженіи дѣтьми извѣстнаго возраста. Но согласимо-ли такое разсужденіе съ р.-католическимъ *ex opere operato*? Исходя изъ этого соображенія слѣдовало бы и крещеніе младенцевъ отлагать до того же сознательнаго возраста. Однако римская церковь креститъ младенцевъ по вѣрѣ и обѣтамъ за нихъ восприемниковъ и ихъ родителей и при убѣжденіи въ дѣйственности таинства *ex opere operato*; почему-же она лишаетъ младенцевъ въ продолженіи нѣсколькихъ, а иногда и многихъ лѣтъ, даровъ Св. Духа, необходимыхъ для укрѣпленія въ жизни духовной? И развѣ Господь І. Христосъ опредѣлилъ какой-либо возрастъ для сообщенія благодати Своей людямъ? Извѣстно, что наибольшая смертность бываетъ въ младенческомъ возрастѣ. Тяжкую отвѣтственность берутъ на себя служители римской церкви, что по ихъ винѣ умирающіе въ младенчествѣ и дѣтскомъ возрастѣ умираютъ не запечатлѣнными Духомъ Святымъ. Напрасно думаютъ оправдать себя въ этихъ послѣднихъ случаяхъ разсужденіемъ, будто таинство миропомазанія для спасенія человека не такъ необходимо, какъ крещеніе, и потому первое можетъ быть отложено, а второе—нѣтъ. Таинства установлены Богомъ, а не людьми, всѣ необходимы, и потому непозволительно служителю Христову говорить о ненужности или неважности того или другого установленія Христова.

Удержаны всѣ главнѣйшія особенности р.-католической церкви касательно миропомазанія и старокатоликами. Правда, еще въ началѣ старокатолическаго движенія ими было признано, что это таинство должно совершаться непосредственно за крещеніемъ и что совершеніе его должно принадлежать не епископамъ только, но и священникамъ.¹⁾ Однако практически этого они не осуществили. Миропомазаніе и доселѣ совершается у старокатоликовъ не непосредственно послѣ крещенія, а по достиженіи дѣтьми 10—12 лѣтъ, и совершеніе его пока остается преимуществомъ лишь епископскаго сана. Чинъ совершенія конфирмаціи сохраненъ р.-ка-

¹⁾ Руководство къ обученію католической вѣрѣ въ высшихъ школахъ. Хр. Чт. 1876 г. II ч. 69 стр. *Иеренскаго В. А.* проф. Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе. Каз. 1894 г. 233—234 стр.

толическій (помазаніе одного чела съ формулою „знаменую тебя“ и пр.) съ нужными и ненужными дополненіями (напр. удареніе по ланитѣ конфирмуемаго). Такъ какъ многіе умирають до 10—12 лѣтъ не миропомазанными, то это ведетъ къ тому, что мало по малу миропомазаніе низводится у старокатоликовъ на степень какого-то случайнаго священнодѣйствія, „не необходимаго для спасенія человѣка,“ какъ говорится въ большинствѣ старокаатолическихъ катихизисовъ ¹⁾).

II. Особенности р.-католическаго ученія о миропомазаніи, можно думать, косвенно оказали вліянія на образованіе протестантскаго ученія о томъ-же таинствѣ. Протестантство (лютеранство и реформатство) отвергло миропомазаніе, какъ таинство новаго завѣта, признавъ его лишь дополнительнымъ обрядомъ къ таинству крещенія. Съ такимъ значеніемъ это священнодѣйствіе, называемое какъ и въ р.-католической церкви, конфирмацію, и существуетъ въ протестантскихъ обществахъ. Совершается оно безъ помазанія миромъ, чрезъ одно возложеніе рукъ надъ дѣтьми, достигшими 12—18 лѣтняго возраста. Цѣль совершенія конфирмаціи—подтвержденіе приходящими въ возрастъ дѣтьми обѣтовъ, данныхъ въ крещеніи вмѣсто нихъ родителями или воспріемниками ²⁾).

1) *Керенскаго* проф. Шестой интернаціональный старокатолическій конгрессъ (1904 г.) и развитіе старокатоличества въ послѣдніе годы (1902—1904 г.). Прав. Собес. 1904 г. нояб.—дек. 792 и 1116—1117 стр.

2) Въ лютеранствѣ конфирмація состоитъ въ слѣдующемъ. Къ конфирмаціи допускается лишь только тотъ, кто имѣетъ званіе главныхъ членовъ вѣры и особенностей лютеранскаго ученія. Посему за два-три дня до конфирмаціи производится испытаніе дѣтей по закону Божію въ собраніи пасторовъ и родителей. Оно рѣшаетъ, кого конфирмовать, а кого оставить до слѣдующаго раза, для лучшаго ознакомленія съ истинами вѣры. Въ день конфирмаціи, во время самаго богослуженія, дѣтямъ, каждому порознь, ставятся вопросы изъ катихизиса, и вопросы, предлагаемые при крещеніи. По исповѣданіи дѣтьми въ формѣ отвѣтовъ на эти вопросы христіанской вѣры и подтвержденіи обѣтовъ крещенія, возносятся пасторомъ молитва о томъ, чтобы Богъ ниспослалъ на дѣтей вновь Св. Духа, умножилъ въ нихъ познаніе І. Христа и правую вѣру, и затѣмъ подходящіе къ пастору попарно дѣти получаютъ его благословеніе съ возложеніемъ рукъ (послѣднее—на каждого) съ соответствующимъ молитвеннымъ благожеланіемъ. Всѣ конфирмующіеся, обыкновенно за той же литургіей, приступаютъ къ евхаристіи въ первый разъ въ своей жизни. См. о семъ въ ст. *Мегорскаго* Е. свящ. О лютеранскомъ богослуженіи. Пр. Об. 1866 г. II т. 172—174 стр.

Въ оправданіе своего отрицательнаго взгляда на таинство миропомазанія протестанты обычно указываютъ, что апостольское руковозложеніе, низводившее на новокрещенныхъ Св. Духа, не было тѣмъ самымъ таинствомъ, которому потомъ усвоено названіе миропомазанія или конфирмаціи. Апостолы совершали рукоположеніе, утверждаютъ они, для сообщенія крещеннымъ чрезвычайныхъ, чудесныхъ даровъ Св. Духа, напр., дара пророчества, дара языковъ и пр. Эти чрезвычайныя дарованія составляли исключительное и при томъ временное явленіе, которое вызывалось особенными нуждами и обстоятельствами первенствующей церкви. Съ прекращеніемъ сообщенія чрезвычайныхъ даровъ должно было прекратить свое существованіе и употреблявшееся для низведенія ихъ руковозложеніе. Нельзя признать справедливымъ такое разсужденіе. Правда, чрезъ возложеніе апостольскихъ рукъ вѣрующіе получали и чудесныя дарованія. Но это были дѣйствія таинства миропомазанія необыкновенныя, а не дѣйствія постоянныя, соединенныя съ самымъ его существомъ: и въ первенствующей церкви чрезвычайныя дарованія сообщаемы были не всѣмъ, а только нѣкоторымъ (1 Кор. 12, 29—30), между тѣмъ какъ низведеніе Св. Духа чрезъ возложеніе рукъ или миропомазаніе апостолы считали необходимымъ для всѣхъ христіанъ безъ исключенія (Дѣян. 8, 17; 19, 6). Находятся въ Писаніи и положительныя указанія, что апостолы сообщали вѣрующимъ чрезъ возложеніе рукъ не одни только чрезвычайныя дары, но и всегдашніе и постоянные дары Св. Духа, необходимыя для всѣхъ христіанъ, — дары освящающей благодати Божіей. Такъ, когда рѣчь идетъ о благодатныхъ дарахъ, какіе сообщаются христіанамъ, въ таинствѣ руковозложенія или миропомазанія (Іоан. 14, 16—17; Рим. 8, 7), тогда въ словѣ Божіемъ употребляется для обозначенія этого таинства выраженіе: *пріяли Св. Духа* (Дѣян. 19, 2). Необычайные-же дары называются *явленіями Духа, раздѣленіями дарованій* (1 Кор. 12, 7). Изъ писаній апостольскихъ видно также, что апостолы довольно опредѣленно различаютъ одни отъ другихъ двоякаго рода благодатныя дарованія, сообщаемыя чрезъ руковозложеніе, когда говорятъ, что вслѣдствіе этого руковозложенія вѣрующіе принимали, во первыхъ,

*Св. Духа, во вторыхъ, глаголаху-же языки и пророче-
ствоваху* (Дѣян. 19, 6).

Протестанты думаютъ видѣть подтвержденіе своего взгляда на апостольское руковозложеніе въ особенности въ томъ, что Писаніе упоминаетъ только о двухъ примѣрахъ руковозложенія при крещеніи, при другихъ-же случаяхъ крещенія о руковозложеніи вовсе не упоминается (напр. Дѣян. 16, 15. 30—33 и др.). Но если при разсказѣ о крещеніи въ писаніяхъ апостоловъ не всегда упоминается о руковозложеніи, то это просто объясняется обстоятельствомъ, при которыхъ въ такомъ случаѣ совершалось крещеніе, и такое молчаніе не даетъ основанія утверждать, что въ этихъ случаяхъ руковозложеніе совершалось не надъ всѣми. Иногда апостолы не упоминаютъ и о крещеніи, а просто говорятъ, что „обращенные приняли слово или ученіе“. Однако никто не можетъ утверждать, что въ этихъ случаяхъ крещеніе не совершалось, если о немъ не упоминается. Точно также нѣтъ основанія утверждать, что рукоположеніе не совершалось, если о немъ не упоминается. Напротивъ, если сравнить мѣста изъ кн. Дѣяній относительно руковозложенія на крещенныхъ съ повѣствованіями той-же книги о язычникахъ, получившихъ Духа Св. во время рѣчи ап. Петра, и съ разсказомъ о крещеніи евнуха Филиппомъ, въ какихъ случаяхъ ничего не говорится о руковозложеніи (Дѣян. 10 гл. и 8 гл.), то не трудно видѣть, что крещеніе водою и сообщеніе Св. Духа, по взгляду апостоловъ, не мыслимы одно безъ другого.

Отрицаніе миропомазанія, какъ таинства, протестанты оправдываютъ иногда еще тѣмъ, что такъ какъ Духъ Св. сообщается въ таинствѣ крещенія, то будто-бы излишне для полученія Его особое таинство. Но въ такомъ случаѣ почему-бы не признать излишнимъ и таинство причащенія? Таинство миропомазанія независимо отъ крещенія сообщаетъ намъ особенную благодать Божію, отличную по своему характеру и роду дѣйствія отъ благодати, подающейся въ таинствѣ крещенія: благодать крещенія возраждаетъ увѣровавшаго, благодать миропомазанія сообщаетъ силы, необходимыя для духовнаго возрастанія. Нѣкоторые изъ древнихъ учителей эти двоякаго рода дѣйствія благодати на чело-вѣка сравнивали съ дѣйствіями Божіими при первоначальномъ

твореніи человѣка: подобно тому, какъ первоначально *созда Богъ человѣка, персть вземъ. отъ земли*, и въ крещеніи Богъ создаетъ новаго человѣка, плоть взявъ отъ однороднаго Сына Своего, воплотившагося насъ ради. Но при сотвореніи человѣка нужно было, чтобы Господь вдунулъ въ лице его дыханіе жизни. Подобно этому нужно, чтобы Духъ Божій дѣйственно снизшелъ въ природу возрожденнаго въ крещеніи и проникъ или исполнилъ ее ¹⁾.

III. Не болѣе, какъ только простымъ религіознымъ обрядомъ съ протестантскимъ значеніемъ является конфирмація и въ церкви англиканской. Правда, она называется въ членахъ вѣры таинствомъ, однако таинствомъ „не евангельскимъ“ (XXV гл.), а только церковнымъ; изъ самаго же чинопослѣдованія англиканской конфирмаціи устранено все, что могло бы свидѣтельствовать объ усвоеніи ей сакраментальнаго характера ²⁾. Совершается она отдѣльно отъ крещенія. По окончаніи крещенія пасторъ увѣщаетъ восприемниковъ къ наученію крещеннаго вѣрѣ Христовой ³⁾. Когда же крещенные дѣти достигнутъ сознательнаго возраста и усвоятъ главнѣйшія истины вѣры и нравственности (8—15 л.), они приводятся въ храмъ для совершенія надъ ними епископомъ конфирмаціи. Здѣсь, въ присутствіи восприемниковъ и общества вѣрующихъ, они испытываются въ знаніи истинъ своего вѣроисповѣданія и подтверждаютъ и исповѣдуютъ обѣты, произнесенные при крещеніи за нихъ восприемниками. По признаніи подготовленности къ конфирмаціи, епископъ *возлагаетъ руки на кон-*

¹⁾ *Кипр.* каре. Пис. 61, къ Помпею (I т. 355 стр.).

²⁾ Въ первоначальной редакціи богослужебной книги англиканской церкви (принятой при Эдуардѣ VI, въ 1549 г.), представлявшей простое сокращеніе римскихъ богослужебныхъ чиновъ, конфирмація еще носила признаки таинства; но въ послѣдней редакціи той же книги (1662 г.) она низведена въ рядъ простыхъ обрядовъ, совершаемыхъ епископомъ См. *Рождественскаго*, Символич. и богослуж. книги англик. церкви. 434—443 стр. См. Замѣчанія объ американской „Книгѣ общихъ молитвъ“ въ Хр. Чт. 1904 г. II ч. 800—801 стр.

³⁾ „Вы имѣете, наставляетъ онъ словами богослужебной книги, заботиться о томъ, чтобы это дитя, вами воспринятое, представить епископу для конфирмованія послѣ того, какъ оно на своемъ природномъ языкѣ изучитъ символъ вѣры, молитву Господню, 10 заповѣдей и наставлено будетъ истинамъ вѣры по опредѣленному на то катихизису“. См. *Михайловскаго*. Англик. церковъ. 135 стр.

фирмуемыхъ съ произнесеніемъ молитвъ объ укрѣпленіи ихъ Св. Духомъ и возрастаніи въ нихъ даровъ Его, объ огражденіи ихъ небесною благодатію и возрастаніи ихъ въ Св. Духѣ, о непрестанномъ пребываніи въ нихъ Св. Духа (но не о низведеніи Св. Духа и Его даровъ). *Помазанія мѣромъ* крещеннаго не совершается ни при епископской конфирмаціи, ни при самомъ крещеніи (священникомъ, какъ въ р.-католической церкви, въ которой, кромѣ епископскаго помазанія, совершается священническое помазаніе мѣромъ вслѣдъ за крещеніемъ). Таинства миропомазанія или низведенія Св. Духа на крещенныхъ, такимъ образомъ, нѣтъ въ англиканской церкви. Что же касается англійской конфирмаціи, замѣнившей собою это таинство, то, конечно, нельзя отрицать, что она имѣла и имѣетъ благотворное вліяніе на религіозное образованіе народа. Каждый членъ англиканской церкви, по уставу, обязанъ знать основное ученіе христіанской вѣры вообще, и, въ частности, — истины своего вѣроисповѣданія для того, чтобы онъ могъ быть удостоенъ конфирмаціи, а здравое разумѣніе своей вѣры существенно важно для религіозно-нравственной жизни. Однако такой обрядъ въ томъ или иномъ видѣ могъ бы быть сохраненъ и поставленъ въ связь съ первою исповѣдію предъ принятіемъ таинства причащенія, но онъ не можетъ замѣнить мѣропомазанія, какъ особаго таинства. Конфирмація англиканствомъ не признается и совершенно необходимою для спасенія, или, по крайней мѣрѣ, — столь же необходимою, какъ крещеніе; равно не считается безусловною необходимостію быть предварительно конфирмованнымъ для принятія таинства причащенія; дѣти могутъ быть допускаемы къ св. причащенію, если они только готовы и желаютъ быть конфирмованными, хотя бы самый обрядъ конфирмаціи еще не былъ совершенъ надъ ними.

Евхаристія, или таинство причащенія.

§ 153. Понятіе о таинствѣ евхаристіи. Различныя наименованія его.

Черезъ крещеніе человѣкъ вступаетъ въ благодатное царство Христова таинственно возрожденнымъ для новой и святой жизни въ союзъ съ Богомъ. Въ миропомазаніи крестившемуся подается

благодать, которая укрѣпляетъ его въ новой жизни и способствуетъ правильному и успѣшному росту этой жизни. Но жизнь не можетъ продолжаться и развиваться безъ пищи и питія. Какъ жизнь тѣла поддерживается вещественною пищею, такъ и духовная жизнь нуждается въ соответственной ей пищѣ. Такая пища подается возрожденному въ *евхаристіи* или *таинствѣ причащенія*. „Причащеніе есть таинство, въ которомъ вѣрующій, подъ видомъ хлѣба и вина, вкушаетъ самого тѣла и крови Христовой, для вѣчной жизни“ (Катих. 10 чл.; ср. Прав. исп. 106).

Таинству этому усвояются различныя наименованія. Таковы: *евхаристія* или *благодареніе*, ибо І. Христосъ при установленіи таинства *пріемъ хлѣбъ*, а также и *чашу, хвалу воздавъ* или *возблагодаривъ* — *εὐχαριστήσας*, т. е. Бога за любовь, явленную въ искупленіи (Мѡ. 26, 27; 1 Кор. 11, 23—24 и др.); *причащеніе* (*κοινωνία*—общеніе), ибо вѣрующіе, пріобщаясь этого таинства, дѣлаются едино съ Господомъ Іисусомъ (Іоан. 6, 56) и между собою (1 Кор. 10, 17), *Господня вечера* (1 Кор. 11, 20), потому что оно установлено за вечерю Господа съ учениками Его и само есть вечеря; *трапезою Господнею* (1 Кор. 10, 21), ибо въ этомъ таинствѣ предлагается въ спасительную пищу тѣло и кровь Христова. У отцевъ церкви встрѣчаются и многія другія названія этого таинства, указывающія на разныя его стороны, напр. таинство (*μυστήριον*) Господне, тѣло Христово, чаша благословенія (сн. 1 Кор. 10, 16), чаша жизни, спасенія, жертва святая, таинственная, таинство алтаря (*sacramentum altaris*), *sacra coena*, *sacrificium* и др.

§ 154. Обѣтованіе объ установленіи и самое установленіе таинства евхаристіи.

І. Христосъ, приготовляя учениковъ Своихъ къ принятію высокихъ тайнъ и великихъ событій, заранѣе предсказывалъ о нихъ. Такъ было и относительно высочайшаго изъ таинствъ новозавѣтной церкви—евхаристіи. Еще задолго (за годъ) до установленія Онъ предложилъ *обѣтованіе* объ этомъ таинствѣ, объяснилъ его сущность, силу и необходимость, а затѣмъ, когда уже пришло время, предъ самымъ страданіемъ, Господь исполнилъ Свое обѣтованіе—установилъ и даже первымъ совершилъ это таинство. Обѣтованіе

объ установленіи таинства излагаетъ ев. Іоаннъ, а объ установленіи таинства свидѣтельствуя первые три евангелиста и ап. Павелъ.

Обѣтованіе объ установленіи евхаристіи (Іоан. VI гл.) І. Христосъ преподалъ послѣ того, какъ Имъ чудесно насыщены были пять тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами на геннисаретскомъ берегу Галилейскаго озера (ст. 5—13), Чудо возбудило въ народѣ плотскія, чувственныя мечтанія о Мессіи и Его царствѣ: народъ хотѣлъ провозгласить Его царемъ, но Господь скрылся (14—15 ст.). Когда послѣ этого І. Христосъ пришелъ въ Капернаумъ, то толпы народа устремились къ Нему (16—25 ст.). На вопросъ ихъ, когда Онъ пришелъ сюда, Спаситель, зная душевныя расположенія вопрошавшихъ, сказалъ: *ищите Мене, не яко видѣсте знаменіе, но яко яли есте хлѣбы и насытитесь; дѣлайте не брашно гиблющее, но брашно, пребывающее въ животѣ вѣчный, еже Сынъ человѣческій вамъ дастъ (δώσει). Сего бо Отецъ знамена Богъ (26—27).* Подъ тѣсною пищею здѣсь, очевидно, разумѣется пища, какую вкушаютъ люди для утоленія голода, каковою была и манна въ пустынѣ во дни Моисея. Этой пищѣ І. Христосъ противопоставляетъ *иную*, которую преподаетъ и имѣетъ со временемъ преподать людямъ, вѣрующимъ въ Него, и которая по своей нетлѣнности обуславливаетъ возможность вѣчной для нихъ жизни. Что разумѣлъ Господь подъ пищею, или хлѣбомъ, который Отецъ Небесный уже *дастъ теперь* людямъ, ясно изъ дальнѣйшихъ Его разъясненій. Онъ говоритъ: *хлѣбъ Божій есть Сходяй и Даяй животъ міру (33 ст.), Азъ есмь хлѣбъ животный (τῆς ζωῆς—жизни); грядый по Мнѣ не имать взалкатися, и вѣруй въ Мя, не имать вжаждатися никогда - же (35 ст.)... Се есть воля Пославшаго Мя, да всякъ, видяй Сына и вѣруй въ Него, имать животъ вѣчный (40 ст.). Аминь, аминь глаголю вамъ: вѣруй въ Мя имать животъ вѣчный... Азъ есмь хлѣбъ животный (47—48 ст.).* Подъ хлѣбомъ здѣсь Господь разумѣетъ Самого Себя, спешаго съ небесъ и возвѣщающаго глаголы жизни вѣчной. Кто вѣруетъ въ Него и Его ученіе, тотъ вкушаетъ этотъ хлѣбъ жизни, воспринимаетъ въ себя истинную, вѣчную жизнь. И въ другихъ случаяхъ

І. Христосъ говорилъ: *слушаяй словесе Моего и вѣруяй по-славшему Мя иматъ животъ вѣчный* (Іоан. 5, 24). Сравнивать ученіе съ брашномъ и питіемъ было весьма обыкновенно на востокѣ. Но далѣе (съ 51 ст.) І. Христосъ говорить о хлѣбѣ, который *дастъ* (δώσει—буд. вр. въ 51 ст.) *Онъ Самъ* и не теперь, а *въ будущемъ*, и дарованіе котораго связано съ преда-ніемъ Имъ Самаго Себя за животъ міра. Этотъ хлѣбъ есть плоть Его: *Азъ есмь хлѣбъ животный, Иже сшедый съ небесе: аще кто съѣстъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки; и хлѣбъ, его-же Азъ дамъ* (δώσει), *плоть Моя есть* (ἡ σὰρξ Моῦ ἐστίν) *юже Азъ дамъ* (δώσει) *за животъ міра* (51 ст.). Въ этихъ словахъ І. Христосъ представляетъ плоть Свою, чело-вѣчество Свое, съ одной стороны, какъ искупительную жертву за міръ, съ другой, какъ пищу, дающую вѣрующимъ животъ вѣч-ный, подобно тому какъ въ скинии и храмѣ были хлѣбы предло-женія, которые приносились какъ жертва Богу и которые потомъ предоставлялись въ пищу священникамъ. Здѣсь, такимъ образомъ, дается самое ясное и непререкаемое обѣтованіе касательно евха-ристiи. Въ ней вѣрующіе будутъ вкушать самую плоть или самое тѣло Его.

Слова Господа были выше пониманія іудеевъ, которые стали спорить (ἐμάχοντο) между собою: *како можетъ Сей намъ дати плоть Свою ясти* (τὴν σάρκα φαγεῖν), т. е. ту самую плоть, которую видѣли предъ собою (52 ст.)? Очевидно, они по-няли слова Его въ смыслѣ вкушенія Его тѣла, а не въ смыслѣ духовнаго вкушенія Христа вѣрою. И І. Христосъ не только ни-чѣмъ не показалъ имъ, что слова Его надобно понимать не въ собственномъ смыслѣ, что дѣлалъ при другихъ случаяхъ (см. напр. Іоан. 3, 3—5; 4, 32; 8, 21—32. 39 — 40; 11, 11; 16, 18—22; Мѡ. 16, 6; 19, 24), а напротивъ, еще сильнѣе рас-крылъ ученіе о вкушеніи Его плоти. Вотъ эти знаменательныя слова Богочеловѣка: *аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съѣсте плоти* (μὴ φάγητε τὴν σάρκα) *Сына человеческого, ни піете крове Его* (πῖντε Αὐτοῦ τὸ αἷμα), *живота не имате въ себѣ. Ядый* (ὁ τρώγων) *Мою плоть и пияй* (πίνων) *Мою кровь иматъ животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день. Плоть бо Моя истинно есть брашно* (βρωσικς—пища)

и кровь Моя истинно есть пиво (πόσις—питіе). Ядый Мою плоть и пійй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ Немъ. Якоже посла Мя живой Отецъ, и Азъ живу Отца ради; и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради (53—57 ст.).

Эти, столь прямые и ясные слова обѣтованія о яденіи тѣла и питіи крови Его показались, по замѣчанію евангелиста, странными даже многимъ изъ учениковъ І. Христа, находившимся между іудеями. Ученики поняли слова въ буквальномъ смыслѣ, а не въ какомъ-либо переносномъ; поэтому то многіе изъ нихъ, относя слова Его къ употребленію въ пищу настоящей Его плоти и крови, которую видѣли предъ собою, прямо говорили: *жестокое есть слово сіе* (какія странныя слова)! *кто можетъ Его послушати* (60 ст.)? Господь, разумѣя ихъ тайны сердечныя, прибавилъ въ дополненіе къ Своей бесѣдѣ: *сіе-ли вы блзнитеъ (σκανδαλίξει)? Аще убо узрите Сына чловѣческаго восходяща (ἀναβαίνοντα), идѣже ѿ прежде* (61 — 62 ст.). Въ этихъ послѣднихъ словахъ Господь высказывалъ слѣдующее: если вы теперь соблазнились рѣчью Моей о вкушеніи плоти и крови, то не большій-ли соблазнъ для васъ будетъ, когда увидите страданія и позорную смерть Мою, не разумѣя, что эти страданія и смерть — путь къ славѣ Моей? Иначе, — не должно соблазняться словами о яденіи Моей плоти и крови: Сынъ чловѣческій взойдетъ на небеса, гдѣ былъ прежде (какъ хлѣбъ, спешій съ небеси); тогда нельзя будетъ употреблять въ пищу эту плоть Мою, которую вы видите, но прославленную, одухотворенную. Этимъ устраняется всякій соблазнъ, если бы только была у васъ для этого вѣра. *Духъ животворитъ, плоть* (не сказалъ — Моя) *не пользуетъ ни мало, т. е. не будьте плотяны, возвышайтесь къ духовному. Глаголы, яже Азъ глаголахъ вамъ, суть духъ и животъ* (63 ст.).

Обѣтованіе о дарованіи вѣрнымъ Своимъ духовной пищи — плоти и крови Своей Господь исполнилъ въ ночь Своихъ спасительныхъ страданій, на тайной вечери съ учениками Своими установивъ таинство евхаристіи. Евангелисты повѣствуютъ объ этомъ такъ. Предъ наступленіемъ величайшаго праздника іудейскаго — пасхи І. Христосъ послалъ въ Іерусалимъ двухъ учениковъ приготовить мѣсто для празднованія пасхи. По прибытіи въ пригото-

ленное мѣсто, когда насталь часъ вечера, Господь совершилъ съ учениками Своими ветхозавѣтную пасху, — послѣднюю, которую Онъ праздноваль съ *данными* Ему и *возлюбленными* Имъ до конца (Іоан. 13, 1; 17, 6), вѣроятно, по обыкновеннымъ пасхальнымъ обрядомъ ¹⁾. *Желаніемъ возжелѣхъ сію пасху ясти съ вами, прежде даже не прииму мукъ*, были Его первыя слова. *Глаголю бо вамъ, яко отсель не имамъ ясти отъ нея, дондеже скончаются* (πληρωθῇ, т. е. τὸ πάσχα) *во царствіи Божіи* (Лук. 22, 15—16), т. е. доколѣ не настаеть истинная пасха съ полнымъ откровеніемъ царства Божія. Потомъ, по обыкновенію, совершивъ благословеніе надъ чашею съ виномъ и подавая ученикамъ, сказалъ: *примите сію и раздѣлите себѣ: глаголю бо вамъ, яко не имамъ пити отъ плода сего лознаго, дондеже царствіе Божіе приидетъ*. Эта первая чаша, которою обыкновенно начиналась пасхальная вечеря, а также нѣкоторые другіе признаки, какъ-то: обмакиваніе пици въ блюдо (Мѡ. 26, 23; Марк. 14, 20; Іоан. 13, 26), заключительное пѣніе (Мѡ. 26, 30), показываютъ, что І. Христосъ, оканчи-

¹⁾ Торжество пасхальнаго агнца, какъ оно описывается въ составленномъ раввинскими книжниками служебникѣ и какъ приблизительно совершалось оно во время Христа, состояло въ слѣдующемъ. Когда все было приготовлено къ назначенной вечерѣ, и застольное общество приступало къ торжеству, предлагаема была *первая чаша* вина (обыкновенно краснаго), которую отецъ семейства благословлялъ, произнося при этомъ благодареніе, и изъ которой пило общество по порядку. Послѣ этого, вслѣдъ за умовеніемъ рукъ, пасхальная вечеря открывалась тѣмъ, что каждый бралъ немного изъ горькихъ травъ и ѣлъ. Затѣмъ предлагалась *вторая чаша* вина, при которой отецъ семейства, на вопросъ сына, объяснялъ цѣль и значеніе пасхальной вечера, сообразно съ предписаніемъ закона (Исх. 12, 26). Только послѣ этой второй чаши начиналось собственно пасхальное торжество, при благословеніи преломленныхъ на куски опрѣсноковъ и испеченнаго агнца; въ это время каждый возлежалъ за столомъ и по желанію ѣлъ и пилъ. По окончаніи трапезы отецъ семейства умывалъ свои руки, благодаря Бога за пасхальный ужинъ, благословлялъ *третью чашу*, которая по преимуществу называется чашею благословенія. Эту, вѣроятно, чашу Господь обратилъ въ чашу новаго завѣта (1 Кор. 10, 26) и пилъ ее всю вмѣстѣ съ возлежавшими учениками. Въ заключеніе торжества испивали еще *четвертую чашу*. Вторая и четвертая чаши сопровождались пѣніемъ положенныхъ псалмовъ. Кроме пасхальнаго агнца, опрѣсноковъ и горькихъ травъ, принадлежность пасхальной вечера составляетъ особаго рода соусъ, обмакивая въ который и ѣли куски агнца, опрѣсноковъ и горькой травы.

вая ветхій и утверждая новый завѣтъ, благоволилъ вкусить пасху древнюю, сѣновную и законную. Во время совершенія этой пасхи Онъ преподалъ словомъ и примѣромъ (умовеніемъ ногъ учениковъ Своихъ) наставленіе о смиреніи и открылъ предателя ¹⁾. Заключая іудейскую пасхальную вечерю, Господь снова замѣтилъ, что Онъ сильно желалъ совершить съ учениками Своими эту послѣднюю пасхальную вечерю, — и теперь уже не будетъ пить отъ плода винограднаго до дне того, когда будетъ пить съ ними новое вино въ царствіи Отца Своего (Мѡ. 26, 29). Потомъ, въ залогъ установленія новаго завѣта, который долженъ былъ заключиться пролітіемъ собственной крови Искупителя, въ залогъ Его всегдшняго общенія съ Своими учениками и со всѣми вѣрующими, Господь предложилъ новую, чудную вечерю. *Ядущимъ-же имъ, повѣствуетъ* ев. Матѳей (почти буквально сходно съ нимъ и ев. Маркъ), *пріемъ Іисусъ хлѣбъ* (τὸν ἄρτον), *и благословивъ, преломи, и дающе ученикомъ, и рече: пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое* (τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ). *И пріемъ чашу, и хвалу воздавъ даде имъ, глаголя: пійте отъ нея вси* (у Марка: *и пиша отъ нея вси*); *сія бо есть кровь Моя* (τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμα τοῦ) *новаго завѣта, яже за многія изливаема, во оставленіе грѣховъ* (Мѡ. 26, 26—28; ср. Марк. 14, 22—24).

¹⁾ „Іуда удалился ранѣе установленія тайной вечера,“ замѣчаетъ о. А. В. Горскій (Исторія евангел. 311 стр.). „Это видно изъ повѣствованія Іоанна. Іуда получилъ только *ψωμίον*, которымъ былъ указанъ, какъ предатель, и *αὐτὸς ἐξῆλθε* (Іоан. 13, 30)“. Другіе думаютъ, что Іуда соучаствовалъ и въ самомъ таинствѣ причащенія. Въ новѣйшее время явилось еще мнѣніе, что Іуда былъ удостоенъ пріобщенія только хлѣба, но не вина, въ какомъ смыслѣ понимаютъ и слова девятой пѣсни на повечеріи въ великую среду: „руцѣ простерлъ еси, ими-же *хлѣбъ* *принялъ* еси *нетлѣныя*, пріяты сребренники“ и пр. Проф. Н. Н. Глубоковский на основаніи евангельскихъ данныхъ находитъ „*встрѣтчимъ*“ думать, что Іуда былъ удостоенъ пріобщенія только таинства искупленія, но не воспріялъ залога, спасенія“, т. е. удостоенъ пріобщенія только хлѣба и это послужило для него лишь къ окончательному ожесточенію (Лук. 23, 14—13). По удаленіи его и уже *по вечери* (Лук. 22, 20), когда въ „горницѣ“ не было предателя, преподаана І. Христомъ *чаша новаго завѣта*, изъ которой пили *всѣ*. Такое представленіе, по мнѣнію профессора „согласуется и съ тѣмъ догматическимъ воззрѣніемъ, что искупленіе смертію Господа было совершено за всѣхъ, а омытіе Его спасительною кровію подается однимъ увѣровавшимъ и вѣрующимъ“. См. замѣтку проф. Глубоковского по этому вопросу въ Христ. Чт. 1897 г. I т. 812 стр.

Согласно съ евангелистами (почти буквально сходно съ ев. Лукой) повѣствуетъ объ установленіи евхаристіи и ап. Павелъ: *азъ бо пріяхъ отъ Господа, еже и предахъ вамъ, говоритъ онъ, яко Господь Иисусъ въ ночь, въ нюже преданъ бы-ваше, пріемъ хлѣбъ, и благодаривъ преломи, и рече: приимите, ядите, сие есть тѣло Мое (τοῦτο τὸ σῶμα τοῦ ἑσθι τοῦ σώματος), еже за вы ломимое (у ев. Луки—еже за вы даемо): сие творите въ Мое воспоминаніе. Такожде и чашу по вечери, глаголя: сія чаша новый заветъ есть въ Моей крови (у ев. Луки—Моею кровію, яже за вы проливается); сие творите въ Мое воспоминаніе (1 Кор. 11, 23—25; Лук. 22, 19—20). При всей глубинѣ и непостижимости таинства евхаристіи, ученики Господа приняли установленіе таинства, и въ частности—слова установленія безъ недоразумѣнія и удивленія, а это предполагаетъ, что они были приготовлены къ нему обѣтованіемъ Спасителя о его установленіи ¹⁾.*

Такъ совершилъ Господь І. Христосъ установленіе таинства святѣйшаго Его тѣла и крови. Установлено оно не для апостоловъ лишь, а на всѣ времена существованія земной церкви Христовой. *Сие творите въ Мое воспоминаніе*, заповѣдалъ Онъ. Безъ вкушенія Его тѣла и крови невозможно *животъ имѣти въ себѣ* (Іоан. 6, 53). Такъ и понималась заповѣдь Спасителя апостолами, которые, по вознесеніи Господа, *бяху терпяще въ преломленіи хлѣба* (Дѣян. 2, 42). Церковь во всѣ времена совершала и совершаетъ священную вечерю, какъ заповѣданную Господомъ на всѣ времена. А ап. Павелъ удостовѣряетъ, что не прекратится совершеніе ея до самаго второго пришествія Господня (1 Кор. 11, 26).

§ 155. Видимая сторона таинства.

Установитель евхаристіи, Самъ и совершавшій первую евхаристію, повелѣлъ приготовить для вечера „особое мѣсто“ и уче-

1) Объ установленіи таинства евхаристіи на пасхальной вечери не передаетъ ев. Іоаннъ. По поводу этого надлежитъ замѣтить, что онъ и въ другихъ случаяхъ не говоритъ о томъ, о чемъ сказано у другихъ евангелистовъ, сообразно съ одною изъ цѣлей написанія своего евангелія—восполнить сказанія первыхъ трехъ евангелистовъ (Евсев. Церк. ист. III,

ники приготовили его въ „пространной“ и „убранной“ горницѣ. Такъ и въ церкви Христовой таинство евхаристіи совершается не во всякомъ мѣстѣ, а въ освященномъ храмѣ, котораго существенную принадлежность составляютъ престолъ и антиминсъ, освященный епископомъ. Безъ антиминса „никакъ не можно принести безкровную жертву“ ¹⁾. Богослуженіе, на которомъ совершается евхаристія, есть литургія, безъ которой какимъ-либо инымъ образомъ совершеніе этого таинства также невозможно. Это столь-же необходимыя условія дѣйствительности таинства причащенія, какъ и то, что этого таинства „никто другой не можетъ совершать, какая-бы ни случилась необходимость“, кромѣ правильно поставленнаго священнослужителя, именно—епископа или пресвитера ²⁾. Въ самомъ-же совершеніи таинства евхаристіи къ видимой сторонѣ его существенно принадлежать: употребленіе установленнаго вещества, соотвѣтствующаго понятію о тѣлѣ и крови, и молитвенное совершеніе вечера (совершительныя слова и дѣйствія таинства).

I. Вещество въ таинствѣ причащенія составляютъ *хлѣбъ и вино*. Основаніе для употребленія этихъ веществъ въ евхаристіи находится въ исторіи самого установленія таинства. Хлѣбъ и вино и по своему свойству соотвѣтствуютъ невидимому въ евхаристіи тѣлу и крови Христовой—истинной пищѣ и истинному питію.

Въ частности, такъ какъ хлѣбъ евхаристіи, по объясненію ап.

24; VI, 14). Отсутствіе повѣствованія въ его евангеліи объ установленіи таинства тѣмъ болѣе понятно, что онъ уже передалъ обътованіе Спасителя объ этомъ таинствѣ, о которомъ не говорится у первыхъ трехъ евангелистовъ; таково-же повѣствованіе его о крещеніи, таково-же и о нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ (Іоан. 2, 19—25; 3, 11—21). А что вечеръ, который описываетъ ев. Іоаннъ въ XIII гл., есть тотъ-же вечеръ, который описываютъ три другіе евангелиста, говоря объ установленіи евхаристіи,—это ясно видно изъ слѣдующаго: 1) ев. Лука указываетъ на умовеніе ногъ Спасителемъ (22, 27), а ев. Іоаннъ описываетъ умовеніе (13, 4—16); 2) какъ ев. Іоаннъ, такъ и другіе евангелисты одинаково указываютъ на бывшія во время вечера: открытіе Спасителемъ предателя, предсказаніе объ отреченіи Петра, а по окончаніи вечера—удаленіе I. Христа съ учениками въ Геосиманію, предательство, судъ и др.

1) Прав. испов. 107. Катих. о причащеніи. Учител. извѣстіе при іерейскомъ служебникѣ.

2) Прав. исп. 107. Посл. вост. патр. 17 чл. Учит. извѣстіе.

Павла, означаетъ единое тѣло единого ходатая Христа и общеніе вѣрныхъ въ таинственномъ хлѣбѣ указываетъ на соединеніе ихъ со Христомъ и между собою въ единое тѣло, то собственно для таинства долженъ служить хлѣбъ *единый*, а не многие: *яко единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы мнози; вси бо отъ единого хлѣба причащаемся* (1 Кор. 10, 17). И І. Христосъ при установленіи этого таинства *пріемъ хлѣбъ* (одинъ, а не два, три или болѣе) и *благословивъ преломи* (единый хлѣбъ на части), и *даяше ученикомъ* (Мѡ. 26, 26).

Хлѣбъ для таинства долженъ быть пшеничный, по подражанію евхаристіи Христовой, ибо такой хлѣбъ употреблялся іудеями во дни І. Христа и такой употребляла всегда церковь для таинства, и, сколько возможно, лучшій, чистый, какъ по самому веществу, изъ котораго готовится, такъ и по образу приготовленія. Этого требуютъ святость и величіе таинства.

По вопросу о томъ, *квасный* или *опрѣсночный* хлѣбъ долженъ быть употребляемъ для евхаристіи, долгое время въ церкви не возникало ни недоумѣній, ни сомнѣній: повсемѣстно и много вѣковъ на востокъ и на западъ употребляли хлѣбъ квасный. Исключеніе составляли лишь еретики II-го вѣка, евіоней, потомъ армяне ¹⁾. Но въ половинѣ XI вѣка сдѣлалось извѣстнымъ на востокъ, гдѣ употреблялся и доселѣ употребляется для евхаристіи квасный хлѣбъ, что западныя церкви повсемѣстно употребляютъ *опрѣсноки* для этого таинства ²⁾. Возникъ споръ между

¹⁾ *Епифаній* говоритъ о евіонитахъ: „въ подражаніе святымъ таинствамъ, совершаемымъ въ церкви, они изъ года въ годъ совершаютъ таинство (евхаристію) на *опрѣснокахъ*, и другую часть онаго на одной водѣ.“ (Ерес. 30, 16). Правильнѣе эти не совсѣмъ опредѣленные слова понимать въ томъ смыслѣ, что евіониты стараются подражать церкви и въ совершеніи таинства евхаристіи, только совершаютъ его не по церковному, а по своему, именно: совершаютъ, по видимому, разъ въ годъ, употребляя для него *опрѣсноки* и воду; церковь, слѣдовательно, поступала иначе, и въ частности употребляла для евхаристіи не *опрѣсноки*.

У армянъ вошло въ обычай совершать евхаристію на *опрѣснокахъ* при католикоствѣ Іоаннѣ, въ VII в. См. *Иннокентія* арх. Обл. Бог. II т. § 150.

²⁾ Употребленіе *опрѣсноковъ* въ западной церкви сначала появилось въ церквахъ испанскихъ (VII в.), потомъ въ англійскихъ (VIII в.), затѣмъ въ германскихъ (IX в.). Патр. Фотій въ своихъ обличеніяхъ латинскихъ нововведеній не упоминаетъ объ *опрѣснокахъ*. Но въ XI в. папа Левъ IX утверждалъ, что на *опрѣснокахъ* совершается литургія и въ Италіи. См. *Иннокентія* архим. Обл. Бог. II ч. § 150.

греками и латинянами о хлѣбѣ квасномъ и опрѣсночномъ,— споръ, повторявшійся всякій разъ при т. н. попыткахъ къ соединенію церквей и тянувшійся нѣсколько столѣтій. Съ той и другой стороны представленъ рядъ доказательствъ: восточными—для обоснованія употребленія кваснаго хлѣба въ евхаристіи и обличенія латинянъ въ нововведеніи, не согласномъ съ словомъ Божиимъ и древне-церковнымъ обычаемъ, латинянами—что опрѣсноки въ евхаристіи не нововведеніе, а древній обычай и даже божественное установленіе ¹⁾). Историческая правда однако на сторонѣ употребленія въ евхаристіи кваснаго хлѣба, а не опрѣсноковъ. Это открывается изъ слѣдующаго.

Въ евангельской исторіи прямо не сказано о хлѣбѣ вечера Христовой, былъ-ли онъ квасный или опрѣсночный. Евреямъ законъ вмѣнялъ въ обязанность употреблять опрѣсночный хлѣбъ только и исключительно во дни своей пасхи (съ вечера 14 по вечеръ 21 нисана), запрещая въ это время вкушеніе кваснаго подъ угрозою смерти; въ эти дни надлежало изъять изъ домовъ своихъ квасное (Исх. 12, 15—20; Лев. 23, 5—7). Въ годъ распятія и смерти Искупителя іудеи совершали пасху сутками позднѣе, чѣмъ совершалъ вечерю со Своими учениками І. Христосъ. Онъ совершилъ вечерю *въ ночь, въ нуюже преданъ бываше* (1 Кор. 11, 23), а днемъ смерти Господа была пятница (Іоан. 19, 14. 31. 42; Лук. 23, 54; Марк. 15, 42; Мѡ. 27, 62). Значить, днемъ совершенія Имъ Своей вечера былъ четвертокъ. Это падало на 14-ое нисана, а такъ какъ іудеи высчитывали день или число мѣсяца отъ вечера до вечера, и сами предавшіе Іисуса на смерть считали узаконеннымъ временемъ и дѣйствительно совершали пасху тоже 14-го нисана, но въ ночь съ 14-го на 15-ое, такъ что для нихъ первымъ днемъ пасхи,—днемъ опрѣсноковъ, было уже 15-ое нисана, то, слѣдовательно, І. Христосъ совершилъ пасху и установилъ таинство

¹⁾ Обзоръ доказательствъ восточныхъ и западныхъ полемистовъ по этому вопросу см. въ ст. *Августина* архим. Споръ грековъ съ латинянами объ опрѣснокахъ и квасномъ хлѣбѣ въ т. евхаристіи (Тр. Кіевск. Ак. 1870 г. IV т.), и въ изслѣдованіи *М. В. Чельцова*. Полемика между греками и латинянами по вопросу объ опрѣснокахъ въ XI—XII вѣкахъ. Спб. 1879 г. Св. Хр. Чт. 1879 г. II т.

евхаристіи въ ночь на 14-ое нисана, т. е. вечеромъ съ четверга на пятницу тогда начиналось 14 нисана. Ев. Іоаннъ и прямо свидѣтельствуєтъ, что І. Христосъ совершилъ Свою пасхальную вечерю *прежде праздника пасхи* (*πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*,—13, 1), разумѣется, праздника вкушенія пасхальнаго агнца, а затѣмъ вкушенія опрѣсноковъ. По словамъ того же евангелиста, іудеи, приведшіе І. Христа утромъ отъ Каіафы къ Пилату, уже по совершеніи Имъ пасхи съ Своими учениками, *не выидоша въ преторзъ, да не осквернятся, но да ядятъ пасху* (18, 28). Слѣдовательно, до сего времени іудеи еще не ѣли пасхальнаго агнца. Тотъ же евангелистъ указываетъ, что І. Христосъ былъ осужденъ Пилатомъ на крестную смерть *въ пятокъ пасху* (*παρασκευῇ τοῦ πάσχα*), *часъ же яко шестой* (19, 14), а это означало у іудеевъ день приготовительный къ празднику пасхи (у Марк. 15, 42—*παρασκευῇ, ὃ ἐστὶ προσαββατον*—пятница, т. е. день предъ субботою), въ вечерю котораго, по мнѣнію іудеевъ, слѣдовало совершать ее. Въ этотъ же пятокъ іудеи просили у Пилата позволенія снять распятыхъ, и дѣйствительно сняли тѣло Спасителя (Іоанн. 19, 31), безъ сомнѣнія, потому, что вечеръ пятка принадлежалъ у нихъ субботѣ, и что, слѣдовательно, они не могли сдѣлать этого ни въ вечеръ этого пятка, ни тѣмъ болѣе—на другой день, въ субботу: *ὅτι δοὺς велиκὸς день тоя субботы* (19, 31). Великимъ днемъ не называли второго и третьяго дня пасхальнаго, а первый, и особенно въ случаѣ стеченія его съ субботою. Наконецъ, и такія обстоятельства, что когда Спаситель сказалъ Іудѣ во время вечера: *друзе, еже твориши, твори скоро*, то нѣкоторые изъ апостоловъ подумали, что Іуда можетъ идти для закупокъ къ празднику (Іоан. 13, 27—29), что въ пятницу Іисусъ былъ судимъ и осужденъ въ полномъ собраніи синаedrіова (Мѡ. 27, 1—2), а когда былъ Онъ уже на крестѣ, архіереи съ книжниками были при крестѣ (Мѡ. 27, 41; Марк. 15, 31), что Симонъ киринейскій около полудня въ пятницу возвращался поля (*ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ*) и войны заставили его нести крестъ (Мр. 15, 21; Лук. 23, 26), Іосифъ вечеромъ въ пятницу могъ купить плащаницу (Марк. 15, 46) и совершилъ съ Никодимомъ погребеніе І. Христа (Іоан. 19, 38. 40), а жены

принесли ароматы и миро для помазанія Его (Лук. 23, 56), что іудейскіе судьи, собираясь погубить Іисуса, заботились о томъ, чтобы сдѣлать это *не въ праздникъ, да не молва* (возмущеніе) *будетъ въ людяхъ* (Мѡ. 26, 5),—указываютъ, что Господь установилъ таинство евхаристіи до празднованія іудеями, во главѣ съ ихъ руководителями—книжниками и фарисеями, праздника пасхи и дней опрѣсноковъ. А это даетъ основаніе заключать, что І. Христосъ при установленіи евхаристіи употребилъ хлѣбъ, какой обыкновенно употреблялся у іудеевъ во дни непасхальные, т. е. хлѣбъ квасный, а не опрѣсночный, употребленіе котораго начиналось сутками позднѣе Его вечера—съ вечера 14 нисана на 15.

Возраженіемъ противъ такого заключенія служить свидѣтельство первыхъ трехъ евангелистовъ (синоптиковъ), которые указываютъ, что вечеря для І. Христа съ учениками приготовлена была *въ первый день опрѣсночный* (Мѡ. 26, 27), когда обыкновенно іудеи закаляли пасхальнаго агнца (Марк. 14, 12) и когда по закону должно было дѣлать это (Лук. 22, 7), и совершена была въ узаконенное время дня (22, 14). Если же І. Христосъ совершилъ вечерю въ обычное и законное время, т. е. 14 нисана вечеромъ (въ началѣ 14, т. е. съ 6 ч. вечера 13-го нисана), совершилъ, конечно, съ соблюденіемъ установленій закона о пасхѣ (Исх. 12, 1—8; 13, 1—10; Лев. 23, 5—14; Числ. 28, 15—25; Втор. 16, 1—8), то совершилъ ее стало быть съ употребленіемъ и пасхальнаго агнца и вкушеніемъ опрѣсноковъ. Опрѣсноки же, слѣдовательно, были употреблены Имъ и при установленіи евхаристіи. Нельзя не признать, что свидѣтельства синоптическихъ евангелій о времени совершенія І. Христомъ пасхи кажутся находящимися въ противорѣчій съ свидѣтельствомъ св. Іоанна о томъ же. Однако дѣйствительнаго противорѣчія между священными писателями нѣтъ и быть не можетъ, и стало быть оно устранимо чрезъ соглашеніе кажущагося противорѣчія ¹⁾. Предлагаются различныя опыты этого примиренія.

1) Соглашеніе указаннаго разногласія о времени празднованія пасхи—вопросъ одинъ изъ труднѣйшихъ въ области экзегетики и археологій, надъ разрѣшеніемъ котораго давно трудятся. Существуютъ и разные опыты этого соглашенія, болѣе или менѣе удовлетворительно разрѣша-

Такъ, по мнѣнію однихъ, повѣствованія синаптиковъ о времени празднованія пасхи въ годъ смерти Спасителя нужно понимать въ томъ смыслѣ, что въ нихъ говорится только о приближеніи іудейскаго праздника, а не о томъ, что послѣдній уже наступилъ, т. е., напр., выраженіе одного евангелиста *прииде же день опрѣсноковъ* (Лук. 22, 7) нужно понимать въ смыслѣ „приближался, былъ при дверяхъ“, а выраженіе прочихъ двухъ: *въ первый день опрѣсночный* (Мѡ. 26, 17; Марк. 14, 12)—въ смыслѣ „въ день, предшествовавшій празднику опрѣсноковъ“ 1).

Подтвержденіемъ такого опыта соглашенія могутъ служить свидѣ-

ющіе трудный вопросъ. Опытъ разрѣшенія этого вопроса см. у проф. Н. Н. Глубоковского въ его ст. „Къ вопросу о пасхальной вечерѣ Христовой и объ отношеніяхъ къ Господу современнаго Ему еврейства.“ По поводу нѣмецкаго изслѣдованія проф. Д. А. Хвольсона по тому-же вопросу (Хр. Чт. 1893 г. II т.; см. 1897 г. I т.). См. еще *Хвольсона Д. А.* Последняя пасхальная вечеря І. Христа и день Его смерти. I—IV ст. въ Хр. Чт. 1875 г. II; 1877 г. I и II; 1878 г. I. *Горскаго А. В.* Совершилъ ли Господь І. Христе пасху іудейскую на послѣдней вечери Своей съ учениками (Приб. къ твор. отц. 1853 г. XII ч.)? Н. Соглашеніе евангел. сказаній о Пасхѣ, которую совершалъ І. Христосъ въ навечеріи Своей крестной смерти (Пр. Соб. 1861 г. II т.). *Троицкаго О. И.* Последняя пасхальная вечеря І. Христа по синаптикамъ и Іоанну. Каз. 1893 г.

1) Такое объясненіе было предложено еще св. *І. Златоустомъ* (на Матѡ. Бес. LXXXI, I.). По мнѣнію одного изъ новѣйшихъ писателей (Сеппа) выраженіе синаптиковъ *τῇ πρώτῃ*, т. е. *ἡμέρᾳ τῶν ἁγίων*—простой гебраизмъ, происшедшій отъ неимѣнія въ еврейскомъ языкѣ сравнительной степени: поэтому *πρώτος* стоитъ здѣсь вмѣсто *πρότερος*; *πρότερος* же значитъ прежній, предшествующій. Отсюда, правильный переводъ этого мѣста долженъ быть таковъ: „въ день, предшествовавшій дню опрѣсноковъ“, и, значитъ, первые три евангелиста не противорѣчатъ ев. Іоанну, который говоритъ: *прежде праздника пасхи*. Примѣры подобныхъ гебраизмовъ есть и въ другихъ мѣстахъ, напр. Іоан. 1, 15, (см. о семъ въ ст. „Споръ грековъ съ латинянами“ и пр. Тр. К. Ак. 1870 г. IV, 651). По объясненію извѣстнаго оріенталиста Хвольсона выраженіе въ ев. Матѡея: *въ первый день опрѣсночный* составляетъ поврежденный текстъ. По возстановленіи же первоначальнаго текста нужно читать такъ: „первый день опрѣсноковъ приближался и приблизились ученики“. Ходъ этой порчи первоначальнаго (еврейскаго) текста проф. Хвольсонъ, отправляясь отъ сирскаго текста, объясняетъ такъ: въ первоначальномъ еврейскомъ текстѣ евангелія Матѡея стояли рядомъ два глагола: „*приблизился* день и *приблизились* ученики“; по еврейски каждый состоитъ изъ однихъ и тѣхъ-же четырехъ буквъ; переписчикъ по ошибкѣ пропустилъ одно слово. Вслѣдствіе пропуска утрачивался смыслъ и для возстановленія его прибавили въ началѣ предлогъ „въ“, и вышло: „въ первый день опрѣсночный приблизились ученики“. По этой невѣрной корректурѣ потомъ были исправлены тексты ев. Марка и Луки. Ученый разборъ этой догадки см. у проф. *Глубоковского*. Хр. Чт. 1893 г. 4 кн. 707 стр. и слѣд.

тельства, синоптических же евангелій о совершеніи на другой день по установленіи Спасителемъ евхаристіи такого рода дѣйствій, которыхъ іудеи никакъ не могли совершить въ первый день пасхи, напр., собраніе синагога для суда надъ І. Христомъ и др. Съ принятіемъ этого опыта соглашенія оказывается, что и по синоптикамъ І. Христосъ совершилъ евхаристію до наступленія іудейской пасхи и дней опрѣсноковъ, и не на опрѣснокахъ.

По мнѣнію другихъ, указанное разногласіе между синоптиками и евангеліемъ Іоанна устраняется такъ. І. Христосъ совершилъ пасху въ четвергъ вечеромъ, іудеи же, приведшіе Его къ Пилату въ пятницу, ѣли пасхальнаго агнца въ пятницу вечеромъ. Это произошло слѣдующимъ образомъ. Законнымъ временемъ для совершенія пасхи у іудеевъ всегда считался вечеръ не 13, а 14 нисана. Но въ тѣ годы, когда 14 нисана приходилось на пятницу, *закалали* и приносили въ жертву пасхальнаго агнца 13 нисана вечеромъ. Поступали такъ потому, что по закону закалать агнца надлежало *вечеромъ*; слѣдовательно, въ пятницу 14 числа *днемъ* нельзя было закалать и приносить въ жертву. Но нельзя было сдѣлать этого и вечеромъ въ пятницу, такъ какъ съ вечера пятницы начиналась суббота, время покоя, когда приготовленіемъ пасхи нельзя было заниматься. Поэтому и приготовляли ее еще 13 вечеромъ, что считали тѣмъ болѣе возможнымъ, что вечеръ 13 есть собственно начало 14 числа. Что же касается времени *вкушенія* агнца пасхальнаго, то въ этомъ отношеніи у іудеевъ было разнорѣчіе: одни утверждали, что въ тотъ годъ, когда 14 нисана приходится на пятницу, какъ приносить въ жертву, такъ и ѣсть пасхальнаго агнца слѣдуетъ 13 вечеромъ. Такъ поступилъ и І. Христосъ съ учениками, что было согласно если не съ буквою, то съ сущностію закона, тѣмъ болѣе, что Онъ, какъ всевѣдущій, предвидѣлъ близость Своихъ страданій и потому ускорилъ время совершенія пасхи. Такъ поступили и многіе изъ іерусалимлянъ, пришедшихъ на праздникъ. Синоптики и передаютъ о тайной вечери и пасхѣ, какъ люди, уже вкушившіе пасхальную вечерю и вечерю законную, согласную съ буквою и съ смысломъ Моисеевыхъ постановленій. Но другіе утверждали, что лишь приготовленіе агнца должно было перенос-

силь на 13 число, вкушать же его слѣдуетъ вечеромъ 14 нисана. Такъ думали и судившіе Господа и предавшіе Его Пилату іудеи. Ев. Іоаннъ и передаетъ событія съ точки зрѣнія іудеевъ, которымъ еще предстояло вкусить пасху. Этимъ опытомъ соглашенія евангельскихъ повѣствованій предполагается, что І. Христосъ совершилъ пасху по обычаямъ и закону іудейскому, съ употребленіемъ агнца и опрѣсноковъ. Но слѣдуетъ ли отсюда съ необходимостію, что и таинство новаго завѣта Онъ установилъ на опрѣсновахъ, имѣвшихъ въ ветхомъ завѣтѣ особое обрядовое значеніе? Не естественнѣе ли думать напротивъ, что совершивши ветхозавѣтную пасху на опрѣсновахъ, Господь по окончаніи ея установилъ таинство новаго завѣта на новомъ веществѣ, на хлѣбѣ квасномъ? Нѣкоторое подтвержденіе этого можно видѣть и въ томъ, что всѣ три евангелиста (синоптики) и ап. Павелъ, говорящіе объ установленіи таинства причащенія, хлѣбъ, употребленный Спасителемъ, называютъ словомъ *ἄρτος* (отъ *ἀίρω*—поднимаю), а это наименованіе употребляется въ Писаніи предпочтительно для обозначенія хлѣба поднявшагося, вскисшаго, т. е. кваснаго. Хлѣбъ безквасный въ Писаніи называется или просто опрѣснокомъ—*ἄζυμον*, опрѣсновами—*ἄζυμα*, или же и „хлѣбомъ“, но неперемѣнно съ прилагательнымъ „опрѣсночный“—*ἄρτος ἄζυμος* (Числ. 6, 19; Исх. 19, 2; Лев. 2, 4; 7, 25; Суд. 6, 20) ¹⁾.

Во дни апостоловъ евхаристія совершалась на квасномъ хлѣбѣ, и въ этомъ случаѣ апостолы, безъ сомнѣнія, слѣдовали примѣру Спасителя. Вездѣ въ кн. Дѣяній евхаристическій хлѣбъ называется *ἄρτος*’омъ, а это показываетъ, что для таинства употреблялся обыкновенный хлѣбъ, т. е. квасный. Евхаристія совершалась часто, въ различное время и въ разныхъ мѣстахъ (Дѣян. 2, 42—46; 20, 7; 1 Кор. 10, 16 и сл.; 11, 20 и сл.), и

¹⁾ Есть, хотя немного, такихъ мѣстъ въ Писаніи, гдѣ *ἄρτος* не означаетъ хлѣба кваснаго, напр. хлѣбы предложенія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ называются *ἄρτοι προτίθεος*, а они были прѣсные (Лев. 2, 11). Хлѣбъ, преломленный І. Христомъ въ Еммаусѣ, называется *ἄρτος* между тѣмъ это было въ первые дни пасхи, когда въ іудеѣ употреблялись опрѣсноки. Мавну Псалмопѣвецъ называетъ *ἄρτος*’омъ небеснымъ, *ἄρτος*’омъ ангельскимъ. Иногда квасный хлѣбъ отличается отъ опрѣсноковъ, какъ *ἄρτος ζυμῆτος* (Лев. 7, 3).

нигдѣ не упоминается, что для нея были приготовляемы особые хлѣбы, опрѣсноки. Кромѣ того, въ кн. Дѣяній замѣчено, что апостолы вмѣстѣ съ учениками въ Троадѣ преломляли хлѣбъ, т. е. совершали евхаристію, въ день [недѣльный спустя болѣе семи дней *послѣ дней опрѣсночныхъ* (*μετὰ τὸς ἡμέρας τῶν ἁζύμων*—20, 6—7), когда уже вовсе не было въ употребленіи опрѣсноковъ. Въ евхаристіи участвовали тогда и всѣ новообращившіеся ко Христу іудеи, а іудеи, которымъ законъ предписывалъ употреблять опрѣсноки только семь дней въ году и больше никогда, не согласились бы принимать таинство на опрѣснокахъ *по вся дни* (Дѣян. 2, 42—46), пока апостолами не было рѣшено, какъ смотрѣть на законъ Моисеевъ.

Исторія первенствующей церкви свидѣтельствуетъ, что хлѣбъ для совершенія евхаристіи обыкновенно заимствуемъ былъ изъ приношеній (*προσφορά*) народа, который, безъ сомнѣнія, приносилъ обыкновенный хлѣбъ, такъ какъ онъ предназначался вмѣстѣ и для вечерей любви (агапѣ) и для вспомошествованія бѣднымъ (1 Кор. 11, 21—22). Для приготовленія этихъ просфоръ во всѣхъ древнихъ литургіяхъ (кромѣ преждеосвященной) была отдѣляема особенная часть и положенъ особенный чинъ—проскомидія ¹⁾. Древніе писатели употреблявшійся для евхаристіи хлѣбъ называютъ обыкновеннымъ, кваснымъ хлѣбомъ (греческіе—*ἄρτος*омъ, латинскіе—*panis usitatus*, т. е. обыкновенно употребляющійся хлѣбъ, также—*fermentum*, т. е. квасный хлѣбъ). А въ „Апост. правилахъ“ строго запрещается принадлежащимъ къ клиру принимать отъ іудеевъ „дары праздниковъ ихъ, какъ то, опрѣсноки, или нѣчто подобное“ (пр. 70); по правиламъ же трульскаго собора „никто изъ принадлежащихъ къ священному чину, или изъ мірянъ, отнюдь не долженъ ясти опрѣсноки, даваемые іудеями“ (11 пр.). Если не слѣдовало ни принимать, ни вообще „ясти опрѣсноки“, то древняя церковь не тѣмъ ли болѣе неумѣстнымъ почитала ихъ употребленіе въ такомъ священнодѣйствіи, какъ евхаристія?

Второе вещество, употребляемое въ евхаристіи, есть *вино ви-*

¹⁾ Петровскаго А. В. Древній актъ приношенія вещества для т. евхаристіи и послѣдованіе проскомидіи (Хр. Чт. 1904 г. I ч.), Мансветова И. Историч. обзоръ чинослѣд. проскомидіи (Чт. люб. дух. пр. 1893 г. 5 кн.).

ноградное. Виноградное вино употребилъ при установленіи таинства Самъ Спаситель, какъ показываютъ Его слова: *ελαβὼν οὖν καὶ ποτὶς τὸ ποτήριον τῆς ἀμπέλου* (Марк. 14, 25; Мѳ. 26, 29), т. е. отъ порожденія лозы виноградной. Такъ какъ вино евхаристіи должно представлять для чувственныхъ очей кровь Христову, то оно должно быть красное. Въ Палестинѣ и вообще на востокѣ обыкновенно и предпочтительно употреблялось вино виноградное красное (Быт. 49, 11; Втор. 32, 14); красное вино употреблялось у іудеевъ въ пасху; такое вино, безъ сомнѣнія употреблено было и Спасителемъ на послѣдней вечери. Вино виноградное должно быть не смѣшанное съ какой-нибудь другой жидкостью, — чистое и цѣльное порожденіе виноградной лозы. Несмѣшанность и чистота вина требуются достоинствомъ таинства. При приготовленіи св. даровъ для таинства (на проскомидіи) вино соединяется съ водою въ знаменіе того, что во время крестныхъ страданій Христовыхъ изъ прободеннаго ребра Его истекли кровь и вода. Предъ самымъ же причащеніемъ къ этому соединенію вина съ водою снова прибавляется вода (теплота). Это вторичное смѣшеніе имѣетъ основаніе въ преданіи о томъ, что на тайной вечери Господь, взявъ чашу, по обыкновенію восточному (Притч. 9, 5), растворилъ ее водою ¹⁾).

Сохраняя неизмѣннымъ установленіе объ употребленіи въ евхаристіи вина, при приношеніи соединяемаго съ водою, церковь еще въ древности осудила какъ тѣхъ, которые вовсе не употребляли въ евхаристіи вина, а одну воду (и хлѣбъ) ²⁾, такъ и тѣхъ,

¹⁾ О такомъ преданіи свидѣлствуютъ, напр., „Постан. апост.“ VIII, 12, *Иустинъ*—въ Аполог. I, 65—67, *Ириней*—Прот. ерес. V кн. II, 2—3, *Киприанъ* каре.—въ пис. 63, къ Цецилію, *Златоустъ*—въ чинѣ литургіи и толк. на Мѳ. Бес. LXXXII, 2, *Василій В.*—въ чинѣ литургіи, *Дамаскинъ*—въ Точн. изл. в. IV, 13 и др. См. еще каре. соб. 46 пр. и трул. соб. 32 пр.

²⁾ Такъ поступали гностическіе іудео—христіане: евіоней (Ирин. Пр. ерес. V кн. I, 3; Епиф. Ер. XXX, 16), маркіониты (Епиф. Ер. XLII, 3), татиане (Ер. XLVI, 2), енкратиты (Ер. XLVII, 1), апостолики (Ер. LXI, 1). Этого же обыкновенія, кажется, держались манихеи (Ер. LXVI; Август. Contra Favst. XX, 13). Изъ писемъ св. Кипріяна къ Цецилію „О таинствѣ чаши Господней“ (I т. 388 стр.) видно, что въ африканскомъ церковномъ округѣ и изъ епископовъ „нѣкоторые при освященіи чаши Господней и преподаваніи ея народу, по невѣжеству ли, или по простотѣ“, употребляли не вино растворенное, а одну воду. См. по этому вопросу ст. проф.

которые, напротивъ, употребляли для таинства хлѣбъ и одно вино, безъ соединенія съ водою ¹⁾).

II. Евхаристія совершается на божественной литургіи. Священнодѣйствіе, чрезъ которое св. дары, уже посвященные Богу на жертвенникѣ (въ проскомидіи), по перенесеніи ихъ во время великаго выхода на престолъ, дѣйствіемъ Духа Божія предлагаются въ тѣло и кровь Христову, приносятся Богу, какъ жертва хваленія, благодаренія, прошенія и умиловленія за живыхъ и умершихъ, и пріеmlются вѣрующими во освященіе души и тѣла, совершается въ послѣдней ея части—*литургіи вѣрныхъ*. Частіе, хлѣбъ и вино предлагаются въ тѣло и кровь Христову, когда служителемъ тайны, по вознесеніи хвалы и благодаренія Богу за всѣ неисчислимыя Его благодѣянія, явленные въ твореніи, промышленности и особенно въ ниспосланіи къ намъ Сына—Спасителя міра (молитва „Достойно и праведно Тя пѣти“ по чину литургіи I. Златоуста, а въ литургіи Василия В.—„Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю покланяемый“): 1) возглашаются слова установленія таинства: *пріимите ядите... и пійте отъ нея вси...*, „которыя составляютъ вѣчный законъ, основаніе и приготовленіе таинства, и потому существенно въ ономъ необходимы“ ²⁾). Въ этихъ словахъ выражается всемогущая воля Спасителя о предложеніи хлѣба и вина въ Его тѣло и кровь, „и по Его всемогущему повелѣнію, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, такъ бываетъ и будетъ до того времени, когда прійдетъ; ибо такъ сказано: *дондеже прійдетъ*“ ³⁾). Вмѣстѣ слова эти составляютъ и *спасительную заповѣдь*, по которой служи-

Лебедева А. П. Неожиданный споръ между нѣмецкими учеными о составѣ евхаристическихъ даровъ древнѣйшей церкви,—въ Богосл. Вѣстн. 1894 г. 2 кн.

1) Обычай употреблять для евхаристіи одно вино, безъ растворенія его водою, утвердился въ армянской церкви, но онъ осужденъ былъ трулльскимъ соборомъ 32 прав. Позднѣе этотъ же обычай усвоенъ протестантствомъ.

2) Слова митр. *Филарета*. См. у Городкова. Догм. Богосл. по сочин. м. Филарета, 250—251 стр. „Думающимъ иначе, замѣчаетъ святитель, можно возразить: „вы, приписывая пресуществленіе однимъ словамъ священника, наносите оскорбленіе словамъ Христовымъ, представляя ихъ безъ всякой силы и дѣйствія и думая произвести божественное дѣйствіе словами человѣческими.“

3) *Дамаск.* Точн. изд. пр. в. IV, 13.

тели алтаря дерзаютъ и безъ которой никогда не осмѣливались бы приступить къ священнодѣйствию столь великаго и страшнаго таинства. Ошибочно было-бы, слѣдовательно, усвоить этимъ словамъ только лишь повѣствовательное значеніе; 2) когда призывается на предложенные дары Духъ Святой, какъ совершитель пресуществленія (молитвою и словами: „ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на подлежащія дары сія“) и 3) благословляются троекратно св. дары со словами: „и сотвори (ποίησον) убо хлѣбъ (ἄρτον) сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа Твоего, преложивъ (μεταβαλὼν) Духомъ Твоимъ Святымъ“ ¹⁾. Освященіе даровъ, такимъ образомъ, *начинается* благодарственною молитвою, *продолжается* повтореніемъ установительныхъ словъ Спасителя и *оканчивается* молитвеннымъ призваніемъ Святаго Духа и благословеніемъ даровъ, да дѣйствуетъ надъ ними сила Божія. По вліянію своему на преложеніе даровъ въ тѣло и кровь Христову, это самыя важнѣйшія дѣйствія въ литургіи. Таинственное преложеніе ихъ соединяется со всѣми тремя дѣйствіями, но до произнесенія словъ молитвы: *и сотвори убо хлѣбъ сей...* очевидно, священнодѣйствующій имѣетъ предъ собою еще хлѣбъ, который не сотворенъ тѣломъ Христовымъ, котораго, впрочемъ, освященіе началось. Но когда совершено благословеніе, священнодѣйствующій земнымъ поклономъ изъявляетъ уже благоговѣніе къ тѣлу и крови Христовой ²⁾.

¹⁾ Чинъ литургіи св. І. Златоуста. Почти тождественны слова благословенія и въ литургіи Василия В. „И для сего новаго дѣланія (для осуществленія воли Спасителя о преложеніи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову), чрезъ призваніе, дѣлается дождемъ освящая сила Святаго Духа, говорить св. І. *Дамаскинъ*. Ибо какъ Богъ все, что ни сотворилъ, сотворилъ дѣйствіемъ Св. Духа, такъ и нынѣ дѣйствіемъ Св. Духа совершается то, что превышаетъ естество, и чего нельзя постигнуть, развѣ одною вѣрою.“ Точн. изд. пр. в. IV, 13.

²⁾ Съ особенною отчетливостію такое ученіе выражено въ „*Простран. катихизисъ*“, гдѣ говорится: „важнѣйшее дѣйствіе... въ литургіи вѣрныхъ“ составляетъ: „произнесеніе словъ, которыя сказалъ І. Христосъ при установленіи таинства: *примите, ядите, сіе есть тѣло Мое; пійте отъ нея вси, сія-бо есть кровь Моя новаго завета*. И потомъ *призваніе* Святаго Духа и *благословеніе* даровъ, т. е. принесеннаго хлѣба и вина... потому что при семъ самымъ дѣйствіи хлѣбъ и вино предлагаются или пресуществляются въ истинное тѣло и истинную кровь Христову.“ *Восточ-*

Такое вѣрованіе основывается на свидѣтельствахъ Писанія объ установленіи евхаристіи. Евангелисты ясно и съ прямымъ намѣреніемъ указываютъ, что І. Христосъ, совершая вечерю Свою, не просто и обычно преподаль апостоламъ хлѣбъ и вино, а прежде *хвалу воздавъ* (εὐχαριστήσας—Лук. 22, 19), *благословивъ* (εὐλογήσας—Мѡ. 26, 26; Марк. 14, 22), т. е. совершилъ молитвенное и освяtitельное дѣйствіе, послѣ чего хлѣбъ и вино должны были перестать быть простымъ и обыкновеннымъ хлѣбомъ и виномъ, и по благодареніи и благословеніи преподаль ихъ ученикамъ, какъ пречистое тѣло и какъ пречистую кровь, заповѣдавъ сіе творить въ Его воспоминаніе. Ап. Павелъ, свидѣтельствуя о томъ, что І. Христосъ на тайной вечери *благодаривъ* (εὐχαριστήσας—1 Кор. 11, 24), евхаристическую чашу называетъ *чашию благословенія* (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), юже *благословляемъ* (10, 16). Поэтому-то благодарственная молитва, слова Спасителя, выражающія Его дѣйственную волю о предложении хлѣба и вина въ Его тѣло и кровь и заповѣдь о совершеніи вечера въ Его воспоминаніе и призваніе Св. Духа на предложенные дары для освященія ихъ и предложенія находится и во всѣхъ древнихъ литургіяхъ, напр., въ литургіи ап. Іакова, въ литургіи, изложенной въ „Постановл. ап.“ (VIII, 12) и др. ¹⁾.

§ 156. Пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову въ таинствѣ евхаристіи.

Въ таинствѣ евхаристіи подъ видами хлѣба и вина Христосъ Спаситель преподаетъ намъ въ спасительную пищу самого Себя—

ныне патріархи въ своемъ изложеніи (чл. 15 по греч. подлиннику) пишутъ: „таинство причащенія, послѣ того, какъ запечатлѣвается существительнымъ глаголомъ (т. е. „естъ“ въ словахъ: *сіе есть тѣло Моє... сія есть кровь Моя*) и освящается призваніемъ Св. Духа, становится полнымъ чрезъ бытіе въ немъ означаемаго, т. е. тѣла и крови Христовой“. Если въ „Чинѣ архіер. присяги“ и въ „Прав. испов.“ (отв. на вопр. 107) въ опредѣленіи ученія объ этомъ предметѣ не упоминаются установительныя слова Христовы, то это потому, что тамъ разумѣется окончательное пресуществленіе св. даровъ. „Извѣстіе учительное“ признаетъ слова Господни существенно необходимыми къ совершенію пресуществленія, а не только слова призванія и благословенія.

¹⁾ Древніе учителя усвоили этимъ составнымъ частямъ въ чинѣ совершенія таинства и принесенія безкровной жертвы такое же значеніе, какое усвоается имъ и нынѣ православною церковію. См. святоотеческія

Свое пречистое тѣло и Свою святѣйшую кровь. „Вѣруемъ, учать восточные патріархи, что по освященіи хлѣба и вина, хлѣбъ *прелагается* (μεταβάλλεσθαι), *пресуществляется* (μετουσιῶσθαι), *претворяется* (μεταποιεῖσθαι), *преобразуется* (μεταρρυθμίζεσθαι) въ самое истинное тѣло Господа, которое родилось въ Внелеемѣ отъ Приснодѣвы, крестилось во Иорданѣ, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сѣдитъ одесную Бога Отца, имѣетъ явиться на облакахъ небесныхъ; а вино *претворяется* (μεταποιεῖσθαι) и *пресуществляется* (μετουσιῶσθαι) въ самую истинную кровь Господа, которая, во время страданія Его на крестѣ, излилась за жизнь міра“ (Посл. вост. патр. 17 чл.). Преложеніе или пресуществленіе должно такъ мыслить, что „самое *существо хлѣба* и самое *существо вина* прелагается въ существо истиннаго тѣла и крови Христовой дѣйствіемъ Духа Святаго“, Котораго призываемъ для совершенія таинства“¹⁾. Отсюда, по освященіи св. даровъ хотя они и кажутся для нашихъ внѣшнихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, „но истинно, *дѣйствительно* (πραγματικῶς) и *существенно* (οὐσιωδῶς) хлѣбъ бываетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино самую кровію Господнею“ (Посл. вост. патр. 17 чл.), иначе—„остаются только одни виды ихъ (хлѣба и вина), представляющіеся взору“ (Пр. исп. 107), но по существу перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ было прежде, а суть не воображаемые, но дѣйствительныя (по субстанціи своей) тѣло и кровь Христовы.

Такъ учить православная церковь о невидимомъ существѣ таинства евхаристіи. Христосъ присутствуетъ въ этомъ таинствѣ *черезъ преложеніе или пресуществленіе* хлѣба и вина въ Его тѣло и кровь, а не какъ-либо иначе, напр., „не символически, не образно (τυπικῶς, εἰκονικῶς), не преизбыткомъ благодати, какъ въ прочихъ таинствахъ, не однимъ наитіемъ и не чрезъ прони-

свидѣтельства у митр. Макарія въ Догм. Бог. § 214, III, 2. О тайносовершительной молитвѣ, евхаристіи имѣется изслѣдованіе Карабинова И. А. Евхаристическая молитва. 1907 г.

¹⁾ Прав. Испов. I ч. отвѣтъ на вопр. 107. То же въ подлинномъ текстѣ: „αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς ἐνεργίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.“

паніе хлѣба (*κατ' ἐναρτισμόν*, per impanionem) такъ, чтобы божество Слова соединялось съ предложеннымъ для евхаристіи хлѣбомъ существенно (*ὁποστατικῶς*), какъ послѣдователи Лютера весьма невѣжественно и недостойно полагають“ (Посл. вост. патр. 17 ч.). Такое ученіе о существѣ евхаристіи православная церковь содержитъ и преподаетъ на основаніи ясныхъ и прямыхъ свидѣтельствъ Писанія объ этомъ таинствѣ и согласно съ вѣрованіемъ древне-вселенской церкви ¹⁾).

I. Правда, въ откровеніи не говорится о томъ, какъ именно хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Богочеловѣка. Не говорится же объ этомъ, конечно, потому, что если бы и сказано было, все-таки мы не поняли бы того, что само по себѣ есть величайшее изъ чудесъ. Но въ наставленіяхъ I. Христа и Его апостоловъ выражена мысль, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи прелагаются или пресуществляются въ тѣло и кровь Спасителя нашего.

Давая обѣтованіе объ установленіи евхаристіи, I. Христось училъ: *хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 51). Въ этихъ словахъ,

¹⁾ Литература.—Малахова В. Я. Пресуществленіе св. даровъ въ т. евхаристіи (Бог. Вѣстн. 1898 г. 6 и 8 кн.). Кирилловича А. А. Догматическое ученіе о т. евхаристіи въ твореніяхъ Кирилла іерус. и св. Григорія нисскаго. Новочеркасскъ. 1898 г. *Его-же*. Догм. уч. о т. евхаристіи въ твореніяхъ Іоанна Златоустаго (Христ. Чт. 1896 г. 1 ч.) и Ефрема сирина (Бог. В. 1896 г. 11 кн.). Никанора арх. Бесѣда объ истинномъ тѣлѣ и крови Христовыхъ (противъ Л. Толстого). Объ евхаристіи противъ реформатовъ (Хр. Чт. 1860 г. II т.) О св. причащеніи (тамъ-же, 1844, I т.). Ястребова М. Ф. Таинство евхаристіи (Тр. Кіев. Ак. 1908 г. I т.). Пономарева П. П. Ученіе св. I. Златоуста объ евхаристіи (Пр. Соб. 1904 г. апр.—май). Уч. Ѳомы Аквината объ евхаристіи (авг.—сент.).

Сюда-же относится рядъ статей по поводу обнаруженнаго старокатоликами стремленія къ соединенію съ православною церковію и выдвинутаго ими вопроса объ евхаристіи, именно: Гусева А. Ѳ. проф. Къ старокатолическому вопросу (Хр. Чт. 1897 г. май). Къ вопросу о „Filioque“ и „пресуществленіи“ (Вѣра и Разумъ 1897 г. I т. 2 ч.; 1898 г. I т. 2 ч. 1899 г. I т. 1 ч.). Тезисы по вопросу о „Filioque“ и „пресуществленіи“ (Пр. Собес. 1901 г. янв.), Старокатолическій отвѣтъ на наши тезисы по вопросу о „Filioque“ и „пресуществленіи“. Каз. 1903 г. и Последнее наше слово о старокатоличествѣ и его русскихъ апологетахъ, Каз. 1904 г. Керенскаго В. А. Старокатолическій вопросъ въ новѣйшее время (Прав. Соб. 1897 г. I т.). Кирѣва А. А. Къ старокатолическому вопросу. О Filioque и пресуществленіи (Бог. Вѣстн. 1897 г. 2 и 7 кн. 1898 г. 1 кн.).

сходныхъ съ словами установленія таинства, связка *есть* употреблена въ смыслѣ указанія на тождество между подлежащимъ и сказуемымъ, между „хлѣбомъ“ и „тѣломъ“, и, слѣдовательно, слова Спасителя обозначаютъ, что въ евхаристіи вѣрующіе будутъ вкушать самую плоть или самое тѣло Его подъ видомъ хлѣба ¹⁾. Такъ, т. е. въ буквальномъ смыслѣ поняли слова Господа и іудеи. И І. Христосъ не только не отвергъ такое ихъ пониманіе, а напротивъ, еще съ большею ясностію и раздѣльностію предложилъ ученіе о вкушеніи Его плоти и крови, какъ необходимомъ условіи для полученія жизни вѣчной, въ вышеприведенныхъ словахъ: *аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, не пьете крови Его* и пр. (53—57 ст.).

Слова Спасителя въ этой бесѣдѣ, что Онъ дастъ вѣрующимъ *ясти плоть Его* и *пить кровь Его* и не могутъ быть понимаемы иначе, какъ буквально. Метафорическое пониманіе этого обѣтованія (на таковомъ настаиваютъ реформаты) дѣлало бы слова обѣтованія не имѣющими смысла. Въ переносномъ смыслѣ выраженіе—*ѣсть плоть* всегда и вездѣ означаетъ: причинять другому большое зло, наносить жестокою обиду, особенно же—злословить и клеветать. Въ этомъ значеніи нерѣдко употребляется разсматриваемое выраженіе и въ ветхомъ завѣтѣ ²⁾. Слѣдовательно, если въ переносномъ смыслѣ понимать и слова обѣтованія Спасителя о евхаристіи, то они получаютъ слѣдующій смыслъ: *ядый Мою плоть*, или (если замѣнить метафору собственнымъ выраженіемъ) причиняющій Мнѣ величайшее зло, обиду, — *имать животъ вѣчный*, и наоборотъ: *аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго*, или (говоря собственно) не будемъ наносить Ему

1) „Замѣть, что хлѣбъ, вкушаемый нами въ таинствѣ, говоритъ блаж. Теофилактъ, не есть образъ тѣла Господня, но есть самая плоть Господа. Ибо не сказалъ Онъ, что хлѣбъ, который Я дамъ, есть образъ Моей плоти, но—есть плоть Моя (Благов. IV, на Іоан. VI гл.).

2) Вотъ примѣры: „*зачѣмъ и вы преслѣдуете меня, какъ Богъ*, говоритъ Іовъ, *и плотью моею не можете насытиться* (Іов. 19, 22)? У Псалмопѣвца говорится: *если будутъ наступать на меня злодѣи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падутъ* (Пс. 26, 2). У пр. Михея Богъ говоритъ о врагахъ избраннаго народа: *ѣдите плоть народа Моего и сдираете съ нихъ кожу ихъ* (3, 3; см. еще: Дан. 3, 8; 6, 24 и Гал. 5, 15.).

жестокихъ обидъ, злословить и клеветать на Него, *живота не будемъ имѣти въ себѣ!* Очевидна несообразность подобнаго сочетанія мыслей, однако неизбѣжная при метафорическомъ пониманіи. Точно также недопустимо пониманіе въ переносномъ смыслѣ и выраженія—*пить кровь*. Здѣсь должно припомнить, что законъ Моисеевъ настойчиво внушалъ евреямъ отвращеніе отъ крови животныхъ, даже чистыхъ, и не только запрещалъ употреблять ее, но грозилъ за это тяжкимъ наказаніемъ ¹⁾. Если законъ воспитывалъ въ іудеяхъ отвращеніе къ крови животныхъ, то кровь человѣческая, конечно, должна возбуждать это чувство еще въ большей степени. И вотъ Господь предлагаетъ пить кровь именно человѣческую! Употребляя такой образъ выраженія въ несобственномъ, метафорическомъ смыслѣ, Спаситель чрезъ это сдѣлалъ бы для своихъ слушателей ненавистнымъ самый предметъ ученія, и притомъ сдѣлалъ бы это намѣренно. Но, конечно, нельзя допустить ничего подобнаго, такъ какъ такой пріемъ былъ бы совершенно несообразенъ съ достоинствомъ божественнаго Учителя. Напротивъ, если бы Господь говорилъ здѣсь только о духовномъ общеніи съ Собою въ таинствѣ евхаристіи (какъ полагаютъ реформаты), то Онъ никогда не изобразилъ бы этого общенія подъ образами плоти и крови, такъ какъ для метафорическаго выраженія идеи духовнаго общенія нашлось бы много другихъ образовъ, вполне согласныхъ съ общимъ ихъ употребленіемъ и понятіями слушателей. Если же, однако, Господь употребляетъ ихъ, и при томъ настойчиво, то понятно, что употреблять ихъ было необходимо и миновать никакъ нельзя; другими словами: Господь говоритъ здѣсь не о духовномъ только общеніи, но о дѣйствительномъ присутствіи и вкушеніи Его тѣла и крови въ таинствѣ евхаристіи.

То же ученіе о существѣ евхаристіи содержится и въ повѣствованіяхъ о установленіи этого таинства. По сказанію еванге-

¹⁾ Богъ заповѣдалъ черезъ Ноя: *мяса въ крови души да не съѣсте* (Быт. 9, 4). *Всяка душа, яже еще съѣстъ кровь, погибнетъ отъ людей своихъ* (Лев. 7, 27; см. 3, 17; 17, 10; 19, 26; Втор. 12, 16; 15, 23). *Понеже съ кровію ясте, тако-ли наслѣдите землю вашу... того ради сія глаголетъ Господь: падутъ мечемъ, зѣгремъ полевымъ предадутся на изгяденіе, смертію поражу ихъ* (Иезек. 33, 25. 27; 1 Цар. 4, 33).

листовъ, І. Христосъ не прямо предложилъ Своимъ ученикамъ евхаристическіе хлѣбъ и вино, но сперва совершилъ особое *благословеніе* надъ хлѣбомъ и виномъ и произнесъ слова молитвеннаго благодаренія къ Отцу Своему. Благословеніе хлѣба и вина всемогущею десницею Богочеловѣка, конечно, не могло остаться бездѣйственнымъ. Въ другихъ случаяхъ благословеніе І. Христа не оставалось безъ особыхъ чудесныхъ послѣдствій. Молитвенное, напр., обращеніе Спасителя къ Отцу Своему и благословеніе хлѣбовъ и рыбы произвело чудесное воздѣйствіе на эти предметы,—такое, что, не измѣнивъ своего вида и, повидимому, даже насколько не увеличившись въ своемъ числѣ, они однако-же такъ перемѣнились по своему составу, что ими напиталось нѣсколько тысячъ челоуѣкъ, и еще оказались значительные остатки (Мѡ. 14, 17—29; Марк. 6, 41; 8, 6—7). Нѣтъ сомнѣнія, что и благословеніе хлѣба и вина, молитвенно совершенное Богочеловѣкомъ на тайной вечери, имѣло цѣлю произвести въ нихъ какую-то особую и существенную перемѣну, и, конечно, произвело ее. Что оно произвело въ устанавливаемомъ таинствѣ, ясно изъ послѣдующихъ словъ и дѣйствій І. Христа. Черезъ молитвенное благословеніе хлѣбъ и вино превращены Имъ въ собственное тѣло и въ собственную кровь Его, и, такимъ образомъ, Онъ преподавалъ Своимъ ученикамъ подъ видомъ хлѣба и вина уже пречистую плоть Свою и пречистую кровь Свою, а не хлѣбъ и вино, взятые въ нихъ существѣ. Только при такомъ представленіи будутъ понятны слова Спасителя при преподаваніи ученикамъ благословеннаго Имъ хлѣба (*ὁ ἄρτος*): *прѣимите ядите, сіе (τοῦτο) есть тѣло (τὸ σῶμα) Мое*, и при преподаваніи по благословеніи чаши съ виномъ (*ὁ ποῖνος*—вино): *пійте отъ нея вси, сія (τοῦτο) бо есть кровь (τὸ αἷμα) Моя* (Мѡ. 26. 26—28; Марк. 14, 22—24; Лук. 22, 19—20). Образъ выраженія знаменательный, особенный: существительныя *ἄρτος*—хлѣбъ и *ποῖνος*—вино мужескаго рода, между тѣмъ *τοῦτο*—*сіе*—средній родъ (отъ *οὗτος*—сей). Отсюда очевидно, что слово *сіе* относится не къ хлѣбу и вину, но къ словамъ: *σῶμα*—тѣло и *αἷμα*—кровь, каковыя имена существительныя средняго рода. *Τοῦτο* указываетъ на то, что держалъ І. Христосъ въ рукахъ и преподавалъ ученикамъ безъ наименованія предмета. А это прямо и ясно свидѣ-

тельствуетъ о томъ, что хлѣбъ и вино, послѣ молитвеннаго благословенія ихъ Господомъ, перестали быть *по существу своему* хлѣбомъ и виномъ и преложились въ тѣло и кровь Его, сохранивъ только для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина. Вотъ почему и сказано о хлѣбѣ, что онъ—тѣло, а о винѣ, что оно—кровь Господа. Отсюда, и связка *есть* въ приведенныхъ словахъ должна быть понимаема не въ смыслѣ глаголовъ: *означаетъ* или *знаменуетъ*, а въ своемъ обычномъ и прямомъ значеніи, т. е. въ данномъ случаѣ въ смыслѣ *существеннаго тождества* между тѣмъ, что держалъ въ своей длани Христосъ, благословляя хлѣбъ и вино, и тѣмъ, что Онъ наименовалъ Своими тѣломъ и кровію, передавая ученикамъ бывшее въ Его рукахъ. Говоря иначе, связка *есть*, взятая въ совокупности съ подлежащимъ и сказуемымъ, выражаетъ ту мысль, что Спаситель подъ видомъ хлѣба и вина преподавалъ ученикамъ истинное тѣло Свое и истинную кровь Свою. Такое, т. е. строго буквальное пониманіе словъ установленія таинства требуется и слѣдующимъ. О томъ, что имѣетъ видимость хлѣба, Спаситель сказалъ Своимъ ученикамъ, что оно *за васъ даемо* (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, которое, т. е. *обща*, за васъ предается—Лук. 22, 19), а о томъ, что имѣетъ видимость вина, сказалъ: *яже* (т. е. *αἷμα*) *за многія изливаема во оставленіе грѣховъ* (*τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*—Мѳ. 26, 28). Этимъ прямо указывается на существенное тождество вкушаемаго подъ видомъ хлѣба и вина съ распятымъ на крестѣ тѣломъ и съ пролитою кровію Богочеловѣка. Такимъ образомъ и отсюда слѣдуетъ, что въ таинствѣ евхаристіи преподается истинное тѣло и истинная кровь Его. Такое заключеніе подтверждается и тѣмъ, что Спаситель объ евхаристическомъ *благословленномъ* винѣ сказалъ: *сія чаша новыи завѣтъ Моею кровію* (Лук. 22, 20), или: *сія есть кровь Моя новаго завѣта* (у Мѳ. и Марк.). Эти слова имѣютъ прямое отношеніе къ словамъ, сказаннымъ Моисеемъ при утвержденіи ветхаго завѣта. Взявъ кровь и окропляя ею народъ, Моисей сказалъ: *сія есть кровь завѣта, его же завѣща къ вамъ Богъ* (Евр. 9, 20; Исх. 24, 8). Но Моисей, несомнѣнно, проливалъ тогда дѣйствительную кровь тельчую, которая пробразовала искупительную кровь Агнца, закланнаго за грѣхи міра. А

какъ Спаситель находившееся въ чашѣ благословенное Имъ вино наименовалъ кровію Его въ утвержденіе новаго, превосходящаго завѣта (2 Кор. 3, 6—11), то отсюда само собою слѣдуетъ, что это вино по существу Своему было тождественно съ кровію Христа, пролотою Имъ на жертвенникѣ крестномъ.

Наконецъ, сомнѣніе въ собственномъ значеніи словъ Спасителя, сказанныхъ о чашѣ и хлѣбѣ вечери Его, несовмѣстимо съ достоинствомъ Его, какъ Учителя. Тотъ, кто заповѣдалъ слушать Себя, какъ единственнаго Учителя истины (Мѡ. 17, 5), и, говоря объ учрежденіи необычайной вечери Своей, могъ предвидѣть, что неточныя выраженія поведутъ вѣрныхъ Его къ недоумѣніямъ о ошибкамъ, Тотъ, конечно, говорилъ о ней словами, въ точности выражающими мысль Его. Сомнѣваться въ собственномъ значеніи словъ Его въ настоящемъ случаѣ тѣмъ болѣе неумѣстно, что І. Христосъ совершилъ вечерю только съ избранными Своими учениками, бесѣдовалъ съ ними тогда не въ притчахъ, а прямо, какъ это замѣчали и ученики Его (Іоан. 16, 29), съ историческою точностію, а не иносказательно, предъ вечерю и послѣ вечери говорилъ о близкой смерти Своей, о поношеніяхъ, ожидающихъ Его, о предательствѣ, что все и случилось, давалъ имъ, какъ благій Учитель и Пастырь, послѣднія наставленія.

Изъ апостоловъ предлагаетъ ясное ученіе о причащеніи ап. Павелъ. Онъ не былъ изъ числа двѣнадцати, не слушалъ Господа въ то время, когда Онъ общалъ дать въ спасительную пищу тѣло и кровь, не былъ на послѣдней вечери, но преподаетъ то, что принималъ отъ Господа. *Азъ бо пріяхъ отъ Господа*, говоритъ онъ, *еже и предахъ вамъ* (1 Кор. 11, 23).

Въ посланіи къ коринѳянамъ онъ учитъ, что вѣрующіе изъ благословенной чаши пріобщаются крови Христовой, а принимая преломленный хлѣбъ, пріобщаются тѣла Христова (1 Кор. 10, 16). Что таково именно ученіе апостола о существѣ евхаристіи, нужно обратить вниманіе на побужденіе и цѣль къ преподаванію имъ этого ученія. Поводомъ къ этому послужило страшное преступленіе нѣкоторыхъ коринѳскихъ христіанъ—участіе въ языческихъ жертвахъ, а цѣлю—желаніе удалить вѣрующихъ отъ этихъ пиршествъ. Апостолъ и пишетъ: *братіе моя возлюбленная, бѣгайте отъ идолослуженія... Судите вы, еже глаголю:*

чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе-ли тѣла Христова есть?... Не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую; не можете трапезъ Господней причащатися и трапезъ бѣсовскѣй (1 Кор. 10, 14—16. 21). Противоположеніе это представляется понятнымъ только тогда, если предположимъ, что какъ самъ апостолъ, такъ и христіане, къ которымъ писалъ онъ, вѣровали, что вкушаютъ въ евхаристіи истинное тѣло и кровь Христову; въ этомъ вѣрованіи заключается вся сущность приведеннаго довода и сила убѣжденія его. Св. *Златоустъ* употребляетъ здѣсь такое сравненіе: „любящіе, когда увидятъ, что любимые ими желаютъ чужого и чуждаются своего, то отдаютъ имъ свое, чтобы отвлечь отъ чужого... оказываютъ такую щедрость въ деньгахъ, въ одеждахъ, въ имуществвахъ“... доставляютъ лучшее, превосходнѣйшее. Такъ и апостолъ, видя, что коринѣяне желаютъ крови и мяса идоложертвенныхъ и стараясь отклонить ихъ отъ этого, указываетъ на трапезу Господню, на которой они могутъ вкушать превосходнѣйшую плоть и кровь ¹⁾. Но если бы въ евхаристіи не было истинной плоти и крови, а только образы ихъ; то слова апостола были бы такъ же мало убѣдительны, какъ если бы кто любимому лицу доставилъ изображеніе драгоценной одежды для того, чтобы замѣнить дѣйствительную одежду и отклонить его отъ пріобрѣтенія этой послѣдней. Поэтому, какъ подъ чашею и трапезою бѣсовской, т. е. подъ пиршествами язычниковъ при жертвоприношеніяхъ, безъ сомнѣнія, должно разумѣть не образное только, но дѣйствительное вкушеніе крови и мяса жертвенныхъ животныхъ; такъ, очевидно, на чашу и трапезу Господню или таинство евхаристіи вѣрующіе смотрѣли, какъ на дѣйствительное причащеніе истиннаго тѣла и крови Христовой. Самъ-же св. Павелъ представляетъ основаніе для такого изъясненія своихъ словъ. Называя евхаристію *общеніемъ* (*κοινωνία*) *тѣла и крови* Христовыхъ, онъ какъ бы для показанія полного соответствія въ своемъ сравненіи,—являющихъ жертвы іудеевъ и язычниковъ также называетъ *общниками* (*κοινωνοι*) алтаря (18 ст.).

¹⁾ Злат. На 1 Кор. Бес. XXIV, 2

Въ томъ-же посланіи, изложивши исторію установленія таинства тѣла и крови Христовой, апостоль присовокупляетъ наставленія и выводитъ слѣдствія, показывающія, въ какомъ смыслѣ онъ понималъ эту исторію. *Иже ястъ хлѣбъ сей, или пїетъ чашу Господню недостойнѣ, повиненъ* (ἐνοχος) *будетъ тѣлу и крови Господни* (1 Кор. 11, 27),—вотъ первое заключеніе, которое основываетъ апостоль на словахъ установленія евхаристіи. Недостойно причащающійся *повиненъ тѣлу и крови Господнимъ*, чѣмъ, очевидно, предполагается дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія ¹⁾. Поэтому необходимо тщательное приготовленіе и самоиспытаніе для приступающихъ къ нему: *да искушаетъ человекъ себе, и тако отъ хлѣба да ястъ и отъ чаши да пїетъ. Ядый бо и пїйй недостойнѣ, судѣ* (κρίμα) *себѣ ястъ и пїетъ, не разсуждая* (μὴ διακρίνων—не различая) *тѣла Господня* (28—29 ст.), т. е. причащающійся безъ должнаго благоговѣнія и приготовленія, съ принятіемъ тѣла и крови Господней, носить уже въ себѣ осужденіе,—и подвергается этому осужденію за то самое, что не различаетъ тѣла Господня отъ обыкновеннаго хлѣба. Слѣдствіями же недостойнаго причащенія апостоль представляетъ болѣзни, случавшіяся съ недостойно причащавшимися коринѳянами, оканчивавшіяся нерѣдко смертію: *сего ради въ васъ мнози немощни и недужливы* (ἀσθενεῖς καὶ ἀρρώστοι), *и спятъ доволны* (κοιμῶνται ἱκανοί), т. е. не мало и умираетъ (30 ст.). А это показываетъ, что, по мысли апостола, въ освященныхъ въ евхаристіи хлѣбѣ и винѣ заключается нѣчто необычное, само въ себѣ святое, почему отъ Господа наказуются недостойно причащающіеся отъ трапезы Господней (32 ст.), подобно, напр., тому, какъ угрожала смерть всякому неочищенному и прикоснувшемуся къ горѣ Синайской предъ сошествіемъ Господа на эту гору (Исх. 19, 10—14).

¹⁾ „Почему онъ въ этомъ повиненъ?“ спрашиваетъ *Златоустъ*, и отвѣчаетъ: „потому что проливаетъ кровь и производитъ закланіе, а не жертву приносить. Какъ тогда пронзившіе (Господа) пронзили не для того, чтобы пить, но чтобы пролить (кровь Его), такъ поступаетъ и тотъ, кто пріобщается недостойно, и не получаетъ никакой пользы“. На 1 Кор. Вес. XXVII, 4.

Такимъ образомъ, откровеніе даетъ твердыя основанія для убѣжденія въ томъ, что евхаристическіе хлѣбъ и вино становятся по освященіи дѣйствительнымъ тѣломъ и дѣйствительною кровію Спасителя, сохраняя лишь для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина. Уча такъ объ евхаристіи, слово Божіе тѣмъ самымъ говоритъ именно о переходѣ существа хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, т. е. о *пресуществленіи*. Ибо какимъ образомъ хлѣбъ и вино могли бы содѣлаться истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Его и сохранить при этомъ только для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина, если не совершится ихъ предложеніе или пресуществленіе?

II. Церковь во всѣ времена вѣровала и учила, что на трапезѣ Господней преподаются вѣрующимъ истинная плоть и истинная кровь Господа. Это вѣрованіе выражено и въ свидѣтельствахъ, такъ сказать, коллективныхъ, каковы свидѣтельства древнихъ литургій и вселенскихъ соборовъ, и въ ученіи отдѣльныхъ отцовъ и учителей церкви.

Древнѣйшія *литургіи*, сходныя между собою по своему составу, одинаково содержатъ, какъ и нынѣ употребляемые чины литургій Василия В. и I. Златоуста, призваніе Св. Духа для освященія даровъ и исповѣданіе, что дѣйствіемъ или наитіемъ Св. Духа хлѣбъ и вино предлагаются и измѣняются въ тѣло и кровь Христовы. Такъ, по чинопослѣдованію литургіи, дошедшей въ „*Постановл. апостольскихъ*“, когда наступало время приношенія евхаристической жертвы, состоящей изъ хлѣба и вина, священнослужитель произносилъ евангельскія слова установленія евхаристіи, а затѣмъ обращался къ Богу съ молитвеннымъ прошеніемъ о томъ, „да милостиво призрѣтъ Онъ на подлежащія предъ Нимъ дары сіи и ниспошлетъ на жертву Духа Своего Святаго, свидѣтеля страстей Господа Иисуса, яко да покажетъ ¹⁾ хлѣбъ сей тѣло Христа Его, а чашу сію кровь Христа Его“. Во время же преподаванія даровъ освященныхъ желавшимъ приобщиться, священнослужитель долженъ былъ произносить слѣдующія слова: „тѣло Христово“, „кровь Христово“, на что пріемлющій

¹⁾ Слово „покажетъ“ нужно понимать здѣсь, конечно, не въ буквальномъ смыслѣ: тѣло и кровь Христа въ евхаристіи невидимы. Оно здѣсь однозначуще со словами: „произведетъ“. „сотворитъ“.

ихъ отвѣчалъ словами: „аминь“, „аминь“ ¹⁾. Въ *литургіи ап. Іакова* священнодѣйствующій молить Бога, да „ниспослетъ Святаго Своего Духа на подлежащіе дары, дабы, пришедъ, святымъ, благимъ и славнымъ Своимъ наитіемъ освятить хлѣбъ сей и сдѣлалъ (*ποιήσῃ*) святымъ тѣломъ Христа Твоего, и чашу сію—драгоценною кровію Христа Твоего ²⁾).

Такое-же ученіе о существѣ евхаристіи выражали цѣлые *вселенскіе соборы*.

Такъ, отцы *I-го вселенскаго собора* исповѣдали: „на божественной трапезѣ не должно видѣть предложенный просто хлѣбъ и чашу, но, возвышаясь умомъ, должно вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ лежитъ *Агнецъ Божій, взявляя грѣхи міра*, приносимый въ жертву священниками, и истинно приѣмля *честное тѣло и кровь Его*, должно вѣровать, что это—знаменіе нашего воскресенія“ ³⁾. Отождествленіе отцами собора лежащихъ на жертвенникѣ св. даровъ съ Самимъ Христомъ—Агнцемъ и убѣжденіе, что дары, остающіеся для внѣшнихъ чувствъ хлѣбомъ и виномъ, на самомъ дѣлѣ суть тѣло и кровь Христовы, предполагаютъ, что по мысли ихъ, хлѣбъ и вино въ евхаристіи таинственнымъ образомъ измѣняются по самому существу Своему.

Отцы *III-го вселенскаго собора* одобрили посланіе св. Кирилла александрійскаго къ Несторію, посланное отъ цѣлаго собора александрійскаго. Въ посланіи этомъ говорится: „мы совершаемъ въ церквахъ безкровную жертву... и освящаемся причащаясь *святой плоти и честной крови Христа*, Спасителя всѣхъ,—принимаемъ не какъ обыкновенную плоть (да не будетъ!), не какъ плоть человѣка освященнаго и сопряженнаго съ Словомъ единеніемъ достоинства, или сдѣлавшагося обиталищемъ Божества, но какъ кровь по истинѣ животворящую и собственную для Самого Слова... Хотя Оно и говоритъ намъ: *еще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крови Его*, однакожъ мы должны разумѣть плоть не человѣка, одного изъ подобныхъ намъ (ибо какъ плоть человѣка будетъ животворящею по соб-

¹⁾ Пост. ап. VIII, 12 и 13.

²⁾ Собр. древн. литург. въ рус. пер. I вып. 178 стр.

³⁾ Gelas. cyzic. Comment. in. act. conc. nic. c. 31. Diatyp 5. Сн. у Макарія м. Догм. Бог. § 215, V.

ственному естеству своему?), но плоть по истинѣ принадлежащую собственно Тому, Кто ради насъ сдѣлался и дѣйствовалъ, какъ (сынъ человѣческій“ ¹⁾). Мысль, выражаемая въ этихъ словахъ, ясна: хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи не остаются по существу своему хлѣбомъ и виномъ, но становятся святой плотью и честной кровью Христа, почему вѣрующій пріобщается *по истиннѣ* плоти и крови Христа.

VII-й вселенскій соборъ учитъ о таинствѣ причащенія: „никогда никто изъ трубъ Духа, св. апостоловъ и преславныхъ отцовъ нашихъ, не называлъ безкровной нашей жертвы *образомъ* (εἰκόνα) плоти Христовой, потому что они не получили отъ Господа заповѣди говорить такъ и возвѣщать, но слышали, что Онъ въ евангеліи Своемъ говоритъ: *еще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крови Его... и ядый Мою плоть и пїяй Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и азъ въ немъ... прїимите, ядите: сіе есть тѣло Мое,...* а не сказалъ: прїимите, ядите: сіе есть *образъ* тѣла Моего... Ни Господь, ни апостолы, ни отцы безкровную жертву, приносимую священниками, никогда не называли *образомъ*, но *самымъ тѣломъ и самою кровію* (ἀλλὰ αὐτό ὅμοια καὶ αὐτό αἷμα)“ ²⁾. Этими словами осуждается всякій,—прямой ли то или косвенный, крайній ли то или смягченный,—символизмъ и аллегоризмъ въ пониманіи таинства евхаристіи и подтверждается исповѣданіе о немъ I-го и III-го всел. соборовъ, т. е., что вѣрующіе вкушаютъ въ евхаристіи не воображаемыя, но дѣйствительныя тѣло и кровь Богочеловѣка и вступаютъ съ Нимъ не въ духовное только, но и въ тѣлесное общеніе.

Такъ учили объ евхаристіи и отдѣльные отцы и учителя древней церкви. Только у нѣкоторыхъ древнихъ писателей—у *Оригена и Климента александрійскаго* можно находить уклоненіе въ аллегорическое или символическое пониманіе существа евхаристіи, но это было частное мнѣніе отдѣльныхъ лицъ, а не выраженіе голоса всей

¹⁾ Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. I т. 446—447 стр. по изд. Каз. 1859 г. Св. Кириллъ алекс. и въ другихъ своихъ произведеніяхъ ясно выразилъ ученіе о томъ, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино претворяются (μεταποιεῖσθαι) въ тѣло и кровь Христову, напр., въ толк. на Мѣ. XXVI, 27; на Іоан. VI, 52; XV, 1; Прот. Нестор. IV кн. 4 и 5 гл.

²⁾ Дѣян. VII-го всел. соб. Дѣяніе VI-е. VII т. 233 стр. по изд. Каз. 1891 г.

церкви ¹⁾. У авторитетнѣйшихъ же и вѣрныхъ ученію церкви отцовъ церкви нѣтъ и слѣдовъ символическаго или аллегорическаго пониманія существа евхаристіи, а предлагается опредѣленное ученіе о вкушеніи вѣрующими въ евхаристіи истинныхъ тѣла и крови Христовой (т. е. ученіе о преложеніи—пресуществленіи), хотя у древнѣйшихъ писателей (I—III в.) оно выражено не такъ полно и отчетливо, какъ у позднѣйшихъ, времени вселенскихъ соборовъ.

Учители первыхъ трехъ вѣковъ имѣли мало побудительныхъ причинъ выяснять, въ чемъ состоитъ сущность евхаристіи. Они говорили объ этомъ таинствѣ кратко, словами Христа и апостоловъ, выражаясь, что хлѣбъ и вино по освященіи въ этомъ таинствѣ есть или дѣлаются (*ἐστι, γίνεται*) тѣломъ и кровію Христовою. Изъ встрѣчающихся у нихъ замѣчаній однако можно видѣть, что они исповѣдывали дѣйствительное присутствіе Христа въ евхаристіи чрезъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову.

Такъ, св. *Игнатій Богоносецъ*, обличая еретиковъ (докетовъ), отвергавшихъ евхаристію, говоритъ: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признають, что *евхаристія есть плоть Спасителя (σάρξ ἐστὶ τοῦ Σωτῆρος)* нашего *И. Христа*, которая пострадала за наши грѣхи (очевидно, имѣется въ виду Іоан. 6, 51), но которую Отецъ воскресилъ по Своей благодати. Посему отменяя даръ Божій, они умирають въ своихъ изысканіяхъ. Полезнѣе было бы имъ участвовать въ евхаристіи (*ἁγιστῇ*), чтобы „воскреснуть“ (имѣется въ виду, очевидно, Іоан. 53—54) ²⁾. Докеты, противъ которыхъ

¹⁾ Изложеніе ученія этихъ церковныхъ писателей объ евхаристіи см. у проф. *Катанскаго*. Догмат. ученіе о семи церковныхъ таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцовъ и писателей церкви (Климентъ алекс. = на 143—161 стр., Оригена—202—236 стр.). Причисляють къ символистамъ и *Тертуліана*, но даже въ тѣхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, на основаніи которыхъ обвиняють его обыкновенно въ символизмъ, онъ выразилъ вѣру въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовыхъ въ евхаристическихъ элементахъ (см. у проф. *Катанскаго*, 283—302 стр.) Подозрѣвають въ символизмъ и св. *Кипріяна карфагенскаго*, но безъ достаточныхъ основаній. О сущности евхаристіи онъ опредѣленно выражался, что оно есть *таинство тѣла и крови Христовой* (см. тамъ-же, 363—373 стр.).

²⁾ *Игнат. Бог.* Къ Смирн 7 гл.

направлены слова св. Игнатія, учили, что Христосъ имѣлъ плотъ призрачную; очевидно, и евхаристію они не признавали плотію Христа въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ вообще не признавали Его плоти, т. е. не признавали ее дѣйствительною плотію Христа. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ не удалявшіеся отъ евхаристіи и молитвы, каковы были самъ Игнатій и прочіе христіане, не иначе смотрѣли на евхаристію, какъ на дѣйствительную, а не воображаемую плотъ Христову. Въ другомъ посланіи, указавъ на то, что не чувствуетъ никакого удовольствія въ принятіи пищи тѣльной, св. Игнатій продолжаетъ: „хлѣба Божія желаю, хлѣба небеснаго, хлѣба жизни,—(хлѣба) *который есть плотъ Иисуса Христа (ἔστιν σὰρξ Ἰ. Χριστοῦ), Сына Божія, родившагося въ послѣднее время отъ сѣмени Давида и Авраама, и питія Божія желаю, крови Его, которая есть любовь нетлѣнная и жизнь вѣчная*“¹⁾.

(св. *Иустинъ мученикъ*, описавъ совершеніе литургіи, продолжаетъ: „пища эта у насъ называется евхаристіею, и никому другому не позволено участвовать въ ней, какъ только тому, кто вѣруетъ въ истину ученія нашего и омылся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и въ возрожденіи, и живущему такъ, какъ предалъ Христосъ. Ибо мы принимаемъ это не такъ, какъ обыкновенный хлѣбъ или обыкновенное питіе, но какъ Христосъ, Спаситель нашъ, воплотившійся чрезъ Слово Божіе, имѣлъ и плотъ и кровь для спасенія нашего, такимъ же образомъ пища эта, надъ которой совершено благодареніе чрезъ слово молитвы отъ Него (данное), и отъ которой питается чрезъ преложеніе (*κατὰ μεταβολήν*) наша плотъ и кровь,—есть, какъ мы научены, *плоть и кровь того воплотившагося Иисуса*. Ибо апостолы въ написанныхъ ими сказаніяхъ, которыя называются евангеліями, предали, что имъ было такъ заповѣдано: *Иисусъ взялъ хлѣбъ, и благодарилъ, и сказалъ: это дѣлайте въ Мое воспоминаніе, это есть тѣло Мое*; подобнымъ образомъ Онъ взялъ чашу, и благодарилъ, и сказалъ: *это есть кровь Моя*, и подаль имъ однимъ“²⁾). Словами этими св. Иустинъ имѣлъ въ

¹⁾ Къ Римл. 7 гл. См. еще къ Ефес. 20 гл.

²⁾ *Иуст.* Аполог. I, 66.

виду защитить христіанъ отъ возводимого на нихъ обвиненія въ томъ, что они на вечерахъ своихъ употребляли въ пищу плоть и кровь младенцевъ ¹⁾. Вопреки этимъ клеветамъ апологетъ объясняетъ, что христіане не пьютъ и не ѣдятъ человѣческой плоти; они не закаляютъ людей; у нихъ вмѣсто плоти дается хлѣбъ, а вмѣсто крови чаша съ виномъ. Правда, они не считаютъ то и другое обыкновенными пищею и питьемъ, а тѣломъ и кровію Христа; но это совѣтъ другое дѣло. Эта пища,—въ началѣ простая,—дѣлается не простою только послѣ слова молитвы. *Молитва, содержащая слова Христа, дѣлаетъ то же самое, что Слово при воплощеніи*, Слово при помощи всемогущей Своей силы воплотилось, приняло плоть и кровь и явилось Христомъ, имѣющимъ плоть и кровь. Точно также чрезъ всемогущее дѣйствіе слова молитвы пища становится тѣломъ и кровію воплотившагося Іисуса. Тамъ всемогущество (Слова Божія; здѣсь всемогущество слова молитвы, которое отъ Него же. Іустинъ, такимъ образомъ, не отрицаетъ, что христіане вкушаютъ истинное тѣло и истинную кровь вочеловѣчившагося Христа, но заявляетъ, что полученіе такого тѣла и крови происходитъ не черезъ убійство младенцевъ, а силою молитвы.

Подобнымъ же образомъ училъ объ евхаристіи св. *Ириней*. Раскрывая ученіе объ евхаристіи противъ гностиковъ, отвергавшихъ спасеніе плоти и участіе ея въ нетлѣннѣ (воскресеніи), Онъ писалъ: „если не спасается она (плоть), то, очевидно, и Господь не искупилъ насъ (Своею кровію, и чаша евхаристіи не есть приобщеніе крови Его, и хлѣбъ, который мы преломляемъ, не есть приобщеніе тѣла Его, потому что крови нѣтъ (иной), какъ только изъ жилъ и плоти и прочаго, что составляетъ сущность человѣка, которою дѣйствительно сдѣлалось Слово Божіе“ ²⁾. Ходъ мыслей въ этомъ мѣстѣ очевиденъ. Отрицаніе нетлѣннѣ и спасенія плоти ведетъ къ отрицанію дѣйствительности воплощенія въ лицѣ І. Христа (докетизму), отрицаніе же въ Немъ истинной человѣческой природы къ отрицанію и присутствія дѣйствительнаго, истиннаго тѣла и

¹⁾ Объ этихъ клеветахъ на христіанъ см Разговъ съ Триф 10 гл; Апол. I, 26 гл; Апол II, 12 гл.

²⁾ *Ирин* Прот ерес V кн., II, 2.

крови Христовой въ евхаристіи, къ признанію и въ евхаристіи воображаемыхъ только тѣла и крови, такъ какъ не откуда взять крови ни для искупленія, ни для евхаристіи, если нѣтъ въ лицѣ Спасителя тѣла съ кровію и со всѣмъ, что составляетъ его субстанцію. А чтобы яснѣе представить, какая на самомъ дѣлѣ существуетъ необходимая связь между приобщеніемъ тѣла и крови Христовой и воскресеніемъ плоти, св. Иринея такъ продолжаетъ свою рѣчь: „такъ какъ мы Его (Христовы) члены и питаемся Его твореніемъ, а твореніе доставляетъ намъ Онъ, повелѣвая восходить солнцу и падать дождю, какъ Ему угодно, то чашу отъ сотвореннаго Онъ призналъ (*ὁμολόγησε*) Своею кровію, отъ которой Онъ орошаетъ нашу кровь, и хлѣбъ отъ творенія Онъ утвердилъ (*βεβεβαίωσατο*), чтобы онъ былъ Его тѣломъ, которымъ укрѣпляетъ наши тѣла. Посему, когда *растворенная чаша и приготовленный хлѣбъ принимаютъ Слово Божіе и евхаристія дѣлается тѣломъ Христовомъ* (*γίνεται ἡ εὐχαρίστια σῶμα Χριστοῦ*), которымъ укрѣпляется и поддерживается составъ нашей плоти, то какъ они (еретики) говорятъ, что плоть не причастна дара Божія, который есть жизнь вѣчная,— (плоть) питающаяся отъ тѣла и крови Господа и составляющая членъ Его?“... Если возможно, продолжаетъ св. отецъ, что пшеничное зерно, не смотря на то, что проходитъ періодъ тлѣнія, „во многомъ числѣ возстаетъ чрезъ Духъ Божій“ и можетъ, „принимая слово Божіе, дѣлаться евхаристіею, которая есть тѣло и кровь Христова“, то что удивительнаго, если истлѣвшія тѣла наши возстанутъ, что „Слово Божіе даруетъ имъ воскресеніе во славу Бога и Отца“ ¹⁾. Мысль св. Иринея ясна: въ евхаристіи мы питаемся собственнымъ тѣломъ Спасителя, такъ что становимся членами Его тѣла, отъ плоти Его и отъ костей Его, и это не въ смыслѣ причастія Его будто бы только духомъ, а не вмѣстѣ и тѣломъ нашимъ,—нѣтъ,—а въ смыслѣ причастія именно нашимъ тѣлеснымъ составомъ Его тѣла и крови. Его тѣлеснаго также состава. Вся рѣчь св. отца прямо направлена противъ пониманія евхаристіи, какъ духовнаго вкушенія Господа въ ней, какъ—символъ тѣла Христова. У св. Иринея есть указаніе

¹⁾ Ирин Прот ерес V кн II 2—3

и на самый способъ, какимъ происходитъ претвореніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову: хлѣбъ и вино, „принимаютъ Слово Божіе (*παράλαμβάνοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*), и евхаристія дѣлается тѣломъ Христовымъ“, говоритъ онъ, т. е. хлѣбъ и вино евхаристическимъ тѣломъ творить Слово вѣчное, то Слово, которое воскресить и наши тѣла.

Таково же по существу ученіе объ евхаристіи отцевъ и учителей періода вселенскихъ соборовъ (IV—VII вв.), но предлагается по сравненію съ писателями II—III вв., въ болѣе развитой, ясной и опредѣленной формѣ.

Св. Кириллъ іерусалимскій учитъ: „когда Самъ (Христосъ) объявилъ и сказалъ о хлѣбѣ: *сiе есть тѣло Мое*, послѣ сего кто осмѣлится не вѣровать? И когда Самъ увѣрилъ и сказалъ о чашѣ: *сiя есть кровь Моя*, кто когда усумнится и скажетъ, что сiе не кровь Его?.. Посему, со всякою увѣренностію примемъ сiе (евхаристическіе дары), какъ тѣло и кровь Христову. Ибо во образъ (*ἐν τύπῳ*) хлѣба дается тебѣ тѣло, а во образъ вина дается тебѣ кровь, дабы пріобщившись тѣла и крови Христовой содѣлался ты Ему стѣлеснымъ и скровнымъ (*σώσωμος καὶ σὺναιμος*) Христу. Ибо такимъ образомъ бываемъ и христоносцами (*χριστοφόροι*), когда тѣло и кровь Его сообщится нашимъ членамъ“¹⁾. Хлѣбъ и вино дѣлаются тѣломъ и кровію Христа путемъ преложенія (*μεταβολῆς*). „Какъ въ Канѣ галилейской Господь нѣкогда претворилъ (*μεταβέβληκεν*) воду въ вино, сходное съ кровію“, такъ и на литургіи во время молитвы къ Богу, „да ниспослетъ Святаго Духа на предлагающіе дары: да сотворитъ хлѣбъ убо тѣло Христово, а вино — кровь Христову“, евхаристическіе хлѣбъ и вино дѣлаются тѣломъ и кровію Христовою, „ибо всеконечно то, чего коснется Духъ Святый, освящается и предлагается (*ἁγιάζεται καὶ μεταβέβληται*)“²⁾. Не должно смущаться тѣмъ, что хлѣбъ и вино сохраняютъ свой естественный видъ и вкусъ: „не по вкусу разсуждай о вещи, но отъ вѣры, будь извѣстенъ безъ сомнѣнія, что ты сподобился тѣла и крови Христовой“³⁾. Предлагая такое ученіе о евхаристіи,

¹⁾ Кирилл. іерус. Сл. тайнов. IV, 1. 3.

²⁾ Сл. тайнов. IV, 2: V, 7.

³⁾ Сл. тайнов. IV, 6.

св. отецъ высказываетъ не свое только личное исповѣданіе, но излагаетъ исповѣданіе всей своей церкви, ибо онъ говорилъ свои поученія недавно получившимъ крещеніе для наставленія ихъ въ истинахъ вѣры.

Св. Григорій нисскій церковное ученіе своего времени объ евхаристіи исповѣдуетъ и выражаетъ такъ: „по истинѣ вѣрую, что хлѣбъ, освящаемый словомъ Божиимъ, *претворяется въ тѣло Бога Слова* (εἰς σῶμα Θεοῦ Λόγον μεταποιεῖσθαι), ибо и оное тѣло (т. е. І. Христа) было хлѣбомъ, но освятилось обитаніемъ Слова. Итакъ, по той же причинѣ, по какой въ томъ тѣлѣ претворенный (μεταποιησθῆς) хлѣбъ измѣнился въ божественную силу (т. е. обыкновенный хлѣбъ, равно и вино, вкушавшіеся І. Христомъ для утоленія голода и жажды, претворялись въ Его тѣло и кровь), и нынѣ происходитъ тоже самое (τὸ ἴσον). Ибо какъ тамъ благодать Слова дѣлала святымъ тѣло, котораго составъ былъ изъ хлѣба, и которое нѣкоторымъ образомъ было само хлѣбъ, здѣсь также хлѣбъ, по слову апостола, *освящается словомъ Божиимъ и молитвою* (І Тим. 4, 5), не чрезъ вкушеніе и питіе содѣлываясь тѣломъ Слова, но *немедленно претворяясь* (μεταποιεῖται) *въ тѣло Слова*, какъ сказано самимъ Словомъ: *сие есть тѣло Мое*“ ¹⁾. По выраженію того-же св. отца, І. Христосъ преподаетъ вѣрующимъ, подъ видомъ хлѣба и вина, тѣло и кровь Свою, „*силою благословенія естество* (τὴν φύσιν, т. е. substantia или οὐσία) *видимаго* (τὸν φαινόμενον, т. е. хлѣба и вина) *преобразивъ* (μεταστοιχειώσας) *въ тѣло и кровь*“ ²⁾.

Таково по существу ученіе объ евхаристіи и св. І. Златоуста, выраженное и въ чинѣ литургіи его имени, а подробнѣе— въ толкованіяхъ на всѣ тѣ мѣста Писанія, въ которыхъ гово-

¹⁾ Григор. нис. Большое огласит. слово, гл. 37 (IV ч. его твореній въ рус. пер.). Въ этомъ словѣ наиболѣе подробно излагается св. Григоріемъ ученіе объ евхаристіи. Въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній онъ хотя и говоритъ, но рѣдко, о томъ же таинствѣ.

²⁾ Μεταστοιχειώσις означаетъ собственно перемѣну самыхъ стихій или основныхъ элементовъ въ какомъ-либо тѣлѣ, и по своему смыслу и значенію близко и даже почти тождественно съ позднѣйшими: μετασώσις и transsubstantiatio. Встрѣчается это слово въ разсужденіяхъ св. отца объ евхаристіи только однажды. Для обозначенія евхаристической тайны, кромѣ μεταποιεῖν (преимущественно) и μεταστοιχειώσις, св. Григоріемъ еще употребляются: μεταστάσις и μετάθεσις перемѣна, перемѣщеніе, и ἀλλοίωσις — переначиваніе, перемѣна, измѣненіе.

рится объ евхаристіи. Вотъ нѣкоторыя изъ его свидѣтельствъ о таинствѣ евхаристіи.

Изъ современниковъ св. отца нѣкоторые говорили: „какъ желалъ бы я видѣть лицо Христа, образъ, одежду, обувь!“ Вразумляя таковыхъ, св. Златоустъ разъясняетъ: „вотъ, ты видишь Его (Господа Иисуса), прикасаешься къ Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видѣть Его, а Онъ даетъ тебѣ Самого Себя не только видѣть (*οὐκ ἰδεῖν μόνον*), но и касаться и вкушать (*ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν*) и принимать внутрь (*καὶ λαβεῖν ἐνδοῦ*)“. Такія слова св. отецъ могъ сказать лишь при убѣжденіи, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи становятся тѣломъ и кровію Христовою и именно чрезъ предложеніе одной природы въ другую. Объяснивъ, что слова установленія таинства нужно понимать буквально, св. Златоустъ пишетъ далѣе: „и Самъ Онъ (Христосъ) пилъ изъ чаши, для того, чтобы ученики услыша это (*сiе есть...*), не сказали: что такое, мы пьемъ кровь и ѣдимъ плоть?—и отъ этого не смутились.—Вѣдь когда Онъ завелъ рѣчь объ этомъ, и самими словами многіе соблазнились. Итакъ, чтобы ученики и тогда не смутились, Онъ Самъ первый совершилъ это, побуждая ихъ приступить къ приобщенію таинъ безъ смущенія. Посему Онъ пилъ Свою собственную кровь“. Что было со святыми апостолами, то, по мысли св. І. Златоуста, бываетъ и съ каждымъ изъ насъ. „Помысли, какой чести удостоенъ ты, какую наслаждаешься трапезою!“ говоритъ онъ, обращаясь къ христіанину.—„При видѣ чего трепещутъ ангелы, и на что не смѣютъ воззрѣть безъ страха, по причинѣ сіянія, отсюда исходящаго, тѣмъ мы питаемся, съ тѣмъ сообщаемся и дѣлаемся однимъ тѣломъ и одною плотію со Христомъ... Какой пастырь питаетъ овецъ собственными членами? Но что я говорю—пастырь? Часто бываютъ такія матери, которыя новорожденныхъ младенцевъ отдають кормилицамъ. Но Христосъ не потерпѣлъ этого, но Самъ питаетъ насъ Своею кровію, и чрезъ все соединяетъ насъ съ Собою“ ¹⁾. Эти слова св. отца ни въ коемъ случаѣ нельзя понять въ смыслѣ духовнаго только принятія Христа. Противъ этого съ очевидностію говорить приведенный примѣръ питанія младенцевъ. Христосъ истинно питаетъ

¹⁾ *Злат* На Мѣ. Бес. LXXXII, 1. 4 и 5 См. еще на Іоан. Бес. XLVI и XLVII и на 1 Кор. Бес. XXIV.

насъ Своими собственными членами, Своею плотію и кровію, и именно въ таинствѣ евхаристіи. Обычными терминами, выражающими способъ преложенія хлѣба и вина, у Златоуста являются *μεταβιβάζειν* и *μεταρρυνάζειν* (пересооружать, передѣлывать, перемѣнять, удалять). Эти термины у него имѣютъ то-же значеніе, что и позднѣйшее *μετονομαζείν*.

Св. *Ефремъ сиринъ* свидѣтельствуетъ, что онъ вѣруетъ въ таинство евхаристіи въ простотѣ сердца, вѣра же внушаетъ ему, что въ евхаристіи дѣйствительно преподаются вѣрующимъ пречестное тѣло и драгоцѣнная кровь Господа І. Христа, во оставленіе грѣховъ. „Когда око вѣры, говоритъ онъ, какъ свѣтъ, сіяетъ въ сердцѣ у человѣка, тогда ясно, свѣтло и чисто созерцаетъ онъ и Агнца Божія, за насъ закланнаго и даровавшаго намъ святое и пречистое тѣло Свое для всегдашняго причащенія, чтобы это причащеніе было намъ во оставленіе грѣховъ. У кого есть это око вѣры, тотъ ясно и свѣтло созерцаетъ Владыку и съ убѣжденіемъ совершенной вѣры *вкушаетъ тѣло непорочнаго Агнца*, едиnorodнаго Сына небснаго Отца... Будь простодушно вѣрнымъ; со всею вѣрою причащайся пречистаго тѣла Владычнаго, въ полномъ убѣжденіи, что истинно вкушаешь Самого Агнца. Тайны Христовы—бессмертный огонь. Посему не будь пытливымъ, чтобы не опалиться тебѣ въ причащеніи таинъ. Патр. Авраамъ небеснымъ ангеламъ предложилъ земныя яства, и они ѣли. Великое подлинно чудо—видѣть, какъ безплотные вкушаютъ на землѣ предложенныя въ свѣдѣ плоти. Но то, что сотворилъ для насъ Единородный, І. Христосъ, Спаситель нашъ, то превосходитъ всякій умъ и всякое слово; огонь и духъ даровалъ Онъ намъ тѣлеснымъ ѣсть и пить, т. е. *тѣло Свое, а также и кровь Свою*“ ¹⁾.

Ясно выражали ученіе о преложеніи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову и другіе учителя восточной церкви этого времени: *Василій, Епифаній, Исидоръ Пелусіотъ, Θεοδωριτς, Θεοφιλς* *александрійскій* ²⁾ и другіе.

¹⁾ *Ефремъ сир.* Прот. и слѣдователей естества Сына Божія (III т. 391 стр. по изд. 1897 г.).

²⁾ *Васил. В.* См. чинъ литургіи его имени, также пис. 89, къ Кесарію, о приобщеніи (VI ч. 201 стр. по изд. 1892 г.) и „Правила, кратко изложенныя“, 172 (V ч.). *Епиф.* Ancorat. n 57 *Исид. пелус.* Пис. къ діак. Палам-

Таково-же ученіе объ евхаристіи отцевъ западной церкви. Въ подтвержденіе представимъ свидѣтельства знаменитѣйшихъ западныхъ учителей: св. Амвросія медіоланскаго, блаж. Августина и св. Григорія В. (Двоеслова).

Св. *Амвросій* задаетъ вопросъ: какимъ образомъ можетъ быть, что хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи дѣлаются тѣломъ и кровію Христа? И на этотъ вопросъ отвѣчаетъ: „силою священническаго благословенія“, ибо „благословеніе имѣетъ большую силу, чѣмъ природа, такъ какъ благословеніемъ и самая природа измѣняется (*mutatur*)“. Приведши затѣмъ многочисленные примѣры (превращеніе жезла въ змія и обратно, воды въ кровь и другія чудеса, совершенныя Моисеемъ, Іліею и Елисеемъ), св. отецъ продолжаетъ: „если человѣческое благословеніе имѣло такую силу, чтобы превращать (*converteret*) природу, то что скажемъ мы о благословеніи Божию, гдѣ самыя слова Господа (т. е. *sic estis caro Mea... hic estis sanguis Meus*...) дѣйствуютъ? Ибо таинство это, которое ты принимаешь, совершается словами Господа. Если по слову Іліи огонь спалъ съ неба, то развѣ рѣчь Христа не настолько сильна, чтобы перемѣнить и самый видъ элементовъ (*species mutet elementorum*)“. И немного ниже: „не меньшее дѣло дать новыя природы вещамъ (хлѣбу природу тѣла), чѣмъ перемѣнить природу (*mutare naturam*)“ ¹⁾. Эта мысль дополняется и поясняется св. отцемъ такъ: таинство совершается Самимъ Христомъ; священникъ-же только служитель. Священникъ произноситъ слова, Господь-же производитъ *ut sint, quae erant et in aliud commutentur*. Если же мы самой крови не видимъ, то это потому, чтобы насъ не обуялъ ужасъ при видѣ самой крови (*ut nullus horror cruoris fit*) ²⁾.

Блаж. *Августинъ* учитъ, что въ евхаристіи мы принимаемъ для вкушенія плоть и кровь ходатая Бога и человѣковъ человѣка Христа Іисуса, „хотя ѣсть человѣческую плоть кажется болѣе

мону (lib. III, ep. 364; въ рус. пер.—II ч. 454 пис.). *Осодор*. Толков. на 1 Кор. XI, 27; на Ефес. V, 2. *Геоф. ал.* Бес. на ев. Матѳ. III гл.

¹⁾ *Амврос.* мед. De mysteriis, c. IX.

²⁾ De sacramento lib. IV, c. 3, 4, 5. Онъ же еще пишетъ (въ De fide 10, п. 124): „мы всякій разъ, когда принимаемъ тайны, которыя чрезъ таинство священной молитвы *преобразуются* (*transfigurantur*) въ плоть и кровь, возвѣщаемъ смерть Господню.“

страшнымъ, чѣмъ убивать, и (болѣе) страшнымъ пить человѣческую кровь, чѣмъ проливать“ ¹⁾. Разсуждая о явленіяхъ въ вѣдомѣ завѣтъ Бога и ангеловъ, онъ выражаетъ убѣжденіе, что посредствомъ ихъ дѣйствительно являлись Богъ и ангелы, хотя мы и не знаемъ, какъ творились виды, въ которыхъ являлись Богъ и Его ангелы. Въ поясненіе этой своей мысли онъ говоритъ объ евхаристіи слѣдующее: „младенцы, приступая къ таинству, не знаютъ сами лично, что предлагается на алтаряхъ и чѣмъ былъ хлѣбъ до и послѣ освященія, и однако, слѣдуя авторитету старшихъ, по истинѣ вѣруютъ, что въ этомъ таинствѣ видимымъ образомъ является Господь“ ²⁾. Вѣра младенцевъ въ приобщеніе тѣла и крови Христовыхъ мыслится блаж. Августиномъ, конечно, правою.

Св. Григорій Двоесловъ пишетъ: „что такое кровь Агнца,— этому вы научились не только черезъ слышаніе, но и черезъ питье. Ибо эта кровь въ томъ и другомъ случаѣ полагается (ponitur): когда всасывается не только устами сердца, но и устами тѣла“ ³⁾. Въ жизнеописаніи же св. отца ему усвояются слѣдующія замѣчательныя слова, сказанныя имъ по поводу чудеснаго вразумленія одной женщины, усумнившейся въ тайнѣ преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову: „научись вѣровать истинѣ, уже засвидѣтельствованной: *хлѣбъ, который Я дамъ, плоть Моя есть, и кровь Моя истинное есть питіе* (Іоан. 6, 51). Творецъ нашъ, зная напередъ немощь нашу, тою-же силою, которою все сотворилъ изъ ничего, и тѣло изъ плоти Приснодѣвы дѣйствіемъ Св. Духа образовалъ, хлѣбъ и вино, съ водою смѣшанное, въ то время, какъ свойственный имъ видъ остается, *претворяетъ* (convertit) въ плоть и кровь Свою по молитвѣ католической священнодѣйствіемъ Духа Святаго“ ⁴⁾.

¹⁾ *Август. Contra advers legis et profetarum. Lib II, c. 9.*

²⁾ *De Trinitate, lib III, c. 10.*

³⁾ *Григорій В. На Мѣ. Бес. XXII*

⁴⁾ Жизнеописаніе св. Григорія Двоеслова составлено въ VII—VIII вв. діаконами Павломъ и Іоанномъ. Въ немъ разсказывается, что одна знатная римская женщина, принявши отъ св. Григорія во время литургіи и причащенія вѣрующихъ тѣло Господне, приняла его со смѣхомъ, сказавъ: „какъ ты называешь тѣломъ Господнимъ тотъ хлѣбъ, который я собственными руками приготовила“? Тогда святитель со всѣмъ народомъ обратился съ молитвою къ Богу о вразумленіи заблудшей. По окончаніи мо-

Такъ учили и другіе западныя церковныя учителя объ евхаристіи, напр. папа *Левъ I*, блаж. *Иеронимъ*, Св. *Иларій*, *Исидоръ севильскій* ¹⁾.

Убѣжденіе отцовъ и писателей древне-нераздѣльной церкви восточной и западной въ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову въ таинствѣ евхаристіи свое окончательное выраженіе получило у св. *І. Дамаскина*. Вотъ краткое изложеніе его ученія объ евхаристіи ²⁾. Для постоянного единенія вѣрующихъ съ Собою и ихъ освященія Господь *І. Христосъ* на тайной вечери установилъ таинство евхаристіи, и „такъ какъ люди обыкновенно въ пищу употребляютъ хлѣбъ, въ питіе—воду и вино, Богъ съ сими веществами соединилъ Свое божество, и сдѣлалъ ихъ Своимъ тѣломъ и кровію, чтобы чрезъ обыкновенное и естественное мы участвовали въ вышеестественномъ. Сіе тѣло есть истинно соединенное съ божествомъ, заимствованное отъ святыя Дѣвы тѣло; но не вознесшееся тѣло сходитъ съ небесъ, а самый хлѣбъ и вино *претворяются* (*μεταποιεῖται*) въ тѣло и кровь Божію. Если-же ты спросишь, какимъ образомъ сіе бываетъ? то довольно тебѣ услышать, что сіе совершается Св. Духомъ такъ же, какъ Господь и отъ святыя Богородицы составилъ Себѣ и въ Себѣ плоть Духомъ Святымъ. И мы ничего не знаемъ болѣе; знаемъ только, что слово Божіе истинно, дѣйственно и всесильно, но образъ (претворенія) неизслѣдимъ. При семъ можно еще сказать и то, что какъ хлѣбъ чрезъ яденіе, а вино и вода чрезъ питіе естественнымъ образомъ предлагаются (*μεταβάλλονται*) въ тѣло и кровь ядущаго и піющаго, и дѣлаются не другимъ тѣломъ, отличнымъ отъ прежняго его тѣла: такъ и *хлѣбъ преложенія, вино и вода, чрезъ призваніе и наитіе Св. Духа, сверхъ естественна претворяются* (*ὑπερφύως μεταποιεῖται*) въ тѣло и

литвы частица св. даровъ, преподанная женщиноу и потомъ отложенная особо, представи насъ глазамъ присутствующихъ частицею тѣла, источающею живую кровь.—Случай этотъ ясно свидѣтельствуетъ о вѣрѣ западной церкви того времени въ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову.

¹⁾ *Льва В* Sermon. XLII, 5. *Иерон.* На Малах. I, 7 (XV т.): на *Иезек.* XLI, 8—12 (XI т.); пис. 38, о тѣлѣ и крови Христовой. *Илар.* De Trinit. VIII, 13 et 16. *Исид.* De offic. eccles. I, 18.

²⁾ Оно изложено св. *І. Дамаскинымъ* въ особой главѣ: „О святыхъ и пречистыхъ тайнахъ Господнихъ,“ въ „Точн. изл. прав. вѣры“, IV кн. 13 гл.

кровь Христову, и составляют не два тѣла, но одно и тоже "... „Хлѣбъ и вино суть не образы тѣла крови Христовой,—да не будетъ! но самое обоженное тѣло Господа. Ибо самъ Господь сказалъ: *сiе есть тѣло Мое*, а не образъ тѣла; *сiя есть кровь Моя*, а не образъ крови“.

Такимъ образомъ древне-вселенская церковь понимала ученіе откровенія и сама научала вѣровать въ своемъ богослуженіи, устами своихъ пастырей на соборахъ и въ ихъ писаніяхъ, тому, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино предлагаются въ тѣло и кровь Христову и посему вѣрующіе подъ видомъ хлѣба и вина вкушаютъ истинное тѣло и истинную кровь Христову. Другими словами, въ евхаристіи наитіемъ Св. Духа на предложенные дары совершается пресуществленіе (*transsubstantiatio*, *μετουσίωσις*) хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову.

Правда, раскрывая такое ученіе объ евхаристіи, нѣкоторые изъ отцевъ и учителей церкви употребляли по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину слова: *ἀντίτυπον*, *τύπος*, *σύμβολον*, *imago*, *figura* и т. п., но ошибочно было бы отсюда выводить (какъ это дѣлается протестантами), будто они понимали евхаристическія тѣло и кровь въ символическомъ или аллегорическомъ смыслѣ. Какую мысль соединяли древніе отцы и учителя съ упомянутыми словами, это объясняетъ св. *І. Дамаскинъ*. „Если, говоритъ онъ, нѣкоторые и называли хлѣбъ и вино *вмѣсто-образными* (образами—*ἀντίτυπα*) тѣла и крови Господней, какъ напр. богоносный Василій въ литургіи, то называли такъ сiе приношеніе (*προσφοράν*) не по освященію, но до освященія“. Другіе тѣ же самыя слова, объясняетъ св. отецъ, употребляли въ иномъ смыслѣ. „Образами будущихъ (*μελλόντων*), говоритъ онъ, называются хлѣбы и вино не въ томъ смыслѣ, будто они не суть истинное тѣло и кровь Христова; но въ томъ, что нынѣ приобщаемся божества Христова чрезъ нихъ, а тогда будемъ приобщаться духовно чрезъ одно видѣніе“ ¹⁾. Во всѣхъ же прочихъ случаяхъ древніе отцы и учителя церкви выражали упомянутыми словами то же самое, что мы выражаемъ словами: „*подъ видами*

¹⁾ *Дамаск.* Точн. изд. пр. в. IV, 13. Сн. такое же объясненіе выраженія *ἀντίτυπα* отцами VII-го всел. собора. Дѣяніе VI. Дѣян. всел. соб. VII т. 233 стр. по изд 1891 г.

хлѣба и вина вѣрующіе причащаются тѣла и крови Богочеловѣка“. Потому то, чтобы не поняли этого рода выраженій превратно, они, говоря, что „въ евхаристіи подъ образомъ хлѣба и вина“... почти всегда добавляли, что евхаристія не образъ тѣла и крови, но самая кровь и тѣло.

III. На основаніи изложеннаго ученія откровенія и церкви о невидимомъ существѣ евхаристіи понятно, какъ должно смотрѣть на утвержденіе, будто ученіе о „пресуществленіи“ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову не есть догматъ древне-вселенской церкви, а просто богословское мнѣніе, доктрина позднѣйшаго происхожденія, что оно не дано въ откровеніи, а есть простое умозаключеніе изъ свидѣтельствъ Писанія, не проповѣдывалось и учителями древней церкви, избрѣтено въ вѣкъ схоластики латинянами и отъ нихъ усвоено восточною церковію, что вообще, слѣдовательно, не такъ должно представлять присутствіе І. Христа въ евхаристіи, какъ учить нынѣ православная церковь ¹⁾).

¹⁾ Такія возраженія прогивъ ученія о пресуществленіи съ давнихъ поръ выставляются *протестантствомъ* (см. у Малахова В. указан. сл. въ Богосл. Вѣстн. 1898 г. I т. 298 стр.) Не допускаютъ и возражаютъ противъ употребленія этого термина и *старокатолики*. Со стороны протестантовъ это понятно, ибо ученіемъ о пресуществленіи отрицается протестантское ученіе о евхаристіи,—какъ лютеранское, такъ и реформатское. Ученіе старокатоликовъ объ евхаристіи не отличается опредѣленностію. Роттердамская старокатолическая коммиссія заявила православно-русской по старо-католическому вопросу коммиссіи при Св. Синодѣ (см. Церк. Вѣстн. 1896 г. № 39), что „установленнымъ догматически, неизмѣнно, коммиссія (старокатолическая) признаетъ на основаніи св. Писанія и древней церкви слѣдующее ученіе: „въ св. евхаристіи мы принимаемъ тѣло и кровь Христовы, и онѣ, хотя и кажутся для чувствъ хлѣбомъ и виномъ, суть здѣсь истинно (vere), дѣйствительно (realiter) и существенно (substantialiter)“. Такое заявленіе заключаетъ, повидимому, православный смыслъ, такъ какъ предполагаетъ субстанціальное присутствіе тѣла и крови Христовыхъ въ евхаристическихъ дарахъ. Но по заявленію той же коммиссіи, „школьнымъ только мнѣніемъ можно считать то, когда западные католическіе богословы говорятъ о пресуществленіи, основываясь на понятіяхъ о субстанціи и акциденціи въ смыслъ Аристотеля“ (тамъ же) Не допуская „пресуществленія“, старокатолики отрицательно относятся и къ лютеранскому ученію объ евхаристіи, и, въ частности, признаютъ евхаристію жертвою, чего не допускаютъ протестанты. Отождествлять въ виду этого ученіе старокатоликовъ объ евхаристіи съ лютеранскимъ, повидимому, было бы несправедливымъ, но то, что они уклоняются прямо признавать дѣйствительное *предложеніе* хлѣба и вина въ *истинное* тѣло и *истинную* кровь Богочеловѣка, почему противятся принятію и термина „пресуществленіе“, даетъ поводъ думать, что они стоятъ на своеобразно-протестант-

Правда, что въ св. Писаніи прямо не говорится о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа и не встрѣчается термина „пресуществленіе“, какъ прямо не говорится же, напр., о *вездѣсущіи* Божіемъ, объ *единосущіи* Сына Божія съ Отцемъ и многомъ подобномъ. Однако же въ св. Писаніи дано твердое основаніе для ученія о переходѣ существа хлѣба и вина въ евхаристіи въ существо тѣла и крови Богочеловѣка, хотя они и сохраняютъ для нашихъ чувствъ свойства хлѣба и вина. Пресуществленіе же есть единственно допустимый способъ, посредствомъ котораго, при неведѣсущіи даже прославленнаго тѣла Христова, хлѣбъ и вино въ евхаристіи могутъ сдѣлаться (по своей субстанціи) истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Спасителя.

Правда также, что слово „пресуществленіе“ не употребляется въ писаніяхъ отцевъ церкви и въ литургіяхъ по отношенію къ евхаристическимъ хлѣбу и вину. Этотъ терминъ сравнительно позднѣйшаго происхожденія, вошедшій въ употребленіе на западѣ въ XI—XII в., а на востокѣ впервые въ XV в. ¹⁾ Древнѣйшіе

ской точкѣ зрѣнія. Въ этомъ смыслѣ высказываются о старокатолическомъ ученіи объ евхаристіи, напр., покойн. проф. А. Ѳ. Гусевъ. (см. въ вышеуказ. статьяхъ о старокатоличествѣ). *Добронравовъ В.* (Десять лѣтъ изъ исторіи старокатолическаго движенія,—ст. въ Хр. Чт. 1890 г. II т.), прот. *Смирновъ Е. К.* (Православенъ ли intercommunio, предлагаемый намъ старокатоликами?—ст. въ Вѣр. и Раз. за 1893 г.), прот. *Мальцевъ А. II.* (въ ст. о старокатоличествѣ, печат. въ Церк. Вѣд. св. *Киртсва*. Отв. о. прот. Мальцеву въ Бог. Вѣстн. 1899 г. II т.). Недоразумѣнія устранились бы лишь болѣе точнымъ и болѣе опредѣленнымъ раскрытіемъ и изложеніемъ старокатоликами своего ученія объ евхаристіи въ ихъ вѣроисповѣдныхъ книгахъ, но пока этого нѣтъ.

¹⁾ Transsubstantiatio—пресуществленіе, если разбирать это слово филологически, значитъ переходъ одного вещества въ другое, одной субстанціи въ другую. Первоначально этотъ терминъ появился на западѣ—въ вѣкѣ схоластики, вносившей философскіе термины въ богословскій языкъ (въ XI—XII в.) и постепенно вошелъ здѣсь во всеобщее употребленіе. Способствовало этому появленіе ереси Беренгарія, который училъ, что въ евхаристіи вмѣстѣ съ истиннымъ тѣломъ и кровію Христа находятся истинные же хлѣбъ и вино, но не преложенные, не пресуществленные. Терминъ transsubstantiatio ниспровергалъ заблужденіе Беренгарія. Кто собственно первый употребилъ это слово въ ученіи объ евхаристіи, въ точности неизвѣстно, но на IV латеранскомъ соборѣ (1215 г.), при папѣ Иннокентіи III, оно употребляется въ актахъ собора и является признаннымъ всею римскою церковію; съ этого времени оно стало тамъ входить во всеобщее употребленіе. На соборѣ тридентскомъ этотъ терминъ получилъ символическое значеніе, ибо акты этого собора съ словомъ transsubstantiatio

христіанскіе писатели (I—III в.) употребляли евангельскіе— *ἐστὶ, γίνεται* (Игнатій, Ириней), потомъ *ποιεῖν, facere* (Оригенъ, Климентъ, Тертуліанъ), а у отцевъ IV—VII в. обычными словами для обозначенія тайны пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову были: *μεταβολή, μεταποίησις, μεταρρύθμις, μεταστοιχείωσις* (однажды у св. Григорія нисскаго). Но не употребляя слова „пресуществленіе“, а употребляя другія слова, древніе отцы и учителя церкви содержали и раскрывали то же ученіе I. Христа и апостоловъ объ евхаристіи, какое предполагается и дается въ словѣ „пресуществленіе“. Другими словами, самый терминъ „пресуществленіе“ сравнительно позднѣйшій, но выраженное имъ ученіе не есть какое-либо „новшество“, или отступленіе отъ древнецерковныхъ вѣрованій, а ученіе древнее, то же самое, которое въ другихъ выраженіяхъ излагали отцы церкви и которое содержится въ литургіяхъ. Этого не могутъ отрицать безпристрастные изслѣдователи святоотеческаго ученія и древнецерковныхъ вѣрованій ¹⁾. И введеніе въ употребленіе этого по-

(sess. XIII, с. IV et can. II) внесены въ число символическихъ книгъ римской церкви.

Латинскому *transsubstantiatio* соотвѣтствуетъ греческое *μετουσίωσις*. Въ восточной церкви этотъ послѣдній терминъ сталъ входить въ употребленіе въ XV в. Первымъ писателемъ, который въ учении объ евхаристіи вмѣстѣ съ древне-отеческими терминами употребилъ *μετουσίωσις* (3 раза) былъ *Геннадій* или *Георгій Схолярій*, патр. константинопольскій (1453—1459). Усвоился новый терминъ на востокъ однако не быстро, такъ какъ въ немъ не было нужды и греки пользовались святоотеческими терминами въ смыслѣ „пресуществленія“. Въ XVI в. употребляли этотъ терминъ боравшіеся съ латинствомъ *Мелетій Пигасъ*, патр. александрійскій, *Гавріилъ Северъ*, еп. филадельфійскій и *Максимъ Маргуній*, архидіаконъ п. Пигаса. Но особенная надобность явилась въ этомъ терминѣ въ XVII в., когда появились на востокъ сочиненія (особенно вышедшее въ 1653 г. съ именемъ патр. Кирилла Лукариса, хотя и ложно ему приписанное, „Исповѣданіе христ. вѣры“) и люди, которые развивали протестантское ученіе объ евхаристіи. Въ этомъ вѣкѣ получили значеніе символическихъ книгъ „Православное исповѣданіе“ м. П. Могилы и „Посланіе восточныхъ патріарховъ“, въ которыхъ ясно, точно, и опредѣленно раскрывается ученіе о пресуществленіи хлѣба и вина въ евхаристіи и употребляется терминъ *μετουσίωσις*. Подробнѣе о семъ см. въ указ. ст. *Малахова*. Пресуществленіе св. даровъ въ Бог. В. 1898 г. I т. 300—320 стр.

¹⁾ Нѣкоторые даже изъ лютеранскихъ богослововъ, напр. Рюккертъ и Шенкель, которыхъ, конечно, нельзя заподозрить въ данномъ случаѣ въ пристрастія, считаютъ ученіе о пресуществленіи св. даровъ древнимъ, хотя самый терминъ, служащій выраженіемъ этого ученія, признаютъ новымъ. *Рюккертъ*, напр., къ „метаволикамъ“, т. е. признающимъ прело-

заго термина ничего не говоритъ ни противъ термина самого по себѣ, ни противъ идеи, заключающейся въ немъ. Иное дѣло, если бы церковь отмѣнила такое слово, которое было бы навсегда установлено церковію для выраженія какой-либо истины, исповѣдуемой ею, но въ данномъ случаѣ этого нѣтъ. Церковь изъ нѣсколькихъ терминовъ избрала такой, который наиболѣе точно и ясно, „правильно и весьма сильно“ (по выраженію митр. Макарія) по сравненію съ другими выражаетъ самое существо древняго и постоянного ученія церкви о таинствѣ евхаристіи и ограждаетъ истину отъ лжеученій. По требованію подобныхъ обстоятельствъ отцы вселенскихъ соборовъ вводили новые общеобязательные термины (*ομοούσιος*). Подобныя же обстоятельства были побудительною причиною къ введенію термина „пресуществленіе“ въ употребленіе какъ на западѣ (ересь Беренгарія), такъ и на востокѣ. Относительно восточной церкви это засвидѣтельствовалъ цѣлый помѣстный соборъ—*константинопольскій 1691 г.* „Появились еретики, говорятъ отцы этого собора, имѣя въ виду распространеніе протестантскихъ заблужденій вообще и протестантское ученіе объ евхаристіи въ частности, которые извратили древнее церковное ученіе. Когда же учителя св. церкви стали противъ нихъ вооружаться, то они тотчасъ воспользовались тѣми же самыми словами, что и церковь, для уловленія простѣйшихъ. Въ виду этого церковь въ силу присущей ей власти и обычая (*μετὶ τῆς ἰδίας αὐτῆς ἐξουσίας καὶ συνηθείας*) подѣ руководствомъ Духа Св. (*τῇ ἀληθείᾳ τοῦ Πατρὸς Πνεύματος*) и воспользовалась словомъ пресуществленіе (*μετουσίωσις*). Слово же это ничего другого не обозначаетъ, какъ только предложеніе или претвореніе

женіе—пресуществленіе въ евхаристіи, относитъ изъ восточныхъ: Іустина, Григорія нисскаго, Кирилла іерусалимскаго, І. Златоуста, Θεодорита, Анастасія Синаита и І. Дамаскина, изъ западныхъ: Кипріяна, Оптата, Иларія, Амвросія, Гавденція, Льва I, Кесарія арелатскаго, Григорія В. и Псидора севильскаго (Ruckert. Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig. 1856. §. 393—441 и 450—454). Равнымъ образомъ и Шенкель сѣмена ученія о пресуществленіи находитъ у церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ христіанства—Іустина, Григорія нисскаго, Кирилла александрійскаго и проч. (Schenkel. Die christl. Dogmatik. Wiesbaden. 1859. Lw. B. S. 1130—1136) См. указ. ст. проф. Гусева, „Тезисы“ и пр. въ Пр. Соб. 1901 г. янв. 28 стр. и проф. Керенскаго, „Старокат. вопросъ“. Пр. Соб. 1897 г. I т. 236 стр.

(*ὑπερ καὶ ἡ μεταβολή*) въ таинствѣ“. Соборъ при этомъ изрекъ анафемы на неправосмыслищихъ ¹⁾. Очевидно, что соборъ смотритъ на пресуществленіе, не какъ на богословское мнѣніе, а какъ на догматъ и отрицаніе его считаетъ дѣломъ еретиковъ.

§ 157. Непостижимость и сверхъестественность тайны пресуществленія св. даровъ въ евхаристіи. Частнѣйшія разъясненія ученія о пресуществленіи, Рѣшеніе нѣкоторыхъ недоумѣній и возраженій противъ этого ученія.

I. Пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову въ таинствѣ евхаристіи есть непостижимая для насъ тайна, дѣло божественной премудрости и всемогущества, составляющее предметъ благоговѣйной вѣры. Оно совершается сверхъестественною силою Божіею, а не есть какое-либо естественно-физическое явленіе, которое могло бы быть обсуждаемо и рѣшаемо, напр., съ точки зрѣнія естествознанія и на основаніи дѣйствующихъ въ мірѣ естественныхъ силъ и законовъ. „Вѣруемъ, учатъ восточные патріархи, что словомъ „пресуществленіе“ (*μετουσίωσις*) выясняется не способъ, какимъ хлѣбъ и вино претворяются (*μεταποιεῖται*) въ тѣло и кровь Господню: ибо это совершенно непостижимо и непосильно никому, кромѣ Самого Бога, и въ вѣрующихъ такъ (т. е. въ постижимость пресуществленія) обнаруживаетъ невѣжество и нечестіе; но показывается только то, что хлѣбъ и вино, по освященіи, предлагаются въ тѣло и кровь Господню не образно, не символически, не преизбыткомъ благодати, не сообщеніемъ или наитіемъ единой божественности Единороднаго, и не случайная какая-либо принадлежность хлѣба и вина предлагается въ случайную принадлежность тѣла и крови Христовой, какимъ-либо превращеніемъ или измѣненіемъ, но истинно, дѣйствительно и существенно, хлѣбъ бываетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино самою кровію Господнею“ (Посл. вост. патр. 17 ч.).

Какъ ни велика и непостижима тайна предложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка, но въ ней нѣтъ ничего неудобопріемлемаго разумною вѣрою. Древніе отцы и учителя много говорили о возможности тайны предложенія, или обличая невѣріе,

¹⁾ Св. указ. ст. Малахова. Бог. В. 1898 г. 319 стр.

или вѣрующихъ предохраняя отъ сомнѣній и колебаній въ вѣрѣ. Они указывали, что совершитель этого высочайшаго чуда есть Богъ,—то же воплотившееся Слово, Которое совершило всѣ евангельскія чудеса, тою же силою Духа Святаго дѣйствуетъ и при чудесномъ преложеніи хлѣба въ тѣло и вина въ кровь Свою. „Дѣйствія этого таинства совершаются не человѣческою силою“, говоритъ св. *І. Златоустъ*. „Тотъ, Кто совершилъ ихъ тогда, на той вечери, и нынѣ совершаетъ ихъ. Мы занимаемъ мѣсто служителей, а освящаетъ и претворяетъ дары Самъ Христосъ“... „Представляя Его образъ, стоитъ священникъ, произносящій тѣ слова, а дѣйствуетъ сила и благодать Божія. *Cie estъ тѣло Мое*, сказалъ Онъ. Это слово претворяетъ предложенное (*καταρρέου-μιζει*), и какъ то изреченіе: *раститесь и множитесь и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), хотя произнесено однажды, но въ дѣйствительности во все время даетъ нашей природѣ силу къ дѣтворженію; такъ и это изреченіе, произнесенное однажды, съ того времени и до нынѣ и до Его пришествія дѣлаетъ жертву совершенную на каждой трапезѣ въ церквахъ“ ¹⁾. Совершаетъ же или исполняетъ слово Господне Духъ Св., нисходящій на евхаристическіе дары. Посему одинакова для нашей вѣры принудительность какъ къ признанію чудесъ Божія всемогущества вообще, и евангельскихъ въ частности, такъ и евхаристическаго чуда преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Эту мысль древніе учителя поясняли примѣрами. Такъ, св. *І. Дамаскинъ*, сказавъ объ установленіи таинства, пишетъ далѣе: „если слово *Божіе живо и дѣйственно* (Евр. IV, 12) и *вся, елика восхотѣ Господь, сотвори* (Псал. 134, 6);—если по слову Его: *да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ; да будетъ твердь и бысть твердь* (Быт. 1, 3, 6); если *словомъ Господнимъ небеса утвердишася, и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (Псал. 32, 6); если небо, земля, вода, огонь, воздухъ и вся красота ихъ, и самое благороднѣйшее животное—человѣкъ, совершены Словомъ Господнимъ; если самъ Богъ-Слово добровольно сталъ человѣкомъ, и изъ чистыхъ и непорочныхъ кровей Приснодѣвы безсѣмменно составилъ Себѣ плоть: то ужели

¹⁾ *Злат.* На Мѣ Бес. LXXXVII, 5 О предательствѣ Іуды Бес. 1, 6 То же говорить и св. *Амвросій* De sacrum. Lib IV.

Онъ не можетъ хлѣбъ содѣлать Своимъ тѣломъ, а вино и воду—Своею кровію? Онъ сказалъ въ началѣ: *да произраститъ земля быліе травное* (Быт. 1, 11), и земля, возбуждаемая и укрѣпляемая Божіимъ повелѣніемъ, будучи даже до нынѣ орошена дождемъ, производитъ свои прозябенія. Такъ и здѣсь Богъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое; сія есть кровь Моя; сіе творите въ Мое воспоминаніе*; и по Его всесильному повелѣнію такъ бываетъ, и будетъ до того времени, когда придетъ; ибо такъ сказано: *дондеже пріидетъ* (1 Кор. 11, 26). И для сего новаго дѣланія, чрезъ призваніе, *дѣлается дождемъ оскняющая сила Святаго Духа*. Ибо какъ Богъ все, что ни сотворилъ, сотворилъ дѣйствіемъ Св. Духа: такъ и нынѣ дѣйствіемъ Св. Духа совершается то, что превышаетъ естество, и чего нельзя постигнуть, развѣ одною только вѣрою. *Како будетъ сіе*, говоритъ св. Дѣва, *идѣже мужа не знаю? Духъ Святый найдетъ на Тя, и сила Вышняго оскнитъ Тя* (Лук. 1, 34—35), отвѣчаетъ Ей архангелъ Гавріиль. И нынѣ, если ты спрашиваешь: какимъ образомъ хлѣбъ дѣлается тѣломъ Христовымъ, а вода и вино—кровію Христовою? отвѣчаю тебѣ и я: *Духъ Святый нисходитъ и совершаетъ то, что выше слова и разумнія*“ ¹⁾ Св. Кириллъ іерусалимскій сравнивалъ евхаристическое преложеніе хлѣба и вина съ претвореніемъ воды въ вино въ Канѣ, *Григорій нисскій* (а за нимъ и св. І. Дамаскинъ)—съ тѣмъ, какъ въ насъ самихъ хлѣбъ и вино или вода, принимаемая нами въ пищу, невѣдомо для насъ превращаются въ наше тѣло и кровь ²⁾).

II. Признавая непостижимость тайны пресуществленія, церковь, въ предупрежденіе неправильныхъ представленій объ этой тайнѣ и съ цѣлію возможнаго разъясненія ея, преподаетъ въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“ (17 чл.) слѣдующія частныя истины, тѣсно связанныя съ ученіемъ о пресуществленіи и имъ предполагаемыя.

1) Хотя хлѣбъ и вино въ таинствѣ евхаристіи претворяются собственно въ тѣло и кровь Господа, но Онъ присутствуетъ въ

¹⁾ Дамаск. Точ. изл. прав. вѣры. IV, 13.

²⁾ Кирил. іер. Тайн. поуч. IV, 2; Григ. нисс. Богос. оглас. сл. 37 гл. Дамаск. Точн. изл. вѣр. IV, 13.

этомъ таинствѣ не только Своимъ тѣломъ, которое родилось отъ Дѣвы, крестилось, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидитъ одесную Бога Отца, и кровію, которая излилась за жизнь міра, но „цѣлый цѣлостно Владыка Христосъ въ Его сущности (*καὶ ὁμοίαν*), т. е. съ душою и божествомъ, или совершенный Богъ и совершенный человѣкъ“. Другими словами, присутствіе Господа въ евхаристіи нужно представлять, какъ присутствіе всего Его человѣчества (т. е. тѣла и души) и нераздѣльно и неразлучно соединеннаго съ нимъ божества. Самъ Онъ училъ: *ядый Мою плоть и пійи Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и азъ въ немъ. Ядый Мя, той живъ будетъ Мене ради*. „Богъ съ сими веществами (евхаристическими хлѣбомъ и виномъ), говоритъ св. 1. Дамаскинъ, соединилъ Свое божество и сдѣлалъ ихъ Своимъ тѣломъ и кровію, чтобы чрезъ обыкновенное и естественное мы участвовали въ вышеестественномъ“... Потому-то это таинство называется „*причащеніемъ*“, что чрезъ оное мы дѣлаемся участниками божества Иисусова. Оно называется *общеніемъ*, и дѣйствительно есть общеніе, потому что чрезъ оное сообщаемся со Христомъ, дѣлаемся участниками Его плоти и божества, а также сообщаемся и соединяемся чрезъ оное другъ съ другомъ“ ¹⁾.

2) „Тѣло и кровь Господа хотя разсѣкаются и раздѣляются руками ли, или даже зубами“ при причащеніи вѣрующихъ на многія части, но это бываетъ „только въ видимости, т. е. въ видахъ хлѣба и вина, подъ которыми признають ихъ видимыми и осязаемыми, а сами въ себѣ остаются цѣлыми и нераздѣльными. Въ каждой части и малѣйшей долѣ предложеннаго хлѣба и вина находится не часть тѣла и крови Господней,—ибо это богохульно и безбожно,—но цѣлый цѣлостно Владыка Христосъ“, Богочеловѣкъ. Поэтому „вселенская церковь говоритъ: раздробляется и раздѣляется (Агнецъ Божій) раздробляемый, но нераздѣляемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый (*ἀπαρρέμετος*), но причащающіися (разумѣется достойно) освящай“. Отсюда, вкушающій и малѣйшую часть хлѣба и вина, предложеннаго въ тѣло и кровь Христову, причащается того же цѣлаго тѣла божественнаго, которому присушь Самъ Христосъ по божеству Своему.

¹⁾ Дамаск. Точн. изл. прав. в. IV, 13.

Такимъ ученіемъ исключаются грубо-чувственные представленія объ евхаристическихъ тѣлѣ и крови Христа, по которымъ въ евхаристіи вѣрующіе будто бы пріемлютъ не вообще истинное тѣло и кровь Христа, нераздѣльно соединенныя съ Его божествомъ, но вкушаютъ мускулы, кости, нервы и вообще всѣ составныя части тѣла Христова, каковымъ оно было во время земной жизни Христа ¹⁾. Православное ученіе о пресуществленіи, утверждая, что сущность (substantia) хлѣба и вина переходитъ въ сущность (substantia) тѣла и крови Спасителя, и что въ каждой части находится цѣлое и единое тѣло Христово, дѣлаетъ неумѣстными разсужденія и самый вопросъ о тѣхъ или другихъ частяхъ (акциденціяхъ) евхаристическаго тѣла Христова и соответствіи ихъ той или другой части пострадавшаго и обоженнаго тѣла Христова. Что же касается „жеванія“ и т. п., то это имѣетъ мѣсто исключительно по отношенію къ *видамъ* тѣла и крови Христа, но отнюдь не допустимо по отношенію къ существу (субстанціи) тѣла и крови, хотя она и пріемлется нами подъ указанными видами.

3) „Хотя въ одно и тоже время бываетъ много священнодѣйствій по вселенной, но не бываетъ много Христовъ или много тѣлъ Христовыхъ, а одинъ и тотъ же Христосъ присутствует истинно и дѣйствительно и одно тѣло Его и одна кровь во всѣхъ отдѣльныхъ церквахъ вѣрныхъ. И это не потому, что тѣло Господа, находящееся на небесахъ, нисходитъ на жертвенникъ, но потому что хлѣбъ предложенія, приготовляемый во всѣхъ отдѣльныхъ церквахъ, претворяемый и пресуществляемый, по освященіи становится и есть одно и тоже съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ, ибо единое тѣло у Господа во многихъ мѣстахъ, а не многія тѣла, и посему это таинство есть и считается всего больше чудеснымъ и постижимо одной вѣрой, а не умствованиями человѣческой мудрости“.

¹⁾ Такого рода евхаристическій матеріализмъ былъ присущъ р.-католическимъ представленіямъ прежняго времени объ евхаристіи. Такъ, р.-католическій катихизисъ, изданный при папѣ Піѣ V, проповѣдуетъ, что вѣрующіе въ евхаристіи грызутъ кости, жуютъ мускулы и нервы и пьютъ прямо кровь Спасителя. Въ средніе вѣка этого рода матеріализмъ въ католицизмѣ доходилъ до такихъ крайностей, что нѣкоторые усвоили чудовищную доктрину о т. н. стеркоранизмѣ, — съ точки зрѣнія которой евхаристическое тѣло І. Христа обсуждалось, какъ подверженное пищеварительному процессу въ желудкѣ Св. *Гемте* Еретич. папства въ перев. К. Е. Истомина Харьковъ. 1895 г. 140 стр.

4) „По освященіи хлѣба и вина не остается хлѣба и вина въ ихъ сущности, но самое тѣло и кровь Господни, подѣ видомъ и образомъ хлѣба и вина“, т. е. сущностію ихъ дѣлается тѣло и кровь І. Христа. Таковыми они остаются на все послѣдующее время, доколѣ сохраняются въ своихъ видахъ, не прелагаясь обратно въ хлѣбъ и вино,—остаются постоянно, т. е. „до употребленія по освященіи, въ самомъ употребленіи и послѣ онаго“, слѣдовательно, не зависимо отъ того, будутъ ли употреблены они вѣрующими. На этомъ основаніи въ церкви отъ временъ древности существуетъ обычай совершать въ извѣстные дни *литургію на преждеосвященныхъ дарахъ*, и хранить освященные дары въ священныхъ сосудахъ для *напутствованія больныхъ* и умирающихъ, какъ истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою. Въ древности же и на этомъ же основаніи существовалъ обычай посылать освященные дары чрезъ діаконовъ христіанамъ, не бывшимъ въ храмѣ при освященіи и употребленіи таинства евхаристіи, исповѣдникамъ, находившимся въ темницахъ, кающимся, а христіане иногда приносили св. дары въ дома свои, брали съ собою въ путешествія, а подвижники несли эти дары съ собою въ пустыни, для пріобщенія, въ случаяхъ нужды, тѣла и крови Господней.

5) Такъ какъ въ евхаристіи по освященіи хлѣбъ и вино суть самое божественное тѣло и самая божественная кровь І. Христа, Богочеловѣка, то „тѣлу и крови Господней въ таинствѣ евхаристіи должно воздавать особенную честь и *божеское поклоненіе*“. Какимъ мы обязаны поклоненіемъ Самому Господу нашему І. Христу, такимъ же и тѣлу и крови Господней. Сокровеннымъ подѣ видами хлѣба и вина здѣсь невидимо присутствуетъ Самъ Тотъ, о Которомъ у апостола сказано: *егда же паки вводитъ Первороднаго во вселенную, глаголетъ* (Богъ Отецъ): *и да поклонятся Ему вси ангели Божіи* (Евр. 1, 6; см. Филип. 2, 9—11). Древніе пастыри настоятельно внушали вѣрующимъ о обязательности такого поклоненія. „Это тѣло (т. е. Христово), говоритъ св. *Златоустъ*, почтили и волхвы, когда оно лежало въ ясляхъ... Будемъ подражать хотя этимъ чужеземцамъ мы, граждане небесные. Они, увидѣвъ Его въ ясляхъ и хижинѣ, приступили съ великимъ трепетомъ; а ты видишь Его не въ ясляхъ, но на жертвенникѣ, видишь не жену, держащую, но священника предстоящаго и Духа,

осѣняющаго предложенное съ великою щедростію; и не просто-только видишь это тѣло, какъ они (видѣли), но знаешь и силу его и все домостроительство, знаешь все, что совершилось чрезъ него, будучи тщательно наученъ всѣмъ тайнамъ. Потому будемъ приступать съ трепетомъ и показывать болѣе благоговѣнія, нежели тѣ чужеземцы“. По словамъ св. отца, І. Христу въ таинствѣ причащенія поклоняются не только люди, но и ангелы ¹⁾. Блаж. *Августинъ* наставляетъ: „никто не вкушаетъ сей плоти, не воздавши прежде поклоненія, и, поклоняясь ей, не только не грѣшитъ, но напротивъ, грѣшитъ, когда не покланяется“ ²⁾. Понятно отсюда, почему церковь настоятельно убѣждаетъ вѣрующихъ въ необходимости благоговѣйнаго приготовленія, глубокаго испытанія своей совѣсти и чистоты для достойнаго причащенія тѣлу и крови Христовой; а вину тѣхъ, которые приступаютъ къ таинству оскверненными страстями и пороками, безъ сокрушенія о грѣхахъ и раскаянія въ нихъ, древніе сравнивали съ преступленіемъ іудеевъ, которые возложили святотатственные руки на Спасителя.

III. Противъ ученія о пресуществленіи выставляются нѣкоторыя возраженія и недоумѣнія. Говорятъ, что это ученіе опровергается свидѣтельствомъ нашихъ чувствъ, ибо и по освященіи евхаристическихъ даровъ мы видимъ хлѣбъ и вино, равно когда и вкушаемъ ихъ, они остаются хлѣбомъ и виномъ безъ всякаго измѣненія. Если же, однако, дѣйствительно бываетъ чудо пресуществленія, то почему Богъ скрываетъ отъ насъ видъ тѣла и крови въ тайнѣ причащенія? Въ „Православномъ исповѣданіи“ (отв. на вопр. 107) дается такой отвѣтъ на этотъ вопросъ: „въ евхаристіи хлѣбъ премѣняется въ истинное тѣло Христово, а вино въ истинную кровь, остаются только одни виды ихъ, представляющіеся взору. И сіе по божественному распоряженію. Во первыхъ, чтобы мы не видѣли очами тѣла Христова, но *вѣрова́ли*, что это оно, на основаніи словъ, которыя сказалъ Христосъ: *сіе есть тѣло Мое...* и *сіа есть кровь Моя*, т. е., чтобы мы вѣровали болѣе словамъ и силѣ Его, нежели собственнымъ нашимъ чувствамъ, что доставляетъ намъ блаженство вѣры. Ибо *блаженни не видѣвшии, и вѣровавшии* (Іоан. 20, 29). Во

¹⁾ Злат. На 1 Кор. Бес. XXIV. 5.

²⁾ *Август* Ennarat in Psal. XCVIII. Св. Кирил. іер. Тайн. поуч. V, 21—22.

вторыхъ, поелику человѣческая природа отвращается отъ яденія не варенаго мяса, а между тѣмъ надобно было, чтобы чрезъ принятіе плоти и крови Христовой человѣкъ соединился со Христомъ: то, чтобы гнушающійся такою яствою человѣкъ не отвергаулъ сего соединенія, Богъ по снисхожденію Своему—собственную плоть и кровь Свою даетъ вѣрующимъ въ пищу и питіе подъ прикрытіемъ хлѣба и вина“. Такъ разсуждали объ этомъ и древніе отцы и писатели церкви ¹⁾. Желавшихъ убѣдиться въ томъ, что представляющіеся виѣшнимъ чувствамъ хлѣбъ и вино по освященіи на литургіи суть тѣло и кровь Спасителя, они отсылали ко внутреннему чувству. Приступающіе къ таинству евхаристіи со страхомъ Божиимъ и вѣрою и сами опытно, по ощущенію въ себѣ дѣйствій божественной благодати, удостовѣряются, что они пріемлютъ не простой хлѣбъ, но вѣистинну тѣло и кровь Сына Божія, освященные Духомъ Святымъ. „По многообразной силѣ божественной пищи и питія, говоритъ отечественный святитель, по многообразной премудрости и благодати божественнаго Питателя, ощутительной плодъ вкушенія трапезы Господней является вѣрующимъ то неизреченною радостію въ сердцѣ, то сладкою тишиною въ душѣ, то свѣтлостію въ умѣ, то глубокимъ миромъ въ совѣсти, то утѣшеніемъ обуревавшихъ искушеній, то прекращеніемъ страданій душевныхъ и тѣлесныхъ, а иногда и совершеннымъ исцѣленіемъ, то живѣйшимъ ощущеніемъ любви къ Господу, или умноженіемъ ревности и силы къ духовнымъ подвигамъ и добродѣтелямъ“ ²⁾. Но люди совсѣмъ не ощущаютъ ничего такого, когда употребляютъ простой хлѣбъ и вино за столомъ своимъ, хотя бы этотъ хлѣбъ былъ чище хлѣба, и вино было старѣе и лучше вина, предлагаемаго на алтарѣ. Въ дѣйствительности евхаристическаго чуда удостовѣряютъ и многочисленныя проявленія чрезъ евхаристію чудес-

1) Напр. *Григорій нисскій*—въ „Бол. огл. сл.“ 37 гл. 1. *Дамаскинъ*—въ „Точн. изл. в.“ IV, 13, *Аверосій*—въ „De sacram.“ IV, 5. См. еще рѣчь подъ заглавіемъ: „Почему св. тѣло Господа преподается намъ подъ видомъ хлѣба?“ приписываемую *Ефрему сирину*, хотя не безспорно ему принадлежащую. Объ этой рѣчи—у *Кирилловича*. Догм. уч. о т. евхар. въ твор. св. Ефрема сириня. Бог. В. нояб. 186—186. 190—193 стр. и въ кн. „Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ св. и блаж. отецъ“. 65 стр.

2) *Филарета* м. Слова Изд. 1848 г. 1, 228. Св. *Городкова*. Догм. бог. по сочин. м. Филарета 249 стр.

ной силы Божіей, засвидѣтельствоваанныя исторією, напр., чудесныя знаменія при освященіи св. таинъ благоговѣйными служителями алтаря или при принятіи ихъ достойно приступающими къ таинству, равно какъ и примѣры гвѣва и суда Божія на недостойно пріемлющихъ тѣло и кровь Христову. Наконецъ, исторія церкви указываетъ примѣры, когда въ тайнѣ евхаристіи представлялись взорамъ вмѣсто хлѣба—тѣло Господне, а вмѣсто вина—кровь Христова. Но такое видѣніе попускаетъ Богъ большею частію для невѣрующихъ ¹⁾, а вѣрующимъ въ несомнѣнную святость тайны причащенія желаніе подобнаго видѣнія излишне и грѣшно ²⁾.

Ученіе о пресуществленіи св. даровъ въ евхаристіи, говорятъ противники этого ученія (особенно протестанты), состоитъ изъ противорѣчій: евхаристическое тѣло Сына человѣческаго предполагается этимъ ученіемъ подобнымъ нашему, а между тѣмъ не имѣетъ никакихъ принадлежностей человѣческаго тѣла; находится предъ нашими глазами, но невидимо; вкушается устами, но неосязаемо и неощущаемо для вкуса; въ одно и то же время оно находится во многихъ мѣстахъ, или даже вездѣ; все цѣлое заключается въ одной своей части и под. Въ отвѣтъ на эти и подобныя разсужденія приведемъ замѣчательное по превосходнымъ сравненіямъ и

1) Таково, напр., видѣніе, рассказанное въ жизнеописаніяхъ св. Григорія Двоеслова (приводится въ Четьи-минеяхъ, 12 марта). Въ указанномъ разсужденіи подъ заглавіемъ: „Почему св. тѣло Господне преподается намъ подъ видомъ хлѣба?“, приписываемомъ св. Ефрему сирину, передается другой случай вразумленія „нѣкотораго брата“, усомнившагося въ евхаристической тайнѣ и увѣровавшаго послѣ того, какъ увидѣлъ въ евхаристіи дѣйствительное тѣло и дѣйствительную кровь „мала отроча“, закланнаго ангелами. Подобный же примѣръ чудеснаго вразумленія и обращенія къ христіанству чрезъ евхаристическіе дары передается въ жизнеописаніи св. Василія В. (Четьи-Минеи, 1 янв). Въ произведеніяхъ древности не мало находится и другихъ сказаній подобнаго рода. Между прочимъ, см. по сему вопросу ст. *Тунницкаго Н. Л.* Древнія сказанія о чудесныхъ явленіяхъ младенца Христа въ евхаристіи,—въ Бог. Вѣст. 1907 г. май.

2) Въ „Учительномъ извѣстіи“ священнику запрещается причащаться св. даровъ, которыя покажутся ему въ видѣ младенца или плоти, если этотъ видъ не измѣнится, „ибо не суть сія тѣло и кровь Христова, но точію чудо отъ Бога, невѣрства или иныя ради вины явлено“. Отложивъ „претворенный въ чудо Агнецъ“, онъ долженъ взять другую просфору и совершать надъ нею проскомидію и „вся по ряду“.

неотразимой силѣ убѣдительности наставленіе св. Димитрія ростовскаго о пресуществленіи св. даровъ въ евхаристіи ¹⁾).

„Если удивляешься тому, какъ тотъ же Христосъ есть и на трапезѣ, и на небесахъ: то удивляйся и тому, какъ одно солнце, которое насъ здѣсь освѣщаетъ и согрѣваетъ, въ то же время свѣтитъ и на небѣ и на землѣ, и на востокѣ и на западѣ, и во всѣхъ странахъ міра. Такъ и Христосъ—въ то же время и на небѣ, и на землѣ—въ пречистыхъ тайнахъ, какъ одинъ всемогущій и всеильный и на небѣ истинно по естеству, и на землѣ властію Божества, совершаетъ великія и преславныя дѣла, непостижимо и несказанно превыше ума человѣческаго“ (2 ст.).

„Если удивляешься тому, какъ одинъ Христосъ во многихъ частяхъ подается вѣрнымъ равно цѣлый,—не меньшій въ одной части, и не большій въ другой: удивляйся же и тому, какъ одинъ мой голосъ и у меня въ устахъ и въ вашихъ ушахъ есть одинъ и тотъ же голосъ“ (3 ст.).

„Если удивляешься, какъ тѣло не сокрушается въ раздробленіи тайнъ, когда раздробляется Агнецъ, и какъ во всякой части есть цѣлый и совершенный Христосъ: удивляйся и сему,—какъ это, когда зеркало раздробится на малыя части, то образъ человѣческій въ немъ не раздробляется, но во всякой части представляется цѣлымъ, какъ въ полномъ зеркалѣ“ (4 ст.).

„Если удивляешься тому, какъ Христосъ, часто снѣдаемый, не умалается, но цѣль пребываетъ во вѣки: удивляйся и сему, какъ зажегши одною свѣчею другія свѣчи, ты не уменьшаешь чрезъ это свѣтлости первой свѣчи“ (5 ст.).

„Если спросишь о томъ, какъ Христосъ, вшедши во внутрь нашего естества, не оскверняется и не заключается?—то и я спрошу: солнце, проходя надъ нечистыми мѣстами, оскверняется ли чрезъ это или нѣтъ?—Знаю, что мудрый и вѣрный не осмѣлится сказать: да! Тѣмъ болѣе не оскверняется Христосъ, Свѣтъ всякой чистоты, и не заключается Сущій, котораго не могли удержатъ ни адъ, ни гробныя печати, ни двери во входѣ къ ученикамъ, затворенныя и твердо заключенныя“ (6 ст.).

¹⁾ См. сочин. Димитрія рост. т. V, „Дванадцать статей, иже увѣряютъ сомнящихся о пресуществленіи“ и пр. Приводимъ нѣкоторыя статьи, имѣющія отношеніе къ указаннымъ возраженіямъ и недоумѣніямъ.

„Такъ же разсуждай и о томъ, что случается съ страшными тайнами и свѣдаемою частію, т. е. что сія не переходятъ въ тѣлѣ, подобно обыкновенной пищѣ. но, какъ говорить св. Златоустый, оный освященный хлѣбъ и вино премѣняются въ нѣкую тонкую пару и расходится во всѣ составы тѣла нашего. Такъ же разсуждай и о сихъ случаяхъ: если святымъ тайнамъ, отъ небреженія, или иного чего, случится упасть, сгорѣть, согнѣть, замерзнуть, задержаться въ пометахъ и проч.; то не тѣло Христово сему подвергается, но внѣшніе виды хлѣба и вина. А она *бесстрастная* ¹⁾ жертва никакъ не причаства сему, никакъ,—ибо плоть Христова однажды пострадала за насъ; а по воскресеніи Христовомъ она не подлежитъ уже страданіямъ. Впрочемъ іерей не правъ въ своемъ небреженіи, онъ тяжело согрѣшаетъ и подлежитъ великому наказанію и эпитиміи, по разсужденію своего архіерея“ (7 ст.).

„Если удивляешься, какъ въ такой малой части таинъ—весь полный и цѣлый Христосъ: то дивись и сему, какъ въ такомъ маломъ зернѣ зрачка твоего вмѣщаются и имъ объемлются такіе великіе города? Но узнавъ сіе, ты не испытывай неиспытуемаго таинства, а съ несомнѣнною вѣрою и сердечною любовію воздавай благодареніе страшному и сильному и всемогущему Царю и Богу Вседержителю, и дѣлами и умомъ, за неисповѣдимые дары Его“ (8 ст.).

„Право вѣруй съ церковію о страшныхъ тайнахъ. Хотя тѣлесными очами усматриваешь ты видимый хлѣбъ и вино, но вѣруй крѣпко, безъ сомнѣнія, тому, что существо ихъ, на нѣтъ и дѣйствіемъ Святаго Духа и властію всемогущаго Слова Божія, премѣняется въ тѣло и кровь Христову, такъ что ничего иного здѣсь не остается, а только самое истинное тѣло и кровь Господня, подъ видами пшеничнаго, кваснаго, новопеченаго мягкаго, хлѣба, и вина, выжатаго изъ виноградныхъ гроздовъ, т. е. ягодъ“ (12 ст.).

Разъясненія святителя Димитрія отчасти могутъ служить отвѣтомъ и на тѣ возраженія противъ пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, которыя заимствованы изъ философіи

¹⁾ То есть, неспособная подвергнуться страданіямъ или какому либо поврежденію.

и естествознанія и выставлены въ послѣднее время старо-католиками противъ ученія о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову ¹⁾. Эти возраженія не могутъ имѣть значенія потому, что пресуществленіе—дѣйствіе невидимое и духовное, сверхъестественное, дѣйствіе наитія Св. Духа на евхаристическіе дары. Усвоить по отношенію къ этому дѣйствію рѣшающее значеніе философіи, которая есть плодъ ограниченнаго и способнаго къ заблужденіямъ человѣческаго разума, и естествознанію, вѣдающему дѣйствія естественныхъ силъ природы, было бы по меньшей мѣрѣ неумѣстно.

§ 158. Плоды таинства причащенія для причащающихся.

Евхаристія предназначена Господомъ служить спасительною пищею для вѣрующихъ въ Него. И вкушающіе эту пищу вѣрные удостоиваются величайшихъ благъ для тѣла и души. Въ откровеніи и ученіи церкви спасительные плоды вкушенія этой пищи изображаются въ такихъ чертахъ.

Такъ какъ на трапезѣ Господней предлагаются истинное тѣло и истинная кровь Христовы и Господь Иисусъ присутствуетъ въ таинствѣ по божеству и человѣчеству, то вѣрующіе по душѣ и по тѣлу вступаютъ въ тѣснѣйшее соединеніе со Христомъ: *ядый Мою плоть и пійи Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ во Немъ*, говоритъ Самъ Онъ (Іоан. 6, 56). Причащающіеся Его тѣла и крови становятся *стѣлесниками* Его (Еф. 3, 6), скровными Ему, христоносцами, причастниками Его божественнаго естества ²⁾. Черезъ это они вступаютъ и въ союзъ съ Богомъ высшій, тѣснѣйшій, существеннѣйшій, нежели простое нравственное

¹⁾ Въ качествѣ такихъ возраженій выставляютъ, напр., что ученіе о пресуществленіи противорѣчитъ той истинѣ, по которой какъ субстанція не мыслима безъ акциденцій, такъ и акциденціи не мыслимы безъ субстанціи, что это ученіе предполагаетъ уничтоженіе субстанціи хлѣба и вина, тогда какъ матерія не уничтожима, или,—что въ тѣлѣ Богочеловѣка со времени Его рожденія до крестной смерти, въ силу непрестаннаго обмѣна матеріи, не осталось ни одного атома безъ замѣны другимъ и что поэтому у Него не было Своего тѣла въ строгомъ смыслѣ этихъ словъ и т. п. Неосновательность и неумѣстность подобнаго рода разсужденій разъяснена въ вышеуказанныхъ статьяхъ о старокатоличествѣ проф. Гусева и проф. Геренскаго.

²⁾ Кирилл. іер. Поуч. тайн. IV, 3; Дамаск. Точн. изл. пр. вѣры. IV, 13.

единеніе, хотя и таинственнѣйшій для насъ, подобно тому, какъ непостижимо для насъ соединеніе божества и человѣчества въ единомъ лицѣ Богочеловѣка.

Соединеніе со Христомъ и Богомъ есть соединеніе съ нашимъ Искупителемъ и Спасителемъ, соединеніе съ Источникомъ жизни и благодати, Раздавателемъ всѣхъ силъ, *яже къ животу и благочестію*. Отсюда истинно вѣрующіе и благоговѣйные причастники тѣла и крови Христовыхъ удостоиваются различныхъ и великихъ даровъ любви Божіей.

Такъ какъ І. Христосъ есть Агнецъ Божій, взявшій грѣхи міра и кровь Его, Сына Божія, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха, то достойно причащающимся въ евхаристіи даруется Богомъ очищеніе отъ грѣховъ. И Самъ Спаситель при установленіи таинства преподавалъ Своимъ ученикамъ тѣло Свое *во оставленіе грѣховъ*, и о крови Своей сказалъ, что она *за вы проливается*. Такое же дѣйствіе имѣло, имѣетъ и будетъ имѣть таинство, совершаемое по заповѣди Его, и во всѣ времена, ибо принесенная Имъ жертва имѣетъ вѣчное значеніе: Онъ *единымъ приношеніемъ совершилъ есть во вѣки освящаемыхъ* (Евр. 10, 14; ст. 9, 12).

І. Христосъ училъ о Себѣ, что Онъ есть *хлѣбъ животный, сшедый съ небесе*, а плоть Его истинно есть *пища* и кровь Его истинно есть *питіе*. Подобно тому, какъ обыкновенная здоровая пища, принимаемая тѣломъ, не только предохраняетъ его отъ изнеможенія, но укрѣпляетъ его, поддерживаетъ его силы и содѣйствуетъ возрастанію и продолженію жизни, и пища духовная, божественная, евхаристическая, питаетъ и возвышаетъ религіозно-нравственную жизнь христіанина. Для того и установлено это таинство, чтобы питать и возвышать эту жизнь. *Аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго и не пиете крови Его, не имате живота въ себѣ*. Ядый же сей хлѣбъ *живъ будетъ во вѣкъ*,—онъ соединяется со Христомъ, пребываніе же со Христомъ и во Христѣ и есть жизнь, полная освященія или плодовъ добра: *аще кто пребываетъ во Мнѣ и Азъ въ немъ, принесетъ плодъ многъ, яко безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 5). Достойное причащеніе тѣла и крови Христовой и способствуютъ укрѣпленію, возвышенію, преслѣванію нашему въ духовной жизни вслѣдствіе изліянія чрезъ

евхаристію, какъ изъ источника, на причастниковъ, по мѣрѣ пріемлемости, различныхъ даровъ благодати для души и тѣла, потребныхъ ко спасенію.

Наконецъ, соединяясь тѣснѣйшимъ образомъ со Христомъ чрезъ причащеніе Его тѣла и крови, христіанинъ становится участникомъ безсмертія и будущаго воскресенія въ вѣчно-блаженную жизнь съ І. Христомъ, обоженія, славы, короче—всѣхъ благъ, которыя сдѣлались удѣломъ І. Христа, какъ человѣка. Спаситель училъ: *Ядый Мою плоть, и пійй Мою кровь имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6, 54).

Подробно изображаются благодатныя плоды вкушенія тѣла и крови Христовой въ молитвахъ предъ св. причащеніемъ и по св. причащеніи. Достоинно причащающимся это таинство служить „во исцѣленіе, и очищеніе, и просвѣщеніе, и сохраненіе, и спасеніе, и во освященіе души и тѣла, во отогнаніе всякаго мечтанія и лукаваго дѣянія, и дѣйства діавольскаго, мысленнѣ во удесѣхъ дѣйствуемаго, въ дерзновеніе и любовь (ко Христу Богу), во исправленіе житія и утвержденіе, въ возвращеніе добродѣтели и совершенства, во исполненіе заповѣдей, въ Духа Св. общеніе, въ напутіе живота вѣчнаго, во отвѣтъ благопріятель на страшномъ судищи Христовомъ“ (молит. Василия В. предъ причащеніемъ, 6),— „во оставленіе грѣховъ и въ жизнь вѣчную... крѣпость, исцѣленіе, и здравіе души же и тѣла... и въ потребленіе и всесовершенное погубленіе лукавыхъ помысловъ и помышленій, и предпріятій, и ночныхъ мечтаній, темныхъ и лукавыхъ духовъ“ (мол. св. І. Златоуста, 10).

Ради такихъ чрезвычайныхъ и спасительныхъ плодовъ таинства причащенія истинные ревнители о жизни по волѣ Божіей приступали къ этому таинству весьма часто. При апостолахъ христіане преломляли хлѣбъ, т. е. пріобщались всякій разъ, какъ собирались вмѣстѣ для молитвы. Св. Василій В. въ посланіи къ Кесарію говоритъ, что спасительно пріобщаться тѣлу и крови на всякъ день, а о себѣ пишетъ: „мы причащаемся четыре раза въ недѣлю“. И это общее мнѣніе всѣхъ святыхъ, что нѣтъ спасенія безъ причащенія и нѣтъ преспѣянія въ жизни безъ частаго причащенія ¹⁾.

¹⁾ См. *Добротолубіе*, ч. 2-я иноковъ Каллиста и Игнатія, гл. 92.

§ 159. Евхаристія, какъ жертва.

Евхаристія въ существѣ своемъ есть не только таинство, въ которомъ даруется чадамъ церкви Христовой спасительная пища, но и жертва Богу Отцу,—хвалебная и благодарственная за явленные Имъ во Христѣ Иисусѣ благодѣянія, и вмѣстѣ „умилостивительная, приносимая за всѣхъ благочестиво живущихъ и умершихъ“,—за ихъ спасеніе и оставленіе грѣховъ (Посл. вост. патр. чл. 17; Прав. исп. 107).

Ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ, тѣснѣйшимъ образомъ связано и предполагается ученіемъ о предложеніи хлѣба и вина въ то самое тѣло Богочеловѣка, которое претерпѣло на крестѣ страданія и смерть за грѣхи людей, и въ ту самую кровь Его, которая была Имъ пролита за насъ на Голгоѣ. Если Спаситель принесъ Себя на Голгоѣ въ жертву за грѣхи всего рода человѣческаго, то, конечно, составляетъ жертву и Его тѣло и кровь, приносимыя Имъ же Самимъ, вѣчнымъ Первосвященникомъ, въ таинствѣ евхаристіи. Посему-то отвергающіе пресуществленіе въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка не признаютъ и жертвеннаго значенія за евхаристією (протестанты). Посему же и наоборотъ,—при признаніи евхаристіи жертвою было бы непослѣдовательностію непризнаніе евхаристической тайны предложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. ¹⁾

Евхаристія уже при самомъ ея установленіи была не только трапезою, но и жертвою. Это показываютъ слова, сказанныя Спасителемъ о Своемъ тѣлѣ и крови: *сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое* (1 Кор. 11, 24), *еже за вы даемо* (Лук. 22, 19), *и сія чаша новыи заветъ Моею кровію, яже за вы проливается* (22, 20), или, по выраженію другого евангелиста: *сія бо есть кровь Моя новаго завета, яже за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ* (Мѡ. 26, 28). Выраженія: о тѣлѣ—*еже за вы даемо, ломимо*, и о крови—*яже за вы проливается, за многи изливаема во оставленіе грѣховъ*,—указываютъ на жертвенное значеніе евхаристическихъ тѣла и крови,

¹⁾ Такую непослѣдовательность обнаруживаютъ въ своемъ ученіи объ евхаристіи старокатолики, признавая за таинствомъ жертвенное значеніе и въ то же время не допуская ученія о пресуществленіи.

а не на то только, что они—истинное брашно и истинное питіе, ибо пища приносится *людямъ*, а не за людей и не для оставленія грѣховъ. Если бы значеніе устанавливаемого І. Христомъ ограничивалось только даваніемъ, ломленіемъ хлѣба и проливаніемъ чаши для яденія и питія, то было бы сказано: „вамъ дается, ломится“,... „вамъ проливается“. При томъ Онъ могъ бы преподать Свое тѣло для вкушенія только присутствующимъ апостоламъ, и не упомянулъ бы о многихъ другихъ отсутствующихъ; только жертва могла быть приносимою и за апостоловъ и за многихъ отсутствующихъ, равно жертва же (но ни въ какомъ случаѣ не трапеза) могла быть приносимою и „во оставленіе грѣховъ“. Точно также нельзя думать, чтобы въ словахъ установленія евхаристіи Господь только хотѣлъ устремить мысли учениковъ къ предстоявшему закланію Своему въ жертву на крестѣ, или указать на тождественность евхаристическаго Его тѣла съ тѣломъ Его, умершимъ на крестѣ, и слѣдовательно,—что Онъ говорилъ о будущей крестной смерти Своей. Этой мысли не допускаетъ употребленная форма настоящаго времени: за васъ *ломимое*..., за васъ *проливается*..., за многихъ *изливаема*. И самое выраженіе—*за вы ломимое* не можетъ быть отнесено къ крестной смерти І. Христа: *кость Его*, сказано *не сокрушится* (Исх. 12, 46; Іоан. 19, 36), а должно быть отнесено только къ евхаристической жертвѣ, обозначая раздробленіе хлѣба („разламываніе“), какъ внѣшняго вида, подъ которымъ преподается въ таинствѣ тѣло Христово.

Устанавливая евхаристію, Спаситель говорилъ, что Онъ устанавливаетъ новый завѣтъ: *сія есть кровь Моя новаго завета*. Этому такъ и надлежало быть по объясненію апостола, ибо и ветхій завѣтъ утверждался жертвенною кровію: *идѣже бо заветъ, смерти нужно есть вноситься* (т. е. чтобы послѣдовала смерть) *завѣщающаго*. *И ветхій заветъ не безъ крови утвержденъ бысть* (Евр. 9, 16, 18). *Се кровь завета, его же завета Господь къ вамъ* (Исх. 24, 8), говорилъ Моисей о заветной жертвенной крови тельчей. И Христосъ Спаситель почти тѣми же словами сказалъ о Своей крови, изъ вина претворенной. И если употребленная Моисеемъ кровь завета была несомнѣнно жертвенною кровію, то и слова І. Христа свидѣтель-

ствуютъ о истинномъ жертвоприношеніи въ таинствѣ евхаристіи, но лучшемъ, чѣмъ ветхозавѣтныя жертвы овновъ, тельцовъ и пр. (Евр. 9, 23).

Эту жертву І. Христосъ повелѣлъ совершать *въ Его воспоминаніе*. Эти слова Его можно понимать не только въ смыслѣ заповѣди о совершеніи евхаристіи въ будущемъ, но и въ томъ значеніи, какое имѣло слово „въ воспоминаніе“ на богослужебномъ языкѣ ветхаго завѣта (гдѣ оно было т. н. „техническимъ терминомъ“). Въ ветхомъ завѣтѣ была особаго рода хлѣбная жертва или жертва изъ растительныхъ веществъ (Лев. 2, 1—16). Жертва эта вся не сжигалась на алтарѣ, а сжигалась лишь только часть ея „въ воспоминаніе“, т. е. о приносящемъ жертву. Дымъ отъ жертвы, восходя вверхъ, какъ бы напоминалъ Богу о приносящемъ жертву и преклонялъ къ нему милость Божию. Вотъ эта именно часть жертвы носила названіе „въ воспоминаніе“ или „въ память“ (евр. *asarah*—заставить помнить, по греч. переводу—*μνησθῆναι, ἀνάμνησις*). Предметъ напоминанія при принесеніи жертвы составляло—*во еже спасти мя Господу* (Пс. 69, 2; см. Дѣян. 10, 4). Если признать, что слова: *сіе творити въ Мое воспоминаніе* употреблены Спасителемъ въ подобномъ же литургическомъ значеніи, то ихъ можно передать такъ: „дѣлайте такъ, чтобы это было Моей жертвой воспоминанія за васъ предъ Отцемъ“ ¹⁾. Стало быть и они указываютъ на жертвенное значеніе евхаристіи.

Обстоятельства установленія евхаристіи также указываютъ въ ней жертвоприношеніе. І. Христосъ установилъ это таинство непосредственно по совершеніи пасхи ветхозавѣтной, преобразовавшей пасху новозавѣтную. Въ этой послѣдней нашла свое осуществленіе пасха ветхозавѣтная, почему и Самъ І. Христосъ, какъ жертва, называется нашею (христіанскою) пасхой (1 Кор. 5, 7) и Агнцемъ, прообразованнымъ пасхальными агнцами ветхаго завѣта. Установленіемъ новозавѣтной пасхи отмѣнялся ветхозавѣтный прообразъ ея. Но ветхозавѣтная пасха была не только радостною трапезой въ память мимохожденія Божія или избавле-

¹⁾ См. о семъ въ ст. *Воскресенскаго М. И.* Церковно-библейское ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ. Вѣра и Раз. 1902 г. т. I ч. 627—632. Еще: *Воронцова И.* Объ евхаристіи, какъ жертвѣ. Тамъ же, 1902 г. 2 кн.

нія домовъ еврейскихъ отъ небесной кары въ ночь пораженія первороднаго во всемъ Египтѣ ради пасхальнаго агнца и освобожденія отъ рабства египетскаго, но и жертвою, ибо пасхальный агнецъ приносился въ жертву Богу: *это пасхальная жертва Господу, Который прошелъ мимо домовъ Израилевыхъ въ Египтъ*,—вотъ какое объясненіе должны были давать отцы своимъ дѣтямъ относительно крови на перекадинѣ и косякахъ въ ночь выхода евреевъ изъ Египта и вкушенія агнца (Исх. 12, 27; ср. 12, 41; 34, 25 и Втор. 16, 2). Эта жертва была особенною жертвою, совмѣщавшею въ себѣ значеніе двухъ жертвъ: жертвы за грѣхъ и жертвы мирной. Впослѣдствіи она была приносима богоустановленнымъ священствомъ, которое совершало кропленіе кровію жертвы на алтарь (2 Пар. 30, 16; 35, 11); закланіе агнца совершалось при скиніи и храмѣ и въ частныхъ домахъ (Втор. 16, 2. 5—6). Если же закланіе пасхальнаго агнца было дѣйствительнымъ жертвоприношеніемъ Богу, получавшимъ свою силу, конечно, чрезъ прообразовательное свое отношеніе къ Агнцу Божію за грѣхи міра, то и безкровное жертвоприношеніе, совершающееся въ евхаристіи и по существу тождественное съ крестнымъ жертвоприношеніемъ Богочеловѣка, есть дѣйствительная и истинная жертва.

Итакъ, на тайной вечери І. Христосъ, какъ *священникъ по чину Мелхиседекову* (Евр. 5, 6), неизреченно и невидимо принесъ уже Себя въ жертву Богу Отцу за родъ человѣческій, былъ совершенною жертвою таинственно, а, слѣдовательно, и установленная Имъ евхаристія была тогда жертвою же искупленія, спасенія. На такое значеніе ея предугазано было І. Христомъ и въ словахъ обѣтованія объ этомъ таинствѣ: *хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 51). Если тѣло Его, подаваемое подъ видомъ хлѣба, по существу есть то же самое, которое имѣло пострадать и умереть за животъ міра, т. е. быть жертвою, то и въ таинствѣ оно должно имѣть значеніе жертвы. Что Спаситель совершилъ при установленіи таинства, то заповѣдалъ Онъ совершать апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ преемникамъ ихъ. Слѣдовательно, такое же значеніе, какъ Его дѣйствіе, должна имѣть евхаристія и въ послѣдующія времена, т. е. она не при установленіи только, но и теперь

бываетъ и впредь будетъ жертвою искупленія, спасенія, *дондеже Онъ прїидетъ*.

Такъ именно и учили апостолы. Ап. Павелъ, отклоняя коринѣскихъ христіанъ отъ яденія идоложертвеннаго въ языческихъ капищахъ (въ вышеприведенныхъ словахъ: *братія моя возлюбленная, бѣгайте отъ идолослуженія...* 1 Кор. 10, 14—16. 21), трапезу и алтарь (*θυσιαστήριον*—жертвенникъ) христіанъ противопоставляетъ трапезѣ и жертвеннику язычниковъ, и этимъ даетъ ясно видѣть, что евхаристія есть истинное жертвоприношеніе, участвующіе въ которой должны удаляться отъ жертвоприношеній языческихъ, ибо языческія жертвы приносятся *бѣсомъ, а не Богови*.

Въ посланіи къ евреямъ, отклоняя христіанъ отъ іудейскихъ жертвоприношеній, какъ потерявшихъ свое значеніе по закланіи на жертвенникѣ крестномъ Агнца Божія Іисуса, апостоль писалъ: *имамы алтарь (θυσιαστήριον), отъ него же не имутъ власти ясти служащїи сѣни* (Евр. 13, 10). Въ этихъ словахъ апостоль противопоставляетъ христіанскій алтарь и жертвоприношеніе іудейскому алтарю и жертвоприношенію. Алтарь, отъ котораго не имѣютъ власти питаться служащїи скивини, явно, есть христіанскій алтарь—жертвенникъ, на которомъ, слѣдовательно, приносится Богу истинная жертва, преподаваемая въ снѣдь однимъ только вѣрнымъ.

При свѣтѣ новозавѣтнаго ученія объ евхаристіи, какъ жертвѣ, древніе отцы и учителя церкви находили пророчественное предуказаніе на жертвенное значеніе евхаристіи въ нѣкоторыхъ свидѣтельствахъ ветхаго завѣта, особенно въ словахъ пр. Малахіи: *нѣсть воля Моя въ васъ, глаголетъ Господь Вседержитель, и жертвы не прїиму отъ рукъ вашихъ. Зане отъ востокъ солнца до западъ имя Мое прославится* (прославится) *во языцехъ, и на всякомъ мѣстѣ оиміамъ приносится имени Моему и жертва чиста* (Малах. 1, 11)¹⁾. И по самому содержанію пророчества не иную жертву можно ра-

¹⁾ Къ евхаристіи относили это пророчество, напр., св. *Ириней*—Пр. ерес. IV кн. XVII, 5, *Иустинъ*—Разг. съ Триф. XLI, св. *І. Златоустъ*—Прот. іудеевъ V, 12. блаж. *Теодоритъ*—На Малахію I, 11, *І. Дамаскинъ*—Точн. изл. пр. в. IV, 13.

зумѣть подѣ чистою жертвою будущаго, какъ евхаристію. Это слѣдуетъ, во первыхъ, изъ того, что въ пророчествѣ говорится о такой жертвѣ, какой *прежде не было*; поэтому нельзя разумѣть духовной жертвы покаянія (Пс. 50, 19), которую благочестивые люди всегда приносили Богу. Во вторыхъ, пророкъ говорить о жертвѣ видимой или внѣшней, чистой и богоугодной, которая имъ противопоставляется жертвамъ іудейскимъ и которую будетъ прославляться имя Божіе *во всѣхъ странахъ* (сн. Іоан. 4, 21). Подѣ такую жертвою нельзя разумѣть ту жертву, которую І. Христосъ въ Самомъ Себѣ принесъ на жертвенникѣ крестномъ, ибо эта жертва принесена въ *одномъ мѣстѣ*, на Голгоѣ. Явно, что такая жертва, замѣнившая ветхозавѣтныя жертвы, есть евхаристія. Наконецъ, и самое наименованіе, усвоенное пророкомъ этой жертвѣ (евр. *minchah*), обозначая жертву безкровную, какъ приготовляемую изъ чистой пшеничной муки, остатки которой служили вмѣстѣ и пищею, содержитъ указаніе на безкровную евхаристическую жертву ¹⁾.

Церковь вселенская неизмѣнно исповѣдуетъ, что евхаристія не есть только священная трапеза, но и жертва Богу. Такъ, въ молитвахъ всѣхъ извѣстныхъ литургій евхаристія прямо называется словесною и безкровною жертвою, приносимою о всѣхъ и за вся. Жертвою исповѣдуютъ евхаристію цѣлыя вселенскіе соборы ²⁾. Понятно, что не могли иначе учить объ евхаристіи и

¹⁾ *Minchah* въ законѣ Моисеевомъ употребляется только въ смыслѣ хлѣбнаго приношенія (Лев. 2, 4), изъ котораго послѣ сожженія на altarѣ *askarah* весь остатокъ назначался въ пищу священникамъ (Лев. 2, 10). При принесеніи будущей жертвы, по словамъ пророка, будутъ воскурять *enmiam* (евр. *mijetar* (отъ *satar*—кадить). Куреніе *enmiam*омъ, по закону, было одною изъ составныхъ частей жертвы *askarah*. Итакъ, жертва будущаго, во первыхъ, имѣетъ значеніе *askarah*, т. е. жертвы умиловительной; во вторыхъ, она называется *minchah*, т. е. жертвой, которая назначена въ пищу. Такіе признаки жертвы вполне соответствуютъ жертвѣ евхаристической. См. по сему вопросу *Гедеопа* іером. Архелогія и символика ветхозавѣтныхъ жертвъ. Казань. 1888 г. стр. 121—122.

²⁾ „На священной трапезѣ лежитъ *Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра*, приносимый священникомъ *въ жертву безкровную*“ (I всел. соб.);—„мы совершаемъ въ церквахъ безкровное *жертвоприношеніе* и такимъ образомъ приступаемъ къ таинственнымъ благословеннымъ тайнамъ“ (III всел. соб.);—„ни Господь, ни апостолы, ни отцы безкровную *жертву*, приносимую священникомъ, никогда не называли образомъ, но самымъ тѣломъ и самою кровію“ (VII всел. соб.);—такъ говорили отцы вселенскихъ соборовъ объ евхаристіи (см. выше, 162 стр.). Сн. трул. соб. прав. 3, 28 и 32.

отдѣльные учителя церкви. Въ своихъ разсужденіяхъ объ евхаристіи они утверждали, что „евхаристія есть жертва высшая, превосходящая всѣхъ жертвъ ветхозавѣтныхъ: она введена вмѣсто этихъ послѣднихъ, заступила мѣсто ихъ, какъ прообразъ своихъ“ ¹⁾, „есть жертва пречистая, святая, страшная, словесная, животворящая, безкровная, полная, совершенная, истиннѣйшая, единственная“ ²⁾, — та самая, которую „принесъ І. Христосъ на тайной вечери, отъ которой получили имя свое жертвенники христіанскіе“ ³⁾. Въ ветхомъ завѣтѣ, когда люди были несовершенны, Онъ и Самъ благоволилъ принимать такую же кровь, какую язычники приносили идоламъ, чтобы отвратить ихъ отъ идоловъ, а теперь преподалъ священнодѣйствіе болѣе страшное, совершенное, измѣнивъ жертву, повелѣвъ вмѣсто закланія безсловесныхъ приносить Его Самого, Который *воставъ отъ мертвыхъ, ктому уже не умираетъ и смерть Имъ ктому не обладаетъ* (Рим. 6, 9), однако же, будучи безсмертнымъ и нетлѣннымъ въ Самомъ Себѣ, снова закалается для насъ въ евхаристіи ⁴⁾.

§ 160. Существо и свойства евхаристической жертвы. Отличіе ея отъ жертвы крестной.

І. По существу своему евхаристическая жертва тождественна съ жертвою крестною. На жертвенникѣ крестномъ І. Христосъ Самъ былъ и Первосвященникомъ, приносящимъ жертву, и исключительною жертвою Богу Отцу за весь родъ человѣческій. То же и на жертвенникѣ безкровнаго жертвоприношенія: и здѣсь приносить жертву Самъ І. Христосъ, какъ вѣчный Первосвященникъ, и приносится то же истинное тѣло І. Христа, которое страдало и

¹⁾ *Евсев.* Demonstr. Evang. 1, 10; *Злат.* Прот. іудеевъ, VII сл.; *Август.* О градѣ Бож. XVII, 20; *Феодор.* На Малах. I гл.

²⁾ *Кипр.* каре. Пис. 63 (I т. стр. 348 по изд. 1860 г.). Сн. *Евсев.* О жизни царя Констант. IV, 45; *Кирил.* ал. Объясн. XI анагем. (Дѣян. всел. соб. II т. 45 стр. по изд. 1861 г.).

³⁾ *Григор. Б.* Сл. 45, на св. пасху. *Григ. нис.* Сл. о воскресен. I (VIII т.).

⁴⁾ *Злат.* На I Кор. Бес. XXIV, 1—2; на Евр. Бес. XVII, 3; О священствѣ, VI, 4. Сн. *Григ. Двоесл.* Собесѣд. IV, 58 (по изд. въ Каз. 1858 г. 372 стр.). Буквально приводимыя свидѣтельства указанныхъ и другихъ отцевъ и учителей церкви объ евхаристіи, какъ жертвѣ, см. у м. *Макарія.* Догм. Бог. § 219.

умерло на крестѣ, та же пречистая кровь Его, которая пролита за насъ,—тотъ же Агнецъ непорочный. Какъ тогда, такъ и теперь, одинъ и тотъ же и *приносяй* и *приносимый*, и *жертва* и *архіерей*, одинъ и тотъ же Искушитель міра Христосъ.

Тожественность по существу жертвы евхаристической съ жертвою крестною предполагаетъ и одинаковость *свойствъ* той и другой жертвы. Крестная жертва, какъ первообразъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ жертвъ, по своимъ свойствамъ осуществляла всѣ виды прообразовательныхъ жертвъ ветхаго завѣта. Подобно сему и жертва евхаристическая есть жертва хвалебно-благодарственная, умиловительная за живыхъ и умершихъ и просительная.

Евхаристическая жертва есть жертва *хвалебно-благодарственная*. Такимъ характеромъ евхаристія была запечатлѣна при самомъ ея учрежденіи, ибо І. Христосъ на тайной вечери примъ хлѣбъ, *хвалу воздавъ* (εὐχαριστήσας) или *благодаривъ* (εὐχαριστήσας) *преломи и даде ученикомъ* (Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24), *также* (ὁσαύτως) *и чашу* (1 Кор. 11, 25), *хвалу воздавъ* (εὐχαριστήσας), *даде ученикомъ* (Мѣ. 26, 27). И по окончаніи вечери І. Христосъ съ учениками *воспѣвше* (ὑμνῶσαντες), *изыдоша на гору елеонскую* (Мѣ. 26, 30). Совершеніе І. Христомъ евхаристической жертвы соединялось съ благодареніемъ Богу Отцу и прославленіемъ Его, конечно, за Его любовь, явленную Имъ въ дѣлѣ искупленія и спасенія человечества чрезъ едиnorodнаго Сына, все служеніе Котораго есть прославленіе Бога Отца.

Такой же характеръ, какъ неотъемлемая ея принадлежность, сохранялся за евхаристіей и въ первенствующей церкви, какъ свидѣтельствуешь о томъ ап. Павелъ и въ своемъ повѣствованіи объ установленіи евхаристіи (1 Кор. 11, 23—24), и въ наименованіи евхаристической чаши (10, 16) *чашеею благословенія, юже благословляемъ* (ποτήριον τῆς εὐλόγησας, ἣ εὐλογοῦμεν). Такое благодареніе вошло и въ евхаристическія молитвы, излагаемыя во всѣхъ литургіяхъ то болѣе, то менѣе пространно. И въ нынѣ употребляемыхъ въ православной церкви чинахъ литургіи возносится прославленіе и благодареніе Богу и Отцу, едиnorodному Его Сыну и Духу Святому за домостроительство спа-

сенія падшаго чловѣчества, съ приглашеніемъ вѣрующихъ „достойно и праведно поклоняться Отцу и Сыну и Св. Духу“, которые вызываютъ къ Нему: „Тебе поемъ, Тебе благословимъ, Тебе благодаримъ, Господи“...

Хвалебно-благодарственный характеръ евхаристической жертвы однако не состоитъ лишь только въ хвалебно-благодаретвенныхъ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ литургіи. И сама безкровная жертва, имѣющая предъ Богомъ высокое замѣстительное значеніе, есть высочайшее благодареніе Богу, потому что только чрезъ Христа мы можемъ достойно благодарить Господа: „приносимъ Тебѣ, Царю и Богу“, говорится въ литургіи „Постан. апост.“ (VIII, 12), хлѣбъ и чашу сію, благодаря Тебя чрезъ Него за то, что Ты сподобилъ насъ предстать предъ Тобою и священнодѣйствовать Тебѣ.“ Посему-то и самая безкровная жертва, какъ имѣющая жертвенный характеръ благодаренія, называется *eucharistia*.

Евхаристія есть жертва *умилостивительная* за живыхъ и умершихъ. Такою она является уже потому, что по существу своему совершенно тождественна и нераздѣльна съ голгоѣскою жертвою. На такое свойство этой жертвы указывается и въ словахъ установленія ся: *еже за вы ломимое... яже за вы и за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ*. Посему-то и во всѣхъ литургіяхъ, въ молитвахъ, послѣ освященія даровъ, проводится та мысль, что евхаристическая жертва приносится за многихъ, которые не вкушаютъ отъ жертвы и даже не могутъ вкушать. Въ частности, какъ видно изъ литургійныхъ молитвъ, она приносится за церковь воинствующую, за власти церковныя и гражданскія, за „градъ, въ немъ же живемъ и всякій градъ и страну, и вѣрою живущихъ въ нихъ, за плавающихъ, путешествующихъ, недугующихъ, страждущихъ, плѣненныхъ и спасеніе ихъ“,—за „плодоносящихъ во святыхъ церквахъ“ и вообще за вѣрующій народъ, за церковь торжествующую и вообще за „усопшихъ о надежди воскресенія жизни вѣчныя“. Нужно однако замѣтить, что приношеніе безкровной жертвы за церковь торжествующую, т. е. за прославленныхъ святыхъ-праотцевъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, исповѣдниковъ и о самой преблагословенной Дѣвѣ Маріи по своему значенію и смыслу отлично отъ приношенія вообще за умершихъ. За усопшихъ святыхъ со-

вершается безкровное приношеніе не съ тою цѣлію, чтобы умиловать Бога за нихъ, а съ тою, чтобы ихъ молитвами и предстательствомъ усилить свои молитвы о живыхъ и умершихъ, чтобы Богъ „по молитвамъ и предстательству ихъ пріялъ наше приношеніе“ (Кирил. іерусал.), или „посѣтилъ насъ“ (литург. І. Злат.). Но приношеніе за умершихъ вообще предполагаетъ умиловителіе о нихъ въ смыслѣ ходатайства за нихъ, къ утѣшенію ихъ и облегченію ихъ участи ¹⁾.

Если евхаристія есть умиловительная жертва, имѣющая силу преклонять къ намъ милость Божию, то, естественно, что чрезъ нее мы можемъ испрашивать у Бога и разныхъ благъ. По этой особенноти евхаристію можно назвать *просительной* жертвой. Поэтому св. церковь, при совершеніи безкровной жертвы, всегда испрашиваетъ разныхъ благъ духовныхъ и тѣлесныхъ. Ясное свидѣтельство объ этомъ находимъ у *Кирилла іерусал.*: „по совершеніи духовной жертвы, безкровнаго служенія, надъ умиловительною сею жертвою умоляемъ Бога объ общемъ мирѣ церкви, о благосостояніи міра, о царяхъ, о воинахъ, о сподвижникахъ, о сущихъ въ немощи, о утомляемыхъ трудами, однимъ словомъ, о всѣхъ, требующихъ помощи, молимъ всѣ мы и приносимъ жертву сію“ ²⁾. Въ литургіи *ап. Іакова* возносится молитва: „умири множество народа Твоего; разсѣй соблазны; прекрати войны; истреби возстанія ересей... Поддай, Господи, благораствореніе воздуховъ, дожди тихіе, росы благотворныя, изобиліе плодовъ и увѣнчаніе года благодати Твоей“ ³⁾. Въ литургіи *Василія В.* еще читаемъ: „помяни, Господи, предстоящія люди и ради благословныхъ винъ оставльшихся... Сокровища ихъ исполни всякаго блага; супружества ихъ въ мирѣ и единомысліи соблюди; младенцы воспитай, юность настави, старость поддержи, малодушныя утѣши, расточенныя собери, прельщенныя обрати, и совокупи святѣй Твоей соборнѣй и апостольской церкви... Избави градъ сей (весь или обитель) и всякій градъ и страну отъ глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествія иноплеменниковъ

¹⁾ См. *Кирил. іерус.* Тайнов. поуч. V, 9—10; *Злат.* На 1 Кор. Бес. XLI, 4.

²⁾ *Кирил. іерус.* Тайн. поуч. V, 8.

³⁾ Собр. древнихъ лит. въ русс. пер. I вып. 180 стр.

и междоусобныя брани“. Такой же характеръ усвоится евхаристической жертвѣ въ чинѣ литургіи І. Златоуста.

II. При одинаковости по существу и свойствамъ, между голгоеюскою жертвою и евхаристическою однако же есть и различія. Эти различія состоятъ въ слѣдующемъ.

Жертва голгоекая есть жертва *основная*, дающая бытіе жертвѣ евхаристической. На крестѣ І. Христосъ единокрatнымъ приношеніемъ приобрѣлъ вѣчное искупленіе для всего рода человѣческаго, за всѣхъ живыхъ и умершихъ, за всѣ грѣхи и на всѣ времена (Евр. 9, 28; 10, 14). Безкровнымъ же жертвоприношеніемъ усвояются спасительные плоды крестнаго жертвоприношенія тѣмъ членамъ церкви Христовой, земной и небесной, за которыхъ приносится эта таинственная жертва и которые способны принимать дары Его благодати. Посему-то жертва голгоекая принесена однажды, а евхаристическое жертвоприношеніе со времени установленія его и до нынѣ совершается въ церкви Христовой по всѣмъ странамъ міра, на безчисленныхъ жертвенникахъ, и будетъ совершаться до второго пришествія Христова. Однократное жертвоприношеніе есть какъ бы корень, изъ котораго произросло спасительное древо безкровнаго жертвоприношенія, питающееся изъ него живительными соками и, такимъ образомъ, произращающее спасительные плоды жизни, такъ что обѣ жертвы и нераздѣльны между собою, составляютъ собственно одну жертву, и вмѣстѣ различаются между собою. „Это одно и то же благодатное древо жизни, насажденное Богомъ на Голгоѣѣ, но наполняющее таинственными вѣтвями своими всю церковь Божію и питающее своими спасительными плодами всѣхъ, ищущихъ жизни вѣчной“ ¹⁾. Понятно отсюда, какъ неосновательно было бы думать, будто ученіемъ объ евхаристіи, какъ жертвѣ, умаляется и даже упраздняется значеніе жертвы голгоекой, что послѣдняя признается какъ будто недостаточною, требующею нужду въ восполненіи ²⁾.

На Голгоѣѣ І. Христосъ принесъ въ жертву *естественную плоть и кровь* Своего человѣчества, сверхъестественно зачатого наитіемъ Св. Духа въ утробѣ преблагословенной Дѣвы Маріи, а въ

¹⁾ Макарія м. Догм. Бог. § 220, I.

²⁾ Такія возраженія противъ евхаристіи, какъ жертвы, выставляютъ протестанты.

евхаристіи Онъ приносить въ жертву Свое истинное тѣло и истинную кровь, дѣйствіемъ Св. Духа предложенные изъ хлѣба и вина и подъ этими видами присущія. Посему евхаристическая жертва, какъ жертва безъ страданій, безъ пролитія крови, безъ смерти, называется жертвою *безкровною и безстрастною*, хотя и приносится въ воспоминаніе страданій и смерти Христовыхъ.

Кровавая жертва принесена І. Христомъ, *видимо и непосредственно*, въ дни уничтоженія, страданіями Его человечества, пролитіемъ крови и смертію тѣла. Евхаристическая жертва также приносится І. Христомъ, но воскресшимъ изъ мертвыхъ и сѣдящимъ одесную Бога Отца и не непосредственно, а чрезъ посредство пастырей церкви дѣйствіемъ Всесвятаго Духа.

§ 161. Особенности римской церкви въ ученіи объ евхаристіи.

Римская церковь отступила отъ заповѣди и примѣра І. Христа въ *совершеніи* и *преподаваніи* таинства причащенія, т. е. въ отношеніи къ литургической или обрядовой его сторонѣ. Частнѣе, эти отступленія касаются: I) вещества таинства (матеріи), которое должно быть освящено, II) формулы освященія (формы таинства) и III) самаго приобщенія ¹⁾.

I. Въ римской церкви для таинства евхаристіи употребляется

¹⁾ Богослуженіе, на которомъ совершается евхаристія, т. е. литургія, въ р.-католической церкви обычнѣе называется *миссою* (одни производятъ это наименованіе отъ евр. *missah*—приношеніе, жертва Богу, другіе—отъ возгласенія: *ite missa est*, соотвѣтствующаго нашему: „съ миромъ изыдемъ“). Миссы бываютъ двоякаго рода: совершаемыя вслухъ всѣхъ на главномъ престолѣ храма съ пѣніемъ и органомъ (*missa cantata*), и прочитываемыя, по просьбѣ или заказу частныхъ лицъ, на другихъ престолахъ, наскоро, шопотомъ, съ совершеніемъ однако таинства (*missa lecta*). Въ храмахъ, въ которыхъ нѣсколько престоловъ, нерѣдко одновременно совершаются нѣсколько миссъ, разными священниками. Въ средніе вѣка дано было разрѣшеніе и одному и тому же священнику служить по нѣскольку миссъ въ день на одномъ и томъ же престолѣ. Развившіяся отсюда злоупотребленія вызвали сильныя глумленія и ожесточеніе противъ р.-католическихъ миссъ въ протестанствѣ. Подробнѣе о семъ см. *Бобровничаго II*. О происхожденіи и составѣ р.-католической литургіи и отличіи ея отъ православной. Кіевъ 1873 г. *Серединскаго Т.* прот. О богослуженіи западной церкви. Спб. 1849—1856 г. *Перепечина В. В.* Римская литургія, ея отличіе отъ православной и сравнительныя преимущества послѣдней. Витебскъ. 1903 г.

не обыкновенный квасный хлѣбъ, какой принять вселенскою церковію съ самаго начала, но *опрѣсночный* ¹⁾. Что историческая правда относительно евхаристическаго хлѣба не на сторонѣ „азимистовъ“, какъ называли греки въ средніе вѣка латинянь, а на сторонѣ употребленія настоящаго пшеничнаго кваснаго хлѣба, это ясно изъ того, что и сама западная церковь совершала евхаристию долгое время на квасномъ хлѣбѣ, и лишь къ половинѣ XI-го вѣка повсемѣстно на западѣ утвердился обычай употреблять для евхаристіи исключительно опрѣсноки. Въ XV в., на соборѣ флорентійскомъ, въ цѣляхъ соединенія церковей, представители католической іерархіи признали *безразличнымъ* дѣломъ, на опрѣснокѣхъ ли, или же на квасномъ хлѣбѣ совершать евхаристию ²⁾. Но нельзя признавать безразличнымъ то, что на самомъ дѣлѣ есть непозволительное и ни чѣмъ не оправдываемое отступленіе отъ примѣра І. Христа, Его апостоловъ и правила церкви. Вещество для таинства, конечно, должно соответствовать невидимому его существу, а понятію объ истинной духовной пищѣ, хлѣбѣ жизни, соответствуетъ лишь истинный и дѣйствительный хлѣбъ. Но опрѣсноки, какъ они готовились, напр., у іудеевъ, и какъ, безъ сомнѣнія, были готовяемы въ римской церкви въ началѣ нововведенія и готовятся теперь, можно ли называть и признавать хлѣбомъ въ собственномъ смыслѣ? Очевидно,—нѣтъ. Достаточно ли, чтобы мука и вода, не подвергшіяся дѣйствительному испеченію, а только потому, что здѣсь въ смѣшеніи существуютъ мука и вода, получали названіе хлѣба? Можно доказывать и противоположное. А отсюда возникаетъ и такой вопросъ—сохраняетъ ли римская церковь истинную матерію таинства евхаристіи и дѣйствительно ли ея освященіе? Стало быть совсѣмъ не безразлично, опрѣсноки или дѣйствительный хлѣбъ употребляется для этого таинства.

Неосновательно указываютъ, что для евхаристіи приличнѣе употребленіе опрѣсноковъ, чѣмъ кваснаго хлѣба, ибо прѣсный хлѣбъ, по словамъ апостола, будто бы есть символъ чистоты и истины

¹⁾ Въ „Katech. roman.“ (II pars, IV cap, qu. 12 et 13) употребленіе опрѣсноковъ въ евхаристіи оправдывается тѣмъ, что І. Христосъ установилъ евхаристию будто бы на опрѣснокѣхъ, и ссылкой на 1 Кор. V, 7—8.

²⁾ Исторія флорент. собора, Москва 1847 г. 160 стр.

(1 Кор. 5, 7—8). Разсужденіе подобнаго рода неумѣстно уже потому, что квасный хлѣбъ употребилъ Установитель евхаристіи, на квасномъ хлѣбѣ совершали евхаристію апостолы, апостолами же отмѣненъ обрядовый законъ Моисея и квасный хлѣбъ принять вселенскою церковію. Что же касается словъ апостола: *да празднуемъ не въ квасъ вѣсть, не въ квасъ злобы и лукавства, но въ безквасіихъ чистоты и истины*, то такъ сказалъ апостоль, сближая пасху іудейскую съ І. Христомъ, пасхою новою, пожренною за насъ, чтобы преподать соотвѣтствующее назиданіе для христіанъ, а говорить что-либо въ пользу опрѣснোকъ рѣшительно не имѣлъ намѣренія ¹⁾. Спаситель однажды уподобилъ царствіе Божіе закваскѣ (Лук. 13, 21). Какой бы отсюда слѣдовалъ выводъ по отношенію къ хлѣбу евхаристіи, если бы было правильнымъ латинское мышленіе?

II. Римская церковь учитъ, что освященіе (въ смыслѣ пресуществленія) хлѣба и вина совершается тогда, когда священнодѣйствующій читаетъ молитву (третію въ „канонѣ“ освященія даровъ), въ которой выражается евангельское повѣствованіе объ учрежденіи евхаристіи, и освящаютъ дары, произнося собственныя слова І. Христа (т. е. *примите ядите... и пійте отъ нея вси...*). „Этими тайнодѣйственными всемогущими словами Господа, Который словомъ Своимъ создалъ небо и землю, существо хлѣба и вина обращается въ существо тѣла и крови І. Христа силою и наитіемъ Св. Духа“ ²⁾. Въ такомъ видѣ ученіе о совершительныхъ словахъ освященія и времени освященія св. даровъ стало утверждаться въ римской церкви въ XIV—XV вѣкахъ ³⁾,

¹⁾ Св. Злат. На 1 Кор. Бес. XV, 3 Прот. іудеевъ, III, 4.

²⁾ *Стацевича Д.* Простр. р.-католицизмъ, 158 стр. по изд. 1889. Св. Catech. гот. Р. II, с. IV, qu. 18—20. Въ римскихъ служебникахъ предъ словами Господа: *примите... пійте...* стоитъ замѣчаніе, что *ими освящаются дары*, а произносятся они на литургіи тайно.

³⁾ Вопросъ объ этомъ возбуждаемъ былъ и на флорентійскомъ соборѣ. И тогда уже римскими іерархами выдавалось за вѣрованіе вселенской церкви ученіе о пресуществленіи св. даровъ при произнесеніи установительныхъ словъ Спасителя: *примите ядите... и пійте отъ нея вси...* На принятіе этого ученія выразилъ свое согласіе, вмѣстѣ съ нѣкоторыми греческими іерархами, назначенный изъ Греціи митрополитомъ въ Россію *Псидоргъ*, присутствовавшій на соборѣ. По пріѣздѣ на митрополию онъ пытался ввести это ученіе и у насъ на Руси, повелевая воздавать дарамъ поклоненіе, *какъ тѣлу и крови Спасителя*, съ произнесеніемъ надъ

но свою законченность получило на тридентскомъ соборѣ. На этомъ соборѣ, въ виду того, что частныя церкви римскаго патріархата такъ разнились между собою, что литургія одной не походила на литургію другой,—въ каждой церкви были свои особенные обряды, гимны и молитвы,—положено было исправить служебникъ (missel) и сдѣлать его однообразнымъ для всѣхъ церквей. Вслѣдствіе этого составленъ былъ новый, исправленный служебникъ, который особливо буллою папы Пія V (въ 1570 г.) сдѣланъ обязательнымъ для всѣхъ западныхъ церквей. Съ введеніемъ его во всеобщее употребленіе сдѣлалось общепринятымъ въ западной церкви вѣрованіе, что евхаристическіе дары „освящаются“ словами установленія таинства; призваніе Св. Духа въ евхаристическій „канонъ“ новаго служебника не вошло ¹⁾. Противъ этого латинскаго вѣрованія ясно свидѣтельствуеетъ примѣръ І. Христа, Который, прежде чѣмъ преподать апостоламъ тѣло и кровь, *хвалу воздавъ* (Богу), *возблагодаривъ и благословивъ*, т. е. совершилъ молитвенное и освятельное дѣйствіе, чрезъ которое хлѣбъ и вино перестали быть простымъ и обыкновеннымъ хлѣбомъ и виномъ, а предожились въ тѣло и кровь Христову. И уже послѣ этого І. Христосъ обратился къ апостоламъ съ приглашеніемъ: *примите, ядите... пійте отъ нея вси*. Древне-вселенская церковь, согласно съ этимъ, учила и вѣровала, что претвореніе

ними словъ установленія таинства. За свою измѣну православію однако онъ скоро былъ удаленъ изъ Россіи.

1) Позднѣе, при папахъ Климентѣ VIII и Урбанѣ VIII (въ нач. XVII в.) были пересмотры и нѣкоторыя исправленія служебника, изданнаго п. Піемъ V, но незначительныя. Вошедшее въ этотъ служебникъ ученіе о времени пресуществленія св. даровъ проникло въ XVII в. и въ Россію, преимущественно въ ея югозападные части. Во главѣ защитниковъ его стоялъ іеромонахъ Сильвестръ Медвѣдевъ. Но распространеніе этого латинскаго вѣрованія встрѣтило себѣ сильное противодѣйствіе въ лицѣ ученыхъ грековъ, братьевъ Лихудовъ, и патріарховъ Іоакима и Адріана. Патр. Іоакимъ созвалъ въ 1689 году помѣстный соборъ, на которомъ были преданы анаѣмѣ защитники латинскаго ученія; Медвѣдевъ же былъ присужденъ къ заточенію. Преемникъ Іоакима, патр. Адріанъ, по поводу спора о времени пресуществленія на литургіи св. даровъ, обращался къ восточнымъ патріархамъ, которые въ своемъ отвѣтѣ высказали полное согласіе съ православіемъ русской церкви о времени освященія даровъ. См. по этому вопросу изслѣдованіе *Мирковича Г.* О времени пресуществленія св. даровъ. Споръ, бывшій въ Москвѣ въ половинѣ XVII в. 1886 г. *Серединскаго Т.* прот. О времени пресуществленія св. даровъ. 1867 г.

хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову происходитъ во время молитвеннаго освященія даровъ и въ силу наитія испрашиваемаго чрезъ молитву Св. Духа, признавая, конечно, полное значеніе за словами Спасителя: *примите, ядите...* и *пійте...*, выражающими Его всеильную волю о томъ, чтобы непрерывно продолжалось въ церкви Его имени преложеніе даровъ въ евхаристіи. Поэтому во всѣхъ древнихъ литургіяхъ въ евхаристической молитвѣ, обращенной къ Богу, послѣ словъ Спасителя, сказанныхъ при установленіи евхаристіи, слѣдуетъ призываніе Св. Духа на подлежащіе дары для освященія и преложенія ихъ. И древніе учителя говорили: „освятивъ себя духовными пѣснями, молимъ человеколюбца Бога, да ниспошлемъ Св. Духа на подлежащіе дары; да сотворитъ хлѣбъ убо тѣло Христово, а вино кровь Христову. Ибо всеконечно то, чего коснется Духъ Святый, освящается и прелгается“. „Хлѣбъ (поэтому) въ евхаристіи, по призываніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но тѣло Христово“. „Прежде же призыванія покланяемыя Троицы хлѣбъ и вино въ евхаристіи были простымъ хлѣбомъ и виномъ; по совершеніи же призыванія хлѣбъ содѣлывается тѣломъ Христовымъ, а вино бываетъ кровію Христовою“ ¹⁾. „Хлѣбъ и вино въ евхаристіи предлагаются Богомъ въ Его тѣло и кровь молитвою и силою благословенія“ ²⁾. Молитва призыванія Св. Духа, находившаяся во всѣхъ древнихъ литургіяхъ, находящаяся и нынѣ въ литургіи православной, нужно думать, существовала и въ древнѣйшей римской литургіи (во многихъ другихъ западныхъ литургіяхъ, напр., испанской или мозарабской существовала), но потомъ была выпущена. А вслѣдствіе опущенія этой молитвы возникаетъ вопросъ: существуетъ ли вообще, по римскому чино-последованію таинства (conop`у), призываніе Св. Духа? Въ этомъ можно сомнѣваться, а отсюда можетъ возникать сомнѣніе и по поводу дѣйствительности р.-католическаго освященія, какъ и по поводу матеріи таинства.

III. По отношенію къ приобщенію латинская церковь заблуждается тройнымъ образомъ.

¹⁾ Кирил. иерус. Тайн. поуч. V, 7; III, 3; I, 7.

²⁾ Григор. нис. Бол. огл. сл. 37 гл. Сн. Златоуста. О священствѣ, III. 5; VI, 4 Бес. о кладб. и крестѣ, 3 (II т.). Август. De Trini. lib. III, с. 4. п. 10; epist 149, ad Paulin. с. 2. п. 16. Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 13.

Она не приобщаетъ вѣрующихъ *однимъ и тѣмъ же освященнымъ хлѣбомъ*, которымъ приобщается служитель алтаря. Господь І. Христосъ всѣхъ апостоловъ причастилъ Своимъ тѣломъ отъ единого, преломленного на части, освященного хлѣба. По примѣру Господа, и апостолы употребляли для причащенія одинъ, а не многіе хлѣбы, въ знакъ единства христіанъ, составляющихъ одно тѣло. Такъ было и въ церкви послѣ временъ апостольскихъ. Въ восточной православной церкви и нынѣ при совершеніи литургіи освящается одинъ хлѣбъ, который, по освященіи, преломляется на части и всѣ священнослужашіе и вѣрующіе міряне, какъ составляющіе единое тѣло Христова, причащаются тѣла Христова отъ одного освященного хлѣба. Одинъ хлѣбъ освящается, а не многіе хлѣбы, и тогда, когда бываетъ много причастниковъ; для многихъ причастниковъ употребляется хлѣбъ только большаго размѣра. Болѣе тысячи лѣтъ соблюдала это установленіе Господне и римская церковь, но съ XII-го вѣка она перестала приобщать вѣрующихъ однимъ и тѣмъ же освященнымъ хлѣбомъ, какимъ приобщается священникъ. Съ этого времени вошло въ римской церкви въ обычай освящать одинъ круглый и главный хлѣбъ нѣсколько большаго размѣра для священника, а для вѣрующихъ мірянъ стали готовить маленькія кусочки въ видѣ мелкой монеты (гостій). Изобрѣтеніе маленькихъ гостій для вѣрующихъ, очевидно, есть нововведеніе, достойное осужденія. Римская церковь пренебрегла примѣромъ І. Христа и отвергла то высокое значеніе, какое имѣетъ, по словамъ апостола, причащеніе единымъ освященнымъ хлѣбомъ всѣхъ христіанъ (1 Кор. 10, 16—17).

Въ римской церкви подъ двумя видами (хлѣба и вина) причащаются только священники и епископы (вообще іерархія церковная), а міряне и даже епископы и священники, которые не участвуютъ въ совершеніи таинства, *лишены чаши Господней*. Имъ преподается таинство въ видѣ опрѣсночныхъ гостій, и при томъ ненапоенныхъ кровію Христовою, съ словами: „тѣло Господа нашего І. Христа да хранитъ душу твою въ жизнь вѣчную“ ¹⁾.

¹⁾ Въ великій четвертокъ, когда у р.-католиковъ литургія совершается епископомъ со священниками, причащается подъ обоими видами только епископъ (вопреки апост. прав. 8), а при совершеніи литургіи прежде-

Такой обычай въ римской церкви имѣеть происхожденіе довольно позднее. Въ первенствующей церкви христіане приобщались подѣ обоими видами, отдѣльно плоти и крови, при чемъ евхаристическое тѣло подавалось имъ въ руки ¹⁾. Такой способъ причащенія былъ употребительнымъ долгое время и на востокѣ, и на западѣ ²⁾. Съ IX-го вѣка, въ предупрежденіе пролитія св. крови Христовой, на востокѣ сталъ входить въ употребленіе способъ причащенія, и нынѣ сохраняющійся въ православной церкви,—одновременно тѣломъ и кровію при посредствѣ лжицы. Въ западной же церкви, вмѣстѣ съ древнею формою приобщенія, сталъ находить мѣсто (въ VIII—IX в.) обычай преподавать евхаристическое тѣло Христова не въ руки, а прямо въ уста (непосредственно рукою священнослужащаго, какъ и нынѣ, безъ лжицы или иного орудія), позднѣе прямо приведшій западную церковь, подѣ предлогомъ или въ виду возможности пролитія св. крови, къ лишенію мірянъ чаши, тѣмъ болѣе, что опрѣсноки не появляются св. кровію даже въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно хранить св. причастіе для больныхъ. Первые слѣды лишенія мірянъ св. чаши встрѣчаются уже въ XII в., а въ XIII в. и XIV в. приобщеніе мірянъ подѣ обоими видами стало выходить изъ употребленія, не смотря на народные протесты противъ этого ³⁾. Въ XV в. мнимо-вселенскій констанцскій соборъ (13 засѣд.) узаконилъ

освященныхъ даровъ, совершаемой въ страстную пятницу, подѣ однимъ опрѣсноковъ, ненапоенныхъ кровію, причащается и самъ священнослужашій (см. у *Середанскаго Т.* прот. О богослуженіи западной церкви. II ст. 28 и 36 стр.) Подѣ однимъ же видомъ опрѣснока причащаются въ латинствѣ и новопосвященные вподаконы, діаконы, пресвитеры, аббаты (*Середанскаго*, тамъ же IV ст. 154 и 230 стр.).

¹⁾ Св. *Кириллъ іерус.* даетъ подробное описаніе и самаго чина приобщенія. См. Тавн. поуч. V, 21—22. Эта практика приобщенія подтверждается и *трульскимъ соборомъ* (Прав. всел. соб. въ изд. ж. „Чт. люб. дух. просв.“ Вып. III, ч. 2, стр. 605), *І. Дамаскинымъ* (Точн. изд. пр. в. IV, 13) и другими данными.

²⁾ См. по этому вопросу ст. *Петровскаго А.* Исторія чина причащенія въ восточной и западной церкви,—въ Хр. Чт. 1990 г. I т.

³⁾ Вслѣдствіе такихъ протестовъ при утвержденіи новаго обычая бывало такъ, что послѣ приобщенія священнослужителей часть освященной крови оставляли въ чашѣ и въ нее для приобщенія мірянъ вливали чистое вино, или наоборотъ, остатокъ освященнаго вина переливался изъ чаши священника въ большую чашу съ простымъ виномъ. См. указ. ст. *Петровскаго* въ Хр. Чт. 371 стр.

распространившійся обычай пріобщать мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба, признавъ его въ тоже время нововведеніемъ, противнымъ установленію евхаристіи Спасителемъ и обычаю первенствующей церкви. Это же самое узаконеніе подтвердилъ соборъ базельскій (засѣд. 30), предоставивъ однако чехамъ, въ виду ихъ протестовъ противъ лишенія св. чаши, причащаться подъ обоими видами, и, наконецъ, соборъ тридентскій. Къ этому послѣднему собору также были предъявлены настойчивыя требованія о возстановленіи древняго обычая дозволить мірянамъ и не служащимъ священникамъ причащаться подъ обоими видами ¹⁾. Соборъ не могъ не признать справедливости этихъ требованій, но не рѣшился своею властію и отмѣнить уже вошедшаго въ силу обычая причащать мірянъ подъ однимъ видомъ ²⁾. Онъ предоставилъ римскому епископу дѣлать исключенія изъ этого порядка

¹⁾ Шморгунова З. Тридентскій соборъ. Тр. Кіев. Ак. 1863 г. II ч. 157—158 стр.; III ч. 5—7 стр. (начало ст.—1862 г. 8 и 9 кн.). О тридентскомъ соборѣ. Прилож. къ ж. Чт. люб. дух. просв. 1869 г. VI, 165 стр.

²⁾ Въ декретѣ собора о причащеніи говорится: „св. соборъ объявляетъ, что міряне и не служащіе священники не побуждаются никакимъ божественнымъ правомъ принимать таинство евхаристіи подъ двумя видами и ни въ какомъ случаѣ нельзя сомнѣваться, чтобы причащеніе подъ однимъ видомъ не было достаточно для спасенія. Ибо, хотя І. Христосъ установилъ и преподавалъ это таинство апостоламъ подъ обоими видами хлѣба и вина, однако нельзя сказать, чтобы всѣ христіане обязаны были повелѣніемъ Его принимать и тотъ и другой видъ... Нельзя заключать изъ словъ Его: *аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго и не пїете крови Его, живота не имате въ себѣ*, какъ бы ни понимали ихъ, что І. Христосъ повелѣлъ причащаться подъ обоими видами, потому что въ другомъ мѣстѣ Онъ говоритъ: *кто съѣстъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки*. И хотя Онъ сказалъ: *ядый Мою плоть и пїйй Мою кровь имать животъ вѣчный*, но Онъ же сказалъ: *хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра*. И наконецъ, хотя Онъ сказалъ: *ядый Мою плоть и пїйй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ*, но Онъ же сказалъ: *ядый хлѣбъ сей живъ будетъ во вѣки*. Притомъ церковь всегда могла устанавливать и даже нѣчто измѣнять въ таинствахъ, не касаясь только ихъ сущности (какъ будто причащеніе крови не относится къ существу таинства), измѣнять для пользы вѣрныхъ, по различію мѣстъ, по требованію обстоятельствъ и пр... Вотъ почему она, зная свою власть въ совершеніи таинствъ, *хотя въ началѣ христіанства обыкновенно причащались подъ двумя видами*, одобрила впослѣдствіи обычай причащаться подъ однимъ видомъ и признала его закономъ, который запрещается измѣнять по своей волѣ, безъ власти самой церкви“. Canon. et decr. concil. trident. Sessio XXI, cap. I et II. Сн. Catech. roman. P. II, c. IV qu. 50.

въ виду какихъ либо уважительныхъ обстоятельствъ ¹⁾. Но вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ же соборъ опредѣлилъ, что нѣтъ ни повелѣнія Божія, ни необходимости для спасенія причащаться подъ обоими видами и что осуждающіе утвердившійся обычай причащенія подъ однимъ видомъ подлежатъ отлученію отъ церкви) ²⁾.

Лишеніе мірянъ и не священнослужащихъ клириковъ св. чаши ничѣмъ не можетъ быть оправдано, хотя въ оправданіе этого нововведенія и представляются разныя соображенія.

„Нѣтъ никакого божественнаго повелѣнія“ на то, чтобы всѣмъ вѣрующимъ евхаристія была преподаваема подъ обоими видами, утверждаетъ тридентскій соборъ. Что же касается словъ Спасителя на тайной вечери: *пійте отъ нея вси*, то, говорятъ, они относятся лишь къ апостоламъ и ихъ преемникамъ. Но съ этими утвержденіями нельзя согласиться. I. Христосъ установилъ таинство причащенія подъ двумя видами и преподалъ апостоламъ подъ обоими видами, съ словами: *сіе творите въ Мое воспоминаніе*. Эти слова для апостоловъ, какъ и ихъ преемниковъ, имѣли значеніе не только повелѣнія совершать это таинство, но и указанія на форму и способъ его совершенія (*сіе творите*),—составляли, слѣдовательно, прямую *заповѣдь*, чтобы всѣ вѣрующіе причащались тѣла и крови Его и подъ обоими видами. Прежде установленія таинства Онъ также научалъ, что для вѣчной жизни необходимо причащеніе тѣла и крови Его, а не одного только тѣла (Іоан. 6, 53—54). Апостолы заповѣдь Спасителя о причащеніи повимали такъ, что вѣрующихъ должно причащать подъ обоими видами, и такъ сами поступали (1 Кор. 11, 23—29;

¹⁾ После неоднократнаго обсужденія вопроса о причащеніи подъ обоими видами, соборъ опредѣлилъ: „онъ (папа), по своей особенной мудрости, пусть сдѣлаетъ то, что признаетъ полезнымъ для христіанскаго общества и спасительнымъ для желающихъ употребленія чаши“. Sess XXII. Descr. de reformatione.

²⁾ Въ канонахъ собора сессіи XXI-й о причащеніи говорится:

I кан. „Если кто скажетъ, что по повелѣнію Божию или по необходимости для спасенія всѣ и каждый вѣрующій во Христа должны приниматьъ тотъ и другой видъ святѣйшей евхаристіи,—да будетъ анаеема“.

II кан. „Если кто скажетъ, что св. католическая церковь несправедливыми причинами и соображеніями была побуждена къ тому, чтобы причащать мірянъ и не священнодѣйствующихъ клириковъ только подъ видомъ хлѣба, или, что она въ этомъ погрѣшаетъ,—анаеема да будетъ.“

10, 15—16. 21), такъ, безъ сомнѣнія, и повелѣвали причащать, ибо первенствующая церковь причащала подъ обоими видами, по установленію Господню (это признается и тридентскимъ соборомъ). Что же касается р. - католическаго истолкованія выраженія: *пійте отъ нея вси*, то апостолы представляли тогда *всѣхъ вѣрующихъ* во Христа; они не были тогда не только священниками, совершающими таинство, ибо совершителемъ былъ Самъ Установитель таинства, но и вообще священниками, каковыми они стали уже по сошествіи на нихъ Св. Духа. Они, слѣдовательно, приняли евхаристію, какъ простые міряне, и приняли ее подъ обоими видами. А потому и слова Спасителя, сказанныя всѣмъ апостоламъ, относятся и ко всѣмъ вѣрующимъ,—всѣ хрістіане должны быть причащаемы тѣла и крови Его подъ обоими видами. Вотъ поэтому-то и древняя церковь, не только восточная, но и западная, осуждала и обличала тѣхъ, которые не хотѣли причащать или причащаться такъ, какъ установилъ Христосъ, подъ обоими видами (энкратиты и манихеи). Св. *Левъ V.*, еп. римскій (V в.), писалъ, что людей, которые „недостойными устами принимаютъ только тѣло Христово, а крови, коею мы искуплены, чуждаются“, (манихеи),—такихъ „лицемѣровъ“ должно „отлучать отъ святаго общества“, т. е. отъ церкви ¹⁾. *Геласій*, еп. римскій (тоже V в.), писалъ: „дошло до насъ, что нѣкоторые (манихеи) довольствуются причащеніемъ только св. тѣла, а отъ чаши св. крови удаляются. Такіе суевѣры или пусть принимаютъ таинство сіе (евхаристію) въ обоихъ его видахъ, или же вовсе да удалятся отъ причащенія; ибо подобнаго раздѣленія одного и того же таинства нельзя допустить безъ явнаго поруганія святыни“ ²⁾. А св. *І. Златоустъ* указываетъ на доступность причащенія тѣла и крови Христовой для всѣхъ, какъ на преимущественную особенность новозавѣтной церкви: „есть случаи, въ которыхъ священникъ не отличается отъ подначальнаго, напр., когда должно причащаться страшныхъ таинъ, говорить св. отецъ. Мы всѣ одинаково удостоиваемся ихъ; не такъ, какъ въ ветхомъ

1) *Лва В.* Sermon IV de Quadrag. Рус. пер. „Бесъ при вступл. въ четвердесятиницу“. См. въ Воскр. Чт. 1849—1850 г. XIII ч. 497 стр.

2) Apud Gratianum. Decr. III. de consecr. dist. II, c. 12, Св. *Макарія* м. Догм. Бог. § 218, 3.

завѣтъ, гдѣ иное (изъ жертвъ) вкушалъ священникъ, иное народъ; тамъ не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священникъ. Нынѣ не такъ, но всеѣмъ предлагается единое тѣло и единая чаша“ ¹⁾).

Чтобы успокоить совѣсть вѣрующихъ р.-католиковъ, лишаемыхъ причащенія крови Господней, говорятъ: мірянъ нѣтъ надобности причащать отдѣльно святою кровію, потому что „гдѣ дается тѣло, тамъ дается и кровь“ ²⁾). Но неумѣстно, неуспокоительно и неосновательно такое разсужденіе. Отъ всевѣдущаго Господа, конечно, не могло остаться сокрытымъ такое позднѣйшее измышленіе: „гдѣ тѣло, тамъ и кровь“. Тѣмъ не менѣе Онъ установилъ таинство и училъ причащать подъ обоими видами. И конечно, никто не въ правѣ отмѣнять прямую заповѣдь Господню о причащеніи вѣрующихъ тѣла Христова подъ видомъ хлѣба, а крови Его—подъ видомъ вина на основаніи произвольныхъ человѣческихъ соображеній. Сами пастыри римской церкви причащаются подъ обоими видами; почему же они находятъ для себя недостаточнымъ причащеніе подъ однимъ видомъ, а для мірянъ достаточнымъ? Такъ ложь обличаетъ сама себя. Указываютъ мірянамъ-католикамъ, будто и въ церкви православно-русской причащаютъ подъ однимъ видомъ хлѣба, именно, на преждеосвященныхъ литургіяхъ во время великаго поста. Но указывающіе это хорошо знаютъ (или, по крайней мѣрѣ, должны знать), что въ преждеосвященныхъ дарахъ тѣло Господа бываетъ напоено Его

¹⁾ Злат. На 2 Кор. Бес. XVIII, 3.

²⁾ Положеніе это въ оправданіе лишенія вѣрующихъ св. чаши придумано еще въ XIII в. Бонавентурою и Томою Аквинатомъ, а затѣмъ принято на соборахъ констанцскомъ (XIII зас.) и тридентскомъ (sess. XXI, сар. 3. et сар. 3). Сущность его заключается въ слѣдующемъ: „надобно признавать за истину, что подъ каждымъ видомъ таинства присутствуетъ весь Христосъ, только не одинаково. Подъ видомъ хлѣба присутствуетъ Его тѣло по силѣ таинства, а кровь ex reali concomitantia; равнымъ образомъ, подъ видомъ вина присутствуетъ кровь Его по силѣ таинства, а тѣло ex reali concomitantia, какъ душа и божество“. Вслѣдствіе этого латинскій священникъ, причащаясь св. крови (по чину литургіи мозарабской или готеской), говоритъ: „*тѣло* и кровь Господа нашего І. Христа да хранитъ душу мою въ жизнь вѣчную, аминь,“ а причащаясь св. тѣла (по чину литургіи ліонской), произноситъ: „*тѣло и кровь* Господа нашего“ и пр. Св. *Иннокентія* архим. Облич. Бог. II т. § 170, III. *Серединскаго* прот. О богослуж. зап. церкви. IV ст. 124. 126 стр.

кровию, какъ и то, что больныхъ, въ домахъ ихъ, православная церковь также причащаетъ тѣломъ Христовымъ, напоеннымъ Его кровію.

Въ оправданіе лишенія мірянъ св. чаши иногда представляютъ еще грубую оговорку такого рода, что св. чашу легко толкнуть и св. кровь легко пролить, при небрежности причащающагося. Но развѣ позволительно изъ-за небрежности нѣкоторыхъ лишать св. крови всѣхъ мірянъ, вопреки повелѣнію Спасителя ¹⁾. Такова же цѣнность и другихъ подобныхъ соображеній, напр., будто бы трудно имѣть и сохранять вино во многихъ случаяхъ, особенно въ странахъ жаркихъ и холодныхъ, что нѣкоторые имѣютъ природное отвращеніе отъ вина и под.

Дѣйствительная причина лишенія св. чаши мірянъ заключается, нужно думать, въ стремленіи римской іерархіи возможно нагляднѣе и сильнѣе показать различіе и превосходство предъ простыми вѣрующими іерархическихъ лицъ, показать ихъ преимущество и въ самомъ причащеніи. Не подобаетъ будто бы папѣ съ князьями церкви причащаться одинаково съ простыми мірянами.

Лишивъ мірянъ св. чаши, римская церковь вынуждена была *отмѣнить причащеніе дѣтей* до извѣстнаго возраста (7—12 л.). Младенцы не способны вкушать хлѣба, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ преподается въ таинствѣ причащенія римскою церковію, крови же Христовой могутъ пріобщаться только лица іерархическія, но не міряне. Въ виду этого по отношенію къ христіанскимъ дѣтямъ оставалось одно—лишить ихъ вовсе таинства тѣла и крови Христовыхъ. Причащеніе дѣтей начало прекращаться въ римской церкви только въ XII в., сначала въ галликанской церкви, а потомъ примѣру ея послѣдовали въ Германіи, Швейцаріи и другихъ р.-католическихъ странахъ; въ древ-

¹⁾ Что это за ничтожная отговорка, можно видѣть изъ слѣдующаго. Когда лишеніе мірянъ св. чаши вызвало въ Чехіи (въ XV в.) ропотъ и народное возстаніе противъ римской церкви, то эта церковь нашлась вынужденною на мнимо-вселенскомъ базельскомъ соборѣ позволить чехамъ причащаться св. таинъ подъ обоими видами, и доселѣ причащаетъ чеховъ подъ обоими видами. По подобнымъ же причинамъ вскорѣ послѣ тридентскаго собора папа Пій V особою буллою дозволилъ употребленіе чаши мірянамъ въ нѣкоторыхъ епископствахъ Германіи. Уніатамъ также дозволяется употребленіе чаши.

ности же въ западной церкви, какъ и доселѣ въ восточной, не только было въ обычаѣ, но и признавалось необходимымъ причащеніе младенцевъ, ради приносившихъ ихъ и ради сообщенной имъ въ таинствѣ крещенія и миропомазанія благодати, во освященіе душъ и тѣлесъ ихъ ¹⁾. Древность этого обычая призналъ и тридентскій соборъ; онъ не осмѣлился порицать тѣхъ, которые его сохраняли въ церквахъ, гдѣ онъ продолжался даже въ XVI в. ²⁾. Соборъ только рѣшилъ, что причащеніе *не необходимо* для спасенія дѣтей, уклонившись при этомъ отъ разъясненія, какъ понимаетъ соборъ эту „не-необходимость“,—признаетъ ли въ частности, что нѣтъ необходимости въ причащеніи дѣтей и для развитія въ нихъ христіанской жизни. Отрицать же такую необходимость невозможно. Какъ духовно рожденные, младенцы, конечно, имѣютъ нужду и въ тѣхъ средствахъ, какія Господь даровалъ церкви для духовнаго возрастанія и поддержанія духовной жизни ея чадъ.

Лишеніе младенцевъ общенія со Христомъ чрезъ таинство причащенія ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Въ евангеліяхъ разсказывается, что когда благочестивыя іудеянки приводили къ І. Христу дѣтей, чтобы Онъ благословилъ ихъ, то Онъ обнималъ ихъ, возлагалъ руки на нихъ и благословлялъ ихъ (Мр. 10, 16).

¹⁾ Лишеніе младенцевъ св. причащенія стоитъ въ папизмѣ въ связи и съ безбрачіемъ р.-католическаго духовенства. Пока оно было женатымъ и имѣло своихъ законныхъ дѣтей и законную семью, оно причащало и дѣтей, а какъ только по принужденію папства сдѣлалось безбрачнымъ, рѣшилось и на то, чтобы дѣтей лишить причащенія.

²⁾ „Св. соборъ учить, говорится въ тридентскихъ опредѣленіяхъ, что младенцы, не имѣющіе употребленія разума, *не вынуждаются* къ таинственному причащенію евхаристіи *никакою необходимостію*. Они, возрожденные чрезъ баню крещенія и соединившись со Христомъ, не могутъ потерять въ дѣтскомъ возрастѣ уже полученную благодать сыновъ Божіихъ. Однако посему *не должно осуждать древность*, если въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сохранился какъ либо (идуцій отъ древности) обычай причащенія дѣтей. Ибо тѣ святѣйшіе отцы имѣли по обстоятельствамъ того времени похвальную причину такъ поступать (т. е. причащать дѣтей); но они это дѣлали не по необходимости (т. е. причащенія) для спасенія (дѣтей), и потому должно признавать, что нѣтъ какого либо противорѣчія“, т. е. между установленіемъ древности и отрицаніемъ со стороны собора необходимости этого установленія (sess. XXI, cap. IV). „Если же кто скажетъ, что для младенцевъ, прежде чѣмъ они придутъ въ лѣта возраста, необходимо причащеніе евхаристіи,—анагема да будетъ“ (sess. XXI, cap. IV). См. Catech. roman. P. II, c. IV, qu. 47—48.

Однажды ученики возбраняли приводить къ Нему дѣтей. Тогда Онъ сказалъ ученикамъ: *оставите дѣтей приходити ко Мнѣ, и не браните* (не возбраняйте) *имъ: таковыя бо есть царствіе Божіе* (Лук. 18, 16). Послѣ вознесенія Спасителя на небо, когда Онъ сталъ невидимъ тѣлесными очами,—гдѣ и какъ христіанскія дѣти могутъ такъ близко приходитъ ко Христу, какъ не черезъ таинство причащенія, о которомъ Самъ Онъ сказалъ: *ядый Мою плоть и пійи Мою кровь, во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ* (Іоан. 6, 56)? При установленіи этого таинства, сказавъ о чашѣ: *пійте отъ нея вси*, а о хлѣбѣ: *пріимите, ядите* (безъ *вси*), Онъ показалъ, что отъ вкушенія Его тѣла позволительно освобождать тѣхъ, которые не способны къ принятію твердой пищи, но къ чашѣ Господней должны приступать *вси*—всѣ безъ исключенія христіане, а стало быть—и дѣти.

Напрасно думаютъ оправдать лишеніе дѣтей св. причащенія тѣмъ, что они не могутъ приготовиться къ св. причащенію. Кто и изъ взрослыхъ можетъ сказать, что онъ вполне приготовился и достойно приступаетъ къ причащенію св. тѣла и крови Христовыхъ? Дѣти не могутъ приготовиться и къ крещенію, а между тѣмъ церковь креститъ ихъ. Она креститъ ихъ по вѣрѣ родителей и воспріемниковъ, въ связи съ вѣрованіемъ въ дѣйственность таинствъ, правильно совершенныхъ. По вѣрѣ же родителей и воспріемниковъ слѣдуетъ причащать и дѣтей, и дѣлать это возможно часто; дѣти не менѣе взрослыхъ нуждаются въ духовной пищѣ и питіи, какъ нуждаются и въ тѣлесной. Посему преступно лишать ихъ причащенія до семи, десяти и даже двѣнадцати лѣтъ, какъ дѣлается въ римской церкви. И какой отвѣтъ предъ Господомъ дадутъ пастыри р.-католической церкви за тѣхъ дѣтей, которые умерли, ни разу не удостоенные причащенія? Не такъ разсуждали и поступали древніе учителя западной церкви, какъ разсуждаютъ и поступаютъ вышніе. Вотъ что, напр., говоритъ блж. *Августинъ*: „когда Господь сказалъ: *еще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ*, то сказалъ сіе не о таинствѣ св. крещенія, но и о таинствѣ св. трапезы, къ которой можетъ приступать только крещенный. Но ужели же дерзнетъ кто-нибудь сказать, что слова

сіи не относятся къ дѣтямъ? Вѣруемъ, что и за младенцевъ пролилъ кровь Свою Господь, Который прежде, нежели пролилъ ее, повелѣлъ преподавать ее въ таинствѣ“¹⁾.

Напрасно указываютъ и на то, что если съ младенчества, пока дѣти не различаютъ евхаристическаго хлѣба отъ обыкновеннаго, допускать до причащенія, то они, когда придутъ въ возрастъ, по привычкѣ, не будутъ приступать къ причащенію съ должнымъ благоговѣніемъ. Вина въ этомъ послѣднемъ, если бы и дѣйствительно произошло такъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, падаетъ не на церковь, а прежде всего и главнымъ образомъ на тѣхъ, на которыхъ лежитъ прямой и ближайшій долгъ христіанскаго воспитанія дѣтей.

Примѣчаніе. Въ р.-католической церкви есть еще особенность относительно таинства евхаристіи, касающаяся почитанія евхаристическаго тѣла Христова. Какъ и православная церковь, она признаетъ, что подобаешь воздавать боголѣпное поклоненіе (*latroia*, *latria* cultus) тѣлу и крови Христовой въ таинствѣ евхаристіи, такъ какъ въ этомъ таинствѣ Господь присутствуетъ по существу Своему, т. е. какъ Богочеловѣкъ. Но на почвѣ грубаго евхаристическаго матеріализма, возникшаго въ средніе вѣка въ борьбѣ съ ложными ученіями объ евхаристіи (преимущественно Беренгарія), временно овладѣвавшего тогда умами, почитаніе евхаристическаго тѣла выродилось въ особый культъ, имѣющій своимъ предметомъ исключительно *тѣло Христа*. Послѣ истребленія враждебныхъ папству и римской церкви сектантовъ, особенно альбигенсовъ, папами Убраномъ IV (1264 г.) и Климентомъ V (1316 г.) установленъ для всей западной церкви даже особый праздникъ *евхаристическаго тѣла Христова* (*festum corporis Christi*)²⁾. Главнѣйшая особенность этого праздника состоитъ въ томъ, что выставляютъ освященную гостію на престолѣ, для поклоненія, въ монстранціи (въ сосудѣ, который можно назвать „даропоказательницею“, большою частию богато украшенномъ) и несутъ ее въ томъ же сосудѣ, въ процессіи въ праздникъ тѣла Христова, по улицамъ, съ остановками для совершенія литіи. Главная цѣль праздника—поразить зрителей торжества гостію,

¹⁾ *Август.* О вѣнненіи и прощ. грѣх, I, 20; см. 24 гл. Прот. Пелагія I, 22.

²⁾ „Весьма благочестиво установленъ ежегодный праздникъ въ честь этого таинства“ (причащенія), замѣчаетъ тридентскій соборъ. Sess. XIII, cap. V.

побудить воздать поклоненіе святынь. И православное сознание признаетъ достойнымъ и праведнымъ поклоняться подъ видами хлѣба и вина тѣлу и крови Христовой, соединенными съ Его Богочеловѣчествомъ. Такое поклоненіе въ восточной церкви совершается, можно сказать, при всякомъ служеніи божественной литургіи. Но уместно ли устроить поклоненіе таинству, даже если съ поклоненіемъ соединять правильное представленіе, лишь для показной торжественности (эффекта), для цѣлей низшихъ? „Таинство божественной евхаристіи, говоритъ кievскій митрополитъ Петръ Могила, учреждено Спасителемъ не для выставки и процессіональныхъ съ нимъ ходовъ, а для того, какъ изрекъ Самъ Господь, *да ядый Его плоть, и пійй Его кровь имать животъ вѣчный*“ ¹⁾. Но на самомъ дѣлѣ предметомъ чествованія является именно тѣло Христа, одна Его человѣческая природа, отдѣляемая отъ природы божественной, какъ и въ культѣ сердца Іисусава. А такіа представленія заключаютъ въ себѣ скрытый несторіанизмъ. Культъ тѣла Христова въ послѣднее время впрочемъ замѣняется, или, точнѣе, вытѣсняется болѣе новѣйшимъ изобрѣтеніемъ въ этой области—культомъ сердца Іисусава и сердца Маріи ²⁾.

§ 162. Протестантское ученіе объ евхаристіи.

Въ вѣроисповѣданіяхъ, отдѣлившись отъ римской церкви въ вѣкъ реформаціи, евхаристія признается таинствомъ церкви, но о существѣ этого таинства содержится ученіе, болѣе или менѣе далекое отъ вѣрованія вселенской церкви.

І. Такъ, *лютеранство*, согласно съ ученіемъ вселенской церкви, настойчиво утверждаетъ, что І. Христосъ,—Его тѣло и кровь,—присутствуетъ въ евхаристіи истинно (*vere*) и существенно (*substantialiter*) ³⁾. Но это присутствіе понимается лютеранствомъ не въ смыслѣ преложенія или пресуществленія въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, а въ смыслѣ лишь *соприсутствія* (*inconsubsantiatio*) Его Своимъ тѣломъ и кровію съ хлѣбомъ и виномъ, въ нихъ и подъ ними (*cum pane, sub pane, in pane*), какъ бы проицанія Имъ Своимъ

¹⁾ П. Могила. *Літоос*. См. Востокъ Авдія. Объ отношеніяхъ римской церкви къ другимъ христіанскимъ церквамъ. Спб. 1863 г. II ч. 377 стр.

²⁾ Гетте. Еретичество папства. 155 стр. и слѣд.

³⁾ Conf. august. p. I, art. X; Apol. conf. ad art. X.

тѣломъ и кровію хлѣба и вина ¹⁾. Такое соприсутствіе І. Христа въ евхаристіи не зависитъ ни отъ достоинства совершителя таинства, ни отъ вѣры приступающаго къ нему, а исключительно есть дѣйствіе „силы и слова Бога всемогущаго, установленія и строительства Господа нашего І. Христа“ ²⁾. Посему существенно присутствующее въ евхаристіи тѣло Христово сообщается всѣмъ вѣрующимъ и невѣрующимъ, только въ первыхъ оно дѣйствуетъ какъ таинство (спасительно), а послѣднимъ бываетъ во осужденіе. Это сопребываніе тѣла и крови Христовыхъ съ евхаристическими хлѣбомъ и виномъ однако бываетъ только при „совокупности внѣшнихъ видимыхъ дѣйствій, относящихся къ вечери Господней, установленныхъ Христомъ, каковы именно: *освященіе* или слова установленія, *преподаваніе* и *принятіе* или внѣшнее, какъ говорятъ, *снѣдніе* устами благословеннаго хлѣба и вина, а также *усвоеніе* тѣла и крови Христовой“. Но внѣ этого „употребленія“, когда „хлѣбъ на литургіи не раздается, но или носимъ бываетъ, или отлагается въ дароносицы“, тогда онъ не имѣетъ никакой силы таинства ³⁾. Другими словами, сами въ

¹⁾ Artik. Smalc. p. III, art. VI; Form. conc. I p. c. 7; p. II, c. 7.

²⁾ „Объ освященіи (de consecratione) мы думаемъ, говорится въ „Формулѣ согласія“ (p. II, c. VII, 74—75 по изд. Müller's), что истинное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи не производится словомъ или дѣломъ какого нибудь человѣка, достоинствомъ или заслугою или служеніемъ совершителя, или яденіемъ или вѣрою причащающихся,—ничто таковое не содѣлываетъ для насъ присутствіе тѣла и крови Христовой. Что въ евхаристіи имѣемъ мы присущимъ тѣло Христово, это въ простотѣ и съ увѣренностію должно приписать силѣ и слову Бога всемогущаго, установленію и строительству Господа нашего І. Христа. Ибо истиннѣйшія и всемогущія слова Господа нашего І. Христа, произнесенныя Имъ при первомъ установленіи евхаристіи, дѣйствены были не во время тайной вечери только; напротивъ, ихъ сила, мощь и дѣйственность доселѣ продолжаютъ и могущественны, такъ что во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ только совершается евхаристія по установленію Господа и употребляются слова Его, преподаются и пріемиются истинно присущія тѣло и кровь Христовы (corpus et sanguis Christi vere praesentia) мощію и могуществомъ словъ тѣхъ. Ибо тамъ, гдѣ соблюдается установленіе Христово и произносятся надъ хлѣбомъ и виномъ слова Его и раздается благословенный хлѣбъ и благословенное вино, чрезъ произносимыя слова тѣ доселѣ дѣйствуетъ Самъ Христосъ *мощію первоначальнаго установленія* евхаристіи, словомъ Своимъ, которое согласно волѣ Его, должно быть повторяемо“

³⁾ Form. concord. p. II, c. VII, 83—87.

себѣ евхаристическіе хлѣбъ и вино внѣ ихъ „употребленія“ и по освященіи ихъ остаются хлѣбомъ и виномъ.

Предложивъ такое ученіе о существѣ евхаристіи, лютеранство встрѣтилось съ слѣдующимъ возраженіемъ противъ своего ученія: какимъ образомъ возможно присутствіе І. Христа въ евхаристіи, совершающейся повсемѣстно во вселенской церкви и одновременно во многихъ мѣстахъ, когда І. Христосъ вознесся по челоуѣчеству Своему на небо и сѣдитъ одесную Бога Отца? На этотъ вопросъ лютеранство отвѣтило ученіемъ о *вездѣприсутствіи* І. Христа въ прославленномъ Его состояніи не по божеству только, но и по челоуѣчеству (*ubiquitas corporis Christi*) вслѣдствіе упостаснаго соединенія Его съ божествомъ ¹⁾. Это ложное положеніе (монофизитское) и лежитъ въ основѣ лютеранскаго ученія о соприсутствіи І. Христа въ евхаристіи. Ложнымъ же это положеніе является потому, что челоуѣческое естество І. Христа вслѣдствіе обоженія не измѣнилось по существу, не потеряло своей ограниченности. Если бы прославленное Его челоуѣчество было вездѣсуще, то напрасно было установленіе Имъ и евхаристіи, потому что, въ такомъ случаѣ и при пониманіи лютеранскомъ существа евхаристіи вѣрующіе могли бы приобщаться тѣла и крови Христовой вездѣ,—и при вдыханіи воздуха и при употребленіи пищи, какъ и возражали Лютеру еще его современники.

Отвергнувъ присутствіе І. Христа въ евхаристіи чрезъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, лютеране должны были отвергнуть и дѣйствительно отвергли и вытекающіе отсюда выводы, и прежде всего ученіе объ евхаристіи, *какъ жертву*, приносимой на алтарѣ въ умиловленіе Бога за живыхъ и умершихъ ²⁾. Агнецъ Божій, учать они, разъ закланный, вновь не закалается. Онъ *единою принесенъ*, —*единъмъ приношеніемъ совершилъ есть во вѣки освящаемыхъ* (Евр. 9, 28; 10, 14). Посему безцѣльна и неумѣтна евхаристическая жертва послѣ принесенной на крестѣ. Усвоить евхаристіи значеніе жертвы во оставленіе грѣховъ, приносимой за живыхъ и умершихъ, значило

1) Form. conc. p. II, c. VIII.

2) Отсюда лютеранская литургія не имѣетъ проскомидіи и всѣхъ тѣхъ молитвъ и священнодѣйствій, которыя выражаютъ собою значеніе евхаристіи, какъ жертвы.

бы, разсуждаютъ они, умалять или упразднять жертву крестную, признавать ее недостаточною для искупленія грѣховъ, имѣющею нужду въ восполненіи въ жертвѣ евхаристической. Евхаристія есть только таинство причащенія, но не жертва. Если и можно называть ее жертвою, то какъ священнослуженіе предъ Богомъ духовное, хвалебное и благодарственное, въ воспоминаніе крестной смерти Спасителя, во свидѣтельство нашей благодарности за совершенное Имъ искупленіе, но не умиловительною жертвою за живыхъ и умершихъ ¹⁾. Очевидно, въ основѣ такихъ разсужденій лежатъ неправильныя представленія объ отношеніи евхаристической жертвы къ жертвѣ крестной. По существу евхаристическая жертва не другая какая либо жертва, а та же самая, какую принесъ на крестъ І. Христосъ, и чрезъ нее лишь усвоятся плоды однажды принесенной на Голгоѣ жертвы, усвоятся не только причащающими, но и помимо причащенія—живымъ и умершимъ, за которыхъ приносится. Что же касается словъ апостола: *единою принесеса, —единымъ приношеніемъ...* то апостолъ говоритъ въ нихъ не объ евхаристіи, а о крестной смерти Христовой, именно то, что она, однажды принесенная, имѣетъ силу на всѣ времена, не какъ жертва іудейскія; евхаристія же по словамъ Господа, должна совершаться до конца міра.

То же отрицаніе пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову привело лютеранъ къ отрицанію необходимости воздавать *боголюбное поклоненіе* евхаристическимъ освященнымъ дарамъ ²⁾. Понятно также, что лютеране должны были отвергнуть храненіе евхаристическихъ даровъ въ храмѣ для больныхъ и причащеніе ихъ т. н. запасными дарами, равно и совершеніе литургіи преждеосвященныхъ даровъ.

Существуютъ въ лютеранствѣ и особенности, касающіяся видимой стороны евхаристіи, частію унаслѣдованныя отъ р.-католической церкви. Такъ, и у нихъ евхаристія совершается на опрѣснокяхъ

¹⁾ Conf. august. p. II, c. 3; Apol. conf. art. XXIV (XII).

²⁾ „Веществамъ или видимымъ видамъ благословеннаго хлѣба и вина, говорится въ „Форм. согласія“ (р. II, с. VII, 126), не должно воздавать боголюбнаго поклоненія, а должно поклоняться такъ самому Христу, истинному Богу, который присутствуетъ въ евхаристіи истинно и существенно во время законнаго употребленія ея“. Воздавать евхаристіи боголюбное поклоненіе, по мнѣнію лютеранъ, значить обожать хлѣбъ (*ἀρτολατρεία*).

(облаткахъ, oblata—приношеніе), а вино, какъ у армянъ, не растворяется водою (вопреки VI всел. соб. 32 пр.). Освящаются евхаристическіе хлѣбъ и вино одними словами І. Христа, изреченными при установленіи таинства. Призыванія Св. Духа на дары нѣтъ въ протестантскихъ чиноположеніяхъ евхаристіи. Причащеніе вѣрующихъ совершается подъ обоими видами: облатокъ всѣмъ преподается въ уста, а потомъ изъ чаши вино. Дѣти допускаются къ причащенію только по совершеніи надъ ними конфирмаціи (иногда 14—16 л.) ¹⁾.

II. *Реформатство* въ своемъ ученіи объ евхаристіи отрѣшилось и отъ лютеранскаго „соприсутствія“ тѣла и крови Христовой въ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ, оставивъ за евхаристіей лишь только воспоминательное и символическое значеніе съ однимъ духовнымъ вкушеніемъ или соединеніемъ со Христомъ при принятіи хлѣба и вина.

Такъ, по ученію *Цвингли*, евхаристія есть не болѣе, какъ *воспоминаніе* о страданіяхъ Христовыхъ, имѣющее для насъ только чисто внутреннее, субъективное значеніе. Хлѣбъ и вино въ этомъ таинствѣ суть только *символы*, *знаки* распятаго на крестѣ тѣла І. Христа и пролитой крови Христовой, воспроизводящія въ памяти вѣрующаго дѣло искупленія, совершенное Богочеловѣкомъ, и укрѣпляющія вѣру въ искупленіе. Приступающій къ таинству евхаристіи вкушаетъ тѣло и кровь Христову только духовно, а не плотски, и духовно же чрезъ вѣру соединяется со Христомъ, усволяетъ себѣ дѣло искупленія, сама же въ себѣ евхаристія не обладаетъ и не сообщаетъ благодати. Признавать, что тѣло Христово по существу и реально присутствуетъ и вкушается въ евхаристіи, по мнѣнію *Цвингли*, значить грубо заблуждаться и извращать слово Божіе ²⁾.

¹⁾ Подробное выясненіе особенностей лютеранства касательно евхаристіи съ критическимъ разборомъ ихъ см. въ трудѣ *Оленицкаго Из.* Символическое ученіе лютеранъ о т. евхаристіи и несостоятельность этого ученія. Кам. Под. 1894 г.

²⁾ „Я вѣрю, говоритъ *Цвингли*, что въ таинствѣ евхаристіи, т. е. въ вечери благодаренія, присутствуетъ истинное тѣло Христа для созерцанія вѣры, т. е. тѣ, которые воздаютъ Господу благодареніе за благодѣяніе, содѣланное намъ въ Его Сынѣ, признаютъ, что Онъ воспринялъ истинную плоть, истинно пострадалъ, истинно омылъ наши грѣхи Своею кровью, и, такимъ образомъ, все совершенное Христомъ какъ бы дѣлается

Кальвинъ видоизмѣнилъ ученіе *Цвингли* объ евхаристіи, стараясь занять средину между ученіями *Лютера* и *Цвингли*. По его мнѣнію, *І. Христосъ* присутствуетъ въ евхаристіи динамически, т. е. Своимъ дѣйствіемъ, вліяніемъ (*virtute*) и силою (*prae-sentia operativa*), подобно тому, какъ солнце, пребывая на небѣ, лучами своими дѣйствуетъ на земные предметы (любимое сравненіе *Кальвина*). Такое пониманіе евхаристіи получило господствующее значеніе въ реформатствѣ; оно вошло и въ символическія его книги. Сущность его можно передать такъ. Хлѣбъ и вино въ евхаристіи суть только *знаки* или *символы* тѣла и крови *Христовыхъ*, но не бываетъ ни преложенія ихъ въ тѣло и кровь *Христову*, ни тѣлеснаго соприсутствія съ ними *Господа* въ лютеранскомъ смыслѣ. Тѣло и кровь *Христовы* присутствуютъ въ евхаристіи не вещественно, а духовно, динамически, — присутствуютъ временно и собственно только у хлѣба и вина и при хлѣбѣ и винѣ, иначе — временно сопровождаютъ хлѣбъ и вино, имѣютъ соединеніе съ хлѣбомъ и виномъ не внутреннее и дѣйствительное, а только временное и случайное. Посему и причащеніе тѣла и крови *Христовыхъ* совершается не черезъ вкушеніе устами (*manducatio oralis*), а духовно, однако одновременно съ принятіемъ въ уста знаковъ тѣла и крови *І. Христа*. Душа причащающагося чудеснымъ образомъ возносится на небо и тамъ приводится въ тѣснѣйшее соприкосновеніе съ тѣломъ *Христовымъ*, сѣдящимъ одесную *Отца*, такъ что ей сообщается ошутительнымъ и спасительнымъ образомъ божественная жи-

присущимъ имъ чрезъ созерцаніе вѣры. Но что тѣло *Христа* по существу и реально, т. е. само естественное тѣло на вечери присутствуетъ и вкушается устами и зубами, какъ утверждаютъ паписты и нѣкоторые другіе, взирая на мяса египетскія, это мы не только отрицаемъ, но и считаемъ заблужденіемъ, противнымъ слову *Божію*. Слова: *сие есть тѣло Мое* и *сія есть кровь Моя* должны быть принимаемы не буквально, а прообразовательно. Такъ называются хлѣбъ и вино, которые суть *символы* истиннаго тѣла. Таинственное вкушеніе не можетъ очищать душу, но вѣра въ *Бога* (очищаетъ ее) чрезъ *І. Христа*, которая есть духовное вкушеніе и виѣшній символъ котораго есть хлѣбъ и вино. И какъ хлѣбъ питаетъ тѣло, вино ободряетъ и веселитъ, такъ и вкушеніе хлѣба и вина укрѣпляетъ духъ и дѣлаетъ его увѣреннымъ въ милосердія *Бога*, которое состоитъ въ томъ, что Онъ далъ намъ Своего Сына.“ *Zwinglii Fidei ratio*. Edit. Niemeyer, S. 26. Сн. *Expositio christl. fidei* (cap. IV), составленное *Цвингли* предъ смертію Ibid. S. 44—50.

вотворящая сила, исходящая отъ существа и лица І. Христа ¹⁾).

Къ такимъ выводамъ пришло реформатство въ своемъ ученіи объ евхаристіи, слѣдуя одностороннему началу протестантской оправдывающей вѣры, съ отрицаніемъ внѣшняго авторитета въ пониманіи и истолкованіи св. Писанія. Самимъ реформатамъ кажется, что ихъ ученіе основывается на св. Писаніи, что оно подтверждается даже и словами установленія таинства: *сіе есть тѣло Мое... сія есть кровь Моя*, въ которыхъ *есть* будто бы употреблено въ смыслѣ „означаетъ“. Справедливо говорилъ Лютеръ по поводу такихъ объясненій Писанія: „въ такомъ случаѣ вся Библія превратится въ иносказаніе, если столь ясныя слова учрежденія этого таинства принять въ иносказательномъ смыслѣ“.

Неудивительно, что протестантскими сектантами евхаристія уже прямо была низведена въ рядъ простыхъ обрядовъ. Для многихъ изъ нихъ (напр. соцініанъ, арминіанъ, меннонитовъ) евхаристія есть лишь особаго рода христіанское обрядовое установленіе (церемонія), имѣющее цѣлю возбудить чувство благодарности къ Богу за Его благодѣянія и напомнить о страданіяхъ и смерти Господней,—обрядъ, въ которомъ вѣрующіе свидѣтельствуютъ предъ Богомъ и церковію свое духовное общеніе со Христомъ, за насъ распятымъ и умершимъ, и взаимное между собою единеніе и любовь.

III. Не возстановила у себя строго православнаго, согласнаго съ вѣрованіями древне-вселенской церкви, ученія объ евхаристіи и *церковь англиканская*. Хотя представители ея и утверждаютъ, что въ своемъ ученіи объ евхаристіи она лишь отбросила средневѣковые р.-католическіе наросы къ этому ученію, но на самомъ дѣлѣ англиканское ученіе объ евхаристіи ближе къ общепротестантскимъ воззрѣніямъ, чѣмъ вѣрованіямъ нераздѣленной католической церкви ²⁾. Такъ, отвергнувъ ученіе „о пресуществле-

1) Calvin. Instit. IV, 17. n. 10, Conf. Helv. I, art. 21 et 23. *Серединскаго Т.* прот. Сводная таблица христ. вѣроисповѣданій и сектъ, или сравнительное христ. вѣроученіе. Рига. 1890 г. 105—107 стр. О т. евхаристіи противъ реформатовъ. Хр. Чт. 1860 г. II ч. 57—59 стр.

2) *Литература.* — *Рождественскаго А.* Символич. и богослуж. книги англик. церкви. *Лепорскаго П.* XXXIX чл. церкви англійской. Хр. Чт. 1904 г. II ч. 621—635 стр. Замѣчанія объ америк. кн. общихъ молитвъ.

ніи“, какъ средневѣковое будто бы заблужденіе, англиканство въ своихъ вѣроизложеніяхъ не содержитъ ясно и точно выраженного исповѣданія *дѣйствительнаго и объективнаго* (extra usum sacramenti) *присутствія Христа* въ евхаристіи. Въ членѣ „О вечери Господней“ (De coena Domini) говорится: „евхаристія не есть простой только знакъ взаимной любви христіанъ, но таинство нашего искупленія чрезъ смерть Христову. *Для тѣхъ, кто правильно, достойно и съ вѣрою принимаетъ это таинство, хлѣбъ, который преломляемъ, есть приобщеніе тѣла Христова*; подобнымъ образомъ и чаша благословенія есть приобщеніе крови Христовой.—*Пресуществленіе* (transsubstantiatio) въ евхаристіи хлѣба *не можетъ быть подтверждено св. Писаніемъ*; ученіе это, напротивъ, опровергается прямыми изреченіями Писанія и подавало поводъ къ многимъ суевѣрнымъ мнѣніямъ.—Тѣло Христово преподается, принимается и вкушается въ евхаристіи *только небеснымъ и духовнымъ образомъ*. Средство же, какъ тѣло Христово пріемлется и снѣдается въ евхаристіи, *есть вѣра*“ (XXVIII чл.). „Нечестивые, а также не имѣющіе живой вѣры, хотя тѣлесно и видимо зубами своими (какъ выражается блаж. Августинъ) вкушаютъ sacramentum тѣла и крови Христа, однако они ни коимъ образомъ *не становятся причастниками Христа*, а, напротивъ, вкушаютъ и пьютъ sacramentum или знакъ столь великой вещи въ свое осужденіе“ (XXIX чл.). Слова этихъ членовъ вполне допускаютъ пониманіе выраженного въ нихъ ученія не только въ смыслѣ ученія о присутствіи Христа лишь въ душѣ достойно пріемлющихъ (рецепціонизмъ) но и въ смыслѣ, что въ евхаристіи вѣрующій усволяетъ лишь силу и благодать тѣла и крови Христовой (виртуализмъ или динамизмъ), но не въ смыслѣ присутствія Христа чрезъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Нѣтъ ясно и твердо выраженного ученія объ объективномъ присутствіи и преподаніи въ евхаристіи тѣла и крови Христовыхъ и въ другихъ вѣроизложеніяхъ и богослужебныхъ книгахъ англиканской церкви, хотя и встрѣчаются выраженія о хлѣбѣ ехва-

Тамъ же, 787—790 стр. *Преображенскаго Н. діак.* Современное англиканство. Уч. о присутствіи І. Христа въ евхаристіи. Бог. Вѣстн. 1901 г. февр. *Керенскаго* проф. Америк. еписк. церковь. 237—253 стр.

ристiи, какъ тѣлѣ Христовомъ, и винѣ, какъ крови Христовой ¹⁾. Можно сказать, что въ настоящее время и между самими представителями и членами англиканской церкви существуетъ разногласiе въ пониманiи существа евхаристiи ²⁾.

Отрицанiе и осужденiе ученiя о преложенiи—пресуществленiи, при неопредѣленности ученiя о присутствiи I. Христа въ евхаристiи, естественно, должно было привести къ отрицанiю или къ подобной же неопредѣленности въ ученiи объ евхаристiи, *какъ жертвѣ*. „Жертва Христова, однажды принесенная, говорится въ членахъ вѣры, есть совершенное умилоствленiе, искупленiе и удовлетворенiе за всѣ грѣхи цѣлаго міра,—какъ за наследственный, такъ и произвольные, и нѣтъ другого удовлетворенiя за грѣхъ, какъ только та одна. Поэтому жертва литургiй, при совершенiи которыхъ, какъ обыкновенно говорятъ, священники приносятъ Христа въ жертву за живыхъ и умершихъ, для избавленiя отъ наказанiй или вины, есть богохульная выдумка и опасное заблужденiе“ (XXXI чл.). Членъ этотъ направленъ противъ нѣкоторыхъ злоупотребленiй евхаристiею въ р.-католической церкви, гдѣ въ среднiе вѣка евхаристическая жертва поставлялась наравнѣ съ голгоетскою, какъ ея повторенiе или воспроизведенiе, откуда слѣдовало, что крестная жертва Христова имѣетъ нужду въ восполненiи. Но въ немъ нѣтъ признаковъ признанiя евхаристiи и вообще жертвою

1) При раздаянiи евхаристическихъ хлѣба и вина причащающимся, напр., произносится: „тѣло (или кровь) Господа нашего I. Христа, которое было предано (или: которая была пролита) за тебя, да сохранитъ твое тѣло и душу въ жизнь вѣчную.“ Непосредственно за этими словами однако присовокупляется; „прими и ѣшь (или: пей) *это* (this) въ воспоминанiе о томъ, что Христосъ умеръ за тебя и питайся Имъ въ сердцѣ своемъ вѣрою съ благоговѣнiемъ“. Болѣе опредѣленно выражается катихизисъ. Здѣсь на вопросъ: „что есть внутренняя часть или означаемая вещь“ въ евхаристiи, дается отвѣтъ: „тѣло и кровь Христовы (не *вкушенiе* тѣла и крови), которыя истинно и дѣйствительно получаютъ и принимаютъ (verily and indeed taken and received) вѣрующимъ“.

2) Такъ, въ 1900 г., когда члены „Англійскаго церковнаго союза“ издали декларацию, что они, „держась крѣпко вѣры и ученiя святой, католической и апостольской церкви, что въ таинствѣ Господней вечери хлѣбъ и вино, по дѣйствию Св. Духа, становятся (become) въ освященiи и чрезъ освященiе, согласно установленiю нашего Господа, истинно и дѣйствительно тѣломъ и кровію Христовою,“ то многіе члены вышли изъ союза, декларация сдѣлалась предметомъ спора,—представляетъ ли выраженное въ ней ученiе объ евхаристiи ученiе англиканской церкви. (См. Бог. В. 1901 г. I т. 300 стр.).

за живыхъ и умершихъ. Въ молитвахъ же литургіи старательно устранено наименованіе евхаристіи „жертвою“ и усвоеніе ей жертвеннаго значенія.

Если І. Христосъ—Его тѣло и кровь—лишь духовнымъ и невидимымъ образомъ сообщаются душѣ вѣрующаго, то понятно, что англиканство вынуждалось послѣдовательно отвергнуть *почитаніе и поклоненіе* евхаристическимъ тѣлу и крови Христовой. Въ членахъ вѣры дѣйствительно и говорится, что „обнесеніе (въ процессіяхъ), возношеніе и поклоненіе имъ не оправдывается никакою заповѣдію“ (XXVIII чл.). Въ чинѣ же причащенія разъясняется, что колѣнопреклоненіемъ предъ принимаемыми евхаристическими дарами, совсѣмъ „не имѣется въ виду и не должно воздаваться почтеніе (*adoration*) ни сакраментальнымъ хлѣбу и вину, ни какому-либо тѣлесному присутствію естественной плоти и крови Христовой. Ибо хлѣбъ и вино таинства по прежнему остаются въ ихъ истинной естественной сущности, а потому и не могутъ быть обожаемы (ибо это было бы идолослуженіемъ отвратительнымъ для всѣхъ вѣрующихъ христіанъ); естественныя тѣло и кровь нашего Спасителя Христа суть на небѣ, а не здѣсь; и было бы противно истинности естественнаго тѣла Христова пребывать въ одно и то же время болѣе, нежели въ одномъ мѣстѣ“ ¹⁾. Такимъ наставленіемъ лишь подтверждается, что, по англиканскому ученію, евхаристическое причащеніе не есть причащеніе истинно и дѣйствительно тѣла и крови Христовой, ибо „тѣло и кровь Христовы на небѣ“. Понятно, что при такихъ представленіяхъ объ евхаристіи не могло быть узаконеннымъ и *храненіе св. даровъ* для причащенія въ исключительныхъ случаяхъ, напр., смертной болѣзни. „Храненіе (евхаристическихъ даровъ)... не оправдывается никакою заповѣдію“, говорится въ членахъ вѣры (XXVIII чл.) ²⁾.

„Лишать чаши мірянъ запрещается“ (XXX чл.) въ англи-

1) Соколова проф. Іерархія англик. церкви. 352 стр.

2) Сохраненіе даровъ не узаконяется и не должно практиковаться въ англійской церкви,—такъ заявилъ въ 1900 г. примасъ англиканской церкви, архіеп. кентбурійскій, представивъ и обоснованіе своего заявленія съ точки зрѣнія англиканскаго вѣроученія, каковое (заявленіе) подвергалось, впрочемъ, безпощадной критикѣ, См. указ. ст. *Преображенскаго* въ ог. Вѣстн. 299 стр.

канской церкви. Совершительною формулою таинства признаются слова установленія евхаристіи І. Христомъ. Хлѣбъ употребляется обыкновенный, и слѣдовательно, квасный, притомъ непремѣнно лучшій и пшеничный. Причащающіеся, стоя на колѣнахъ, принимаютъ хлѣбъ въ руки, а вино пьютъ изъ чаши, которую держать пасторъ. Таинство совершается во всякое время, когда представляется нужда, т. е. бываютъ причащающіеся, но когда нѣтъ причастниковъ изъ мірянъ, священникамъ предписывается воздерживаться отъ совершенія евхаристіи, особенно въ будничные дни, а ограничиваться лишь совершеніемъ первой части литургіи (оглашенныхъ,—съ чтеніемъ или пѣніемъ сѣмвала вѣры и проповѣдію).

Покаяніе.

§ 163. Понятіе о таинствѣ покаянія. Его необходимость и повторяемость.

Возрожденный въ таинствѣ крещенія, утвержденный благодатію миропомазанія въ новой жизни, питаемый въ евхаристіи брашномъ въ жизнь вѣчную, христіанинъ, хотя и перестаетъ быть чадою гнѣва Божія, но не перестаетъ быть сыномъ Адама, наслѣдникомъ поврежденной природы послѣдняго. Сила врожденной грѣховности, злоба духовъ тьмы и владычество зла въ мірѣ столь сильны, что готовы бываютъ подавить въ человѣкѣ сѣмя новой жизни, увлечь на путь грѣха, удалить его отъ Бога. Всѣ мы *много согрѣшаемъ*, говоритъ ап. Іаковъ (3, 2; см. 1 Іоан. 1, 8). Нужно поэтому средство, которое бы очищало согрѣшающаго отъ грѣховъ и удалившагося чрезъ нихъ отъ Бога опять воссоединяло съ Нимъ. Господь, всегда готовый исповѣдующимъ простить ихъ грѣхи и *очистить отъ всякой неправды* (1 Іоан. 1, 9; Іак. 5, 16), установилъ въ Своей церкви для исцѣленія согрѣшающихъ послѣ крещенія, но искренно кающихся, особое видимое священнодѣйствіе. Это есть таинство *покаянія* (*μετάνοια*, *poenitentia*), въ которомъ при устномъ исповѣданіи грѣховъ, содѣянныхъ послѣ крещенія, кающійся чрезъ священника получаетъ благодатное отъ Самого Бога прощеніе своихъ грѣховъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и укрѣпляющую раскаявшагося и прощенного грѣш-

ника въ христіанской жизни благодатную силу (сн. Простр. кат. О покаян. Прав. испов. 114).

Такъ какъ и очищаемый чрезъ это таинство отъ грѣховъ можетъ грѣшить и дѣйствительно грѣшить, то покаяніе есть таинство *повторяющееся*,—повторяющееся столько разъ, сколько разъ христіанинъ почувствуетъ потребность очистить свою совѣсть отъ грѣховъ. Таинство покаянія—это въ своемъ родѣ повторяющееся крещеніе, „второе крещеніе“, „крещеніе слезное“. Различіе между этими таинствами въ томъ, что крещеніе очищаетъ отъ грѣховъ, примиряетъ съ Богомъ и даетъ новую жизнь такому человѣку, который никогда не имѣлъ этой жизни, никогда не былъ очищенъ отъ грѣховъ и прощенъ за нихъ Богомъ и потому никогда не былъ въ союзѣ съ Богомъ; таинство же покаянія очищаетъ отъ грѣховъ, сдѣланныхъ человѣкомъ уже по возрожденіи, обновляетъ въ немъ жизнь, уже полученную въ крещеніи, восстанавливаетъ союзъ его съ Богомъ, уже заключенный въ крещеніи и только временно нарушенный грѣхомъ. Позволеніе повторять таинство покаянія и даже положительное требованіе, какъ можно чаще прибѣгать къ его врачебной силѣ, ясно показываетъ величайшее снисхожденіе, неизмѣримое милосердіе, непобѣдимое долготерпѣніе и неистощимую полноту любви Божіей къ грѣшнику.

§ 164. Установленіе таинства.

Потребность покаянія и очищенія отъ грѣховъ есть общечеловѣческая потребность, ибо нельзя не каяться и не желать очищенія отъ грѣха, чувствуя въ себѣ грѣхъ, а бремя грѣховности сознаютъ и чувствуютъ всѣ люди. Но собственными силами и средствами очиститься отъ грѣха и примириться съ своею совѣстію (напр., чрезъ сознаніе грѣховъ, раскаяніе въ преступленіяхъ) человѣкъ не можетъ, ибо не можетъ отпустить себѣ собственныхъ грѣховъ. Не властны сдѣлать это и другіе люди,—такіе же грѣшники, какъ и онъ самъ, такъ какъ власть отпускать грѣхи принадлежитъ одному Богу (Іоан. 6, 12). Необходимо для этой цѣли какое-либо очищающее дѣйствіе высшей силы,—божественной. Это всегда сознавалось и сознается всѣми народами. Поэтому во всѣхъ и до-христіанскихъ религіяхъ указывались и су-

ществовали особыя средства очищенія отъ грѣховъ и умиловленія Божества, какъ-то: жертвы, священныя омовенія, обѣты, посты, трауръ, особаго рода исповѣдь, покаянныя упражненія (эпитимии) и т. п., удовлетворявшія потребности покаянія и примиренія съ Богомъ ¹⁾. Особенное развитіе и значеніе имѣли покаяніе и покаянныя обряды въ іудействѣ. Боговдохновенные пророки постоянно призывали грѣшниковъ къ покаянію (Ис. 55, 7; Іез. 18, 21—22. 30—32 и др.). Покаяніе и исповѣданіе грѣховъ входило въ составъ богослуженія общественнаго (Лев. 16, 21) и частнаго (Дан. 9, 3—20); согрѣшившіе каялись во вретисѣ и пеплѣ и получали отъ Бога прощеніе и помилованіе (Исх. 33, 4; Мѡ. 11, 21). Во времена Моисея закономъ опредѣлены были за разные грѣхи разные жертвы (Лев. 4—6 гл.), и для всенароднаго очищенія назначенъ былъ особый день въ году (десятый день седьмого мѣсяца—Лев. 16, 5—34). Неосновательно однако отсюда было бы выводить, что христіанское таинство покаянія—не самобытное христіанское установленіе, и искать начала его въ христіанствѣ—въ языческой древности, или считать его заимствованнымъ изъ іудейства. Въ іудействѣ покаяніе и покаянныя установленія имѣли особенное значеніе, вслѣдствіе особаго отношенія ветхаго завѣта къ христіанству. Христіанство не могло отвергнуть ветхозавѣтнаго покаянія, ибо оно подготовляло къ христіанству и отъ него лишь получило свое значеніе ²⁾, но оно не тождественно съ христіанскимъ таинствомъ покаянія, не могло возвращать человѣку потерянную праведность предъ Богомъ, очищать его отъ всѣхъ грѣховъ, какъ это дѣлаетъ христіанское таинство, потому что тогда еще не было принесено правосудію Божию той умиловнительной жертвы, которую принесъ Спаситель міра. Ветхозавѣтное покаяніе только умѣряло гнѣвъ Божій и въ нѣкоторой мѣрѣ привлекало благоволеніе Божіе, избавляло отъ извѣстныхъ наказаній, судомъ Божиимъ опредѣленныхъ за беззаконія, вопію-

¹⁾ См. объ этомъ у *Замятина А.* Покаяніе и его значеніе для нравственной жизни христіанина. Кіевъ. 1904 г. Введеніе, а также у *Садови А. И.* проф. Сознаніе человѣческой грѣховности и потребность ея очищенія, наблюдаемая у древнихъ римлянъ (Хр. Чт. 1901 г. сент.).

²⁾ Что покаяніе въ ветхомъ завѣтѣ возможно было лишь потому, что нѣкогда Христосъ имѣлъ принести искупительную жертву, а безъ этого не имѣло бы никакого значенія,—эта мысль общая всѣмъ отцамъ церкви.

ція на небо, приготвляло къ полученію совершеннаго прощенія грѣховъ и спасенія въ пришествіе Спасителя міра. Въ своей сущности новозавѣтное таинство покаянія есть самобытно-христіанское установленіе, съ которымъ Господу Іисусу, Установителю всѣхъ таинствъ, угодно было соединить дарованіе кающимся и исповѣдающимъ свои грѣхи предъ Его служителемъ благодать очищенія отъ грѣховъ. Если и есть сходство христіанскаго таинства покаянія съ ветхозавѣтнымъ покаяніемъ, то оно касается лишь нѣкоторыхъ частныхъ, относящихся къ покаянію, къ его внѣшней сторонѣ (напр., исповѣданіе грѣховъ, отлученіе), но не самого существа. А такое сходство объяснимо и при совершенно самостоятельномъ возникновеніи христіанскаго таинства покаянія и соединенныхъ съ нимъ установленій, безъ вліянія или заимствованія изъ іудейства.

Обѣтованіе объ установленіи таинства покаянія не разъ высказывалъ Спаситель еще во время Своей земной жизни. Такъ, когда ап. Петръ исповѣдалъ Его Сыномъ Бога живаго, І. Христосъ сказалъ: *и дамъ (δοῦναι) ти ключи (κλεῖς, claves) царства небеснаго: и еже аще свяжеша (δῆσῃς) на земли, будетъ связано (δεδεμένον) на небесѣхъ, и еже аще разрѣшиши (λύσῃς) на земли, будетъ разрѣшено (λελυμένον) на небесѣхъ* (Мѡ. 16, 19) ¹⁾. Данное Петру одному обѣтованіе І. Христосъ далъ и другимъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ пастырямъ. Онъ училъ: *нѣсть воля предъ Отцемъ вашимъ небеснымъ, да погибнетъ единъ отъ малыхъ сихъ* (Мѡ. 18, 14),—такъ велика и заботлива любовь Божія къ грѣшнику, кто бы ни былъ этотъ грѣшникъ. Повелѣвъ далѣе согрѣшившаго брата обличить и вразумить наединѣ, а если бы частныя обличенія наединѣ, а потомъ и при свидѣтеляхъ, не оказали пользы, повѣдать церкви о согрѣшающемъ братѣ, Онъ сказалъ апостоламъ: *аминь глаголю вамъ: елика аще свяжете (δῆσῃτε) на земли, будутъ связана (δεδεμένα) на небеси, и елика аще разрѣшите (λύσῃτε) на земли, будутъ разрѣшена (λελυμένα) на небесѣхъ*

1) *λύειν*, по общему библейскому употребленію, означаетъ разрѣшить скованнаго (Іов. 39, 5), разрѣшать плѣнника (Пс. 101, 21; Іер. 47, 4), освобождать (Ис. 14, 17), а о пр. Іереміа сказано; *тои связанъ быше (δεδεμένος) во дворѣ темничномъ* (Іер. 33, 1).

(Мѡ. 18, 15—18). Слова *вязать* и *разрѣшать* означаютъ вмѣстѣ съ судбною властію власть не прощать и прощать грѣхи, ибо Спаситель говорилъ слова эти о согрѣшающемъ братѣ, подобно какъ у пр. Исаи сказано: *разрѣшиися грѣхъ его*, т. е. Израиля (40, 2). Эту власть, называемую Имъ въ обѣтованіи ап. Петру „властію ключей“, Спаситель обѣщаетъ даровать извѣстнымъ лицамъ, призваннымъ на особое служеніе церкви, каковы были апостолы. И такъ какъ все наставленіе Спасителя о согрѣшающемъ братѣ относится не только ко времени Спасителя или апостоловъ, а вообще къ церкви, въ которой могутъ быть всегда слабые и грѣшники, то, слѣдовательно, установленіе Спасителемъ въ духѣ любви къ грѣшнику власти прощать или не прощать грѣхи простирается на всѣ времена воинствующей церкви.

Но дѣйствительно І. Христосъ даровалъ власть связывать и разрѣшать отъ грѣховъ и установилъ таинство уже по воскресеніи Своемъ. Явившись ученикамъ, когда они всѣ, кромѣ Ѳомы, находились въ одномъ домѣ, Онъ сказалъ: *миръ вамъ! якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы. И сіе рекъ, дуну (ἐνεφύση) и глагола имъ: пріимите Духъ Святъ; имъ же отпустите (ἀφῆτε) грѣхи, отпустятся (ἀφίενται) имъ, и имъ же держите (κρατήτε), держатся, (κράτηται—Іоан. 20, 21—23).* Слова: *имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имъ же держите, держатся*, изображаютъ то же самое дѣйствіе, которое Спаситель иначе называлъ вязаніемъ и рѣшеніемъ грѣховъ, т. е. или разрѣшеніе отъ вины и показанія или удержаніе подъ отвѣтственности за грѣхи (сн. Мѡ. 6, 12. 14—15; 9, 2—6; 12, 31; Мар. 2, 7—11), а не простое прощеніе грѣховъ или прегрѣшеній другъ другу. Далѣе, эту власть Спаситель даруетъ, какъ посланникъ Божій; Онъ даетъ разумѣть, что власть прощать грѣхи собственно принадлежитъ Богу, и Ему, какъ Сыну Божію, но Богъ облекъ Его этою властію, какъ посланника Божія къ людямъ: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мѡ. 28, 18);—*Отецъ не судитъ никому же, но судъ весь даде Сынови* (Іоан. 5, 22), почему Онъ и облакаетъ властію благодатно (*пріимите Духъ Святъ*) вязать и рѣшить Своихъ посланниковъ: *яко же посла Мя Отецъ и Азъ посы-*

лаю вы, безъ сомнѣнія, съ полномочіемъ и выражать данную отъ Господа власть видимымъ образомъ въ какомъ-либо дѣйствіи. Преподавая апостоламъ власть вязать и разрѣшать, І. Христосъ прямо не сказалъ, что эта власть должна принадлежать и всѣмъ преемникамъ апостольскимъ; но Онъ не сказалъ и того, что даетъ власть эту однимъ апостоламъ, между тѣмъ не трудно замѣтить, что Онъ имѣетъ въ виду не одно время апостоловъ, а вообще церковь Свою, которую долженствовали распространить апостолы и которая должна существовать до скончанія вѣка; торжественность же, съ какою устанавливаетъ теперь Спаситель власть разрѣшать и не разрѣшать грѣхи, совершенно одинакова съ тою торжественностію, съ какою установлено таинство крещенія. Отсюда слѣдуетъ, что власть прощать или не прощать грѣхи не составляетъ преимущества однихъ апостоловъ; она установлена для цѣлой церкви, точно такъ же, какъ для всѣхъ временъ христіанства установлена власть крестить.

Въ церкви отъ дней апостольскихъ и во все послѣдующее время дѣйствительно существовала и примѣнялась къ жизни членовъ церкви власть прощать или удерживать грѣхи. Этою властію пользовались апостолы, когда принимали приходившихъ къ нимъ съ исповѣданіемъ своихъ грѣховъ (Дѣян. 19, 18), тяжкихъ грѣшниковъ отлучали они отъ церкви (1 Кор. 5, 6; 1 Тим. 1, 20) и снова разрѣшали принимать въ общеніе (2 Кор. 2, 6). Ап. Павелъ свидѣтельствуетъ о себѣ, что эта власть дана ему Господомъ *на созиданіе церкви*, и онъ готовъ примѣнять ее по требованію обстоятельствъ со всею строгостію (2 Кор. 13, 10; 10, 4. 6).

Въ послѣапостольское время эта же власть всегда была принадлежностію пастырей церкви. Когда возникли въ церкви лжеученія монтанистовъ (II в.), новатіанъ (III в.) и донатистовъ (IV в.), которыми отнималась надежда на спасеніе у согрѣшившихъ послѣ крещенія, а также у т. н. падшихъ во время гонѣній на христіанъ, то ихъ мнѣнія повсемѣстно (въ Греціи, Африкѣ и Римѣ) были осуждены, и средство спасенія указываемо было въ томъ, что пастыри церкви имѣютъ право разрѣшить кающагося грѣшника. Такъ, св. *Кипріанъ*, доказывая, въ обличеніе новатіанъ, что падшимъ во время гоненія, но оплакавшимъ покаяніемъ свой грѣхъ, особенно въ случаѣ болѣзни, при смерти, не надле-

жить отказывать въ общеніи съ церковію, писалъ: „позволилъ (принимать ихъ) Тотъ, Кто далъ законъ, чтобы связанное на землѣ было связано на небѣ, и что тамъ только то можетъ быть разрѣшено, что разрѣшено прежде здѣсь въ церкви“ ¹⁾. *Фирмилліанъ* свидѣтельствовалъ, что „апостолы, получивъ власть прощать грѣхи, передали ее въ церквахъ, ими основанныхъ, епископамъ, которые наслѣдовали имъ по преемству посвященія“ ²⁾. Въ „*Апост. постановл.*“, съ одной стороны, пастырямъ церкви напоминаетъ, что имъ предоставлена отъ Бога власть вязать и рѣшить (II, 11—12) и предлагаются многочисленные наставленія, какъ судить различные виды грѣховъ (II, 15—16), какъ поступать съ кающимися (II, 38. 40—43. 48), съ другой стороны,—заповѣдуются вѣрующимъ чтить своихъ духовныхъ отцовъ, „потому что они пріяли отъ Бога власть жизни и смерти, власть судить грѣшниковъ и осуждать на смерть вѣчнаго огня, кающихся же разрѣшать отъ грѣховъ и возвращать къ жизни“ (II, 33).

Учители церкви IV-го и слѣдующихъ вѣковъ утверждали то же самое. Такъ, блаж. *Августинъ* упорное отверженіе власти пастырей церкви отпущать грѣхи называетъ „непростительнымъ грѣхомъ противъ Духа Святаго, Которымъ Христосъ отпускаетъ грѣхи“ ³⁾. Св. *І. Златоустъ* ученіе восточной церкви своего времени о власти вязать и рѣшить выражаетъ такъ: „*Отецъ весь судъ далъ Сыну*; теперь вижу, что Сынъ весь судъ сей отдалъ священникамъ... Священники іудейскіе имѣли власть очищать тѣло отъ проказы, или лучше, не очищать, а только свидѣтельствовать очищенныхъ (Лев. гл. 14)...; но священники новаго завѣта получили власть не свидѣтелями быть очищенныхъ, а очищать, притомъ не проказу тѣла, но скверну души“. И еще: „обитаютъ еще на землѣ (священники), а допущены распоряжаться небеснымъ, получили такую власть, какой не далъ Богъ ни ангеламъ, ни архангеламъ. Ибо не ангеламъ сказано: *елика аще свяжете на земли...* Имѣютъ власть вязать и начальствующіе на землѣ, но только одни тѣла, а эта власть касается самой души и восходитъ до неба, ибо что священники опредѣляютъ

¹⁾ *Кипр.* Пис. 49, къ Корнелію, о дарованіи мира падшимъ (I ч. 283 стр.).

²⁾ Пис. къ Кипріану карѣ. (твор. Кипріана,—I ч. 383 стр.).

³⁾ *Август.* блаж. Энхридіонъ Лаврентію, LXXXIII гл.

долу, то Богъ утверждаетъ горѣ, и Владыка согласуется съ мнѣніемъ Своихъ рабовъ“ ¹⁾. О такомъ же вѣрованіи западной церкви св. *Амвросій* свидѣтельствуетъ такъ: „кто можетъ отпускать грѣхи, кромѣ одного Бога, Который также отпускаетъ ихъ чрезъ тѣхъ, кому далъ власть отпускать?“... „Право это предоставлено однимъ священникамъ“... „Люди совершаютъ только служеніе во отпущеніе грѣховъ, но не показываютъ какой-либо собственной власти. Ибо не въ свое имя отпускаютъ, а во имя Отца, и Сына, и Св. Духа; они просятъ, Богъ даруетъ; человѣческое здѣсь послушаніе, а щедродательность принадлежитъ верховной власти“ ²⁾. Отцы церкви этого времени оставили и подробныя разсужденія о власти священства надъ совѣстію грѣшниковъ въ словахъ о священствѣ (свв. Златоустъ, Амвросій, Ефремъ сиринъ) и въ постановленіяхъ и правилахъ относительно таинства покаянія, эпитимій и пр.

Вообще памятники апостольскаго Преданія не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ церкви отъ дней апостольскихъ существовало покаяніе, какъ богоустановленное таинство, въ которомъ чрезъ пастырей церкви Самъ І. Христосъ Духомъ Своимъ преподаетъ кающимся отпущеніе грѣховъ, а не какъ виѣшній будто бы только способъ примиренія съ церковію ея членовъ, нарушающихъ ея уставы, равно и не какъ только внутренній (психологическій) покаянный подвигъ, приносящій человѣку будто бы естественнымъ путемъ нравственное улучшение.

§ 165. Видимая сторона таинства. Благодатныя его дѣйствія и ихъ обширность.

І. Богоустановленная власть прощать и связывать грѣхи сама по себѣ требуетъ видимыхъ дѣйствій. Къ видимымъ дѣйствіямъ таинства покаянія существенно принадлежитъ: *устное исповѣданіе грѣховъ*, приносимое кающимся предъ священнослужителемъ,

¹⁾ *Злат.* О священствѣ III, 5—6.

²⁾ *Амврос.* In. Luc. V, 23; De poenit I, c. 2 n. 7. De spirit. sanct. III, c. 8. Св. *Макарія* м. Догм. Бог. § 223. Тамъ же (§§ 222 и 223) приводятся и указываются и многія другія свидѣтельства отцевъ церкви о власти пастырей вязать и рѣшить.

и словесное разрѣшеніе отъ грѣховъ, произносимое священнослужителемъ по принесеніи кающихся исповѣди.

а) Устное исповѣданіе грѣховъ православная церковь признаетъ существенной и необходимою составною частію таинства покаянія. И это понятно, какъ скоро кающийся можетъ получить разрѣшеніе или неразрѣшеніе отъ грѣховъ не черезъ непосредственное явленіе Бога человѣку съ объявленіемъ о прощеніи грѣховъ, а чрезъ служителя церкви. Не было бы надобности и въ установленіи власти разрѣшать или не разрѣшать грѣшника, если бы для полученія прощенія грѣховъ достаточно было одного внутренняго ихъ сознанія. И служитель церкви имѣетъ власть и повелѣніе Божіе разрѣшать отъ грѣховъ не безусловно, а подъ условіемъ раскаянія со стороны грѣшника, каковое должно выразиться и видимымъ образомъ. „Если же это не выполнено, то можетъ случиться, что тогда какъ духовный отецъ будетъ произносить: „прощаю и разрѣшаю“,—Господь скажетъ: „а Я осуждаю“¹⁾. Поэтому кающийся христіанинъ въ присутствіи своего духовника долженъ совершить свое покаяніе предъ Богомъ, т. е. исповѣдать Богу грѣхи свои, съ вѣрою въ І. Христа и съ надеждою на благодать Божію молить Бога о прощеніи грѣховъ и дать Ему обѣтъ благочестивой жизни, а служитель церкви, чтобы низвести на кающагося благодать Божію, долженъ быть свидѣтелемъ искренности его покаянія. Съ другой стороны, таинство покаянія есть не только духовный судъ,—судъ въ смыслѣ самоосужденія грѣшникомъ своей грѣховности, признанія имъ своей виновности и отвѣтственности предъ Богомъ, но прежде всего и главнымъ образомъ врачеваніе. „Здѣсь врачевница, а не судилище“, говорилъ св. І. Златоустъ въ одной изъ бесѣдъ своихъ о покаяніи; здѣсь подаютъ прощеніе грѣховъ, а не истязуютъ“²⁾. Но

¹⁾ *Оеофана* еп. Путь ко спасенію 188 стр.

²⁾ *Злат.* Бес. о покаяніи III, 4. И въ древнихъ канонахъ покаяніе называется „врачевствомъ“ души, а не карою (VI всел. 102 пр.: Вас. В. 3 пр.; Григор. нис. 8 пр.) Названіе исповѣдальни „врачевницею“ неизмѣнно сохраняется въ православныхъ требникахъ въ послѣдованіи предъ исповѣдію. Древне-церковныя правила соборовъ и св. отцевъ и для эпитимій не находятъ лучшаго и болѣе точнаго названія, какъ „духовное врачество, приличное недугу“. Въ „Книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ церковныхъ“ дѣятельность духовника сравнивается только съ дѣятельностію врача.

какъ служитель церкви можетъ быть орудіемъ врачеванія, не зная, отъ какой болѣзни врачевать? Больной тѣломъ, желая исцѣленія отъ болѣзни, самъ рассказываетъ врачу о дѣйствіяхъ и состояніяхъ болѣзни. Значить, и грѣшникъ, если искренно желаетъ исцѣленія отъ душевныхъ болѣзней, долженъ искренно открывать грѣхи свои предъ душевнымъ врачомъ. Упорное умолчаніе или сокрытіе исповѣдающимся грѣховъ своихъ означало бы только пристрастіе къ грѣхамъ своимъ, или, что тоже, желаніе духовнаго самоубійства.

Необходимость устнаго исповѣданія грѣховъ, вытекающая изъ существа дарованной Спасителемъ власти разрѣшать или не разрѣшать грѣхи и понятія объ исповѣди, какъ духовной лечебницѣ, не можетъ не составлять потребности и для самихъ кающихся. Исповѣданіе грѣховъ въ истинномъ своемъ значеніи и въ истинной своей силѣ, безъ сомнѣнія, должно начинаться въ душѣ нашей гораздо ранѣе того, какъ мы совершаемъ его устно въ таинствѣ покаянія. По истинному смыслу и назначенію, это исповѣданіе должно быть не исповѣданіемъ только преступленій,—иначе таинство покаянія было бы только судомъ и карою для христіанъ, а не благодатнымъ врачеваніемъ нашихъ духовныхъ ранъ,—но исповѣданіемъ всей своей жизни, всѣхъ своихъ грѣховныхъ немощей и паденій, бременемъ лежащихъ на совѣсти человѣка, вызывающихъ въ немъ глубокое самоосужденіе, *печаль, яже по Бозѣ* (2 Кор. 7, 10). Положеніе человѣка, дѣйствительно жаждущаго очищенія совѣсти, примиренія съ Богомъ и уврачеванія въ таинствѣ покаянія, нельзя иначе представлять, какъ положеніемъ человѣка въ собственномъ смыслѣ *кающагося*, т. е. человѣка, не скрывающаго уже своихъ немощей и болѣзней грѣховныхъ, но искренно и во всей полнотѣ раскрывающаго свою душу, чтобы виднѣе сдѣлать всѣ свои раны, и тѣмъ удобнѣе сдѣлать для себя необходимое врачеваніе, положеніемъ человѣка, *сокрушающагося* сердцемъ отъ сознанія тяжести своихъ грѣховъ и ихъ гибельныхъ послѣдствій, чувства своей виновности и безотвѣтности предъ Богомъ, мученій совѣсти, скорби и сожалѣнія души о содѣланныхъ грѣхахъ. Писаніе представляетъ примѣры такого покаянія, соединеннаго съ глубокимъ самоосужденіемъ и сокрушеніемъ о грѣхахъ, въ притчахъ о блудномъ сынѣ (Лук. 15,

18—19) и мытарѣ и фарисеѣ (Лук. 18, 13). Но въ такомъ состояніи человѣкъ невольно ищетъ высказать себя, открыть свою душу, свои чувства и дѣла. По опыту извѣстно, что нѣтъ тяжельше состоянія человѣка, который не имѣетъ возможности передать своихъ мыслей и чувствъ другому. Но передъ кѣмъ и открыть свою душу кающемуся христіанину и ищущему прощенія и помилованія отъ Бога, какъ не Богу же предъ Его служителемъ, Имъ же уполномоченнымъ выслушивать исповѣдь сердца человѣческаго, быть орудіемъ врачеванія духовныхъ немощей и болѣзней человѣка и облеченнымъ такою властію, что его слово, разрѣшающее на землѣ, утверждается разрѣшеніемъ на небѣ, и запрещающее на землѣ, производитъ запрещеніе на небѣ? Это столько же естественно, сколь глубоко въ сердцѣ самоосужденіе и сокрушеніе о грѣхахъ ¹⁾).

Исповѣдь въ смыслѣ устнаго исповѣданія христіаниномъ своихъ грѣховъ предъ служителемъ церкви всегда была признаваема необходимою и потому существовала въ христіанской церкви уже при апостолахъ. Хотя въ книгахъ новаго завѣта описано и записано не все, что только дѣлали и чему учили апостолы, однако въ немъ есть довольно ясныя указанія на то, что первенствующіе христіане, когда обращались къ апостоламъ за отпущеніемъ своихъ грѣховъ (тайныхъ), то исповѣдывали предъ ними грѣхи, по примѣру тѣхъ изъ кающихся, которые приносили покаяніе предъ Іоанномъ Крестителемъ, *исповѣдающе* (ἐξομολογούμενοι) *грѣхи своя* (Мѣ. 3, 6),—*исповѣдающе* въ смыслѣ устнаго открытаго исповѣданія, почему Іоаннъ могъ давать каждому исповѣдывающему—мытарю, воину, народу, особенныя наставленія (Лук. 3, 10—15; Мѣ. 3, 6), соотвѣтствовавшія, конечно, исповѣди каждаго. Такъ, въ кн. Дѣяній ап. повѣствуется, что въ Ефесѣ, послѣ того, какъ сыновья Скевы іудейнина, заклинавшіе духовъ именемъ Іисуса и Павла, подверглись за такую безразсудность избіенію отъ бѣсноватаго, *мнози отъ въпровавшихъ* (такъ называются собственно крещенные—Дѣян. 4, 32; 1 Сол. 1, 7)

¹⁾ О покаяніи, какъ покаянномъ подвигѣ, предметѣ аскетики, можно читать у еп. *Геофана*. Путь ко спасенію, у *Іоанна*, еп. смоленскаго. Богосл. академ. чтенія. Спб. 1906 г. 176 стр. и слѣд., и въ указ. трудѣ *Замыatina*. Покаяніе и его значеніе для нрав. жизни христіанина.

приходящу и исповѣдающе (ἐξομολογούμενοι) и *сказующе дѣла своя* (καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν—Дѣян. 19, 18). Изъ связи рѣчи можно видѣть, что вѣрующіе исповѣдывали дѣла свои не передъ кѣмъ другимъ, а предъ ап. Павломъ (11 ст. и сл.), и это исповѣданіе состояло въ открытомъ объявленіи этихъ дѣлъ; предъ Богомъ не было бы и надобности въ такомъ объявленіи. А что оно было дѣйствительно открытымъ, ясно изъ того, что самое слово ἐξομολογεῖν—confiteri и происходящее отъ него существительное ἐξομολογήσις, confessio, какъ и простое ὁμολογεῖν, значить вообще устно исповѣдывать, признавать что-нибудь (Лук. 12, 8; Іоан. 1, 20; Дѣян. 24, 14; Рим. 10, 9—10), а ἐξομολογεῖν и ὁμολογεῖν въ соединеніи съ τὰς ἀμαρτίας или παραπτώματα значить не только внутренно сознать, но и открыто признавать и объявлять грѣхи (Мѡ. 3, 6; Марк. 1, 5; 1 Іоан. 1, 9). Здѣсь же такое значеніе ἐξομολογούμενοι усиливается, еще словомъ ἀναγγέλλοντες—*возвѣщающіе*. Ἀναγγέλλειν значить раздѣльно пересказывать что-нибудь (съ перевода же сирскаго, гдѣ стоитъ здѣсь schahhe, тождественное съ еврейскимъ saphar—перечислять). Подъ дѣлами (τὰς πράξεις) нельзя разумѣть грѣховъ, общихъ каждому человѣку, но разумѣются грѣхи частные, какіе дѣлалъ каждый изъ исповѣдающихся; это показываетъ и самое событіе, расположившее ефескихъ христіанъ къ исповѣданію и сказанію дѣлъ своихъ,—страхъ такого же наказанія Божія, какое постигло сыновей Скевы, и этотъ страхъ могъ располагать лишь къ исповѣданію грѣховъ, а не къ превозношенію какими либо дѣлами ¹⁾).

Ап. Іоаннъ, указавъ, что никто изъ христіанъ не долженъ говорить: *грѣха не имамы*,... признаетъ для cadaго изъ нихъ необходимымъ открытое исповѣданіе грѣховъ: *еще исповѣдуемъ* (ὁμολογούμεν) *грѣхи наша, вѣренъ и праведенъ, да оставитъ намъ грѣхи наша и очиститъ насъ отъ всякія неправды* (1 Іоан. 1, 9; см. Іак. 5, 16). Подъ исповѣданіемъ грѣховъ здѣсь разумѣется не внутреннее только сердечное сознаніе своихъ грѣховъ, но устное или открытое ихъ исповѣданіе. И

¹⁾ Въ сирскомъ переводѣ и читается здѣсь: „изустно объявляли согрѣшенія свои“ (renuntiabant offensos suos).

такое исповѣданіе представляется необходимымъ для полученія отъ Бога прощенія грѣховъ и очищенія отъ всякой неправды. Правда, у апостола не указано, предъ кѣмъ должно было исповѣдывать грѣхи. Но если устное исповѣданіе грѣховъ необходимо вообще, то тѣмъ болѣе оно нужно предъ служителями церкви Христовой, облеченными властію на землѣ разрѣшать и связывать грѣхи.

По вопросу о томъ, —*всенароднымъ* (публичнымъ) или *частнымъ* (удиненнымъ) должно быть исповѣданіе грѣховъ, ни І. Христосъ, ни апостолы не даютъ прямого повелѣнія. Въ древней церкви на ряду съ покаяніемъ тайнымъ (въ грѣхахъ не тяжкихъ), выпадавшіе въ тяжкіе грѣхи, производившіе соблазнъ въ церкви, исповѣдывали ихъ предъ всею церковію, оставаясь между кающимися не малое время. Такова была вѣры! Но и тогда уже сознавалась необходимость предварительныхъ совѣщаній о всенародной исповѣди съ опытнымъ духовникомъ ¹⁾. Во времена Декіева гоненія, когда появилось много падшихъ (lapsi) и вообще ослабѣла нравственная жизнь христіанъ, для принятія исповѣди падшихъ и вообще виновныхъ въ тяжкихъ грѣхахъ, совершенныхъ послѣ крещенія, была учреждена особая должность *пресвитера-духовника* (πρεσβύτερο ἐπὶ τῆς μετάνοιας) при епископскихъ кафедрахъ, дабы предъ нимъ можно было исповѣдывать тайно и тяжкіе грѣхи. Пресвитеры духовники назначали кающимся, если находили полезнымъ, публичное покаяніе и опредѣляли степени, какія должны были проходить „кающіеся“. Требованіе публичнаго покаянія сравнительно долѣе удерживалось лишь по отношенію къ тѣмъ грѣхамъ, которые „относятся къ общественнымъ правиламъ и подають худой примѣръ для другихъ, а не къ тайнымъ грѣхамъ, которые должно исповѣдывать предъ однимъ священникомъ ²⁾“. Но потомъ, по снисхожденію

¹⁾ Оригенъ, давая совѣтъ испытывать напередъ духовнаго врача и потомъ уже предаться волѣ его, прибавляетъ: „если найдетъ онъ нужнымъ, чтобы болѣзнь твоя была открыта и врачуема предъ всею церковію и что это можетъ послужить и въ назиданіе другихъ и къ уврачеванію тебя самого, то должно воспользоваться обдуманномъ и искуснымъ совѣтомъ такого врача“. На Псал. XXXVII, Бес. II, 6 Сн. *Пост. ап.* II, 48; *Тертул.* De pudic. 19 гл.

²⁾ Иерон. блаж. *Regulae monach* с. 9. Сн. *Злат.* На Быт. Бес. XX, 3; *Васил. В.* Правила, кратко излож. Отв. на вопр. 229.

къ немощи кающихся и въ виду ослабленія ревности въ вѣрѣ и прежней строгости жизни, публичное покаяніе, съ особыми степенями для кающихся, стало замѣняться (съ V в.) покаяніемъ частнымъ—предъ однимъ духовнымъ отцемъ. Отмѣнено было и званіе особыхъ пресвитеровъ-духовниковъ ¹⁾. И нельзя не отдать предпочтенія уединенной исповѣди предъ всенародной. Когда кающийся грѣшникъ всенародно открываетъ себя и свою совѣсть, и объявляетъ при множествѣ свидѣтелей свои заблужденія и паденія прежней жизни, тутъ, нельзя думать, чтобы душа этого кающегося скоро могла ощущать утѣшенія благодатнаго мира, скоро и вполне могла успокаиваться въ самомъ разрѣшеніи, и чтобы такое открытіе грѣха и разнообразныя впечатлѣнія отъ того на другихъ людей не могли еще болѣе отягчать совѣсть; состояніе души въ такой исповѣди должно быть слишкомъ напряженно ²⁾. Даже если бы и самъ кающийся пожелалъ всенароднаго исповѣданія, духовнику слѣдовало бы напередъ испытать настроеніе и грѣхи кающегося и только тогда, если найдетъ возможнымъ, разрѣшить или предложить ему исповѣдать грѣхи свои предъ всѣми.

б) Грѣшнику, исповѣдавшему свои грѣхи, служитель тайны покаянія долженъ, согласно повелѣнію Спасителя, въ словахъ выразить свое рѣшеніе о немъ (Іоан. 20, 23; Мѣ. 18, 16). Самъ Господь І. Христосъ во всѣхъ случаяхъ, когда разрѣшалъ того или другого грѣшника отъ грѣховъ, въ словахъ выражалъ

¹⁾ *Сократ.* Церк. ист. V, 19; *Созом.* Церк. ист. VII, 16. По открывшимся неудобствамъ званіе особаго пресвитера—духовника отмѣнено было сначала въ Константинополѣ, при патр. Нектаріѣ (въ концѣ IV в.), а потомъ его примѣру послѣдовали и другіе восточные епископы. По вопросу объ исповѣди и духовникахъ исповѣдникахъ см. въ изслѣдованіи *Смирнова С. И.* проф. Духовный отецъ въ древней восточной церкви. I ч. Серг. пос. 1906 г. (тоже въ Бог. Вѣст. за 1904—1906). *Его же.* Древне-русскій духовникъ, Сер. пос. 1899 г. (отд. оттискъ изъ Бог. Вѣст. 1898 г.). См. еще: О публичномъ покаяніи (Пр. Соб. 1868 г. I ч.). *Алмазова А. И.* проф. Тайная исповѣдь въ православной восточной церкви. Опытъ внѣшней исторіи, въ 3 частяхъ. Одесса. 1896 г. (Отзывы объ этомъ изслѣдованіи: *Заозерскаго Н. А.* проф. въ Хр. Чт. 1902 г. I т. и *Дмитревскаго А. А.* проф. въ Тр. Кіев. Ак. 1897 г. нояб.—дек.). *Суворова Н. С.* проф. Къ вопросу о тайной исповѣди и духовникахъ въ восточной церкви. Москва. 1906 г. *Вятринскаго.* Памятники древней христ. церкви. IV вып.

²⁾ *Іоанна* еп. О покаяніи. Бог. акад. чт. 205 стр.

ему прощеніе грѣховъ, напр., говорилъ: *прощаются ти грѣси твои* (Мѡ. 9, 2; Лук. 7, 48). По чинопослѣдованію нашей, православно-русской церкви, по исповѣданіи кающимся грѣховъ своихъ, служитель церкви надъ преклоненнымъ до земли исповѣдникомъ, признаннымъ достойнымъ разрѣшенія отъ грѣховъ, читаетъ краткую молитву, въ коей испрашиваетъ ему отпущеніе грѣховъ и примиреніе съ церковію и послѣ этого совершаетъ „тайну святаго покаянія“, словами: „Господь и Богъ нашъ Іисусъ Христосъ, благодатію и щедротами Своего человеколюбія да проститъ ти, чадо, вся согрѣшенія твоя: и азъ, недостойный іерей, властію Его, мнѣ данною, прощаю и разрѣшаю тя отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь ¹⁾“. При произнесеніи конца этихъ словъ іерей „знаменуетъ крестообразно десницею кающагося“, обыкновенно надъ главою кающагося, покрытаго концемъ епитрахили. Образъ таинственнаго разрѣшенія грѣховъ отъ имени Господа І. Христа основывается на томъ, что Самъ Онъ заповѣдалъ апостоламъ проповѣдывать *во имя Его отпущеніе грѣховъ* (Лук. 24, 47). Посему и ап. Павелъ судилъ коринѣскаго кровосмѣсника о имени Господа нашего І. Христа (1 Кор. 1, 1—5).

П. І. Христосъ, даровавъ власть разрѣшать или не разрѣшать грѣхи, показалъ, что власть эта сопровождается невидимымъ дѣйствіемъ Божиимъ. *И сіе рекъ, дуну, и глагола имъ: примите Духъ Святъ*. Такимъ образомъ власть, разрѣшающая грѣхи, дѣйствуетъ не виѣшнимъ только образомъ на исповѣдающагося грѣшника, не объявляетъ лишь грѣшника свободнымъ или несвободнымъ отъ вины грѣховной, но съ ея дѣйствіями соединяется дѣйствіе Св. Духа—прощеніе или непростеніе грѣховъ.

Благодатное дѣйствіе Св. Духа, соединяющееся съ дѣйствіемъ власти разрѣшающей грѣхи, состоитъ, по словамъ Спасителя, въ

¹⁾ И въ „Прав. исп.“ говорится; „сіе таинство (покаяніе) оказываетъ дѣйствіе и силу свою тогда, когда священникъ по уставу и обычаю церкви разрѣшаетъ грѣхи. Ибо какъ скоро кто получаетъ разрѣшеніе, тому въ сіе время чрезъ посредство священника прощаются отъ Бога всѣ грѣхи, по слову Христа, Который сказалъ: *примите Духъ Святъ*“... (Отв. на вопр. 112.).

отпущеніи грѣховъ (Іоан. 20, 23; Лук. 18, 13—14). Ап. Іоаннъ свидѣтельствуєтъ: *еще исповѣдуемъ грѣхи наша, Богъ оставитъ намъ грѣхи (наша) и очиститъ насъ отъ всякія неправды* (1 Іоан. 1, 9). Съ этимъ дѣйствіемъ нераздѣльно соединяется примиреніе съ Богомъ (Лук. 15, 17—24; см. Рим. 5, 1—2; 2 Кор. 5, 19) и возстановленіе или приумноженіе благодати, оправдывающей грѣшника, дарованной въ крещеніи, но черезъ грѣхъ потерянной или умаленной, и надежды на вѣчную жизнь (Лук. 19, 7—8; 23, 42—43). Всѣ эти дѣйствія соединены между собою неразрывною связью. Особенно очевидно это изъ обѣщанія, даннаго разбойнику: *днесь со Мною будешь въ раи* (Лук. 23, 43). Самъ искренно покаявшійся и разрѣшенный отъ грѣховъ въ душѣ своей ощущаетъ благодатныя дѣйствія таинства, какъ радость, ощущаетъ сыновнее дерзновеніе къ Отцу, подъемъ нравственныхъ силъ (отвращеніе отъ грѣха, ревность и силу къ добродѣланію), вообще нравственное возрожденіе или воскресеніе.

Благодатныя дѣйствія таинства покаянія простираются на всѣ грѣхи человѣческіе, какъ бы они ни были тяжки. Милосердіе Божіе и цѣна заслугъ Христовыхъ безмѣрно превышаютъ тяжесть грѣховъ человѣческихъ. Посему нѣтъ грѣха, котораго бы истинно кающійся грѣшникъ не могъ загладить покаяніемъ. *Нѣсть воля предъ Отцемъ вашимъ небеснымъ, да погибнетъ единъ отъ малыхъ* (Мѣ. 18, 14). *Радость бываетъ на небеси о единомъ кающемся грѣшницѣ* (Лук. 15, 7). Притчи о заблудшей овцѣ, потерянной драхмѣ и о блудномъ сынѣ показываютъ неизмѣримость Божія милосердія къ кающемуся грѣшнику. На вопросъ одного изъ учениковъ: сколько разъ можно прощать согрѣшающему брату, Спаситель говорилъ: *не глаголю тебѣ семь кратъ, но до семьдесятъ кратъ седмицею* (Мѣ. 18, 21—22).

Отсюда видно, что благодать, дѣйствующая въ тайнѣ исповѣди, спасительно простирается на всѣ раны души, каковы бы онѣ ни были, и условіе дѣйствія ея одно: *еще исповѣдаемъ*. Писаніе указываетъ примѣры грѣшниковъ, чрезъ покаяніе получившихъ прощеніе и помилованіе. Покаяніемъ оправдался мытарь передъ Богомъ, за покаяніе помилована грѣшница, омывшая

слезами ноги Спасителя. Покаяніемъ разбойнику отверсты райскія двери. Покаяніемъ и горькими слезами ап. Петръ, троекратно отрeksiйся отъ Господа, снова возведенъ въ званіе апостольское. Ап. Петръ призывалъ къ покаянію Симона волхва (Дѣян. 8, 22) и даже тѣхъ іудеевъ, которые распяли Мессію (2, 28. 37. 38), а І. Христосъ молился о нихъ: *Отче, прости имъ, не вѣдѣяъ бо, что творятъ* (Лук. 23, 34). Ап. Павелъ разрѣшилъ понесшаго временное отлученіе и покаившагося кровосмѣсника (2 Кор. 2, 7). О себѣ ап. Павелъ говоритъ, что онъ прежде былъ *хулитель*, а теперь *помилованъ* (1 Тим. 1, 13). Грѣшникъ, покаившись, можетъ даже опередить на пути въ царствіе Божіе тѣхъ, которые живутъ сравнительно праведно и не испытывали глубокихъ нравственныхъ паденій. Исторія церкви представляетъ примѣры, когда покаившіеся великіе грѣшники высоко восходили на пути добродѣтели, обрѣтали великую благодать въ земной жизни и удостоивались прославленія за гробомъ (напр. Марія египетская, Іаковъ пустыльникъ). Церковь выразила вѣру въ спасительную силу покаянія, призывая къ покаянію и допуская къ таинству даже самыхъ тяжкихъ грѣшниковъ, опредѣливъ въ правилахъ соборовъ и св. отцевъ непремѣнно удостоивать ихъ разрѣшенія отъ грѣховъ по надлежащемъ исполненіи ими эпитимій. Вмѣстѣ съ этимъ осуждены были лжеученія (монтанистовъ, новацианъ и донатистовъ), которые отвергали возможность разрѣшенія отъ тяжкихъ грѣховъ, каковы, напр., грѣхъ падшихъ во время гоненій, человекоубійство и под. Правда, І. Христосъ говорилъ о *хулѣ на Духа Святаго*, что этотъ грѣхъ не отпустится *ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѡ. 12, 32), а ап. Іоаннъ не повелѣваетъ и молиться о прощеніи *грѣха смертнаго* (1 Іоан. 5, 16). Но подъ такимъ грѣхомъ разумѣется совершенное ожесточеніе и нераскаянность, высшая степень злобы и вражды противъ Бога. Причина невозможности отпущенія такого грѣха, слѣдовательно, заключается не въ томъ, что этотъ грѣхъ превышаетъ безконечную благодать Божію, а въ нравственномъ состояніи впадшихъ въ этотъ грѣхъ,—въ томъ, что ихъ ожесточеніе во злѣ достигло степени невозможности для нихъ раскаянія, какъ въ падшихъ духахъ.

§ 166. Эпитиміи, ихъ происхожденіе и значеніе.

Господь, устанавливая таинство покаянія, облекъ апостоловъ властію не только *рѣшить*, но и *вязать*, не только отпускать, но и удерживать грѣхи. Здѣсь лежитъ основаніе для употребленія въ таинствѣ покаянія т. н. *эпитимій* (отъ τοῦ ἐπιτιμίου — наказаніе, возмездіе). Въ церкви православной разумѣютъ подъ этимъ именемъ запрещенія или духовныя наказанія за грѣхи и вообще дѣла покаянія, налагаемыя духовникомъ на нѣкоторыхъ изъ кающихся, смотря по важности грѣховъ или состоянію совѣсти кающихся, съ цѣлію уврачеванія ихъ нравственныхъ болѣзней, короче — „врачества, приличныя недугу“ (VI всел. соб. 102 прав.). Такъ какъ право налагать эпитиміи предполагается властію вязать и рѣшить, данную апостоламъ, то употребленіе эпитимій встрѣчается еще въ церкви апостольской. Примѣръ этого видимъ въ наложеніи ап. Павломъ эпитиміи (ἡ ἐπιτιμία — 2 Кор. 2, 6) на коринѣскаго кровосмѣсника. Узнавъ о появившемся среди коринѣянъ беззаконіи, *яково же ни во языцѣхъ именуется, яко нѣкоему имѣти жену отчуж* (т. е. мачиху), апостоль повелѣваетъ коринѣской церкви *передати во имя Господа І. Христа такового сатанѣ* (παράδοῦναι τῷ σατανᾷ) *во изможденіе плоти* (1 Кор. 5, 1—5). Подъ *преданіемъ сатанѣ во изнеможденіе* (εἰς θλῆθρον — въ погубленіе) *плоти* многіе разумѣютъ особенное, чрезвычайное наказаніе (напр., ^{иногда}злочастивныя раны, проказу, вообще болѣзнь — нѣчто подобное бывшему съ Іовомъ), дабы изможденіемъ плоти ослабить и узы грѣха, что возможно было для апостольской власти, но прежде всего должно разумѣть не что иное, какъ отлученіе изъ общества вѣрующихъ или церкви (2 и 13 ст.), внѣ которой область сатанина (Дѣян. 26, 18). Отлученіе отъ церкви, составляя высшую степень церковнаго наказанія, происходило, какъ видно, торжественно, предъ собравшимся обществомъ и во имя І. Христа. Въ посланіи къ Тимоѣю ап. Павелъ говоритъ, что онъ *предалъ сатанѣ* Именія и Александра, *да накажутся* (παίδευθῶσι) *не хулити* (1 Тим. 1, 20).

Подвергая сами согрѣшившихъ эпитиміямъ, апостолы давали наставленія не сообщаться съ тѣмъ, кто, называясь братомъ (хри-

стіаниномъ), остается блудникомъ, или лихоимцемъ, или идоло-служителемъ, или злорѣчивымъ, или пьяницею, или хульникомъ,— съ такимъ даже не ѣсть вмѣстѣ (1 Кор. 5, 11), отвращаться еретика по первомъ и второмъ обличеніи (Тит. 3, 10), не принимать его въ домъ, и не привѣтствовать его, ибо привѣтствующій его участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его (2 Іоан. 10—11 ст). *Анаеема да будетъ* (ἀνάθεμα ἔστω), если бы кто сталъ благовѣствовать не то, что благовѣствовали апостолы (Гал. 1. 8). Кто не любитъ Господа І. Христа, *да будетъ анаеема, маран-афа* (ἦτω ἀνάθεμα, μαρὰν ἀρά—1 Кор. 16, 22) ¹⁾.

¹⁾ Ἀνάθεμα, по производству отъ греческаго ἀνά — τίθημι — полагаю вверхъ, возлагаю, отдѣляю, означаетъ все выдѣленное изъ круга житейскаго обихода, посвященное Богу, даръ, жертвованіе. Въ этомъ смыслѣ оно употребляется у классиковъ (Гомера, Платона Софокла, Геродота), встрѣчается въ ветхомъ заветѣ (Лев. 27, 28; 2 Мак. 2, 13; 9, 16; Іуд. 16, 19 и др.) и въ новомъ (Лук. 21, 5). Но такъ какъ вещь, посвященная Богу, чужда житейскому употребленію, то съ даннымъ словомъ въ ветхомъ заветѣ стали соединять понятіе заклатія, заклатаго, т. е. подъ клятвою определеннаго, выдѣленнаго Богу (Нав. 6, 17; 7, 1. 11—13; сн. Дѣян. 23, 14), а потомъ—понятіе отлученія, предназначенія къ гибели (Втор. 7, 26; 13, 15. 17; 20, 17; Нав. 6, 16; Числ. 21, 3 и др.). Значеніе отлученія отъ общества оно имѣетъ и у ап. Павла (1 Кор. 16, 22 и Гал. 1, 8; см. еще Рим. 9, 3). Съ значеніемъ „отлученія“ слово анаеема перешло отъ апостоловъ въ христіанскую церковь (см. о семъ у проф. Корсунскаго И. Н. Переводъ LXX. Серг. пос. 1897 г. 473 и 615 стр., а также въ Богосл. энцикл. изд. ж. „Странникъ“, I т. подъ словомъ „анаеема“). Сирохалдейское *μαρὰν ἀρά*, переводимое выраженіемъ *ὁ Κύριος ἤλθεν*—Господь идетъ, употреблялось у іудеевъ также въ значеніи „отлученія“, и, очевидно, смыслъ этого выраженія былъ хорошо извѣстенъ читателямъ посланія (сн. *Бронзова А. А.* проф. Что такое „маранеа“? Стран. 1906 г. февр.). Ошибочно однако было бы на основаніи этихъ терминовъ отождествлять іудейское отлученіе съ христіанскимъ. Въ іудействѣ надъ отлученными произносилось „проклятіе“ (Втор. 13, 15; 20, 17; Нав. 6, 20; Суд. 21, 11; 1 Цар. 15, 3 и др.), а І. Христосъ училъ: *благословляйте проклинающихъ васъ...* Значитъ, христіанское отлученіе не могло быть тѣмъ, чѣмъ было іудейское проклятіе. Формулою маран-афа (Господь идетъ) въ христіанствѣ предоставляется судъ Господу, Который придетъ на судъ. Кромѣ того, іудейское отлученіе (проклятіе) имѣло карательный характеръ и сопровождалось непосредственными слѣдствіями для гражданской жизни, часто уничтоженіемъ, погубленіемъ, лишеніемъ права на дальнѣйшее существованіе; христіанское же отлученіе имѣетъ чисто *исправительный* характеръ, лишаетъ лишь духовныхъ правъ и то до исправленія. То уже позднѣйшее явленіе, что духовное отлученіе стало простирается и на гражданскія права. См. о семъ въ ст. *Смирнова Θ.* Происхожденіе и литургическій характеръ таинствъ. Тр. Кіев. Ак. 1875 г. I т. 89—93 стр.

Церковь послѣ апостольскаго времени, руководствуясь примѣромъ и наставленіями апостоловъ, при примѣненіи къ жизни власти вязать и рѣшить во всѣ времена употребляла эпитиміи, для блага членовъ своихъ. Объ этомъ свидѣлствуетъ цѣлый рядъ каноновъ объ эпитиміяхъ отдѣльныхъ отцевъ церкви (Василія В., Григорія нисскаго и др.) и вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ ¹⁾ и эпитимійныхъ правилъ въ особыхъ покаянныхъ, сборникахъ (покаянныхъ номоканонахъ или пенитенціалахъ), составлявшихся какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, для руководства духовникамъ при опредѣленіи эпитимій. Изъ такихъ сборниковъ древнѣйшимъ и получившимъ наибольшую извѣстность является покаянный номоканонъ, приписываемый Іоанну Постнику, патр. константинопольскому (ум. 596 г.) ²⁾. По различію грѣховъ со стороны ихъ тяжести и готовности согрѣшившаго къ исправленію (VI всел. соб. 102 пр., Григор. нис. прав. 7), эпитиміи отъ временъ глубокой древности употреблялись и употребляются въ православной церкви двоякаго рода: одни заключаются въ нѣкоторыхъ особенныхъ благочестивыхъ упражненіяхъ или дѣлахъ покаянія, напр., въ молитвѣ сверхъ обычной, земныхъ поклонахъ, въ усиленномъ постѣ, въ благотвореніи ближнимъ, иногда въ посылкѣ въ монастыри для исполненія положенныхъ дѣлъ покаянія и т. п., съ отлученіемъ временно отъ причащенія (отлученіе малое или не полное) или безъ такого отлученія, а другія— „въ отлученіи“ согрѣшившаго отъ причащенія и даже отъ церкви на опредѣленное время (*ἀνάθεμα*, excommunicatio major). Къ послѣднимъ относились, напр., такіе грѣхи, какъ отступничество, ересь, богохульство, убійство, святотатство, кровосмѣшничество, клятвопреступленіе и подобные. Въ церкви первыхъ вѣковъ христіанства впадшіе въ послѣдняго рода тяжкіе и явные грѣхи въ качествѣ эпитиміи несли *публичное покаяніе*, проходя нѣсколько послѣдовательныхъ степеней, подобныхъ (съ III в.) тѣмъ, которыя должны были проходить вообще всѣ лица, впервые

1) См. Алфавитъ на кн. „Правилъ св. апостолъ“ и пр. подъ словами: „эпитимія“ и „грѣхъ“.

2) О номоканонѣ Іоанна Постника и другихъ древнихъ покаянныхъ сборникахъ, восточныхъ и западныхъ, см. у проф. *Остроумова М. А.* Очеркъ прав. церк. права. § 40.

вступающіе въ церковь Христову. Несеніе такой эпитиміи соединялось съ воспрещеніемъ пользоваться извѣстными церковными правами или благами, напр., недопущеніемъ къ участию въ общихъ молитвахъ, таинствахъ, агапахъ и т. п. ¹⁾.

Но хотя эпитиміи и являются особаго рода наказаніями, но онѣ суть наказанія только исправительныя, отеческія (*παιδεία*) по отношенію къ согрѣшившимъ, точно такія, о какихъ говоритъ апостолъ: *его же любитъ Господь, наказуетъ* (*παιδεύει*—Евр. 12, 6), и въ другомъ мѣстѣ: *отъ Господа наказуемся* (*παιδευόμεθα*), *да не съ міромъ осудимся* (1 Кор. 12, 32), а по отношенію ко всѣмъ другимъ членамъ церкви—предупредительныя или предохранительныя отъ тѣхъ же и подобныхъ нравственныхъ недуговъ. Поэтому и наложеніе эпитимій, какъ имѣющихъ цѣлю исправленіе жизни кающагося и предупрежденіе отъ соблазна другихъ, *да и прочіи страхъ имутъ* ко грѣху (1 Тим. 5, 20), исходитъ изъ любви и попеченія церкви о спасеніи своихъ чадъ, и налагаются онѣ на сроки, измѣняемые и отмѣняемые въ зависимости отъ нравственного состоянія несущихъ эпитиміи. Къ инымъ пастыри церкви должны быть милостивы, съ разсмотрѣніемъ (Іуд. 22). Особенно ясно открывается такое значеніе эпитимій на примѣрѣ наложенія ап. Павломъ эпитиміи на коринфскаго грѣшника. Цѣль наложенія этой эпитиміи онъ опредѣлялъ такъ: *да духъ грѣшника спасется* (1 Кор.

¹⁾ Для несшихъ публичное покаяніе были слѣдующія четыре покаяныя ступени: (*stationes poenitentiales*): а) *плачущіе* (*flentes, проσηκλαίοντες*) которые должны были стоять у дверей а съ плачемъ умолять о допущеніи къ покаянію, прося входящихъ въ храмъ помолиться за нихъ; б) *слушающіе* (*audientes, ἀκροβύμενοι*), которые слушали чтеніе св. Писанія и проповѣдь въ передней части храма—притворѣ и оставляли храмъ вмѣстѣ съ оглашенными; в) *припадающіе* или *коленопреклонные* (*genuflectentes, substrari, γονυκλίοντες, ἐποκλίοντες*), допускавшіеся до церковнаго амвона съ дозволеніемъ оставаться въ храмѣ и по выходѣ оглашенныхъ и слушающихъ, при чемъ они должны были падать ницъ, а епископъ читалъ надъ ними особыя молитвы и возлагалъ руки; степень эта была самая продолжительная; г) *вмѣстѣ стоящіе* (*consistentes, σὺσταντες*), которые присутствовали въ храмѣ во время всей литургіи, но только не допускались къ евхаристіи и къ принесенію даровъ вмѣстѣ съ вѣрующими. Пробывъ нѣкоторое время въ этой степени покаянія, кающійся получалъ послѣднее руковозложеніе отъ епископа и вступалъ затѣмъ въ полное обладаніе правами члена христіанскаго общества. Сн. Богосл. Энцикл. V т., подъ словомъ „эпитимія“, 476 стр.

5, 5), чтобы иначе не заразилось все тѣло церкви (ст. 1), а побужденіемъ къ этому служило только то, *да любовь познаете, уже имамъ изобильно къ вамъ* (2 Кор. 2, 4). Не смотря на тяжесть и опасность грѣха, опредѣленіе объ отлученіи имѣло только силу временную. Число дней, въ продолженіи которыхъ лежала на грѣшникѣ эпитимія, неизвѣстно, но оно опредѣлено у апостола тѣмъ, что понесенное имъ *наканіе* (ἐπιτίμια), *еже отъ многихъ* (т. е. которое тяготѣло надъ нимъ не со стороны одного), сдѣлало то, что должно было сдѣлать, именно возбудило въ немъ сознаніе вины, раскаяніе и печаль,—*глубокую печаль* (περισσότερα λύπη—2 Кор. 2, 7), подъ которою, конечно, нужно разумѣть ту самую печаль, *яже по Божь*, которая, по словамъ того же апостола, *покаяніе нераскаянно во спасеніе содѣваетъ* (7, 10). Въ какомъ видѣ выражалась эта печаль, не говорится; достаточно того, что эта печаль была извѣстна обществу вѣрующихъ (конечно, потому, что выражалась вѣшнимъ образомъ и въ какой-либо опредѣленной формѣ), и общество находило достаточною для того, чтобы принять въ общеніе виновнаго снова. Апостолъ одобряетъ это намѣреніе и высказываетъ по этому поводу свою радость. Разрѣшеніе и побужденіе къ разрѣшенію имъ выражены такъ: *довольно таковому запрещеніе сіе, еже отъ многихъ*, т. е. что вамъ надобно простить и утѣшить его, *да не како многою скорбію пожертв* (καταποθή) *будетъ таковой*, и просить: *тѣмъ же молю вы утвердите къ нему любовь*, т. е. даетъ полномочіе на принятіе коринфскою церковію раскаявшагося въ грѣхѣ обратно въ свою среду (2 Кор. 2, 7—8).

Такое же значеніе усвоила эпитиміямъ и древневселенская церковь, какъ можно видѣть изъ соборныхъ и святоотеческихъ правилъ объ эпитиміяхъ. Эпитиміи въ нихъ прямо называются духовными „врачевствами, приличными недугу“, а по мѣткому выраженію Вальсамона (въ толков. на 42 прав. св. Василия В.), „эпитиміи не карательны, но освятителны и цѣлительны“. „Какъ часто, исповѣдуетъ блаж. *Августинъ*, молился я въ юности моей: даруй мнѣ, Господи, цѣломудріе, только не очень скоро. Боялся я, что Богъ слишкомъ скоро услышитъ меня и скоро исцѣлитъ меня отъ моей страсти, которую я больше желалъ бы пи-

тять, чѣмъ погасить“ ¹⁾. Вотъ откуда возникаетъ необходимость для кающихся эпитимій. Поэтому при наложеніи ихъ правилами опредѣляется заботиться о приспособленіи ихъ къ свойству болѣзни въ цѣляхъ скорѣйшаго и вѣрнѣйшаго уврачеванія грѣшника, почему, если замѣчалось благотворное вліяніе эпитимій, то уменьшали ихъ, сокращали время эпитимій или даже совсѣмъ ихъ отмѣняли. Особенно раскрытъ такой взглядъ церкви на эпитиміи въ 102-мъ правилѣ VI вселенскаго собора. „Пріявшіе отъ Бога власть рѣшити и вязати, говорится здѣсь, должны разсматривати качество грѣха, и готовность согрѣшившаго ко обращенію, и тако употребляти приличное недугу врачеваніе, дабы, не соблюдая мѣры въ томъ и другомъ, не утратити спасенія недугующаго... Почему духовное лечебное искусство являющему подобаешь, во-первыхъ, разсматривати расположеніе согрѣшившаго, и наблюдать, къ здравію ли онъ направляется, или напротивъ, собственными нравами привлекаетъ къ себѣ болѣзнь, и како между тѣмъ учреждаетъ свое поведеніе; и аще врачу не сопротивляется, и душевную рану чрезъ приложеніе предписанныхъ врачевствъ заживляетъ: въ такомъ случаѣ по достоинству возмѣривати ему милосердіе. Ибо у Бога и у пріявшаго пастырское водительство, все попеченіе о томъ, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную зміемъ уврачевати... Должно непремѣнно, которымъ либо образомъ, или посредствомъ суровыхъ и вяжущихъ, или посредствомъ болѣе мягкихъ и легкихъ лечебныхъ средствъ, противодѣйствовать недугу, и къ заживленію раны подвизаться: и плоды покаянія испытывати, и мудро управлять человѣкомъ, призываемымъ къ горнему просвѣщенію“ ²⁾.

§ 167. Особенности р.-католической церкви въ ученіи о таинствахъ покаянія. Ученіе объ удовлетвореніи и индульгенціяхъ

Римская церковь удерживаетъ покаяніе (*poenitentia*), какъ таинство, и вѣруетъ, что при видимомъ изъявленіи прощенія отъ священника даруется невидимое разрѣшеніе грѣховъ исповѣдаю-

¹⁾ *Август.* Испов. VIII, 7.

²⁾ См. выраженіе того же взгляда: I вселен. соб. 12 пр.; анкир. пр. 5; Васил. В. пр. 3 8 и 12. Григор. нис. прав. 4. 5. 6. 8 и др.

щемся Самимъ І. Христомъ. Однако въ ученіи объ этомъ таинствѣ ею допущены такія заблужденія и злоупотребленія, связанные съ общимъ ея строемъ и воззрѣніями на оправданіе и спасеніе человѣка, которыми совершенно извращенъ духъ и характеръ таинства.

І. По опредѣленію тридентскаго собора отъ кающагося для полноты и совершенства (*ad integritatem*) таинства необходимо требуются три существенныя условія: *сокрушеніе о грѣхахъ* (*contritio*), *исповѣдь* (*confessio*) и *удовлетвореніе* (*satisfactio*) ¹⁾.

Требованіе сокрушенія о грѣхахъ должно слагаться, по римскому ученію, изъ скорби о грѣхахъ (*doloramini*), отвращенія отъ нихъ (*detestatio*) и намѣренія впередъ не грѣшить (*propositum non peccandi*). Но на самомъ дѣлѣ въ римской церкви оно сведено къ простому полураскаянію, или просто *сожалѣнію* (*attritio*) о грѣхахъ, котораго будто бы достаточно для совершенства покаянія. Совершенное сокрушеніе само по себѣ уничтожало бы грѣхи и, такимъ образомъ, дѣлало бы излишнимъ таинство ²⁾. Соответственно съ этимъ и требованія отъ кающихся отвращенія отъ грѣха и обѣщанія впередъ не грѣшить ослаблены въ такой степени, что превратились, можно сказать, въ отрицаніе ихъ необходимости ³⁾. Сдѣлано это знаменитѣйшими іезуитскими учителями нравственности (каковы, напр., Гюри,—глава новѣйшихъ іезуитовъ, Альфонсъ де-Лигуори, XVIII в., причисленный къ лику святыхъ и возведенный папою Піемъ IX на степень „учителя церкви“, и др.). Они примѣнили къ таинству покаянія измышленную ими теорію т. н. *правдоподобныхъ мнѣній* (пробабильизмъ), извращающую нравственный законъ и пріучающую къ на-

1) Conc. trident. Sess. XIV, c. 4, 5 et 8.

2) Въ р.-катол. катихизисѣ Д. Стацевича говорится: „совершенное сокрушеніе бываетъ тогда, когда одна только чистая любовь къ Богу заставляетъ насъ гнушаться грѣхами. Такое сокрушеніе оправдываетъ человѣка предъ Богомъ, въ случаѣ опасности жизни, даже и безъ исповѣди; только онъ долженъ имѣть намѣреніе исповѣдаться при первомъ удобномъ случаѣ“... Впрочемъ и „несовершенное сокрушеніе“, какъ проистекающее отъ вѣры, похвально и достаточно для таинства покаянія“. 168 стр.

3) См. объ этомъ въ ст. проф. Шостыина А. П. Превосходство исповѣди православной предъ римско-католическою. Вѣра и Раз. 1887 г. 21 кн.

рушеніямъ этого закона подѣ предложомъ его исполненія ¹⁾. Произведенія ихъ, и вообще теорія правдоподобныхъ мнѣній лежить въ основѣ и всѣхъ р.-католическихъ пастырскихъ руководствъ объ исповѣди, издаваемыхъ съ епископскаго и папскаго разрѣшенія и благословенія. Вслѣдствіе происшедшаго отсюда отождествленія р.-католической исповѣди съ іезуитскою, требованіе сокрушенія о грѣхахъ свелось къ лицемѣрію въ таинствѣ покаянія, къ покаянію „не сполна“, подѣ разными предлогами, даже въ грѣхахъ „смертныхъ“, превращаемыхъ разными „если“ въ простительные и извинительные и т. п.

Далѣе, самая исповѣдь (confessio) въ римской церкви превращена изъ „врачебницы“, чѣмъ должна быть и есть въ православной церкви, въ „судилище“, въ внѣшній процессъ слѣдствія и суда надъ человѣкомъ грѣшникомъ ²⁾. Духовникъ въ римской церкви есть не столько пастырь и врачъ, сколько судія совѣсти

¹⁾ Сущность пробабилизма заключается въ слѣдующемъ правилѣ: „кто въ своихъ дѣйствіяхъ руководствуется правдоподобнымъ мнѣніемъ (opinio probabilis), тотъ можетъ быть спокоенъ, ибо ни въ какомъ случаѣ не грѣшитъ“. Правдоподобнымъ же признается всякое мнѣніе, основанное на доводахъ, сколько нибудь уважительныхъ, т. е. если имѣетъ за себя авторитетъ нѣсколькихъ мужей благочестивыхъ, мудрыхъ и опытныхъ, или даже одного такого мужа. Онъ можетъ погрѣшить только въ томъ единственно случаѣ, когда будетъ слѣдовать мнѣнію, осужденному папою. Въ выборѣ правдоподобныхъ мнѣній человѣкъ вполне свободенъ и можетъ ничѣмъ не стѣсняться,—можетъ, напр., руководствоваться своими выгодами и слѣдовать на практикѣ тому мнѣнію, которое наименѣе его стѣсняетъ и наиболѣе ему благопріятствуетъ. Ю. О. Самаринъ, послѣ тщательнаго пересмотра многихъ іезуитскихъ курсовъ „Нравственнаго богословія“, дѣлаетъ о нихъ такое заключеніе: „смѣло можно сказать, что нѣтъ такого преступленія, котораго бы они (іезуиты) не извинили, нѣтъ такого порока, начиная съ грубѣйшихъ и кончая самыми утонченными, нѣтъ той слабости, для которой бы они не придумали благовиднаго оправданія и поправки. Разверните любой курсъ ихъ Нравственнаго богословія,—это, въ полномъ смыслѣ слова, справочная книга, въ которой всякій можетъ отыскать по алфавитному указателю именно то, что ему нужно для усыпленія своей совѣсти“. Самарина Ю. О. Іезуиты и ихъ отношеніе къ Россіи. Москва 1866. См. еще: *Яншица* I. А. протопр. „Іезуитскій антиномизмъ“ въ трудѣ: Прав. христ. уч. о нравственности. 105—115 стр. „Іезуиты“,—ст. въ Богосл. Энцикл., изд. ж. Странникъ, VI т.

²⁾ Эта разница между православнымъ и римско-католическимъ понятіемъ о т. покаянія выражается и въ самыхъ названіяхъ этого таинства по гречески и по латыни. Греческое *μετανοία*—выражаетъ собственно внутреннюю духовную переменѣ, латинское же *poenitentia*—означаетъ внѣшній процессъ штрафованія, суда, наказанія.

вѣрующихъ, который по божественному будто бы полномочію подробнѣйшимъ образомъ расслѣдываетъ вины кающагося, какіе имъ сдѣланы грѣхи, по какимъ побужденіямъ, при какихъ обстоятельствахъ, чтобы тотъ или другой поступокъ подвести подъ ту или другую статью кодекса грѣховъ, измышленнаго казуистами. Исповѣдь отсюда превращается иногда въ самую мелкую казуистику, въ инквизиторскій допросъ,—такой, при которомъ начала нравственности и приличія устранены ¹⁾).

Замѣнивъ идею духовного врачеванія идеею суда и требованіе раскаянія полураскаяніемъ, р.-католическая церковь допустила и догматическія заблужденія въ ученіи о таинствѣ покаянія. Сюда относится ученіе о т. н. *удовлетвореніи* Богу со стороны человѣка и *индальгенціяхъ*.

II. Сущность ученія *объ удовлетвореніи* (satisfactio) ²⁾ Богу со стороны человѣка состоитъ въ томъ, что христіанинъ, чтобы наслѣдовать блаженство вѣчное, за каждый произвольный грѣхъ долженъ понести соразмѣрную съ грѣхомъ кару, принять возмездіе, и тѣмъ вполнѣ загладить свои грѣхи, такъ, чтобы на немъ уже не оставалось никакого долга. Раскрывается это ученіе такимъ образомъ. Правда Божія требуетъ отъ человѣка удовлетворенія за его грѣхи, понесенія имъ наказаній за нихъ. Наказанія эти суть двоякаго рода: во-первыхъ, вѣчныя наказанія въ аду, и, во-вторыхъ, временныя наказанія въ земной жизни и за гробомъ (въ чистилищѣ). I. Христосъ Своими искупительными заслугами и жертвою принесъ безконечно великое удовлетвореніе правосудію Божію за весь родъ человѣческій. Его крестныя страданія и смерть превышаютъ всякую мѣру нашихъ беззаконій и съ избыткомъ покрываютъ всѣ грѣхи. Однако сила Его искупи-

¹⁾ Дабы р.-католическій духовникъ не забылъ какой либо изъ тѣхъ вопросовъ, какіе онъ обязанъ задавать при исповѣди, въ іезуитскихъ руководствахъ (Денса, Лигуори) предлагается ему памятовать эти вопросы въ краткомъ видѣ: „quis, quid, ubi, quibus, auxiliis, cur, quomodo, quando“ (кто, что, гдѣ, съ чьею помощію, для чего, какъ и когда)? При этомъ духовнику внушается *„искусно, почти хитро“*, выспрашивать у грѣшника о всѣхъ грѣхахъ, которыхъ онъ за собою еще не сознаетъ, или ради стыдливости желаетъ скрыть“.

²⁾ Satisfactio, отъ facere satis, значить чистая, или совершенная уплата того, что подлежитъ уплатѣ, иначе,—вполнѣ достаточное возмездіе за нарушеніе какихъ либо правовыхъ отношеній.

тельныхъ заслугъ по преимуществу и исключительно простирается только на вѣчныя мученія, но не освобождаетъ отъ необходимости потерпѣть за свои грѣхи известную кару, и, такимъ образомъ, принести божественному правосудію удовлетвореніе. Въ крещеніи человѣку даруется по заслугамъ Искупителя отпущеніе всѣхъ грѣховъ—первороднаго и личныхъ со всѣми ихъ послѣдствіями, наказаніями, какъ временными, такъ и вѣчными. Но это есть исключеніе изъ общаго правила, такъ какъ грѣхъ первородный есть грѣхъ наслѣдственный, въ которомъ мы не участвовали личною волею. Но во всѣхъ грѣхахъ, совершаемыхъ послѣ крещенія, участвуетъ наша воля. За эти грѣхи человѣкъ самъ долженъ понести наказаніе. Поэтому въ таинствѣ покаянія грѣшнику отпускаются ради искупительныхъ заслугъ Христовыхъ лишь вина грѣховная и вѣчное наказаніе за грѣхи, но не отпускаются наказанія временныя, или, по крайней мѣрѣ, отпускаются не всегда въ виду того, что вина грѣшника, впадшаго въ грѣхи послѣ крещенія, больше его вины до крещенія и его воля участвовала въ этихъ грѣхахъ. За каждый таковой произвольный грѣхъ человѣкъ, чтобы получить полное помилованіе отъ Бога, долженъ принести личное удовлетвореніе (*satisfactio*) правосудію Божію, личную уплату, выкупъ;—понести еще временныя наказанія, болѣе или менѣе тяжкія и продолжительныя, сообразно съ степенью и мѣрою виновности предъ Богомъ; иначе грѣхи оставались бы безнаказанными. Безъ такого удовлетворенія ни одинъ грѣхъ не можетъ быть окончательно прощенъ, даже при самомъ искреннемъ въ немъ раскаяніи и ради лишь заслугъ Искупителя ¹⁾.

Средства такого удовлетворенія правосудію Божію многочис-

¹⁾ Въ такихъ воззрѣніяхъ католицизма находитъ свое объясненіе учрежденіе римскою церковію *инквизиціи*, равно и то, почему инквизиція и вообще римская церковь въ средніе вѣка такъ неумолимо преслѣдовала еретиковъ и дѣйствительныхъ или мнимыхъ враговъ папства, и, норажая ихъ духовными карами, томила также въ страшныхъ тюрьмахъ, подвергала ужасающимъ пыткамъ, жгла на кострахъ, проповѣдывала противъ нихъ крестовые походы, осуждала цѣлые города и даже области на совершенное истребленіе. Система католицизма такова, что ею требуется, чтобы виновные предъ Богомъ и церковію получали должное возмездіе.

ленны. Сюда относятся временныя бѣдствія, преслѣдующія чело-
вѣка на всѣхъ путяхъ жизни и служащія достодолжнымъ воздая-
ніемъ, казню или местию челоуѣку за грѣхъ (poenoe vindicati-
vae), добрыя дѣла, въ частности—подвиги благочестія (посты,
дѣла милосердія, молитвы и др.), принимаемыя христіанами на
себя, въ видѣ наказанія за грѣхи, добровольно, помимо совѣтовъ
духовниковъ, и особенно церковныя *эпитиміи*. Эпитиміи—это не
„духовныя врачества, приличныя недугу“, а въ собственномъ смы-
слѣ *наказанія*, посредствомъ которыхъ церковь мститъ грѣш-
нику, караетъ его за оскорбленіе божественнаго правосудія, на-
казываетъ его пропорціонально съ степенью и мѣрою виновности
предъ Богомъ по свойству грѣховъ. Пастырямъ церкви вмѣ-
няется поэтому въ обязанность подвергать эпитиміи каждого каю-
щагося и при этомъ ея тяжесть должна въ точной мѣрѣ соот-
вѣтствовать тяжести исповѣданныхъ грѣховъ, такъ чтобы каю-
щійся получилъ должное по дѣламъ своимъ ¹⁾).

Какъ ни разнообразны средства сатисфакціи, однако во время
земной жизни далеко не всѣ успѣвають оплатить свой долгъ пра-
восудію Божію въ надлежащей мѣрѣ. Бываетъ нерѣдко, что по-
каявшійся христіанинъ и внезапно умираетъ, не успѣвъ испол-
нить назначенной ему эпитиміи. Въ будущую жизнь онъ переходить
хотя и разрѣшеннымъ въ таинствѣ покаянія отъ грѣховной
вины и потому свободнымъ отъ вѣчныхъ наказаній, но не уплатив-
шимъ долга правосудію Божію понесеніемъ временныхъ нака-
заній. Между тѣмъ Господь требуетъ отъ всѣхъ полнаго удовле-
творенія. Тогда таковой приноситъ удовлетвореніе правдѣ Божіей
за гробомъ. Для этого существуетъ въ загробной жизни т. н.
чистилище (*purgatorium*),—среднее состояніе или мѣсто между
адамъ и раемъ, находящіяся въ которомъ испытываютъ болѣе
или менѣе продолжительныя, смотря по грѣхамъ своимъ, наказа-
нія только затѣмъ, чтобы, уплативъ свой долгъ божественному
правосудію, перейти въ жилище блаженныхъ ²⁾).

¹⁾ Всѣ приведенныя положенія объ удовлетвореніи правосудію Божію
за грѣхи и средствахъ удовлетворенія выражены въ Conc. trident. Sess.
XIV. De poenitentia, cap. VIII—IX et can. XIII—XIV. Catech. roman. P. II,
с. V, qu. 52—54. 59. См. *Вьялева Н. Я.* проф. Р.-католическое ученіе объ
удовлетвореніи Богу со стороны челоуѣка. Каз. 1876 г. 15—33 стр.

²⁾ Conc. trident. Sess. VI, can. 30; sess. XXII с. 2. Catech. roman. P. I,
cap. VI, qu. 3.

Ученіе объ удовлетвореніи, какъ въ существѣ своемъ, такъ и въ своихъ частныхъ утвержденіяхъ не можетъ быть признано истиннымъ.

Основное положеніе этого ученія, т. е., что человѣкъ долженъ приносить удовлетвореніе правосудію Божію за свои личные грѣхи, противорѣчитъ вѣрованію всего христіанскаго міра, что І. Христосъ принесъ полное и совершенное удовлетвореніе правосудію Божію однажды навсегда за всѣ грѣхи и за весь родъ человѣческій. Что Его жертва превышаетъ всякую мѣру нашихъ грѣховъ, это признается и р.-католическою церковію. Но если такъ, то не понятно, почему, освобождая человѣка отъ грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній, заслуги Христа не простираются на наказанія временныя, или, по крайней мѣрѣ, простираются на нихъ не всегда. Если заслуги Христа безконечны и безмѣрны, то отсюда слѣдуетъ, что ни о какомъ удовлетвореніи Богу со стороны самого человѣка не можетъ быть и рѣчи. Если же это удовлетвореніе требуется, то опять съ такою же логичностію вытекаетъ, что удовлетвореніе, принесенное Сыномъ Божіимъ, не полно. Очевидно, здѣсь явное и коренное противорѣчіе, сопровождающееся цѣлымъ рядомъ противорѣчивыхъ слѣдствій. На самомъ дѣлѣ если за всѣ грѣхи міра принесена достаточная и даже избыточная жертва Сыномъ Божіимъ, а между тѣмъ требуется, чтобы люди сами претерпѣвали еще временныя наказанія за свои грѣхи для удовлетворенія вѣчной правды, то, значитъ, правда Божія наказываетъ за одни и тѣ же грѣхи два раза, требуетъ двукратнаго удовлетворенія, что и несправедливо и противно понятію о правдѣ Божіей.

Мысль, что временныя бѣдствія и скорби, постигающія человѣка, имѣютъ возмездно-карательное значеніе, противорѣча основной идеѣ искупленія, несостоятельна и сама по себѣ. *Богъ любви есть* (1 Іоан. 4, 8), а поэтому Ему нельзя приписать никакихъ дѣйствій, подобныхъ обнаруженіямъ человѣческой мстительности, никакого намѣренія причинить человѣку зло, которымъ мечь несомнѣнно и обуславливается. Да и мыслимо ли вообще говорить о мести всесовершеннѣйшаго Существа слабому и смертному человѣку, который своими грѣхами ежеминутно и безмѣрно Его оскорбляетъ. Если бы Богъ со всею строгостію ка-

раля человѣка за его грѣхи и Свою кару соразмѣрялъ со степенью ихъ, то никому не было бы никакой надежды на спасеніе, что и выражаетъ псалмопѣвецъ, говоря: *аще беззаконія на-зриши, Господи, — кто постойтъ* (Псал. 129, 3)? Несомнѣнно, такимъ образомъ, что любвеобильный Богъ, посылая человѣку временныя несчастія, не караетъ его, не мститъ ему за оскорбленіе божественной правды, а ведетъ его ко спасенію, обнаруживаетъ въ отношеніи къ нему Свою божественную благодать. Если Богъ посѣщаетъ несчастіями праведныхъ, то, несомнѣнно, съ цѣлю испытанія и укрѣпленія ихъ вѣры; если же посылаетъ ихъ грѣшнику, то желаетъ чрезъ нихъ вразумить человѣка и возвратить его на путь добродѣтели. Временныя наказанія, которыми Богъ посѣщаетъ грѣшниковъ, имѣютъ, слѣдовательно, значеніе не возмездно-карательное, а педагогически—исправительное. *Азъ, ихъ же аще люблю, обличаю и наказую* (Апок. 3, 19), говоритъ Самъ Господь. *Его же любитъ Господь, наказуетъ*. Что же касается такихъ наказаній, которыя по роду и по формѣ своей исключаютъ возможность исправленія наказуемыхъ (напр., всемірный потопъ, наказаніе Надава и Авіуда, сыновей Аарона, Корея, Дагана и Авирона, Содомы и Гоморры, фараона съ войскомъ, Ананіи и Сапфиры, тѣ вѣчныя наказанія, которымъ будутъ преданы грѣшники *въ день гнѣва и откровенія праведнаго суда Божія*), то и эти наказанія не суть мщеніе разгнѣваннаго Бога. Примѣры такихъ наказаній, служа къ вразумленію другимъ, *хотящимъ нечестивовати* (2 Петр. 2, 6; см. 1 Кор. 10, 11—12; Дѣян. 5, 11), по отношенію къ самимъ наказуемымъ являются проявленіемъ *непощадѣнія* (*ἀποτομία*) Божія (Рим. 11, 22), вызываемымъ упорствомъ и нераскаянностію людей (Рим. 2, 5), т. е. такіе люди осуждаются и погибаютъ не потому, что ихъ преслѣдуетъ мщеніе Божіе, а потому, что они сами готовятъ себѣ такую участь. Эта участь ихъ является слѣдствіемъ свободного удаленія отъ добра и блаженства (Притч. 6, 12 — 15), самонаказаніемъ. Не имѣютъ возмездно-карательнаго значенія и церковныя эпитиміи. Церковь, слѣдуя наставленіямъ откровенія, всегда смотрѣла на нихъ, какъ на орудіе не кары и мести, а исправленія и духовнаго врачеванія. Ни одинъ изъ соборовъ, никто изъ вселенскихъ учителей не высказывалъ

также мысли, что выполненіемъ эпитимій приносится Богу какое либо удовлетвореніе или выкупъ. Правда, нѣкоторые изъ западныхъ древнихъ учителей, каковы: Тертуліанъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ, иногда называли эпитиміи *удовлетвореніями* (satisfactiones), но не въ томъ смыслѣ, будто онѣ сами по себѣ служатъ искупительною цѣною и жертвою за грѣхи для божественнаго правосудія, а въ томъ, что онѣ, какъ отеческія наказанія, возбуждаютъ въ грѣшникахъ раскаяніе, которымъ умиливается Богъ, и даютъ имъ возможность выразить и засвидѣтельствовать предъ Богомъ всю истинность и глубину этого раскаянія ¹⁾.

Мнѣніе объ эпитиміяхъ, какъ какой то карѣ, противорѣчитъ и всему тому, что говоритъ откровеніе относительно отпущенія грѣховъ. Еще устами пророковъ Господь далъ обѣтованіе установить новый заветъ, въ силу котораго *грѣхи будутъ отпущены* человѣку и *не помянуты никому*, безъ всякой кары (Іер. 31, 31. 34; Іезек. 18, 21—24; Ис. 38, 17; Пс. 31, 1; 44, 22; Мих. 7, 19). Св. Писаніе представляетъ и многочисленные примѣры, что для покаявшихся Господь даетъ разрѣшеніе безусловное, не требуя удовлетворенія въ видѣ временныхъ наказаній, напр., когда помиловалъ и простилъ покаявшихся ниневитянъ, блуднаго сына, жену грѣшницу, мытаря, ап. Петра и др.

III. Въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ объ удовлетвореніи находится *ученіе объ индульгенціяхъ*, которымъ ученіе объ удовлетвореніи, суровое въ теоріи, на практикѣ смягчается, даетъ возможность безъ трудныхъ подвиговъ добра получить освобожденіе отъ наказаній, — войти въ царство небесное, не принеся Богу должнаго удовлетворенія за всѣ грѣхи. Въ церкви, учить р.-католическая церковь, существуетъ будто бы неисчерпаемая *сокровищница сверхдолжныхъ дѣлъ* (thesaurus supererogationis operum) I. Христа, Божіей Матери и всѣхъ святыхъ, которая и можетъ служить для спасительнаго употребленія всѣмъ вѣрнымъ. Изъ этой сокровищницы, принадлежащей всему обществу христіанъ, папа имѣетъ власть брать заслуги въ желаемомъ количествѣ и при извѣстныхъ опредѣленныхъ условіяхъ, по

¹⁾ См. у *Иннокентія* архим. Облич. Богосл. II т. §§ 182—183.

своему усмотрѣнію, переводить ихъ на людей грѣшныхъ, и, такимъ образомъ, освобождать ихъ отъ обязанности приносить лично удовлетвореніе за свои грѣхи. Живые этимъ способомъ могутъ быть освобождены отъ несенія эпитимій за извѣстные грѣхи, а умершимъ — сокращаемъ срокъ и облегчаемы мученія въ чистилищѣ, или даже даруемо освобожденіе отъ нихъ. Это освобожденіе отъ временныхъ наказаній чрезъ усвоеніе чужихъ сверхдолжныхъ дѣлъ совершается посредствомъ *индульгенцій*, внѣ таинства покаянія, однако же не независимо отъ него. Всякій, испрашивающій у церкви отпущенія временныхъ наказаній за какіе-нибудь грѣхи, долженъ сначала очиститься отъ этихъ грѣховъ посредствомъ таинства покаянія. Иначе не можетъ быть дана ему и индульгенція; она освобождаетъ отъ временныхъ наказаній только послѣ предварительнаго прощенія человѣку грѣховной вины и вѣчныхъ наказаній въ таинствѣ покаянія. Индульгенція, такимъ образомъ, есть тоже своего рода удовлетвореніе, только получающій ее удовлетворяетъ правосудію Божию не самъ собою, а чрезъ другихъ. Отпущенію наказаній посредствомъ индульгенцій усваивается значеніе не только предъ судомъ церкви, но и предъ Богомъ.

Историческое происхожденіе индульгенцій или снисхожденій (*indulgentia* значитъ снисхожденіе, милость), а потомъ и самого ученія объ нихъ, въ общихъ чертахъ таково ¹⁾. Церковная практика запада весьма рано (V в.), какъ видно изъ древнихъ западныхъ пенитенціаловъ, стала позволять замѣну тяжкихъ каноническихъ эпитимій пѣніемъ псалмовъ, колѣнопреклоненіями, казными обѣдами и т. п., а также откупомъ отъ эпитимій посредствомъ денежныхъ сдѣлокъ. Къ VIII в. уже утвердилось мнѣніе, что эпитиміи въ особенности можетъ замѣнить щедрая милостыня и благотворительность въ пользу церкви, каковое мнѣніе

¹⁾ Символическіе вѣроопредѣленія р.-католической церкви не даютъ точнаго и полнаго опредѣленія, что такое индульгенція, но богословы западные согласны, что индульгенція есть отпущеніе временныхъ наказаній внѣ таинства покаянія. *Бяляева Н. Я.* Р.-Католич. ученіе объ удовлетвореніи 35 стр. и слѣд.

²⁾ См. объ этомъ въ указан. трудѣ проф. *Бяляева*, 163 стр. и слѣд., а также въ „Богословской энциклопедіи“, изд. ж. „Стравникъ“ подъ словомъ: „индульгенція“.

поддерживало и духовенство (основаніе видѣли у Сир. 3, 30 и Дан. 4, 24 и под.). Мало-по-малу вошло въ обычай вмѣсто выполненія эпитимій жертвовать деньгами или чѣмъ либо другимъ, смотря по удобству и обстоятельствамъ, такъ что съ XI в. эпитимійные уставы потеряли всякій авторитетъ и значеніе. Въ это время подъ условіемъ исполненія какого либо обѣта, напр., посѣщенія въ извѣстное время церкви, пожертвованія на постройку церкви или монастыря и т. п., можно было получить не просто смягченіе, но уже совершенную отпѣну (*tota poenitentia*) наказанія (эпитиміи) отъ епископовъ и самихъ папъ. Въ народѣ появилось убѣжденіе, что за деньги можно купить не освобожденіе только отъ эпитимій, но и отпущеніе грѣховъ (*a poena et a culpa*). Особенною щедростію въ отпущеніи эпитимій отличались епископы, злоупотребленія которыхъ въ раздачѣ „снисхожденій“ сильно обличалъ Абельяръ (*Ethica*, с. 25). Въ XI в. начались крестовые походы. Крестоносцы предпринимали такіе подвиги, которые, по взгляду латинянъ, равнялись выполненію всякаго рода эпитимій. Римскіе папы, въ видахъ привлеченія большаго числа людей къ участию въ нихъ, за подвиги крестоносцевъ стали объявлять полныя индульгенціи всякому, какъ бы онъ ни былъ грѣшенъ, только бы бралъ оружіе и шелъ освобождать св. землю ¹⁾. А такъ какъ въ крестовыхъ походахъ можно было участвовать не личными только подвигами, но и денежными пожертвованіями на крестоносныя ополченія, то папы находили законнымъ давать индульгенціи и за денежныя пожертвованія на нужды крестоносцевъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ начали щедро раздавать ихъ и по другихъ причинамъ, каковы: освященіе церквей, учрежденіе богадѣленъ, походы вообще противъ враговъ папства и т. п. Желавшихъ воспользоваться индульгенціями, чтобы освободиться отъ эпитимій посредствомъ выкупа, даже и изъ людей благочестивыхъ, явилось много. Индульгенціи превратились въ богатый источникъ денежныхъ доходовъ для папъ и получили широкое и многообразное примѣненіе. Для увеличенія доходовъ отъ индульгенцій были установлены юбилей-

¹⁾ Первую индульгенцію и при томъ полную по поводу крестовыхъ походовъ далъ папа Урбанъ II, на соборѣ клермонскомъ въ 1095 году. См. у проф. *Бзяляга* въ указан. трудѣ, 177 стр.

ные годы, по примѣру ветхозавѣтныхъ юбилеевъ, съ объявленіемъ полной индульгенціи (*indulgentiam plenarum*), т. е. освобожденія отъ эпитимій, положенныхъ духовниками, всѣмъ тѣмъ, которые посѣтятъ Римъ въ юбилейный годъ ¹⁾. Но не всѣ иностранцы-католики въ юбилейные годы могли являться въ Римъ за полученіемъ индульгенцій (по дальности и трудности путешествія, дороговизнѣ пути и т. п.) и которые, слѣдовательно, ничего не платили въ папскую казну. Чтобы распространить „благодѣяніе юбилейнаго года на этихъ несчастныхъ“ папа Бонифацій IX (1389—1404) объявилъ во всѣхъ р.-католическихъ странахъ, что „каждый можетъ получить полную индульгенцію, если только онъ въ определенное время будетъ молиться въ ближайшей къ нему церкви и заплатить всюду для этого разосланнымъ сборщикамъ тѣ деньги, которыя онъ долженъ былъ бы употребить на путешествіе въ Римъ, или по крайней мѣрѣ третью часть ихъ“ ²⁾. Эта мѣра еще болѣе увеличила папскую казну. Продажа индульгенцій стала производиться открыто и въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, какъ въ самомъ Римѣ, такъ и во всей р.-католической церкви ³⁾.

¹⁾ Учредителемъ перваго юбилейскаго года былъ папа Бонифацій VIII. Онъ объявилъ юбилейнымъ годомъ 1300-й годъ, возвѣстивъ особою буллою, что каждый за одно только путешествіе въ Римъ и предписанное посѣщеніе главныхъ церквей можетъ получить „не только полное, но и полнѣйшее прощеніе наказаній за всѣ свои грѣхи“,—безъ всякой эпитиміи. Стеченіе паломниковъ, желавшихъ получить отпущеніе грѣховъ столь вѣрнымъ способомъ, было громадно. По постановленію Бонифація юбилейный годъ имѣлъ повторяться каждые сто лѣтъ. Но преемники его сократили этотъ срокъ. Такъ, Климентъ VI въ 1350 г. опредѣлилъ праздновать юбилей съ полною индульгенціею, по примѣру ветхозавѣтнаго, чрезъ 50 лѣтъ, Убранъ VI-черезъ 33 года, потому что І Христосъ столько лѣтъ пробылъ на землѣ, а папа Павелъ II въ концѣ XV в. (1470 г.) опредѣлили, что юбилей долженъ происходить чрезъ каждыя 25 лѣтъ, въ виду кратковременности человѣческой жизни. Этому правилу держится римская церковь и доселѣ. Последними юбилейными годами были 1850, 1875 и 1900 годъ, также съ объявленіемъ полной индульгенціи. См. статью *Булгакова А. И.* Римско-католическіе юбилейные годы въ Тр. Кіев. Ак. 1899 г. окт.

²⁾ *Касицына Д. О.* проф. прот. Сборникъ статей. Москва. 1902 года 147 стр. Подобное же распоряженіе было сдѣлано и Климентомъ VII (антипапа).

³⁾ „Папская курія, имѣетъ покойный протоіерей профессоръ *Д. О. Касицынъ*, сдѣлалась настоящимъ торговымъ домомъ (*Kaufhaus*). Чтобы

Установлены были „покаянныя таксы“, въ которыхъ точно указывалось, сколько нужно было заплатить за разрѣшеніе наказанія (а по понятіямъ р.-католиковъ того времени—за разрѣшеніе отъ того или другого грѣха). Эти таксы не были какимъ либо тайнымъ ученіемъ, а напротивъ, проповѣдывались во всеуслышаніе, съ колокольнымъ звономъ и съ церковныхъ каедръ, вывѣшивались и въ самыхъ храмахъ ¹⁾. За точно опредѣленную сумму предлагалось разрѣшеніе грѣховъ не только уже содѣланныхъ, но и будущихъ—насилія, прелюбодѣнія, убійства. Не было грѣха, за который нельзя бы получить прощеніе, не исключая богохульства и ереси. Можно было даже откупиться отъ чистилища ²⁾. Для завѣдыванія дѣломъ продажи разрѣше-

имѣть возможно больше доходовъ отъ торговли, назначенъ былъ верховный комиссаръ, которому поручено было спеціально завѣдывать продажей индульгенцій. Верховный комиссаръ раздѣлилъ всю Европу на округа, доходы съ которыхъ отъ индульгенцій хорошо были извѣстны по прежнимъ опытамъ; для каждаго округа назначенъ комиссаръ, большею частію епископъ или архіепископъ. Комиссары въ свою очередь имѣли помощниковъ, называвшихся „проповѣдниками индульгенцій“ (*indulgentiarii*). Бывали случаи, когда раздача индульгенцій отдавалась на откупъ. Въ 1517 г. „откупъ“ по продажѣ индульгенцій взяли на себя Фуггеры въ Аугсбургѣ и ихъ агентъ Альбрехтъ, архіепископъ майнцскій. Этимъ послѣднимъ былъ отправляемъ для продажи индульгенцій извѣстный Тецель. См. въ „Сборникъ статей“ прот. Касицына ст. „Новый видъ папскихъ индульгенцій“. 148 стр.

¹⁾ Въ нѣкоторыхъ р.-католическихъ храмахъ эти таблицы висятъ и доселѣ. „Заявляю, что въ 1881 г. въ Аміенѣ, осматривая тамошній великолѣпный соборъ, у выходной двери на стѣнѣ видѣлъ я“ свидѣтельствуеъ *П. И. Бартенева*, редакторъ „Русскаго Архива“, „большую таблицу въ три столбца; въ одномъ столбцѣ перечислены грѣхи, въ другомъ означеніе молитвъ, въ третьемъ число франковъ. Тутъ же подъ таблицей столикъ и кружка для опусканія монетъ“ (Рус. Слово, 1895 г. № 81; см. „Сборникъ статей“ прот. Д. Ѳ. Касицына. 125—126 стр.). Подобныя же таблицы находятся и въ нѣкоторыхъ польско-католическихъ костелахъ въ западныхъ русскихъ губерніяхъ.

²⁾ Таксы эти многократно были издаваемы, и не „врагами лишь Рима и невѣрами“, какъ хотѣли бы думать и увѣрить другихъ р.-католики, а съ соизволенія самихъ „непогрѣшимыхъ“ папъ. Таковы, напр., таксы, изданныя съ соизволенія папъ: „*Taxae cancellariae apostolicae et taxae sacrae penitentiariae. Roma. Anno 1514. Ed Marcel Alber*“. Слѣдующія изданія были въ Кельнѣ въ 1523 г., въ Парижѣ—въ 1533, 1545 и 1564 г.г., въ Виртембергѣ—въ 1528 г., въ Венеціи—въ 1584 г., по приказанію папы Григорія XIII. Въ 1700 г. Сильвіемъ Дукіемъ изданъ былъ тарифъ по повелѣнію папы Льва. Мерль-д'Обивье (Ист. реформаціи I т. стр. 34. 41) утверждаетъ, что было до 40 изданій тарифа (см. у прот. Касицына.

ній и покаяніемъ учреждена была особая конгрегація—„священная пенитенціарія“, которая выдавала всѣмъ желающимъ разрѣшительныя грамоты отъ грѣховъ за извѣстную плату со взиманіемъ пошлинъ за дѣлопроизводство ¹⁾). Нерѣдко изда-

Сборн. статей, 203 стр.). Въ Московской императорской публичной библіотекѣ, подъ № 3105, имѣется изданіе таксы за грѣхи на латинскомъ и на французскомъ языкахъ, напечатанной въ 1701 г. (см. тамъ же, 206 стр.). Въ 1888 г. ученый патеръ Denifle напечаталъ древнѣйшую, по его мнѣнію, таблицу покаянныхъ таксъ, изданную папою Бенедиктомъ XII въ 1338 г. Въ 1892 г. Тингль издалъ таксы канцеляріи авиньонскихъ папъ. См. ст. *Павловича* А. А. Покаянные преискуранты въ римской церкви. (Хр. Чт. 1893 г. 206—207 стр.). Подлинность таксъ удостовѣрена столь неопровержимыми документами и другими историческими данными, что къ признанію ихъ подлинности вынуждаются р.-католическіе писатели; напр. р.-католическій патеръ Гринъ не далѣе, какъ въ 1892 г., нашелъ себя вынужденнымъ признать существованіе таксъ за несомнѣнный историческій фактъ“ (тамъ же, 207 стр.), хотя протестантскія изданія ихъ и были записаны въ Index librorum prohibitorum.

Вотъ нѣкоторыя извлеченія изъ папской таксы за грѣхи, установленной, какъ значится въ надписаніи, папою Іоанномъ XXII и обнародованной папою Львомъ X въ 1514 г., по изданію въ Парижѣ Julien de Saint-Acheul'емъ въ 1820 г.

Гл. XVI. § 1. Изувѣчившій клирика получаетъ прощеніе за 63 лиры и 14 сольдо.

§ 5. Мірянинъ, изувѣчившій мірянина, уплачиваетъ за полное прощеніе 27 лиръ и 1 сольдо.

Гл. XVIII. § 3. Желающій заблаговременно запастись прощеніемъ за всякое случайное убійство, которое онъ можетъ сдѣлать въ будущемъ, платитъ 168 лиръ, 15 сольдо.

Гл. XX. § 8. Убившій епископа или какого либо клирика высшаго ранга платитъ 131 лиру, 14 сольдо.

§ 9. Убившій аббата 24 лиры.

Глава XXI. § 1. Прощеніе простого убійства мірянина стоитъ 15 лиръ, 2 сольдо, 6 динарій.

Гл. XXII. За убійство отца, или матери, или сестры слѣдуетъ уплатить для прощенія 17 лиръ, 14 сольдо, 6 динарій.

Гл. XXIII. § 1. Убившій свою жену платитъ за прощеніе столько же, какъ и отцеубійца.

Гл. XXIV. § 1. Отецъ или мать, задушивъ свое дитя, платитъ за прощеніе 17 лиръ, 14 сольдо.

Гл. XXVIII. Святотатецъ, воръ, поджигатель, грабитель и имъ подобные получаютъ прощеніе за 131 лиру, 6 сольдо.

Папа, установившій этотъ тарифъ (Іоаннъ XXII), по достовѣрнымъ свидѣтельствамъ, по смерти своей оставилъ 25,000,000 золота,—количество, котораго не имѣли всѣ вмѣстѣ тогдашніе владыки Европы. См. у прот. *Касицына* въ „Сборн. стат.“ 197—200 стр

¹⁾ Пенитенціарія имѣла два источника доходовъ: одинъ, исключительно свойственный ей, состоялъ въ платѣ за отпущеніе грѣховъ, а другой—

вали папы и особыя разрѣшительныя грамоты, въ которыхъ назначали общія пожертвованія въ пользу церквей или монастырей на ихъ построеніе и под., за каковыя также давали индульгенціи ¹⁾. Эти и подобнаго рода злоупотребленія тайнствомъ достигли до такихъ размѣровъ, что вызвали протесты противъ индульгенцій нѣ отдѣльныхъ только лицъ, но и цѣлыхъ соборовъ (напр. IV латер. собора въ 1215 г., соборовъ XV в. констанцскаго и базельскаго, считаемыхъ на западѣ вселенскими). Съ протеста противъ индульгенцій началась и самая реформація. Но зло приобрѣло силу обычая и закона, поддерживалось папами, а схоластическое богословіе взяло на себя заботу догматически обосновать вошедшее злоупотребленіе. Въ XIII в. явилось у схоластиковъ (у перваго Ал. Галеса) ученіе, что когда дается индульгенція, то нашъ долгъ оплачивается преизбыткомъ заслугъ Спасителя и святыхъ Божіихъ. Папа же Климентъ VI, объявляя на 1350 г. юбилейную индульгенцію, въ своей буллѣ „Unigenitus“ право церкви дѣлать грѣшникамъ снисхожденіе уже прямо обосновывалъ на измышленномъ схоластикою ученіи о сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ и, такимъ образомъ, сообщилъ ученію и о сокровищницѣ и объ индульгенціяхъ догматическій характеръ ²⁾.

общій у нея съ канцеляріей, состоялъ во взиманіи пошлинъ за дѣлопроизводство (въ таксахъ значится пошлина за дѣлопроизводство) съ тѣхъ, кто обращался къ нимъ съ просьбой о полученіи тѣхъ или другихъ милостей. „Въ пенитенціаріяхъ (что ужаснѣе грѣха обыкновенной симоніи) *подъ видомъ платы за бумаги, преступленія грѣшниковъ* или благодатныя дары *оцѣниваются* какъ обыкновенныя вещи, и такимъ образомъ явно совершаются гнусныя злоупотребленія“, такъ говорилось въ „Protestatio nationis Germanicae“, поданномъ нѣмецкимъ народомъ на Констанцскій соборъ въ 1418 году (см. въ ст. *Павловича*. 213—214 стр.).

¹⁾ До нашего времени сохранились еще *оригиналы* разрѣшительныхъ грамотъ того времени, напр., грамота 1517 г. На ней изображенъ доминиканецъ съ крестомъ, терновымъ вѣнцомъ и пылающимъ сердцемъ. По угламъ вверху—изображеніе пригвожденныхъ рукъ Спасителя, внизу—пригвожденныхъ ногъ. На передней сторонѣ стоятъ слова: „Папа Левъ X. 1517. Давайте! Это длина и ширина раны на пречистыхъ ребрахъ Христа. Кто цѣлуетъ ихъ, тотъ получаетъ всякій разъ отпущеніе грѣховъ на 7 лѣтъ“. На сторонѣ обратной—крестъ съ надписью: „этотъ крестъ, увеличенный въ 40 разъ, представляетъ ростъ Христа въ Его человѣчествѣ. Кто цѣлуетъ этотъ крестъ, тотъ предохраненъ на 7 дней отъ внезапной смерти, отъ падучей болѣзни и отъ паралича“ (*Гейссеръ*. Ист. реформ. 15—16 стр. Сн. „Сборникъ статей“ проф. Касицына. 134 стр.).

²⁾ Сн. выше, Догм. Бог. III т § 111, 407 стр.

Соборъ тридентскій, не смотря на протесты противъ индульгенцій, утвердилъ раздачу ихъ на всѣ времена и постановленіе свое о нихъ оградилъ анаемю ¹⁾).

Раздача и продажа индульгенцій и доселѣ папствомъ производится въ широкихъ размѣрахъ, хотя, конечно, столь открытое дѣйствованіе такъ въ настоящее время, какъ прежде, и не возможно ²⁾). Но и новѣйшія отпущенія (индульгенціи) развращаютъ р.-католическій міръ не только не менѣе, но даже еще болѣе и еще глубже, чѣмъ средневѣковыя. Самыя индульгенціи, и нынѣ дѣйствующія, имѣютъ нѣсколько разрядовъ. По обширности своего дѣйствія онѣ раздѣляются на *полныя* (plenaria) и *неполныя* или *частныя* (partialis). Посредствомъ полныхъ индульгенцій отпускаются грѣшнику всѣ временныя наказанія, какія нужно было бы понести ему для удовлетворенія правосудію Божию за грѣхи, если только онъ очищенъ таинствомъ покаянія, такъ что если получившій ее тотчасъ умретъ, то для него нѣтъ необходимости подвергаться очистительнымъ наказаніямъ за гробомъ, — онъ прямо вселяется въ жилище блаженныхъ. Полныя индуль-

¹⁾ На тридентскомъ соборѣ нѣкоторыми епископами было сдѣлано заявленіе объ уничтоженіи раздачи индульгенцій, но соборъ объявилъ подлежащими анаемѣ тѣхъ, которые „признаютъ индульгенціи бесполезными, или отрицаютъ власть церкви давать индульгенціи“, выразивъ лишь требованіе, что ихъ необходимо раздавать умѣренно и съ осторожностью. „Какъ Самъ І. Христосъ, говорится въ соборномъ декретѣ, далъ церкви право раздавать народу индульгенціи, каковымъ правомъ она и пользуется съ древнѣйшихъ временъ; то соборъ думаетъ, что нужно *навсегда* удержать этотъ обычай, какъ *самый спасительный* для христіанскаго народа“. Но соборъ требуетъ при этомъ, чтобы на будущее время индульгенціи давались умѣренно, изъ опасенія, чтобы не ослабѣла церковная дисциплина. Всѣ злоупотребленія въ этомъ дѣлѣ должны быть исправлены, всѣ изысканія преступной корысти уничтожены. Для сего каждый епископъ въ своей епархіи долженъ собрать свѣдѣнія о всѣхъ злоупотребленіяхъ въ этомъ дѣлѣ и представить ихъ первому провинціальному собору для уничтоженія. Sess. XXV. Decr. de indulgentiis.

²⁾ Утверждая, что протесты со стороны р.-католическаго клира противъ подлинности индульгенціонныхъ тарифовъ „есть только пустая формальность“, о. В. Гетте между прочимъ о настоящемъ времени пишетъ: „онѣ (индульгенціи) извѣстны всѣмъ тѣмъ, которые обращаются въ Римъ за разрѣшеніями, и извѣстныя посредническія бюро стараются обнародовать ихъ въ краткомъ видѣ (résumé); ибо при конгрегаціяхъ существуютъ агентства, которыя озабочены пріобрѣтеніемъ всякихъ разрѣшеній и которыя сообщаютъ своимъ кліентамъ цѣну, за которую лавочники могутъ доставать ихъ“. См. Еретичество папства. 208 стр.

генціи даются обыкновенно въ юбилейные годы (т. е. чрезъ каждые 25 лѣтъ), при восшествіи новаго папы на престолъ, по поводу какихъ либо важныхъ церковныхъ событій, напр., канонизации святыхъ, объявленіи новыхъ догматовъ, обращенія невѣрныхъ, искорененія ересей и т. п. ¹⁾ Провозглашеніе полныхъ индульгенцій обставляется особо торжественною и пышною обрядностію въ Римѣ, а случается—и въ другихъ мѣстахъ. Индульгенціями неполными или частыми отпускается только извѣстная доля этихъ наказаній. Обыкновенно этого рода индульгенціи называются индульгенціями столькохъ то дней, или столькохъ то лѣтъ (напр. 30, 40, 100 дней, 7 лѣтъ и т. п.). Этимъ обозначается, что посредствомъ неполныхъ индульгенцій человѣкъ настолько же можетъ удовлетворить правосудію Божію, насколько и посредствомъ эпитиміи, предписываемой церковію къ исполненію въ теченіе извѣстнаго времени. Относительно способа дѣйствія индульгенцій, даваемыхъ *живымъ*, различаются отъ индульгенцій, предназначенныхъ для *страждущихъ въ чистилищѣ*. Живымъ римская церковъ прямо отпускаетъ временныя наказанія „самовластно“ (*per modum absolutionis*), по отношенію же къ умершимъ индульгенціи признаются помогающими „ходатайственно“ (*per modum suffragii*), т. е. лишь чрезъ предложеніе Богу превзвѣщующихъ удовлетвореній изъ сокровищницы и молитву къ Нему милостиво воззрѣть на эти удовлетворенія и ради ихъ облегчить или отпустить усопшимъ братіямъ чистилищныя страданія, но безъ ручательства, что онѣ окажутся пригодными именно тѣмъ, кому онѣ предназначаются; отпущеніе можетъ быть дано Богомъ не этому лицу, а другому. Есть еще индульгенціи *мѣстныя*, *предметныя* и *личныя*. Если право на полученіе

¹⁾ Такъ, папа Левъ XIII въ своей буллѣ 1899 го года объ объявленіи 1900-го года юбилейнымъ говоритъ: „въ теченіе сего года мы съ милосердіемъ во имя Господне соизволяемъ подавать всѣмъ вѣрующимъ во Христа обоего пола полное отпущеніе, прошеніе и оставленіе ихъ грѣховъ, если они, послѣ искренняго раскаянія, принесутъ исповѣдь, примутъ причащеніе и по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ теченіе 20 дней съ благоговѣніемъ будутъ посѣщать базилики ап. Петра, ап. Павла, св. Іоанна Латеранскаго и св. Маріи Маджіоре въ г. Римѣ, если эти вѣрующіе живутъ тамъ; въ случаѣ же, если они прибудутъ изъ другихъ мѣстъ, то могутъ посѣщать эти храмы по крайней мѣрѣ въ теченіе 10 дней“.

индульгенціи обуславливается пощещіемъ какихъ либо священныхъ мѣстъ, то такая индульгенція называется мѣстною. На западѣ Европы не мало существуетъ т. н. „привилегированныхъ“ монастырей, церквей, алтарей, часовенъ, пощещіе которыхъ, при исполненіи извѣстныхъ условій, награждается полною или частною индульгенціей ¹⁾. Предметными называются индульгенціи, полученіе которыхъ обуславливается ношеніемъ при себѣ какихъ либо священныхъ предметовъ, напр., маленькихъ крестовъ, медалей, четокъ, медальоновъ, освященныхъ въ Римѣ, и подобныхъ предметовъ. Сюда же можно отнести индульгенціи, которыя пріобрѣтаются чтеніемъ разныхъ молитвъ и гимновъ, согласно съ папскими установленіями ²⁾. Наименованіе личныхъ усваивается индульген-

¹⁾ Особенно значительныя по своей продолжительности индульгенціи даются за пощещіе Рима и поклоненіе его святынямъ. Такъ, поклонникамъ „Священной Лѣстницы“, находящейся въ римской капеллѣ „Святая Святыхъ“, вблизи Латеранской базилики „для большаго возбужденія набожности къ столь святому дѣйствию“, какъ восхожденіе по оной на колѣняхъ, „жалуется 9 лѣтъ отпущеніе грѣховъ за каждую изъ снхъ 28 ступеней тѣмъ, кто на колѣняхъ восходитъ съ сокрушеннымъ сердцемъ, съ молитвою, или съ размышленіемъ о страстяхъ Спасителя нашего І. Христа... Папа Пій VII, постановленіемъ священной конгрегаціи объ отпущеніи грѣховъ, 2 Сентября 1817 г... пожаловалъ навсегда упомянутое отпущеніе, объявляя, что можно оное прилагать душамъ чистилища“. Выходить, что отпущеніе даруется на цѣлыхъ 252 года ($9 \times 28 = 252$)! Печатный листочекъ съ такой индульгенціей вручается и русскимъ поклонникамъ, (см. въ Душен. Чт. 1896 г. III т. 740 стр.).

²⁾ Такъ, напр., папа Левъ XIII объявилъ „всѣмъ, которые девять предшествующихъ Пятидесятницѣ дней будутъ совершать публично или частно особенныя молитвы Святому Духу (объ обращеніи грековъ), мы сообщаемъ за каждый отдѣльный день индульгенцію семи лѣтъ и семи сорокодневій (*indulgentiam septem annorum totumque quadragenarum*), т. е. за молитву въ теченіе 9-ти дней дается разрѣшеніе на 63 года ($7 \times 9 = 63$), а съ сорокодневіями и болѣе того! (См. Цер. Вѣд. 1895 г. № 38). Въ 1857 г. папа Пій IX обнародовалъ молитву объ обращеніи грековъ: „Маріе Дѣво чистая“ и пр. Къ молитвѣ сдѣлана приписка: „Его святѣйшество папа Пій IX возвѣщаетъ индульгенціи и прощеніе грѣховъ, совершенныхъ въ теченіе 300 дней, всѣмъ, кто со вниманіемъ будетъ возносить эту молитву, и полное всепрощеніе, кто въ теченіе мѣсяца будетъ читать, возносить и распространять ее, простирая это всепрощеніе и на души чистилища“ (см. у прот. Касицына. Сборн. стат. 154 стр.). Папы Пій 17 въ 1821 г. и Левъ XII въ 1825 г. опредѣлили полное отпущеніе грѣховъ и освобожденіе отъ всякой эпитиміи за молитву; „Се я, о всеблагій и сладчайшій Іисусъ“... (См. у Авдія Востокова. Объ отношеніяхъ римской церкви къ друг. хр. церквамъ. 1863 г. II ч. 63 стр.). Много другихъ подобныхъ же индульгенцій, дѣйствующихъ доселѣ, указано въ

ціямъ въ томъ случаѣ, когда они даются на имя какого либо опредѣленнаго лица, общества или братства ¹⁾. Такія индульгенціи имѣють, напр., общества „Сердца Іисусова“, „Непорочнаго зачатія“, „Общество рожанца“, т. е. четокъ и т. п. Наконецъ, относительно продолжительности дѣйствія индульгенціи раздѣляются на *временныя* и на *постоянныя*. Пріобрѣтеніе первыхъ ограничивается опредѣленнымъ срокомъ; съ истеченіемъ срока, считая съ того дня, которымъ помѣчена була или бреве, прекращается и возможность пріобрѣтенія индульгенціи. Индульгенціи постоянныя даются безъ обозначенія времени, въ продолженіе котораго онѣ могутъ быть пріобрѣтены и имѣть свою силу. Онѣ перестаютъ быть дѣйствительными только тогда, когда церковная власть возьметъ ихъ назадъ, или когда уничтожаются (напр. медальоны, четки и проч.) или перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ были прежде самыя мѣста (превращеніе, напр., монастыря въ приходскую церковь) и предметы, которымъ дарована индульгенціонная привилегія.

Власть давать индульгенціи—полная и безъ ограниченій принадлежитъ исключительно папѣ. Затѣмъ этимъ правомъ пользуются соборы, кардиналы, легаты, примасы, патріархи, архіепископы и епископы, но съ ограниченіями по отношенію къ мѣсту, времени и частнымъ случаямъ и въ зависимости отъ папы.

Исторія происхожденія индульгенцій и нравственно развращающее вліяніе, какое имѣли и имѣють онѣ на р.-католическое населеніе, особенно на тѣхъ, которые прямо отождествляютъ индульгенціи съ отпущеніемъ всякаго рода грѣховъ и вѣрятъ въ ихъ дѣйствительность, уже свидѣтельствуютъ о ложности и самого ученія объ индульгенціяхъ, осужденнаго собственно и римскою церковію на нѣкоторыхъ своихъ соборахъ. Ложность его откры-

кн. о. Гетте Еретичество папства, 201 стр. Аббатъ Минье собралъ почти цѣлый томъ разныхъ „привилегированныхъ“ или индульгенціонныхъ молитвъ (см. у проф. Бюляева. Уч. объ удовлетвореніи, 46 стр.).

¹⁾ Образецъ индульгенцій, выдаваемыхъ частнымъ лицамъ, см. у Востокѣва въ указ. кн. II т. 64 стр., гдѣ приведена въ подлинномъ текстѣ индульгенція папы Григорія XVI, выданная конгрегаціей индульгенцій поляку Оттону и помѣченная 19 мая 1845 г. У проф. прот. Касицына (Сборн. стат. 124 стр.) приводится индульгенція, своего рода „паспортъ въ рай“, выданная въ Гентѣ 29 марта 1650 г. „лиценціату правъ Ипполиту Брему“ „Обществомъ Креста“ за 200,000 гульденовъ...

вается и изъ того, что оно и держится всецѣло на ложномъ основаніи,—на мысли о сверхдолжныхъ заслугахъ святыхъ и сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ и связано съ ложною же доктриною о чистилищѣ.

Защитники ученія объ индульгенціяхъ въ оправданіе собственно этого ученія указываютъ на то, что во времена гоненій церковь освобождала отъ эпитимій и принимала въ свое общеніе отпавшихъ отъ вѣры по ходатайству мучениковъ и исповѣдниковъ. Это дѣйствительно было, но значеніе факта преувеличивается. Индульгенція предполагаетъ, что у того, кому она дается, собственныхъ средствъ для погашенія долга недостаточно, а потому дефицитъ его и покрывается преизбыточествующими удовлетвореніями другихъ. По отношенію же къ рассматриваемому факту подобныя предположенія неумѣстны. Св. *Кипріанъ кароагенскій*, между сочиненіями котораго есть особый трактатъ, посвященный вопросу о принятіи падшихъ въ церковное общеніе („О падшихъ“), совершенно устраняетъ умѣстность подобныхъ предположеній, когда къ самимъ падшимъ обращается съ увѣщаніями принести въ своемъ грѣхѣ искреннее раскаяніе, утвердиться въ вѣрѣ и исправиться въ жизни и не возлагать преувеличенныхъ надеждъ на мучениковъ и исповѣдниковъ, а предъ этими послѣдними настаиваетъ, чтобы они, ходатайствуя за падшихъ, обращали вниманіе на ихъ исправленіе и тщательно взвѣшивали ихъ сердечныя расположенія. Впрочемъ, мученики и исповѣдники не всегда слѣдовали этому совѣту св. Кипріана и иногда давали грамоты мира (*libellus pacis*) безъ должной осмотрительности. Особенной снисходительностію отличался мученикъ Лукіанъ, именемъ котораго падшіе злоупотребляли весьма часто. Можно думать, что въ связи съ этими злоупотребленіями возникло и мнѣніе, что если мученики и исповѣдники ходатайствуютъ за падшихъ, то грѣхи послѣднихъ покрываются заслугами первыхъ. Но если такое мнѣніе и было, то оно существовало, какъ частное заблужденіе, стоящее въ противорѣчій съ вѣрованіями церкви. Съ силою возстаетъ противъ такого мнѣнія *Тертуліанъ*. „Для мученика, говоритъ онъ, достаточно, если своими заслугами онъ загладитъ свои собственные грѣхи. Кто, кромѣ Сына Божія, своею смертію можетъ избавить отъ смерти другого? Это признакъ гордости и неблаго-

дарности расточать другимъ то, что пріобрѣтено для себя дорогою цѣною. Если ты и самъ грѣшникъ, то какимъ образомъ елей твоего свѣтильника можетъ быть полезнымъ и тебѣ и мнѣ ¹⁾“. Св. Кипріанъ и Тертуліанъ являются выразителями общецерковнаго мнѣнія своего времени. Подтвержденіе этого представляютъ опредѣленія кареагенскаго собора (251 г.), отцы котораго, имѣя въ виду предотвратить злоупотребленія ходатайственными грамотами мучениковъ и исповѣдниковъ, постановили, чтобы ни одинъ падшій не былъ снова принимаемъ въ общеніе съ церковію безъ предварительнаго покаянія и продолжительнаго испытанія. Съ этими опредѣленіями согласился и папа Корнелій ²⁾. Слѣдовательно, если древняя церковь уважала предстательство мучениковъ и исповѣдниковъ, то потому только, что предстоятели церкви высоко цѣнили ихъ свидѣтельство, потому только, что ходатайство мучениковъ и исповѣдниковъ служило порукою исправленія и раскаянія самихъ падшихъ, но отнюдь не во имя той идеи, будто заслуги подвизавшихся за вѣру могутъ быть вмѣняемы отрекшимся отъ Христа. И когда оказалось, что именемъ мучениковъ стали злоупотреблять, то пастырямъ церкви было предоставлено подвергать падшихъ, хотя бы они и имѣли грамоты мира отъ мучениковъ и исповѣдниковъ, внимательному испытанію, прежде чѣмъ воспослѣдуетъ принятіе ихъ.

Находятъ еще сходство между теперешней индульгенціонной практикой и снисхожденіемъ древней церкви по отношенію къ тѣмъ изъ подвергшихся эпитиміямъ, которые обнаруживали признаки истиннаго раскаянія и исправленія. Правда, древняя церковь нерѣдко облегчала эпитиміи, но только поступая такъ, она не индульгенцію давала, усвояя грѣшникамъ преизбыточествующія заслуги Спасителя и святыхъ, а духовно врачевала ихъ, и потому, приноравливаясь къ нравственному ихъ состоянію, или ослабляла эпитимію, или перемѣняла ее, или увеличивала, или же совѣмъ отмѣняла. Эпитиміи, слѣдовательно, были духовно-врачебными средствами, а снятіе ихъ было отмѣною лѣкарства, которое произвело

¹⁾ Тертул. De pudicitia, XXII.

²⁾ Кипр. Пис. 43, къ Автоіану о Корнеліѣ и Новаціанѣ; пис. 49, къ Корнелію о дарованіи мира падшимъ. См. Герон. De script. ecclesiast. гл. 86; Евсев. Церк. ист. VI, 43.

свое дѣйствіе и дальнѣйшее употребленіе котораго представлялось безцѣльнымъ.

§ 168. Ученіе о покаяніи отдѣлившихся отъ римской церкви западныхъ исповѣданій.

I. Заблужденія и злоупотребленія въ римской церкви, связан- ныя съ таинствомъ покаянія, расположили западныя христіанскія исповѣданія, отдѣлившіяся отъ Рима, къ отрицательнымъ воззрѣ- ніямъ на это таинство. Прежде всего это обнаружилось въ лю- теранствѣ и реформатствѣ. Правда, на первыхъ порахъ, въ виду ясныхъ указаній Писанія на это таинство, нѣмецкіе ре- форматоры, на ряду съ крещеніемъ и причащеніемъ, склонны были удержать и покаяніе въ числѣ таинствъ, имѣющихъ обѣтованіе благодати. Но потомъ воспоминанія о р.-католической исповѣди съ ея формально-судебнымъ характеромъ и значеніемъ („великомъ истязаніи“ и „тираніи“ надъ совѣстію человѣка, какъ называли ее реформаторы) и пользованіи разрѣшительною властію съ тре- бованіемъ удовлетворенія (а не вѣры и глубокаго раскаянія) и употребленіемъ индульгенцій привели ихъ къ отрицанію суще- ственнаго значенія двухъ важныхъ сторонъ этого таинства— *устной исповѣди* и *разрѣшенія отъ грѣховъ*, а при отри- цаніи ихъ, очевидно, покаяніе не могло сохранить значеніе таин- ства, имѣющаго цѣлію отпущеніе грѣховъ, а могло остаться лишь ученіе о покаяніи, какъ христіанской добродѣтели. Въ этомъ смыслѣ и предлагается протестантствомъ ученіе о покаяніи. Со- образно съ своимъ ученіемъ о вѣрѣ, какъ единомъ необходимомъ условіи спасенія со стороны человѣка, оно учитъ, что крещенный, потерявшій чрезъ грѣхи дарованное по вѣрѣ оправданіе, можетъ опять оправдаться предъ Богомъ чрезъ *внутреннее сокрушеніе о грѣхахъ*, но подъ условіемъ *вѣры*, что грѣхи отпускаются ради заслугъ I. Христа, и исправленія жизни ¹⁾. Раскаившемуся въ грѣхахъ своихъ и вѣрующему Богъ даруетъ прощеніе грѣховъ, вины и наказаній за нихъ, безъ всякихъ внѣшнихъ средствъ, почему устная исповѣдь и посредство священника не необходимы и не обязательны для примиренія грѣшника съ Богомъ.

¹⁾ Conf. august p I, art. XII Apol ad art. XII.—V, 28 35 36. Art. Smal- cald. p. III, art. III, 2—8. Edit Muller.

Но отвергнувъ обязательность и необходимость для полученія прощенія отъ Бога грѣховъ устной исповѣди и разрѣшенія священника, протестантство удержало въ своихъ общинахъ то и другое въ качествѣ простыхъ обрядовъ, какъ полезныя церковныя учрежденія, особенно для дѣтей и лицъ съ слабою и мнительною совѣстію. Исповѣдь существуетъ въ протестантскихъ обществахъ, обыкновенно предшествуя причащенію (у лютеранъ), въ двоякомъ видѣ: въ видѣ *общаго*, всенароднаго исповѣданія и въ видѣ *частной*, одиночной исповѣди и разрѣшенія отъ грѣховъ. Общая исповѣдь состоитъ въ томъ, что въ общественномъ молитвенномъ собраніи служитель слова, по прочтеніи избранныхъ мѣстъ Писанія, убѣждаетъ вѣрующихъ къ покаянію, затѣмъ приносится общее исповѣданіе или признаніе грѣховности съ изъясненіемъ потребности получить прощеніе грѣховъ и объявляется пасторомъ общее же разрѣшеніе отъ грѣховъ. Желаящіе могутъ прибѣгать и къ частной исповѣди предъ пасторомъ, но и при этой исповѣди отъ воли и расположенія кающагося зависитъ, признать ли себя вообще грѣшникомъ, безъ подробнаго исповѣданія опредѣленныхъ грѣховъ, или исповѣдать, какіе именно грѣхи тревожатъ совѣсть, — и въ томъ и въ другомъ случаѣ можно получить разрѣшеніе отъ грѣховъ, лишь бы было внутреннее сокрушеніе о грѣхахъ и вѣра ¹⁾. Разрѣшеніе пастора при обрядѣ покаянія само въ себѣ

¹⁾ Въ „Catech. Minor“ (введен. къ гл. V-й) приводится слѣдующая „краткая форма исповѣди для несквѣдущихъ“, желающихъ найти успокоеніе своей совѣсти въ частной исповѣди. „Вотъ какъ долженъ говорить ты служителю слова: „достопочтенный и возлюбленный господинъ, прошу тебя выслушать мою исповѣдь и объявить мнѣ прощеніе ради Бога. Я, жалкій грѣшникъ, исповѣдуюсь предъ Богомъ, что я виновенъ во всѣхъ грѣхахъ, особенно исповѣдуюсь предъ тобою, что хотя я слуга (служанка и проч.), но господину своему служилъ невѣрно. Ибо я не сдѣлалъ, не дѣлаю того, что онъ приказалъ мнѣ, раздражилъ и подвигъ господина (или госпожу свою) къ злорѣчію, многимъ пренебрегъ и подалъ поводъ къ урону и проч. На словахъ и на дѣлѣ явилъ я себя дерзкимъ, былъ нетерпѣливъ, ворчалъ и проч. Посему скорблю, прошу милости, обѣщаю исправиться“. Господинъ или госпожа пусть говорятъ такъ: „наипаче исповѣдуюсь предъ тобою, что я незначителенъ былъ въ вѣрномъ воспитаніи и наставленіи дѣтей и семейства въ славу Божію, изрекалъ хулы, во зло употреблялъ имя Божіе, говорилъ и дѣлалъ непотребное и тѣмъ подалъ худой примѣръ, ближнихъ оскорбилъ, многихъ злословилъ, обвѣсилъ, обмѣрилъ, обманулъ ближняго при продажѣ товаровъ и проч.“. Служитель же пусть отвѣчаетъ: „Богъ да будетъ къ тебѣ милостивъ, и да укрѣпитъ вѣру твою. Аминь“. Потомъ пусть

не заключаетъ благотнаго значенія, не есть проявленіе власти вязать и рѣшить, данной отъ Бога чрезъ преемство отъ апостоловъ пастырямъ церкви, а только повтореніе евангельскаго слова, въ приложеніи къ одному или нѣсколькимъ лицамъ, напоминаніе или возвѣщеніе о томъ, что кающемуся и вѣрующему обѣщано и даруется Богомъ прощеніе грѣховъ, подобно тому, напр., какъ въ ветхомъ завѣтѣ священникъ объявлялъ прокаженнаго чистымъ, послѣ того какъ онъ уже очистился, или даже просто часть учительства.

Объявлять кающемуся то слово прощенія, которое І. Христосъ изрекъ всѣмъ вѣрующимъ въ Него грѣшникамъ, можетъ и не служитель слова, но и всякій другой членъ церкви ¹⁾. Оно и нужно лишь для утѣшенія немощной совѣсти, удручаемой сомнѣніями въ возможности получить прощеніе грѣховъ, но для самого примиренія съ Богомъ не необходимо. Возвѣщается кающимся по исповѣданіи грѣховъ—частномъ или общемъ прощеніе грѣховъ ради І. Христа вполне, безъ требованія отъ исповѣдниковъ какого-либо удовлетворенія (*satisfactio*), или какихъ либо дѣлъ. Одна лишь вѣра какъ вызываетъ желаніе получить отъ Бога прощеніе грѣховъ, такъ и дѣлаетъ *способнымъ* къ принятію этого дара. Дѣла должны слѣдовать, какъ плодъ покаянія (*fructus poenitentiae*). Что же касается эпитимій, то онѣ, по смыслу протестантскаго ученія, будто бы умаляютъ значеніе заслугъ Христовыхъ. Всѣ онѣ суть измышленія человѣческія и потому не должны быть употребляемы ²⁾. При такомъ способѣ разрѣшенія отъ грѣховъ, „слово прощенія“ можетъ произноситься и надъ такими

спрашиваетъ исповѣдующагося: „вѣришь ли ты, что мое прощеніе есть прощеніе Божіе“? А когда сей отвѣтитъ, что вѣруетъ, пусть говорить: „да будетъ тебѣ по вѣрѣ твоей. И я по заповѣди Господа І. Христа прощаю тебѣ грѣхи твои во имя Отца, Сына и Св. Духа. Аминь. Иди въ миръ“ (см. „Кратк. катих. М. Лютера“, объясн. Каспари. 274 стр.). Подробное перечисленіе грѣховъ (*scrupulosa enumeratio*) на исповѣди не признается въ символическихъ книгахъ ни возможнымъ, ни полезнымъ, — считается даже вреднымъ, такъ какъ можетъ приводить грѣшника къ сомнѣнію и отчаянію. См. Conf. aug. p. I, art. XI; p. II, art. IV. Apolog. conf. art. VI, 2—5. 13. Art. Smalcald. p. III, art. VIII, 1—2. Conf. Helvet. poster. XIV (Niemeyer, p. 462).

1) Conf. august. p. II, art. IV*, 1—4. Apolog. art. VI, 2—4. 13. Art. Smalc. p. III, art. IV.

2) Apol. conf. art. VI, 16—74.

грѣшниками, которые заслуживали бы отлученія отъ церкви (отлучаются отъ „церкви“ въ протестантствѣ явные, явно производящіе соблазнъ и вераскаянные грѣшники), но оно (прощеніе) „не принадлежитъ имъ и не относится къ нимъ; они получили разрѣшеніе хитростію и украли“ ¹⁾). Таково въ основныхъ чертахъ протестантское ученіе о покаяніи.

Правы, конечно, протестанты, когда возможность примиренія между Богомъ и христіаниномъ грѣшникомъ поставляютъ въ зависимость отъ вѣры послѣдняго въ силу искупительныхъ заслугъ І. Христа. Эта сторона покаянія католицизмомъ была какъ бы забыта, и заслуги Христовы умалены. Но, признавъ за вѣрою исключительное значеніе въ покаяніи, протестантство произвело лишь замѣну одной внѣшней примирительной силы (человѣческія дѣйствія формально-правового характера) другою (искупительное дѣло Христово). Его ученіе о покаяніи представляетъ въ сущности то же формально-правовое воззрѣніе на покаяніе, какъ и въ р.-католицизмѣ (съ его требованіемъ сатисфакціи), только въ измѣненномъ видѣ. Что тамъ относится къ дѣятельности самого человѣка и внѣшняго религіознаго учрежденія, то здѣсь усвоется І. Христу. Если тамъ человѣкъ еще считаетъ необходимымъ принимать личное и дѣятельное участіе въ примиреніи съ Богомъ, хотя бы и чрезъ совершеніе внѣшнихъ, формальныхъ дѣйствій, то здѣсь онъ уже слагаетъ съ себя этотъ трудъ и возлагаетъ его на своего ходатая предъ Богомъ—І. Христа. На свою долю здѣсь христіанинъ-грѣшникъ оставляетъ только теоретическое и пассивное усвоеніе чужаго, принадлежащаго Христу, дѣла. Можно сказать, что въ протестантствѣ совершаетъ покаяніе Христосъ, а христіанинъ лишь признаетъ Его подвигъ, воспринимаетъ спасительные плоды Его заслугъ предъ вѣчною правдою и старается успокоить себя въ безопасности своего мира съ Богомъ. Правда, вѣра во Христа, выставляемая протестантствомъ, способна вызвать въ сердцѣ человѣка добрыя чувства смиренія и преданности Богу—Спасителю, но она же можетъ вести и къ противоположнымъ, отрицательнымъ явленіямъ въ нравственномъ

¹⁾ Краткій катех. Лютера, объясн. Каспарн 269 стр. Art. Smalcald. p. III, art. IX.

отношеніи. Общіяя человѣку безопасный миръ съ Богомъ и, по существу своему, не касаясь глубины его грѣхолобиваго сердца, вѣра эта можетъ располагать его къ полной безпечности о спасеніи и окончательно усыпить его порочную совѣсть. Полагаясь на Христа и успокаивая себя вѣрою въ Его заслуги предъ Богомъ, грѣшники могутъ поступать такъ же, какъ тѣ, упоминаемые въ евангеліи, фарисеи и саддукеи, которыхъ грозно обличалъ св. Іоаннъ Креститель, и которые, не принося истиннаго покаянія, говорили въ себѣ: *отца имамы Авраама* (Мѣ. 3, 9). Протестантское ученіе о таинствѣ покаянія, такимъ образомъ, устраняетъ необходимость покаяннаго подвига вообще, необходимость съ возненавидѣмъ зла и дѣятельной борьбы съ грѣхомъ, побѣдъ надъ которымъ служатъ покаянныя упражненія и въ частности эпитиміи. А такіе выводы изъ этого ученія свидѣлствуютъ о явной его односторонности.

Отрицаніе протестантствомъ въ частности необходимости и обязательности устнаго исповѣданія грѣховъ и таинственно—благодатнаго значенія власти разрѣшающей, вопреки яснѣйшимъ свидѣтельствамъ евангелій о дарованіи І. Христомъ служителямъ церкви власти вязать и рѣшить, и удостовѣренію Преданія, что пастыри отъ дней апостольскихъ пользуются этою властію и что примѣненіе ея соединялось съ обязательнымъ устнымъ исповѣданіемъ грѣховъ кающимися, вытекаетъ въ протестантствѣ изъ того же неправдаго ученія объ оправдывающей вѣрѣ, которое лежитъ въ основѣ многихъ другихъ крайностей протестантскаго вѣроученія.

Оправдывая отрицаніе обязательности устнаго исповѣданія грѣховъ предъ служителемъ церкви для прошенія грѣховъ, протестанты указываютъ, что молитвою вѣры, при внутреннемъ лишь раскаяніи, можно испросить прощеніе грѣховъ (Мѣ. 7, 7—8; Іоан. 16, 23; Іак. 5, 15), что евангеліе указываетъ и примѣры того, когда нѣкоторые по молитвѣ получили прощеніе грѣховъ безъ исповѣди, напр., мытарь, благоразумный разбойникъ, грѣшница, омывшая ноги Спасителя слезами, разслабленный, что прощающій человѣка грѣшника есть Богъ, а Ему вѣдомы человѣческія прегрѣшенія и безъ исповѣданія частныхъ грѣховъ передъ духовникомъ, что, однако если кто чувствуетъ потребность въ такой исповѣди, можетъ удовлетворить ее какъ

предъ духовникомъ, такъ и передъ другимъ христіаниномъ, напр., отцемъ, другомъ, умудреннымъ опытами жизни старцемъ и т. п., что исповѣдь непремѣнно предъ служителемъ церкви слишкомъ тяжела, стыдна, противоестественно, а І. Христосъ училъ, что бремя Его легко есть и пр. На такіа разсужденія, въ виду раскрытаго ученія о таинствѣ покаянія, достаточно замѣтить слѣдующее. Евангельскіе примѣры прощенія Богомъ грѣховъ по молитвѣ вѣры, безъ исповѣданія грѣховъ, и общованія Божіа о силѣ молитвы не даютъ основанія выводить, что таинство покаянія излишне. Всѣ эти примѣры были до установленія этого таинства, во времена видимаго пребыванія Господа съ людьми; прощеніе грѣховъ даровалось непосредственно Самимъ Богомъ и Христомъ — Сердцевѣдцемъ, не имѣвшимъ нужды въ исповѣданіи кающимся грѣховъ своихъ, чтобы даровать ему и прощеніе и врачеваніе. Установленіе же Имъ же Самимъ для отпущенія, послѣ Его видимаго удаленія на небо, вѣрующимъ ихъ грѣховъ и ихъ врачеванія особаго таинства, съ принесеніемъ покаянія предъ видимыми посредниками и орудіями Его власти вязать и рѣшить, показываетъ, что молитва и таинство покаянія нисколько не исключаютъ другъ друга. Напротивъ, они находятся между собою въ самой тѣсной связи и взаимно пополняютъ другъ друга. Христіанину, мучимому своими грѣхами, страшащемуся суда правды Божіей, естественно въ слезахъ сокрушенія и раскаянія просить небеснаго помилованія и прощенія. Раскрытіе предъ Богомъ въ молитвенномъ исповѣданіи своихъ немощей и паденій, естественно, облегчаетъ состояніе души, совѣсть находитъ нѣкоторое успокоеніе. Ужасно состояніе души, если во время своихъ внутреннихъ, духовныхъ болѣзней, она не знаетъ употребленія лекарства — молитвы, какъ и вообще состояніе человѣка, не имѣющаго возможности передавать своихъ мыслей и чувствъ другому. Это понятно психологически и по опыту. Но потому то одна молитва еще не составляетъ таинства и не можетъ замѣнить его, что въ ней дѣйствуетъ одно естественное; она есть потребность души, есть въ ней и нравственная сила, но изъ глубины же души возникающая, а не свыше, отъ Духа Божіа сообщаемая. Исповѣдать свои грѣхи въ молитвѣ предъ Богомъ и успокоиться въ совѣсти не значитъ еще получить полное разрѣшеніе отъ вины;

это значитъ только то, что человѣкъ не упорствуетъ въ преступленіи, сознаетъ свою виновность, тяготится чувствомъ грѣха, прибѣгаетъ къ милосердію и правосудію Творца,—и спокоенъ тѣмъ, что предаетъ себя, со всѣми своими грѣхами, на волю Его любви и благодати, но и только,—большаго значенія такой исповѣди дать нельзя. Внутреннее чувство прощенія, на которое хотѣли бы сослаться, не только можетъ быть обманчиво въ самомъ себѣ, но и не можетъ заключать въ себѣ ничего положительнаго для человѣка. Какое твердое, какое высшее свидѣтельство даетъ оно человѣку о его прощеніи и очищеніи? При томъ, внутреннее самоуспокаивающее чувство было бы безосновательно и въ томъ отношеніи, что человѣкъ почиталъ бы себя оправданнымъ или помилованнымъ безъ суда. Но Богъ, не измѣняя Своей святости и правды, не можетъ оставлять человѣку грѣхъ безъ суда. Что же было бы, если бы каждый грѣшникъ имѣлъ право только про себя молиться Богу, и потомъ успокаивалъ самъ себя въ собственномъ чувствѣ прощеніемъ? Очевидно, нужна исповѣдь,—исповѣдь чрезвычайная, имѣющая основанія сверхъестественныя и такое же сверхъестественное удостовѣреніе въ отпущеніи грѣховъ, что и дается лишь въ христіанскомъ таинствѣ покаянія. Безъ видимаго же и сверхъестественнаго удостовѣренія въ отпущеніи грѣховъ человѣкъ можетъ впасть или въ сомнѣніе относительно дѣйствительности отпущенія грѣховъ и даже въ отчаяніе, или же, наоборотъ, можетъ развиваться въ немъ самонадѣянность, въ убѣжденіи, что ему дано полное прощеніе грѣховъ, за которою можетъ слѣдовать усыпленіе совѣсти, что дѣйствительно и наблюдается въ религіозномъ сектанствѣ.

Естественно человѣку открывать свою душу, свои чувства и дѣла, свои недуги и паденія ближнему,—тому-ли, предъ которымъ онъ въ своихъ чувствахъ и дѣлахъ сознаетъ себя виновнымъ, или другому; въ первомъ случаѣ—онъ получаетъ прощеніе отъ ближняго, въ другомъ—утѣшеніе, вразумленіе, совѣтъ и совѣсть его успокаивается. Но это не можетъ замѣнить таинства покаянія. Ближніе, не имѣя власти вязать и рѣшить, такъ же не могутъ отпустить грѣховъ другому, какъ не можетъ человѣкъ отпустить самъ себѣ собственныхъ грѣховъ.

Говорятъ еще, что естественное чувство стыда возстаетъ про-

тивъ устнаго исповѣданія грѣховъ. Правда, если не ложный стыдъ и страхъ, то самолюбіе дѣйствительно возвышаетъ свой голосъ противъ исповѣди. Путь въ царствіе небесное тѣсенъ и врата въ него узки (Мѡ. 7, 14; сн. 11, 12). Самолюбіе не позволило и первымъ людямъ принести исповѣдь предъ лицомъ Божиимъ въ своемъ грѣхѣ, и вмѣсто исповѣданія, вмѣсто мольбы о прощеніи и помилованіи, они представляли одни преступныя извиненія и даже слагали вину грѣхопаденія на своего Создателя. Тогдашнее нераскаяніе и повлекло осужденіе на покаяніе и ихъ самихъ и ихъ потомство. Но самое-то исповѣданіе своей грѣховности, какъ бы оно ни было тяжело, цѣленно и спасительно для человѣка, и чѣмъ оно полнѣе, глубже, рѣшительнѣе, искреннѣе, тѣмъ полнѣе его благодатныя плоды. Св. *І. Златоустъ*, побуждая къ тому, чтобы исповѣдь была точная и не краткая, говоритъ: „ты стыдишься открыть раны человѣку, а не стыдишься предъ всемогущимъ Богомъ наносить себѣ ихъ, не хочешь исповѣдать ихъ и покаяться, но въ страшный оный день не передъ однимъ, не передъ двумя, а передъ всею вселенною представляются онѣ“ ¹⁾).

II. Близко къ общепротестантскимъ воззрѣніямъ и ученіе *англиканской церкви* о покаяніи. Правда, въ членахъ вѣры оно называется „тайнствомъ“, но тайнствомъ „не евангельскимъ“, т. е. не установленнымъ І. Христомъ и не имѣющимъ никакого видимаго знака или священнодѣйствія, заповѣданнаго Богомъ (XXV гл.). Особого чина тайнства покаянія съ тайной исповѣдію, сопровождаемой разрѣшеніемъ грѣховъ, англиканство (а также и американская церковь) не имѣетъ. Ежедневное утреннее и вечернее богослуженіе предваряется увѣщаніемъ къ присутствующимъ со стороны совершающаго богослуженіе исповѣдать грѣхи, но затѣмъ произносится присутствующими, вслѣдъ за священникомъ, „общее исповѣданіе“ по установленной формѣ и дается имъ (священникомъ) такое же общее „разрѣшеніе“,—въ смыслѣ объявленія о прощеніи Богомъ грѣховъ всѣмъ истинно кающимся. Въ частности,—за литургіей, когда бываютъ приступающіе къ причащенію,

¹⁾ *Злат.* На Іоан. Бес. XXXIV, 3; сн. Бес. о томъ, что говорить къ народу съ угодливостію опасно, 3 (II т. 704 стр. изд. 1899 г.).

въ первомъ „увѣщаніи“ къ причащенію совершитель богослуженія побуждаетъ тѣхъ, кто не можетъ успокоить своей совѣсти (общео исповѣдію), обращаться къ священнику „и открыть свое горе, дабы чрезъ служеніе св. слова Божія получить благодать разрѣшенія вмѣстѣ съ духовнымъ совѣтомъ и наставленіемъ“. Чинъ посѣщенія (визитаціи) больного также предписываетъ священнику *побуждать* болящаго къ частной исповѣди (a special Confession), если тотъ чувствуетъ себя обремененнымъ какимъ либо тяжкимъ грѣхомъ, но ни въ какихъ случаяхъ частная исповѣдь не обязательна. Очевидно, все это служить показателемъ общепротестантскихъ воззрѣній англиканской церкви на покаяніе. Если что и напоминаетъ въ англиканскомъ покаяніи о связи его съ древнецерковнымъ таинствомъ покаянія, то только усвоеніе *исключительно священнику* права произносить разрѣшеніе отъ грѣговъ, а при визитаціи больного „разрѣшить такимъ образомъ“. (по англиканскому богослужебному чину, а изъ американскаго выпущены приводимыя разрѣшительныя слова): „Господь нашъ І. Христосъ, давшій церкви своей разрѣшать всѣхъ грѣшниковъ, которые искренно каются и вѣруютъ въ Него, по Своей милости прощаетъ тебѣ твои прегрѣшенія; и властію Его, данною мнѣ, я разрѣшаю тебя отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь“. Но употребленіе этихъ же именно разрѣшительныхъ словъ во всѣхъ другихъ случаяхъ не обязательно. „Разрѣшеніе“ послѣ „общаго исповѣданія“ дается въ иной формѣ—въ протестантскомъ духѣ ¹⁾).

III. Затруднительно признать въполнѣ православнымъ воззрѣніе на таинство покаянія и новѣйшаго *старокатоличества*. Первоначальное ученіе старокатоликовъ о покаяніи едва ли могло вызывать возраженія съ православной точки зрѣнія. Еще на первой боннской конференціи они признали, что „практика исповѣданія грѣховъ предъ собраніемъ вѣрныхъ или передъ священникомъ, соединенная съ употребленіемъ власти вязать и рѣшить, дошла до насъ отъ первенствующей церкви и что, очищенная отъ злоупотребленій и свободная отъ принужденія, она должна быть удер-

¹⁾ *Лепорскаго* проф. XXXIX чл. англ. ц. Хр. Чт. 1904 г II ч 618 стр. Св. тамъ же, 802 стр. *Рождественскаго*. Симв. и богосл. кн. англ. ц. 373—374 стр. *Керенскаго* проф. Амер. еп. церк. 281—288 стр.

жана въ церкви“¹⁾. „Въ старокатолическихъ же катихизисахъ „существо этого таинства“ полагается „въ исповѣданіи грѣховъ, совершаемомъ кающимся предъ священникомъ, и въ разрѣшеніи, получаемомъ отъ этого послѣдняго“. Таинство признается въ нихъ установленнымъ І. Христомъ, Который „далъ полномочіе вязать и рѣшить только пастырямъ церкви“²⁾. Отвергнуто было старокатоликами и потому не вошло въ ихъ вѣроисповѣдную систему ученіе римской церкви объ индульгенціяхъ, о сверхдолжныхъ заслугахъ и сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ. Еще на боннской конференціи это римское ученіе признано было несостоятельнымъ. Но ученіе, выражаемое въ катихизисахъ, хотя бы они издавались „по порученію“ церковной власти, не признаются самими старокатоликами „выраженіемъ вѣрованій старокатолической церковной общины“; это не символическія книги, а „только вспомогательныя пособія для обученія“³⁾. По отношенію къ покаянію въ новѣйшее время возрѣнія старокатоликовъ замѣтно уклоняются отъ ученія, изложеннаго въ ихъ катихизисахъ, въ сторону протестантства. Признаки этого можно видѣть въ послѣднихъ печатныхъ произведеніяхъ по вопросу о покаяніи (1900 — 1903 г.) одного изъ представителей старокатолицизма, — епископа *Герцога*⁴⁾. Онъ утверждаетъ, что Христосъ Спаситель не далъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и ихъ преемникамъ — пастырямъ церкви исключительной власти вязать и рѣшить, усвоивъ эту власть лишь всей вообще церкви. Посему право совершенія покаянія, какъ таинства, принадлежитъ исключительно лишь церкви: она лишь можетъ разрѣшать отъ грѣховъ, если согрѣшившій принесъ предъ нею покаяніе; она же можетъ отлучать вѣрующаго, совершившаго какой-либо важный и тяжкій грѣхъ. Что разумѣть подъ церковію — старокатолическое ученіе объ этомъ отличается

¹⁾ Боннская конференція. Отчетъ А. А. Кирѣева. 1884 г. 58 стр.

²⁾ Catechisme catholique. 1876. Berne. p. 77. Christkatholischer Katechismus. Bern. 1889. S. 87. Frage 123. — Тоже и въ другихъ катихизисахъ. См. *Керенскаго* проф. Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе. Каз. 1894 г. 241 стр.

³⁾ О символическихъ книгахъ старокатоликовъ. Хр. Чт. 1876 г. II ч. 442 стр.

⁴⁾ См. объ этомъ въ ст. проф. *Керенскаго*. Шестой интернаціональный старокатолическій конгрессъ (1904 г.) и развитіе старокатолицизма въ послѣдніе годы (1902—1904 г.). Прав. Соб. 1904 г. нояб. — дек. 1078—1103 стр.

крайнею неопредѣленностію, но представители старокатолицизма начинаютъ опредѣлять ее въ протестантскомъ смыслѣ,—въ смыслѣ *невидимаго* общества искупленныхъ І. Христомъ, вслѣдствіе чего къ католической церкви причисляютъ всѣхъ вообще правовѣрующихъ на землѣ, къ какому бы христіанскому обществу (исповѣданію) они ни принадлежали ¹⁾ Еп. Герцогъ подѣ церковію разумѣетъ общину, совокупность вообще вѣрующихъ, которымъ принадлежатъ и всѣ права, которыми владѣетъ церковь. Отсюда, „по его утвержденію,—„лица іерархическія, въ частности епископы, суть только *законные органы общины* и, какъ органы лишь церкви, не обладаютъ какою-либо особою властью надъ общиною, въ частности—не могутъ быть обвинителями и судьями вѣрующихъ... Исходя изъ этого положенія, т. е. что лица іерархическія въ таинствѣ покаянія является лишь „органами общины“ и какъ таковыя не обладаютъ какими-либо исключительными правами, еп. Герцогъ заявляетъ, что тайная устная исповѣдь вообще, и предѣ причащеніемъ въ частности, необязательна, что она есть выраженіе эгоистическихъ стремленій церковной іерархіи, что она можетъ быть замѣняема общей покаянной молитвой. Это будто бы соответствуетъ и ученію св. Писанія и практикѣ древней нераздѣльной церкви. Въ древней церкви, по его утвержденію, существовала лишь общая исповѣдь, тайная же исповѣдь возникла лишь въ послѣдующее время (въ V в.).

Такое ученіе о покаяніи, очевидно, весьма близко къ ученію протестантовъ о томъ же таинствѣ.

СВЯЩЕНСТВО.

§ 169. Понятіе о таинствѣ священства. Богоустановленность таинства.

I. Власть и право совершать законно таинства и вообще власть пастырства принадлежитъ не всѣмъ безъ различія вѣрующимъ въ І. Христа, но только имѣющимъ на то полномочіе отъ главы и

¹⁾ *Керенскаго* проф. Пятый интернаціональный старокатолическій конгрессъ и современное (внѣшнее и внутреннее) развитіе старокатолицизма. Харьковъ. 1902 г. 48—54 стр. (тоже въ Вѣрь и Раз. за 1902 г.).

основателя церкви І. Христа и Духа Святаго. Никто же самъ себя принимаетъ честь (священство), но званый отъ Бога, яко же и Ааронъ (Евр. 5, 4, сн. Іоан. 3, 27; Рим. 10, 15). Законными совершителями таинствъ являются пастыри церкви, епископы и пресвитеры. Свое достоинство и власть низводить въ таинствахъ благодать Св. Духа они имѣютъ отъ Господа Іисуса и Духа Святаго черезъ особое видимое священнодѣйствіе, называемое таинствомъ священства или рукоположеніемъ (*χειροτονία*) ¹⁾. Рукоположеніе, не будучи только юридическимъ актомъ торжественнаго будто бы опредѣленія въ должность церковнаго учителя и пастыря (какъ утверждаютъ протестанты), есть, по ученію православной церкви, такое священнодѣйствіе, въ которомъ чрезъ молитвенное возложеніе архіерейскихъ рукъ на голову правильно избраннаго и посвящаемаго низводится божественная благодать, сообщающая ему божественное полномочіе и силы для прохожденія пастырскихъ его обязанностей: учить, священнодѣйствовать и управлять ²⁾.

¹⁾ Слово *χειροτονία* заимствовано церковію извнѣ. У афинянъ этимъ словомъ означалось избраніе на общественныя должности, при чемъ подача голосовъ совершалась чрезъ протягиваніе или поднятіе рукъ,—*χείρας τείνειν, χειροτονεῖν, χειροτονία*. Такой же способъ подачи голосовъ при избраніи на общественныя должности вошелъ затѣмъ въ употребленіе и у римлянъ. Въ новомъ завѣтѣ это слово употребляется, съ одной стороны, въ значеніи избранія въ клиръ (напр. 2 Кор. 8, 18—19), а съ другой—самаго дѣйствія поставленія на ту или другую его степень (напр. Дѣян. 14, 23). Въ такомъ же двоякомъ значеніи—избранія и поставленія, употребляется оно у греческихъ христіанскихъ писателей и въ правилахъ какъ апостольскихъ (напр. 1 пр.), такъ и соборныхъ (напр. I всел. соб. 4 пр.; антiox. 13 и 19 пр.; лаодик. 5 пр.). Позднѣе это слово стали употреблять только для обозначенія священнодѣйствія, чрезъ которое поставляется избранный на ту или другую степень церковной іерархіи. Зонара въ толкованіи на 1 апост. правило говоритъ: „нынѣ хиротоніей называется совершеніе молитвъ посвященія надъ избраннымъ въ священство и призваніе на него Св. Духа, потому что архіерей, благословляющій рукополагаемаго, простираетъ руку (*τείνει τὴν χεῖρα*). А въ древности и самое избраніе называлось хиротоніей“. Въ настоящее время подъ хиротоніей разумѣютъ поставленіе только на іерархическія степени священства, поставленіе же въ низшія степени клира (подіакона, діаконысы, заклинателя, чтецовъ, пѣвцовъ, и др.) принято обозначать словомъ „хиротесія“ (отъ *χεῖρ*—рука и *τίθηναι*—полагаю). Въ римской церкви (въ *Pontificale Romanum*) посвященіе во всѣ степени клира носитъ общее названіе „*ordinatio*“.

²⁾ Литература. О таинствѣ священства (Пр. Соб. 1867 г. II—III т. Хр. Чт. 1836 г. III ч.). О степеняхъ т. священства (тамъ же, 1868 г. I и II т.).

II. Богоустановленность таинства священства предполагается богоучрежденностью и значеніемъ самой іерархіи новозавѣтной церкви. Іерархія учреждена въ церкви, чтобы быть орудіемъ дѣйствованій Духа Св. въ таинствахъ, въ учительствѣ и въ управленіи церковію, и чтобы чрезъ нее, по преемству отъ апостоловъ, принявшихъ Духа Св. отъ І. Христа, токъ благодати непрерывно разливался отъ источника—Христа и на отдаленные отъ Него временемъ и разстояніемъ народы. Если же новозавѣтное іерархическое служеніе есть установленіе Христово чрезъ апостоловъ, пастыри призваны быть орудіемъ дѣйствованія Божія, то, конечно, и поставленіе на это служеніе можетъ быть производимо не людьми, а Духомъ Святымъ, а, слѣдовательно, и способъ поставленія долженъ быть особенный, божественный, таинственный, и при томъ видимый, подобный другимъ богоустановленнымъ видимымъ посредствамъ, напр., для вступленія въ церковь Христову, для очищенія отъ грѣховъ, для воссоединенія со Христомъ и под. Даже въ ветхомъ завѣтѣ Богъ, отдѣливъ изъ среды Израиля на служеніе Себѣ особое колено, Самъ установилъ особенный способъ посвященія въ это служеніе (Исх. 28, 1—4. 41). Не тѣмъ ли болѣе должно быть запечатлѣно божественною печатію поставленіе на іерархическое служеніе въ новомъ завѣтѣ? Какъ лица, чрезъ которыхъ дѣйствуетъ Духъ Святой, не должны быть воззываемы и поставляемы для этого Духомъ Святымъ? Какое будетъ у нихъ свидѣтельство на то, что они могутъ и достойны быть орудіемъ дѣйствованія Св. Духа? Если для Самого Сына Божія на землѣ нужно было свидѣтельство Отца въ истинѣ Его ученія, въ божественности Его дѣлъ (Іоан. 5, 31—32), то какъ не нужно такое свидѣтельство тому, кто бываетъ орудіемъ благодати, дѣйствующей въ таинствахъ церкви?

Писаніе содержитъ и положительныя указанія на установленіе І. Христомъ особаго священнодѣйствія, чрезъ которое Духъ Св. поставляетъ избраннаго на служеніе церкви. Прежде всего это

Церковныя постановленія о священствѣ (тамъ же, 1859 г. II т.). *Ооменко* К. прот. О священствѣ, какъ таинствѣ (Мис. Об. 1899 г. Прил. I кн.). *Жземлярскаго* В. Библейское и святоотеческое ученіе о сущности священства. Кіевъ. 1904 г. Сн. указ. литературы въ § 122.

можно выводить изъ евангельскаго разсказа о дѣйствіяхъ Верховнаго Первосвященника по отношенію къ чрезвычайнымъ строителямъ церкви—апостоламъ. Евангелія указываютъ, что не вдругъ, а постепенно совершалось посвященіе апостоловъ на дѣло служенія. І. Христосъ *призвалъ* сначала отдѣльныхъ мужей (напр. Филиппа, Наованаила, Симона, Андрея, Іоанна), потомъ изъ числа Своихъ учениковъ *избралъ* двѣнадцать мужей, которыхъ назвалъ апостолами. Призваніе составляло еще, такъ сказать, приготовительный моментъ къ посвященію на служеніе. Избраніе двѣнадцати—моментъ болѣе существенный и спеціальный, но все же не рѣшительный и окончательный. Черезъ него апостолы получили полномочіе проповѣдывать приближеніе царства Божія и силу изгонять бѣсовъ и врачевать болѣзни, но они еще не могли дать того, чего не получили сами, они не могли вводить въ царство Божіе, которое еще не настало, не могли дать Духа Св., Котораго еще не имѣли. При призваніи и избраніи апостоловъ на служеніе христіанству, конечно, еще не могло быть и рѣчи о *посвященіи* въ церковномъ смыслѣ. Но послѣ воскресенія, когда одержана была побѣда надъ княземъ міра, І. Христосъ, подтверждая посланничество въ міръ апостоловъ, говорилъ имъ: *якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы. И сіе рекъ, дуну, и глагола имъ: пріимите Духъ Святъ, имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имъ же держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23). Наконецъ, предъ вознесеніемъ Онъ вывелъ ихъ изъ города и *воздвигъ руцъ* (ἐπάρας τὰς χεῖρας), *благослови ихъ* (Лук. 24, 50). Эти дуновеніе и благословеніе знаменательны. Дуновеніе съ словами: *пріимите Духъ Святъ* и въ связи съ существеннѣйшимъ моментомъ въ жизни апостоловъ—посланничествомъ ихъ на дѣло служенія всему міру нельзя понимать за простое, ничего не значущее дѣйствіе, тѣмъ болѣе въ томъ грубо-чувственномъ смыслѣ, въ какомъ хотятъ понимать р.-католики, усиливаясь найти здѣсь доказательство исхожденія Духа Св. и отъ Сына. Гораздо естественнѣе въ этихъ словахъ и дѣйствіи дуновенія видѣть іерархическое поставленіе Самимъ Христомъ Спасителемъ Своихъ учениковъ и дарованіе послѣднимъ того Духа, Который пребываетъ извѣстнымъ своимъ дарованіемъ только въ іерархіи. Конечно, это еще не

было дарованіемъ всей полноты даровъ Св. Духа, Котораго они вмѣстѣ со всею церковію удостоились принять въ день Пятидесятницы, но какъ бы предварительнымъ дарованіемъ, по выраженію Златоуста, „нѣкоторой власти и духовной благодати“, какъ удостовѣреніе апостоловъ, что они лично Христомъ поставлены и отъ Него получили самое освященіе для служенія ихъ высокому дѣлу ¹⁾. Знаменательно и благословеніе съ воздвиженіемъ рукъ, преподанное апостоламъ при вознесеніи Спасителя. Крайностію было бы принимать благословеніе Христа за посвященіе во епископы, за рукоположеніе въ позднѣйшемъ смыслѣ ²⁾. Оно не есть рукоположеніе въ строгомъ смыслѣ, но оно не есть и обыкновенное прощальное благословеніе: оно было символомъ вѣчнаго соприсутствія Его съ учениками, символомъ послѣднихъ словъ Его: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка*, и символомъ весьма знаменательнымъ. Непосредственное возложеніе рукъ на извѣстное лицо указываетъ на нѣкоторую ограниченность дѣйствія его, такъ что если бы Христосъ преподавалъ рукоположеніе апостоламъ, это значило бы, что сообщенная Имъ божественная сила и власть должна ограничиться ими одними; между тѣмъ какъ Христосъ—глава и первосвященникъ цѣлой церкви, и благодатное освященіе Его должно было простирается не на однихъ апостоловъ, а и на преемниковъ ихъ, которыхъ апостолы посвящали не сами собою, а *благодатію и властію* Христа, дѣйствуя какъ Его орудія; или точнѣе—въ лицѣ ихъ Самъ Христосъ сообщилъ благодатное посвященіе ближайшимъ преемникамъ, а въ лицѣ послѣднихъ—отдаленнымъ, Самъ пребывая дѣйствительно въ церкви до скончанія вѣка.

Въ дуновеніи съ сообщеніемъ Духа Св. и благословеніи Спасителя, такимъ образомъ, надлежитъ видѣть установленіе особеннаго таинственнаго способа поставленія на іерархическое служеніе и первообразъ къ посвященію апостолами своихъ преемниковъ чрезъ возложеніе, короче—установленіе священства, какъ таинства.

Апостолы дѣйствительно и совершали посвященіе на пастырское

¹⁾ Злат. На Іоан. Бес. LXXXVI, 3

²⁾ Такое пониманіе есть. Нѣкоторыми римскими канонистами и англійскими епископами *ἐπάρας τὰς χεῖρας* признается означающимъ то же, что *ἐπιθήσιν τῶν χεῖρων*, и благословеніе отождествляется съ посвященіемъ или хиротоніею апостоловъ въ епископы.

служеніе чрезъ особое священнодѣйствіе—рукоположеніе, соединявшееся съ сообщеніемъ особенныхъ благодатныхъ даровъ. Рукоположенію обычнѣе предшествовало *избраніе* на іерархическое служеніе и *представленіе* избраннаго предъ собраніемъ вѣрующихъ и представителей церкви, за каковымъ слѣдовали молитва къ Богу о причисленіи его къ сонму представителей церкви и о сообщеніи ему благодатныхъ даровъ и, наконецъ, *возложеніе рукъ*, какъ символическое средство этого сообщенія (Дѣян. 6, 1—6; 13, 3; 14, 23; 1 Тим. 4, 14; 5, 22; 2 Тим. 1, 6 и др.).

Исторія свидѣтельствуетъ, что въ церкви съ самаго начала поставленіе на іерархическое служеніе совершалось не иначе, какъ чрезъ особое священнодѣйствіе—руководженіе, и руководженію было усвояемо значеніе таинства. Это видно не только изъ свидѣтельствъ отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви (преимущественно въ наставленіяхъ о священствѣ, и толкованіяхъ на Писаніе), но и изъ постановленій соборовъ (I вс. соб. 4 и 19 пр.; IV вс. соб. 2 пр.), и сохранившихся древнихъ чиновъ рукоположеній (напр. въ Пост. ап. VIII, 3—5). Таинствомъ признается священство и во всѣхъ христіанскихъ обществахъ востока, еще въ древности отпавшихъ отъ католической церкви.

§ 170. Видимая сторона таинства священства; его невидимыя дѣйствія.

I. Совершеніе таинства священства при поставленіи на всѣ іерархическія степени въ православной церкви соединяется съ литургіею, дабы новопоставляемые на служеніе церкви и въ частности удостоиваемые полномочія совершать таинства могли тотчасъ же по посвященіи участвовать въ приношеніи безкровной жертвы, величайшаго таинства Христовой церкви. Чинослѣдованія посвященія (хиротоніи) развивались постепенно и въ разныхъ помѣстныхъ церквахъ имѣютъ свои особенности, но существенная сторона въ этихъ чинослѣдованіяхъ,—то, отъ чего зависитъ самая дѣйствительность таинства, остается неизмѣнною отъ дней апостольскихъ,—это *рукоположеніе епископское* на поставляемаго и *молитва* (Посл. вост. патр. 10 чл. Прав. исп. Отв. на вопр. 109).

Употребленіе возложенія рукъ было обычнымъ еще въ ветхомъ завѣтѣ. Патр. Іаковъ, напр., посредствомъ возложенія рукъ благословилъ Ефрема и Манассію, дѣтей сына своего Іосифа (Быт. 48, 14). Въ законѣ Моисеевомъ предписывается, чтобы на жертвенныхъ животныхъ, въ знакъ выдѣленія ихъ для особаго религіознаго назначенія, возлагались руки (Лев. 1, 4; 3, 2; 4, 4 и др.). На левитовъ, когда они выдѣлялись изъ среды народа и посвящались на служеніе Богу, старѣйшины сыновъ Израилевыхъ возложили руки (Числ. 8, 10). Моисей, по особому повелѣнію Божію, посредствомъ возложенія рукъ передалъ власть свою І. Навину и послѣдній исполнился *духа премудрости*, потому что Моисей возложилъ на него руки свои (Числ. 27, 18. 23; Втор. 34, 6). Послѣ плѣна вавилонскаго, когда іудеи разсѣялись по всему міру и когда явилась необходимость имѣть для каждой еврейской общины особыхъ наставниковъ-раввиновъ, книжниковъ, вошло въ обычай поставлять ихъ по примѣру поставленія І. Навина въ вожди народу израильскому, т. е. чрезъ возложеніе рукъ. Такимъ образомъ руковозложеніе, узаконенное при поставленіи на священныя степени въ новозавѣтной церкви, не есть обрядъ совершенно новый, неизвѣстный религіозной древности. Однако нѣтъ неизбѣжной необходимости употребленіе новозавѣтнаго рукоположенія ставить въ зависимость отъ ветхаго завѣта и синагогальной практики, а тѣмъ болѣе считать лишь подражаніемъ ветхому завѣту ¹⁾. Самъ Христосъ въ Своемъ послѣднемъ благословеніи далъ апостоламъ первообразъ къ посвященію ими своихъ преемниковъ чрезъ возложеніе рукъ. И если даже допустить, что руковозложеніе непосредственно вошло въ христіанское богослуженіе изъ іудейскаго,—все же оно въ первомъ получило существенно иное значеніе, именно, значеніе средства сообщенія даровъ Святаго Духа.

Что руковозложеніе составляетъ необходимую принадлежность таинства священства (видимый или вещественный его знакъ, или т. н. „матерію“ этого таинства), это видно изъ того, что апостолы всегда употребляли его при поставленіи въ степени свя-

¹⁾ Въ ветхомъ завѣтѣ посвященіе на служеніе при скинии и храмѣ дѣлалось чрезъ посредство елея и крови, *яже на олтари*, помазаніемъ и кропленіемъ ими на посвящаемыхъ (Лев. 8, 30).

щенства, а чтобы кто-либо поставленъ былъ ими на степень епископа, пресвитера или діакона безъ рукоположенія, на это нѣтъ ни одного примѣра или указанія. Черезъ возложеніе рукъ поставлены были семь мужей для распоряженія средствами общества въ обществѣ іерусалимскомъ (Дѣян. 6, 6). Въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи ап. Павелъ *рукоположилъ* (*χειροτονήσαντες*) пресвитеры на вся церкви (14, 23). О Тимоѣѣ говорится, что даръ, живущій въ немъ, сообщенъ съ возложеніемъ рукъ священническаго (*ἐπιθέσας τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου*—1 Тим. 4, 14),—*черезъ мое* (ап. Павла) *рукоположеніе* (*ἐπιθέσας τῶν χειρῶν μου*—въ слав. двойств. ч.—*руку моею*—1 Тим. 1, 6), т. е. ап. Павломъ, какъ предстоятелемъ, при соучастіи или согласіи на поставленіе пресвитерства (епископата). Поставляя въ священство посредствомъ рукоположенія сами, апостолы и преемникамъ своимъ заповѣдали употреблять въ этомъ случаѣ рукоположеніе. *Руки* (*χεῖρας*—множ. ч.) *скоро не возлагай ни на кого же* (1 Тим. 5, 22), внушалъ ап. Павелъ Тимоѣю. На основаніи этого при поставленіи на всѣ степени церковной іерархіи употреблялось церковію и доселѣ употребляется въ православной церкви возложеніе рукъ епископскихъ, какъ это можно видѣть и изъ древнихъ и нынѣ употребляемаго чинопослѣдованія посвященія и другихъ памятниковъ св. Преданія ¹⁾.

Съ возложеніемъ рукъ необходимо соединяется молитвенное призываніе Духа Святаго на посвящаемого, каковое и придаетъ дѣйствію рукоположенія таинственно-благодатное значеніе (форма таинства). Употребленіе молитвы при посвященіи освящено примѣромъ св. апостоловъ. Такъ, въ кн. Дѣяній ап., послѣ разсказа объ избраніи семи мужей на служеніе трапезамъ, повѣствуется, что избранные поставлены были предъ апостолами, которые *помолви-*

¹⁾ По этому вопросу см. историко-археологическое изслѣдованіе Несселовскаго А. З. Чины хиротоній и хиротесій. Кам.-Под. 1906 г. Апостолы при поставленіи на священныя степени возлагали на посвящаемыхъ не одну, а *обѣ руки*, какъ можно заключать на основаніи 2 Тим. 1, 6; 1 Тим. 5, 22. По чинопослѣдованію греческой и русской церкви архіерей возлагаетъ и держитъ свою десницу на главѣ рукополагаемаго. Возложеніе одной, а не обѣихъ рукъ при посвященіи, вошло въ употребленіе въ церкви еще въ древнее время. У р. католиковъ доселѣ принято возлагать обѣ руки. Существеннаго значенія тому, одну или обѣ руки должно возлагать при посвященіи, церковь, очевидно, не усвоила.

шеся возложивша на ня руки (προβενξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας — 6, 6). Молитвою сопровождалось избраніе посредствомъ жребія и причисленіе къ лику апостоловъ Матѳіа на мѣсто отпавшаго Іуды (1, 23—26). Съ молитвою возложены были руки на Савла и Варнаву въ Антиохіа, когда Духъ Св. призвалъ ихъ на дѣло служенія (13, 1—3). Употребленіе молитвы при посвященіи и само по себѣ понятно. Но употребляя молитву при руковозложеніи, апостолы не установили какой-либо одной опредѣленной формы молитвы, которая была бы общеобязательною для всей церкви, какъ необходимая принадлежность таинства. Посему и древняя церковь, признавая молитву существенною принадлежностію, не узаконила какой-либо одной обязательной формы ея для рукоположенія въ тотъ или другой священный санъ, но предоставляла въ этомъ отношеніи церквамъ помѣстнымъ извѣстную долю свободы. Посему же въ сохранившихся до насъ древнихъ памятникахъ, гдѣ излагаются молитвы, употреблявшіяся при рукоположеніяхъ, нѣтъ въ этихъ молитвахъ полного единообразія. Вселенское вѣрованіе состояло лишь въ томъ вообще, что существенную принадлежность таинства, на ряду съ возложеніемъ рукъ, составляетъ и молитва, призываніе Духа Святаго на рукополагаемаго въ ту и другую іерархическую степень. Молитвою,—призываніемъ Св. Духа на избраннаго въ священнослужители сопровождается возложеніе рукъ и по содержанию православною (греческою и русскою) церковію чинопослѣдованію этого таинства. По этому чинопослѣдованію, при посвященіи во діаконы или пресвитеры, „архіерей, имѣя десную руку возложеною на голову рукополагаемаго“ (по греч. евхологіи), или „возложивъ руку на главу“ поставляемаго (по чинопослѣд. правосл. русской церкви), а при хиротоніи епископа—первенствующій архіерей, „возложивъ десницу свою“ на главу рукополагаемаго, тогда какъ другіе архіереи, соучаствующіе въ совершеніи хиротоніи, тоже возложивъ руки на голову поставляемаго, лѣвыми придерживаютъ лежащее на головѣ его евангеліе, *возвѣщаетъ* о избраніи, назначеніи или опредѣленіи къ рукоположенію такого-то въ такую-то степень или къ возведенію въ такое-то достоинство и *приглашаетъ* всю церковь помолиться, чтобы совершилось таинство, т. е. о ниспосланіи Духа Святаго, возглашая:

„Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудѣвающая восполняющи, проручествуетъ (*προχειρίζεται*, т. е. „объявляетъ“, „избираетъ“, „назначаетъ“; ср. Дѣян. 22, 14, гдѣ Ананія говоритъ Савлу, что *Богъ отцовъ нашихъ предвизбралъ тебя—προχειρίσατο*)—имя рукополагаемого—благоговѣйшѣйшаго уподіакона въ діакона (или діакона во пресвитера, или боголюбезнѣйшаго архимандрита, избраннаго во епископа): помолимся убо о немъ, да прійдетъ (слѣдовательно, таинство еще не совершилось) на него благодать Всесвятаго Духа“¹⁾. Затѣмъ, имѣя руку на главѣ хиротонисуемаго и знаменуя посвящаемаго крестомъ, совершитель таинства читаетъ тайно двѣ молитвы („Господи Боже нашъ“, „Боже Спасе нашъ“), въ которыхъ призываетъ благодать Всесвятаго Духа на „проручествуемаго“, дабы благодать освятила его и даровала силы достойно проходить свое служеніе. Возглашеніе „Божественная благодать“ и двѣ тайно читаемыя молитвы, какъ открывается изъ всего чинопослѣдованія хиротоніи, составляютъ одно нераздѣльное цѣлое,—тайносовершительныя слова хиротоніи (форму таинства). Призываніемъ Духа Святаго въ этомъ возглашеніи и этими молитвами, въ соединеніи съ руковожденіемъ, совершается надъ рукополагаемымъ невидимое дѣйствіе, т. е. сообщается ему благодать Св. Духа. Мнѣніе, что тайнодѣйствіе священства совершается лишь одною молитвою „Божественная благодать“ (конечно, въ соединеніи съ рукоположеніемъ) нельзя признать правильнымъ. Въ замѣчаніяхъ пояснительныхъ относительно дѣйствій при рукоположеніяхъ посвящаемый начинаетъ именоваться „хиротонисаннымъ“ (*χειροτονηθεὶς*) послѣ произнесенія второй тайной молитвы, а послѣ возглашенія „Божественная благодать“ называется еще „хиротонисуемымъ“ (*χειροτονουμένος*). „Хиротонисуемымъ“ называется посвящаемый и въ эктеньяхъ, тихо произносимыхъ во время тайной молитвы рукополагаемаго²⁾.

¹⁾ Эта молитва, какъ и слѣдующія, тождественны въ греческой и русской церкви. Но при рукоположеніи во епископа возглашеніе этой молитвы по чинопослѣдованію русской церкви начинается словами: „избраніемъ и искусомъ боголюбезнѣйшихъ архіереевъ, и всего священнаго собора, божественная благодать“ и т. д., а въ греческомъ евхологіи: „избраніемъ и утвержденіемъ священнѣйшихъ митрополитовъ, боголюбезнѣйшихъ архіепископовъ и епископовъ, божественная благодать“ и т. д.

²⁾ Мнѣніе, что тайнодѣйствіе рукоположенія совершается возглашеніемъ „Божественная благодать“, появилось въ концѣ XIV или въ нача-

Рукоположенному въ заключеніе чина хиротоніи и по облаченіи въ принадлежащія степени одежды вручаются: діакону—рипида, чтобы, вѣя надъ св. дарами, показалъ чрезъ это опытъ своего служенія при священнодѣйствіи, пресвитеру—часть св. Агнца (по предложеніи св. даровъ) съ увѣщаніемъ:—„прими залогъ сей и сохрани его цѣль и невредимъ до послѣдняго твоего издыханія, о немъ же имаша истязанъ быти во второе и страшное пришествіе великаго Господа и Спаса нашего Іисуса Христа“.

II. Съ молитвою и рукоположеніемъ соединяется сообщеніе благодати приемиющему на себя іерархическое служеніе, необходимой и соотвѣтствующей этому служенію,—благодати священства. Основанія для убѣжденія въ этомъ даются въ откровеніи. Такъ, когда апостолы, помолясь, возложили руки свои на семь мужей, избранныхъ служить трапезамъ, то мужи эти *приняли Св. Духа* (Дѣян. 6, 10; см. 8, 29). Наставленіе ап. Павла пастырямъ ефесскимъ: *внимайте себѣ и всему стаду, въ немъ же васъ Духъ Святой постави епископы, пасти церковь Господа и Бога* (Дѣян. 20, 28), предполагаетъ, что поставленные Духомъ Святымъ получали и даръ благодати, чтобы достойно исполнять служеніе,—охранять цѣлость тѣла Христова, стадо Его, отъ расхищенія людей развращенныхъ, которыхъ апостоль уподобляетъ лютымъ волкамъ (Дѣян. 20, 29—30). Въ посланіяхъ къ Тимоѳею онъ и прямо говоритъ, что чрезъ возложеніе рукъ, при поставленіи въ степени священства, сообщается благодать Св. Духа. *Не неради*, внушаетъ онъ ему, *о своемъ дарованіи*,

лѣ XV в Первый далъ объясненіе этому возгласенію въ смыслѣ тайно—совершительныхъ словъ *Симеонъ солунскій*. Такъ же понимается это возгласеніе въ системахъ Догматическаго Богословія: у архим. *Антонія* (§ 315), за нимъ у митр. *Макарія* (§ 240), также у еп. *Игнатія* въ кн. „О таинствахъ“ (248—249 стр.). У другихъ отечественныхъ богослововъ, напр. у арх. *Ириней* (*Compendium* II tom. 144), *А. В. Горскаго* (въ неизданныхъ акад. чт. по Догм Бог.), у еп. *Евсевія* въ „Вес. о таинствахъ“, (423 стр. по изд. 1850 г.) утверждается, что возгласеніе и обѣ тайныя молитвы, слѣдующія за возгласеніемъ, составляютъ одно нераздѣльное цѣлое и вмѣстѣ съ руковожденіемъ имѣютъ совершительное значеніе, или составляютъ видимую сторону таинства. Подробности о совершительныхъ словахъ т. священства см. у проф. *Соколова В. А.* Іерархія англик. еписк. церкви. Серг. пос 1897 г. 180—193 стр., а также у *Неселовскаго*. Чины хиротоній. 128—134 стр. и въ ст. *Аксакова Н.* Преданіе церкви и преданія школы. Богосл. Вѣстн. 1903 г. III т.; 1909 г. I т.

живущемъ въ тебѣ (τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος), еже дано тебѣ бысть пророчествомъ (διὰ προφητείας) съ возложеніемъ рукъ священничества (1 Тим. 4, 14). Воспоминаю тебѣ възгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ) возложеніемъ руку моею (2 Тим. 1, 6). Здѣсь въ томъ и другомъ случаѣ апостоль говоритъ о дарованіи Св. Духа, находящемся въ душѣ Тимофея епископа (ἐν σοὶ — въ тебѣ; см. 1 Кор. 12, 4 и 30—31; 2 Тим. 1, 14), слѣдовательно, о благодати внутренней и постоянно дѣйствующей, а не даръ чрезвычайномъ. Въ томъ и другомъ случаѣ апостоль показываетъ еще, что это дарованіе не означало благодати, сообщаемой каждому вѣрующему при крещеніи и миропомазаніи, но то, которое дано съ возложеніемъ рукъ священничества возложеніемъ руку моею, т. е. дарованіе Духа Св., сообщенное при посредствѣ внѣшняго дѣйствія, входящаго въ составъ таинства, освящающаго лице, назначаемое на служеніе церкви. Слово *χάρισμα*, которымъ называется благодать, дарованная Тимофеею, означая даръ Духа Св. для общественнаго служенія (1 Кор. 12, 4. 11. 12),—тотъ же даръ, который получилъ и самъ ап. Павелъ съ Варнавою чрезъ возложеніе рукъ (Дѣян. 13, 2), не исключаетъ внутренняго благодатнаго освященія, подобнаго тому, какое сообщается при крещеніи (Рим. 5, 15). Можно думать, что апостоль обозначилъ даръ Божій, сообщенный Тимофеею чрезъ рукоположеніе, словомъ *χάρισμα*, а не *χάρις*, въ виду того, что священство сообщаетъ и благодать освящающую и дары особенные, потребные въ дѣлѣ служенія спасенію другихъ ¹⁾. Между этими дарами Тимофеей получилъ полномочіе *возлагать руки на другихъ* (1 Тим. 5, 22), и именно, какъ показываютъ даваемые Тимофеею въ томъ же посланіи наставленія о качествахъ лицъ, избираемыхъ во епископы и діаконы, полномочіе чрезъ руковозложеніе низводитъ даръ Духа Св. на избранныхъ къ служенію церкви. Что же касается того, что Тимофеею дано дарованіе *пророчествомъ—διὰ προφητείας*, то

1) „Воспоминаю тебѣ възгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею, т. е. поясняетъ св. *Златоустъ*, благодать (*χάρις*) Духа, которую ты принялъ для предстоятельства въ церкви, для знаменій и всякаго служенія“. Бес на 2 Тим. 1, 9.

это не заключаетъ той мысли, что Тимоѳею данъ даръ пророчества въ собственномъ смыслѣ, а значить, что призваніе Тимоѳея къ служенію совершилось, подобно призванію ап. Павла (Дѣян. 13, 2), чрезъ особое откровеніе и даже не однократное, а по бывшихъ о немъ пророчествахъ (*κατὰ τὰς προαγορεύας ἐπὶ αὐτῷ προφητείας*—1 Тим. 1, 18).

Такимъ образомъ, благодать, сообщаемая поставляемому на служеніе церкви чрезъ таинство священства, заключаетъ въ себѣ благодатное право пасти словесное стадо Христово и благодатную силу и полномочіе достойно совершать таинства и управлять словомъ истины.

Церковь Христова вѣрила и въ вѣрѣ своей укрѣплялась опытомъ, что въ таинствѣ священства сообщается рукополагаемому особая благодать Св. Духа, и не иначе имѣла у себя пастырей церкви, какъ чрезъ рукоположеніе. Исповѣдываніе это выражается въ молитвахъ, употреблявшихся въ древности при посвященіи въ священство. Тогда, испрашивая рукополагаемому благодать Божію, соотвѣтственно принимаемому имъ на себя священнослуженію, выражались, въ нѣкоторыхъ, напр., церквахъ—при посвященіи во епископа: „пролей нами силу Владычественнаго Духа Твоего“,—при посвященіи въ пресвитера: „исполни его Духа благодати и совѣта“,—при посвященіи въ діакона: „исполни его Духа Святаго и силы“¹⁾.

О благодати, какъ особомъ дарѣ, сообщаемомъ въ священствѣ, учать и св. отцы и учителя.

Такъ, св. *Игнатій Богоносецъ* въ своемъ привѣтствіи филиладельфійцамъ, упомянувъ о томъ, какъ необходимо вѣрующимъ быть въ общеніи съ епископомъ и его пресвитерами и діаконами, прибавляетъ, что, они „были указаны по мысли І. Христа, и что Онъ по собственной волѣ утвердилъ ихъ незыблемо Духомъ Своимъ Святымъ“.

Св. *Кипріанъ карфагенскій* поставленіе священниковъ называетъ „удостоеніемъ сей чести по благодати Божіей“, или „божественнымъ удостоеніемъ“, и считаетъ святотатственной дерзостью даже помыслить, что священники, т. е. домостроители Бо-

¹⁾ Постан. апост. VIII, 5. 16 и 18.

жии, поставляются не по волѣ Божіей. Самъ „Христосъ постав-
ляетъ и покровительствуетъ священникамъ“. Самъ Богъ „совер-
шаетъ священниковъ“ (*facit sacerdotes*) ¹⁾. По этому-то „кре-
ститъ и давать отпущеніе грѣховъ могутъ только предстоятели,
на основаніи евангельскаго закона и Господня посвященія (*or-
dinatione*), а внѣ церкви ничто не можетъ быть связано и раз-
рѣшено, такъ какъ нѣтъ тамъ *никого*, кто бы могъ освятить или раз-
рѣшить“. Если же кто изъ чуждыхъ священства покусился бы
на это, то повиненъ былъ бы суду, какому подверглись Дадаанъ
и Авиронъ, бывъ наказаны за незаконное присвоеніе „власти
священнодѣйствія“ (*sacrificandi licentiam*). Лишь Богомъ по-
ставленные пастыри „по милости Божіей напаяютъ жаждущій на-
родъ Божій, охраняютъ границы животворящихъ источниковъ“ ²⁾,
лжесвященники же (еретики и раскольники), дерзающіе совер-
шать священнодѣйствія церковныя съ цѣлію низведенія Св. Духа,
„не имѣютъ Духа Св. и потому хотя могутъ крестить, но дать
Св. Духа не могутъ“, т. е. совершить дѣйствительное крещеніе. „Въ
самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ св. Кипріанъ, въ крещеніи каждому от-
пускаются грѣхи, а Господь утверждаетъ и возвѣщаетъ въ Своемъ
евангеліи, что грѣхи могутъ отпускать только тѣ, которые имѣютъ
Св. Духа. Ибо, посылая послѣ воскресенія Своихъ учениковъ,
Онъ говоритъ имъ: *якоже посла Мя Отецъ...* (Іоан. 20,
22—23). Это показываетъ, что крестить и давать отпущеніе
грѣховъ *можетъ только тотъ, кто имѣетъ Св. Духа*.
Наконецъ, Іоаннъ, предназначенный крестить Самого Господа на-
шего І. Христа, принялъ Св. Духа прежде, когда былъ еще
во чревѣ матери, чтобы *извѣстно и явно было*, что никто не
можетъ крестить, кромѣ тѣхъ, которые имѣютъ Св. Духа“, т. е.
кромѣ тѣхъ, которые, по примѣру Іоанна, получили изліяніе бла-
годати въ посвященіи (рукоположеніи), предшествующемъ отпра-
вленію ими своихъ обязанностей, какъ крестителей ³⁾.

„Рукоположеніе, учить св. *І. Златоустъ*, совершается (мо-
литвою). Возлагается рука на человѣка, но совершаетъ все Богъ

¹⁾ Кипр. каре. Пис. 47, къ Корнелію (1 ч. 253—256 стр.); пис. 43, къ Антоніану (224 стр.).

²⁾ Пис. 60, къ Юбаяну о крещеніи еретиковъ (1 ч. 336. 338 стр.).

³⁾ Пис. 62, къ Магну о крещеніи новаціанъ (1 ч. 368 стр.).

и Его десница касается рукополагаемого, если рукоположеніе совершается, какъ должно“. Это рукоположеніе сообщаетъ рукополагаемому, по мысли св. отца, особый даръ. „Вспоминаю тебѣ въззрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею, т. е. благодать Духа, которую ты принялъ для предстоятельства въ церкви, для знаменій и всякаго служенія, потому что отъ насъ зависить и погашать и воспламенять ее“. И еще: „если кто размыслить, ...то увидить ясно, какой чести удостоила священниковъ благодать Духа. Ими совершается жертвоприношеніе, совершаются и другія высокія служенія, относящіяся къ достоинству и спасенію нашему. Еще живутъ и обращаются на землѣ, а поставлены распоряжаться небеснымъ, и получили власть, какой не далъ Богъ ни ангеламъ, ни архангеламъ“ ¹⁾).

Св. *Амвросій* пишетъ: „кто даетъ благодать епископства: Богъ, или человѣкъ? Безъ сомнѣнія, отвѣтишь: Богъ. Но Богъ даетъ ее чрезъ человѣка. Человѣкъ возлагаетъ руки, а Богъ изливаетъ благодать; священникъ возлагаетъ смиренную десницу, а Богъ благословляетъ всемоющею десницею; епископъ посвящаетъ въ санъ, а Богъ сообщаетъ достоинство“ ²⁾).

Блж. *Теодоритъ* приводитъ такія слова одного предстоятеля церкви, убѣждавшаго подвижника Акенсима принять на себя санъ пресвитера: „прими даръ священства чрезъ возложеніе моей руки и по дѣйствию благодати Всесвятаго Духа“, и самъ отъ себя говоритъ: „надлежитъ прежде изслѣдовать жизнь рукополагаемого и тогда призывать на него благодать Духа, ³⁾ каковая благодать, переходя отъ рукополагающаго къ рукополагаемому, отнюдь чрезъ это не умаляется и не изсякаетъ въ рукополагающемъ, подобно тому, какъ и въ свѣтильнѣ не умаляется и не оскудѣваетъ свѣтъ отъ того, что отъ ней зажигается тысяча огней“ ⁴⁾).

Св. *Григорій нисскій*, указавъ на дѣйствія слова благословенія и освященія въ крещеніи, евхаристіи и елеосвященіи, пи-

¹⁾ *Злат.* На Дѣян. Бес. XIV, 3. На 2 Тим. Бес. I, 2. Сл. о священствѣ III, 4. См. еще выше, § 141, стр. 42.

²⁾ *Амврос.* De dignit. sacerdotot. cap. V.

³⁾ *Теодор.* На I Тим. V, 22. Исторія боголюбц. стр. 144. Спб. 1853 г.

⁴⁾ На кн. Числѣ, вопр. 18.

шетъ о таинствѣ священства: „та же сила слова производить такъ же почтеннаго и честнаго священника, новымъ благословеніемъ отдѣляя его отъ обыкновенныхъ простыхъ людей. Ибо тотъ, кто вчера и прежде былъ однимъ изъ многихъ, однимъ изъ народа, вдругъ оказывается вождемъ, предстоятелемъ, учителемъ благочестія, совершителемъ сокровенныхъ таинствъ; и такимъ онъ дѣлается, нисколько не измѣнившись по тѣлу или по виду, но оставаясь по видимости такимъ же, какимъ былъ, нѣкоторою невидимою силою или благодатію преобразовался по невидимой душѣ, къ лучшему“. ¹⁾

По словамъ св. *Ефрема сирина*, „необычайное чудо, неизреченная сила, страшная тайна—таинство священства! Оно духовно, свято, досточестно, неукоризненно, и его-то Христосъ, снисшедши, даровалъ недостойнымъ... Не перестану, братія, прославлять вамъ достоинство сего сана, которое сынамъ Адамовымъ даровала Троица. Имъ спасенъ міръ и просвѣщена тварь; чрезъ него горы, и холмы, дебри и пропасти наполнились чистымъ и досточестнымъ житіемъ... Имъ отъято съ земли беззаконіе, имъ водворяется на землѣ благочестіе; чрезъ него приведенъ въ бѣдѣйствіе падшій діаволь; развратные стали освященными сосудами, блудники чистыми и нескверными; неразумные содѣлались вождями правды, беззаконники добрыми и благочестивыми. Чрезъ него упразднена держава смерти, адъ утратилъ свою силу, клятва Адамова разрѣшена, небесный чертогъ уготованъ. Имъ человѣческая природа возводится на степень безплотныхъ... Священство съ полнымъ дерзновеніемъ воспаряетъ съ земли на небо до созерцанія Самаго Невидимаго, и припадши, молится Владыкѣ о рабахъ... испрашивая у благосерднаго Царя прощенія, помилуванія и милости, чтобы снисшелъ Духъ Утѣшитель, и освятилъ дары, предлагаемые на землѣ, а какъ скоро принесены, содѣлавшіеся страшными тайнами, исполненными безсмертія, потому что предстоящій іерей совершаетъ молитву о всѣхъ. Тогда души приступаютъ и въ страшныхъ тайнахъ пріемлютъ очищеніе отъ сквернъ... Да благословляется Спаситель, принесшій на землю сей пресвѣтлый даръ, просвѣтившій благодатію іереевъ, чтобы сіяли

¹⁾ *Григор. нис.* Св. на крещеніе Господне (VIII ч. 6—7 стр.).

они, какъ свѣтила въ мірѣ! Народъ, прежде насъ бывшій, чрезъ рогъ съ елеемъ достигалъ освященія, а мы, непотребные рабы Благословеннаго, не получили ни рога, ни чувствннаго елея, но сама высокая и страшная Мышца, снисшедши съ неба, чрезъ возложеніе рукъ даровала намъ Духа Своего, какъ огонь, снисшедшаго на апостоловъ. О, неизреченная сила, благоволившая вселяться въ насъ чрезъ возложеніе рукъ святыхъ іереевъ! О, какой высокій санъ имѣетъ странное и чудное священство!.. Итакъ, познаемъ, братія, что велико и весьма, до необъятности, достоинство священства... Если и не знаешь о какомъ іерее, достоинъ ли онъ сана, или не достоинъ, то не презирай его ради заповѣди Господней (Мѡ. 10, 41). Какъ не терпѣть вреда свѣтлое золото, если покрыто оно грязью, а также и самый чистый бисеръ, если прикоснется къ какимъ-нибудь нечистымъ и сквернымъ вещамъ; такъ подобно сему и священство не дѣлается оскверненнымъ отъ человѣка, хотя бы пріавшій его былъ и недостойнъ“. ¹⁾

Исповѣдуютъ эту истину и соборы, называя сообщаемый чрезъ руковоложеніе даръ „благодатію Св. Духа“, ²⁾ „благодатію непродаемую“ (IV вс. соб. 2 пр.). Соборныя запрещенія поставляютъ въ священство за деньги исходятъ изъ того убѣжденія, что въ такомъ случаѣ продается благодать Св. Духа, каковую нѣкогда хотѣлъ купить за серебро Симонъ ³⁾.

Даръ священства, сообщаемый чрезъ хиротонію, всегда былъ понимаемъ и понимается вселенскою церковію, согласно съ ученіемъ откровенія, не только какъ благодать, лично въ рукополагаемомъ „немошная врачующая и оскудѣвающая восполняющая“, но и какъ даръ на потребу церкви,—божественное полномочіе на обладаніе и проявленіе свойственной іерархіи троякой власти—учить, священнодѣйствовать и пасти церковъ Господа и Бога. ⁴⁾

¹⁾ *Ефрем. сир.* Слово о священствѣ, 57 (II ч. 396 — 398. 400 стр. изд. 1895 г.).

²⁾ *Васил. В.* Перв. канон. посл. 1 пр. Св. пис. 49 (53), къ хорепископамъ, съ запрещеніемъ брать деньги съ рукополагаемыхъ и угрозою лишенія за это сана (VI ч.). Въ „Кн. прав.“ 90 прав. Василия В.

³⁾ Апост. пр. 29; IV всел. пр. 2; VI всел. пр. 22; VII всел. пр. 5 и 19; пр. 22; Посл. Тарасія конст. къ папѣ Адріану (въ „Кн. правилъ“).

⁴⁾ Св. Прав. Догм. Бог. III т. § 123.

§ 171. Неповторяемость священства. Вопросъ о „неизгладимости“ благодати священства.

I. Благодать священства, или даръ, сообщаемый чрезъ это таинство, апостолъ называетъ *живущимъ* въ душѣ рукоположеннаго (1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6), слѣдовательно, не подлежащимъ возобновленію или сообщенію вновь новымъ рукоположеніемъ. Посему церковь всегда признавала и признаетъ священство таинствомъ *неповторяемымъ*, какъ и крещеніе. Ни епископъ, ни пресвитеръ, ни діаконъ въ другой разъ не рукополагаются, какія бы ни происходили въ нихъ нравственные перемѣны. „Не позволительно быти перекрещиванію или перепоставленію“ (кареаг. соб. прав. 59: сн. 36 пр.). „Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, приѣмлетъ отъ кого либо второе рукоположеніе: да будетъ изверженъ отъ священнаго чина и онъ и рукоположивый, развѣ аще достовѣрно будетъ, что отъ еретиковъ имѣетъ рукоположеніе. Ибо крещенымъ или рукоположеннымъ отъ таковыхъ ни вѣрными, ни служителями церкви быти не возможно ¹⁾“. Таковымъ благодать священства и не была сообщаемъ.

Признавая неповторяемость таинства, церковь сообразно съ этимъ поступала и поступаетъ по отношенію къ священству, какъ и крещенію, въ отдѣлившихся отъ католическаго единства христіанскихъ обществахъ въ случаяхъ обращенія ихъ служителей къ церкви православной. Такъ какъ основаніе законнаго священства есть непрерывное преемство даровъ Св. Духа отъ апостоловъ чрезъ священно-начальственное рукоположеніе, то въ обществахъ, сохранившихъ у себя непрерывность этого преемства и таинство священства, хотя бы эти общества отдѣлялись отъ пра-

¹⁾ Прав. апост. 68. Это правило относитъ къ еретикамъ, каковыя были въ апостольскія и непосредственно послѣ апостольскія времена, повреждающимъ главные догматы: о Богѣ Отцѣ и Сынѣ и Св. Духѣ, и о воплощеніи Сына Божія. О рукоположеніяхъ еретиковъ позднѣйшаго времени говорится въ соборныхъ постановленіяхъ.

Василій В. порицаетъ Евстафія севастійскаго за то, что „дерзнулъ повторить рукоположеніе (*αναχειροτονείσαι*) надъ нѣкоторыми, чего доселѣ не дѣлалъ, кажется, ни одинъ изъ еретиковъ“. Пис. 125 (130), къ Θεодоту, еп. никоп. (VI ч. 262 стр.).

вославної церкви въ какихъ либо частныхъ мнѣніяхъ, не касающихся основаній вѣры, сущности и силы таинствъ, или въ какихъ либо своеобразныхъ обрядахъ, церковь признавала и признаетъ священство канонически правильнымъ, и посему принимаетъ въ общеніе съ собою іерархическихъ лицъ этихъ обществъ въ „сущемъ санѣ“, а тѣмъ болѣе такихъ, которые рукоположены въ православной церкви, но на время уклонились въ ересь или расколь, и потомъ раскаялись. Но какъ скоро пресѣкается апостольское преемство, и общества, отдѣляющіяся отъ единства церкви, сами у себя учреждаютъ независимое отъ этого преемства священство, или передаютъ права священства мірянамъ не посвященнымъ, или принимаютъ къ себѣ запрещенныхъ православною церковію священнослужителей, то священство такихъ обществъ не можетъ быть признано канонически-истиннымъ, и слѣдовательно, при обращеніи изъ такихъ обществъ къ православной церкви, клирики ихъ не могутъ удерживать за собою священнаго званія, а должны получать рукоположеніе, если будутъ по личнымъ качествамъ того достойны. Само собой понятно, что не можетъ быть и нѣтъ истиннаго священства и тамъ, гдѣ отвергаются основные догматы христіанства — вѣра во Св. Троицу, гдѣ нѣтъ и дѣйствительнаго крещенія. Основанія для такихъ заключеній даются древними канонами и примѣрами изъ исторіи католической церкви.

Древняя церковь признавала священство дѣйствительнымъ въ нѣкоторыхъ, отдѣлившись отъ нея обществахъ, и потому клириковъ, присоединявшихся къ православной церкви, принимала въ своихъ степеняхъ священства, но не повторяла рукоположенія. Такъ были принимаемы рукоположенные въ обществахъ каеаровъ или новаціанъ (1 всел. соб. 8 пр.), которые „не заблуждали въ вѣрѣ, а виновны были только въ братоненавидѣніи, отказывали въ снисхожденіи падшимъ и кающимся“ (объясненіе Зонары и Вальсамона), донатистовъ (карѣ. соб. 79 пр.). энкратитовъ (Василія В. пр. 1). Были примѣры признанія церковію дѣйствительности рукоположеній, совершенныхъ и въ нѣкоторыхъ изъ еретическихъ обществъ, — такихъ, которыя заблуждались въ какихъ либо частныхъ догматахъ вѣры, не ниспровергая самыхъ основаній ея, которыя при томъ хранили всѣ таинства православной церкви и правильно совершали таинство священства и изъ како-

выхъ обществъ присоединявшихся къ церкви мірянъ опредѣлено было принимать чрезъ миропомазаніе или простое отреченіе отъ заблужденій; таковы были въ древности нѣкоторыя секты аریانъ, македоніанъ, несторіанъ, монофелитовъ и иконоборцевъ. Такъ, въ IV в. не были отвергнуты церковію: совершенное аріанами рукоположеніе св. Мелетія антиохійскаго, и имъ самимъ совершенныя рукоположенія, рукоположеніе Діоскоромъ (аріаниномъ) Анатолія въ епископа константинопольскаго, рукоположеніе Акакіемъ св. Кирилла іерусалимскаго и др. 1). На III всел. соборѣ опредѣлено было принимать въ прежнихъ степеняхъ священства несторіанъ, на VI-мъ—рукоположенныхъ монофелитами Сергіемъ, Пирромъ, Павломъ и Петромъ, за исключеніемъ самихъ начальниковъ ереси, на VII-мъ—не только уклонившихся въ иконоборчество, но рукоположенныхъ православными, а и родившихся въ ереси и поставленныхъ иконоборцами 2).

Но не признавала церковь дѣйствительности рукоположеній въ такихъ обществахъ, гдѣ извращались основные догматы христіанства, почему рукоположенные такими еретиками были принимаемы въ качествѣ простыхъ мірянъ, и если были признаваемы достойными священства, то были рукополагаемы православными епископами. Къ такимъ обществамъ, чуждымъ благодати, и приходящихъ отъ которыхъ принимали чрезъ крещеніе, каноны относятъ ереси: павлианъ (I вс. соб. 19 пр.; VI всел. 91 пр.) и монтанистовъ, называвшихся еще фригами и пепузіанами (лаодик. 8; Василия В. 1). На основаніи правилъ объ нихъ можно заключать, что іерархія и другихъ еретиковъ, мірянъ которыхъ вселенскіе соборы опредѣлили принимать чрезъ крещеніе, каковы евноміане, савелліане, манихеи, валентиніане, маркіониты (II всел.

1) *Сергія* еп. вятскаго. О правилахъ и чинопослѣдованіяхъ принятія неправославныхъ христіанъ въ православную церковь. Вятка. 1894 г. Изд. 3. 150—155 стр. По тому же вопросу см. ст. *Барсова Т. В.* проф. Правила и практика древней вселенской церкви относительно принятія неправославныхъ священно-служителей въ православную церковь съ повтореніемъ и безъ повторенія рукоположенія (Хр. Чт. 1870 г. I т.). *Григорія Византіоса*, митр. хіосскаго. Какимъ образомъ можетъ осуществиться единеніе армянской и православно-каѳолической церкви? Перев. съ греч. (Хр. Чт. 1868 г. I т.). *Соколова В. А.* проф. Іерархія англик. епископ. церкви. XIII—XIV вв.

2) Дѣян. VII-го всел. соб. VII т. 58 стр. по изд. 1891 г.

соб. 7 пр.; VI вс. соб. 95 пр.) и имъ подобные, не есть дѣйствительная іерархія, такъ что члены ея могли быть присоединяемы къ православной церкви по чинопослѣдованію крещенія и въ качествѣ простыхъ мірянъ, хотя прямого и опредѣленнаго указа-нія на это въ соборныхъ правилахъ и нѣтъ.

Согласно съ этими постановленіями нашу русскую церковь признается дѣйствительнымъ священство р.-католическое, армянское, и обращающіеся въ православіе изъ этихъ исповѣданій клирики принимаются въ ихъ степеняхъ священства, чрезъ одно покаяніе и письменное отреченіе отъ заблужденій. „Мы чтимъ, говорится въ отвѣтномъ посланіи Св. Синода (отъ 25 февр. 1903 г.) ко вселенской патріархіи (патр. Іоакиму III съ синодомъ) преемство латинской іерархіи и приходящихъ къ нашей церкви клириковъ ихъ принимаемъ въ сущемъ ихъ санѣ, подобно тому, какъ принимаемъ армянъ, коптовъ, несторіанъ и другихъ, не утратившихъ апостольскаго преемства ¹⁾. Но не признаетъ православная церковь іерархіи обществъ протестантовъ, которые отрицаютъ и самое таинство священства. Равно не признаетъ правильнымъ и законнымъ священства и священнодѣйствій, имѣющихся въ раскольническихъ обществахъ (т. н. старообрядцевъ), не исключая и т. н. австрійской или бѣлокриницкой іерархіи.

II. Съ вопросомъ о неповторяемости таинства священства стоитъ въ связи другой вопросъ: *неизгладимо ли* сообщается благодать священства, и вмѣстѣ съ нею—способность совершать священнодѣйствія (въ частности у епископовъ—передать іерархическую власть другимъ), подобно тому, какъ крещеніе *полагаетъ неизгладимую печать*, или въ извѣстныхъ печальныхъ обстоятельствахъ, когда лица священнаго сана совершенно извергаются изъ сана, навсегда оставляетъ ихъ, или отнимается церковь?

¹⁾ Церк. Вѣд. 1903 г. № 24, стр. 252 До половины XVIII в. и греческая церковь принимала клириковъ римской церкви въ ихъ степеняхъ, но на константинопольскомъ соборѣ 1756 г. опредѣлили принимать римскихъ католиковъ чрезъ крещеніе, и слѣдовательно, клириковъ ихъ, какъ простыхъ мірянъ, вопреки древнимъ правиламъ и практикѣ грековосточной церкви. Но въ 1861 г. ею были приняты клирики сирійскихъ мелхитовъ (католиковъ) въ ихъ прежнихъ степеняхъ священства, что даетъ основаніе надѣяться на скорое отмѣненіе постановленія 1756 г. Сн. еп. *Сергия*. О правилахъ и чинопослѣдованіяхъ и пр. 158 стр.

Въ р.-католической церкви со времени тридентского собора принято и ограждено анаемое учение, унаследованное отъ временъ схоластики, что благодать священства имѣть неизгладимый характеръ (*character indelebilis, signum indelebile*), что рукоположенный въ ту или другую іерархическую степень не можетъ опять стать міряниномъ, что вообще дарованная въ хиротоніи власть священнодѣйствія (*potestas ordinis*) пребываетъ въ посвященномъ независимо отъ перемѣнъ въ его нравственномъ и каноническомъ состояніи ¹⁾. Поэтому послѣ-тридентскіе римскіе богословы утверждаютъ, что отрѣшеніе или низложеніе іерархическаго лица лишаютъ его только права обнаруживать власть его степени, но не самой власти, ибо нельзя смѣшивать сана съ каноническими полномочіями ²⁾. При этомъ они допускаютъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ бываетъ даже необходимымъ, чтобы низложенный проявилъ свои іерархическія полномочія, когда, напр., какой-либо мірянинъ находится въ смертной опасности (*in extremis*), а священника съ каноническими полномочіями близь него нѣтъ. Равно, если бы епископы низложенные, впадшіе въ ересь или схизму, совершили ординаціи, то онѣ, по мнѣнію мно-

¹⁾ Тридентскій соборъ опредѣлилъ: „такъ какъ въ таинствѣ священства, какъ въ крещеніи и кофирмаціи, налагается печать (*character*), которая не можетъ быть ни уничтожена, ни отнята, то соборъ справедливо осуждаетъ мнѣніе тѣхъ, кто утверждаетъ, что священники новаго завѣта имѣютъ только временную власть, и однажды правильно поставленные снова могутъ сдѣлаться мірянами, если не будутъ отправлять служеніе слова Божія“ (*sess. XXIII, cap. IV*). Въ канонѣ, соотвѣтствующемъ этому опредѣленію, говорится: „если кто скажетъ, что... чрезъ ординацію не налагается печать, или, что кто разъ былъ священникомъ, можетъ снова сдѣлаться міряниномъ, да будетъ анаема“ (*sess. XXIII, cap. IV*). Въ „Римскомъ катихизисѣ“ эта печать прямо отождествляется съ іерархическою властію. Здѣсь говорится, что въ таинствѣ священства „подается особая власть, относящаяся къ святѣйшему таинству евхаристіи, въ священникѣ полная и совершенная, такъ какъ онъ одинъ можетъ совершать тѣло и кровь Господа нашего, въ другихъ же служителяхъ низшихъ степеней большая или меньшая, смотря по степени приближенія ихъ въ своемъ служеніи къ таинствамъ алтаря. Эта власть называется также *духовной печатью*“. *Pars II, cap. VII, qu. 28*.

²⁾ Въ р.-католическомъ катихизисѣ Д. Стацевича говорится; „таинство священства не повторяется и оно сообщаетъ неизгладимый характеръ, который не отнимается у священниковъ даже и за преступленія; но за тяжкіе пороки иподіаконы, діаконы, священники и епископы лишаются права исполнять свои должности или на время, или навсегда“. 187 стр.

гихъ изъ р.-католическихъ богослововъ, дѣйствительны и не могутъ быть повторяемы. Однако прямого и яснаго авторитетнаго заявленія о томъ, что неизгладимость печати необходимо заключается въ себѣ и неотъемлемость священной власти въ смыслѣ способности совершать дѣйствительныя священнодѣйствія, въ р.-католической церкви нѣтъ ¹⁾.

Но ученіе о „неизгладимомъ характерѣ“ священства нельзя обосновать на св. Писаніи. Приводятъ иногда мѣста св. Писанія (указываютъ именно на 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6, истолковывая эти мѣста въ связи съ 2 Кор. 1, 21—22 и Еф. 1, 13; 4, 30), но въ нихъ не содержится мысли о неизгладимомъ

¹⁾ Косвенное выраженіе этой мысли можно видѣть въ заявленіи п. Льва XIII въ буллѣ „*Apostolicae curae*“: „*firmum semper ratumque in ecclesia mansit ordinis sacramentum nefas esse iterari*“. Разумѣются ординаціи, не имѣющія недостатка формы и намѣренія. — Изложеніе исторіи и современное состояніе ученія о „неизгладимой печати“ священства въ р.-католич. церкви см. у проф. *Соколова И. П.* Уч. р.-катол. церкви о т. священства. Вып. I, гл. IV. См. еще ст. *Попова Н.* свящ. Къ ученію о благодати священства (Вѣра и Церк. 1901 г. 8 кн.) и у *Экземплярскаго Н.* Библейское и святоотеческое ученіе о сущности священства. 229—247 стр.

Авторитетное сужденіе по тому же вопросу было высказано митр. *Филаретомъ* въ его запискахъ: „Взглядъ на вопросъ о неизгладимомъ характерѣ священства, и по отношенію онаго къ церковному суду надъ священнослужителями“, (Собр. мнѣній и отзывовъ IV т. 479—482 стр.) и „О свѣдѣніяхъ съ востока по вопросу о снятіи священнослужительскаго сана“ (тамъ же, 569—572 стр.). Эти свѣдѣнія сообщены были начальникомъ русской миссіи въ Иерусалимѣ, еп. мелитопольскимъ *Кирилломъ*, архим. *Антониномъ*, бывшимъ настоятелемъ русской посольской церкви въ Авинахъ и находившимся на востокѣ архим. *Порфиріемъ*. Они свидѣтельствовали, что на востокѣ не существуетъ святія или лишенія священства, а благодать его признается неотъемлемой, и что въ Греціи знаютъ иногда священниковъ, пребывающихъ только подъ запрещеніемъ на всю жизнь. И въ „Посл. вост. патр.“ (16 чл.) въ подлинномъ текстѣ сказано: *ἐντίθησι τὸ βάπτισμα χαρακτῆρα ἀνεξάλειπον, ὡπερ καὶ τὴν ἱερουργίαν*, т. е. „крещеніе налагаетъ неизгладимую печать, какъ и священство“. Въ свод. пер. слова: „какъ и священство“,—опущены. Сказано это въ томъ смыслѣ, что „какъ невозможно одному и тому же дважды получать то же священство, такъ невозможно перекрещиваться правильно окрестившемуся, хотя бы ему пришлось впасть въ тысячи грѣховъ, или даже если бы онъ отрекся отъ самой вѣры“ (16 чл.).—Въ „Прав. испов. вѣры“ (Москва 1853 г. стр. 65) сказано только о крещеніи, что оно полагаетъ неизгладимую печать, но не сказано того же и о священствѣ. Въ вопросахъ и отвѣтахъ о вѣрѣ святителя *Димитрія* тоже только о крещеніи говорится, что отъ тайны крещенія „характеръ на душѣ неизгладимый бываетъ“, но не сказано того же о священствѣ.

характеръ священства. Нѣтъ рѣшительныхъ основаній признать это ученіе согласнымъ и со взглядомъ вселенской церкви, выраженномъ въ ея канонахъ и практикѣ. Правда, когда кто изверженъ изъ сана неправильно, незаконно, безъ вины, то такового, по правиламъ церкви, церковная власть всегда можетъ возстановить въ священномъ санѣ (Ап. пр. 28 и его толкованіе Вальсамономъ; IV всел. собор. пр. 29; антiox. соб. 12 пр.; сардик. пр. 5, 14 и 17), и слѣдовательно, такое изверженіе не влечетъ лишенія благодати священства. И дѣйствительно, были случаи возвращенія сана лицамъ, неправильно его лишеннымъ, напр. отцами IV всел. собора были возстановлены многіе епископы (Флавіанъ константинопольскій, Евсевій, еп. дорилейскій, Θεодоритъ, Ива и другіе), незаконно подвергнутые анаѳемѣ и лишенію сана на соборѣ ефесскомъ 449 г. (разбойничьемъ); въ IX в. были осуждаемы и лишаемы своего достоинства патріархъ Игнатій (на соборѣ 861 г.) и патр. Фотій (на соборѣ 869—870 г.), однако оба патріарха были возстановлены. Въ русской церкви былъ лишенъ сана патр. Никонъ (на соб. 1666—1667 г.), но послѣ смерти Никона отмѣнено это и онъ снова причисленъ къ лику патріарховъ (въ 1682 г.). Не мало было и такихъ примѣровъ, когда законно лишенные сана и даже отлученные отъ церкви, потомъ были возстановляемы въ санѣ и принимаемы въ общеніе съ церковію въ своихъ степеняхъ. Такъ, въ прежнихъ степеняхъ священства были принимаемы рукоположенные въ православной церкви и по рукоположеніи впадавшіе въ расколъ новацианъ и донатистовъ, а потомъ приносившіе покаяніе (I всел. соб. 8 пр.; каре. соб. 79 пр.), равно увлеченные въ аrianство насиліемъ или страхомъ (Аѳан. ал. Посл. къ Руфиніану). Правила соборовъ вообще допускаютъ возможность временнаго запрещенія священнослуженія и потомъ возстановленія іерархическихъ правъ, соединенныхъ съ извѣстною степенью (анк. соб. 1 и 2 пр.; антiox. соб. 3 пр.). Слѣдовательно, и законное запрещеніе священнослуженія и даже отлученіе отъ церкви, имѣющее дисциплинарное или исправительное значеніе, не всегда влечетъ утрату благодати рукоположенія. Но каноны вселенской церкви ясно указываютъ иногда и на такое запрещеніе или лишеніе правъ священнослуженія, съ которымъ соединяется „изверженіе изъ свя-

щеннаго сана“ совершенно. Такъ, „Апост. правила“ угрожаютъ „изверженіемъ изъ священнаго чина“ епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ, подъ видомъ благоговѣнія изгоняющимъ своихъ женъ и остающихся непреклонными въ этомъ своемъ дѣйствованіи (5 пр.), или отрекутся отъ имени Христова (62 пр.). Въ 31 ап. правилѣ говорится: „аще который пресвитерь, презрѣвъ собственнаго епископа, отдѣльно собранія творити будетъ и алтарь иный водрузитъ, не обличивъ епископа ни въ чемъ, противномъ благочестию и правдѣ, *да будетъ изверженъ (καταρριθω)*, яко любоначальный... *Такожде извержены будутъ* и прочіе изъ клира, къ нему приложившіися... И сіе да будетъ по единомъ и второмъ и третьемъ увѣщаніи отъ епископа“. Повторяя это правило и объясняя значеніе изверженія, опредѣленнаго имъ, соборъ антиохійскій говоритъ, что виновный въ указанномъ преступленіи „будетъ совершенно изверженъ изъ своего чина, и отнюдь не можетъ до служенія допущенъ быти, ниже паки воспріяти прежнюю честь свою“ (пр. 5; см. кар. соб. 36 пр.). Св. Василій В., говоря о наказаніи „соблудившему“ діакону, и указывая, что міряне, „изверженные отъ мѣста вѣрныхъ, паки приеムются на мѣсто, съ котораго ниспали“, утверждаетъ, что діакону достаточно одного изверженія отъ діаконства, потому, между прочимъ, что „діаконъ подвергается наказанію *изверженія навсегда*“ (Къ Амфил. 3 пр.). Главные виновники—начальники или распространители ересей, хотя бы они были рукоположены еще въ православной церкви, были также совершенно лишаемы священства, и раскаявшіеся изъ нихъ были принимаемы въ общеніе съ церковію въ качествѣ мірянъ (Аеан. ал. къ Руфиніану въ „Кн. прав.“). Вообще практика и правила древней церкви указываютъ множество случаевъ, въ которыхъ церковный приговоръ о низложеніи священнослужителя за ересь, схизму или какое преступленіе, формулированъ въ такихъ рѣшительныхъ и рѣзкихъ выраженіяхъ, которыя даютъ мысль не только объ отнятіи вѣшной чести и должности, но о полномъ лишеніи священства, о совершенномъ „обнаженіи“ отъ священнической власти и благодати. Дѣйствительно ли изрекавшіе эти приговоры принимали „изверженіе изъ сана“ не смыслѣ лишь запрещенія священнослуженія навсегда, хотѣли лишь предотвратить возможность

злоупотребленія благодатнымъ даромъ священства, но и въ смыслѣ отнятія самой благодати священства, сказать съ достовѣрностію очень трудно, хотя для нѣкоторыхъ случаевъ такое предположеніе является вполне вѣроятнымъ. Самымъ вѣрнымъ доказательствомъ того, что низложеніе понималось въ смыслѣ полного и безслѣднаго отнятія того, что дано при посвященіи, могъ бы быть только фактъ вторичнаго рукоположенія низложеннаго. Только такое рукоположеніе и могло бы считаться прямымъ и безспорнымъ отрицаніемъ неизгладимости священства ¹⁾. Однако и „принятіе сего ученія, т. е. ученія о неизгладимомъ характерѣ священства, по замѣчанію митр. Филарета, вело бы къ тому, чтобы никого ни за что не лишать священства; а это было бы противно многочисленнымъ правиламъ св. апостолъ, соборовъ и св. отецъ“ ²⁾.

§ 172. Степени священства. Ихъ происхожденіе и различіе между собою.

Таинство священства имѣетъ то отличительное отъ прочихъ таинствъ свойство, что, являясь источникомъ и для самого себя, состоитъ изъ различныхъ степеней, образующихъ собою іерархію церковную. Соответственно различію нуждъ церкви, постоянная іерархія церкви христіанской издревле раздѣлялась и состоитъ изъ трехъ степеней, именно—епископа, пресвитера и діакона, и благодатныя полномочія, сообщаемыя рукополагаемымъ на эти степени, сообщаются не въ одинаковой мѣрѣ. Подобное этому было нѣкогда въ церкви ветхозавѣтной—тѣни будущихъ благъ, образъ для насъ (Евр. 10, 1; 1 Кор. 10, 6). Въ ней существовала Богомъ же учрежденная іерархія, состоящая изъ трехъ степеней. Первую изъ нихъ составлялъ великій іерей или первосвященникъ, вторую—священники или жрецы, третью—левиты, и какъ посвященіе на каждую изъ этихъ степеней имѣло свои особенности, такъ неодинаковы были и ихъ полномочія и обязанности (Исх. 29 гл.; Лев. 8 гл.; Числ. 8 гл.).

I. Первая и высшая степень священства въ новозавѣтной

¹⁾ Соколова. Уч. р.-кат. ц. о т. священства. 334 стр.

²⁾ Собраніе мѣстныхъ и отзывовъ. IV т. 478 стр.

церкви есть степень епископа (*ἐπίσκοπος*—наблюдатель, блюститель, стражъ). Епископы суть носители высшей благодати священства, совмѣщающіе въ себѣ всю полноту іерархической власти апостоловъ; отъ нихъ и чрезъ нихъ всѣ степени священства получаютъ и преемство и значеніе. Въ частности, епископъ есть, во первыхъ, *главный учитель* въ своей церкви и для простыхъ вѣрующихъ и для самыхъ пастырей (Посл. вост. патр. 10 чл.). Ап. Павелъ въ особенности заповѣдуетъ епископу: *внимай себѣ, и ученію (διδασκαλίᾳ), и пребывай въ нихъ; сія бо творя, и самъ спасеши и слушающіи тебе* (1 Тим. 4, 19); *проповѣдуй слово, стой благовременно и безвременно, обличи, запрети, умоли со всякимъ долготерпѣніемъ и ученіемъ* (2 Тим. 4, 2—5). На епископа апостолъ возлагаетъ обязанность готовить и научать вѣрѣ и будущихъ учителей (2 Тим. 2, 2) и удостоивать сугубой чести подвижащихся въ словѣ пресвитеровъ (1 Тим. 5, 17). Правила церковныя требуютъ, чтобы „предстоятели церквей во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучали весь клиръ и народъ словесамъ благочестія“ (трул. прав. 19; сн. ап. прав. 58). Во вторыхъ, епископъ, по силѣ Духа, есть *первый священнодѣйствователь* и совершитель таинствъ въ своей частной церкви (Посл. вост. патр. 10 чл.). Нѣкоторыя священнодѣйствія, какъ въ древности, такъ и нынѣ исключительно предоставлены ему, какъ то: право рукоположенія въ священныя степени (хиротонія) и поставленіе (хиротесія) въ прочіе чины церковныя (Тит. 1, 5, 1 Тим. 5, 22; ап. прав. 2; ант. соб. 9), право освящать миро (Кареаг. пр. 6) и жертвенникъ или антиминсъ. Право рукоположенія въ особенности отличаетъ и возвышаетъ епископство надъ другими іерархическими степенями. „Чинъ епископовъ, говоритъ св. *Епифаній*, преимущественно назначенъ для рожденія отцовъ: ибо ему принадлежитъ умножать въ церкви отцевъ духовныхъ. Другой чинъ (пресвитерскій) не можетъ рожать отцевъ; онъ рождаетъ церкви банею пакибытія дѣтей, но не отцовъ или учителей“. ¹⁾ Епископъ, наконецъ есть главный *правитель* въ своей частной церкви

¹⁾ *Епиф.* Ер. LXXV, 4 Сн. Злат. На 1 Тим. Бес. XI, I, *Иерон.* Пис. 116, къ Евангелу (III ч 396 стр.).

(Дѣян. 20, 28). Прежде всего онъ имѣетъ власть надъ подчиненными ему іерархією и клиромъ, которые безъ его разрѣшенія въ церкви ничего не совершаютъ и подлежатъ его надзору и суду (1 Тим. 5, 19). Кромѣ клира, духовной власти епископа подлежатъ и вся ввѣренная ему паства. Онъ „особенно и преимущественно имѣетъ власть вязать и рѣшить“ (Посл. вост. патр. 10 чл.; ап. прав. 31, каре. соб. 6 пр.; антиох. 9 пр. и др.).

Степень епископа есть учрежденіе божественное, а не человѣческое, установленное при апостолахъ, а не въ позднѣйшее время появившееся въ церкви и по какимъ либо человѣческимъ соображеніямъ, напр., въ видахъ установленія лучшаго порядка въ завѣдываніи и управленіи церковными дѣлами, а тѣмъ болѣе—не вслѣдствіе самочиннаго присвоенія себѣ отдѣльными лицами преимуществъ и права священноначальствованія въ церкви (какъ утверждаютъ протестанты). Правда, въ Писаніи нѣтъ такого мѣста, гдѣ бы буквально была выражена заповѣдь Господня объ учрежденіи епископскаго сана, но имѣются указанія на апостольское происхожденіе этого достоинства, отличнаго отъ званія пресвитеровъ, въ смыслѣ православнаго вѣрованія, хотя при этомъ въ апостольскихъ писаніяхъ нерѣдко епископамъ усвояются наименованіе ихъ „пресвитерами“ (напр. 1 Петр. 5, 1; Тит. 1, 5. 7; Дѣян. 20, 17. 28; 14, 23). Такъ, когда писатель кн. Дѣян. говоритъ, что ап. Павелъ и Варнава, проходя чрезъ Антиохію, Иконію и Листру, *рукоположише пресвитеры* (*χειροτονήσαντας πρεσβυτέρους*) для каждой церкви (Дѣян. 14, 20—23), то, несомнѣнно, указываетъ на поставленіе епископовъ, а не пресвитеровъ (хотя первые называются именемъ пресвитеровъ при этомъ случаѣ). Это открывается изъ того, что пастыри рукополагаются ап. Павломъ и Варнавою для „каждой церкви“, т. е. для церкви каждого города (ср. Тит. 1, 5), а для каждой городской церкви тогда становились епископы, а не пресвитеры ¹⁾. Призванные ап. Павломъ изъ Ефеса и другихъ сосѣднихъ городовъ пастыри, названные пресвитерами (*πρεσβυτέρους*), были епископами или по крайней мѣрѣ,—были и епископы и пресвитеры: въ рѣчи къ нимъ ап. Павелъ говоритъ, что ихъ *Духъ Св. постави епископы* (*ἔθετο ἐπισκόπους*)

¹⁾ Лебедева А. II. проф. Духовенство древней всел. церкви. 52 стр.

пасти церковь Господа и Бога (Дѣян. 20, 17. 28). ¹⁾ Ап. Петръ въ первомъ своемъ соборномъ посланіи т. е. не къ одной, а къ нѣсколькимъ церквамъ, изъ которыхъ въ каждой долженъ быть епископъ, пишетъ: *пресвитеровъ* (πρεσβυτέρους) *вашихъ умоляю я, сопресвитеръ* (συμπρεσβύτερος—1 Петр. 5, 1) ²⁾, Правильнѣе думать, что подъ первымъ выраженіемъ ап. Петръ разумѣетъ епископовъ, а не пресвитеровъ, ибо невозможно представить себѣ, чтобы апостоль, получившій ключи „царствія“, въ наименованіи „сопресвитеръ“ уравнивалъ себя со второю степенью іерархіи, а не съ первой. Ап. Павелъ въ посланіи къ филиппійцамъ посылаетъ привѣтствіе *всѣмъ святымъ... въ Филиппѣхъ со епископы и діаконы* (1, 1). Въ посланіи къ солунянамъ тотъ же апостоль говоритъ: *молимъ же вы, братіе, знайте труждающихся у васъ, и настоятелей* (προϊσταμένους) *вашихъ о Господѣ, и наказующихъ* (νοουθετοῦντας) *вы* (1 Сол. 5, 12). Подъ настоятелями—*προϊσταμένοι*, если не разумѣть пресвитеровъ, то нужно разумѣть епископовъ. Но особенно ясныя указанія на богоучрежденность епископскаго служенія въ церкви и соединенныя съ этимъ служеніемъ преимущества находятся въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла, т. е. къ Тимоѳею и Титу. Посланія написаны, какъ ясно изъ ихъ содержанія, не къ простымъ членамъ церкви, а къ стоявшимъ во главѣ ея, призваннымъ къ учительству и священнодѣйствованію. Къ особеннымъ преимуществамъ священнодѣйствованія этихъ лицъ, кромѣ права и обязанности учительства, общей у епископовъ и пресвитеровъ, по указаннымъ посланіямъ принадлежитъ, во первыхъ, право и даръ рукополагать, т. е. низводить благодать священства на другихъ: *руки скоро не возлагай ни на когото, говорить ап. Павелъ Тимоѳею, ниже приобщайся чужимъ грѣхамъ* (1 Тим.

1) Св. *Ириней* говоритъ, что ап. Павелъ призывалъ въ Милетъ „епископовъ и пресвитеровъ Ефеса и другихъ ближайшихъ городовъ“ (Прот. ер III кн XIV, 2) А св. *Ириней* могъ точно знать или отъ Поликарпа еп. смирнскаго, или отъ кого либо изъ призывавшихся въ Милетъ пастырей, кого именно призывалъ туда ап. Павелъ.

2) Въ рус. переводѣ слова: „пресвитеръ“, „сопресвитеръ“, переданы словами: „пастырь“, „сопастырь“, но это уже не переводъ, а комментарий. Въ славянскомъ тѣ же слова переведены: „старцы“, „старецъ“ Все же это ближе къ подлинному тексту.

5, 22). То же полномочіе усвоается и Титу: *сего ради оставихъ ты въ Критѣ, да неоконченная исправиши и поставиши пресвитеры по градомъ* (1, 5), и далѣе этимъ лицамъ усвояетъ епископскую должность и названія (7 ст.) ¹⁾ Въ тѣхъ же посланіяхъ даются руководственныя указанія относительно качествъ лицъ, достойныхъ быть поставляемыми на служеніе церкви въ степени епископовъ (1 Тим. 3, 1—7; Тит. 1, 6—9), и діаконовъ (1 Тим. 3, 8—13). Во вторыхъ, тѣмъ же лицамъ апостольскій усвояетъ право суда надъ пресвитерами, съ награжденіемъ усердныхъ и обличеніемъ нерадивыхъ: *прилежащій добръ пресвитеры сугубыя чести да сподобятся, паче же труждающіися въ словѣ и ученіи* (1 Тим. 5, 17); *на пресвитера хулы не пріемли, развѣ при двою или трою свидѣтелей* (1 Тим. 9, 19). Такія полномочія суть полномочія, свойственныя лишь высшей іерархической степени, — епископству, а отсюда слѣдуетъ, что и самое епископство есть учрежденіе апостольское.

О Тимсееѣ говорится, что ему даръ или высшая власть священства сообщена *съ возложеніемъ рукъ священничества* — *тоу пресβυτερίου* (1 Тим. 4, 14). Имѣя въ виду, что имя пресвитера по самому совмѣщенію его должности въ лицѣ епископа приложимо и къ епископамъ, и что самъ же апостольскій говорить о посвященіи Тимоеея *возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6) и вмѣняетъ ему руки скоро не возлагать ни на кого, подъ пресвитерствомъ у апостола надобно разумѣть собраніе епископовъ. Св. Златоустъ, объясняя эти слова, замѣчаетъ: „не о священникахъ говорить онъ здѣсь, но о епископахъ, поелику не священники рукополагали епископа“ ²⁾. И древній египетскій переводъ

¹⁾ Подъ пресвитерами разумѣютъ здѣсь епископовъ св. Златоустъ, Екуменій, Теофилактъ (въ Толк. на посл. къ Титу). „Не хотѣлъ онъ (апостольскій), говорить Екуменій, чтобы большой островъ поручень былъ одному епископу, но желалъ, чтобы каждый городъ имѣлъ своего пастыря, а пресвитерами называетъ епископовъ“.

²⁾ Злат. На 1 Тим. Бес. XIII, 1. Но даже если подъ пресвитерами разумѣть не епископовъ, а именно пресвитеровъ, то и тогда нельзя говорить, что посвященіе Тимоеея совершено пресвитерами: посвященъ былъ Тимоеей самимъ ап. Павломъ, а присутствовавшіе тогда пресвитеры участвовали въ рукоположеніи. (Обзоръ объясненій 1 Тим. 4, 14, можно читать въ кн. Полянского II. Опытъ истолк. 1 посл. къ Тимоеею).

такъ читаетъ слова апостола: „съ возложеніемъ рукъ епископовъ“ ¹⁾.

Церковь всегда признавала епископство установленіемъ, ведущимъ начало отъ апостоловъ, и не въ томъ лишь только смыслѣ, что апостолы установили этотъ санъ, признавъ то за благо, но въ томъ, что апостолы въ этомъ дѣлѣ были только исполнителями повелѣнія Господня. Это ясно и изъ писаній древнѣйшихъ учителей церкви (св. Игнатія, Климента римск., Ириней, Тертуліана, Кипріяна, Оригена), постановленій соборовъ и обычая записывать порядокъ преемства епископовъ въ каждой, апостолами основанной церкви.

II. Вторую степень священства составляютъ *пресвитеры* (*πρεσβύτεροι*—старцы). Весьма вѣроятно, что такое наименованіе заимствовано христіанами отъ іудеевъ, у которыхъ старцами назывались судіи и начальники синагогъ (*patres synagogorum*), тѣмъ болѣе, что первые пресвитеры и поставлены были въ Іерусалимѣ. Пресвитеры свои благодатныя полномочія имѣютъ чрезъ таинственное рукоположеніе отъ епископа. Какъ и епископы, они имѣютъ власть учительства (1 Тим. 5, 17; пр. ап. 58), власть совершать таинства и вообще священнодѣйствія (Іак. 5, 14; сн. ап. пр. 31, 47 и 49; I всел. пр. 18), кромѣ исключительно принадлежащихъ епископу (хиротоніи и хиротесіи, освященія мѣра и антиминовъ), власть вязать и рѣшить и вообще пасты порученное имъ стадо Божіе, но осуществляютъ эти свои полномочія въ зависимости и подъ наблюденіемъ епископа, подлежатъ его надзору и суду (1 Тим. 5, 19).

Пресвитерство также имѣетъ апостольское происхожденіе. Первые пресвитеры и въ значительномъ числѣ, какъ видно изъ книги Дѣяній ап., были поставлены въ Іерусалимѣ, во главѣ которыхъ,

Изъ 3 пр. IV Каре. собора 398 г. видно, что въ древности пресвитеры принимали участіе только въ рукоположеніи пресвитеровъ, но это участіе, какъ видно изъ того же правила, не имѣло силы посвященія, а было лишь только обрядомъ, церемоніей, потому что молитву рукоположенія и въ такомъ случаѣ читалъ самъ посвящавшій въ пресвитера епископъ. Въ западной церкви и нынѣ пресвитеры, въ знакъ своего согласія, полагаютъ руки на посвящаемого епископомъ. Впрочемъ, церковь не приняла кареагенскій соборъ.

¹⁾ Biblia poliglotta ed. Waltoni. Сн. *Филарета* архіеп. Догм. Бор. § 285.

какъ бы нѣкотораго синедріона, стоялъ ап. Іаковъ, въ качествѣ мѣстнаго епископа (Дѣян. 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22—23; 16, 4; 21, 18—25). Во всѣхъ мѣстахъ кн. Дѣяній, гдѣ упоминается объ нихъ, они изображаются дѣйствующими совмѣстно и согласно съ епископомъ. Они участвовали и на апостольскомъ соборѣ. Несомнѣнно, апостолами же или ихъ сотрудниками были поставляемы пресвитеры и въ другихъ мѣстахъ. Ап. Іаковъ въ своемъ соборномъ посланіи къ двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи (1, 1) даетъ такое наставленіе: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя* (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), *и молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ во имя Господне* (5, 14). Слова апостола показываютъ, что пресвитеры были поставляемы и вѣн Іерусалима, а наименованіе ихъ пресвитерами церковными показываетъ, что они принадлежали къ составу церковной іерархіи. Ап. Павелъ въ посланіи къ Тимофею говоритъ, что достойно начальствующимъ пресвитерамъ (οἱ καλῶς προεστώτες πρεσβύτεροι) должно оказывать сугубую честь, особенно тѣмъ, которые трудятся въ словѣ и ученіи (1 Тим. 5, 17). Среди пастырей, призванныхъ ап. Павломъ въ Милетъ, правильнѣе думать, были и пресвитеры.

Находятся свидѣтельства объ апостольскомъ происхожденіи церковнаго пресвитерства и въ памятникахъ послѣ-апостольскаго вѣка. Такъ, изъ посланій еп. *Игнатія* видно, что пресвитеры были во всѣхъ малоазійскихъ церквахъ въ его время. Онъ говорить о „боголѣпномъ пресвитеріѣ“ (Смирн. 12 гл.), „достолавномъ пресвитеріѣ“ (Еф. IV гл.), называетъ пресвитеровъ, какъ корпорацію, „прекрасно сплетеннымъ вѣнцемъ“ (Магн. 13 гл.), „собраніемъ“ (συνέδριον) Божиимъ и сонмомъ (σύνδεσμον) апостоловъ“ (Трал. 3 гл., сн. 6 гл.), сравниваетъ ихъ съ „апостолами І. Христа“ (Трал. 2 гл.). Объ отношеніяхъ ихъ къ епископу онъ говоритъ въ одномъ изъ посланій, что пресвитеры ихъ (магnezійцевъ—3 гл.) „не смотря на видимую молодость его (епископа), а какъ богомудрые, повинуются ему, впрочемъ, не ему, но Отцу І. Христа, Епископу всѣхъ“. Отъ вѣрующихъ онъ требуетъ почтенія къ пресвитерамъ: „всѣ почитайте пресвитеровъ“ (Трал. 3 гл.), „повинуйтесь пресвитерамъ, какъ апостоламъ І. Христа“ (тамъ же, гл. 2; къ Магн. 2 гл.; сн. Смир. 8 гл.).

О пресвитерахъ, какъ церковной должности или степени, и ихъ обязанностяхъ, говорятъ: св. *Поликарпъ*, еп. смирскій, *Климентъ* римскій, *Ерма* ¹⁾, а въ правилахъ апостольскихъ и постановленіяхъ соборовъ подробно опредѣляются ихъ права и обязанности.

III. Третью степень церковной іерархіи составляютъ *діаконы* (*διάκονος*—слуга, служитель). Въ широкомъ смыслѣ это слово употребляется въ св. Писаніи для обозначенія вообще всякаго служенія (Мѡ. 8, 15; Марк. 1, 31; Лук. 10, 40; 2 Кор. 9, 12), и въ частности—служенія слову, евангелію, дѣлу искупленія. И такъ какъ первыми провозвѣстниками евангелія были І. Христосъ, апостолы и ихъ сотрудники, то данное имя примѣняется къ Спасителю (Рим. 15, 8; Мѡ. 20, 28), къ апостоламъ (1 Кор. 3, 5; 2 Кор. 5, 18; 10, 23; Еф. 3, 7; Кол. 1, 23 и др.) и ихъ сотрудникамъ, напр., Тимоою (1 Сол. 3, 2; 2 Тим. 4, 5). Въ тѣсномъ смыслѣ и въ св. Писаніи и на языкѣ церкви этимъ именемъ обозначаются особаго рода служители церкви, принадлежащіе къ церковной іерархіи, обязанные помогать другой іерархической степени въ служеніи слову, въ священнодѣйствіяхъ, особенно таинствахъ, въ управленіи и вообще въ дѣлахъ церковныхъ.

Богоучрежденность въ церкви чина діаконскаго ясно предполагается въ посланіяхъ ап. Павла. Такъ, въ привѣтствіи всѣмъ святымъ, сущимъ въ Филиппѣхъ, съ *епископы и діаконы* (1, 1), апостоль, поставляя діаконовъ рядомъ съ епископами, очевидно, причисляетъ діаконовъ къ служителямъ церкви. Въ посланіи къ Тимоою, перечисливъ качества діаконовъ, прямо замѣчаетъ о нихъ: *служившіи (διακονήσαντες) степень себѣ добротъ снискаютъ*, т. е. готовятъ себѣ высшую степень (1 Тим. 3, 13).

По мнѣнію нѣкоторыхъ, и рассказъ кн. Дѣяній ап. объ избраніи вѣрующими и рукоположеніи апостолами семи мужей для служенія при столахъ и попеченія о бѣдныхъ нужно понимать въ смыслѣ повѣствованія объ учрежденіи діаконской степени (6, 1—6).

1) *Полик.* Филип. 6 гл. *Клим.* 1 Кор. 1, 3, 21, 42 и 44 гл. *Ерма.* Видѣніе III, 1—2; сн. Видѣн II, 4.

Такъ понимая этотъ разсказъ, нѣкоторыя древнія церкви (напр. римская) имѣли по семи діаконовъ ¹⁾. Но прямого отношенія къ діаконовству, какъ іерархическому чину, этотъ разсказъ не имѣетъ. Разумѣемая „семь“ лицъ были избраны *служити трапезамъ* (*διακονεῖν τραπέζαις*—2 ст.), и если нѣкоторые изъ нихъ пріобрѣли особое значеніе, напр., Стефанъ, Филиппъ, то не по своей „должности“, а единственно потому, что они были *исполнены Св. Духа и мудрости* (6, 3. 10), хотя получили еще особое посвященіе (6 ст.). „Сливъ мысль отцевъ, говорятъ отцы VI вселенскаго собора, съ изреченіемъ апостоловъ (т. е. Дѣян. 6, 1—6), обрѣли, что у нихъ (апостоловъ) было слово не о мужахъ, служащихъ таинствамъ, но о служеніи въ потребностяхъ трапезъ“... Въ подтвержденіе этого отцы приводятъ въ своемъ правилѣ авторитетное свидѣтельство св. I. Златоуста о томъ, что во время избранія „семи“... „ни имя діаконовъ, ни пресвитеровъ не было извѣстно и употребительно“. Сами они опредѣлили: „вышереченные семь діаконовъ не должны пріемлемы быти за служителей таинствамъ..., но суть тѣ, которымъ было поручено домостроительство для общей потребности тогда собранныхъ: и они были для насъ въ семъ случаѣ образцемъ челоувѣколюбія и попеченія о нуждающихся“ ²⁾.

Не смотря однако на это ни отцы трулльскаго собора, ни отцы и учителя болѣе ранняго времени, не сомнѣваются въ богоустроенномъ характерѣ діаконскаго чина, происхожденіи и установленіи его самими апостолами. „Проповѣдую по различнымъ странамъ и городамъ, они (апостолы), говоритъ *Климентъ римскій*, первенцевъ изъ вѣрующихъ поставляли въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ (1 Кор. 42 гл.) и потомъ „присовокупили законъ, чтобы когда они почіють, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе“ (44 гл.). По словамъ св. *Игнатія*, „всѣ почитайте діаконовъ, какъ заповѣдь I. Христа“. „Діаконамъ, служителямъ таинствъ I. Христа, всѣ должны угождать, ибо они не служители яствъ и питій, но слуги церкви Божией“ (Трал. 2 и 3 гл.), а объ одномъ изъ діаконовъ (Сотіонѣ)

¹⁾ *Евсев.* Ц. ист. VI, 43. *Созом.* Ц. ист. VII, 19.

²⁾ VI всеп. соб. 16 пр. *Сн. Злат.* На Дѣян. Бес. XIV, 3.

замѣчаетъ, что „онъ повинуется епископу, какъ благодати Божіей, и пресвитерству, какъ закону І. Христа“ (Магн. 2 гл.). Св. *Полликарпъ* называетъ діаконовъ „служителями Бога и Христа, а не чловѣковъ“, и учитъ, что должно „покаяться пресвитерамъ и діаконамъ, какъ Богу и Христу“ (Филип. 5 гл.). По мысли св. *Кипріана*, служеніе діаконовъ было установлено апостолами послѣ вознесенія Спасителя на небо, а самую должность діако́нскую онъ называетъ служеніемъ алтарю, священническимъ мѣстомъ ¹⁾. Обязанности діаконовъ изображаются въ памятникахъ древности обязанностями лицъ, поставляемыхъ не для священства, но на служеніе, т. е. не для совершенія таинствъ, а для того, чтобы помогать при ихъ совершеніи. Такъ, на литургіи діаконы принимали отъ вѣрующихъ приношенія для евхаристіи и относили ихъ совершителю таинства (Пост. ап. VIII, 12), принимали участіе въ совершеніи проскомидіи (литургія І. Златоуста по списку XII в.), переносили дары изъ предложенія въ алтарь, участвовали въ ихъ раздаваніи послѣ освященія ²⁾, прислуживали при совершеніи крещенія (снимали одежду, обращали лицомъ къ къ западу) и даже сходили вмѣстѣ съ крещаемыми въ воду ³⁾, а въ исключительныхъ случаяхъ и сами крестили. На нихъ возлагалось въ нѣкоторыхъ церквахъ чтеніе евангелія ⁴⁾, произношеніе поученій съ разрѣшенія епископовъ ⁵⁾, въ нѣкоторыхъ случаяхъ—оглашеніе готовящихся ко крещенію ⁶⁾, возношеніе моленій отъ лица присутствующихъ въ храмѣ (см. чины древнихъ литургій), охраненіе порядка за богослуженіемъ, наблюденіе за „дверями“ предъ началомъ евхаристіи, чтобы онѣ не были отворяемы, хотя бы и пришелъ кто изъ вѣрныхъ. Наконецъ, они „какъ ангелы и пророки епископа, его очи, уши, уста и правая

1) *Кипр.* каре. Пис. 4, къ Робаціану, и пис. 56, къ клиру и народу испанскому (I т. 108 и 316 стр.).

2) *Иустин.* Апол. I, 65; Пост. ап. VIII, 13; 1 всел. соб. 18 пр.

3) Писанія отцевъ и учителей церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія I т. стр. 46. 60.

4) Постан. ап. II, 57; *Иеронима* блаж. Пис. 117, къ Сабиніану (III т. 405 стр.).

5) *Филосторг.* Церк. истор. III, 17.

6) *Кипр.* каре. Пис. 21, къ клиру каре. (I т. 152 стр.). *Ориг.* На Пс. XXXVII. Бес. I.

рука“¹⁾, имѣли обширный кругъ дѣятельности въ качествѣ посредниковъ между епископомъ и паствою и сотрудниковъ епископа и пресвитеровъ. Они наблюдали за нравами и поведеніемъ членовъ мѣстной церкви и донося епископу обо всемъ, давали ему возможность видѣть и слышать о всемъ, что происходило среди паствы, и своевременно принять мѣры къ исправленію, при чемъ діаконы выступали исполнителями этихъ мѣръ, какъ бы руками епископа; чрезъ нихъ же паства узнавала о всѣхъ рѣшеніяхъ епископа и тѣхъ или другихъ его распоряженіяхъ. Они же были ближайшими помощниками епископа въ раздаяніи милостыни, имѣли попеченіе о бѣдныхъ, сиротахъ, вдовахъ, дѣвственницахъ, содержащихся подъ стражею мученикахъ, ухаживали за больными, одѣвали умершихъ, хоронили странниковъ и т. п.²⁾ Были случаи, когда діаконы являлись представителями своихъ епископовъ и на соборахъ³⁾.

§ 173. Особенности р.-католическаго ученія о таинствѣ священства.

I. Римская церковь, признавая священство, т. е. возведеніе въ священный санъ (ordinatio) таинствомъ (ordo), чрезъ которое законно избранному на служеніе церкви даруется благодать новозавѣтнаго священства, эту благодать понимаетъ какъ „власть освящать, приносить въ жертву и преподавать тѣло и кровь Христовы, а также отпускать и удерживать грѣхи“⁴⁾.

¹⁾ Пост. ап. II, 57; VIII, 11.

²⁾ Пост. ап. II, 30 и 44.

³⁾ Вліятельное положеніе діаконовъ при епископахъ приводило иногда къ превозношенію діаконовъ надъ пресвитерствомъ, каковое превозношеніе побудило соборы сдѣлать діаконамъ напоминаніе о томъ, что ихъ степень низшая пресвитерской и о зависимости ихъ отъ пресвитеровъ. См. I всел. соб. пр. 18; VI всел. соб. 7 пр.; лаод. соб. 20.

⁴⁾ Concil. trident. sess. XXIII, cap. I et cap. I Въ опредѣленіи того же собора о жертвѣ говорится: „такъ какъ священство Христово не должно было прекратиться чрезъ Его смерть, то Господь, чтобы оставить церкви жертву (sacrificium), на послѣдней вечери, въ ночь, въ которую былъ преданъ... являя Себя священникомъ по чину Мелхиседекову, принесъ Богу Отцу въ жертву тѣло и кровь Свои подъ видами хлѣба и вина и преподавалъ подъ символами тѣхъ же веществъ апостоламъ, которыхъ тогда поставилъ священниками новаго завѣта, и повелѣлъ имъ и ихъ преемникамъ въ священствѣ приносить жертву словами: *sic творите въ Моё воспоминаніе*“ (sess. XXII, cap. I)

Власть совершенія евхаристіи, по р.-католическому ученію, утвердившемуся еще въ вѣкъ схоластики, есть самое существенное полномочіе, даруемое чрезъ посвященіе и опредѣляющее природу священства; она есть собственно *potestas ordinis*. Власть же отпускать грѣхи и совершать другія священнодѣйствія (таинства) относится къ этой главной власти, т. е. власти приносить въ жертву тѣло и кровь Христовы и освящать и преподавать ихъ, какъ нѣчто производное, вспомогательное. Власть вязать и рѣшить, напр., необходимо предполагается и соединяется съ жертвоприносящимъ служеніемъ новозавѣтныхъ священниковъ, какъ основномъ и главнѣйшемъ ихъ служеніи, потому что они должны дѣлать вѣрныхъ способными къ принятію евхаристіи, а это они могутъ дѣлать лишь чрезъ разрѣшеніе отъ грѣховъ въ покаяніи ¹⁾. Что же касается соединенной съ священствомъ обязанности проповѣданія слова Божія (учительства) и пастырскаго попеченія о вѣрующихъ, то это не относится къ существу священства, какъ таинства. Эти полномочія и обязанности суть „придаточныя и послѣдующія“ къ жертвоприносящему служенію, составляютъ собственно власть юрисдикціи (*potestas jurisdictionis*), относящемуся къ таинственному тѣлу Христову, т. е. Его церкви. „Они (эти полномочія) очень прилично даются священнику, однако священникъ былъ бы не меньше священникомъ, если бы они были отняты у него, и онъ не становится болѣе священникомъ оттого, что Господь нашъ призналъ удобнымъ даровать ихъ ему. Онъ священникъ только потому, что имѣетъ долгъ и власть производить на алтарѣ реальное объективное присутствіе истиннаго тѣла и крови І. Христа и чрезъ это приносить его въ жертву... Священникъ это тотъ, который приносить жертву, и гдѣ есть жертва, тамъ и священникъ“ ²⁾. Очевидна узость и односторонность такого пониманія существа бла-

¹⁾ Catech. roman. pars II, cap. VII, qu. 1. 6—8 et 23. Подробное раскрытіе р.-католическихъ воззрѣній на сущность и внутреннее содержаніе іерархической власти см. въ указан. трудѣ проф. Соколова И. П. Уч. р.-католич. церкви о т. священства. I гл.

²⁾ Заявленіе р.-католическихъ англійскихъ іерарховъ (архіепископа вестминстерскаго кард. Вогана и 15 епископовъ) въ „Защитѣ“ отъ англиканскихъ возраженій папской буллы *Apostolicae curae* о недѣйствительности іерархіи англиканской церкви. См. у проф. Соколова въ указ. трудѣ. 70—71 стр.

годатныхъ полномочій, даруемыхъ въ таинствѣ священства, и его несогласіе съ древне-вселенскими вѣрованіями. Оно связано въ р.-католической церкви съ общимъ ея юридическимъ строемъ.

Дальнѣйшія особенности римскаго ученія о священствѣ касаются видимой стороны таинства, степеней священства и лицъ, могущихъ быть поставляемыми на іерархическое служеніе церкви.

II. Св. Писаніе поставляетъ видимую сторону таинства священства въ возложеніи рукъ, соединенномъ съ молитвою. Но въ р.-католической церкви къ рукоположенію въ разное время (но не ранѣе X в.) присоединены новые обряды, именно: а) обрядъ „врученія орудій“ (*traditio* или *porrectio instrumentorum*) рукополагаемымъ, какъ знаковъ ихъ должности: посвящаемымъ во діакона—врученіе евангелія, которое онъ можетъ теперь читать всенародно, во пресвитеры—чаши съ смѣшеніемъ вина и воды и блюда съ возложенною на немъ гостіей, съ словами: „пріими власть приносить жертву Богу и совершать миссы, какъ за живыхъ, такъ и за умершихъ, во имя Господне. Аминь“, во епископа—евангелія, которое онъ долженъ теперь проповѣдывать, перстня въ знакъ духовнаго обрученія съ церковію, которою онъ долженъ управлять, и жезла или посоха, какъ знака пастырской власти, въ прочія степени—другихъ орудій, соотвѣтствующихъ обязанностямъ степени, напр., ключей, книги заклинаній и под., и б) обрядъ помазанія рукъ и главы посвящаемаго во епископа *м-ромъ*, употребляемымъ при конфирмаціи, а при посвященіи во священника—только рукъ его *елеемъ оглашенныхъ* (*oleum catechumenorum*), употребляемымъ при крещеніи (смыслъ этого послѣдняго помазанія особенно трудно понять) ¹⁾. И эти дополнительные обряды пріобрѣли въ западной церкви такую важность, что въ средніе вѣка „врученіе орудій“ признали наиболѣе существеннымъ видимымъ знакомъ таинства (его матерію),—такимъ, что безъ этого обряда рукоположеніе не можетъ быть дѣйствительнымъ ²⁾. Отсюда произошло то, что р.-католическая церковь

¹⁾ Catech. roman. pars II, cap. VII, qu. 10. 15—20 et 23. *Стацезича*. Простр. р.-кат. катих. 186—187 стр.

²⁾ Это утверждали авторитеты схоластическаго богословія, напр., Тома аквината (см. у проф. Соколова, 223—229 стр), Бонавентура, I. Д. Скотъ и др. (тамъ же, 231 стр. и слѣд.). Въ XV в. мнѣніе о врученіи орудій.

доселѣ не имѣтъ точнаго опредѣленія того, что составляетъ видимый обрядъ священства, или, какъ она выражается, *материю* таинства. Среди ея богослововъ одни указываютъ эту матерію въ возложеніи рукъ, другіе—во врученіи орудій, иные—въ томъ и другомъ, при признаніи важности и за помазаніемъ. Нѣтъ точно выраженного ученія о матеріи таинства и въ опредѣленіяхъ тридентскаго собора. Въ виду разногласія мнѣній о матеріи таинства, обнаружившихся между членами собора, соборъ ограничился лишь общимъ заявленіемъ, что ординація совершается „словами и внѣшними знаками“ (*verbis et signis exterioribus*); только это положеніе и составляетъ поэтому въ строгомъ смыслѣ догматъ въ р.-католической церкви ¹⁾. Р.-католическій епископъ вслѣдствіе

какъ матеріи таинства, заявлено было папою Евгениемъ IV въ т. н. „декретъ объ армянахъ“ (булла „*Exultate Deo*“ отъ 22 ноября, 1439 г.), и будто бы съ одобренія флорентійскаго собора, слѣдовательно, *ex cathedra*. „Матерія т. священства, поучаетъ папа обратившихся къ римской церкви армянъ, есть то, чрезъ врученіе чего сообщается степень. Такъ, пресвитерство дается чрезъ врученіе чаши съ виномъ и блюда съ хлѣбомъ, діаконство—чрезъ врученіе евангелія, субдіаконство—чрезъ врученіе пустой чаши съ положеннымъ на нее пустымъ блюдомъ. Подобнымъ образомъ и другія степени даются чрезъ врученіе орудій, относящихся къ ихъ служенію. Форма священнической ординаціи такая: „прими власть приносить въ церкви жертву за живыхъ и умершихъ, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Такъ же и о формахъ другихъ степеней, какъ это подробно содержится въ „*Pontificale romanum*“. Очевидна несообразность выраженныхъ въ декретѣ утверждений. „Съ этимъ декретомъ, говоритъ Деллингеръ, стоитъ и падаетъ или папская непогрѣшимость, или вся іерархія вмѣстѣ съ таинствами“, потому что изъ ученія его о таинствахъ священства слѣдуетъ, что латинская церковь въ продолженіе тысячи лѣтъ не имѣла ни священниковъ, ни епископовъ, не имѣетъ ихъ даже и теперь, какъ не имѣетъ и греческая церковь, слѣдовательно, лишена таинствъ, за исключеніемъ крещенія и развѣ еще брака (см. проф. Соколова, 236—237 стр.). Въ буллѣ папы Льва XIII объ англиканскихъ рукоположеніяхъ утверждается, что безусловно необходимою матеріею таинства служитъ возложеніе рукъ, но утверждается это лишь въ качествѣ минимальнаго требованія или условія дѣйствительности посвященій, совершаемыхъ по некаатолическимъ обрядамъ, но вовсе не исключается существенная необходимость обряда врученія орудій при посвященіи по чину р.-католическому; папа не присоединился къ воззрѣнію что лишь руковожденіе составляетъ матерію таинства, оставивъ въ своей буллѣ открытымъ вопросъ о значеніи обряда врученія орудій. Въ рус. перев. Свѣшникова П. М. см. эту буллу п. Льва XIII (*Apostolicae sigae*“ отъ 1/13 сент. 1896 г.) въ Богъ Вѣстн. 1896 г. ноябрь.

1) „Такъ какъ говорить тридентскій соборъ, изъ свидѣтельствъ Писанія, изъ апостольскаго Преданія и изъ единодушнаго согласія отцовъ

всего этого можетъ быть увѣренъ въ сообщеніи благодати священства только послѣ выполненія всѣхъ обрядовъ ординаціи. Правда, признавая дѣйствительность греческихъ и другихъ восточныхъ хиротоній, римская церковь тѣмъ даетъ знать, что безусловно необходимымъ внѣшнимъ обрядомъ на практикѣ считаетъ только одно возложеніе рукъ; преобладающимъ большинствомъ и римскихъ богословъ XIX в., на основаніи историческихъ данныхъ, отрицательно рѣшенъ вопросъ о томъ, принадлежитъ ли къ существенной матеріи священства врученіе орудій, но официально (въ теоріи) остается этотъ вопросъ открытымъ. На практикѣ же церковная власть, въ случаѣ важныхъ опущеній въ обрядъ врученія орудій, предписываетъ повторять ординацію условно, сознаваясь тѣмъ, что сама пребываетъ относительно даннаго вопроса въ сомнѣніи.

Нѣтъ въ римской церкви единодушія и относительно *формы*, т. е. словъ, коими сообщается посвящаемому благодать священства. Въ ней еще въ вѣкъ схоластики утвердился и получилъ всеобщее распространеніе тотъ взглядъ, что форму таинства составляетъ не молитва, какъ вѣровалъ дотошъ весь христіанскій міръ, а появившееся въ чинѣ западной ординаціи (не ранѣе XIII и даже XIV в.) возгласеніе въ повелительной формѣ, произносимое при рукоположеніи: „accipe Spiritum Sanctum“. Повидимому, эти слова склонены были признать совершительною фор-

ясно, что чрезъ священную ординацію, которая *производится словами и внѣшними знаками*, сообщается благодать, то никто не долженъ сомнѣваться, что священство есть въ истинномъ и собственномъ смыслѣ (одно изъ семи таинствъ церкви“ (sess XXIII, cap. III). Лишь о помазаніи соборъ даетъ понять, что оно не необходимо для дѣйствительности таинства ограничиваясь провозглашеніемъ аваемы тому, „кто скажетъ, что помазаніе, употребляемое церковію въ св. ординаціи, не только не требуется, но должно быть презираемо и есть пагубная вещь, также и другія церемоніи посвященія“ (sess. XXIII, cap. V). Въ „Римск. катих.“, въ главѣ „De ordine“ (pars. II, cap. VII) матеріей признается собственно врученіе орудій, но существенное значеніе усваивается и возложенію рукъ. Въ учебникѣ закона Божія еп. *Мартина* говорится, что „внѣшній знакъ таинства состоитъ въ возложеніи рукъ епископа и врученіи св. сосудовъ съ произнесеніемъ положенныхъ словъ“. *Вильмерс* считаетъ внѣшнимъ знакомъ посвященія возложеніе рукъ, но замѣчаетъ, что въ латинской церкви вмѣстѣ съ руковоложеніемъ употребляется и врученіе орудій и что „очень многіе богословы считаютъ это врученіе необходимымъ“. См. у *Соколова*. 317 стр.

мулоу таинства и тридентскій соборъ, выразившись однако весьма неопредѣленно ¹⁾. Но многіе изъ р.-католическихъ богослововъ въ виду того, что повелительная формула есть позднѣйшее нововведеніе, признають совершительными словами таинства молитвы при посвященіи (*Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor*, и другія), которыя однако читаются *отдѣльно* отъ руковожденія, а возложеніе рукъ имѣетъ мѣсто только при возглашеніи повелительной формулы. Но при такомъ взглядѣ форма таинства отдѣляется отъ ея матеріи (руководженія) и уже нельзя говорить, что видимую сторону таинства составляетъ возложеніе рукъ, соединенное съ молитвою. Остается признать, что форму таинства составляютъ вмѣстѣ и повелительное возглашеніе и молитвы (и даже не только это, но и слова, произносимыя при врученіи орудій), что и дѣлають многіе изъ р.-католическихъ богослововъ. Въ буллѣ папы Льва XIII объ англиканскихъ рукоположеніяхъ признается, повидимому, что форму таинства составляетъ не только краткая повелительная формула, непосредственно соединенная съ матеріей (возложеніемъ рукъ), но и просительная молитва или молитвы, при томъ довольно далеко отстоящія отъ матеріи ²⁾.

III. Строго соблюдаемое восточною церковію различіе догматическихъ опредѣленій священства отъ каноническихъ въ церкви латинской спутано и смѣшано, если не сказать—уничтожено. Священство по догматическому опредѣленію, какъ таинство, какъ органъ Христовой благодати, имѣетъ только три степени: епископа, пресвитера и діакона. Благодать священства каждой степени дается въ одинаковой мѣрѣ, т. е. епископы, какъ епископы,

¹⁾ Соборъ говорить: „если кто скажетъ, что чрезъ св. ординацію не дается Духъ Святый, и, слѣдовательно, епископы напрасно говорятъ „прими Св. Духа“... да будетъ анаема“ (sess XXIII, cap. IV). Этими словами собственно поставляется внѣ сомнѣнія слѣдствіе священнодѣйствія, но прямо не устанавливается время, когда именно священнодѣйствіе получаетъ свою силу.

²⁾ Подробнѣе о р.-католической ординаціи, кромѣ указ. труда проф. Соколова И. П. Р.-кат. уч. о т. священства, III гл., см. еще проф. Соколова В. А. Іерархія англиканской епископальной церкви. Серг. пос. 1897 г. 166—172. 181—186 стр. и Муравьева А. И. Сравненіе рукоположенія во епископа въ церквахъ восточной и западной,—въ Приб. къ твор. св. отц. въ рус. пер 1849 г. VIII т.

по благодати священства равны между собою, какъ равны между собою въ этомъ отношеніи и пресвитеры и діаконы. По каноническому же опредѣленію степеней священства много (напр., въ званіи епископа—просто епископъ, архіепископъ, митрополитъ, экзархъ и патріархъ, въ званіи пресвитера—іерей, протоіерей и протопресвитеръ, въ діаконскомъ званіи—діаконъ, протодіаконъ и архидіаконъ) и каждой изъ нихъ усвоены извѣстныя церковныя права и преимущества, при полномъ равенствѣ благодатныхъ полномочій лицъ, имѣющихъ одинаковую степень священства. Число степеней священства въ догматическомъ смыслѣ—учрежденіе божественное, и потому не подлежитъ измѣненію, а въ каноническомъ—церковное, вызванное извѣстными историческими обстоятельствами, и потому можетъ измѣняться. Такъ какъ каждой степени священства сообщается своя мѣра или полнота благодати, то не можетъ быть низводимъ, напр., епископъ на степень пресвитера, пресвитеръ на степень діакона, или наоборотъ, діаконъ не можетъ присвоить себѣ правъ пресвитера, пресвитеръ—епископскихъ, но каждый долженъ пребывать въ благодатныхъ правахъ и достоинствахъ своего чина. Въ латинской церкви это различіе между догматическими и каноническими опредѣленіями священства давно утрачено и забыто. Главная причина этого или поводъ къ этому заключается въ ученіи о главенствѣ папы. Надо было папу выдѣлить изъ ряда его собратій—епископовъ, возвысить и превознести предъ ними. И это сдѣлано. Главенство папы разсматривается въ римской церкви, не какъ церковно-юридическое учрежденіе, но 1) какъ таинство, какъ духовно-благодатная степень священства, какъ единственный и исключительный органъ благодати для всего тѣла церкви, 2) какъ непосредственное и прямое установленіе І. Христа, и, наконецъ, 3) какъ такое, которое исключаетъ всякое понятіе о благодатномъ равенствѣ его съ епископами: онъ не первый между равными, но единственный верховный первосвященникъ, намѣстникъ Христа, намѣстникъ Бога на землѣ... Отсюда выходитъ, что благодатныхъ степеней священства не три, а по крайней мѣрѣ четыре... Это повело за собою и дальнѣйшее обезразличеніе и смѣшеніе догматическихъ и каноническихъ опредѣленій священства. Потребовалось включить въ число духовныхъ степеней священства и каноническія степени, и

низшія церковныя служенія, чтобы возвысить значеніе папы и указать великое разстояніе между епископомъ и папой. Это дѣйствительно и сдѣлано римскою церковію. Сначала совершилось это въ средневѣковомъ богословіи, которое признало степенями священства не только *священство* въ собственномъ смыслѣ (епископство и пресвитерство) и *діаконство*, но причислило къ нимъ и такія церковныя служенія, какъ служеніе *придверниковъ*, (*ostiarii*), *чтецовъ* (*lectores*), *заклинателей* (*exorcistae*), *священосцевъ* (*acolyti*) и *вподіаконовъ* (*subdiaconi*). Схоластическіе учителя западной церкви (напр. Гуго, П. Ломбардь и др.) при этомъ утверждали, что Самъ Господь исполнилъ обязанности каждой степени: придверника, когда изгналъ изъ храма торгующихъ, чтеца, когда въ назаретской синагогѣ читалъ кн. пр. Исаіи, заклинателя, когда изгонялъ бѣсовъ, священосца, когда говорилъ—Я свѣтъ міру, вподіакона, когда умылъ ноги ученикамъ, діакона, когда собственными руками преподалъ ученикамъ тѣло и кровь Свою, истиннымъ священникомъ—на тайной вечери, въ жертвоприношеніи крестномъ. Самъ явившись и священникомъ и жертвою и въ продолжающемся доселѣ ходатайствованіи за насъ по вознесеніи на небо. Всѣхъ степеней схоластики насчитывали семь и каждой изъ нихъ усвоили значеніе таинства, налагающаго неизгладимую печать ¹⁾. Сообразно съ воззрѣніемъ

1) Теоретическое обоснованіе такого исчисленія степеней священства наиболее отчетливо сдѣлано *Томомъ аквинатомъ*. „Таинство священства, рассуждаетъ онъ, назначается для таинства евхаристіи, которое есть таинство изъ таинствъ. Ибо какъ храмъ, алтарь, сосуды и одежды, такъ и служители, поставляемые для евхаристіи, нуждаются въ освященіи и это освященіе есть таинство священства. И потому различіе степеней нужно понимать по отношенію къ евхаристіи, потому что *potestas ordinis* назначается или для освященія самой евхаристіи, или для нѣкотораго служенія, назначеннаго для этого таинства. Въ первомъ случаѣ имѣемъ *со священниковъ*, которые, когда посвящаются, получаютъ чашу съ виномъ и блюдо съ хлѣбомъ, и вмѣстѣ—власть совершать тѣло и кровь Христовы. А содѣйствіе служителей бываетъ или относительно *самого таинства*, или относительно *лицъ*, принимающихъ таинство. Въ первомъ случаѣ оно бываетъ троякое. Во 1-хъ, служеніе, въ которомъ служитель содѣйствуетъ священнику въ самомъ таинствѣ, по сколько дѣло касается не освященія, которое совершаетъ одинъ священникъ, а раздаянія таинства; это служеніе *діакона*.. Во 2-хъ, служеніе, назначаемое для матеріи таинства, полагаемой въ священныхъ сосудахъ; это относится къ *субдіаконамъ*... Въ 3 хъ, служеніе, назначаемое для представленія вещества для таинства; это относится къ *аколуу*... Что касается служенія,

на существо священства, какъ на власть совершать евхаристію, епископство не считается ими особою степенію въ іерархіи, а лишь разновидностію одной степени—*sacerdotium*, высшей и послѣдней степени, надъ которою *возвышается* лишь *pontifex maximus*, отецъ отцовъ, папа римскій. Епископы же по отношенію къ евхаристіи не имѣютъ власти высшей, чѣмъ пресвитеры, и потому не могутъ составлять особой степени, имѣющей сакраментальный характеръ, почему и возведеніе въ епископа не есть таинство, сообщающее высшую благодать священства. Большою властію въ іерархическихъ дѣйствіяхъ, чѣмъ пресвитеры, они пользуются по должности епископа, по соизволенію папы, а не по благодатнымъ полномочіямъ, даруемымъ непосредственно отъ Бога чрезъ особое таинство (*jure humano*, а не *jure divino*). Схоластическое ученіе о степеняхъ священства закрѣплено и опредѣленіями римской церковной власти. Такъ, тридентскій соборъ насчитываетъ тѣ же семь степеней священства (священники, діаконы, субдіаконы, аколуты, экзорцисты, лекторы и остіаріи), что и схоластики, не выражаясь однако вполне ясно, *всѣ ли онѣ принадлежать къ таинству священства и всѣ ли налагаютъ пе-*

назначеннаго для приготовленія лицъ, принимающихъ таинство“ то, таковыми служеніями являются служенія: *остіаровъ*, дѣло которыхъ допускать извѣстныхъ лицъ до совма вѣрныхъ, *чтецовъ*, дѣло которыхъ научить оглашенныхъ начаткамъ вѣры чрезъ чтеніе начатковъ ученія вѣры, т. е. ветхаго завета, и *экзорцистовъ*, дѣло которыхъ служеніе при одержимыхъ демонами. „Такъ открывается основаніе и порядокъ степеней“. Что касается епископства, то оно не есть особая степень. „*Ordo*, какъ таинство, налагающее печать, говоритъ „князь схоластиковъ“, называется специально для евхаристіи“... Епископъ же по отношенію къ евхаристіи „не имѣетъ власти высшей священнической“... Поэтому, хотя епископу при его возведеніи (*promotio*) и дается нѣкоторая духовная власть относительно нѣкоторыхъ таинствъ, однако эта власть не имѣетъ природы печати. И вслѣдствіе этого епископство, поскольку *ordo* есть нѣкоторое таинство, не есть *ordo*“, (См. у проф. *Соколова*. Уч. р.-кат. ц. о т священства, 135—139 стр.; тамъ же—II гл.—обзрѣніе ученія о степеняхъ священства Гуго, П. Ломбарда, Бонавентуры и другихъ схоластиковъ, также утверждавшихъ седмичное число степеней служеній церковныхъ). І. Д. Скоттъ склонялся къ признанію епископства за особое *ordo*,—восьмое, имѣющее задачей давать остальныя *ordines* (тамъ же, 145 стр.). Но ученіе оомистовъ о степеняхъ священства имѣло господствующее значеніе. Папа Евгений IV въ своемъ „декретѣ объ армянахъ“, излагая принявшимъ унию армянамъ римское ученіе о таинствахъ, исчисляетъ степени служеній церковныхъ согласно съ воззрѣніями *Фомы аквината* (тамъ же, 148 стр.).

чать священства ¹⁾. Что касается епископства, то соборъ хотя и включаетъ епископовъ въ іерархію, указываетъ и преимущества ихъ надъ пресвитерами, но уклонился отъ признанія этихъ преимуществъ существующими *jure divino*, равно умолчалъ и о томъ, составляетъ ли епископство такую же степень священства (*ordo*), какъ пресвитерство и діаконство и посвященіе въ епископы есть ли таинство ²⁾. Въ „Римскомъ катихизисѣ“, согласно съ ученіемъ схоластиковъ (особенно *Томы аквината*), насчитывается семь степеней служителей церкви, съ раздѣленіемъ ихъ на высшія и низшія. Священническая степень признается наивысшею степенію ³⁾. Посвященіе въ каждую изъ нихъ „Катихизисъ“ считаетъ таинствомъ, налагающимъ на посвящаемыхъ „духовную печать“ ⁴⁾. Со всею ясностію утверждается въ „Катихизисѣ“, что епископство не составляетъ самостоятельной степени, а входитъ въ степень священническую. „Хотя священническая степень (*ordo sacerdotalis*) одна, говорится въ немъ, однако она имѣетъ разныя ступени достоинства и власти. Первая ступень—тѣхъ, кто называются просто *священниками*. Вторая ступень—*епископовъ*, поставленныхъ надъ отдѣльными епископіями... Третья ступень—*архіепископовъ*, которые поставлены надъ нѣсколькими епископами и называются также митрополитами. На четвертой ступени стоятъ *патріархи*. Сверхъ ихъ католическая церковь всегда почитала *римскаго первосвященника*“ ⁵⁾. Трудно ясно выразить взглядъ, что епископство есть степень церковно-юридической, а не священнической (іератической) въ собственномъ

¹⁾ Concil. trident. Sess. XXIII, cap. II.

²⁾ Sess. XXIII, cap. IV et. can. VI. См. у проф. *Соколова* въ указ. кн. 149—164 стр.

³⁾ „Высшія или священныя суть: степень священническая, діаконство и субдіаконство, къ низшимъ относятся аколуты, экзорцисты, лекторы и остіаріи“. О священнической степени въ „Катихизисѣ“ говорится, что она есть „*omnium sacrorum ordinum summus gradus*“. Catech. roman. р. II, cap. VII, qu. 12 et 21.

⁴⁾ „И другая *благодать*, говорить „Рим. катих.“ (р. II, с. VII, qu. 28), дается *этимъ таинствомъ* (ординаціею), а именно: преимущественная власть относительно святѣйшаго таинства *еucharistіи*, въ священникѣ—полная и совершенная... въ другихъ же *служителяхъ низшихъ степеней*—большая или меньшая, смотря по степени приближенія каждаго служителя къ таинству алтаря. Она называется также *духовной печатью*“.

⁵⁾ Catech. roman. р. II, с. VII, qu. 24.

смыслъ власти. Такимъ взглядомъ предполагается, что епископы получаютъ преимущественную по сравненію съ пресвитерами власть не непосредственно отъ Бога при посвященіи, а отъ папы.

Очевидна несостоятельность такого ученія о степеняхъ іерархіи предъ судомъ св. Писанія и исторіи вселенской церкви. Неудивительно поэтому, что р.-католическая же богословская наука вскорѣ же послѣ тридентскаго собора начала заявлять (напр. Белларминъ), и продолжаетъ заявлять, что это ученіе требуетъ измѣненія и исправленій въ смыслъ признанія епископства за особую степень священства и отрицанія сакраментальнаго характера степеней, низшихъ степени діакона. Но церковная власть пока оффиціально заявила только (устаи Льва XIII въ буллѣ „*Apost. curae*“), что „епископство въ самомъ истинномъ смыслѣ принадлежитъ къ таинству священства“, а о степеняхъ ниже діаконской остается оффиціальнымъ катихизическое ученіе, хотя оно съ большимъ единодушіемъ отрицается римскимъ же богословіемъ ¹⁾.

Но не въ увеличеніи только числа степеней священства выразилось въ римской церкви извращеніе и смѣшеніе догматическихъ опредѣленій священства съ каноническими, а и въ другихъ отношеніяхъ, какъ это видно изъ установленія существующаго тамъ *сама или достоинства кардиналовъ* (*cardinalis*—отъ *cardo*, что значитъ: основныя веревы, крюки или петли. на которыхъ вращаются двери) ²⁾. Римскіе кардиналы—первые совѣтники папы и непосредственные его помощники въ дѣлѣ управленія церковію, имѣющіе своимъ судіей только его одного ³⁾. По степенямъ свя-

¹⁾ См. о семъ у проф. *Соколова*. 166—202 стр.

²⁾ Объ этомъ учрежденіи см. ст. *Важенова И. В.* Римскіе кардиналы, ихъ права и положеніе въ римской церкви (Хр. Чт. 1895 г. I т.). *П—ва А. В.* Кардиналы,—ст. въ Бог. энцикл. изд. ж. Странникъ, VIII т. Курія римская,—тамъ же, IX т.

³⁾ Участіе кардиналовъ въ управленіи церковію выражается въ томъ, что изъ нихъ составляется католическая „Консисторія“, въ извѣстное время по требованію обстоятельствъ созываемая папою для рѣшенія въ публичныхъ и секретныхъ засѣданіяхъ болѣе важныхъ церковныхъ и гражданскихъ дѣлъ подъ непремѣннымъ предсѣдательствомъ папы. Изъ кардиналовъ же состоятъ вспомогательныя для консисторіи учрежденія,—т. н. *конгрегаціи*, „гласомъ которыхъ, по выраженію одного изъ папъ, возвѣщаетъ свои опредѣленія самъ апостольскій престолъ“. Таковы, напр.; „*Конгрегація дѣлъ консисторскихъ*“ (*Congregatio consistorialis*) —

щенства они раздѣляются на кардиналовъ—діаконовъ, кардиналовъ—пресвитеровъ и кардиналовъ—епископовъ ¹⁾). Но самое званіе „кардинала“, независимо отъ степени, даетъ всѣмъ имъ преимущества предъ всѣми чинами іерархіи, не исключая даже митрополитовъ и патріарховъ. Кардинальскій санъ считается самымъ высшимъ достоинствомъ послѣ папскаго и лицамъ этого сана единственно принадлежитъ право украшаться названіемъ „князей церкви“ (и имѣть титулъ: Reverendissimus et Eminentissimus), хотя бы они были и не епископы, но только пресвитеры и даже діаконы. При торжественныхъ съ папою священнослуженіяхъ кардиналы, даже діаконы, имѣютъ преимущества первостоянія и ближайшаго участія въ немъ предъ всѣми іерархами—не кардиналами, въ томъ числѣ и предъ самими патріархами. Имъ однимъ принадлежитъ (со временъ папы Николая II) право избранія апостольскаго преемника—изъ полного состава кардиналовъ и участіе въ коронованіи его, или точнѣе въ самокоронованіи папы ²⁾). Этимъ только лицамъ предоставляется титулъ

для обсужденія дѣлъ, представляемыхъ на опредѣленіе консисторіи или утвержденіе папы, „Конгрегація св. долга или инквизиція“ (C. s. officii sive inquisitionis), „Конгрегація индекса запрещенныхъ книгъ“ (C. indicis librorum prohibitorum), „Конгрегація обрядовъ“ (C. s. rituum), „Конгрегація индульгенцій и св. мощей“ (C. sacrorum indulgentiorum et reliquiorum),— для разсмотрѣнія прошеній о желаніи получить индульгенцію, надзора за мощами, „Конгрегація пропаганды“ (C. de propaganda fide), „Конгрегація для исправленія книгъ восточной церкви“ (C. super corrigendis libris ecclesiae orientalis), напр., греко-уніатскихъ въ духъ папизма и его заблужденій, и др. См. въ указ. ст. *Баженова*, а также въ Богослов. энцикл. IX т. ст. „Консисторія р.-католическая“ и „Конгрегаціи“.

¹⁾ Число кардиналовъ было не одинаково въ разные времена. По окончательному распоряженію п. Сикста V (1586 г.) число ихъ не должно превышать 70, соотвѣтственно 70 старѣйшинамъ израильскимъ (Числ. 2, 17). Въ это число, согласно положенію, входятъ 6 подгородныхъ епископовъ, 50 пресвитеровъ (кардиналами пресвитерами могутъ быть епископы и архіепископы другихъ епархій римскаго патріархата) и 14 діаконовъ. Однако же священная коллегія почти никогда не имѣла такого количества своихъ членовъ за исключеніемъ 1853 г. См. указ. ст. *Баженова*, 84—85 стр.

²⁾ По распоряженію папы Григорія X папа избирается въ *конклавъ*, т. е. собраніемъ кардиналовъ, запертыхъ въ видахъ скорѣйшаго избранія на замокъ (cum clave, отчего произошло и названіе конклава). О конклавахъ и избраніи папъ см. у *Адвіа Востокова*. Объ отношеніяхъ римской церкви къ другимъ церквамъ, XIX гл., а также переводную ст. „Папскіе конклавы“,—въ Чт. люб. дух. просв. 1876 г. II ч.

легата отъ ребра, т. е. апостольскаго (legatus a latere). Всякій кардиналь точно такъ же, какъ и епископъ, въ правѣ не только имѣть у себя домовую церковь, но и священнодѣйствовать вездѣ внѣ церкви на переносномъ престолѣ. Разнообразныхъ правъ и почетныхъ, важныхъ и не важныхъ, отличій кардиналовъ, включая сюда и такія, какъ право облачаться въ красную фелонь (moretta) и красную же шапочку или камилавку (biretum), носить красную шляпу и пурпуровыя одежды, насчитываютъ до 300. Вслѣдствіе такого множества почетныхъ и правовыхъ преимуществъ кардиналовъ, многіе епископы уже съ конца XIII вѣка съ большимъ усердіемъ домогались сдѣлаться кардиналами, хотя бы пресвитерами, и на такое разжалованіе изъ епископовъ въ пресвитеры, которое въ древней церкви не допускалось даже въ наказаніе, считалось святотатствомъ (IV всел. соб. 23 пр.), смотръѣли, какъ на повышеніе и особенную честь для себя. Отсюда объясняется то, довольно странное для насъ явленіе, что епископы церкви римской иногда титулуются кардиналами—пресвитерами. Но, съ другой стороны, еще большею страннымъ является другое, какъ бы обратное явленіе, именно, что кардиналы—пресвитеры имѣютъ епископское право посвященія (хиротесіи) въ низшіе церковныя чины, кардиналы же діаконы могутъ совершать литургію, какъ пресвитеры ¹⁾. Вообще въ этихъ литургическихъ привиллегіяхъ кардиналовъ нельзя не видѣть обезразличенія догматическихъ и каноническихъ опредѣленій священства, извращенія и смѣшенія богоучрежденныхъ іерархическихъ степеней съ административнымъ титуломъ.

IV. Какъ на особенность, отличающую западную церковь отъ восточной, хотя не догматическаго характера, слѣдуетъ указать еще на *безбрачіе* (coelibatus), налагаемое какъ общій законъ на все духовенство, не исключая и низшихъ клириковъ. Въ восточной церкви, по правиламъ, на священнослужительскія степени могутъ быть возводимы или избравшіе безбрачную жизнь навсегда,

1) Нельзя не отмѣтить также особеннаго обычая западной церкви, по которому, при торжественномъ богослуженіи, обязанности діаконѣ и вподіаконѣ въ ней часто исполняютъ священники, только въ діаконскихъ и вподіаконскихъ облаченіяхъ. См. *Серединскаго Т.* прот. Обзоръ-ніе религіи. 194 стр.

или вступившіе въ бракъ предварительно. Рукоположеніе составляетъ препятствіе ко вступленію въ бракъ. Для высшей степени—епископской требуется жизнь безбрачная. Но римская церковь брачное состояніе, хотя бы освященное таинствомъ, признаетъ несовмѣстимымъ съ достоинствомъ священнаго сана и потому удостоиваетъ посвященія лишь находящихся въ безбрачномъ состояніи и дающихъ обязательство сохранять безбрачіе ¹⁾). Обычай безбрачія лицъ духовныхъ утверждался въ римской церкви постепенно,—въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ, а вполне утвердился и получилъ значеніе всеобщаго закона уже по отдѣленіи церкви западной отъ восточной. До IV в. церковь западная, какъ и восточная, не принуждала священнослужителей къ безбрачію. Но съ IV в., а особенно въ V и VI в. стала выражаться ревность о безбрачій духовенства. На нѣкоторыхъ помѣстныхъ соборахъ, бывшихъ на западѣ, составлены были опредѣленія, требовавшія совершеннаго безбрачія или оставленія женъ, не только отъ священниковъ и діаконовъ, но и отъ вподіаконовъ ²⁾). Подобнаго же рода требованія къ духовенству

¹⁾ *Литература.* *Сергія* архим. Бракъ и безбрачіе лицъ духовныхъ (Приб. къ твор. отцевъ ц. 1860 г. XIX ч.). *Іоанна*, еп. смол. О монашествѣ епископовъ (Пр. Соб. 1863 г. I—II т.). *Виноградова А. С.* Целибатъ или обязательное безбрачіе р.-католическаго духовенства (Пр. Об. 1880 г. 6 кн. и 1881 г. 6 кн.). *Булакова А. И.* Безбрачіе духовенства (Тр. Кіев. Ак. 1891 г. 8 кн.). *Миллютина Д.* О безбрачій р.-кат. духовенства (Странникъ, 1895 г. II т.). *Гетте Вл.* Еретичество папства 210—243 стр. Церковныя постановленія о священствѣ (Пр. Соб. 1859 г. II ч. 135—161 стр.). О санѣ епископскомъ въ отношеніи къ монашеству въ церкви восточной (Приб. къ твор. отц. ц. 1862 г. XXI ч.). *Голубкова П.* О бракѣ и безбрачій священнослужителей (Хр. Чт. 1870 г. I т.). Бракъ и безбрачіе клира (Хр. Чт. 1876 г. I т.). *Лебедева А. П.* Духовенство древне-всел. церкви. 135 стр. и слѣд. *Никодима*, еп. далматинскаго. Рукоположеніе, какъ препятствіе къ браку (Бог. Вѣсти. 1907 г. фев.—мартъ. То же въ Христ. Чт. 1907 г. апр.).

²⁾ Первое такое постановленіе было сдѣлано на соборѣ 305 г., бывшемъ въ испанскомъ городѣ Ельвирѣ, который опредѣлилъ: „рѣшительно обязать епископовъ, священниковъ и діаконовъ и вподіаконовъ, въ служеніи находящихся (positi in ministerio), чтобы воздерживались отъ своихъ женъ и дѣтей не рождали. Кто сіе нарушитъ, тотъ да извержется изъ церковнаго чина“ (33 прав.). Подобныя же строгіе законы о безбрачій были повторены на африканскихъ соборахъ V в., и на другихъ, бывшихъ въ разныхъ мѣстахъ, напр. арельскомъ 452 г., бретанскомъ 465 г., турскомъ 416 г., многихъ соборахъ въ Испаніи, напр., геронскомъ (517 г.), толедскомъ (536), ліонскомъ (582 г.) и др. См. указ. ст. *Виноградова* въ Пр. Об. 245 стр.

своего патріархата начали предъявлять и издавать строгія опредѣленія противъ брачныхъ священнослужителей и римскіе епископы ¹⁾. Въ VII в. соборъ трульскій осудилъ правила церкви римской, требовавшія расторженія брака лицъ, возведенныхъ на степени пресвитерскую и діаконскую, и постановилъ не почитать брачный союзъ препятствіемъ, удаляющимъ отъ священнаго сана (13 прав.), но не вмѣнилъ и въ обязанность всѣмъ священникамъ и діаконамъ быть непремѣнно женатыми. Соборъ избралъ между двумя крайностями средній путь: онъ опредѣлилъ допускать и безбрачныхъ къ священному сану, не воспретилъ имъ искать брака по рукоположеніи; каждый свободенъ избирать, что согласно съ внутреннимъ его расположеніемъ: только время выбора ограничилъ рукоположеніемъ (6 пр.). Но въ римской церкви продолжала возрастать ревность о безбрачїи духовенства. Помѣстные западные соборы усиливались утвердить безбрачіе: эти соборы, начиная отъ эпохи трульскаго собора до папы Григорія VII (т. е. съ VII до XIV в.), при всѣхъ обстоятельствахъ, повсюду и постоянно запрещали священнослужителямъ имѣть при себѣ женъ, равно какъ предписывали хранить строгое воздержаніе, издавали строгіе законы противъ священническихъ дѣтей и пр. На соборѣ римскомъ, въ 743 г., постановлено священнослужителей, не разлучающихся съ своими женами, извергать изъ сана (кан. 1 и 2). Однако и въ это время были въ приходахъ женатые священники, и находились въ супружескомъ сожитіи съ вѣдома епископовъ и всѣхъ вѣрующихъ, а оставившіе женъ своихъ начали имѣть наложницъ. Григорій VII предпринялъ уничтожить подобное состояніе дѣлъ. Онъ издалъ рядъ декретовъ, въ которыхъ объявлялъ всѣхъ женатыхъ священниковъ живущими въ *конкубинатѣ*, а ихъ дѣтей *незаконно-рожденными*, потребовалъ, чтобы священники женатые не совершали литургію, а діаконы и вподіаконы не служили въ алтарѣ (пост. рим. собора 1074 г.), чтобы духовные или разлучались съ женами, или лишаемы были сана, вновь же никто не былъ принимаемъ въ клиръ, если не дастъ

1) Первые строгія опредѣленія противъ брачныхъ священнослужителей изданы были папою Сириціемъ въ 385 г. Въ томъ же духѣ дѣйствовали и его преемники папы V—VI в.: Иннокентій I, Левъ Великій I, Иларій, Пелагій II и др.

обѣта безбрачія. Жены священнослужителей, не желающіе оставить мужей, подвергнуты были анаематствованію, а мірянамъ запрещено присутствовать при литургіи, совершаемой священникомъ женатымъ, равно какъ и исповѣдываться и причащаться у него, подѣ опасеніемъ отлученія отъ церкви. Требованія такого рода произвели большія смятенія въ духовенствѣ. Епископы стали возражать; изъ священнослужителей одни соглашались скорѣе лишиться сана, нежели расторгнуть бракъ; другіе продолжали священнодѣйствовать, не оставляя женъ. Поднялись волненія противъ пастырей и въ народѣ. Епископы, приводившіе въ исполненіе папское опредѣленіе, подвергались даже опасности смерти. Но Григорій стоялъ на своемъ, расточалъ анаемы, умножалъ осужденіе. Никто изъ папъ ни прежде, ни даже послѣ этого папы не употреблялъ большихъ усилій къ распространенію упомянутого закона. И однако же на самомъ дѣлѣ законъ о безбрачій былъ признаваемъ какъ бы не существующимъ. Въ XIV в. бракъ духовенства былъ до такой степени распространенъ, что лучшіе епископы думали, не благоразумнѣе ли было бы уничтожить этотъ законъ, чѣмъ допускать его существованіе безъ исполненія. Неудобоисполнимость этого закона и злоупотребленія, неизбежно съ нимъ соединявшіяся, побудили папу Пія II (XV в.) сознаться, что хотя были причины, почему духовнымъ возбранена жизнь брачная, однако же оказываются причины болѣе важныя, по которымъ желающимъ изъ нихъ нужно давать разрѣшеніе на вступленіе въ бракъ до рукоположенія. Вопросъ о безбрачій былъ предложенъ на обсужденіе тридентскаго собора. Къ собору предъявлено было требованіе разрѣшенія брачной жизни для священниковъ. Но такія требованія найдены опасными для римскаго престола и соборъ утвердилъ безбрачіе духовенства, какъ законъ, а не признающихъ важности и силы этого закона опредѣлилъ подвергать анаемѣ ¹⁾.

Обличаемый уже самою исторіею своего насильственнаго утвержденія въ римской церкви законъ, принуждающій духовенство къ безбрачій, не можетъ быть оправданъ ни св. Писаніемъ, ни исторіею церкви, ни дѣлю, съ какою настойчиво проводился римскими папами.

¹⁾ Conc. trident. Sess. XXIV, can IX.

Въ св. Писаніи нѣтъ основаній для требованія обязательнаго безбрачія духовенства. Защитники безбрачія указываютъ на наставленія о дѣвствѣ Спасителя (Мѡ. 19, 11—12) и ап. Павла (1 Кор. 7, 7. 32—33), показывающія превосходство безбрачной жизни предъ семейною, и утверждаютъ, что безбрачіе болѣе соотвѣтствуетъ идеѣ его высокаго служенія и назначенія въ церкви Христовой. То, конечно, правда, что дѣвство, свободно избираемое нѣкоторыми ради высшихъ духовно-нравственныхъ цѣлей, имѣетъ преимущества для дѣла спасенія надъ супружествомъ. Но и Спаситель и ап. Павелъ говорили о безбрачіи, какъ состояніи исключительномъ, доступномъ для не многихъ лицъ: *не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имъ же дано есть*. Наставленіе о дѣвствѣ Спаситель предлагалъ свободѣ всѣхъ Своихъ послѣдователей, равно и апостолъ обращался ко всѣмъ христіанамъ, а не относилъ къ лицамъ духовнымъ исключительно. Поэтому наставленія эти могутъ служить скорѣе осужденіемъ, а не оправданіемъ принудительнаго всеобщаго безбрачія духовенства. Ни Спаситель, ни апостолы не осуждали брачнаго состоянія, а напротивъ, похваляли,—не осуждали въ частности и брачнаго состоянія священнослужителей. Такъ, ап. Павелъ требовалъ не безбрачія, а предписывалъ своему ученику наблюдать только, чтобы избираемый на священныя степени былъ *единымъ жены мужъ* (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 5—6), т. е. первобрачный. Примѣръ самихъ апостоловъ показываетъ, что они почитали союзъ супружескій не несовмѣстимымъ съ званіемъ священнымъ и предоставляли себѣ свободу въ брачномъ ли состояніи, или внѣ брака пребывать. Нѣкоторые изъ нихъ были дѣвственники (напр. ап. Іоаннъ, ап. Павелъ, Іаковъ Зеведеевъ, Тимофей и Титъ), но не всѣ (Мѡ. 8, 14; 1 Кор. 9, 5; 7, 8). Слѣдовательно, и преемники апостоловъ не лишены права пребывать въ семейномъ состояніи. О благовѣстникѣ Филиппѣ, одномъ „изъ семи“, упоминается, что онъ имѣлъ дочерей, которыя жили съ нимъ вмѣстѣ (Дѣян. 21, 8—9) и выдавалъ ихъ въ замужество ¹⁾. Св. Писаніе, такимъ образомъ, вовсе не запрещаетъ брака и не требуетъ принудительнаго безбрачія служителей церкви.

¹⁾ *Евсев.* Церк. истор. III, 30.

Первенствующая церковь не только никогда не требовала отъ духовныхъ лицъ обязательнаго безбрачія, но и строго запрещала имъ разрывать свое законное супружество даже *подъ видомъ благочестія* (*πρόφασις τῆς εὐλαβείας*), какъ это видно изъ узаконеній ея ¹⁾. Извѣстно, какъ на первомъ вселенскомъ соборѣ, когда нѣкоторые епископы предлагали сдѣлать обязательнымъ безбрачіе для всѣхъ священнослужителей, возсталъ противъ этого знаменитый дѣвственникъ и строгій подвижникъ еп. ефивандскій Пафнутій и убѣдилъ всѣхъ не налагать на духовенство иго безбрачія, которое не всѣ могутъ вмѣстить.

Безспорно, что служителей церкви въ безбрачномъ состояніи въ первые вѣка было болѣе, нежели въ брачномъ, особенно на высшихъ степеняхъ іерархическихъ. Однако это происходило не по принужденію къ безбрачію, а по свободному избранію. Церковь не препятствовала женатымъ вступать въ клиръ, и не стѣсняла свободы желавшихъ оставаться безбрачными. Менѣе совмѣстнымъ брачное состояніе почиталось издревле со степенью епископа и предпочтительно были удостоиваемы этого сана лица безбрачныя, а позднѣе — проходившіе подвигъ монашества, но не исключительно. Въ описаніи жизни св. епископовъ (послѣ временъ апостольскихъ до появленія монашества) весьма мало встрѣчаемъ указаній на то, чтобы они, и по возведеніи въ этотъ санъ, оставались въ кругу семействъ своихъ, но указанія имѣются. Въ концѣ IV в. еп. александрійскимъ Теофиломъ дано было Синезію, еп. пентапольскому, по его просьбѣ, разрѣшеніе продолжить жизнь супружескую. Историкъ Сократъ увѣряетъ, что онъ зналъ многихъ епископовъ, которые воздерживались отъ общенія съ своими женами, дѣлая это по собственному произволению, не будучи принуждаемы къ тому непреложнымъ закономъ; зналъ и такихъ, которые, во время епископства, отъ законныхъ женъ имѣли дѣтей ²⁾. Историкъ Никифоръ о св. Григоріѣ нисскомъ пишетъ: „имѣлъ Василій (Великій) братьевъ, изъ которыхъ одинъ былъ свѣтильникомъ въ Ниссѣ, мужъ извѣстный по своей учености и святости жизни; онъ жилъ въ супружествѣ съ женою“... А св. Григорій Богословъ именуетъ и мать этихъ знаменитыхъ братьевъ

¹⁾ Апост. пр. 5 и 26; VI всел. 3 и 6 пр.: аякир. 10 пр.; гангр. 4 и 9 пр.

²⁾ Сокр. Церк. ист. V, 22.

„супругою іерея“, отъ которой „произошли три славные іерея“ ¹⁾. Требованіе безбрачія отъ епископовъ или разлученія съ супругою предъ рукоположеніемъ во епископа, съ вступленіемъ супруги, по общему согласію, въ монастырь, узаконено соборомъ трульскимъ (пр. 12 и 48).

Видимымъ побужденіемъ и цѣлю узаконенія въ западной церкви celibata было возвысить и по образу жизни духовенство надъ вѣрующими мірянами и сдѣлать его болѣе самоотверженнымъ и преданнымъ своему служенію. Но въ дѣйствительности запрещеніе честнаго и законнаго супружества имѣло слѣдствія обратныя — развращеніе духовенства до ужасающихъ размѣровъ. Какъ соборы, такъ и историки западной церкви временъ, послѣдовавшихъ за установленіемъ безбрачія, согласно свидѣлствуютъ о повсемѣстныхъ проявленіяхъ безнравственности западнаго духовенства на почвѣ безбрачія. Даже самый конфессіональ сдѣлался поводомъ къ постояннымъ соблазнамъ и паденіямъ духовниковъ съ духовными дочерьми. Не лучше обстоятъ дѣло, по заявленіямъ самыхъ р.-католическихъ ксендзовъ, и въ настоящее время. Согрѣшающимъ ксендзамъ щедро раздаются и индульгенціи, снисходительно и вообще относятся высшія власти церкви къ грѣхамъ духовенства, связаннымъ съ его безбрачіемъ ²⁾. Раздаются и требованія объ отгнѣнѣ обязательности безбрачія. Римъ дозволяетъ брачное состояніе доселѣ уніатскимъ священникамъ, не считая его, слѣдовательно, скверною и несовмѣстнымъ съ священствомъ. Но дать такое же дозволеніе коренному латинскому духовенству папство не находитъ возможнымъ. Причина понятна. Нравственное возвышеніе духовенства составляетъ лишь только благовидный предлогъ для celibata, а на самомъ дѣлѣ celibatъ нуженъ какъ одна изъ опоръ, хотя бы и гнилыхъ, для сохраненія единства (вишняго) римской церкви, почему папство и не можетъ поступиться этимъ закономъ. Забота объ этомъ единствѣ,

¹⁾ *Никиф.* Церк. ист. XI, 19. *Григор. Б.* Сл. 43, надгробное Василию (IV ч. 61 стр. изд. 1844 г.)

²⁾ См. о семъ въ книгѣ „Еретичество папства, или заблужденія и нововведенія римской церкви. Кам.-Под. 1905 г. 29—36 стр. Подробнѣе у *Шиники*, бывшаго р.-католическаго священника. Католическая исповѣдь и женщина. Варшава 1901 г.

а частіѣе—о поддержаніи папскаго престола и погрузило духовенство въ безправственную жизнь.

§ 174. Протестантское ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ. Протестантская ординація,

Протестантскими вѣроисповѣданіями—лютеранствомъ и реформатствомъ—отвергается священство, какъ таинство, чрезъ которое правильно избраннымъ даруются благодатныя полномочія и власть учить людей истинѣ Христовой, священнодѣйствовать и особенно сообщать благодать въ таинствахъ, и руководствовать ихъ ко Христу, къ вѣчной жизни. Общецерковному ученію объ іерархіи и священствѣ, какъ таинствѣ, протестанты противопоставили ученіе о *всеобщемъ священствѣ* христіанъ. Всѣ вѣрующіе, какъ крещенные, учить оно, равны по своимъ благодатнымъ правамъ, всѣ находятся въ непосредственномъ отношеніи къ Богу, всѣ научаются истинѣ непосредственно Богомъ, всѣ непосредственно Имъ освящаются, и потому—*всѣ священники*. Какъ удостоиваемые изліянія спасающей благодати непосредственно отъ Бога, лишь бы была вѣра въ Искупителя и Его слово (евангеліе), они не имѣютъ нужды ни въ органахъ, ни въ носителяхъ благодати для передачи ея другимъ; какъ научаемые Самимъ Богомъ и имѣющіе евангеліе, они не нуждаются для своего наученія ни въ какой помощи со стороны другого человѣка, въ авторитетъ іерархіи, отцевъ, соборовъ, вообще въ авторитетъ церкви; напротивъ, они сами могутъ быть судіями отцевъ и соборовъ. „Всѣ христіане—духовнаго сословія, всѣ они суть священники, говоритъ *Лютеръ*, такъ какъ всѣ имѣютъ крещеніе, евангеліе и вѣру, которыя одни только могутъ дѣлать человѣка духовнымъ; различіе между христіанами состоитъ только въ различіи отправляемыхъ ими должностей“ ¹⁾. Посвященіемъ Богъ

¹⁾ Воззваніе Лютера къ „христіанскому дворянству нѣмецкой націи“ (1520 г.). Luther's Werke bei Walch. Bd. XXI. S. 281. Лютеръ же писалъ, ссылаясь на I Тим. 2, 5—7; „только Христосъ есть единственный Ходатай, Посредникъ и Учитель нашъ, и мы сами научены Богомъ и можемъ быть за себя посредниками предъ Нимъ. Мы *всѣ пастыри*, потому что всѣ христіане, имѣемъ *одно евангеліе, одну вѣру, одного Духа*, такъ что *можемъ судить*, кто правъ и кто не правъ въ вѣрѣ. Гдѣ же иначе исполненіе словъ: духовный судить о всемъ, а о немъ судить ни-

надѣляетъ не того или другого въ частности, но вообще крещенныхъ и въ одинаковой мѣрѣ, и надѣляетъ Своимъ внутреннимъ дѣйствіемъ на духъ человѣческій ¹⁾. Вслѣдствіе этого внутреннего посвященія каждый христіанинъ, какъ храмъ и органъ Божества, имѣетъ *jure divino* право не только къ должности учителя, но и къ совершенію таинствъ; внутреннее посвященіе, кромѣ полномочія, даетъ и способность къ тому.

Послѣдовательное проведеніе мысли о всеобщемъ священствѣ христіанъ, священствѣ въ томъ смыслѣ, что каждый христіанинъ есть священникъ и учитель и не нуждается ни въ какомъ чело-вѣческомъ учительствѣ, вело къ отрицанію вообще необходимости должностныхъ лицъ, на которыхъ бы лежала обязанность учить и совершать таинства. Но здѣсь, какъ и въ другихъ особенностяхъ своей вѣроисповѣдной системы, протестантство явилось непослѣдовательнымъ. По поводу появленія многихъ фанатическихъ учителей, примѣнявшихъ на практикѣ ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ, эта непослѣдовательность возведена въ законъ. Въ „Аугсбургскомъ исповѣданіи“ появился членъ: „никто не долженъ въ церкви публично учить или совершать таинства, если не призванъ къ тому законнымъ порядкомъ (*rite vocatus*)“. Для избѣжанія безпорядка вѣрующіе должны отказаться отъ пользованія своими священническими правами и поручать это одному или нѣсколькимъ лицамъ, смотря по нуждѣ ²⁾. Но такъ какъ означенныя права составляютъ достояніе всѣхъ и каждого,

кто не можетъ (1 Кор. 2, 15)? Итакъ, священство въ новомъ завѣтѣ *общее достояніе всѣхъ и каждого*, только въ духѣ, а не въ лицахъ“. (Luth. Werke bei Walch's X, 181; см. В. XXVIII, 34 и др.).

Подробно изложено протестантское ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ копенгагенскимъ проф. *Мадсеномъ* въ сочиненіи: *Die geistliche Priestertum der Christen*. Guthersloh. 1882. См. еще ст. *Малиновскаго Н. П.* Протестантское ученіе о церковной іерархіи въ „Вѣрѣ и разумъ“, 1886 г. I т. I ч.

1) „Посвященіе папы или епископа, говоритъ *Лютеръ*, можетъ дѣлать лицемеръ и глупецъ, но никогда не дѣлаетъ христіанина или духовнаго чело-вѣка; ибо всѣ мы только чрезъ крещеніе дѣлаемся священниками, и если бы въ насъ не было этого высшаго посвященія, никто никогда не сдѣлался бы священникомъ, чрезъ посвященіе папы или епископа“. Luther's Werke bei Walch's. В. XXI, S. 282. См. *Маргаритова*. Лютер. уч. при жизни М. Лютера. 60 стр.

2) Conf. august. p. I, art. XIV; Apolog. ad art. XIV.

то передача ихъ отдѣльнымъ лицамъ должна быть совершаема при участіи самого общества, какъ непосредственнаго владѣльца этихъ правъ ¹⁾).

Передача общаго права священства въ протестантскихъ обществахъ (у лютеранъ, реформатовъ, соцініанъ и другихъ протестантскихъ сектахъ) или *ординація* (поставленіе должностныхъ духовныхъ лицъ) совершается чрезъ возложеніе рукъ, соединенное съ молитвою, въ которой на избраннаго къ служенію слову испрашивается изобильное изліяніе даровъ Св. Духа, т. е. употребляется тотъ же видимый знакъ, какой употреблялся апостолами и употребляется во всѣ времена католическою церковію ²⁾). Но значеніе и внутренній смыслъ его существенно отличны отъ того, какой придаетъ этому дѣйствию вселенская церковь. Протестантская ординація есть лишь одна формальность, соблюдаемая ради порядка, во избѣжаніе возможности незаконнаго выступленія на служеніе слову со стороны не призванныхъ къ тому, не безусловно обязательная, есть простое дѣйствіе введенія законнымъ образомъ призваннаго въ должность, простой обрядъ, не сообщающій избранному особаго дара Св. Духа, дара священства. Посему лица, надъ которыми совершенъ этотъ обрядъ, ничѣмъ не отличаются по благодатнымъ полномочіямъ отъ тѣхъ, надъ которыми онъ не былъ совершенъ. Въ царствѣ благодати эти призванные къ церковному служенію суть то же, что и другіе вѣрующіе. Какъ руководители обществъ въ религіозномъ отношеніи,

1) „Право это, т. е. избирать и поставлять служителей церкви, говорится въ символическихъ книгахъ протестантства, есть даръ, данный церкви, который никакая человѣческая власть церкви похитить не можетъ... Оно утверждается всеобщимъ обычаемъ церкви, ибо издавна народъ избиралъ себѣ пастырей и епископовъ“. Art. Smalc R. 353. Cp. Conf. Helv. (poster.) cap. XVIII; Conf. Belg. art. XXXI.

2) У лютеранъ ординація совершается такъ. Весь соборъ совершителей ординаціи возлагаетъ свои руки на голову поставляемаго, при чемъ предстоятельствующій суперъ-интендентъ произноситъ установленную молитву. Начинается эта молитва обычно молитвеннымъ воззваніемъ къ Господу Богу: дѣлается въ ней указаніе на того, кто приводится къ поставленію, упоминается о томъ, что онъ призывается быть служителемъ слова и проповѣдникомъ евангелія и, наконецъ, испрашивается, чтобы Богъ „надѣлилъ его дарами Духа“, „сообщилъ ему всѣ свойства, потребныя для плодотворнаго совершенія столь важнаго служенія“, „изобильно даровалъ ему Духа Святаго“. Daniel. Codex liturgicus ecclesiae lutheranae. Cap. IX. Св. Соколова. Іерархія англик. церкви 213—214 стр.

служители церкви могут отличаться от других върующихся и возвышаться надъ ними лишь степенью общечеловѣческаго развитія и лучшимъ разумѣніемъ истинъ вѣры Христовой, а не какими либо благодатными правами, дающими имъ исключительную способность и право учить и совершать таинства. Последнее даетъ возрожденіе, а не посвященіе, и потому нѣтъ различія между пастыремъ и пасомымъ, кромѣ различія по названію ¹⁾).

Поятно отсюда, что въ протестантствѣ не допускается существеннаго различія и между служителями слова,—не должно имѣть мѣста раздѣленіе между ними *jure divino* по правамъ и власти на высшіе и низшіе, раздѣленіе на степени іерархій: „всѣмъ служителямъ церкви была дана одинаковая власть или должность“ ²⁾. Отсюда объясняется и особенность протестантизма, касающаяся того, кому должно принадлежать право совершенія ординаціи. Церковь предоставляет это право исключительно епископу, имѣя въ виду слова Спасителя: *не вы Мене избрате, а Я васъ* (Іоан. 15, 16), и слова апостола: *благословляемый отъ большаго благословляется* (Евр. 7, 7). Но въ протестантствѣ усвоится право совершать ординацію всякому пастору, всякому духовному лицу, и даже простому мірянину, ибо существеннаго различія, кромѣ различія по названію, не существуетъ между духовными и недуховными. Правда, въ большей части протестантскихъ обществъ это право предоставлено носителямъ церковной должности и преимущественно высшимъ (суперъ-интендентамъ—въ Германіи, епископамъ—въ Даніи, Швеціи, пасто-

¹⁾ „Посвященіе епископское, говоритъ *Лютеръ*, въ обращеніи „Къ христ. дворянству нѣмецкой націи“, есть не что иное, какъ если бы епископъ вмѣсто и отъ лица всего общества взялъ одного изъ среды върующихся, въ которой всѣ имѣютъ одинаковую власть, и поручилъ бы ему пользоваться этой властію за другихъ. Это подобно тому, какъ если бы десять братьевъ,—царскихъ дѣтей, равноправныхъ наслѣдниковъ, избрали изъ себя одного управлять наслѣдствомъ. Еще яснѣе: если бы семья благочестивыхъ христіанъ изъ народа, захваченная въ плѣнъ, была поселена въ пустынь и тамъ, не имѣя у себя поставленнаго епископомъ священника, единодушно избрала бы изъ себя одного, которому поручила бы крестить, совершать литургію и проповѣдывать; то избранный по истинѣ былъ бы такимъ же священникомъ, какъ если бы его посвятили всѣ епископы и папа“.

²⁾ Art. Smalc. p. II, art. IV, 9; Conf. Helv. II, (poster), c. 18; Conf. Gall. art. XXX. Conf. Belg. art. XXXI.

рамъ лишь у социніанъ, менновитовъ, арминіанъ), но это дѣлается лишь ради порядка, для благоприличія,—и такая практика признается существующею *jure humano*. Самыя эти высшія должности составляютъ собственно учрежденіе государственное, и не имѣютъ, какъ духовныя должности, никакого преимущества предъ всѣми другими, и потому пасторъ, принимающій на себя высшую должность—суперъ-интендентство (епископство), не нуждается въ новомъ посвященіи ¹⁾).

Не трудно видѣть, что внутренній источникъ и свое объясненіе протестантское отрицаніе ученія о священствѣ, какъ таинствѣ, и мысль о всеобщемъ священствѣ христіанъ имѣютъ въ общихъ началахъ протестантства. Въ связи съ этими началами стоитъ или падаетъ все это ученіе.

Въ частности, что касается ученія о всеобщемъ священствѣ христіанъ, то всеобщаго священства въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно понимается протестантствомъ, церковь никогда не знала и слишкомъ была далека отъ того, чтобы смотрѣть на пастырей, только какъ на уполномоченныхъ стада. Церковь всегда учила и учить о своемъ устройствѣ, что не отъ несовершенства исходитъ совершенство, а наоборотъ, совершенство возводитъ къ себѣ несовершенство. Правда, св. Писаніе говоритъ о всеобщемъ священствѣ въ извѣстномъ смыслѣ. Еще Израилю, выдѣленному Богомъ изъ среды всѣхъ другихъ народовъ, взятому *въ удѣлъ Божій* (Исх. 19, 5; 23, 22), было сказано: *вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ* (Исх. 19, 6; 23, 22). И въ новомъ завѣтѣ ап. Петръ убѣждаетъ христіанъ: *сами, яко каменіе живо, зиждитесь во храмъ духовенъ, святительство свято (ἱεράτευμα ἁγίον), возносити жертвы духовны, благопріятны Богу Иисусъ Христомъ... Вы родъ избранъ, царское священіе (βασιλεῖον ἱεράτευμα),*

¹⁾ Новое посвященіе совершается въ протестантствѣ лишь при поставленіи на должность служителей слова лицъ, возведенныхъ въ священный санъ въ другомъ исповѣданіи. Латинскій, напр., ксендзъ, переходя на служеніе „евангелической церкви“, сперва долженъ принять лютеранскую ординацію, съ обязательствомъ лютеранскаго вѣроисповѣданія. Латинская его ординація не признается, ибо обязывала его къ другому вѣроисповѣданію.

языкъ святъ, людѣ обновленія (1 Петр. 2, 3—9). Въ Апокалипсисѣ говорится: *сотворилъ есть насъ* (І. Христосъ) *цари и іереи* (ἱερείς) *Богу и Отцу Своему* (1, 6; см. 20, 6). Но какъ въ ветхомъ завітѣ, не смотря на то, что весь Израиль былъ царствомъ священниковъ, была іерархія, Богомъ же учрежденная, и никто изъ Израйля никогда не думалъ, что каждый былъ священникомъ въ собственномъ смыслѣ, такъ и въ церкви новозавѣтной всеобщность священства въ смыслѣ апостольскаго ученія о немъ не исключаетъ богоучрежденности особаго священноначалія и священнослуженія, имѣющаго особый же даръ благодати для прохожденія служенія. Называя христіанъ священствомъ святымъ и іереями Божиими, Писаніе не говоритъ нигдѣ о томъ, чтобы всѣмъ христіанамъ поручено было и дано было божественное право учить, совершать таинства и управлять; напротивъ, оно учить, что хотя всѣ вѣрующіе, какъ члены тѣла Христова, призваны для возрастанія тѣла церкви (Еф. 2, 19—22), но не всѣ они равны, не всѣ одинаковы (1 Кор. 12, 14), и это зависитъ отъ Бога (18 ст.): *однихъ Онъ поставилъ апостолами, другихъ—пророками, третьихъ—пастырями и учителями* (27—29 ст., см. Еф. 4, 11), и посему *не всѣ апостолы, не всѣ пророки, не всѣ учителя, не всѣ пастыри* (1 Кор. 12, 22—24. 27). Отсюда слѣдуетъ, что вѣрующіе во Христа называются священствомъ вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ въ церкви есть іерархія, но въ томъ, что всѣ вѣрующіе, какъ рожденные отъ воды и Духа, имѣютъ дерзновение священнодѣйствовать предъ Богомъ, каждый для себя, въ храмѣ тѣла своего, какъ храмѣ Духа Св. (1 Кор. 6, 19), духовно принося Ему въ жертву живыя и благоугодныя молитвы, моленія, прошенія, благодаренія, духъ сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное и прочія добродѣтели (Рим. 12, 1; 2 Кор. 6, 6; Евр. 13, 15—16) ¹⁾. Другими словами, всѣ вѣрующіе призываются къ святости, къ чистотѣ, каковыя предполагаются и требуются въ служителяхъ алтаря, къ тому и поставляемыхъ, чтобы и другихъ.

¹⁾ Такъ раскрывали ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ и древніе учителя, напр. *Оригенъ* (на Лев. Бес. IX), *Златоустъ* (на 2 Кор. Бес. III, 5), *Григорій нисскій* (О дѣвствѣ, XXIII гл.—въ VII т.), *Августинъ* (О градѣ Бож. XX, 10) и др.

приводить въ мѣру полного возраста Христова. Въ этомъ же смыслѣ апостолы называютъ христіанъ, какъ *помазаныхъ отъ Святаго*, и *царями*. И какъ не позволительно изъ наименованія ихъ царями выводить, что всѣ они цари въ политическомъ смыслѣ, такъ не позволительно и въ мысли о всеобщности священства видѣть усвоеніе каждому члену церкви іерархическихъ правъ и полномочій. Оба священства необходимы въ церкви: всеобщее священство есть плодъ искупительной жертвы Христовой, а іерархическое—есть потребность усвоенія людямъ этой жертвы въ церкви, какъ обществѣ вѣрующихъ. Поэтому то и другое священство какъ прежде существовали, такъ и впредь должны существовать, не уничтожая одно другого.

Обращается протестантство и къ исторіи церкви, чтобы подтвердить свое отрицательное отношеніе къ общецерковному ученію о священствѣ и іерархіи. Сужденія ихъ въ этомъ отношеніи сводятся къ тому, что если апостолы и поставляли пастырей церкви, то просто потому, что находили это полезнымъ для церкви, а не по какому либо божественному полномочію (*jure humano*, а не *jure divino*), что образованіе степеней іерархіи—плодъ историческихъ условій въ жизни церкви, что апостольская древность не полагала различія между епископомъ и пресвитеромъ, о чемъ свидѣтельствуется будто бы употребленіе наименованій пресвитеровъ епископами, и наоборотъ, епископовъ—пресвитерами, что епископство выдѣлило себя въ особую степень, отличную отъ пресвитерства и высшую вслѣдствіе самоличнаго усвоенія нѣкоторыми изъ пресвитеровъ высшихъ правъ и авторитета и т. п. Всѣ такія утвержденія не имѣютъ основаній ни въ писаніяхъ апостольскихъ, ни въ исторіи церкви. Какъ видѣли, апостолы дѣйствительно поставляли чрезъ особое священнодѣйствіе іерархическихъ лицъ, въ вѣкъ апостоловъ существовали и всѣ три степени іерархіи. Вѣрующіе избирали себѣ пастырей, но не смотрѣли на пастырей, какъ на получающихъ отъ стада благодатныя полномочія. Напротивъ, никогда не происходило посвященіе снизу,—отъ лицъ, не имѣющихъ посвященія.

Всеобщее священство не можетъ восполнить той утраты, какую понесло протестантство чрезъ уничтоженіе церковной іерархіи. По уничтоженіи іерархіи протестантскія общества не имѣютъ болѣе

никакого дѣйствительнаго священства; власть вязать и рѣшить и совершать евхаристію, чрезъ которую вѣрующій соединяется со Христомъ и можетъ наследовать жизнь вѣчную, равно какъ и другія таинства, у нихъ потеряны, короче,—у нихъ *исчезла церковь* въ обществѣ. По своимъ практическимъ послѣдствіямъ это ученіе привело къ тому, что церковная дисциплина и вліяніе пастора на общину давно утрачены. Исповѣди давно уже нѣтъ, равно и погребеніе давно уже совершается безъ пастора. Дробленіе протестантизма на чрезвычайное множество сектъ—неизбѣжное слѣдствіе утраты іерархическаго священства и отрицанія его благодатныхъ полномочій и авторитета.

§ 175. Вопросъ о дѣйствительности и законности англиканской іерархіи.

Англія, разорвавъ въ XVI в. свой многовѣковой союзъ съ Римомъ, образовала у себя независимую отъ Рима т. н. англиканскую церковь, съ своею, независимою же отъ папства, іерархіею, состоящей изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконівъ. Сохраненіе іерархическаго устройства составляетъ одну изъ характеристическихъ особенностей англиканства по сравненію со всѣми другими отраслями протестантизма, вслѣдствіе чего церковь эта называется еще *епископальною* ¹⁾. До настоящаго времени англиканская церковь не находилась и не находится въ общеніи съ другими независимыми христіанскими церквами, хотя были попытки съ ея стороны возстановить тѣсныя отношенія и съ римскою церковію, и къ соединенію съ церковію восточною, православною ²⁾. Стремленіе къ возстановленію давно утраченнаго единства между разрозненными частями христіанскаго міра получило особенное оживленіе въ послѣднее время, подъ вліяніемъ старокатолическаго движенія, и въ Англіи въ частности—стремленіе къ сближенію

¹⁾ Свѣдѣнія краткія о англійской реформаци и образованіи реформированной церкви см. въ „Богосл. энцикл.“ изд. ж. „Странникъ“, (I т. 715 стр. и слѣд.), подъ словомъ „Англиканская церковь“. Здѣсь же указана и литература по этому вопросу.

²⁾ Краткій очеркъ проф. Соколова И. П. подъ заглавіемъ: „Сношенія англиканской церкви съ православною“ см. въ „Богосл. энциклоп.“, (I т. 744—755 стр.). Тамъ же и указаніе относящейся къ вопросу литературы.

съ православною церковію. Но всякій разъ при попыткахъ англичанъ къ установленію общенія съ какою либо церковію, признающею богоучрежденность іерархіи и необходимость для благодатнаго священства имѣть непрерывное преемство рукоположенія отъ апостоловъ, возникалъ вопросъ о дѣйствительности англиканскихъ посвященій. Сами англикане утверждаютъ, что ихъ реформированная церковь составляетъ истинную вѣтвь вселенской церкви, что она отъ древности сохранила непрерывное апостольское преемство и ея духовенство обладаетъ всѣми благодатными дарами истинной іерархіи. Посему и соединеніе церквей они допускаютъ при непремѣнномъ условіи признанія дѣйствительности англиканскихъ рукоположеній. И если бы возможно было и на самомъ дѣлѣ совершилось признаніе дѣйствительности англиканской іерархіи, то устранилось бы одно изъ главнѣйшихъ препятствій къ воссоединенію англиканской церкви съ другими церквами, и въ частности—съ восточною православною. Но доселѣ такого признанія не было ни со стороны р.-католической, ни со стороны восточной, православной, греко-россійской церкви.

І. Р.-католическая церковь съ самаго перваго времени существованія англиканской іерархіи, независимой отъ Рима, не признавала дѣйствительности англиканскихъ посвященій и членовъ ея, въ случаѣ переходовъ въ католицизмъ, считала нужнымъ снова рукополагать въ степени священства, начиная съ низшихъ. Впрочемъ, такихъ случаевъ было немного, по поводу каждаго изъ нихъ дѣлалось особое постановленіе, а общаго опредѣленія, обязательнаго для всѣхъ р.-католиковъ, Римомъ не было сдѣлано до послѣдняго времени. Ясный и рѣшительный приговоръ объ англиканскомъ священствѣ произнесъ лишь папа Левъ XIII, и произнесъ *ex cathedra*, въ буллѣ „*Apostolicae curae*“ (1896 года 13 сент.). „Мы, говоритъ папа Левъ XIII, согласуясь со всѣми декретами нашихъ предшественниковъ, относящимся къ этому дѣлу, выполнѣ ихъ подтверждая и возобновляя, нашею властію рѣшаемъ и объявляемъ, что рукоположенія, преподанныя по англиканскому чину, были и суть совершенно *недѣйствительны* и выполнѣ *ничтожны*“ ¹⁾. Такимъ приговоромъ папы англикан-

¹⁾ См. буллу п. Льва XIII объ англиканскихъ рукоположеніяхъ въ рус. пер. въ „Бог. Вѣстн.“ 1906 г. нояб. 324 стр.

ская іерархія признана для р.-католиковъ не имѣющею никакого значенія, т. е. англиканство въ глазахъ р.-католиковъ окончательно, безповоротно низведено на степень протестантской секты. Самая булла, по опредѣленію папы, не должна быть „ни обличаема“, „ни осуждаема“, и „никто не долженъ поступать вопреки ей“. Такое заключеніе объ англиканской іерархіи булла основываетъ частію на историко-каноническихъ данныхъ, обсуждаемыхъ съ р.-католической точки зрѣнія, но главнымъ образомъ въ ней указывается на то, что англиканскій чинъ рукоположенія на священныя степени, установленный взамѣнъ р.-католическаго, по самому существу своему (въ догматическомъ отношеніи) имѣетъ такіе недостатки, присутствіе которыхъ превращаетъ его въ простой обрядъ, не сообщающій рукополагаемому даровъ благодати.

Дѣйствительность какъ вообще всякаго таинства, такъ въ частности и таинства священства, говорится въ буллѣ, зависитъ отъ правильнаго употребленія матеріи и особенно формы таинства, „потому что матерія есть часть неопредѣленная сама по себѣ и опредѣляется формой“. Этому-то правильнаго употребленія формы, а слѣдовательно, и матеріи, и нѣтъ въ англиканскихъ посвященіяхъ, и прежде всего—пресвитерскихъ. Видно это изъ самой формулы, употребляемой въ англиканской церкви при совершеніи этихъ посвященій. „Слова, которыя до послѣдняго времени употребляются англиканами въ качествѣ формы пресвитерскаго посвященія, а именно—„прими Духа Святаго“, совсѣмъ не означаютъ съ опредѣленностію степень священства, или ея благодать и власть, которую въ особенности составляетъ власть *освящать и приносить въ жертву истинное тѣло и истинную кровь Господа*,—ту жертву, которая не есть простое воспоминаніе жертвы, совершенной на крестѣ“... „Позже, говорится далѣе въ папской буллѣ, прибавили къ этой формѣ: „для служенія и дѣла пресвитера“; но это только доказываетъ, что англикане сами признали первую форму недостаточною и непригодною. Самая эта прибавка, если и могла придать формѣ надлежащее значеніе, была введена слишкомъ поздно, потому что прошло уже столѣтіе послѣ примѣненія Эдуардовскаго чина, и такъ какъ іерархія была уже уничтожена, власть рукоположенія

стала недѣйствительною“ ¹⁾. Подобное же слѣдуетъ сказать и про существующій въ англиканской церкви чинъ епископскихъ посвященій. И въ немъ къ формулѣ „прими Духа Святаго“ слова— „*для служенія и дѣла епископа*“ были не только прибавлены уже позднѣе, но, кромѣ того, „эти слова должны быть понимаемы здѣсь иначе, чѣмъ въ чинѣ католическомъ“. ²⁾ Видно это изъ

¹⁾ Англиканская „Книга общихъ молитвъ“ (The Book of Common Prayer), содержащая, между другими чинами, и чинъ посвященія епископовъ, имѣла пять редакцій, различающихся между собою по времени происхожденія и по содержанію, а именно: первая богослужебная книга Эдуарда VI, 1549 г.; вторая богослужебная книга Эдуарда VI, 1552 г.; богослужебная книга Елизаветы, 1559 г., Іакова, 1604 г. и Карла II, 1662 г. Особенную важность для сужденія объ англиканскихъ вѣроученіи и и хиротоніяхъ имѣютъ редакціи книги при Эдуардѣ VI и нынѣ дѣйствующая богослужебная книга, утвержденная парламентомъ въ 1662 г. По „Чину поставленія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ“, который былъ составленъ и введенъ въ употребленіе при Эдуардѣ (съ 1550 г. повелительная и вмѣстѣ совершительная формула, произносимая епископомъ при самомъ возложеніи рукъ на посвящаемого въ санъ пресвитера, такова: „прими Св. Духа: кому ты отпустишь грѣхи, отпустятся; и кому удержишь грѣхи, удержатся; и будь вѣрнымъ раздаятелемъ слова Божія и Его святыхъ таинствъ. Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь“. Съ 1662 г. сдѣлано въ ней такое дополненіе и измѣненіе: „прими Св. Духа на служеніе и дѣло пресвитера въ церкви Божіей, нынѣ вѣренное тебѣ возложеніемъ рукъ нашихъ. Кому отпустишь грѣхи“ и т. д.

²⁾ По чину Эдуарда, при возложеніи епископами рукъ на посвящаемого въ епископы, первенствующій говоритъ: „прими Св. Духа, и вспоминай възгрѣвать благодать Божію, которая *есть въ тебѣ*, чрезъ возложеніе рукъ: ибо не даде Богъ намъ духа страха, но силы, любви и цѣломудрія“. Въ этой формулѣ не содержится прямого указанія на сообщеніе какого либо новаго дара благодати, по сравненію съ благодатію пресвитерства. Повидимому, составители чинопослѣдованія въ возложеніи рукъ на епископа видѣли не таинство, а обрядъ, назначеніе котораго состоитъ въ побужденіи поставляемыхъ къ новому употребленію пребывающей въ нихъ со времени полученія пресвитерскаго званія благодати. При пересмотрѣ богослужебной книги въ 1662 г. повелительная формула, произносимая при возложеніи рукъ на поставляемыхъ въ епископы, была измѣнена такъ: „прими Св. Духа на служеніе и дѣло епископа въ церкви Божіей, нынѣ поручаемая тебѣ возложеніемъ нашихъ рукъ, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь. И вспоминай себѣ възгрѣвать благодать Божію, дарованную тебѣ симъ возложеніемъ рукъ нашихъ; не бо даде намъ Богъ Духа страха, но силы, любви и цѣломудрія“.—

„Это измѣненіе является не легкимъ, а знаменательнымъ“, писалъ еще въ 1866 г. отечественный святитель, митр. Филаретъ. „Въ формѣ 1550 г. не было имени епископа. Въ измѣненной формѣ 1662 г. оно является. Почему найдено сіе нужнымъ? Не потому ли, что въ прежней

всего чина англиканскихъ посвященій, такъ какъ изъ него, съ другой стороны, „исключено наименованіе епископскаго служенія высшимъ священствомъ, верхомъ священнослуженія, превосходящую степенью священства“, съ другой,—изъ него же исключено указаніе на „главную обязанность епископа—рукополагать совершителей св. евхаристіи и жертвоприношенія“. Да и вообще, по словамъ буллы папы Льва XIII, изъ ученія англиканской церкви о таинствахъ, изъ ея богослужебныхъ чиновъ и въ частности изъ чинопослѣдованія таинства священства „искусно устранены и изглажены малѣйшіе слѣды ученія о священствѣ, власти освящать и приносить жертву и проч.“ Понятно, что при рукоположеніи, совершаемомъ по такому чину, „въ которомъ таинство священства отрицается или искажается, и изъ котораго изгнано всякое упоминаніе объ освященіи и жертвѣ, формула: *прими Духа Святаго* уже не имѣетъ значенія, потому что Духъ изливается въ душу только съ благодатію таинства;—теряютъ также свою цѣну и слова: *на служеніе и дѣло священника или епископа*, и другія подобныя имъ, ибо остаются только имена, безъ той сущности, которую установилъ Христосъ“. Къ тому же, если „епископское посвященіе“ въ (пресвитеры) по англиканскому чину, изъ котораго исключена мысль о таинствѣ священства и истинномъ священствѣ Христа, „отнюдь не сообщаетъ истиннаго и дѣйствительнаго священства, то епископство по этой же причинѣ не можетъ быть этимъ чиномъ преподано истинно и законно“.

„Къ этому существенному недостатку формы, говорится далѣе въ буллѣ папы Льва XIII, присоединяется недостатокъ

формъ видѣли не епископальную мысль,—мысль о безразличіи епископа отъ пресвитера?—Отсюда вновь рождается вопросъ: дѣйствительно ли по формѣ 1550 г. совершалось посвященіе епископа, если идеи собственно епископства не было въ мысляхъ и въ намѣреніи у рукополагавшихъ? Если же такимъ образомъ не совершалось дѣйствительное епископство: то откуда оно взялось при посвященіи по формѣ 1662 г.?“ Изъ ст. „О непрерывности епископскаго рукоположенія въ англійской церкви“. Прав. Обзор. 1866 г. XIX т. 85—94 стр. Статья безъ подписи автора, но въ „Алфавитномъ указателѣ къ собранію мнѣній и отзывовъ митр. Филарета“ усвоится митр. Филарету. См. предисловіе стр. XIII и самый указатель. 284 и 399 стр. Спб. 1891 г.—Перепечатана та же ст. въ „Душепол Чт.“ 1898 г., мартъ, 355—365 стр.

намѣренія, которое для таинства столь же существенно необходимо... Если кто-либо при совершеніи и преподаніи таинства благоговѣнно и по чину употребляетъ матерію и надлежащую форму, тотъ по этому самому признается имѣющимъ намѣреніе совершать то, что совершаетъ церковь... Наоборотъ, если чинъ измѣненъ съ явною цѣлію ввести другой, не принятый церковію, и отвергнуть тотъ, который она совершаетъ, и который, по установленію Христа, относится къ самому существу таинства; тогда, очевидно, что не только не достаѣтъ таинству необходимаго намѣренія, но это намѣреніе даже противно таинству и уничтожаетъ его". 1) Последнее, по папской буллѣ, и есть въ англиканскихъ рукоположеніяхъ, ибо англиканскою церковію священство не признается таинствомъ, и іерархическое служеніе не признается древне-вселенскимъ священствомъ или жертвоприносящимъ служеніемъ.

Р.-католическая церковь не могла признать и не признаетъ англиканскую іерархію и канонически законною. Эта іерархія незаконна съ точки зрѣнія р.-католической каноники потому, что ни избраніе (*electio*), ни утвержденіе (*confirmatio*), ни посвященіе (*consecratio*), ни введеніе въ папство (*intronizatio*) тѣхъ лицъ, отъ которыхъ англиканская іерархія ведетъ свое начало, не были совершены по канонамъ римскаго католицизма. М. Паркеръ, первый кентерберійскій архіепископъ послѣ окончательнаго разрыва Англіи съ Римомъ, не можетъ быть, по смыслу римскихъ каноновъ, признанъ законнымъ: онъ не былъ архіепископомъ *apostolicae sedis gratia*, т. е. милостію апостольскаго престола, что безусловно необходимо съ р.-католической точки зрѣнія. Въ буллѣ „*Apostolicae curae*“ впрочемъ не обсуждается вопросъ объ англиканской іерархіи съ точки зрѣнія римскихъ каноновъ, но приводятся лишь историческіе примѣры, указывающіе „на происхожденіе той практики, которая сохраняется непрерывно уже болѣе трехъ столѣтій, и по которой рукоположеніе по чину Эдуарда считается недѣйствительнымъ и ничтожнымъ“ 2).

1) См. выше, § 141, 37 стр.

2) Вопросъ о дѣйствительности англиканской іерархіи былъ предме-

Булла „*Apostolicae curae*“ вызвала, какъ и слѣдовало ожидать, сильное возбужденіе среди членовъ и представителей англиканской церкви. Въ лицѣ своихъ примасовъ они дали „Отвѣтъ“ на эту буллу (19 февр. 1897 г.),—отвѣтъ, имѣющій характеръ апологіи англиканскаго священства. Этотъ „Отвѣтъ“ при особомъ посланіи былъ разосланъ представителямъ православной, и въ частности—русской церкви. Отъ церквей православнаго востока они желали бы слышать слово правды и безпристрастія, „въ духѣ христіанскаго братолюбія“, о дѣйствительности англиканской іерархіи ¹⁾).

II. Церковь православная по обстоятельствамъ не находилась въ столь прямомъ и близкомъ соприкосновеніи съ англиканами, какъ р.-католическая, и не имѣла поводовъ выразить свое сужденіе объ англиканской іерархіи въ видѣ особаго соборнаго постановленія или опредѣленій органовъ высшей духовной власти въ автокефальныхъ церквахъ востока. Но сужденія, высказанныя доселѣ въ православной богословской литературѣ по этому вопросу, выражаютъ сильное сомнѣніе въ дѣйствительности англиканской іерархіи и даже прямое отрицаніе ея дѣйствительности. Такъ, по поводу обнаружившихся въ шестидесятихъ годахъ минувшаго столѣтія въ англиканской церкви стремленій къ сближенію съ восточною церковію, митр. *Филаретъ* московскій, разсмотрѣвъ на основаніи имѣвшихся данныхъ вопросъ объ англиканской іерархіи съ историко-канонической и догматической сторонъ, свое заключеніе выразилъ въ формѣ такихъ вопросовъ: „по симъ свѣдѣніямъ и

томъ особаго обсужденія и у *старокатоликовъ*. Комиссія голландскихъ старокатоликовъ рѣшила этотъ вопросъ, какъ и римская церковь, не въ пользу дѣйствительности этой іерархіи. См. *Revue Internationale de Theologie*, 1895, p. 2, 14.

1) Этотъ „Отвѣтъ“ Англіи Риму и самое посланіе къ представителямъ восточныхъ церквей въ русскомъ переводѣ напечатаны въ „Христ. Чит.“ (1897 г., июнь) и въ „Богосл. Вѣстн.“ (1897 г. июнь и июль). Сравнительную оцѣнку доводовъ какъ буллы „*Apostolicae curae*“ противъ дѣйствительности англиканской іерархіи, такъ и возраженій противъ нихъ въ „Отвѣтъ“, можно читать у проф. *Керенскаго* въ ст. „Къ вопросу о дѣйствительности англиканскихъ посвященій“ (Прав. Соб. 1897 г. май) и проф. *Булгакова* въ ст. „Къ вопросу объ англиканской іерархіи“ (Тр. Кіев. Ак. 1898 г. авг.), и отчасти у проф. *Соколова В. А.* Іерархія англиканской епископальной церкви. Сочиненіе непечатано прежде появленія „Отвѣта“, но послѣ обнаруженія папской буллы.

соображеніямъ какое мнѣніе сынъ православной церкви можетъ имѣть о непрерывности апостольскаго епископскаго рукоположенія въ англійской церкви? Судя строго, не приметъ ли *отрицательной* стороны вопроса? Даже умѣряя по возможности строгость сужденія желаніемъ удовлетворить любви къ миру и единенію церковей, можетъ ли достигнуть утвердительно стороны вопроса? Не будетъ ли принужденъ остановиться между отрицаніемъ и утвержденіемъ, въ неразрѣшенномъ сомнѣніи? Отъ неразрѣшеннаго же сомнѣнія, какой можетъ быть путь англійскому епископству къ общенію съ православною церковію? При невозможности разрѣшить сомнѣніе, дѣйствительно ли совершилось крещеніе кого-либо, правило церковное повелѣваетъ совершить крещеніе условно, еще не крещенъ есть. Съ симъ сообразно было бы, при невозможности разрѣшить сомнѣніе, дѣйствительно ли совершилось посвященіе епископа, совершить посвященіе въ епископа *условно*, еще не посвященъ есть... Кто можетъ, кому даруетъ Богъ, да откроетъ болѣе удобный путь желаемаго общенія и единенія церковей“ 1).¹

Не устранены сомнѣнія въ дѣйствительности англиканскихъ посвященій и новѣйшею защитою ихъ въ „Отвѣтъ“ Риму. А посему таковыми же по существу, какъ и приведенное авторитетное сужденіе московскаго первосвятителя, остаются сужденія объ англиканской іерархіи, высказанныя въ самое послѣднее время въ нашей богословской литературѣ 2) Основаніями для сомнѣній и

1) О непрерывности епископскаго рукоположенія въ англик. церкви Пр. Об. 1866 г. XIX т. 94 стр.

2) Въ благопріятномъ для англиканства смыслѣ вопросъ объ англиканской іерархіи разрѣшается въ изслѣдованіи проф. *Соколова В. А.* Іерархія англиканской епископальной церкви. 1897 г. (тоже въ Бог. В. за 1896 и 1897 г.), но его голосъ является почти одинокимъ. Такъ, проф. *Бгляевъ А. Д.* въ своемъ отзывѣ объ этомъ трудѣ выражается: „законность и дѣйствительность англиканской іерархіи ни признать безъ дознанія, ни доказать чрезъ изслѣдованіе нельзя“, и въ виду отрицанія англиканскою церковію священства, какъ таинства, „не скорѣе ли нужно ожидать, что православная церковь рѣшительно *отвергнетъ* законность и дѣйствительность англиканской іерархіи, какъ это уже сдѣлали съ непоколебимою увѣренностію церкви римско-латинская и голландская старо-католическая“ (Проток. Сов. Моск. Дух. Акад. за 1897 г. 411—412 стр; тамъ же отзывъ проф. *Н. А. Заозерскаго*, по мнѣнію котораго „довольно затруднительно признать канонически законнымъ“ рукоположеніе

прямого отрицанія дѣйствительности англиканскихъ посвященій съ православной точки зрѣнія служатъ слѣдующіе, частію догматическаго, частію историко-каноническаго характера.

Безспорно, что тамъ, гдѣ не признается самое священство таинствомъ, тамъ рукоположенія не имѣютъ благодатной силы таинства. Между тѣмъ въ англиканскихъ вѣроизложеніяхъ положительно и ясно выраженаго ученія о священствѣ, какъ таинствѣ, нѣтъ; напротивъ, въ нихъ отвергается всякое таинственно-благодатное значеніе за священствомъ,—говорится, что священство „не должно считать таинствомъ евангелія“¹⁾. Но если священства, какъ таинства, не существуетъ, то съ точки зрѣнія англиканской же вѣроисповѣдной системы въ хиротоніи лицамъ посвящаемымъ не сообщается благодати, а слѣдовательно, хиротонія имѣетъ лишь то значеніе, что чрезъ нее даются виѣшнія полномочія для церковнаго служенія. Отсюда,—іерархическое служеніе является служеніемъ, подобнымъ другимъ служеніямъ въ человѣческой дѣятельности, не учрежденіемъ божественнымъ (*jure divino*), существенно необходимымъ въ церкви, а „состояніемъ дозволеннымъ“. О богоучрежденности іерархіи (вообще и всѣхъ трехъ степеней ея въ частности) и священства въ древне-цер-

М. Паркера, отъ котораго ведетъ начало англиканская іерархія; 388 стр.). Отрицательное же сужденіе или просто сильное сомнѣніе въ дѣйствительности англиканской іерархіи высказано и другими по поводу появленія книги проф. Соколова и независимо отъ этого. См.: *Чистякова С.* Единственный путь къ единенію англик. епископ. церкви съ православною (Душеп. Чт. 1898 г. I—III т.). *Соколова И. П.* Новыя книги (Странникъ, 1898 г. нояб. и 1899 г. апр.). *Попова Н. Г.* свящ. Разборъ книги г. Соколова. „Іерархія англик. еписк. церкви“. Москва. 1900 г. *Іоанна*, еп. аксайскаго. Письма по вопросу объ англик. іерархіи (Бог. Вѣстн. 1896 и 1897 гг.). Отвѣтныя статьи, проф. Соколова В. А. въ Богосл. Вѣстн. за 1898—1899 г. См. еще: *Булгакова А. С.* О законности и дѣйствительности англиканской іерархіи съ точки зрѣнія православной церкви. Вып. I. Кіевъ. 1906 г. (тоже въ Труд. Кіев. Ак. 1900—1903. 1905 г.). *Рождественскаго А.* Всѣ ли три степени признаются въ англиканствѣ богоустановленными. Кутаисъ. 1901 г. (см. о немъ у И. П. Соколова въ Хр. Чт. 1902 г. нояб.). *Его же.* Къ вопросу о дѣйствительности англиканской іерархіи (Вѣра и Раз. 1903 г. 11 и 12 кн.). *Осинина И. Т.* Объ англиканскомъ священствѣ (Хр. Чт. 1869 г. II т.). *Попова Е.* прот. Нѣчто о преемствѣ апостольскаго рукоположенія въ англиканской церкви (Хр. Чт. 1870 г. I кн.).

¹⁾ XXV членъ вѣры. Сн. выше, § 140, 31 стр.

ковномъ смыслѣ, о безусловной необходимости епископскаго посвященія и власти священника приносить жертву, нѣтъ ученія въ англиканскихъ вѣроизложеніяхъ, равно и въ чинѣ посвященій ¹⁾). Англиканскіе іерархи въ своемъ „Отвѣтѣ“ Риму возражаютъ, что ихъ чинъ посвященія съ вѣншей стороны правиленъ, что въ немъ есть все, требуемое сущностію дѣла. Допустимъ, что англиканскій чинъ посвященія правиленъ, что въ немъ есть все существенное — возложеніе рукъ, чтеніе соответствующихъ чину молитвъ. Но что же отсюда слѣдуетъ? И въ лютеранскомъ обществѣ существуетъ точно такое же руковозложеніе, сопровождаемое чтеніемъ молитвъ, при призваніи извѣстнаго лица къ пастырскому служенію. Но отсюда, конечно, нельзя дѣлать того заключенія, будто въ лютеранскомъ обществѣ существуетъ благодать священства. — нельзя потому, что при этой видимой формѣ лютеранство отвергаетъ существованіе священства, какъ таинства. И при рѣшеніи вопроса о дѣйствительности англиканскихъ посвященій главное значеніе, слѣдовательно, имѣетъ не вѣншая сторона чинопослѣдованій, а внутреннее значеніе его, какъ таинства, или иначе: ученіе о священствѣ, какъ таинствѣ. Но признаетъ ли англиканская церковь священство таинствомъ въ собственномъ смыслѣ, этотъ вопросъ въ „Отвѣтѣ“ обходится молчаніемъ, и, конечно, не безъ причины ²⁾). Ученіе XXXIX членовъ и вся

1) Въ XXIII-мъ членѣ сказано: „никому не дозволяется публично проповѣдывать или совершать таинства въ церкви, если онъ не будетъ законно призванъ и посланъ (сн. Conf. aug. art. XIV). А законно призванными и посланными должно считать тѣхъ, которые избраны и опредѣлены на это дѣло *людьми*, получившими отъ церкви полномочіе избирать и посылать въ вертоградъ Господень“.

2) „Извѣстно, говоритъ митр. Филаретъ, что сіе таинственное дѣйствіе (т. е. рукоположеніе) англійская церковь, отдѣляясь отъ римской, *лишила наименованія таинства*. И, конечно, это сдѣлано не безъ мысли. Какая же мысль?—Если въ епископскомъ рукоположеніи признаваемо было таинственное дѣйствіе благодати, то не было нужды лишать оное наименованія таинства. Если же найдено нужнымъ отъ іерархическаго рукоположенія устроить наименованіе таинства: то не потому-ли, что рѣшено не признавать въ ономъ таинственнаго благодатнаго дѣйствія, а признавать оное только простымъ, обрядовымъ, церемоніальнымъ дѣйствіемъ, безъ апостольскаго значенія и силы? И, такимъ образомъ, съ прекращеніемъ вѣры въ дѣйствительную силу апостольскаго рукоположенія, не пресѣклось ли внутреннее дѣйствіе сего рукоположенія, хотя и сохранился видъ рукоположенія?—Въ семъ есть не малое сомнѣніе“ (Проб. XIX т. 87 стр.).

исторія образования англиканской вѣроисповѣдной системы, возрѣнія представителей англиканскаго богословія, какъ можно судить по ихъ произведеніямъ (XVI, XVII, XVIII в.), не давали основаній составителямъ „Отвѣта“ для утвердительнаго рѣшенія этого вопроса. Да и въ настоящее время на ряду съ т. н. „высоко-церковной“ партіей, представители которой хотѣли бы англиканское ученіе объ іерархіи и священствѣ приблизить къ древне-вселенскому ученію и вообще возстановить древне-церковный порядокъ жизни и богослуженія, въ англиканской церкви есть весьма сильное теченіе противоположнаго направленія, по вопросу объ іерархіи и ея значеніи въ церкви приходящее къ строго протестантскимъ выводамъ.

Нѣкоторымъ изъ современныхъ защитниковъ дѣйствительности англиканской іерархіи кажется, что указываемое препятствіе къ признанію ея дѣйствительности „можетъ быть устранено благоприятнымъ заявленіемъ самой англиканской церкви“ о ея вѣрованіяхъ касательно таинства священства ¹⁾. Но если бы даже и сдѣлано было такое заявленіе, суду церкви подлежалъ бы еще вопросъ, не слишкомъ ли поздно оно сдѣлано? Съ прекращеніемъ въ англиканской церкви вѣры въ таинственную силу рукоположенія „не пресѣклось ли уже, по выраженію митр. Филарета, внутреннее дѣйствіе сего рукоположенія?“ Такое заявленіе имѣло бы силу только о современныхъ пастыряхъ англиканства, но никакъ не о ихъ предшественникахъ, особенно XVI в., отъ которыхъ англиканская іерархія ведетъ свое начало. Для несомнѣнной же увѣренности въ сохраненіи у англиканъ апостольской іерархіи необходима увѣренность въ сохраненіи ими *непрерывнаго вѣрованія* въ божественное происхожденіе іерархіи и таинства священства.

Іерархія дѣйствительна при условіи непрерывно-преемственной связи съ іерархією апостольскою чрезъ законное епископское рукоположеніе, ибо „съ пресѣченіемъ рукоположенія пресѣкается токъ благодати, излившійся на апостоловъ сошествіемъ Св. Духа, простирающійся изъ рода въ родъ“ (митр. Филаретъ). Но можно ли признать англиканскую іерархію съ точки зрѣнія древне-церков-

¹⁾ Соколова. Іерархія англик. церкви. 361 стр.

ныхъ канонѣвъ сохранившею это преемство?—Начало современной реформированной англиканской іерархіи положено было при Елизаветѣ, когда съ уничтоженіемъ папской власти въ Англіи и окончательнымъ установленіемъ національной англиканской церкви, епископы прежняго р.-католическаго царствованія Маріи были королевскою властію низложены и ихъ каѳедры тою же властію стали замѣщаться сторонниками реформы. Во главѣ послѣднихъ былъ *Матеей Паркэръ*, прежде всѣхъ другихъ новыхъ епископовъ возведенный на каѳедру архіепископа кентерберійскаго, съ цѣлію возстановленія древне-церковнаго порядка управленія церковію (34 апост. пр.). Онъ и является родоначальникомъ современной англиканской іерархіи. Противники дѣйствительности англиканской іерархіи въ прежнее время отвергали самый фактъ рукоположенія Паркэра. Съ начала XVIII в. іезуитами пущена была въ обращеніе злая выдумка, будто бы Паркэръ и его сподвижники поставили другъ друга не священнымъ рукоположеніемъ въ храмѣ, а кощунственной церемоніей, совершенной въ гостинницѣ. Въ настоящее время фактъ рукоположенія Паркэра признается не подлежащимъ сомнѣнію: оно совершенно было 17 декабря 1559 г. четырьмя рукополагателями въ Ламбетской капеллѣ по чину, установленному при Эдуардѣ. Но признаніемъ самаго факта рукоположенія отнюдь еще не устраняются и не разрѣшаются недоумѣнія и возраженія противъ законности и дѣйствительности этого посвященія съ точки зрѣнія канонѣвъ древне-вселенской церкви. Дѣло въ томъ, что отъ совершенія хиротоніи Паркэра и утвержденія его архіепископомъ кентерберійскимъ отказались тѣ епископы—католики, законность и полноту которыхъ была несомнѣнною, а явились его рукополагателями такіе „епископы“, права которыхъ совершать дѣйствительную хиротонію были сомнительны. Изъ нихъ три (У. Барлоу, Дж. Скорп и М. Ковердаль) были епископами, низложенными съ своихъ каѳедръ въ царствованіе Маріи—католички во имя власти римскаго епископа; возвращены имъ епископскія полномочія и предназначены новыя каѳедры королевскою властію въ царствованіе Елизаветы. Четвертый изъ рукополагателей Паркэра (Дж. Годжинсъ) былъ лишь только викаріемъ (суффраганомъ), т. е., по канонамъ, не имѣлъ права самостоятельно дѣйствовать въ качествѣ епископа, особенно при

совершеніи рукоположеній въ священныя степени (антіох. соб. 10 прав.), тѣмъ болѣе при хиротоніи во епископа—примаса; такое полномочіе дано ему, какъ и первымъ тремъ рукополагателямъ, свѣтскою властію. Современная англиканская іерархія такимъ образомъ имѣетъ своимъ источникомъ свѣтскую власть; властію „мірскихъ начальниковъ“ совершилось въ Англіи возстановленіе древняго порядка церковнаго управленія. Согласить такой способъ возстановленія этого управленія съ узаконеніями древневселенской церкви затруднительно ¹⁾, тѣмъ болѣе, что наказаніе, наложенное на трехъ рукополагателей Паркэра, во имя власти римскаго епископа, могло быть и снято, по духу древне-церковнаго законодательства, властію, дѣйствовавшею во имя римскаго же епископа, а не королевскою властію ²⁾. Къ тому же, о главномъ изъ рукополагателей—У. Барлоу совсѣмъ нѣтъ записи о его посвященіи во епископа въ актахъ кентерберійской каѳедры. По утвержденіямъ нѣкоторыхъ изъ р.-католическихъ писателей, онъ даже вовсе не былъ рукоположенъ во епископа. Трудно, конечно, допустить, чтобы онъ въ теченіе 10—11 л. управлялъ епископскою каѳедрою (до низложенія), не будучи рукоположеннымъ, какъ не легко объяснить и пустоту на страницѣ актовъ, въ которой надлежало бы быть записи о рукоположеніи Барлоу. Но даже если согласиться съ защитниками англиканской іерархіи, что онъ былъ рукоположенъ во епископа и по р.-католическому чину (въ 1536 г.), то все же онъ, главный рукополагатель Паркэра, былъ въ то время епископомъ низложеннымъ съ своей каѳедры, и причиною низложенія его, какъ и двухъ его соручкополагателей (Дж. Скори и М. Ковердаля, рукоположенныхъ въ 1551 г. по реформированному при Эдуардѣ чину), думаютъ, „было то, что они были женаты, держались нѣкоторыхъ протестантскихъ воззрѣній и вели несоотвѣтствующій ихъ сану образъ жизни“ ³⁾. Изъ всего этого слѣдуетъ, что съ точки зрѣнія каноновъ древней церкви, іерархія англиканъ (по скольку она ведетъ свое начало отъ У. Барлоу,

¹⁾ См. 30 ап. пр.; I всел. соб. 4 и 6 пр.; VII всел. 3 пр.; антіох. 19 пр.; кареаг. 13 пр.

²⁾ 32 ап. пр.; I всел. 5 пр.; антіох. 6 пр.

³⁾ Булгакова. О законности и дѣйствительности англик. іерархіи. I в. 16 стр.

Дж. Годжкинса, Дж. Скори и М. Ковердаля) должна быть признана незаконною. „Исключительность обстоятельств“, при каких совершалось въ Англіи возобновленіе древняго порядка управленія церковію (въ данномъ случаѣ „еретичество“ римскаго епископа), конечно, могло бы служить основаніемъ и для болѣе снисходительнаго или мягкаго сужденія о каноничности англиканской іерархіи, но лишь при отсутствіи препятствій къ признанію ея дѣйствительности въ другихъ отношеніяхъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Понятно, впрочемъ, что окончательный приговоръ по этому дѣлу можетъ произнести только вся церковь своимъ соборнымъ опредѣленіемъ или по согласію своихъ главныхъ представителей; только церковь могла и можетъ ослабить, измѣнить и отмѣнить дѣйствіе каноновъ, составленныхъ ею, ради блага христіанскаго міра.

Наконѣцъ, сомнѣніе въ дѣйствительности священноначалія въ Англіи вызывается и вѣроисповѣдными особенностями англиканства. Древняя вселенская церковь неодинаково относилась къ рукоположеніямъ, преподааннымъ въ обществахъ, отдѣлившись отъ церкви: рукоположенія въ нѣкоторыхъ изъ таковыхъ обществъ признавала недѣйствительными ¹⁾, въ другихъ дѣйствительными ²⁾, сообразуясь съ характеромъ лжеученій, и принимала въ общеніе съ собою отрекавшихся отъ своихъ заблужденій или съ сохраненіемъ за ними іерархическаго сана, или съ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Но англиканская церковь со времени отдѣленія отъ римской церкви въ своемъ вѣроученіи допустила рядъ заблужденій протестантскаго характера. Кромѣ удержаннаго отъ римской церкви ученія о Filioque, ею усвоено общепротестантское ученіе объ исключительномъ значеніи св. Писанія, какъ источника вѣроученія, о погрѣшимости церкви и вселенскихъ соборовъ; ученіе о существѣ оправданія и его условіяхъ (единою вѣрою), о предопредѣленіи, о церкви также близко къ общепротестантскимъ воззрѣніямъ; согласно съ протестантскими континента, англиканство отрицаетъ поклоненіе иконамъ и почитаніе св. мощей, призваніе и почитаніе святыхъ, молитвы за умершихъ, седмеричное число таинствъ,

¹⁾ I всел. соб. 19 пр.; II всел. 7 пр.; VI всел. 95 пр.; лаодик. 8 пр.; Васил. В. 1 прав.

²⁾ I всел. 8 пр.; кареаг. 79 пр и др.

пресуществленіе и евхаристическую жертву ¹⁾). Принадлежать ли эти заблужденія къ заблужденіямъ тѣхъ изъ еретическихъ обществъ, рукоположенія которыхъ церковь признавала недѣйствительными, или къ числу такихъ, которыя не уничтожаютъ благодатную силу рукоположенія,—окончательное рѣшеніе этого вопроса, конечно, принадлежитъ церкви. Но что заблужденія эти не безразличны для рѣшенія вопроса о дѣйствительности англиканской іерархіи и даже ведутъ къ отрицательному его рѣшенію, открывается изъ слѣдующаго. Такъ, не признавая седмичнаго числа таинствъ, англиканская церковь, кромѣ священства, и миропомазаніе не признаетъ богоустановленнымъ таинствомъ, преподающимъ особые дары Св. Духа, необходимые въ дѣлѣ спасенія, а многіе англиканцы даже отвергаютъ нужду въ конфирмаціи. Отсюда выходитъ, что сами епископы, не пріемля миропомазанія, какъ таинства въ собственномъ смыслѣ, не имѣютъ тѣхъ даровъ Св. Духа, которые въ православной церкви считаются необходимыми даже для всякаго мірянина. Можетъ ли это располагать къ признанію дѣйствительнаго обладанія ими благодатными іерархическими полномочіями? Древняя церковь не признавала дѣйствительнымъ священство въ тѣхъ обществахъ, члены которыхъ не были признаваемы правильно сподобившимися благодатныхъ даровъ миропомазанія, и потому принимавшіеся въ общеніе съ нею чрезъ миропомазаніе не сохраняли іерархическихъ степеней ²⁾). Или,—

¹⁾ Обзорѣніе вѣроисповѣдныхъ особенностей англиканства можно находить у *Рождественскаго А.* Символическія и богослужебныя книги англиканской церкви, какъ выраженіе ея вѣросознанія. См. еще: *Соколова В.* Іерархія англик. церкви. XV гл. *Янышева І. Л.* Точно ли вѣроученіе англо-американской церкви есть католическое, православное вѣроученіе (Церк. Вѣстн. 1891 г. № 15). *Хрисанова арх.* Характеръ протестантизма и его историческое развитіе. Спб. 1866 г. 132—153 ст. (тоже въ Хр. Чт. 1865 г. II т.; 1866 г. I—II т.). *Михайловскаго В.* свящ. Англиканская церковь и ея отношеніе къ православію. Спб. 1864 г. *Сергія архіеп.* Бес. объ основныхъ истинахъ св. православной вѣры. Владиміръ 1893 г. Бес. XXVIII. *Джесба еп.* лимерійскаго. Характеръ англик. церкви. Спб. 1868 г. Вѣроученіе, учрежденія и обряды англиканской церкви (переводъ). Спб. 1868 г. *Булгакова А.* Стремленія англиканъ къ восстановленію древне-вселенской церковности въ Англіи (Тр. Кіев. Ак. 1893 г. нояб.) *Александри еп.* Церковь англиканская по праву ли присвоитъ себѣ названіе церкви католической? Москва. 1892 г. *Осинина И. Т.* Обзоръ XXXIX чл. англиканскаго вѣроисповѣданія (Хр. Чт. 1866 г. I т.). *Лепорскаго И. И.* XXXIX чл. церкви англійской (Хр. Чт. 1904 г. II т.).

²⁾ См. объ этомъ у еп. *Сергія*. О правилахъ и чинопослѣдованіяхъ при-

англиканское отрицаніе пресуществленія и евхаристической жертвы не служить ли подтвержденіемъ сдѣланнаго въ папской буллѣ заявленія, что англиканство не признаетъ священство жертвоприносящимъ служеніемъ? Отрицая почитаніе св. мощей, англиканскіе епископы не полагаютъ св. мощей при освященіи храмовъ, и этимъ не подводятъ ли сами себя подъ осужденіе: „аще отнынѣ обрящется нѣкій епископъ, освящающій храмъ безъ св. мощей, да будетъ изверженъ, яко преступившій церковныя преданія“ (VII вс. соб. 7 пр.)? Отрицаніе ими церковнаго Преданія и непогрѣшимаго авторитета вселенскихъ соборовъ въ дѣлѣ исповѣданія вѣры не даетъ ли основаній относить къ нимъ опредѣленіе I-го всел. собора: „дерзающій противиться великому собору подвергаетъ себя опасности исключенія изъ клира“ (2 прав.)? Вообще уклоненія англиканства отъ вѣрованій и установленій древне-вселенской церкви, въ связи съ отпаденіемъ отъ католической православной церкви, ведутъ къ заключенію не въ пользу дѣйствительности англиканской іерархіи. Отвѣтъ св. *Василія В.* Амфилохію объ угасаніи благодати въ обществахъ, отдѣлившись отъ церкви, примѣнимъ къ англиканству. Св. отецъ церкви вселенской говоритъ: „хотя начало отдѣленія (отъ церкви) было вслѣдствіе раскола, но отступившіе отъ церкви не имѣли уже въ себѣ благодати Св. Духа, такъ какъ преподаваніе оной оскудѣло по пресѣченіи преемства, и хотя первые отдѣлившіеся имѣли рукоположеніе отъ отцевъ, и чрезъ возложеніе рукъ ихъ получили духовное дарованіе: но отторгнувшіеся, сдѣлавшись мірянами, не имѣли власти ни крестить, ни рукополагать, и не въ состояніи были передавать другимъ благодать Св. Духа, отъ которой отпали“¹⁾.

Замѣтимъ въ заключеніе, что въ средѣ служителей самой англиканской церкви не мало лицъ, которые сомнѣваются въ дѣйствительности своего священства и приходятъ къ сознанію, — воспользоваться мудрымъ наставленіемъ святителя Филарета, что путь англійскому епископству къ общенію съ православною церковію, „при невозможности разрѣшить сомнѣніе, дѣйствительно ли совер-

нѣтія неправославныхъ христіанъ въ православную церковь. II ч. *Сокловога*. Іерархія англик. церкви. 334 стр. и слѣд. Сп. выше, примѣч. на 302 стр.

1) *Васил. В.* Къ Амфил. I кан. посл. 1 пр.

шилось посвященіе епископа, совершить посвященіе въ епископа условно, *еще не посвященъ есть*“ ¹⁾).

Отъ англиканской епископальной церкви ведетъ свое начало и іерархія американской епископальной церкви, имѣющей и такое же ученіе о священствѣ и таковыя же чины посвященій на іерархическія степени, что и въ англиканствѣ. Понятно поэтому, что сужденіе объ англиканской іерархіи приложимо и къ іерархіи американской епископальной церкви ²⁾).

§ 176. Іерархія старо-католиковъ.

Особенное положеніе въ ряду западныхъ исповѣданій, образовавшихся чрезъ отдѣленіе отъ римской церкви, занимаетъ т. н. старо-католичество. Отвергнувъ ватиканскій догматъ о непогрѣшимости римскаго епископа и вмѣстѣ всю папскую систему, старо-католицизмъ поставилъ задачею въ своемъ обществѣ возстановить древне-вселенское вѣроученіе и древне-церковное устройство и стремиться къ воссоединенію церквей. Стремленіе къ общенію въ частности съ церковію восточною православною остается живо въ старо-католическомъ обществѣ. Въ виду этого особенную важность имѣетъ вопросъ: можетъ ли православная восточная церковь принять въ общеніе епископовъ и вообще старо-католическую іерархію въ ихъ сущемъ санѣ? Иначе, — законна ли и дѣйствительна ли старо-католическая іерархія вообще съ православной точки зрѣнія?

¹⁾ Въ письмѣ изъ Англіи нашего протоіерея *Е. К. Смирнова* приводится такое признаніе одного изъ англійскихъ священниковъ: „въ концѣ концовъ намъ, по всей вѣроятности, придется обратиться къ вашей церкви за условной хиротоніей. *Сомнѣніе въ дѣйствительности нашего священства* такъ велико у насъ, что многіе изъ нашихъ священниковъ ѣдутъ къ старокатоликамъ, чтобы вновь посвятиться у нихъ. Старокатолическіе епископы охотно посвящаютъ насъ,... но вѣдь ихъ священство не лучше нашего. Если ужъ подвергаться реординаціи, то только отъ васъ, такъ какъ ваше священство никогда ни въ чемъ не подвергалось сомнѣнію... Для насъ открытъ *одинъ исходъ*: сознаться въ шаткости нашего священства и обратиться къ церкви востока за новымъ священствомъ“ (см. Рус. Обзор. 1897 г. дек.; св. Душен. Чт. 1898 г. февр. 388 стр.).

²⁾ Подробнѣе о семъ у проф. *Керенскаго* Американская епископальная церковь. 1—8. 289—300. 322—337 стр. См. еще замѣтки объ американской „Книгѣ общихъ молитвъ“. Чинъ посвященія въ епископы пресвитеры и діаконы (Хр. Чт. 1904 г. II т. 790—798 стр.).

Происхожденіе іерархіи европейскихъ старокатоликовъ таково. Въ 1873 г. прусскимъ правительствомъ дано было германскимъ старокатоликамъ разрѣшеніе имѣть своего епископа и общаніе признавать его таковымъ въ гражданско-правовомъ отношеніи. Избранъ былъ старокатолическими обществами во епископа для германскихъ старокатоликовъ проф. *Иос. Губ. Рейнкенсъ*. Посвященіе его во епископа совершено по р.-католическому чину (съ опущеніемъ лишь чтенія т. н. *mandatum apostolicum*, т. е. папскаго предписанія о посвященіи во епископа, соединеннаго съ клятвою въ вѣрности служенія папскому престолу). Хиротонію совершалъ (1873 г. 11 авг.) въ Роттердамѣ, въ церкви св. Лаврентія, утрехтскій архіепископъ Германъ Хейкампъ при соучастіи двухъ генераль-викаріевъ изъ голландскихъ инфулатовъ (*infulater Prälat*—въ родѣ нашего архимандрита). Рейнкенсъ совершилъ хиротонію другого епископа, для швейцарскихъ старокатоликовъ, проф. *Эд. Герцога* (18 сент. 1876 г.), также по р.-католическому чину, съ несущественными лишь измѣненіями (конечно, и безъ *mandatum apostolicum*). Отъ этихъ епископовъ продолжается іерархія европейскихъ старокатоликовъ и до нашихъ дней, но начало свое ведетъ отъ *единоличнаго* посвященія. Отъ *единоличнаго* же посвященія ведетъ свое начало и іерархія утрехтской церкви: первый утрехтскій архіепископъ Стееновенъ получилъ свою хиротонію (въ 1723 г.) отъ Доминика—Маріа-Варле, епископа вавилонскаго (*in part. infid.*). Законна ли и дѣйствительна ли такая іерархія, ведущая начало отъ *единоличнаго* посвященія?

Р.-католическая церковь считаетъ старо-католическую іерархію (какъ и утрехтскую) незаконною и недѣйствительною. Православная восточная церковь не выразила своего сужденія по этому вопросу ни посредствомъ соборнаго опредѣленія, ни посредствомъ согласнаго заявленія представителей автокефальныхъ церквей. Въ православной богословской литературѣ этотъ вопросъ подвергнутъ обсужденію, и къ разрѣшенію его въ утвердительномъ смыслѣ съ православной точки зрѣнія также указывается существенныя затрудненія ¹⁾.

¹⁾ Керенскаго В. А. проф. Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе. Каз. 1894 г. 152—179 стр. *Его же*. Старокатолическій вопросъ

И прежде всего, въ силу допущенныхъ при посвященіи родоначальника утрехтской іерархіи и отъ нея имѣющихъ хиротонію епископовъ. Рейнкенса и Герцога нѣкоторыхъ каноническихъ, отступленій, іерархія утрехтская, а слѣдовательно, и старокатолическая, не можетъ быть признана канонически-правильной. Къ такому заключенію пришла и С.-Петербургская коммиссія по старокатолическому вопросу. По ея мнѣнію, утрехтскую, какъ и старокатолическую іерархію, нельзя признать канонически—правильной по слѣдующимъ причинамъ: во-первыхъ, потому, что родоначальникъ утрехтской іерархіи Доминикъ-Маріа-Варле, бывшій вавилонскій епископъ *in partibus*, рукоположилъ Стееновена, отъ котораго ведетъ свое происхожденіе утрехтская, а слѣдовательно, и старокатолическая іерархія, единолично, безъ присутствія другихъ епископовъ; во-вторыхъ, потому, что рукоположилъ въ области, ему, какъ епископу вавилонскому, не подвѣдомой; въ третьихъ, потому, что рукоположилъ безъ папскаго разрѣшенія, при отсутствіи котораго, по тогдашнему р.-католическому праву, ему нельзя было дѣлать этого, и, наконецъ, въ четвертыхъ, потому, что рукоположилъ (15 окт. 1724 г.), находясь въ состояніи запрещенія, которое было наложено на него еще 15 марта 1720 г., между прочимъ и за то, что въ 1719 г. онъ совершилъ, не имѣя на то разрѣшенія, до 640 конфирмацій надъ утрехтскими схизматиками ¹⁾. Единоличнымъ же было и посвященіе Рейнкенса и Герцога. Между тѣмъ, по точному смыслу каноновъ церковныхъ, дѣло избранія и посвященія епископа есть дѣйствіе цѣлаго епископскаго собора: „епископа поставляти (*καθίστασθαι*) наиболѣе прилично всѣмъ той области епископамъ“ (I вс. соб. 4 пр.; сн. каре. соб. 13 пр.), а совершеніе самой хиротоніи, какъ священнодѣйствія, есть дѣйствіе двухъ или трехъ епископовъ: „епископа да поставляютъ (*ἐπίσκοπος χειροτονείσθω*) два или три епископа“ этого собора (1 ап. пр.; сн. каре. соб.

въ новѣйшее время (Пр. Соб. 1897 г. I т. 401—410 стр.). Соколова В. А. проф. Можно ли признать законность іерархіи старокатоликовъ? (Бог. Вѣстн. 1893 г. апр.). Здѣсь обсуждается вопросъ преимущественно о дѣйствительности хиротоніи у американскихъ старокатоликовъ. Смирнова Е. прот. Православенъ ли старокатолицизмъ? (Церк. Вѣд. 1892 г. № 38). Киртеева А. А. ст. въ Моск. Вѣд. 1892 г. № 55.

¹⁾ Церк. Вѣд. 1896 г. № 38, стр. 1224—1225.

60 пр.). Глубокій смыслъ каноническаго закона, требующаго двухъ или трехъ епископовъ не только для рукоположенія, но даже и для избранія (въ виду сказаннаго Мѡ. 18, 16), таковъ: это два или три свидѣтеля предъ Богомъ и людьми того, что дѣйствіе избранія и рукоположенія совершенно не произвольно и самочинно, а по согласію *собора*; въ этомъ и самому рукополагаемому дается твердое доказательство канонической законности его рукоположенія. Ближайшимъ выводомъ отсюда, имѣющимъ приложеніе къ вопросу и о старокатолическихъ рукоположеніяхъ (какъ и англиканскихъ), будетъ слѣдующій: рукоположеніе, совершенное нѣсколькими (2, 3, 4, 5 и болѣе) епископами, можетъ быть признано неканоническимъ и недѣйствительнымъ, если будетъ доказано, что эти епископы дѣйствовали не по изволенію и согласію *собора*, а самочинно, или вопреки ему. Но возможенъ и обратный случай: настоятъ безотлагательно совершить рукоположеніе во епископа; есть на это и полномочіе собора и его делегаты, но изъ этихъ послѣднихъ только одинъ могъ явиться на мѣсто избранія и рукоположенія, и вотъ прибывшій, убѣдившись въ невозможности дожидаться другихъ и сознавая неотложную необходимость совершить рукоположеніе,—рѣшился совершить оное ¹⁾. Возможное дѣло, что *собравшійся затѣмъ соборъ* епископовъ признаетъ дѣйствительность и законность такой хиротоніи, *не имѣвшей за себя дотолѣ твердаго каноническаго доказательства*, но по внутренней сторонѣ, по существу—не самочинной, а законной, т. е. съ согласія собора совершенной ²⁾. Въ древней церкви дѣйствительно были случаи, однако крайне рѣдкіе, признанія законнымъ и дѣйствительнымъ единолично совершеннаго рукоположенія ³⁾. Но бывали примѣры, что за наруше-

¹⁾ Въ глубокой древности, особенно въ вѣка гоненій, таковые случаи могли быть. Въ „Постан. апост.“ (VIII, 27) прямо говорится: „если кто рукоположится однимъ епископомъ, то да будетъ изверженъ и онъ и рукоположившій его. А если рукоположится ему однимъ епископомъ заставить необходимость, по невозможности присутствовать большому числу епископовъ, во время гоненій или по другой подобной причинѣ, то да представитъ онъ согласіе ва то большаго числа епископовъ“.

²⁾ См. у проф. *Заозерскаго Н. А.* въ отзывѣ о книгѣ проф. Соколова: „Іерархія англик. церкви“. Прот. Сов. Моск. Ак. за 1897 г. 385—387 стр.

³⁾ Единолично, напр., были рукоположены во епископа Сидерій, еп. палебикскій, впоследствии сдѣланый митрополитомъ птолемаидскимъ,

ніе этого порядка церковные соборы подвергали виновныхъ низложенію ¹⁾. Въ приложеніи къ старокатолической, какъ и утрехтской іерархіи, духъ и смыслъ древне-церковныхъ канонѣвъ такимъ образомъ не располагають къ признанію ея канонически-правильною. Затрудненія не устраняется, если даже имѣть въ виду и состояніе исключительной церковной нужды. По отношенію къ утрехтской іерархіи имѣеть существенное значеніе и то, что первый изъ утрехтскихъ епископѣвъ поставленъ епископомъ чуждой области. Правила церковныя строго запрещаютъ цѣлому собору епископѣвъ извѣстной области, такъ и каждому въ отдѣльности изъ нихъ, переходить границы подвѣдомыхъ имъ областей (35 ап. пр.; II вс. соб. 2 пр.; антиох. соб. 13 и 22 пр.). Тѣмъ болѣе невозможно говорить о законности этой іерархіи, что она ведетъ свое начало отъ епископа запрещеннаго или отлученнаго, каковымъ былъ Доминикъ-Маріа-Варле. Съ р.-католической точки зрѣнія, утверждающей неизгладимость благодати священства, рукоположеніе, „совершенное еретикомъ, схизматикомъ, низложеннымъ, отлученнымъ, хотя незаконно и недозволительно“, но при этой недозволительности оно „дѣйствительно по существу, если совершено епископомъ, правильно поставленнымъ, и въ формѣ согласной съ установленіями церкви“ ²⁾. Съ православной же точки зрѣнія, не принимающей ученія о неизгладимости благодати священства въ р.-католическомъ смыслѣ, нельзя признать дѣйствительными священнодѣйствія, совершенныя епископомъ низложеннымъ или отлученнымъ.

Кромѣ указанныхъ каноническихъ неправильностей имѣеть значеніе для сужденія о дѣйствительности іерархіи европейскихъ

Евагріи антиохійскій, поставленный въ преемники себѣ Павлиномъ антиохійскимъ. Бывало подобное и въ Россіи: „10 апр. 1799 г. въ недѣлю Ваи американскій миссіонеръ архимандритъ Іосифъ Болотовъ былъ хиротонисованъ во епископа кадьякскаго однимъ иркутскимъ епископомъ Веніаминомъ“ (Ирк. Еп. Вѣд. 1869 г. № 4, стр. 43).

¹⁾ Ріезскій соборъ 439 г. (въ Галліи) низложилъ, напр., Арментарія за то, что его рукоположеніе совершенно было не тремя епископами. При констант. патр. Михаилѣ Оксанѣ около 1170 г. низложены были епископы Климентъ и Леонтій, такъ какъ рукоположеніе, совершенное надъ ними единолично ихъ митрополитомъ, признано было антиканоничнымъ.

²⁾ Соколова Н. К. проф. Изъ лекцій по церковному праву. Москва. 1875 г II вып. 271.

старокатоликовъ то или иное рѣшеніе вопроса о правовѣрїи утрехтской церкви, отъ которой ведетъ начало іерархія старока-толиковъ. Въ р.-католическомъ мірѣ преобладаетъ мнѣніе, что утрехтская церковь заражена еретическими воззрѣніями Янсена и есть церковь схизматическая, ибо отлучена папами отъ общенія церковнаго. Обвиненіе въ еретичествѣ голландской церкви, возведе-нное на нее іезуитами, трудно признать доказаннымъ. Равно и отпаденіе ея въ XVIII в. отъ римской церкви произошло не потому, что ею усвоены какія либо еретическія заблужденія, а потому, что она рѣшительно возстала противъ папскихъ притязаній на главенство, выразителями которыхъ въ Голландіи явились іезуиты, обвинившіе ее въ разнаго рода ересяхъ. Она желала пребывать въ общеніи съ римскою церковію и не заявляла попытокъ къ самовольному отдѣленію отъ нея. Отлученіе ея пап-ствомъ отъ общенія съ римскою церковію само по себѣ не мо-жетъ давать основаніе считать ее схизматическою. Въ христіан-ской древности были примѣры, когда цѣлыя церкви—азиатская и африканская—съ такими свѣтильниками православія, какъ Кип-ріанъ карфагенскій, были отлучаемы папою, но никто не считалъ и не считаетъ ихъ схизматиками, отторженными членами отъ тѣла Христова. Однако продолжая пребывать внѣ общенія съ римскою церковію, іерархію которой православная церковь при-знаетъ дѣйствительною, находясь внѣ общенія и съ православною восточною церковію, не утратила ли утрехтская церковь іерар-хическій токъ благодати, сохраняющійся и передающійся въ католической церкви чрезъ непрерывное преемство законнаго свя-щенноначалія? Не приложимо ли къ утрехтской, а слѣдовательно, и старокатолической іерархіи то, что говоритъ св. Василій В. объ угасаніи благодати въ обществахъ, отдѣлившись отъ церкви? При полномъ правовѣрїи утрехтской церкви продолжительное ра-зобщеніе съ католическою церковію не должно бы, да и могло ли бы имѣть мѣсто?

Но, само собою понятно, съ православной точки зрѣнія окон-чательное рѣшеніе вопроса относительно хиротоніи утрехтской, а слѣдовательно, и старокатолической іерархіи, можетъ принадле-жать только голосу самой церкви. „Она, какъ выражается рус-ская комиссія, всегда признавала за собой полномочіе судить о

канонически-неправильныхъ хиротоніяхъ и къ однѣмъ изъ нихъ примѣнять всю строгость каноновъ и объявлять ихъ ничтожными и недѣйствительными, къ другимъ же, по буквѣ каноновъ такъ же неправильнымъ, относиться снисходительно, властно разрѣшать ихъ недѣйствительность, утверждать ихъ своимъ согласіемъ“ ¹⁾).

Бракъ.

§ 177. Необходимость благодатнаго освященія брачнаго союза. Происхожденіе, достоинство и цѣли брачнаго союза. Понятіе о бракѣ, какъ таинствѣ.

Господь, изливая дары спасительной благодати, необходимые каждому человѣку въ отдѣльности для спасенія и вѣчной жизни, благоволилъ установить особое таинство для тѣхъ изъ чадъ церкви, которые вступаютъ въ брачный союзъ, дабы чрезъ благословеніе и освященіе ихъ союза облегчить имъ принимаемый на себя ве-

¹⁾ Церк. Вѣстн. 1896 г. № 3, стр. 1225."

Старокатоличество имѣетъ послѣдователей и въ Америкѣ, гдѣ еще въ 90-хъ годахъ насчитывалось до 70 старокатолическихъ общинъ подъ управленіемъ *Иосифа Рената Вилатта* (Церк. Вѣстн. 1890 г. № 6), который съ 1892 г. именовалъ себя и былъ именуемъ другими (подчиненными ему) „*архіепископомъ американскихъ старокатоликовъ*“. Но точныхъ, достаточно полныхъ и достовѣрныхъ свѣдѣній о немъ и его хиротоніи мало. Сообщалось, что онъ „принялъ низшую церковную степень и вподіаконство 5 іюня 1855 г.,—санъ діакона 6 іюня и санъ пресвитера на слѣдующій день того же года въ Беряѣ отъ старо-католическаго епископа Герцога“. Дѣйствительности этой хиротоніи, очевидно, стоитъ въ зависимости отъ признанія дѣйствительности вообще іерархіи европейскихъ старокатоликовъ. Въ 1892 г. 29 мая Вилаттъ будто бы получилъ и епископское рукоположеніе въ Коломбо на о. Цейлонѣ отъ епископа независимой католической церкви Индіи и Цейлона (Альвареза) и соучаствовавшихъ ему въ рукоположеніи двухъ сирійскихъ епископовъ (яковитовъ, причисляемыхъ къ монофизитамъ). За хиротоніей ѣздилъ онъ самовольно, будто бы уже по принятіи православія отъ преосв. Владиміра, но и послѣ того, какъ европейскіе старокатолики въ епископской хиротоніи ему отказали. Въ печать проникали и другія свѣдѣнія о личности Вилатта, изображающія его съ весьма не привлекательной стороны (все это сообщается въ указан. выше ст. проф. Соколова, въ которой однако же дѣлается заключеніе, хотя съ оговорками, въ смыслъ дѣйствительности хиротоніи Вилатта). Въ виду всего этого обсужденіе вопроса о дѣйствительности его хиротоніи не представляется необходимымъ, тѣмъ болѣе, что Америку, по бывшимъ сообщеніямъ (въ „Церк. Вѣд. и „Церк. Вѣстн.“), онъ оставилъ. Доходили неблагоприятныя свѣдѣнія и о пребываніи его въ Европѣ (въ Парижѣ).

ликий и многотрудный религіозно-нравственный подвигъ, возлагаемый волею Божіею на находящихся въ брачномъ состояніи. Необходимость благодатнаго освященія брачнаго союза предполагается и требуется откровеннымъ ученіемъ о происхожденіи, достоинствѣ и цѣляхъ этого союза ¹⁾.

Брачный союзъ есть самое древнѣйшее изъ всѣхъ установленій человѣческой жизни. Начало брачнаго союза совпадаетъ съ самымъ созданіемъ первыхъ людей, такъ что воля Божія о созданіи человѣка была вмѣстѣ Его волею и объ установленіи брака. Создавши перваго человѣка—Адама, Богъ сотворилъ помощницу ему—жену; создавши два пола, изъ которыхъ каждый имѣетъ свою цѣль въ другомъ, такъ, чтобы два составляли плоть едину, этимъ самымъ Богъ уже установилъ брачное состояніе. По сотвореніи жены, Богъ привелъ ее къ Адаму, *благослови ихъ, говоря: раститесь, и множитесь, и наполните землю* (Быт. 1, 27—28). Такимъ образомъ, Самъ Богъ и сочеталъ первыхъ людей въ брачный союзъ. Этотъ божественный законъ о бракѣ повторенъ въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ и Творцемъ новой твари, Основателемъ церкви І. Христомъ (Мѡ. 19 4—6; сн. 1 Кор. 11, 9—12). Такъ бракъ получилъ свое начало.

Такое происхожденіе брачнаго союза указываетъ на его высокое достоинство и назначеніе. Богъ не могъ дать въ бракѣ такое установленіе человѣку, какое назначалось бы на служеніе какимъ-нибудь другимъ цѣлямъ, кромѣ высшихъ—нравственныхъ, и которое само въ себѣ заключало бы что-либо не чистое, не соответствующее истинному достоинству человѣка. Изъ рукъ Творца все вышло добро зѣло. Брачному союзу, какъ союзу одного мужчины

¹⁾ *Литература.*—Серединскаго Т. прот. Бракъ есть таинство (Хр. Чт. 1869 г. I т.). *Его же.* О таинствѣ брака (1893 г. II т.). *Плѣшкѣвича В. А.* Бракъ, какъ таинство въ древней церкви (Пр. Об. 1883 г. I т.). *Страхова Н. Н.* Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія. Харьковъ. 1895 г. *Барсова Т. В.* Къ вопросу о сущности христіанскаго брака (Хр. Чт. 1903 г. II т.). *Горчакова. М. И.* прот. проф. О тайнѣ супружества. Спб. 1880 г. *Григоревскаго М.* Ученіе св. отцовъ и учителей церкви I—IV вв. о бракѣ. Историко-каноническій очеркъ (Странникъ 1898 г. 1—3 кн.). *Его же.* Ученіе І. Златоуста о бракѣ (1899 г. 1, 3 и 6 кн.). *Смирнова С. К.* О церковномъ благословеніи и вѣнчаніи брака (Приб. къ твор. отд. ц. 1858 г. XVII т.). *Катанскаго А. Л.* Къ исторіи литургической стороны брака (Хр. Чт. 1880 г. I т.). *Гусева А. Ѳ.* О бракѣ и безбрачій. Каз. 1901 г. *Завьялова А.* Бракъ,—ст. въ Бог. энцикл. II т.

съ одной женщиной (*conjunctio maris et faemine*), необходимо присуща и естественная (физическая) сторона, состоящая въ половомъ различіи человѣческихъ существъ, вслѣдствіе чего человѣкъ—мужчина и человѣкъ—женщина, по общему закону всѣхъ живыхъ органическихъ существъ, чувствуютъ половое влеченіе другъ къ другу, и повинаясь этому влеченію, продолжаютъ, по божественному плану міротворенія, свой родъ. Христіанству чуждо манихейское отношеніе къ этой естественной основѣ брака ¹⁾. Ап. Павелъ осуждаетъ тѣхъ, которые изъ презрѣнія къ браку *возбражаютъ жениться* и тѣмъ оскорбляютъ Самого Бога, установившаго бракъ (1 Тим. 4, 1—4; см. 1 Кор. 7, 3—5. 28; Евр. 13, 4; 1 Тим. 2, 15; 5, 14 и др.) ²⁾. Однако бракъ и не состоитъ лишь въ одной этой его сторонѣ, какъ утверждали древніе пелагіане, признававшіе плотское вожделѣніе (*concupiscentio*) за коренную основу брака ³⁾. Это одна сторона брачнаго союза, и при томъ никакъ не главная, а только низшая и подчиненная. Человѣкъ возвышается надъ міромъ другихъ живыхъ существъ тѣмъ, что онъ одаренъ разумомъ, свободою и совѣстію. Поэтому и брачный союзъ мужчины и женщины, какъ разумно-нравственныхъ существъ, есть главнымъ образомъ и вмѣстѣ, по связи

¹⁾ Бракъ осуждали, имѣя въ виду эту его сторону, вообще древніе еретики дуалисты, — манихеи и гностики, каковыхъ обличили древніе учителя. См. *Прин.* Прот. ерес. I кн. XXIV, 2; XXVIII, 1 и др.; *Епифан.* Ер. XXIII, 2: XLVI, 2 и др.; *Август.* Прот. маних. II, 16. 33; ер. LXX. *Евсев.* Ц. ист. IV, 29. *Сокр.* Церк. ист. II, 43. Позднѣе держались того же взгляда богомилы и нынѣ держатся хлысты. Сюда же можно отнести автора „Крейцеровой сонаты“.

²⁾ Такъ рассуждали и учителя церкви, видѣвшіе *nature bonum conjugii* въ осуществленіи божественной воли о соединеніи двухъ въ одну плоть ради дѣторожденія, напр. *И. Златоустъ*. На Кол. Бес. XII. 4—7. *Афанас. В.* Канонич. посл. къ Амуну (въ кн. „Правилъ апост.“ и пр.). Соборъ *гангрскій* подвергъ анаемѣ тѣхъ, которые, по внушенію ложнаго аскетизма, гнушаясь бракомъ, утверждали (евстафіане, державшіеся манихейства), что не можетъ спастись жена, не чуждающаяся тѣлесной близости со своимъ мужемъ (1 прав.; см. 9, 14 и 21 пр. того же собора; апост. прав. 5 и 51). См. по этому вопросу *Писарева Л. И.* Бракъ и безбрачіе при свѣтѣ древне-христіанской святоотеческой письменности. Прав. Соб. 1904 г. I ч.

³⁾ Подобныя же воззрѣнія проповѣдуются современными „оргіастами“, низводящими супружескій союзъ до уровня простого „полосочетанія“, напр. В. Розановъ. См. ст. *Заозерскаго Н. А.* проф. „Странный ревнитель домашнего очага“, — въ Бог. В 1901 г. ноябрь.

души съ тѣломъ, союзъ нравственный, союзъ двухъ, лицъ, связанныхъ высшимъ нравственнымъ началомъ—*взаимною любовію* другъ къ другу и къ новымъ человѣческимъ существамъ, происходящимъ отъ этого союза и нуждающимся для сохраненія своей жизни и для образованія въ совершеннаго человѣка въ многолѣтнемъ и попечительномъ уходѣ и воспитаніи по образу и по подобию своихъ родителей (Еф. 5, 25—29; 1 Кор. 7, 3; Кол. 3, 19—20; 1 Тим. 2, 15 и др.). Соотвѣтственны съ этимъ и частныя цѣли брачнаго союза, указываемыя христіанствомъ.

Во первыхъ, онъ имѣетъ цѣлію *соединить личности различнаго пола*, восполнить естественную односторонность одного изъ нихъ тѣмъ, что есть въ другомъ, и содѣйствовать ихъ духовному совершенствованію и объединенію въ совмѣстной ихъ жизни. Такая цѣль брака предполагается словами, сказанными предъ созданіемъ прародительницы: *не добро быти человѣку единому: сотворимъ ему помощницу по нему* (2, 18). Слѣдовательно, первый человѣкъ самъ въ себѣ, въ своемъ одиночномъ существованіи, съ одними своими силами и способностями, представлялъ изъ себя нѣчто неполное, нецѣльное; ему нуженъ былъ помощникъ, очевидно, для того, чтобы при содѣйствіи его, то, что было въ немъ (мужъ), могло стать болѣе цѣльнымъ и полнымъ. Взаимопомощь въ дѣлѣ всесторонняго совершенствованія двухъ различнаго пола лицъ,—вотъ, значитъ, въ чемъ первая цѣль брака по слову Божію. На это указываютъ и еврейскія имена первозданныхъ мужчины и женщины: *isch*-мужъ и *ischa*-жена. То и другое слово относятся къ понятію: *человѣкъ*, какъ виды его: первое изъ нихъ указываетъ на человѣка въ мужескомъ родѣ, а второе—въ женскомъ, а оба вмѣстѣ — мужъ и жена призваны образовать единаго совершеннаго человѣка, по сколько они, конечно, путемъ самодѣятельной духовной работы объединяется при своей совмѣстной жизни. Тотъ же смыслъ заключается и въ словахъ: *и будетъ два въ плоть едину*, т. е. мужъ и жена составляютъ одно существо, одну личность ¹⁾. Ду-

¹⁾ Въ чемъ состоитъ различіе половъ, которое образуетъ тѣсное и глубокое единеніе ихъ въ бракъ, можно читать у *Страхова*. Христіанское ученіе о бракѣ. 31 стр. и слѣд. Здѣсь же указана и литература по этому вопросу (32 стр.).

ховное личное взаимообщеніе въ бракѣ должно и можетъ достигать такой степени, что *святится мужъ невѣренъ о женѣ вѣрнѣ, и святится жена невѣрна о мужѣ вѣрнѣ* (1 Кор. 7, 14). Оттого одинъ супругъ, любя другого супруга, любить собственно не другого, но самого себя (Еф. 5, 28) ¹⁾. Отсюда проистекаютъ и тѣ высокія обязанности, какія налагаются въ бракѣ на обоихъ супруговъ, какъ то: любовь, не въ смыслѣ скоропреходящаго, естественнаго влеченія, сердечной склонности, а любовь, подобная любви Христа къ церкви, готовая на подвиги самоотреченія и самопожертвованія (Еф. 5, 25. 28. 33), супружеская вѣрность и строгое цѣломудріе (Мѡ. 5, 28—32; 19, 9; Іак. 4, 4; Евр. 13, 4; 1 Кор. 6, 9—10; Гал. 5, 19—21).

Вторая существенная цѣль брака есть *благословенное рожденіе* и умноженіе чадъ для царства Божія, въ составъ котораго призваны отъ начала всѣ люди или весь родъ человѣческій, исполненіе намѣренія и попеченія Творца о продолженіи рода человѣческаго, а не простое лишь удовлетвореніе чувственныхъ влеченій. Самъ Богъ назначилъ эту цѣль въ своемъ благословеніи, данномъ прародителямъ: *благослови я Богъ, глаголя: раститеся и множитесь, и наполните землю*. Чадородіе, какъ осуществленіе намѣреній Творца о родѣ человѣческомъ, предполагаетъ и обязываетъ состоящихъ въ брачномъ союзѣ, по заповѣдямъ Христовымъ, къ воспитанію дѣтей для царства Божія. *Отцы... воспитывайте чадъ своихъ въ наказаніи и ученіи (παιδεία καὶ νομοθεσία) Господни* (Еф. 6, 4). *Жена спасется чадородіа ради (διὰ τῆς τεκνογονίας,*—1 Тим. 2, 15), конечно, не чрезъ одни тѣлесныя страданія, соединенныя съ рожденіемъ, но главнымъ образомъ чрезъ нравственные подвиги любви, терпѣнія и самоотверженія (по душѣ и по тѣлу), какія требуются отъ матери для осуществленія задачъ рожденія и воспитанія дѣтей. Дѣтороженіе и воспитаніе дѣтей упрочиваетъ и возвышаетъ и духовный союзъ сочетавшихся. Если же когда не благоугодно бываетъ Господу дѣйствительно благословить супружество дѣторо-

1) „По бракѣ мужъ имѣетъ жену въ чувствѣ своемъ частію себя самого; и жена въ чувствѣ своемъ имѣетъ себя привитою къ мужу, такъ что самымъ дѣломъ выходить, что они оба—плоть едина, т. е. одно существо, одно лице“, говоритъ пр. *Феофанъ*. Толк. на Ефес. V, 28.

жденіемъ, оно остается всегда въ своемъ видѣ, какъ союзъ любви, имѣющій цѣлю взаимное освященіе, совершенствованіе по духу, душѣ и тѣлу.

Такимъ образомъ, брачный союзъ, по первоначальному своему установленію, подтвержденному и Христомъ Спасителемъ, и по назначенію своему, есть не плотской лишь союзъ, но главнымъ образомъ союзъ нравственный, благословенный Богомъ, имѣющій высокія религіозно-нравственныя цѣли, и налагающій соотвѣтственныя обязанности на состоящихъ въ немъ. Таковымъ этотъ союзъ и долженъ былъ оставаться на всѣ времена. Но съ грѣхопаденіемъ, вслѣдствіе котораго природа человѣка подпала господству чувственности и грубаго самолюбія, произошли уклоненія отъ установленнаго Богомъ закона брака. Можно сказать, что въ бракѣ и семейной жизни въ особенности проявилось глубочайшее поврежденіе и униженіе человѣка, соединившееся съ униженіемъ и низведеніемъ женщины въ семьѣ до положенія наложницы, рабыни и просто вещи. Законъ о брачномъ союзѣ, какъ союзѣ одного мужчины и одной женщины (моногамія), скоро былъ нарушенъ; первое отступленіе отъ него представлялъ примѣръ каинита Ламеха (Быт. 4, 19), а вмѣстѣ съ этимъ нарушена была и чистота брачной жизни (6, 2). Брачное отношеніе приняло у многихъ народовъ уродливыя формы, равныя безбрачію ¹⁾. Даже у образованнѣйшихъ грековъ брачный союзъ почти потерялъ значеніе нравственнаго учрежденія, превратившись въ плотской союзъ, имѣющій цѣлю рожденіе дѣтей, и супружескія отношенія получили чисто животный характеръ. Возвышеннѣе были воззрѣнія на бракъ у римлянъ ²⁾, но къ концу исторіи и у нихъ бракъ ниспалъ на

¹⁾ Таковыми явились: полигамія, полиандрія, наложничество, а также общинный бракъ, когда всѣ мужчины и женщины извѣстнаго племени или общины считались въ супружествѣ между собою, при отсутствіи индивидуальнаго брака и полной свободѣ отношеній между полами.

²⁾ Римское воззрѣніе на бракъ можно видѣть въ слѣдующемъ опредѣленіи брака, сдѣланномъ римскимъ юристомъ Модестинномъ: „nuptiae sunt conjunctio maris et faemine, consortium omnis vitae, juris divini et humani communicatio“. Это опредѣленіе брака вошло въ „Номоканонъ“ патр. Фотія (tit. XII, с. 13), находится и въ нашей Кормчей (49 гл.), и въ послѣдней переведено такъ: „бракъ есть мужеви и женѣ сочетаніе, сбытіе во всей жизни. божественныя и человѣческія правды общеніе“. Въ этомъ опредѣленіи указаны и естественная сторона брака (союзъ

степень плотского сожителства, а жена сдѣлалась конкубиной, но нравственно-религіознаго значенія бракъ не имѣлъ. Разводъ допускался въ древнее время съ неограниченною свободою. Только у евреевъ, хранителей положительнаго откровенія, бракъ существовалъ, какъ высокое религіозно-нравственное учрежденіе и законъ ограждалъ строгими законами достоинство брака (Лев. 20, 10; Втор. 22, 22; Чис. 5, 12—31 и мн. др.). Однако и среди евреевъ законъ не могъ уничтожить многоженство, появившееся въ вѣкъ патріарховъ; въ извѣстныхъ случаяхъ для продолженія рода оно допускалось даже закономъ (Втор. 21, 15—17). Уже въ позднѣйшее время, послѣ плѣна, моногамія сдѣлалась у евреевъ единственной общепризнанной формой брака (Сир. 26, 1 и слѣд.). Равно законъ позволялъ разводъ по всякой винѣ (Втор. 24, 1—4), хотя это было лишь необходимою уступкою жестокосердію евреевъ (Мѡ. 19, 8; Втор. 9, 6), очевидно, во избѣжаніе большаго зла, въ видѣ, напр., прелюбодѣянія, женоубійства и т. п. Отсюда ясно, что однихъ естественныхъ силъ человѣка, ослабленныхъ и поврежденныхъ грѣхамъ, для осуществленія закона брака въ истинномъ его существѣ и достиженія всѣхъ его благословенныхъ цѣлей,—недостаточно. Изъ особенности превышаетъ естественныя силы и средства человѣка осуществленіе закона брака въ христіанскомъ смыслѣ, ибо І. Христосъ не только благоволилъ снова возстановить первоначальный законъ брака, униженный и забытый въ дохристіанскомъ мірѣ, но и усилилъ и возвысилъ религіозно-нравственное значеніе брака, такъ что высокія христіанскія требованія дѣлають брачное состояніе еще болѣе многотруднымъ нравственнымъ подвигомъ. Только содѣйствіе человѣку особенной помощи Божіей, особенная освящающая благодать можетъ сдѣлать его способнымъ совершить этотъ многотрудный подвигъ. И Господь І.

одного мужчины и одной женщины) и его нравственное содержаніе, состоящее въ полномъ и не разрывномъ общеніи всѣхъ жизненныхъ отношеній между супругами (*consortium omnis vitae*) и, въ частности, въ общеніи религіи и права (*juris divini et humani communicatio*). Церковь, принявъ это опредѣленіе въ свой номоканонъ, дала ему высшій христіанскій смыслъ. См. у Павлова А. С. проф. Курсъ церковнаго права 317 стр. и сл., также Громогласова И. М. проф. Каноническія опредѣленія брака и ихъ значеніе при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракозаключенія. Бог. Вѣстн. 1907 г. I т. 72 стр. и слѣд.

Христось искупленныхъ Его честною кровію и возрожденныхъ Духомъ Св.,—тѣхъ, которые не могутъ вмѣстить безбрачнаго состоянія, не оставилъ безъ благодатной помощи въ несеніи этого подвига. Чтобы они могли осуществить законъ брака въ истинномъ его существѣ и достигать благодатныхъ цѣлей брака, а брачный союзъ оградить отъ вліяній грѣха, искаженій и злоупотребленій, Онъ благоволилъ освятить его особымъ даромъ благодати, сообщаемымъ супругамъ чрезъ особое священнодѣйствіе, называемое *таинствомъ брака*, браковѣнчаніемъ. Бракъ, какъ таинство въ церкви Христовой, есть такое священнодѣйствіе, въ которомъ, по свободномъ предъ священникомъ и церковію обѣщаніи женихомъ и невѣстою взаимной супружеской вѣрности, чрезъ служителя таинъ Божіихъ преподается имъ свыше благодать, освящающая ихъ брачный союзъ, возвышающая его во образъ духовнаго союза Христа съ церковію и содѣйствующая имъ въ достиженіи всѣхъ цѣлей брака—взаимному вспоможенію во спасеніи, благодатному рожденію и христіанскому воспитанію дѣтей (Катих. О бракѣ).

§ 178. Ученіе откровенія и церкви о томъ, что браковѣнчаніе есть богоустановленное таинство.

Подъ именемъ брака, какъ таинства, нерѣдко разумѣютъ самый *супружескій союзъ*, а не церковное его благословеніе, не браковѣнчаніе. Конечно, и самый супружескій союзъ, когда вступающими въ бракъ остается отецъ и мать и по творческому предначертанію два образуютъ едину плотъ, единое существо и лице, есть тайна (Еф. 5, 32; см. 1 Кор. 6, 15—16) ¹⁾. Но православная церковь отличаетъ тайну брачнаго союза отъ брака,

¹⁾ „Подлинно это таинство, говоритъ св. *І. Златоустъ*, что человѣкъ, оставивъ произведшаго его, родившаго, воспитавшаго, и ту, которая зачала его, болѣла имъ, въ болѣзняхъ родила,—оставивши тѣхъ, которые столько благодѣтельствовали ему, къ которымъ онъ привыкъ,—сочетавается съ тою, которой прежде не видалъ, которая ничего не имѣетъ съ нимъ общаго, и предпочитаетъ ее всему. Подлинно—это таинство

родители не печалятся, но, напротивъ, печалятся, когда этого не бываетъ, и въ знакъ радости не жалѣютъ издерживать деньги и дѣлать расходы. По истинѣ—это таинство великое, заключающее въ себѣ какую-то сокровенную мудрость“. См. у еп. *Феофана*. На Ефес. V, 32. *Злат.* На Ефес. Бес. XX, 4.

какъ таинства, и какъ подѣ таинствами вообще разумѣть богоустановленныя священнодѣйствія, сообщающія вѣрующимъ подѣ видимымъ знакомъ невидимую благодать, такъ и подѣ таинствомъ брака разумѣть не брачный союзъ, а установленное Господомъ священнодѣйствіе, совершаемое служителемъ таинъ Божіихъ и освящающее брачный союзъ. Правда, въ откровеніи вѣтъ такъ ясно выраженныхъ свидѣтельствъ объ установленіи І. Христомъ таинства брака, какія имѣются о богоустановленности брачнаго союза, или нѣкоторыхъ другихъ таинствъ (крещенія, евхаристіи, покаянія), однако даются твердыя основанія для убѣжденія въ богоустановленности брака, какъ таинства. Поэтому и въ католической церкви освященіе брачныхъ союзовъ чрезъ особое священнодѣйствіе не есть установленіе позднѣйшаго времени, а изначальное.

І. Евангеліе не содержитъ прямыхъ указаній ни на время, ни самую заповѣдь о установленіи І. Христомъ и совершеніи таинства брака, какъ и *иная многа, яже сотвори Іисусъ, не суть писана въ книгахъ сихъ* (Іоан. 20, 30; 21, 26). Но въ бесѣдѣ съ фарисеями о нерасторжимости брачнаго союза, І. Христосъ говорилъ: *еже убо Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ* (Мѣ. 19, 6). Поставляя брачное сочетаніе въ прямую зависимость отъ Бога, сообщающаго ему характеръ нерасторжимости, І. Христосъ тѣмъ показалъ, что брачныя дѣла, начиная съ заключенія брачнаго союза до расторженія въ исключительныхъ случаяхъ, подлежатъ не „кесаревѣ“ или власти гражданской, а къ тому, что было Божіимъ (Мѣ. 22, 21), и имѣло подлежать вѣдѣнію или суду основанной Имъ на землѣ и снабженной Его полномочіями церкви. Это, особенно въ связи съ тѣмъ, что Господь Своимъ личнымъ присутствіемъ почтилъ и, конечно, благословилъ бракъ въ Канѣ галилейской, приводитъ къ предположенію, что Ему благоугодно было установить въ Своей церкви для преподаванія брачующимся необходимаго благословенія Божія и благодати особое священнодѣйствіе.

Наиболѣе ясное указаніе на богоустановленность таинства брака даетъ ап. Павелъ. Ап. Павелъ часто преподавалъ наставленія и разъясненія по разнымъ вопросамъ, относящимся къ браку. Изъ нихъ можно видѣть, что апостолъ признавалъ бракъ въ его внут-

ренныхъ и религіозно-нравственныхъ основахъ всецѣло подлежащимъ вѣдѣнію и суду церкви. Такъ, предостерегая отъ развода въ тѣхъ случаяхъ, когда мужъ вѣрующій, а жена невѣрующая, и наоборотъ, апостолъ замѣчаетъ: *такъ во всѣхъ церквахъ повелѣваю* (1 Кор. 7, 10—17), т. е. даетъ разумѣть, что бракъ со всеми его вопросами и недоумѣніями подлежитъ вѣдѣнію церкви, а свои повелѣнія онъ называетъ *повелѣніями Господа Иисуса* (1 Сол. 4, 2—8). Въ посланіи къ ефесейцамъ апостолъ говоритъ: *оставитъ человекъ отца своего и мать, и прильпится къ женѣ къ своей, и будетъ два въ плоть едину. Тайна (μυστήριον, sacramentum) сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь* (Еф. 5, 31—32). Великою тайною апостолъ въ этихъ словахъ называетъ не союзъ Христа съ церковію, хотя онъ и есть по существу своему союзъ таинственный, а союзъ *супружескій* (соединеніе мужа и жены въ плоть одну), ибо у апостола рѣчь идетъ во всемъ этомъ отдѣлѣ посланія (22—33 ст.) о супружескихъ отношеніяхъ мужа и жены, а о союзѣ Христа съ церковію говорится на столько, на сколько это нужно для уясненія и опредѣленія высокаго значенія и обязанностей брачнаго христіанскаго союза. При этомъ апостолъ разумѣетъ союзъ именно между мужемъ и женой—*христіанами* (христіанскій бракъ), которыхъ называетъ членами *тѣла Христова* (*уди есмы тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его*—30 ст.), и излагаетъ обязанности христіанскихъ супруговъ, говоря: *мужъ глава есть жены, якоже и Христосъ глава церкви*, и заповѣдуя, чтобы жены христіанскія такъ же повиновались своимъ мужьямъ, *якоже церковь повиновется Христу*, и чтобы мужья такъ же любили своихъ женъ, *якоже и Христосъ возлюбилъ церковь*, (22—25 ст.). Изъ сопоставленія вышеприведенныхъ словъ апостола съ этимъ наставленіемъ его нельзя не видѣть, что онъ, называя бракъ тайною великою по отношенію ко Христу и церкви, называетъ его такъ въ томъ именно смыслѣ, что въ христіанствѣ супружескій союзъ является отображеніемъ или отпечатлѣніемъ союза Христа съ церковію. Тайна естественнаго супружества (брачное единство) существовало и до Христа (31 ст.). Но эта тайна стала поистинѣ великою только со времени Христа, ибо лишь христіанскій бракъ

есть отобразъ единого нераздѣльнаго союза Христа съ церковію, и это дѣлаеть его величайшею тайною. Если бы только въ естественномъ бракѣ апостолъ видѣлъ *великую тайну*, то не прибавилъ бы: *азъ же глаголю во Христа и во церковь*. Но если брачный союзъ двухъ лицъ въ христіанствѣ есть дѣйствительно, по самому существу своему, таинственный образъ союза Христа съ церковію; а союзъ Христа съ церковію, безъ сомнѣнія, исполненъ благодати и святости (Іоан. 1, 14; Еф. 5, 25). то необходимо предположить, что и брачный союзъ въ христіанствѣ бываетъ освящаемъ и запечатлѣваемъ благодатію Христовою, что на него отъ таинственно-благодатнаго союза Христа съ церковію, какъ высочайшаго первообраза, изливается полнота освящающей благодати Христовой. Ибо какимъ образомъ естественный союзъ мужа и жены могъ бы стать этою великою тайною—образомъ союза Христа съ церковію безъ освященія брачнаго союза благодатію Св. Духа? Съ другой стороны, только эта благодать можетъ сдѣлать возможнымъ для находящихся въ брачномъ союзѣ свято исполнять возлагаемыя на нихъ обязанности, по высокому образцу союза Христа съ церковію. Какъ бы христіанскіе супруги, при поврежденности и слабости природы, самимъ же апостоломъ изображенной (Римл. 7 гл.), безъ помощи особой благодатной силы могли отпечатлѣть въ своемъ супружескомъ союзѣ тѣ отношенія, какія представляетъ въ себѣ указываемый имъ первообразъ?

Но если брачный союзъ, по указанію ап. Павла, заключаетъ въ себѣ особую освящающую его силу божественной благодати, то это предполагаетъ существованіе съ самаго начала христіанской церкви особаго тайнодѣйствія, установленнаго съ тою цѣлію, чтобы освящать брачный союзъ благодатію Христовою. Правда, прямыхъ указаній на особое тайнодѣйствіе брака нѣтъ въ новозавѣтномъ Писаніи. Причиною этого было, по всей вѣроятности, то, что бракъ слишкомъ близокъ къ жизни и въ до-христіанскихъ культахъ уже получилъ слишкомъ развитую форму, чтобы нужно было обставлять его какими нибудь новыми предписаніями ¹⁾.

¹⁾ Смирнова О. Происхожденіе и литургическій характеръ таинствъ (Тр. Кіев. Ак. 1875 г. I т. III стр.). У всѣхъ древнихъ народовъ заключеніе браковъ сопровождалось религіозными обрядами, имѣвшими цѣлію при-

Однако нѣкоторыя изреченія ап. Павла даютъ основанія предпо-
лагать существованіе такого священнодѣйствія.

Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ внушаетъ, чтобы вступленіе въ брачный союзъ совершалось не иначе, какъ *точію о Господѣ* (*μόνον ἐν Κυρίῳ*—1 Кор. 7, 39). Это выраженіе, очевидно, заключаетъ ту мысль, что въ христіанской церкви бракъ долженъ быть заключаемъ вообще христіански-законно, согласно съ тѣмъ, какъ повелѣно Господомъ и Его апостолами, а такъ какъ хранить и утверждать въ мірѣ все повелѣнное Господомъ и Его апостолами призвана церковь, то выраженіе апостола, естественно, приводитъ къ мысли, что заключеніе супружествъ между христіанами должно быть совершаемо при непосредственномъ участіи церкви, при ея одобреніи и утвержденіи, а это одобреніе и утвержденіе можетъ выражаться въ церковномъ благословеніи ихъ. Подтвержденіе такого заключенія можно видѣть въ словахъ св. Игнатія Богоносца, который, имѣя въ виду слова ап. Павла, внушаетъ христіанамъ: „надлежитъ желающимъ жениться и выходящимъ замужъ творить бракъ *съ вѣдома епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ*“ ¹⁾. Слѣдовательно, бракъ о Господѣ по этому свидѣтельству, есть бракъ, заключенный при непосредственномъ участіи церкви.

У того же апостола можно усматривать указаніе на богослужбное освященіе брачныхъ союзовъ въ слѣдующемъ. Выражая порицаніе тѣмъ лжеучителямъ, которые запрещали вступать въ бракъ и употреблять въ пищу то, что Богъ сотворилъ, въ опроверженіе ихъ онъ говоритъ: *всякое созданіе Божіе добро, и ничто же отменно* (не предосудительно), *со благодареніемъ*

звать на брачущихся благословеніе боговъ, а самый брачный союзъ ставился подъ покровительство особыхъ боговъ. У грековъ, напр., обрученные или новобрачные посѣщали храмы, молились и приносили жертвы, при чемъ жрецъ или жрица внушали имъ законы боговъ о бракѣ. Въ древнемъ римскомъ законодательствѣ относительно брака еще сильнѣе былъ религіозный элементъ. Религія, право и обычаи тамъ самымъ тѣснымъ образомъ соприкасались. Въ ветхомъ завѣтѣ участіе въ брачномъ обрядѣ раввина признавалось необходимымъ: раввинъ былъ свидѣтелемъ брачнаго контракта, онъ же полагалъ на невѣсту священное покрывало, произносилъ семь благословеній и предлагалъ брачущимся чашу съ виномъ.

¹⁾ Игнат. Бог. Къ Потикарпу, 5.

пріемлемо (если принимается съ благодареніемъ); *освящается бо словомъ Божиимъ и молитвою* (1 Тим. 4, 3—5). Это „освященіе словомъ Божиимъ и молитвою“ относится апостоламъ не только къ запрещаемой лжеучителями пищѣ, но и къ браку, на который также простиралось ихъ запрещеніе; а потому въ словахъ апостола естественно видѣть указаніе на то, что упоминаемое въ нихъ „освященіе“ должно было предварять и вступленіе въ бракъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, когда православная церковь признаетъ въ числѣ семи богоустановленныхъ таинствъ и таинство брака, то такое ея ученіе имѣетъ основанія въ самыхъ новозавѣтныхъ писаніяхъ.

II. Въ церкви Христовой бракъ несомнѣнно былъ признаваемъ таинствомъ съ самаго начала. Невѣрно утвержденіе (протестантовъ), будто церковь въ лицѣ древнихъ отцовъ долгое время не признавала бракъ таинствомъ, хотя и называла его тайной, считала честнымъ, святымъ, что благословеніе церкви долгое время не составляло чего-либо существенно необходимаго при бракахъ и не было обязательнымъ, что въ древнихъ памятникахъ (напр. въ Постановл. апост., у Діонисія ареопагита) не встрѣчается и чинопоследованія брака, что послѣднее появилось только въ VIII—IX вв., когда свѣтская власть (Левъ V. на востокъ и Карлъ V. на западѣ) слѣдали обязательнымъ для всѣхъ вступающихъ въ бракъ церковное благословеніе, что съ этого же времени и бракъ получилъ значеніе таинства.

Правда, что древнѣйшіе учителя мало или вовсе не говорили о бракѣ, какъ таинствѣ. Причина этого заключалась въ томъ, что имъ приходилось имѣть дѣло съ лжеученіями, считавшими бракъ изобрѣтеніемъ сатаны, служащимъ только къ удовлетворенію

¹⁾ Св. *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Богосл. IV т. § 143. Больше и естественной послѣдовательности въ рѣчи ап. Павла, если 1 Тим. 4, 4—5 признавать опроверженіемъ обоихъ заблужденій, о которыхъ упоминается въ ст. 3, а не относить только къ веществамъ, употребляемымъ въ пищу. Подтвержденіе этому можно находить въ 51 апост. правилѣ, которое несомнѣнно имѣетъ въ виду 1 Тим. 4. 4—5, относя выраженіе *вся добра згло* вмѣстѣ и къ браку и къ пищѣ, и гнушающихся „брака, мяса и вина“ одинаково подвергаетъ отлученію отъ церкви. И Климентъ алекс. приводитъ указанныя слова апостола противъ отвергающихъ бракъ (Стром III, 12)

чувственности и положительно дѣломъ нечистымъ, грѣшнымъ, или съ мнимыми аскетами, смотрѣвшими на бракъ, какъ на бремя, приковывавшее къ землѣ и препятствующее стремиться къ Богу духомъ и тѣломъ. Направляя противъ тѣхъ и другихъ свое учене, очевидно, они не имѣли прямого вызова говорить о сверхъестественной сторонѣ брака, а лжеучители и не поняли бы этой рѣчи. Однако въ ихъ произведеніяхъ встрѣчаются и свидѣтельства о бракѣ, какъ таинствѣ. Одни изъ такихъ свидѣтельствъ показываютъ, что бракъ совершался при непосредственномъ участіи церкви—черезъ *благословеніе* брачующихся священнослужителями, другіе,—что съ этимъ благословеніемъ, по вѣрованіи церкви, соединяется дѣйствіа особенной освящающей *благодати* Божіей.

1) На участіе церкви въ благословеніи и освященіи христіанскихъ браковъ указываетъ уже *Игнатій Богоносецъ* въ вышеприведенномъ наставленіи: „надлежитъ творить бракъ съ вѣдома епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти“. *Климентъ александрійскій* обличаетъ хулителей брака указаніемъ на слова ап. Павла, что бракъ освящается словомъ Божіимъ и молитвою. Онъ же, осуждая ношеніе женщинами накладныхъ волосъ, говоритъ: „на кого пресвитеръ при этихъ волосахъ возлагаетъ руку, кого благословляетъ? Не жену, вступающую въ бракъ, а чужіе волосы и, слѣдовательно, чужую голову“¹⁾. *Тертуллианъ*, описывая счастье и преимущества христіанскаго брака, въ одномъ письмѣ къ своей женѣ говоритъ: „откуда взять силъ, чтобы описать счастье того брака, который заключаетъ церковь, скрѣпляетъ приношеніе (*oblatio*, т. е. евхаристія), запечатлѣваетъ благословеніе, ангелы свидѣлствуютъ, Отецъ утверждаетъ“²⁾. *Меводій*, еп. патарскій, даетъ довольно опредѣленное представленіе о самомъ обрядѣ, соединявшемся въ его время съ

1) *Клим. ал.* Стром. III, 12; Педагогъ 3 кн II гл.

2) *Тертулл.* Ad uxog. lib. II, с. 9. Въ другомъ сочиненіи Тертуллианъ говоритъ: „дѣволъ въ собраніи идолослужителей и еретиковъ старается подражать таинствамъ католической церкви; онъ креститъ своихъ послѣдователей, и запечатлѣваетъ потомъ на челѣ воиновъ своихъ, и торжественно совершаетъ приношеніе хлѣба, и даже выдаетъ себя за верховнаго жреца при бракѣ“ (*De praescript* с. 40). По его жъ словамъ, „тайныя сочетанія, т. е. не совершенныя прежде въ церкви, можно считать наравнѣ съ прелюбодѣяніемъ и блудомъ“ (*De pudic.* с. IV; *De monogam.* с. XI).

церковнымъ благословеніемъ брака. Въ своей книгѣ „Пиръ десяти дѣвъ“, поэтически изображая небесное торжество обрученія дѣвственницы со Христомъ, онъ пользуется для этого образами, взятыми несомнѣнно изъ существовавшего обряда церковнаго вѣнчанія и, такимъ образомъ, косвенно указываетъ, что входило въ этотъ обрядъ въ его время, а входило сюда: употребленіе пѣснопѣній, возложеніе на головы брачующихся вѣнцовъ, таинственное обхожденіе ихъ около извѣстнаго мѣста и держаніе ими въ рукахъ свѣчей ¹⁾).

Отцы и учителя позднѣйшаго времени также ясно указываютъ на особенное церковное священнодѣйствіе при заключеніи супружескихъ союзовъ. Такъ, св. *Василій В.* христіанскій союзъ мужа и жены называетъ „игомъ, возложеннымъ на нихъ съ благословеніемъ ²⁾“. Св. *Григорій Б.*, защищая чистоту и святость брака, говоритъ: „если ты еще не сопрягся плотію, не страшишься совершенія; ты чистъ и по вступленіи въ бракъ. Я на себя беру отвѣтственность; я *сочетатель*, я невѣстоводитель. Ибо бракъ не безчестенъ потому только, что дѣвство честнѣе его. Я буду подражать Христу, чистому Невѣстоводителю и Жениху, Который чудодѣйствуетъ на бракъ, и Своимъ присутствіемъ доставляетъ честь супружеству“. Повѣствуя, что при совершеніи брака Олимпіады было много епископовъ, св. Григорій говоритъ о себѣ: „и я присутствую духомъ и волею и вмѣстѣ совершаю празднество и сочетаваю юныя руки рукою Бога“. Слова св. отца, очевидно, указываютъ на совершеніе брака чрезъ священнослужителя, сообщающаго чрезъ установленное священнодѣйствіе брачному союзу освящающую силу ³⁾. Св. *Амвросій медиоланскій* съ рѣшительностію высказываетъ, что „бракъ (христіанскій) долженъ быть освящаемъ покровомъ (*velamine*) и благословеніемъ священническимъ“ ⁴⁾. Тоже выражаетъ и св. *І. Златоустъ*. „Какъ поступали жители Каны галилейской, говоритъ онъ, такъ пусть поступаютъ и нынѣ вступающіе въ бракъ; пусть они имѣютъ среди себя Христа. Но какъ, спросятъ, можетъ быть это? Чрезъ

1) *Мевод.* Пиръ десяти дѣвъ, или о дѣвствѣ Рѣчь VI, 5.

2) *Васил. В.* На Шестодн. VII, 5.

3) *Григор. Б.* Сл. 40, на крещеніе (III т. 288 стр по изд. 1844 г.). Пис. 57.

4) *Амврос.* Epist. ad Vigil. XIX (al. XXIII), n. 7.

священниковъ. *Иже васъ приѣмлетъ*, сказалъ Господь, *Мене приѣмлетъ*. Онъ же, осуждая обычай сопровождать празднованіе брака непристойными пѣснями, говоритъ: „зачѣмъ безчестишь все-народно честныя тайны (*μυστήρια*) брака? Все это надобно отвергнуть, а учить дѣвицу стыдливости съ самаго начала. Надо призвать священниковъ, и молитвами и благословеніями заключить союзъ супружества, чтобы умножалась любовь жениха и укрѣплялось цѣломудріе невѣсты, а всего болѣе, чтобы въ домъ тотъ вошли дѣла добродѣтели и изгнаны были изъ него всѣ козни діавола, и супруги въ веселіи провели жизнь, соединяемые благодатію Божію“. По словамъ св. отца, потому „и возлагаются на головы (сочетающихся) вѣнцы,—въ знакъ побѣды, что они, не будучи побѣждены, вступаютъ въ брачный чертогъ,—что они не были одолѣны похотію“ ¹⁾. Онъ же преподаетъ еще такое наставленіе: „ты не можешь быть солнцемъ, будь луною... Не можешь быть дѣвственникомъ, цѣломудренно вступай въ бракъ, только въ церкви“ ²⁾.

Четвертый *карфагенскій соборъ* (398 г.) говоритъ о церковномъ благословеніи брака, какъ о дѣлѣ общезвѣстномъ, не подлежащемъ сомнѣнію или спору, и только даетъ наставленія о нѣкоторыхъ соприкосновенныхъ къ браку предметахъ ³⁾. Въ каноническихъ отвѣтахъ св. *Тимофея*, патр. александрійскаго (IV в.), на недоумѣнный вопросъ со стороны подчиненныхъ ему епископовъ, какъ имъ поступать при предполагаемыхъ къ заключенію незаконныхъ бракахъ, дается отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что священнослужитель, узнавъ по слуху и по дознаніи о намѣреніяхъ вступить въ незаконный бракъ, рѣшительно не долженъ сочетать его, или совершать приношеніе за вступающихъ въ такой

¹⁾ *Злат. Бес.* на 1 Кор. VII, 2 (III т. 205 стр. по изд. Спб. 1897 г.).—*На Быт. Бес.* XLVIII, 6.—*На 1 Тимое Бес.* IX, 2. Употребленіе вѣнцевъ. при вѣнчаніи брака взято съ обычая церкви ветхозавѣтной (Пѣсн. 3, 11; Ис. 61, 10).

²⁾ *На Евтропія. Бес.* II, 15. „*Τίμιμον μετὰ σωφροσύνης, μόνον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.*“

³⁾ „Женихъ и невѣста, говорится въ опредѣленіяхъ этого собора, когда имѣютъ быть благословляемы отъ священника, да приводятся родителями своими или споручниками,—а принявъ благословеніе, да пребываютъ въ ту ночь, изъ уваженія къ этому благословенію, въ дѣвствѣ“ (XIII сар.).

бракъ (II вопр. и отв.). Это показываетъ, что ко времени II-го вселенскаго собора было общимъ и повсюду соблюдаемымъ требованіемъ, чтобы браки заключались съ разрѣшенія и благословенія церкви, а на ослушниковъ церковь налагала эпитиміи.

Отсутствіе въ древнихъ памятникахъ чинопослѣдованія брака не говоритъ о томъ, что въ древности не существовало никакого чинопослѣдованія брака и чтобъ брачный союзъ заключался безъ благословенія церкви. Дѣло въ томъ, что образъ совершенія брака въ первыя времена и почти до IX в. былъ очень немногосложенъ, сохранялъ древнюю простоту, какъ и образъ совершенія многихъ другихъ священнодѣйствій. Молитвы, какія читались при бракѣ, и вообще способъ совершенія его,—все это было предметомъ устнаго преданія. Что образъ совершенія брака дѣйствительно былъ немногосложенъ, видно изъ того, что бракъ совершался не отдѣльно, а за литургією (какъ нынѣ таинство священства), начинался молитвою и заканчивался причащеніемъ, потому что новобрачные тогда причащались евхаристіи ¹⁾. Нашъ многосложный обрядъ не могъ быть соединенъ съ литургією. Что же касается императорскихъ постановленій—Льва V. и Карла V. о томъ, чтобы браки совершались не иначе, какъ при посредствѣ молитвъ и благословенія священника, то въ нихъ не новое что-либо узаконялось, а утверждался древній обычай церкви ²⁾. Вызваны же были ихъ постановленія желаніемъ устранять вкравшіеся безпорядки и злоупотребленія, состоявшіе въ томъ, что многіе изъ христіанъ, уклоняясь отъ древняго обычая, заключали браки безъ вѣдома и благословенія церкви. Послѣ ихъ распоряженій послѣдовало отдѣленіе брака отъ литургіи. Не сливаясь съ послѣднею, обрядъ вѣнчанія расширился и появился особый чинъ; въ него вошли давно уже существовавшіе обряды и обычаи, а вторая часть ихъ до сихъ поръ имѣетъ сходство съ литургіей

¹⁾ Тертул. Ad uxor. lib. II, с. 9. Въ р.-католической церкви и доселѣ существуетъ и читается особенная литургія, т. е. литургія новобрачныхъ, составленная изъ мѣстъ Писанія, имѣющихъ отношеніе къ браку, если бракъ совершается предъ литургією и новобрачные при ней находятся. См. у Стацевича Р.-катол. катих. 192 стр.

²⁾ Левъ V. въ 89 и 91 новеллахъ церковное благословеніе самъ считаетъ древнимъ обычаемъ и только указываетъ время совершенія обрученія и вѣнчанія.

(читается апостоль, евангеліе, произносятся эктеніи сугубыя и просительныя, поется „Отче нашъ“, подается чаша и пр.).

2) Древніе учителя свидѣтельствуютъ и о вѣрованіи церкви въ сообщеніе брачущимся чрезъ церковное священнодѣйствіе благодатныхъ даровъ.

Такъ, *Оригенъ* говоритъ: „Богъ есть тотъ, Кто сочеталъ двоихъ въ одно... А такъ какъ сочеталъ Богъ, то въ силу этого въ сочетанныхъ Богомъ *присутствуетъ дарованіе*“. Дарованіе же это поставляется имъ на ряду съ тѣмъ даромъ, который, по словамъ Оригена, подаваемъ былъ Богомъ обрекающимъ себя на безбрачіе, „по молитвамъ“, какъ должно полагать, церкви, ¹⁾ подтвержденіемъ чему можетъ служить то, что въ древности нѣкоторые посвященіе въ монашество поставляли даже между таинствами церкви ²⁾. А отсюда должно заключать, что подъ *дарованіемъ* брака Оригенъ разумѣетъ не то дарованіе, которое дано вообще человѣку при самомъ установленіи брака, а дарованіе брачущимся особой благодати отъ Бога, ниспосылаемой имъ чрезъ церковь и по молитвѣ церкви.

Тертуліанъ, по поводу браковъ христіанъ съ нехристіанами, говоритъ: „если, по Писанію, застигнутые вѣрою въ языческомъ бракѣ не признаются оскверненными потому, что одними изъ супруговъ (увѣровавшими) освящаются и другіе (неувѣровавшіе), то нѣтъ сомнѣнія, что тѣ, которые освящены прежде брака, если бы соединились съ чужою плотію, не могутъ освятить ее, какъ не застигнутою (во время освященія). Ибо благодать Божія только то освящаетъ, что находитъ. Что же не можетъ быть освящено, то нечисто, а что не чисто, то не имѣетъ ничего общаго со святымъ, развѣ только его осквернить собою и погубить. Могутъ ли, поэтому, они такіе брачные договоры представить предъ Господнимъ трибуналомъ (*apud tribunal Domini*)? И можемъ ли мы признать такой бракъ заключеннымъ по закону (*rite contractum*)“. ³⁾ Поэтому христіанскій бракъ Тертуліанъ прямо называетъ таинствомъ (*divinum sacramentum*,

• ¹⁾ *Ориг.* In Math. comment n. 16 et 25. Сн. *Сильвестра* еп. Догм. Бог. V т. § 144.

²⁾ *Діонис.* ареоп. О церков. іерарх. VI.

³⁾ *Тертул.* Ad uxor. Lib. II, c. 1 et 2.

sacramentum Christi) и поставляетъ его на ряду съ таинствами крещеніемъ, миропомазаніемъ и евхаристією ¹⁾.

Св. *І. Златоустъ*, наставляя о томъ, чтобы браки были совершаемы не иначе, какъ по благословенію и молитвамъ священниковъ, указываетъ, что чрезъ это супруги „соединяются благодатию Божією“ и называетъ христіанскій бракъ вообще „честными тайнами“ ²⁾.

Особенно подробно говорить о таинственно-благодатномъ значеніи брака блаж. *Августинъ*, котораго протестанты готовы даже считать отцемъ ученія о бракѣ, какъ таинствѣ, хотя самъ онъ въ подтвержденіе раскрываемаго имъ ученія о бракѣ ссылается на общее, повсемѣстное ученіе о немъ церкви. „Вѣрующимъ супругамъ (при вѣчаніи), учитъ онъ, подается не только сила чадородія, ... но и всѣ дары и преимущества таинства брака; по сему то апостоль и говоритъ: *мужья, любите своихъ женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ церковь...* Это таинство дѣлаетъ то, что мужъ и жена, вступившіе въ бракъ, во все время ихъ жизни должны пребывать неразлучными и отнюдь не оставлять другъ друга, кромѣ случая прелюбодѣянія. Неразрывность этого таинства такъ строго сохраняется во градѣ Бога нашего, въ горѣ святѣй Его, т. е. въ церкви, что хотя мужъ и жена вступаютъ въ бракъ съ цѣлію приобрѣтенія потомства, считается неприличнымъ и непозволеннымъ расходиться даже и въ томъ случаѣ, если одна какая-либо сторона окажется неплодною“ ³⁾. Сравнивая характеръ таинства брака съ характеромъ таинства священства, *Августинъ* говоритъ: „у всѣхъ другихъ народовъ благо и счастье брака состоитъ въ рожденіи дѣтей и въ супружеской вѣрности, что же касается народа Божія (христіанъ), то у него благо брака заключается еще въ святости самаго таинства“ (in sanctitate sacramenti)“. „Въ нашемъ (христіанскомъ) бракѣ болѣе имѣетъ силы святость таинства, нежели плодородіе матери“ ⁴⁾.

¹⁾ Тамъ же, и De praescr haerit. с 40 Св. De monogam. с 5.

²⁾ *Злат.* на Быт. Бес. XLVIII, 6. См. выше.

³⁾ *Август.* De nuptis et concup. lib. I, с 10; см. с. 21.

⁴⁾ De bono conjug. с XXIV et XVIII. И во многихъ другихъ своихъ произведеніяхъ блаж. *Августинъ* утверждаетъ, что бракъ христіанскій есть таинство, что выше чадородія, напр.: De fide et opr. lib. I, с. 7; De pess. orig XXXIV, n. 39; XXXVII, n. 42; О кн. Бытія букв. IX, 7 и др.

Въ признаніи брака таинствомъ находить свое объясненіе и то, почему древне-церковное ученіе признаетъ необходимымъ церковное благословеніе брачныхъ союзовъ. Поэтому же нѣкоторые изъ древнихъ учителей установленіе священнодѣйствія брака возводили къ Самому І. Христу, напр., св. Епифаній, Кириллъ александрійскій, блаж. Августинъ, видѣвшіе въ посѣщеніи І. Христомъ брака въ Каяѣ начало благословенію Имъ брака христіанскаго. ¹⁾).

Ученіе о бракѣ, какъ таинствѣ, такимъ образомъ, подтверждается и свидѣтельствами древне-церковнаго преданія. Потому то это ученіе, какъ преданіе апостольское, съ самаго начала и до временъ реформаціи XVI в. содержимо было во всѣхъ странахъ христіанскаго міра. Поэтому же бракъ признають таинствомъ многіе христіане, изъ глубокой древности отпадшіе отъ православной церкви. Армяне выразили на соборѣ 1342 года, что они съ самаго начала содержатъ семь таинствъ, принятыхъ ими отъ святыхъ отцовъ, въ томъ числѣ и „святый“ бракъ. У маронитовъ бракъ также признается таинствомъ, и въ числѣ ихъ занимаетъ пятое мѣсто, прежде священства и елеосвященія. Египтяне и абиссинцы, во многомъ уклоняющіеся отъ православной восточной церкви, согласно съ нею принимаютъ семь таинствъ. Даже копты, яковиты и несторіане, весьма рано отдѣлившіеся отъ православной церкви, остаются совершенно согласными съ нею въ ученіи о таинствахъ вообще и въ частности въ ученіи о таинствѣ брака ²⁾).

Если бы, однако, приведенныя свидѣтельства древности кому либо казались не довольно прямыми и достаточными для убѣжденія въ томъ, что бракъ есть таинство, тому напомнимъ слова *блаж. Августина*: „что принимаетъ вся церковь, хотя бы то и не было утверждено на соборахъ, но всегда сохранялось, то несомнѣнно передано ей апостолами“ ³⁾).

¹⁾ *Епифан* Ерес. LXVII, 6; LI, 3 *Кирилл* ал. На Іоан. II гл. 1 ст. *Август* In Iohan. Tract IX, n. 2.

²⁾ Сн. *Макарія* м. Догм. Бог. § 234.

³⁾ *Август* De baptismo, lib. IV, c. 24.

§ 179. Видимая сторона таинства брака и его невидимыя дѣйствія.

I. Таинство брака совершается въ православной церкви по довольно сложному и обширному чинопослѣдованію. Чинопослѣдованіе это слагается изъ *обрученія* и *вѣнчанія*.

Обрученіе (*μνηστεία*) совершается троекратнымъ благословеніемъ брачующихся перстнями съ словами священнодѣйствующаго: „обручается рабъ Божій (или раба Божія) N рабѣ Божіей (или рабу Божію) N во имя Отца и Сына и Св. Духа“. Оно соединяется съ молитвеннымъ испрашиваніемъ благословенія Божія на предложенный ими союзъ. Но обрученіе есть только приготовительный обрядъ къ вѣнчанію. Въ обрученіи утверждается въ присутствіи церкви, предъ лицомъ Божиимъ, *глаголанное* у брачующихся *слово*, и въ залогъ этого даются имъ перстни. Въ древности обрученіе совершалось отдѣльно отъ вѣнчанія и послѣ обрученія до вѣнчанія иногда проходило довольно значительное время, какъ и нынѣ обрученіе совершается нерѣдко отдѣльно отъ вѣнчанія для лицъ царскаго дома. Но послѣ совершившагося обрученія древняя церковь ни той, ни другой сторонѣ не дозволяла вступить въ бракъ съ иными лицами ¹⁾.

Самое таинство—низведеніе благодати Божіей на вступающихъ въ супружескій союзъ, освящающей и скрѣпляющей этотъ союзъ, совершается при „послѣдованіи вѣнчанія“. Вступающіе въ бракъ торжественно, въ храмѣ Божіемъ, предъ лицомъ церкви и совершителя таинствъ, изъявляютъ о добровольномъ взаимномъ согласіи на вступленіе въ брачный союзъ и даютъ взаимное обѣщаніе неизмѣнно хранить между собою брачный союзъ въ чистотѣ и святости до конца жизни. Однако это есть лишь одно изъ дѣйствій, относящихся къ видимой сторонѣ таинства брака, но не въ немъ главная сила или сущность таинства. Словесное взаимное обѣщаніе ихъ, если не утверждено силою благословенія, преподаваемаго церковію въ таинствѣ браковѣнчанія, само по себѣ не можетъ быть прочнымъ и крѣпкимъ, и, безъ содѣйствія церкви, не можетъ низвести отъ Бога на брачующихся особую благодать.

1) Трул. соб. 98 пр. и анкир. 11 прав.

Самую главную и существенную часть священнодѣйствія брака (матерію и форму таинства) составляетъ вѣнчаніе и благословеніе сочетавающихся во имя Тріединаго Бога. Совершитель таинства, по молитвенномъ обращеніи къ Богу: „сочетать ихъ, зане отъ Бога сочетаетсяъ мужу жена, вѣнчать ихъ въ плоть едину и даровать имъ плодъ чрева“, возлагаетъ на жениха и невѣсту вѣнцы съ произнесеніемъ словъ: „вѣнчается рабъ Божій (или раба Божія) N рабъ Божіей (или рабу Божію) N во имя Отца и Сына и Св. Духа“ и вслѣдъ за симъ „благословляетъ я трижды“, т. е. жениха и невѣсту вмѣстѣ, трижды же возглашая краткую молитву къ Богу: „Господи Боже нашъ, славою и честію вѣнчай я“. Вѣнчаніе и молитвенное благословеніе союза брачующихся священникомъ составляютъ тотъ видимый покровъ или образъ, подъ коимъ сообщается сочетавающимся невидимая благодать Св. Духа, освящающая ихъ брачный союзъ.

II. Благодать Божія, низводимая чрезъ священнодѣйствіе брака на вступающихъ въ супружество, естественный союзъ мужа и жены содѣловаетъ, по выраженію апостола, *тайною великою*, — образомъ таинственнаго союза Христа съ церковію. Частіе, дѣйствія благодати этого таинства состоятъ въ слѣдующемъ.

Благодать освящаетъ и, такъ сказать, одухотворяетъ брачный союзъ двухъ лицъ, ибо святъ и духовенъ союзъ Христа съ церковію. Брачная любовь сама по себѣ легко становится чувственной и безпорядочной въ падшемъ состояніи человѣка. Но въ таинствѣ брака брачующимся подается благодать, освящающая и возвышающая ихъ естественный союзъ, дающая первенствующее значеніе духовной сторонѣ союза, дабы христіанскій брачный союзъ былъ отображеніемъ духовнаго и святаго союза Христа съ церковію. Посему апостоль говоритъ о христіанскомъ бракѣ: *честна женитба и ложе нескверно* (Евр. 13, 4; см. 1 Сол. 4, 3—4), а брачныя соединенія, не освященные благословеніемъ, называются блудомъ (1 Кор. 6, 15—16). Что касается до возможности такого одухотворенія чувственной стороны брака, то она не подлежитъ сомнѣнію. „Даже естественный человѣкъ, т. е. не христіанинъ, не можетъ отвергнуть того, что чувственный союзъ въ бракѣ, будучи цѣлю самъ для себя, въ то же время долженъ и можетъ служить средствомъ для упроченія и возвышенія

духовнаго союза сочетавшихся,—хотя въ дѣйствительности е всегда бываетъ такъ,—и что чрезъ это служеніе высшей цѣли онъ облагораживается и освящается. Одинъ изъ глубокомысленныхъ психологовъ говоритъ, что „половая любовь рѣдко, но можетъ быть совершенно идеальной; это любовь къ идеѣ любимаго предмета, соединяющаяся съ безпредѣльнымъ воодушевленіемъ. Сначала, по ограниченности человѣка, она не свободна отъ нѣкоторой страстности, но потомъ сбрасываетъ эти оковы и паритъ въ болѣе чистой области. Постепенно, одухотворяясь, органическая любовь смѣняется дружбой, въ основаніи которой лежитъ глубочайшее сродство душъ и которая есть любовь одного человѣка къ высшему, божественному началу въ другомъ и потому не можетъ быть въ душѣ потерянной“... Но если чувственный союзъ бракосочетавшихся возвышается естественнымъ родствомъ своимъ съ духовнымъ союзомъ ихъ, если это можетъ быть, и дѣйствительно бываетъ, даже въ натуральномъ бракѣ, у язычниковъ: то тѣмъ большее одухотвореніе и освященіе чувственный союзъ мужа и жены получаетъ чрезъ христіанское таинство брака. Вѣдь сообщаемая въ этомъ таинствѣ мужу и женѣ благодать есть сила духовная, божественная, могущественная, все-освящающая. Она ли не освятитъ того, что въ нѣкоторой мѣрѣ можетъ быть освящено даже естественными средствами“ ¹⁾?

Благодать скрѣпляетъ брачный союзъ двухъ лицъ узами нерасторжимыми, ибо нерасторжимъ и вѣченъ союзъ Христа съ церковію. О христіанскомъ бракѣ должно разумѣть по преимуществу: *еже Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ*, сочета не естественнымъ только закономъ брака, даннымъ при установленіи брачнаго союза, но преимущественно Своею благодатію. Расторженіе брака, составлявшее обычное явленіе въ древнемъ мірѣ, даже у іудеевъ, есть явленіе ненормальное, допускаемое и терпимое по необходимости, во избѣжаніе большаго зла, но вообще, бракъ долженъ оставаться нерасторжимымъ: *оженившимся, говоритъ ап. Павелъ, заповѣваю не азъ, но Господь: женъ отъ мужа не разлучатся. Аще ли же и разлучится, да пребываетъ безбрачна, или да смирится (примирится)*

¹⁾ Вьялева А. Д. проф. Любовь божественная 333—384 стр

съ мужемъ своимъ; и мужу жены не отпущати (1 Кор. 7, 10—11). Апостолъ не совѣтуетъ расторгать даже брака между вѣрующимъ и невѣрующимъ, въ надеждѣ, вѣрующая жена не спасетъ ли мужа невѣрующаго и мужъ не спасетъ ли жены (12—16 ст.). Нерасторжимость брака имѣетъ цѣлю, съ одной стороны, ограничить проявленія чувственности, съ другой, дать мѣсто болѣе широкому и продолжительному воздѣйствію мужа на жену и жены на мужа.

Наконецъ, благодать содѣйствуетъ христіанскимъ супругамъ въ продолженіе всей жизни свято исполнять взаимныя обязанности другъ къ другу, по высокому образцу святѣйшаго союза Христа съ церковію. Подражать такому высокому образцу было бы не по силамъ человѣческимъ (Мф. 19, 10—12; см. 26 ст.), если бы они не подкрѣплялись особою благодатію Божіею. Содѣйствуя же въ исполненіи взаимныхъ обязанностей христіанскимъ супругамъ въ продолженіе всей ихъ жизни, эта благодать тѣмъ самымъ содѣйствуетъ и къ достиженію всѣхъ цѣлей брачнаго союза, т. е. къ благословенному рожденію дѣтей, воспитанію и устроенію ихъ, взаимному вспоможенію во всемъ добромъ, облегченію тягостей жизни и къ предохраненію себя отъ связей незаконныхъ.

Непосредственно освящается въ таинствѣ брака союзъ любви только двухъ лицъ. Но этотъ союзъ оказываетъ вліяніе не на супруговъ только, но и на всю семью, а чрезъ семью и на общество. Посему святостію брачнаго союза, сообщеннаго ему въ таинствѣ брака, освящается семья, а затѣмъ и общество, хотя и не непосредственно.

§ 180. Ученіе инославныхъ исповѣданій о бракѣ.

І. Римская церковь, какъ и православная, признаетъ бракъ въ числѣ семи церковныхъ таинствъ, но отличается отъ православной въ ученіи о бракѣ, какъ *таинствѣ* и какъ *брачномъ союзѣ*.

Православная церковь подъ таинствомъ брака разумѣетъ церковное священнодѣйствіе, освящающее брачный союзъ, римскою же церковію подъ бракомъ, какъ таинствомъ, разумѣется самый супружескій союзъ ¹⁾. Поэтому, по ученію православной церкви

¹⁾ Тридентскій соборъ, приведа свидѣтельства ветхаго (Быт. 2, 23) и новаго завѣта (Мф. 19, 5; Марк. 10, 7; Еф. 5, 25—32) о богоустановленно-

(Прав. исп. 115), совершителемъ таинства брака можетъ быть только епископъ или священникъ, какъ строитель таинъ Божіихъ; благословеніе священническое сообщаетъ брачному союзу силу таинства. По общепринятому же и господствующему въ римской церкви (съ XIII в.) мнѣнію, таинство брака совершаютъ другъ другу сами брачующіеся чрезъ изъявленіе взаимнаго согласія на вступленіе въ супружескій союзъ предъ своимъ приходскимъ настоятелемъ и двумя, по крайней мѣрѣ, свидѣтелями, и супружескаго клятвеннаго общанія ¹⁾. Священникъ своимъ благословеніемъ только торжественно подтверждаетъ бракосочетаніе, уже совершенное чрезъ взаимное согласіе вступающихъ въ бракъ ²⁾. Это соотвѣтствуетъ нашему обрученію. Благословеніе его или точнѣе—благословеніе церкви чрезъ него безъ нужды не должно быть оставляемо, однако оно не необходимо, не относится къ сущности таинства и не обуславливаетъ дѣйствительности брака ³⁾.

сти брачнаго союза, дѣлаетъ такое заключеніе: „такъ какъ бракъ въ законѣ евангельскомъ превосходитъ древнія супружества благодатію чрезъ Христа, то отцы, соборы и всеобщее преданіе церкви всегда учили, что онъ справедливо *долженъ числиться между таинствами новаго завета* (sess. XXIV. Doctr. de sacram. matrimonii). Согласно съ этимъ, но яснѣе и полнѣе, въ „Римскомъ катихизисѣ“ (pars. II, cap. VIII, qu. 15, 16, et 23) естественному союзу мужа и жены приписывается достоинство таинства, а таинствомъ называется нерасторжимый союзъ брачный.

¹⁾ Клятвенное общаніе женихъ даетъ въ слѣдующей формулѣ: „я, NN, беру тебя, NN, себѣ въ супругу и общаю тебѣ любовь, вѣрность и супружескую благопристойность и что тебя не оставляю до самой смерти. Въ чемъ да поможетъ мнѣ Трисвятый Всемогушій Господь Богъ и все Его святыя“. Тоже общаніе даетъ и невѣста, прибавляя только къ слову „благопристойность“ и „супружеское послушаніе“. См. у *Стацевича*. Рим.-кат. катихиз. 191 стр.

²⁾ Онъ произноситъ именно слѣдующія слова: „итакъ, что Богъ сочеталъ, того человекъ да не разлучаетъ, и посему бракъ, между вами заключенный, я, властію католической церкви, утверждаю и благословляю во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь“. См. у *Стацевича*. Р.-кат. катих. 191 стр.

³⁾ Ученіе о не необходимости священническаго благословенія брачнаго союза извѣстно у латинянъ съ XIII вѣка. Въ то время *Томасъ аквинатъ* писалъ: „должно сказать, что форму таинства брака составляютъ слова, выражающія согласіе настоящимъ временемъ (de praesenti), а не священническое благословеніе, которое необходимо не для таинства, а для торжественности“. *Дунсъ-Скоттъ* говоритъ: „по большей части сами сочетавающіеся совершаютъ для самихъ себя таинство брака или взаимно или каждый для себя“. Въ XVIII вѣкѣ папа *Бенедиктъ XIV* подробно трактуетъ по вопросу о томъ, что священническое благословеніе брач-

Священникъ является необходимымъ собственно какъ свидѣтель таинства со стороны церкви.

Изъявить взаимное согласіе брачующіеся могутъ такъ же и передъ гражданскимъ чиновникомъ, какъ и передъ священникомъ, и потому съ ученіемъ латинской церкви о таинствѣ брака совмѣстимъ *гражданскій бракъ*, тогда какъ съ ученіемъ православной церкви гражданскій бракъ несовмѣстимъ, является простымъ плотскимъ сожительствомъ, потому что бракъ, по православному ученію, совершаетъ священнослужитель, пастырь, какъ раздатель благодатныхъ даровъ. И если римская церковь, случается, возстаетъ противъ гражданскихъ браковъ, то не потому, чтобы такіе браки являлись недѣйствительными съ римской церковной точки зрѣнія, а изъ опасенія, чтобы лица, сочетавающіяся гражданскимъ бракомъ, не пришли къ мысли, будто можно обходиться безъ церковнаго брака.

Очевидна неправота р.-католическаго пониманія таинства брака. Если бракъ дѣйствительно есть таинство церкви, то подъ нимъ, какъ таинствомъ, и должно разумѣть то, что принято признавать таинствами, т. е. священнодѣйствіе, совершаемое церковію надъ сочетавающимися бракомъ, а не брачный союзъ, подобно тому, какъ когда говоримъ, что священство есть таинство, то подъ священствомъ разумѣемъ не духовное сословіе, а святительское рукоположеніе. Брачный союзъ существовалъ и существуетъ и у іудеевъ, и у не-христіанъ, и въ христіанскихъ обществахъ, отвергающихъ таинство брака. И если подъ бракомъ, какъ таинствомъ, разумѣть брачный союзъ, то не слѣдуетъ ли признать таинствомъ и бракъ языческій, іудейскій, а тѣмъ болѣе протестантскій? Скажутъ: ап. Павелъ брачный союзъ называетъ *великою тайною*. Это, конечно, такъ, но тайной *во образъ союза Христа съ церковію*, каковою апостолъ называетъ христіанскій брачный союзъ, этотъ союзъ становится лишь вслѣдствіе освящающаго дѣйствія благодати, а не самъ собою, не потому лишь только, что мужчина и женщина изъявляютъ согласіе вступить въ брачный союзъ.

наго союза не относится къ сущности таинства брака. См. у прот. *Серединскаго*. О таинствѣ брака. Хр. Чт. 1893 г. іюль—авг. 10 и 12 стр.

Невѣрно и то, будто таинство брака совершаютъ себѣ сами брачующіеся чрезъ изъясненіе взаимнаго согласія на вступленіе въ супружескій союзъ. „Я сочетатель, я невѣстоводитель; я сочетаваю юныя руки рукою Бога“, говоритъ св. *Григорій Богословъ*. „Священникъ совершаетъ брачный союзъ молитвою и благословеніемъ“, учитъ св. *І. Златоустъ*. Иначе и быть не можетъ, ибо одни священнослужители, какъ строители таинъ Божіихъ, могутъ сообщить вступающимъ въ брачный союзъ чрезъ таинство брака божественную благодать, освящающую и скрѣпляющую этотъ союзъ. Напрасно латинскіе богословы въ оправданіе римскаго ученія указываютъ на то, что таинство крещенія въ случаѣ крайней нужды можетъ совершить мірянинъ. Это исключеніе не можетъ быть распространено ни на одно изъ остальныхъ шести таинствъ; а въ частности,—и на бракъ, потому что въ допущеніи такого исключенія церковь руководствовалась тою мыслию, чтобы младенецъ не умеръ не очищенный отъ грѣха, и чрезъ это не лишился царствія Божія, а такой нужды не представляется въ преподаніи таинства брака; при томъ исключеніе не есть общее правило, даже и относительно самого таинства крещенія.

Въ ученіи о бракѣ, какъ *брачномъ союзѣ*, особенность ученія р.-католической церкви состоитъ въ томъ, что она, исходя изъ той мысли, что Божіе благословеніе на умноженіе рода человѣческаго, данное прародителямъ, съ установленіемъ закона: *и будетъ два — плоть едина*, не изгладилось ни грѣхомъ, ни потопомъ, признаетъ *безусловную нерасторжимость* брачнаго союза, даже въ случаѣ прелюбодѣянія одного изъ супруговъ. Возникающія между супругами нетерпимыя отношенія она пытается устранить тѣмъ, что допускаетъ *разлученіе* (*separatio*) супруговъ отъ ложа (*quoad thorum*) или отъ стола и сожителства (*quoad mensam et cohabitationem*), на время или навсегда, а иногда признаніемъ браковъ недействительными, но не допускаетъ развода (*divortium*), съ правомъ, по древнему обыкновению, невинному лицу вступить въ новый бракъ ¹⁾. Отно-

¹⁾ „Расторженіе узъ супружества, говорится въ одномъ изъ р.-католическихъ катихизисовъ, было терпимо въ ветхомъ завѣтѣ“, но—„только терпимо, а не похваляемо (Мф. 19, 8)“. Въ новомъ же завѣтѣ, „соедине-

сительно этой особенности римскаго ученія о бракѣ должно замѣтить, что бракъ по первоначальному своему установленію, въ идеѣ, дѣйствительно, нерасторжимъ. Разводъ же есть отступленіе отъ идеи брака, отъ общаго закона и потому самому онъ есть зло, которое заповѣдывать нельзя. Но это зло допускается по необходимости, во избѣжаніе большаго зла, которое предупредить тѣмъ нужнѣе, что ему можетъ подвергнуться потерпѣвшая, невинная половина, между тѣмъ какъ она и такъ уже терпитъ зло по винѣ другого супруга. Разводъ и дѣлается исключительнo въ уваженіе къ поправнымъ правамъ лица потерпѣвшаго, ради возстановленія нарушенной справедливости. Допущеніе развода по уважительнымъ причинамъ, каково, напр., прелюбодѣяніе, разрушающее крѣпость брачнаго союза и уничтожающее духовное единеніе супружества, указано и въ ученіи Христа Спасителя (Мѡ. 5, 32; 19) ¹⁾. Разводъ по такимъ причинамъ, какъ прелюбодѣяніе, допускала и древняя церковь ²⁾. Впрочемъ, по этимъ правиламъ и при виновности въ прелюбодѣяніи союзъ супруговъ можетъ сохраниться въ силѣ и оставаться нерасторжимымъ въ случаѣ ихъ примиренія.

II. Протестантскія общества (лютеранство, реформатство и англиканство), признавая установленіемъ Божиимъ брачный союзъ, отвергаютъ бракъ въ смыслѣ такого же таинства новозавѣтной церкви, какъ священнодѣйствія (крещеніе и евхаристія), признаваемые ими за таинства. Основаніемъ къ такому отрицанію со временъ Лютера служить то воззрѣніе, что союзъ супружества, глубоко положенный въ самой природѣ человѣческой и всегда существовавшій, есть дѣло чисто тѣлесное, плотское, (*mere concubine*), а не духовное и религіозно-нравственное, имѣющее нужду въ освященіи чрезъ особое таинство ³⁾.

нѣ одного мужа съ одною женою—соединеніе столь нераздѣльное, что одна только смерть можетъ расторгнуть крѣпкіе узы его“. См. Р.-катол. катих. *Стацевича*. 188 стр.

¹⁾ По этому вопросу см. ст. проф. *Глубоковскаго Н. Н.* Разводъ по прелюбодѣянію и его послѣдствія по ученію Христа Спасителя (Хр. Чт 1895 г. I т.).

²⁾ Неокес. соб. пр. 8; каре 115 пр; Васил. В 9, 21 и 48 пр; VI всел. пр. 87.

³⁾ „На что тайнодѣйствіе вѣры для заключенія супружества, спрашивалъ *Лютеръ*, когда союзъ между мужемъ и женою такъ глубоко положенъ въ самой природѣ человѣческой, что былъ и есть всегда между

Отвергнувъ бракъ, въ смыслѣ таинства, протестантскія общества впрочемъ удержали въ качествѣ простого обряда церковное благословеніе и вѣнчаніе брака, съ чтеніемъ соотвѣствующихъ молитвъ и мѣстъ св. Писанія, въ которыхъ говорится о бракѣ. Брачушіе во время этого обряда заявляютъ въ присутствіи пастора и свидѣтелей о своемъ взаимномъ желаніи вступить въ бракъ и даютъ обѣщаніе не оставлять другъ друга, доколѣ Самъ Богъ не раздѣлитъ ихъ временною смертію, а пасторъ заключаемому брачному союзу сообщаетъ церковное благословеніе и освященіе чрезъ сочетаніе (*copulation*) ¹⁾. Но его благословеніе есть не болѣе, какъ простое засвидѣтельствованіе заключаемаго брачующимися союза. Усвоеніе благословенію таинственного значенія не мирилось съ протестантскимъ воззрѣніемъ на таинства, какъ священнодѣйствія, имѣющія цѣлю лишь возбуждать и поддерживать оправдывающую вѣру, т. е. вѣру въ искупленіе, а бракъ, по мнѣнію протестантовъ, къ оправданію не имѣетъ отношенія. Понятно отсюда, почему во многихъ протестантскихъ государствахъ и вовсе отмѣнена обязательность церковнаго благословенія при заключеніи браковъ,—введенъ отрѣшенный отъ всякой религіозной обрядности чисто гражданскій, нотаріально-юридическій бракъ, съ предоставленіемъ лишь совѣсти брачующихся искать церковнаго благословенія ихъ союза. Отсюда же происходитъ то, что въ протестантствѣ (не исключая и англиканства) относительно брачующихся не соблюдается почти никакихъ степеней ни плотскаго, ни духовнаго родства, ни временъ года для бракосочетаній.

людьми съ самаго начала ихъ существованія, въ какомъ бы кто законѣ ни находился? Съ чего по крайней мѣрѣ начинается оное въ такомъ видѣ въ христіанствѣ, когда былъ съ самаго начала міра, и принадлежитъ собственно къ жизни плотской, мірской? Все дѣло чисто тѣлесное, а не духовное“. *Apol. conf. art. XIII (VII)*. См. еще *Catech. Major, p. I par. VI*.

¹⁾ Англиканская церковь въ главнѣйшихъ и существенныхъ чертахъ сохранила р.-католическій чинъ совершенія брака, хотя не безъ нѣкоторыхъ измѣненій. Въ американской церкви допущены дальнѣйшія измѣненія, по сравненію съ чиномъ матери—церкви (т. е. англиканской), р.-католическаго чина. У протестантовъ континента, понятно, еще менѣе могло быть удержано изъ р.-католическаго чина. Въ р.-католической церкви чинопослѣдованіе брака слагается изъ *celebratio* и *benedictio matrimonii*. Въ англійскомъ чинѣ удержаны обѣ части, а въ остальныхъ протестантскихъ обществахъ и американской церкви только первая.

Крайности протестантскаго ученія о бракѣ, очевидно вытекають, изъ общихъ одностороннихъ воззрѣній протестантства, въ частности же—изъ слишкомъ узкаго и низкаго понятія о значеніи и цѣли брака. Несостоятельность этого послѣдняго видима со всѣхъ сторонъ. Во-первыхъ, если даже допустить, что бракъ есть дѣло чисто плотское, то и въ такомъ случаѣ въ христіанствѣ нисколько не устраняется *необходимость благодатнаго* освященія брачнаго состоянія, ибо развѣ тѣлесная жизнь не нуждается въ дарахъ благодати, или недостойна ихъ? Ни того, ни другого совсѣмъ сказать нельзя. Такъ какъ грѣхъ внесъ поврежденіе и въ духовную и тѣлесную природу, то благодать искупленія должна была возродить человѣка всецѣло—и по духу и по тѣлу; возрожденный человѣкъ вступаетъ въ союзъ со Христомъ и по тѣлу: *не вѣсте ли, говоритъ апостолъ, яко тѣлеса ваша удове (члены) Христовы суть* (1 Кор. 6, 15)? Слѣдовательно, тѣло не есть предметъ, недостойный благодатнаго освященія. Во-вторыхъ, совершенно ложно то, будто бракъ есть дѣло только плотское. Напротивъ бракъ есть высокое нравственное отношеніе, предназначенное къ осуществленію высокихъ нравственныхъ задачъ. Бракъ и въ до-христіанскомъ мірѣ почитался и былъ нравственнымъ отношеніемъ; но въ христіанствѣ онъ настолько возвышенъ и одухотворенъ, что становится здѣсь образомъ высочайшаго союза Христа съ церковію. Наконецъ, протестантство, отрицая бракъ, какъ таинство, судить о брачномъ состояніи не съ той стороны, какъ оно должно быть по евангелію, а съ той, какъ оно осуществляется въ дѣйствительности. Нельзя отрицать, что въ дѣйствительности брачная жизнь и у тѣхъ, которые носятъ имя Христова, нерѣдко бываетъ вся плотскою; но на основаніи того, что это такъ бываетъ, утверждать, что это такъ должно быть, значитъ своевольно извращать весь смыслъ евангельскаго ученія, призывающаго человѣка во всякомъ его состояніи достигать высшаго нравственнаго совершенства, *служить Богу въ обновленіи духа* (Рим. 7, 6), и, значитъ, прямо отрекаться отъ высокаго призванія христіанскаго.

Гражданскій бракъ.—Въ западно-европейскихъ государствахъ и въ Америкѣ со временъ реформаціи получилъ самое широкое распространеніе т. н. *гражданскій бракъ*, совмѣсти-

мый съ воззрѣніями на бракъ какъ р. католической церкви, такъ и протестантства¹⁾. Сущность „гражданскаго брака“ состоитъ въ томъ, что при немъ весь порядокъ установленія брачныхъ союзовъ ведется чисто гражданскимъ путемъ. Всѣмъ дѣломъ бракозаключенія заправляетъ гражданскій чиновникъ, съ соблюденіемъ извѣстныхъ гражданскихъ формальностей относительно безпрепятственности брачнаго союза. Церковное благословеніе для признанія дѣйствительности и законности брачнаго союза при этомъ не признается безусловно обязательнымъ, хотя и не запрещается и не исключается; единственно обязательнымъ для всѣхъ членовъ государства, вступающихъ въ бракъ, является лишь гражданская форма его заключенія. Защитники этой послѣдней утверждаютъ, что бракъ по первоначальной природѣ своей есть дѣло мірское и потому по существу можетъ принадлежать только государству. Только въ виду особенныхъ обстоятельствъ и условий времени государственные законы предоставляли церкви право бракозаключенія; поэтому при другихъ условіяхъ, при другомъ культурномъ состояніи народа, государство имѣетъ полное право установить, какъ единственно обязательную, гражданскую форму брака. Такимъ образомъ, въ установленіи гражданского брака видятъ не какое-нибудь нововведеніе, искусственно созданное, но возвращеніе къ самому естественному порядку вещей; гражданскій бракъ кажется самымъ зрѣлымъ плодомъ, который подготовляла вся предшествовавшая исторія развитія брачнаго института.

Но съ такими утвержденіями нельзя согласиться. И прежде всего не оправдывается точными данными исторіи та мысль, будто гражданскій бракъ есть наиболѣе естественная и первоначальная форма его заключенія, чѣмъ религіозная. Богъ благословилъ брачный союзъ первозданныхъ мужа и жены. Общее сознаніе человѣчества съ древнѣйшихъ временъ склонялось къ тому, чтобы дѣло заключенія браковъ было дѣломъ религіознымъ, а государство находилось въ этомъ отношеніи въ зависимомъ отъ религіи положеніи. Несомнѣнно, что въ дохристіанскомъ мірѣ управленіе бракомъ, въ силу признаваемыхъ всѣми—его божественнаго происхожденія и нравственной природы, почти всегда принадлежало жречеству и заключеніе

¹⁾ По этому вопросу см. изслѣдованіе проф. *Суворова Н. С.* Гражданскій бракъ. Спб. 1899 г. *Заозерскаго Н. А.* проф. Гражданскій бракъ съ христіанской точки зрѣнія. Прав. Об. 1888 г. май—іюнь *Страхова Н.* Христ. уч. о бракѣ 315 стр. и слѣд., и въ Богосл. энцикл. подъ словомъ „Бракъ гражданскій на западѣ“. II т. 1064 стр. и сл.

брака почти вездѣ соединялось съ религіозными обрядами. Это мы видимъ не только въ самыя древнѣйшія времена, когда вся общественная и частная жизнь была проникнута религіознымъ характеромъ, и каждое сколько-нибудь важное дѣло въ частной и общественной жизни предпринималось при религіозныхъ обрядахъ, но и позднѣе, когда опредѣлились уже ясныя границы между церковію и государствомъ, между гражданскимъ правительствомъ и жречествомъ. Такъ, форма бракосочетанія у древне-еврейскаго народа, при теократическомъ характерѣ всей общественно-государственной жизни евреевъ, несомнѣнно имѣла религіозный элементъ. Изъ указаній Библии видно именно, что у древнихъ евреевъ бракъ освящался благословеніемъ (Быт. 24, 60; Рут. 4, 11; Тов. 7, 12 и др.) и заключался вообще при торжественныхъ обрядахъ (Ис. 61, 10; Іоил. 2, 16; Тов. 7, 12). Согласно съ этимъ и у іудеевъ позднѣйшаго времени и у нынѣшнихъ заключеніе брака совершается въ богослужебной формѣ и надъ брачною четою произносятся изреченія благословенія, опредѣленные талмудомъ. Во всемъ древнемъ язычествѣ заключеніе браковъ совершалось вообще при жреческомъ участіи и по большей части составляло религіозное торжество. Такъ было въ браминскомъ культѣ, у персовъ, согласно закону Зороастра, у германскихъ племенъ въ языческія времена, у грековъ, а также и у римлянъ въ древнѣйшую эпоху ихъ исторіи ¹⁾. Позже возникли въ Римѣ и другія формы брака, носившія преимущественно уже гражданскій характеръ (*coemptio* и *usus*), а наконецъ утвердилась чисто гражданская (*consensus nuptialis*), но уже тогда, когда національная религія стала терять уваженіе и когда растлѣніе нравовъ охватило все общество; тогда гражданскій (консенсуальный) бракъ былъ узаконенъ просто какъ нѣчто лучшее, чѣмъ простыя вѣнчабныя отношенія, но вовсе не какъ лучшая и высшая ступень развитія брачнаго института въ древнемъ мірѣ. Если вѣнчабныя отношенія христіанства сознание челоуѣчества требовало въ дѣлѣ бракозаключенія непремѣннаго участія религіи, то въ христіанствѣ, указавшемъ браку его высшее значеніе, тѣмъ болѣе, разумѣется, сдѣлалось потребнымъ участіе церкви въ этомъ дѣлѣ, — тѣмъ болѣе христіанская церковь имѣла основаніе связать заключеніе супружескаго союза, который долженъ быть живымъ образомъ союза Христа съ церковію, который долженъ быть совершаемъ о *Господѣ*, съ церковнымъ его благословеніемъ. Въ церкви христіанской дѣйствительно съ самыхъ первыхъ временъ брач-

ные союзы были заключаемы съ благословенія церкви и съ древнѣйшихъ же временъ церковное освященіе брака являлось обязательнымъ и служило актомъ утвержденія самаго брака. Такъ было въ древней церкви,—до раздѣленія церквей, такъ было на востокѣ и на западѣ и по раздѣленіи церквей до временъ реформациі; тогда не поднималось, не могло и подниматься вопросовъ о гражданской формѣ брака. Отцемъ возникшаго въ христіанскомъ мірѣ воззрѣнія на бракъ, какъ на учрежденіе, необходимо нуждающееся лишь въ одобреніи и утвержденіи государственной власти, съ отрицаніемъ за церковнымъ вѣнчаніемъ значенія акта заключенія брака, считаютъ Лютера. И распространился и утвердился гражданскій бракъ въ протестантско-католическихъ странахъ не потому, чтобы за гражданской формой бракозаключенія *принципіально* было признано преимущество предъ церковной формой, а въ силу чисто внѣшнихъ причинъ,—главнымъ образомъ влѣдствіе того ненормальнаго, неестественнаго отношенія, какое образовалось на западѣ между церковію и государствомъ (и въ р.-католическихъ и въ протестантскихъ государствахъ) и первоначальной вражды между католицизмомъ и протестантствомъ. Данныя исторіи, такимъ образомъ, показываютъ, что на гражданскій бракъ нельзя смотрѣть какъ на такое учрежденіе, которое бы вызвано было какими нибудь существенными, глубокими потребностями жизни, какъ на здоровый плодъ естественнаго историческаго развитія народной жизни.

Нельзя признать гражданскій бракъ болѣе цѣлесообразнымъ и болѣе благодѣтельнымъ для жизни учрежденіемъ, чѣмъ церковный бракъ, и по самому его существу и въ примѣненіи къ жизни. Брачный союзъ есть высокое религіозно-нравственное учрежденіе, особенно союзъ христіанскій. Естественно, что этотъ союзъ можетъ сохранить свое истинное достоинство лишь тогда, когда будетъ находиться въ вѣдѣніи церкви, стремящейся къ осуществленію чистыхъ и неизмѣнныхъ идеаловъ нравственности, а не государства, ближайшая цѣль котораго заключается въ опредѣленіи и охраненіи права примѣнительно къ требованіямъ времени, къ даннымъ условіямъ историческаго развитія того или другаго народа. Иначе, при допущеніи возможности для членовъ христіанскаго общества вступать въ браки помимо благословенія церкви, могутъ устроиться браки, несоотвѣтственные требованіямъ хранимыхъ церковію законовъ христіанской нравственности, а самый бракъ—утратить свое христіанское, религіозно-нравственное достоинство и значеніе. Ибо гражданскою формою брака не обнимается не

только религиозное, но и нравственное существо брака; при ней бракъ остается только простымъ договоромъ,—брачное отношеніе обнимается только съ юридической стороны, а это не можетъ не соединяться съ ослабленіемъ его христіанской нравственной природы и достоинства. Дальнѣйшими естественными слѣдствіями этого могутъ быть и являются въ дѣйствительной жизни: ослабленіе силы и прочности брачныхъ отношеній, ибо страсти не такъ могутъ быть сдерживаемы внѣшними требованіями, какъ могутъ онѣ сдерживаться нравственными и религиозными требованіями, затѣмъ—разложеніе семьи, а вслѣдствіе этого разложеніе и всего общественнаго строя, большая необдуманность и легкомысліе при вступленіи въ брачное состояніе и увеличеніе числа т. н. „несчастливыхъ браковъ“, умноженіе расторженій брачныхъ союзовъ. Наконецъ, ослабленіе религиозно-нравственной основы брака особенно неблагоприятно должно отзываться на судьбѣхъ возрастающихъ поколѣній. Узаконеніе гражданскаго брака въ нѣкоторыхъ государствахъ уже сдѣлалось причиною того (напр. въ Германіи и Франціи), что множество дѣтей, рожденныхъ отъ брачныхъ союзовъ, заключаемыхъ лишь предъ гражданскимъ чиновникомъ, остались безъ св. крещенія и, такимъ образомъ, осуждены расти внѣ всякаго церковнаго общества, и, слѣдовательно, оставаясь безъ вліянія тѣхъ нравственно-образовательныхъ силъ, которыя христіанство носитъ во всѣхъ своихъ учрежденіяхъ. Что выйдетъ изъ этихъ оторванныхъ отъ церкви лицъ, появленію которыхъ содѣйствуетъ самъ государственный законъ, предвидѣть не трудно. И если мы видимъ народженіе новаго изычества, если видимъ дѣтей, для которыхъ ничего не осталось святаго въ томъ, что когда-то было свято для ихъ родителей, то это нужно отнести къ послѣдствіямъ гражданскаго брака.

Елеосвященіе.

§ 181. Понятіе о таинствѣ елеосвященія. Установленіе таинства.

І. Христосъ Спаситель не оставилъ безъ Своей благодатной помощи чрезъ церковь въ таинствахъ и одержимыхъ тѣлесными болѣзнями. Самъ Онъ, живя на землѣ во плоти, *исцѣлялъ всякъ недугъ и всяку язю въ людехъ* (Мѡ. 4, 23) и вмѣстѣ съ тѣмъ прощалъ ихъ грѣхи (Мѡ. 9, 2—7), являющіеся причиною бо-

лѣзней и смерти въ родѣ человѣческомъ. Такъ по установленію и заповѣди Его и въ церкви для удовлетворенія нуждъ болящихъ существуетъ таинство, имѣющее цѣлю служить благодатнымъ врачествомъ противъ тѣлесныхъ болѣзней, хотя въ тоже время оно распространяетъ свою цѣлебную силу и на болѣзни духовныя. Это есть таинство „святаго елея“ (*ἅγιον ἔλαιον*—въ „Посл. вост. патр.“ 15 чл. и въ „Требникѣ“), елеосвященіе (*ἐὐχέλαιον*, отъ *εὐχή*—молитва и *ἔλαιον*—масло), или елеопомазаніе, называемое въ обыденномъ нарѣчіи „собо́рованіемъ“, такъ какъ оно совершается или по крайней мѣрѣ должно быть совершаемо соборомъ пресвитеровъ. Въ этомъ таинствѣ, при помазаніи тѣла освященнымъ елеемъ, призывается на больного благодать Божія, исцѣляющая болѣзни тѣла и немощи души. (Катих. О елеосв. Прав. испов. 119) ¹⁾.

II. Преуказаніе на таинство елеосвященія можно видѣть въ власти *цѣлители всякъ неду́гъ и всяку болѣзнь*, которую І. Христосъ даровалъ апостоламъ при посольствѣ ихъ на проповѣдь, сказавъ имъ: *болящія (ἀσθενούσας) исцѣляйте* (Мѡ. 10, 1. 8). Апостолы, свидѣтельствуя евангелистѣ, *изшедше два два (т. е. по два), проповѣдаху, да покаются... и мазаху масломъ многи недужныя (ἡλείφον ἔλαιον πολλοὺς ἀρρώστον), и исцѣλѣваху* (Марк. 6, 7. 12—13). Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что апостолы совершали это помазаніе по власти, полученной ими отъ Господа. Можно также съ несомнѣнностію полагать, что вещество для помазанія,—елей, какъ орудіе цѣлительной силы, тогда же было назначено І. Христомъ, ибо апостолы не стали бы помазывать масломъ, если бы съ нимъ не соединялось обѣтованіе исцѣленія отъ недуговъ, а само собою масло не могло бы исцѣлять отъ болѣзней, которыя у *многихъ* больныхъ, конечно, были различны, если бы это

¹⁾ Литература.—Сергія (Тяпишевскаго) архим., вполнѣдствіи митроп. московскаго. О таинствѣ елеосвященія (Приб. къ твор. отц. 1858 г. XVII т.). Архангельскаго М. прот. О тайнѣ св. елея. Спб. 1895 г. Катанскаго А. Л. Очеркъ обрядовой стороны т. елеосвященія (Хр. Чт. 1880 г. II ч.). Петровскаго А. В. Къ исторіи послѣдованія т. елеосвященія (Хр. Чт. 1903 г. июнь). Голубцова А. Объ обрядовой сторонѣ таинства елеосвященія (Приб. къ твор. отц. 1888 г. XLII ч.). Елеосвященіе, какъ таинство, и обрядовая сторона его (Руков. для сел. паст. 1881 г. II т.). Ст. подъ словомъ „Елеосвященіе“ проф. А. Д. Бгялева и Петровскаго въ „Богосл. энцикл“, изд. ж. „Странникъ“, V т.

вещество Самимъ Спасителемъ не было благословлено къ употребленію въ болѣзняхъ. Безъ сомнѣнія, совершая помазаніе недужныхъ, апостолы обращались съ молитвою къ Богу и призывали имя І. Христа, хотя объ этомъ прямо не сказано въ евангеліяхъ. И Самъ І. Христосъ нерѣдко при совершеніи чудесъ обращался съ молитвою къ Богу. Апостоламъ, не могшимъ изгнать духа нечистаго, Онъ говорилъ: *сей родъ ничимъже можетъ изыти, токмо молитвою и постомъ* (Марк. 9, 17—29). Но если для изгнанія злаго духа нужна молитва, то, безъ сомнѣнія, не менѣе потребна она и для исцѣленія больного. Семьдесятъ учениковъ говорили: *Господи! и бѣсы повинуются намъ о имени Твоемъ* (Лук. 10, 17). Отсюда можно выводить, что двѣнадцать какъ при изгнаніи злыхъ духовъ, такъ и при врачеваніи больныхъ, призывали имя І. Христа и обращались съ молитвою къ Богу. Итакъ, елей, употреблявшійся апостолами, не былъ простымъ врачевнымъ средствомъ, и помазаніе елеемъ—обыкновеннымъ способомъ врачеванія (каковой былъ извѣстенъ іудеямъ), но орудіемъ исцѣляющей недуги благодатной силы, призываемой молитвою вѣры, а употребленіе помазанія для исцѣленія недужныхъ возложено на апостоловъ не какъ на врачей тѣлесныхъ, но какъ на проповѣдниковъ евангелія. Правда, елеопомазаніе, которое совершали апостолы, соединялось съ проявленіями даннаго имъ І. Христомъ дара чудотвореній. Однако отсюда нельзя заключать, что этотъ чрезвычайный способъ врачеванія имѣлъ быть лишь временнымъ установленіемъ, пока продолжалось въ церкви сообщеніе дара исцѣленія, а не установленіемъ на всѣ времена (какъ это утверждаютъ протестанты). И въ таинствѣ елеосвященія исцѣленіе совершается сверхъестественною силою Божіею, а не естественной цѣлебной силой масла. При томъ же было бы не довольно понятно, для чего былъ употребляемъ апостолами видимый знакъ, и именно употребленіе елея, а не какого либо другого вещества, если бы апостольское помазаніе елеемъ было только чудеснымъ временнымъ врачеваніемъ. Даръ исцѣленій не былъ необходимо связанъ съ употребленіемъ какого либо вещества, ибо апостолы исцѣляли именемъ Христовымъ, такъ что тѣмъ мимоходившаго ап. Петра, осѣняя больныхъ, исцѣляла ихъ (Дѣян. 5, 15—16). Въ помазаніи масломъ недужныхъ, упоминаемомъ въ

Маркомъ, посему правильнѣе видѣть именно *предъизображеніе* и *предначатокъ* того, что вскорѣ, по повелѣнію Спасителя, введено апостолами въ всеобщее употребленіе между вѣрующими и совершается до нынѣ подъ именемъ таинства елеосвященія. Но подобно тому, какъ воля Господа объ учрежденіи другихъ таинствъ, напр. крещенія (Іоан. 3, 5) и причащенія (Іоан. 6, 53), первоначально не совсѣмъ ясно и полно была выражена, и воля Господня касательно елеосвященія должна была сдѣлаться вполне ясною для апостоловъ тогда, когда ихъ зрѣніе было открыто Господомъ и Духомъ и они были научены тайнамъ, относящимся къ устроенію церкви (Дѣян. 1, 3). Тогда, т. е. по воскресеніи Спасителя, безъ сомнѣнія, апостолы получили прямое наставленіе Его объ установленіи таинства на всѣ времена, почему дали повелѣніе своимъ преемникамъ—лицамъ іерархическимъ совершать священнодѣйствіе помазанія больныхъ для уврачеванія ихъ.

Ап. Іаковъ, одинъ изъ самовидцевъ Слова, пишетъ: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ во имя Господне. И молитва въры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь; и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему* (5, 14—15). Апостоль писалъ такимъ образомъ, безъ сомнѣнія, потому, что священнодѣйствію помазанія елеемъ повелѣлъ быть Господь Іисусъ. Апостолы были только *служители и строители таинъ Божіихъ* (1 Кор. 4, 1). Ясно также, что апостоль заповѣдуетъ христіанамъ не что нибудь новое и неизвѣстное имъ; напротивъ, онъ только напоминаетъ и внушаетъ исполнять то, что было всѣмъ извѣстно, какъ установленіе божественное и спасительное. Слова апостола при этомъ даютъ видѣть, что такое священнодѣйствіе заповѣдуются, какъ нужное въ церкви для всѣхъ мѣстъ и для всѣхъ временъ. Это послѣднее открывается изъ слѣдующаго. Наставленія, между которыми помѣщено ученіе о таинствѣ, относятся ко всѣмъ вѣрующимъ во всякое время, каковы: о терпѣніи въ страданіяхъ (5, 8—11), о молитвѣ въ скорбяхъ (13 ст.), о исповѣданіи согрѣшеній и взаимномъ исправленіи (16—20 ст.). Наставленіе о елеопомазаніи во имя Господне больныхъ также составляло лишь отвѣтъ на вопросы, въ виду невозможности для апостоловъ

быть повсюду и помазывать больных и необходимости, по общему закону, оставить землю: что теперь дѣлать больнымъ вѣрующимъ? У кого искать благодатной помощи тамъ, гдѣ нѣтъ апостоловъ? Кто будетъ подавать эту помощь больнымъ послѣ апостоловъ? Въ разрѣшеніе этихъ вопросовъ апостолъ напоминаетъ о елеопомазаніи, заповѣдая обращаться къ нему въ случаѣ болѣзней и призывать для совершенія его пресвитеровъ церковныхъ. И напоминаніе это есть напоминаніе именно о благодатномъ таинствѣ, ибо оно содержитъ указаніе на всѣ черты таинства: божественное установленіе (помазаніе *во имя Господне*), видимый знакъ и обѣтованіе благодатныхъ дѣйствій, соединяющихся съ употребленіемъ этого знака.

Что же касается толкованій, будто въ словахъ апостола предлагается масло, какъ простое средство для врачеванія болѣзней, или, что здѣсь предполагается чудесный даръ исцѣленій, обильно изливавшійся въ церкви апостольской, то они не могутъ быть признаны правильными. Неправота мнѣнія о помазаніи елеемъ, какъ простомъ врачебномъ средствѣ, открывается изъ слѣдующаго. Апостолъ требуетъ, чтобы елеемъ помазывали больного пресвитеры церковные: но врачевать больного масломъ могутъ и не пресвитеры, даже и не врачи, а всякій, кто принимаетъ участіе въ состояніи его и находитъ это средство полезнымъ для него. Притомъ апостолъ вовсе не говоритъ о врачебномъ свойствѣ масла, а напротивъ, очень ясно тайну врачеванія больныхъ указываетъ въ молитвѣ вѣры, почитая елей видимымъ знакомъ или орудіемъ той цѣлебной силы, которая призывается молитвою на больного, и которая елеопомазуемымъ даруетъ не только исцѣленіе отъ болѣзни, но и отпущеніе грѣховъ. Не вѣрно и предположеніе, будто апостолъ говоритъ о чрезвычайномъ дарѣ исцѣленій. Кто въ вѣкъ апостольскій пожелалъ бы найти и видѣть человека, обладавшаго этимъ даромъ, тому было не нужно призывать къ себѣ пресвитеровъ церковныхъ. Даръ этотъ не былъ ихъ отличительнымъ достояніемъ, не былъ исключительною принадлежностію людей того или другаго пола, возраста и званія (1 Кор. 12, 7—10). Тѣмъ, которымъ Духъ Святый подавалъ даръ исцѣленій, не было вмѣняемо въ обязанность съ употребленіемъ этого дара соединять какое-либо внѣшнее врачеваніе, ему соотвѣтственное. Они исцѣляли

больныхъ независимо отъ врачебныхъ средствъ. Между тѣмъ апостолъ вмѣняетъ пресвитерамъ въ обязанность не только сотворить молитву о больномъ, но и помазать его елеемъ во имя Господне.

§ 182. Видимая сторона таинства. Благодатныя его дѣйствія.

I. Видимая сторона таинства елеосвященія кратко, но полно указана въ словахъ ап. Іакова: *да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавшее его елеемъ во имя Господне*. Къ видимой его сторонѣ, слѣдовательно, существенно принадлежатъ: употребленіе *вещества* для помазанія, самое *помазаніе* и *молитва* *отры*.

Веществомъ для помазанія болящихъ, которое употребляли апостолы и заповѣдали употреблять, есть *елей* (ἐλαϊον, oleum). По непрерывному общему преданію и практикѣ церкви это есть растительное масло, добываемое изъ плодовъ или маслинъ оливковаго дерева (ἡ ἐλαία, olīva), а не какое-либо другое изъ растительныхъ маслъ, тѣмъ болѣе не минеральное и не животнаго царства. Это вещество, какъ извѣстно, было въ широкомъ употребленіи въ ветхозавѣтной церкви. Оно употреблялось тамъ, какъ символъ даровъ Духа Божія при помазаніи царей и первосвященниковъ, состояло въ числѣ приношеній Богу и служило для возжиганія огня въ семисвѣщникѣ скинии и храма (Исх. 25, 6; Лев. 2, 4; Числ. 7, 19; Исх. 27, 20). Различныя благотворныя, цѣлебныя дѣйствія издавна были усвояемы и естественной силѣ елей. Елей былъ признаваемъ полезнымъ для утоленія боли отъ ранъ и уврачеванія ихъ (Лук. 10. 34; Ис. 1, 6). Употреблялся елей, какъ средство очищенія проказы, по закону Моисееву (Лев. 14, 14—19). Тѣмъ же елеемъ намащали главу въ знакъ радости душевной (Пс. 22, 5; ср. Втор. 33, 4; Прит. 21, 20), а тѣло помазывали для большей чистоты и свѣжести (Есѣ. 2, 12; Пс. 103, 15). Какъ вещество, по своимъ свойствамъ цѣлительное, оливковое масло употреблялось въ болѣзняхъ и у всѣхъ народовъ языческихъ. Между прочимъ, елеемъ же намазывались борцы предъ вступленіемъ въ состязаніе, чтобы легче вывобождаться изъ рукъ своихъ противниковъ. Такія свойства

елей соответствующь дѣйствіямъ благодати елеосвященія, исцѣляющей, утѣшающей и укрѣпляющей болящаго, и объясняютъ, почему оно избрано служить веществомъ для таинства.

Само собою понятно, что для употребленія въ таинствѣ елей, соответственно своему назначенію—быть символомъ и органомъ святости, долженъ быть наилучшимъ по качеству, не бывшимъ въ употребленіи, безъ постороннихъ примѣсей (сн. Исх. 27, 20) ¹⁾.

Помазаніе больныхъ въ таинствѣ елеосвященія совершается елеемъ, не благословеннымъ только іерархически съ молитвою, каковымъ елеемъ помазуются, напр., на всенощныхъ бдѣніяхъ всѣ вѣрующіе, но *особо освященнымъ*. Въ молитвословіяхъ этого таинства испрашивается ниспосланіе отъ Господа Іисуса и Бога Отца на елей Духа Святаго, дабы елей, освященный „силою и дѣйствіемъ и наитіемъ Св. Духа“ (эктенія), былъ „помазующимся отъ него во исцѣленіе“ (молитва: „Господи, милостію и щедротами Твоими исцѣляяй“ и пр.) и въ совершенное избавленіе грѣховъ“, „въ наслѣдіе царства небеснаго“ (молитва: „Безначальне, Вѣчне, Святе святыхъ“). Употребленіе особой молитвы на освященіе елей ведетъ начало отъ временъ глубокой древности; она приводится въ „Постановленіяхъ апостольскихъ“ (VIII, 29).

Помазаніе больного освященнымъ елеемъ совершается въ теченіе священнодѣйствія не однажды, а *семь* разъ; помазуются каждый разъ крестообразно главнѣйшія части тѣла больного (чело, ноздри, ланиты, уста, перси и руки,—руки съ обѣихъ сторонъ). Слѣды такого повторенія помазанія можно видѣть въ глубокой древности. У *Григорія Двоеслова*, въ его книгѣ „О таинствахъ“, есть упоминаніе о томъ, что помазаніе больного елеемъ иногда повторялось до семи разъ въ теченіе семи дней. Семикратное помазаніе соответствуетъ ближе и установленію таинства. Какъ молиться за больного обязаны всѣ, призванные къ совершенію этого таинства пресвитеры; такъ и помазаніе должно быть

¹⁾ Къ елею, предназначенному для елеосвященія, церковь впоследствии установила (между IX и XV вѣками) прибавлять часть краснаго церковнаго вина. Основаніе для этого видятъ въ примѣрѣ самарянина, который на тѣло израиленнаго разбойника возливалъ масло и вино (Симеона Солонск. Разгов. о свящ. и таинств. 253 гл.). Впрочемъ, вино не составляетъ необходимаго вещества для таинства; существенною его принадлежностію всегда оставался и остается елей.

дѣйствиємъ, всѣми совершителями произведеннымъ и всѣхъ частей тѣла. И такъ какъ число семь есть число священное и глубоко знаменательное, то это, вѣроятно, издревле побуждало семикратно повторять помазаніе болящаго тѣла, а вѣроятнѣе—потому, что ап. Іаковъ вслѣдъ за словами о елеопомазаніи въ примѣръ дѣйственности молитвы ссылается на пр. Ілію, а молитва Іліи о ниспосланіи дождя, повидимому, была семикратная, такъ какъ по его приказанію во время его молитвы отрокъ его семь разъ смотрѣлъ въ сторону моря и только въ седьмой разъ увидѣлъ облако на небѣ,—предвѣстникъ дождя (3 Цар. 18, 42—45). Чрезъ такое повтореніе единство таинства ни мало не нарушается. Ибо какъ крещаемый, въ честь трехъ лицъ Святыя Троицы, трижды погружается въ воду, но крещеніе есть едино, а не троекратное, такъ и елеосвящаемый, хотя семикратно помазуется, но съ произношеніемъ одной и той же молитвы и въ одно и то же имя Господне.

Помазаніе освященнымъ елеемъ сопровождается *молитвою въры*, составляющею совершительныя слова таинства. Молитва составляетъ необходимую принадлежность всѣхъ таинствъ, а въ этомъ таинствѣ молитва по преимуществу составляетъ часть тайнодѣйствія, по заповѣди апостола: *да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его во имя Господне*. Молитва въры, по требованію самаго случая, должна заимствовать свое содержаніе изъ свойства дѣйствія таинственнаго и потому предметомъ ея должно служить исцѣленіе больного по тѣлу и духу и прощеніе ему грѣховъ. Сила таинства существенно и выражается въ молитвахъ, возносимыхъ служителями алтаря при совершеніи елеосвященія, и въ частности—въ той молитвѣ, которую каждый разъ произноситъ іерей, когда помазуетъ больного елеемъ. Она читается такъ: „Отче святыи, Врачу душъ и тѣлесь, пославый едиnorodнаго Твоего Сына, Господа нашего Іисуса Христа, всякій недугъ исцѣляющаго и отъ смерти избавляющаго, исцѣли и раба Твоего, [имя рекъ] отъ обдержавшаго его тѣлесныя немощи, и оживотвори благодатию Христа Твоего и молитвами пресвятыя Владычицы нашея“ и пр.

Совершителями таинства елеосвященія ап. Іаковъ называетъ *пресвитеровъ церковныхъ*, не обозначая ихъ числа. Поэтому пра-

вославная церковь предоставляет совершать это таинство полно-
стію, въ частности,—освящать елеѣ и помазывать елеемъ, какъ
епископамъ, такъ и пресвитерамъ, не узаконяя обязательно извѣст-
ное число совершителей таинства, — дозволяетъ совершать это
таинство даже одному священнику, признавая, впрочемъ, полнымъ
(нормальнымъ) числомъ священниковъ для совершенія таинства
семь, въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, что въ „Послѣдованіи св. елея“
положено семь „апостоловъ“, семь „евангелій“, семь слѣдующихъ
за ними эктеній, семь молитвъ, семикратное помазаніе больного
и семикратное чтеніе при помазаніяхъ одной и той же молитвы.

II. Благодатныя дѣйствія таинства елеосвященія простираются
на тѣло и душу болящихъ: о дѣйствіяхъ на тѣло ап. Іаковъ
говоритъ: *и молитва въры спасетъ (σώσει) болящаго (καμ-
νοντα—страждущаго тяжело, удрученнаго немоцію), и воздвиг-
нетъ (ἐγερεῖ) его Господь, а о дѣйствіяхъ на душу—и аще
грѣхи сотворилъ есть, отпустятся (ἀφεθήσεται) ему.*

Существенное и первое, чего должно желать отъ священнодѣй-
ствія болящему и о чемъ должно молить, есть возстановленіе
тѣлесныхъ и духовныхъ силъ больного и, въ частности,—исцѣл-
леніе тѣлесной болѣзни. Господь *спасетъ—σώσει, воздвигнетъ—
ἐγερεῖ* болящаго, говоритъ апостолъ. Слово *σώζειν—спасать* по
отношенію къ болящему обыкновенно означаетъ подавать здравіе ¹⁾,
по отношенію къ находящимся въ опасности—потерять жизнь—
спасеніе жизни ²⁾, по отношенію къ душѣ—спасеніе души ³⁾.
Ἐγείρειν—воздвигать нерѣдко употребляется по отношенію къ
болящему въ значеніи: возстановлять больного, исцѣлять ⁴⁾, въ

¹⁾ Напр., въ словахъ І. Христа къ женѣ кровоточивой: *вѣра твоя σώω-
κε—спасе тя* (Лук. 17, 19). Ученики Его говорятъ о Лазарѣ: *аще успе,
σωθήσεται—спасенъ будетъ* (Іоан. 11, 12). Прикасавшіеся къ І. Христу *не-
дужные ἐσώζοντο—спасались* (Марк. 6, 56; см. Мѡ. 14, 36; Лук. 8, 50 и др.),
т. е. исцѣлялись.

²⁾ Напр., въ словахъ учениковъ во время великаго волненія на морѣ:
Господи σῶσον—спаси ны, погибаемъ (Мѡ. 8, 25; см. еще Мѡ. 14, 30; 27, 42;
Дѣян. 2, 30; 27, 31; 1 Петр. 3, 20; Евр. 5, 7 и др.).

³⁾ Напр.: *Богъ естъмъ челоуѣкомъ хоцетъ σωθῆναι—спастися* (1 Тим. 2, 4);
благодатію σωμῆνοι—спасены чрезъ вѣру (Еф. 2, 8). См. еще: Мѡ. 19, 25;
Лук. 3, 6; 7, 50; 13, 23; Дѣян. 2, 47; 1 Петр. 1, 5; 1 Тим. 4, 16 и мн. др.

⁴⁾ Напр.: *остави ю (тещу Петрову) огнь и ἡγέρθη—возста* (Мѡ. 8, 15); *воз-
стани—ἔγειραι и ходи* (слова ап. Петра хромому,—Дѣян. 3, 6). См. еще:
Мѡ. 9, 5—6; Марк. 2, 9. 11 и др.

другихъ случаяхъ—для обозначенія возстанія или воскресенія изъ мертвыхъ тѣлесно ¹⁾, а также возстанія отъ сна духовнаго, духовнаго бодрствованія, одушевленія, подкрѣпленія²⁾. Такое значеніе указанныхъ словъ на языкѣ повозавѣтномъ, употребленныхъ и апостоломъ въ рѣчи о елеопомазаніи, ведетъ къ заключенію, что первое благодатное дѣйствіе этого таинства есть уврачеваніе тѣла, общее возстановленіе силъ больнаго, тѣлесныхъ и духовныхъ, возбужденіе ихъ дѣятельности, иначе—благодать таинства простирается на все существо человѣка. Среди болѣзней изнемогаютъ и тѣло и духъ. Таинство елеосвященія и укрѣпляетъ тѣло и духъ больнаго елеемъ благодати, чтобы больной, укрѣпившись благодатію, или возсталъ отъ болѣзни, или мужественнѣе переносилъ недуги тѣла и духомъ стоялъ выше искушеній ³⁾, даруетъ ему силу бороться съ болѣзнію и возстать отъ болѣзни, если это бываетъ угодно Врачу душъ и тѣлесъ, менѣе чувствовать страданія тѣлесныя, и сохранять покой души при представленіи неизвѣстнаго исхода болѣзни. Вотъ почему съ вѣрою и благоговѣніемъ принимающіе елеосвященіе больные, даже и тогда, когда состояніе ихъ безнадежно, чувствуютъ нѣкоторое успокоеніе въ душѣ и облегченіе тѣлесное, которое помогаетъ имъ и лучше приготовиться къ исходу изъ настоящей жизни, и опредѣленнѣе выразить свои послѣднія желанія земныя.

Такъ разумѣтъ дѣйствіе таинства елеосвященія на возстановленіе силъ больнаго побуждаетъ и то, что многіе изъ принявшихъ это таинство не выздоравливаютъ, а умираютъ. Сила слова Божія всегда дѣйствительна, и дары благодати въ каждомъ таинствѣ непреложны. Если слова Писанія, что воздвигнетъ Господь бо-

¹⁾ Мертвыя воскрешайте—*νεκροὺς ἐγείρετε* (Мѡ. 10, 8); мертвыи *ἐγείρονται*—возстаютъ (11, 5); Богъ мертвыя *ἐγείρει*—возставляетъ (Дѣян. 26, 8); Христосъ *ἡγέρθη*—возста (Рим. 4, 25). См. еще: 1 Кор. 15 гл.; Мѡ. 9, 25 и др.

²⁾ Возстани—*ἐγείραι* спяи (Еф. 5, 14); часъ намъ отъ сна возстани—*ἡγερθῆναι* (Рим. 13, 11), и др.

³⁾ Въ „Послѣдованіи св. елея“ въ молитвахъ испрашивается, кромѣ избавленія отъ тѣлесныхъ и душевныхъ немощей, еще и то, чтобы чрезъ помазаніе елеемъ, какъ бы печатью, былъ прегражденъ доступъ къ больному диавола. Прямо у ап. Іакова не указана эта черта дѣйствія благодати, но немного выше словъ о елеопомазаніи онъ говоритъ: *покоритесь Богу, противостаньте диаволу и убитъ житъ отъ васъ* (4, 7).

лящаго, относить къ восстановленію не однихъ тѣлесныхъ силъ его, но и душевныхъ, то обѣтованіе, съ таинствомъ елеосвященія соединенное, исполнится, хотя, по судьбамъ Божиимъ, елеопомазаный и не возстанетъ съ одра болѣзни. Иное толкованіе этого изреченія можетъ подать поводъ къ понятіямъ объ елеосвященіи или неправильнымъ, или совсѣмъ ложнымъ, что и видимъ какъ въ римскомъ католицизмѣ, такъ и въ протестантствѣ.

Благодать Божія чрезъ таинство елеосвященія даруетъ отпущеніе грѣховъ больному: *и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему*. Отпущеніе грѣховъ—великій и желаемый даръ Божій человѣку грѣшному, притомъ больному. Но условная форма обѣтованія, когда никто не безгрѣшенъ, вызываетъ вопросы: о какихъ грѣсахъ дано обѣтованіе отпущенія въ этомъ таинствѣ, а такъ какъ для отпущенія грѣховъ установлено особое таинство—покаяніе, то чѣмъ отличается отпущеніе грѣховъ этимъ таинствомъ отъ отпущенія грѣховъ въ покаяніи?

Условный образъ выраженія употребилъ апостоль не потому, чтобы кого нибудь признавалъ безгрѣшнымъ, ибо и самъ училъ, что *много согрѣшаемъ вси* (3, 2). Правильнѣе думать, что апостоль здѣсь имѣетъ въ виду тѣ грѣхи, отъ которыхъ произошла болѣзнь. Что отъ грѣховъ могутъ рождаться болѣзни, въ томъ нѣтъ никакого сомнѣнія: разстройство духовной природы человѣка необходимо сопровождается вредными слѣдствіями и для тѣлеснаго здоровья. *Въ болѣзняхъ родиши чада*, сказано было согрѣшившей праматери нашей. Спаситель исцѣлялъ больныхъ, отпуская имъ грѣхи (Марк. 2, 5), и такимъ образомъ показывалъ, что, уничтожая причину, пресѣкалъ слѣдствія. Та же цѣлительная Христова сила дѣйствуетъ и въ таинствѣ елеосвященія. Указывая на полноту ея благотворнаго дѣйствія въ больномъ, апостоль говоритъ, что не только воздвигнетъ его Господь, но, если болѣзнь произошла отъ грѣховъ, Онъ отпуститъ ихъ ему: нужно удалить причину, чтобы болѣзнь не возвратилась снова, или чтобы не постигла тягчайшая. Правда, что всѣ грѣхи, слѣдовательно, и тѣ, отъ которыхъ возникла болѣзнь, могутъ быть очищены таинствомъ покаянія. Но дѣло въ томъ, что не всѣ нравственныя причины болѣзни бываютъ ясны для больного: напротивъ, многія скрываются отъ суда совѣсти его. Есть грѣхи, ко-

торые не кажутся грѣхами; праздность, напр., многимъ представляется невиннымъ бездѣйствіемъ, а между тѣмъ нерѣдко бываетъ тонкою причиною болѣзней. Для всѣхъ-ли понятно, что *унылый духъ сушитъ кости* (Притч. 17, 22), доводить до изнеможенія и составляетъ грѣхъ, который подлежало бы очистить покаяніемъ? Не удивительно, поэтому, что иной долговременно болящій, хотя и нерѣдко открываетъ совѣсть свою на исповѣди, но продолжаетъ безмолвствовать о сокровенныхъ и грѣховныхъ причинахъ недуга своего, или совѣсть не зная ихъ, или считая ихъ безгрѣшными. Эти и подобные грѣхи, покрытые сами мракомъ невѣдѣнія, и однакожъ тѣмъ не менѣе омрачающіе душу больного, очищаются таинствомъ елеосвященія. А когда глубже вникнуть въ положеніе страждущаго человѣка, то, быть можетъ, откроются и другія немощи въ душѣ его, для врачеванія которыхъ потребна сила этого таинства. Въ состояніи болѣзни покаяніе не всегда обстоятельно и вполне можетъ быть принесено, и еще рѣже можетъ сопровождаться достойными плодами, по той причинѣ, что въ болѣзни человѣкъ дѣйствуетъ уже не такъ спокойно и свободно, какъ въ состояніи здоровья. И то и другое можетъ сильно беспокоить его совѣсть. Больного тревожитъ недоумѣніе: во всѣхъ ли грѣхахъ покаялся онъ; не забыты ли какія грѣхопаденія, давно прежде допущенныя? Съ другой стороны, воспоминаетъ онъ, если были, и тяжкіе грѣхи свои, достаточно не омытые ни слезами сокрушенія, ни дѣлами исправленія; онъ видитъ, что уже не можетъ показать плодовъ достойныхъ покаянія, что пришла и для него та *нощь, егда никтоже можетъ дѣлати* (Іоан. 9, 4). Такія мысли не могутъ не смущать больного, уже отъ болѣзни чувствующаго упадокъ силъ; и въ чемъ найдетъ успокоеніе мятущійся духъ его? Тогда церковь въ таинствѣ елеосвященія предлагаетъ болящему живой источникъ для его исцѣленія, укрѣпленія, всепрощенія, спасенія ¹⁾.

¹⁾ Съ этою цѣлію пресвитеры, совершая таинство, молятъ Господа объ елеосвящаемомъ: „услыши моленіе наше... и посѣти раба Твоего, и аще что согрѣши словомъ, или дѣломъ, или помышленіемъ. или въ нощи. или во дни, или подъ клятву священническую, или своему проклятію подпада, Тебе просимъ и Тебѣ молимся: ослаби, остави, прости ему, Боже, презирая беззаконія его и грѣхи, и яже въ вѣдѣніи и не въ вѣдѣніи бывшія отъ него“ (молитва 7-я)

Отсюда уже открывается и то, чѣмъ различается елеосвященіе отъ таинства покаянія. Въ покаяніи оставляются тѣ грѣхи, которые кающійся самъ исповѣдуетъ; елеосвященному отпускаются и тѣ грѣховныя дѣйствія и состоянія души, которыя, быть можетъ, никогда не были очищены исповѣдію, по забвенію, конечно, или невѣдѣнію, а не по желанію ихъ утаить, равно какъ и тѣ грѣховныя случаи, въ которыхъ утомленный тяжестію тѣлеснаго недуга не могъ принести надлежащее покаяніе предъ духовникомъ. Покаяніе положено, какъ средство примиренія съ Богомъ христіанина грѣшнаго; елеосвященіе приспособлено къ состоянію и потребностямъ грѣшника болящаго. Елеосвященіе, въ отношеніи къ отпущенію грѣховъ, можетъ быть названо таинствомъ дополнительнымъ, которымъ „восполняется дѣйствіе предшествующаго таинства, то есть, покаянія“, такъ что „отпущеніе грѣховъ черезъ таинство елеосвященія есть не что иное, какъ восполненіе отпущенія грѣховъ въ таинствѣ покаянія,—восполненіе не по недостаточности самаго покаянія для разрѣшенія всѣхъ грѣховъ, а по немощи больныхъ воспользоваться этимъ спасительнымъ врачевствомъ во всей его полнотѣ“ ¹⁾. Такой взглядъ на таинство покаянія и елеосвященія выразился и въ томъ, что древніе учителя церкви упоминали объ елеосвященіи большею частію въ связи съ таинствомъ покаянія ²⁾. Поэтому православная церковь установила, чтобы таинство покаянія вообще предшествовало елеосвященію.

§ 83. Особенности инославныхъ исповѣданій въ ученіи о таинствѣ елеосвященія.

I. Въ римской церкви таинство елеосвященія называется *последнимъ помазаніемъ* (*extrema unctio*) на томъ основаніи, что оно есть послѣднее, совершаемое надъ вѣрующимъ при его жизни, изъ четырехъ помазаній, которыя Спаситель предалъ церкви ³⁾, а также *помазаніемъ на исходъ души* (*unctio*

¹⁾ Макарія митр. Дог. Бог. § 232, 2. *Евсевія* еп. О семи спасительныхъ таинствахъ. Бес. XL

²⁾ См. напр., у *Оригена*—На кн. Левитъ, II, 4, у *Златоуста*—О священствѣ, III, 6.

³⁾ Первымъ такимъ помазаніемъ считается помазаніе при крещеніи, вторымъ—при конфирмаціи, третьимъ—при ординаціи, и послѣднимъ—при смерти.

exeuuntium—помазаніе отходящихъ, или infirmorum—обезсилѣвшихъ), такъ какъ совершается въ римской церкви лишь тогда, когда больной находится въ опасности смерти. Сообразно съ этимъ назначеніе этого таинства полагается въ томъ, чтобы служить только ободрительнымъ и успокоительнымъ напутствіемъ для отходящихъ въ другую жизнь, въ борьбѣ съ ужасами смерти, а отнюдь не благодатнымъ врачевствомъ отъ тѣлесныхъ недуговъ ¹⁾. Правда, этимъ не отвергается и то, что за елеосвященіемъ можетъ иногда послѣдовать исцѣленіе отъ болѣзни; но это считается случайнымъ слѣдствіемъ таинства, и священникъ латинскій, пришедши освятить больного елеемъ, начинаетъ съ того, что возбуждаетъ въ немъ надежду жизни вѣчной, потомъ, священнодѣйствуя, молится объ истребленіи въ больномъ всякой діавольской силы, и уходя, оставляетъ при больномъ святую воду и крестъ, для укрѣпленія его въ предсмертныхъ мученіяхъ. Право освящать елеи для таинства въ римской церкви усвоится исключительно епископамъ, а священники могутъ лишь только помазывать болящихъ этимъ елеемъ. Освященіе этого елея совершается разъ въ годъ,—въ великій четвертокъ ²⁾. Такимъ образомъ, римская церковь измѣнила внутренній смыслъ и благодатное значеніе таинства и отступила отъ древне-церковныхъ установленій относительно лицъ какъ принимающихъ таинство, такъ и совершителей таинства. Всѣ эти особенности появились въ ней не ранѣе XII в. и не имѣютъ для себя достаточныхъ оправданій ³⁾.

Такъ, что касается пониманія существа таинства елеосвященія, какъ приготовленія вѣрующихъ къ мирной и безболѣзненной кончинѣ, то такое пониманіе противорѣчитъ прямому и буквальному смыслу словъ ап. Іакова о таинствѣ, въ которыхъ одною изъ существенныхъ цѣлей таинства поставляется цѣлебное дѣйствіе освя-

¹⁾ Concil. trident. Sess. XIV. Doctrina de sacram. extremae unctionis. Catech. roman. p. II. cap. VI.

²⁾ *Серединскаго Т.* прот. О богослуженіи зап. церкви. Ст. IV, стр. 14. Спб. 1856 г. Св. *Стацевича*. Р.-катол. катихиз. 181—182 стр.

³⁾ Старокатоликами отвергнуты всѣ отступленія римской церкви отъ древне-церковнаго ученія о елеосвященіи. Оно признается ими таинствомъ церкви и о существѣ его, равно о совершителяхъ и о лицахъ, которымъ оно можетъ быть преподаваемо, въ старокатолическихъ катихизисахъ излагается ученіе, близкое къ православному. См. у проф. *Керенскаго*. Старокатолицизмъ. 247—248 стр.

щепного елея на больное тѣло, укрѣпленіе вообще жизненныхъ силъ больного. Объясненіе р.-католиками наставленія ап. Іакова о цѣли этого таинства въ смыслѣ лишь напутствія для отходящаго въ иной міръ, а не врачества, тѣсно связано съ неточностію перевода въ Вулгатѣ греч. *ἐγερεῖ*—*воздвигнетъ* словомъ *allevabit* или *alleviabit* въ смыслѣ *облегчитъ*; пониманіе *alleviabit* больного въ смыслѣ—дать здравіе (т. е. больному) болѣе соотвѣтствуетъ значенію *ἐγερεῖ*, чѣмъ въ смыслѣ лишь облегченія души въ злостраданіяхъ. Для облегченія души въ злостраданіяхъ апостолъ предлагаетъ другое средство: *злостраждетъ ли кто (κακοπαθεῖ τις) въ васъ, а молитву дѣетъ* (5, 13). И слово *σώσει*, въ Вулгатѣ *salvabit*—*спасетъ* болящаго также означаетъ не душевное лишь спасеніе, но и тѣлесное выздоровленіе. И въ латинскомъ языкѣ *salus* значить какъ спасеніе, такъ и выздоровленіе ¹⁾. Къ тому же ап. Іаковъ добавляетъ къ наставленію о елеопомазаніи: *исповѣдайте другъ другу согрѣшенія и молитесь другъ за друга, яко да исцѣлѣете* (*ἰασηῖτε, ut salvemini*). Но подлинное *ἰᾶσαι*—цѣлю, врачую (отсюда *ἰατροεῖς*—врачъ) хотя и значить спасать, но только тогда, когда говорится о врачеваніи, т. е. спасать отъ болѣзни, отъ смерти. Въ древности тѣлесное выздоровленіе существенно относили къ благодатнымъ дѣйствіямъ таинства. Такъ было не на востокѣ только ²⁾, но и на западѣ. Сами западные христіане молились, чтобы „Богъ, приложившій къ жизни раба своего Езекии пятнадцать лѣтъ, и сего раба своего (больного) воздвигъ силою Своею отъ одра болѣзни къ здравію“, чтобы „призрѣлъ на него, немощствующаго тѣломъ, да возвратится ему здравіе и да оставитъ его недугъ, подавъ ему прежнее и совершеннѣйшее здравіе тѣлесное и душевное, дабы ояъ, уврачевавшись и возставъ, по милосердію Его, немедленно по выздоровленіи возблагословилъ имя

¹⁾ Латинское привѣтствіе *salutem dico* значить: здравія желаю, напр., у Цицерона.

²⁾ Въ древней молитвѣ на благословеніе елея, приводимой въ „Постав. апост.“ (VIII, 29) священнодѣйствующій проситъ чтобы „Господь даровалъ сему елею силу, укрѣпляющую здравіе, исцѣляющую болѣзни, прогоняющую демоновъ и избавляющую (больного) отъ всѣхъ навѣтовъ вражнихъ“. Св. Кирил. алекс. О поклоненіи Богу духамъ и истинною, кн. VI.

Его святое и уготовилъ себя на прежнія дѣла святости Его“, чтобы „святое помазаніе елеемъ было ему во отгнаніе болѣзни и одержавшей немощи и во отпущеніе всѣхъ грѣховъ“ ¹⁾).

Та мысль, будто елеосвященіе должно совершать надъ такими больными, которые находятся уже при смерти, и требуютъ только утѣшеній или огражденій отъ ужасовъ смерти, также не имѣетъ достаточныхъ основаній въ свидѣтельствѣ ап. Іакова. Выраженія апостола: *болитъ-ли кто—ἀσθενεῖ τις... болящаго—καμνοντα*, означаютъ впавшихъ въ трудную, сильную болѣзнь, но не однихъ умирающихъ, слѣдовательно, и такихъ, которые имѣютъ надежду на выздоровленіе. Поэтому таинство нужно совершать преимущественно тогда, когда, жизненные силы человѣка не пришли еще въ совершенное разстройство, не начали еще терять свою дѣятельность и воспримчивость, какъ это и существуетъ въ православной церкви, а не откладывать совершеніе таинства до того времени, когда больной начнетъ томиться муками предсмертными. И въ трудныхъ болѣзняхъ бываютъ свои степени. „О безуміе!“ восклицаетъ *Симеонъ солунскій*, имѣя въ виду римское ученіе о елеосвященіи. „Братъ Божій говоритъ: *молитва въры спасетъ болящаго и воздвигнетъ его Господь*; а латиняне говорятъ, что онъ умретъ; что елей нужно преподавать не тѣмъ, которые могутъ возстать, а умирающимъ. Человѣкъ! Не знаешь ты смысла таинствъ и къ своему вреду заблуждаешься. Этотъ елей преподается больнымъ и для того, чтобы они, чрезъ помазаніе получивъ прощеніе во грѣхахъ, возстали, какъ Спаситель сказалъ разслабленному: *отпускаются тебѣ грѣси твои* (Марк. 2, 5), показывая, что болѣзнь бываетъ по причинамъ грѣховъ“ ²⁾. Болѣе напутственнымъ въ жизнь загробную таин-

¹⁾ Изъ „Требника“ св. Григорія Двоеслова. Св. Иннокентія архим. Облич. Богосл. II т. § 207.

²⁾ *Симеона солун.* Разгов. о священнод. и таин. церкви. 250 гл. Нѣкоторые думаютъ, что обычай совершать елеосвященіе лишь надъ безнадежно больными утвердился въ римской церкви, съ одной стороны, вслѣдствіе ложныхъ мыслей о томъ, будто принявшіе это таинство не могутъ уже, въ случаѣ выздоровленія по благодати его, вступить въ бракъ, жить съ своими женами, дѣлать завѣщанія и пр., а съ другой,—злоупотребленій клира, который непомѣрными требованіями мзды за елеосвященіе вынуждалъ приступать къ таинству, во избѣжаніе издержекъ, предъ самою смертію. См. *Иннокентія* архим. Облич. Богосл. II т. § 211.

ствомъ въ древней церкви почиталось причащеніе ¹⁾. Православная церковь не отрицаетъ того, что елеосвященіе можетъ быть преподаваемо и безнадежно больнымъ, но не допускаетъ того, чтобы оно преподавалось только имъ. Потому то и самое это таинство въ православной церкви признается таинствомъ повторяемымъ, такъ какъ человѣкъ въ теченіи жизни можетъ многократно подвергнуться заболѣваніямъ, даже тяжкимъ ²⁾.

Наконецъ, и допущенное римскою церковію раздѣленіе единого священнодѣйствія елеосвященія на два, съ предоставленіемъ совершать освященіе елея только епископамъ, а пресвитерамъ только помазанія, безъ права освящать вещество для таинства, также есть узаконеніе произвольное, вызванное стремленіемъ нагляднѣе выразить лишь мысль о преимуществахъ епископства предъ пресвитерствомъ, въ соотвѣтствіи съ усвояемыми папству преимуществами предъ епископствомъ. У ап. Іакова говорится о пресвитерахъ, какъ совершителяхъ таинства. Разумѣть ли подъ пресви-

¹⁾ См., напр, I всел. соб. 13 пр.; *Григорія нисс.* канонич. посл. къ Литойю, пр. 2.

²⁾ О лицахъ, которымъ можетъ и должно быть преподаваемо елеопомазаніе и какимъ не можетъ, см. у прот. *Архангельскаго* въ указ. книгѣ: „О тайнѣ св. елея“ 56—113 стр. По наставленію въ требникѣ П. Могилы, „тайна елеосвященія должна быть преподаваема только больнымъ изъ вѣрующихъ, употребленіе разума имѣющимъ, равно и престарѣлымъ и отъ старости изнемогающимъ, хотя бы они иного недуга и не имѣли“. Но не дозволяется совершать это таинство для здоровыхъ. Впрочемъ, въ православной церкви оставленъ неприкосновеннымъ обычай, хотя и не повсемѣстный, совершать однажды въ годъ елеосвященіе для всѣхъ присутствующихъ въ храмѣ. Такой обычай, по свидѣтельству Симеона солунскаго, былъ и въ древней греческой церкви, а у насъ, при патріархахъ, елеосвященіе всѣхъ находящихся въ храмѣ съ особенною торжественностію совершалось въ великій четвертокъ въ московскомъ Успенскомъ соборѣ. Въ настоящее время этотъ обрядъ совершается предъ литургіей въ великій четвертокъ въ Троице-Сергіевой лаврѣ, причемъ помазываютъ всѣхъ молящихся. Слова апостола: *болитъ ли кто въ сѣбѣ въ этомъ случаѣ понимаются въ обширѣйшемъ смыслѣ, т. е. разумѣются не только страждущіе тѣлесно, но и душевно,—имѣющие скорбь, уныніе и т. п.* А св. *Димитрій ростовскій* на вопросъ: „чего ради въ великій четвертокъ преподается тайна здоровымъ?“ отвѣчалъ: „понеже въ великій четвертокъ на вечери Христосъ устави завѣтъ новый тѣла и крове Своея: того ради и сея тайны (т. е. елеосвященія) не неприлично есть причаститися хотя и здоровому человѣку, не вѣдущу дне и часа своей кончины“ (Катих. 5 отв. о т. елеосвящ.). О самомъ чинопослѣдованіи елеосвященія надъ здоровымъ въ великій четвертокъ см. у прот. *Никольскаго*. Уставъ о богослуж. прав. церкви. 724—726 стр.

терами епископовъ и пресвитеровъ, или однихъ пресвитеровъ въ собственномъ смыслѣ (вторую степень іерархіи), во всякомъ случаѣ апостолъ предоставляетъ этимъ „пресвитерамъ“ совершеніе полностію этого таинства, т. е., что они могутъ какъ помазывать больного, такъ могутъ и освящать елей, какъ освящаютъ воду для крещенія. Въ древнихъ памятникахъ елей для таинства называется „благословеннымъ“, по нигдѣ не упоминается, чтобы право благословлять принадлежало только епископу. Въ древности дѣлали это какъ епископы, такъ и пресвитеры. „Елей пусть благословляетъ епископъ, говорится въ „Постановленіяхъ апостольскихъ“ (VIII, 29), а въ отсутствіе его пусть благословляетъ пресвитеръ въ предстоаніи діакона. Когда же епископъ на-лицо, то пусть присутствуетъ пресвитеръ и діаконъ“. И древняя западная церковь не лишала пресвитеровъ права благословлять елей. Даже когда благословеніе совершалъ епископъ, то дѣлалъ сослужителей своихъ соучастниками власти благословлять его ¹⁾ Въ V вѣкѣ въ западной церкви, въ виду наименованія ап. Іаковымъ совершителей таинства пресвитерами, возникло даже сомнѣніе: „можетъ-ли епископъ такъ же, какъ и пресвитеръ, совершать елеопомазаніе надъ больнымъ“? Съ такимъ недоумѣніемъ обращался къ папѣ Иннокентію I одинъ изъ западныхъ епископовъ (Деценцій). Папа отвѣчалъ: „нѣтъ причинъ сомнѣваться въ возможности для епископа совершенія того, что несомнѣнно можетъ совершать пресвитеръ. О пресвитерахъ у апостола потому сказано, что епископы, будучи удерживаемы другими занятіями, не могутъ ходить ко всѣмъ больнымъ. Если же епископъ или можетъ или считаетъ кого достойнымъ своего посѣщенія, то онъ можетъ безъ колебанія и благословить и помазать его святымъ елеемъ“ ²⁾.

Къ указаннымъ особенностямъ касательно елеосвященія римская церковь прибавила еще одно злоупотребленіе, въ настоящее время распространенное въ р.-католическомъ мірѣ повсюду. Оно состоитъ въ присоединенія къ таинству елеосвященія полной индульгенціи,

¹⁾ Въ кн. „О таинствахъ“ св. Григорія Двоеслова прямо указывается, что при благословеніи елея для больныхъ епископъ только первенствуетъ: „тогда приносится, сказано тамъ, епископу елей для помазанія больныхъ, и благословляетъ его какъ самъ онъ, такъ и всѣ пресвитеры“. См. указ. ст. архим. *Сергія*. Приб. къ твор. отц. 1858 г. 622 стр.

²⁾ Epist. ad Decent. cap. VIII, n. 12.

извѣстной подъ именемъ *смертной* (in articulo mortis). Эта индульгенція признается восполненіемъ таинства и цѣнится выше самого таинства, ибо ей усвояются дѣйствія высшія, чѣмъ каковы дѣйствія таинства ¹⁾.

II. Протестантство совершенно отвергло таинство елеосвященія, утверждая, что это простой обрядъ, Богомъ не заповѣданный и на всѣ времена не установленный ²⁾. Въ обществахъ же протестантскихъ упразднено елеосвященіе и въ качествѣ обряда. Нѣкоторое исключеніе составляетъ лишь англо-американская церковь, въ которой существуетъ особый богослужбный чинъ „посѣщенія больныхъ“. Онъ состоитъ въ чтеніи нѣсколькихъ молитвъ „о болящемъ“,—но не столько о его исцѣленіи отъ болѣзни, сколько о сообщеніи ему помощи Божіей къ безропотному перенесенію душевныхъ и тѣлесныхъ страданій, достойному приготовленію къ смерти и принесенію покаянія. Болящему предлагается при этомъ совершить частную исповѣдь и приступить къ таинству причащенія, но это не считается обязательнымъ для него. *Помазаніе больного елеемъ* изъ чина совершенно исключено. Вообще же чинъ этотъ не имѣетъ сакраментальнаго характера. ³⁾ Помазаніе елеемъ, разсуждаютъ протестанты, въ вѣкъ апостольскій было проводникомъ одного изъ чудесныхъ дарованій, которыми изобилвала первенствующая церковь, именно—дара исцѣленій, что поэтому, когда прекратились чудесныя явленія *Духа* на пользу церкви, потерялъ значеніе и самый обрядъ. Правда, ап. Іаковъ заповѣдывалъ и пресвитерамъ совершать помазаніе больныхъ, но лишь потому, что на востокъ елей признавался цѣлебнымъ средствомъ во многихъ болѣзняхъ. Неосновательность такого взгляда, при этомъ связаннаго съ отрицаніемъ протестантами, по крайней мѣрѣ въ первые времена реформанціи, каноническаго достоинства посланія ап. Іакова, открывается уже изъ того, какъ объяснено выше, что даръ исцѣленій, сообщавшійся во времена апостоловъ, не былъ связанъ необходимо съ употребленіемъ какого-либо ве-

1) *Гетте*. Вл. Еретичество папства. 248 стр.

2) *Apoloq. conf. ad art. XIII.* (VII), 6. XXV чл. англ. испов. вѣры.

3) *Рождественскаго*. Символ. и богослуж. кн. англ. церкви. 448—454 стр. *Керенскаго*. Америк. еписк. церковь. 307—312 стр.

щества и помазаніемъ, равно не былъ отличительнымъ достояніемъ пресвитеровъ и вообще принадлежностію людей того или другаго пола, званія и состоянія. Что же касается указаній на цѣлебныя свойства елея, то изъ словъ ап. Іакова видно, что спасаетъ больного отъ недуга молитва вѣры и воздвигаетъ его отъ одра болѣзни Господь, а не цѣлебная сила елея.

Указываютъ еще, что если бы елеосвященіе было таинствомъ, то оно всегда подавало бы соединенное съ нимъ обѣтованіе благодати—исцѣленіе отъ болѣзни, что однако на самомъ дѣлѣ далеко не всегда бываетъ. Но это не можетъ служить основаніемъ къ отрицанію елеосвященія, какъ таинства. Исцѣленіе отъ болѣзни, возвращеніе къ жизни умирающаго человѣка еще нельзя называть необходимымъ слѣдствіемъ таинства елеосвященія. Законъ смерти тѣлесной есть общій жребій всѣхъ людей. Если же представимъ, что выздоровленіе отъ болѣзни есть необходимое слѣдствіе таинства елеосвященія, то дѣйствія елеосвященія были бы тогда подобны тому древу райскому, плодами котораго питаюсь, невинный человѣкъ остался бы навсегда непричастнымъ смерти. Но подобнаго этому обѣтованія нигдѣ въ Писаніи не соединено съ таинствомъ елеосвященія. Слѣдовательно, выздоровленіе больного не есть слѣдствіе безусловное, непременно являющееся за совершеніемъ этого таинства, но подлежащее нѣкоторымъ условіямъ. Эти условія указаны въ словахъ самаго ап. Іакова: *молитва вѣры спасетъ болящаго*. Не подлежитъ сомнѣнію, что исполненіе этихъ условій (вѣра и молитва) прежде всего требуется отъ лица, принимающаго таинство. Онъ, если желаетъ въ болѣзни получить помощь отъ духовнаго врачевства, долженъ прежде укрѣпить въ себѣ вѣру въ предлагаемую благодатію помощь, и потомъ *да проситъ вѣрою, ничтоже сумняся*. Ибо *да не мнитъ человекъ сомнѣвающийся, яко приметъ что отъ Бога* (Іак. 1, 6—7). Посему елеосвященіе не принесетъ пользы болящему при маловѣріи, невѣріи и вообще недостойнствѣ его, подобно тому, какъ *недостойныя яды и пияя тѣло и кровь Христовы судъ себѣ ястъ и пїетъ*. Въмѣстѣ съ этимъ необходимо требуется, чтобы духъ вѣры и молитвы одушевлялъ и пресвитеровъ, призванныхъ къ совершенію елеосвященія. Ибо какъ, съ одной стороны, *много можетъ*

молитва праведнаго усердная (Іак. 5, 16), и въ евангеліи (Марк. 2, 5.) упоминаемый разслабленный исцѣленъ Спасителемъ за вѣру принесшихъ одръ его; такъ, съ другой,—недостатокъ вѣры и небрежность въ молитвѣ совершителей, хотя не уничтожаетъ силы таинства, однако вѣра и молитва ихъ могли бы содѣйствовать вѣрѣ пріемлющаго таинства къ полученію благодатной помощи. Сами апостолы нѣкогда не могли изгнать бѣса изъ бѣсноватаго юноши *по невѣрствію* ихъ (Мате. 17, 19—20). При всемъ томъ надлежитъ помнить, что отъ воли Божіей совершенно зависитъ, какъ живить умирающихъ или даже умершихъ, такъ мертвить тѣхъ, которымъ суждено болѣе не жить (1 Цар. 2, 6). Отсюда однако не слѣдуетъ, что тѣлесное исцѣленіе принадлежитъ только къ случайнымъ слѣдствіямъ таинства елеосвященія. Благодать во всякомъ случаѣ дѣйствуетъ чрезъ освященный елей на болящее тѣло, но дѣйствіе это обнаруживается по усмотрѣнію Божію не во всѣхъ одинаково: въ одномъ елеопомазуемомъ оно сопрѣвждается постепеннымъ и совершеннымъ избавленіемъ отъ болѣзни; другому подается только временное облегченіе отъ нея, или даже только возбужденіе силъ къ благодушному перенесенію ея.—Есть и еще условіе къ видимому воздѣйствію таинственной благодати на болящаго человѣка, также указываемое апостоломъ: *да призоветъ* (болящій) *пресвитеры...* Прямой смыслъ апостольскаго наставленія тотъ, что христіанинъ, вѣрующій въ спасительную силу таинствъ, когда упадетъ въ болѣзнь, долженъ призвать пресвитеровъ, чтобы освятили его елеемъ. Слѣдовательно, нужно, чтобы больной или самъ пришелъ къ благой мысли приступить къ таинству елеосвященія, или охотно бы принялъ предложеніе своихъ присныхъ въ этомъ духовномъ врачеваніи, короче—чтобы имѣлъ ясное самосознаніе и искреннее, добровольное желаніе освятиться елеемъ. Какой благодатной помощи ожидать для тѣлеснаго здравія, когда елеемъ помазуется человѣкъ, уже лишившійся употребленія и разума, и языка, и свободы? Бываютъ случаи, что во время елеосвященія больной находится въ смертномъ бореніи. Въ подобныхъ случаяхъ, лица, окружающія смертный одръ больного, уже оставляютъ ту надежду, чтобы онъ выздоровѣлъ отъ болѣзни и молятся о томъ, чтобы облегчились его предсмертныя страданія.

Итакъ, если елеосвященіе не всегда сопровождается исцѣленіемъ тѣла отъ болѣзни, то это не даетъ основанія думать вмѣстѣ съ протестантами, что священнодѣйствіе это не есть таинство.

Отдѣлъ четвертый.

О БОГѢ, КАКЪ ВЫПОЛНИТЕЛѢ СВОИХЪ ОПРЕДѢЛЕНІЙ О ВСЕМЪ МІРѢ И РОДѢ ЧЕЛОВѢЧЕСКОМЪ.

§ 184. Общій характеръ, содержаніе и раздѣленіе ученія.

Творецъ неба и земли, міра видимаго и невидимаго, какъ Существо высочайше разумное и всеблагое, Которому не свойственно дѣйствовать безъ разумныхъ и благихъ цѣлей, указаль различныя цѣли Своимъ тварямъ: свои цѣли—міру вообще, свои цѣли—человѣку, подчиняющіеся и объединяющіеся въ послѣдней высочайшей цѣли всего сотвореннаго бытія. Эта послѣдняя цѣль есть слава Божія, неразрывно соединенная съ совершенствомъ и блаженствомъ тварей. Какъ Существу всемогущему и высочайше премудрому, Богу не можетъ быть свойственнымъ, чтобы назначенныя Имъ сотворенному бытію цѣли не пришли въ опредѣленное время и въ опредѣленной мѣрѣ въ исполненіе. Какъ Вседержитель, дѣйствіями Своего промысленія—естественными и сверхъестественными, Онъ направляетъ сотворенное бытіе и содѣйствуетъ Своимъ твореніямъ достигать назначенныхъ имъ цѣлей. Въ частности, для достиженія цѣлей падшимъ человѣчествомъ, Богъ явился Искупителемъ и Освятителемъ человѣка, даровавъ людямъ особенныя средства къ достиженію своего назначенія. Но должно наступить время, когда окончательно исполнятся опредѣленія Божіи о всемъ мірѣ и родѣ человѣческомъ. Когда и какъ это совершится? Разумъ человѣческій во всѣ времена пытался (въ естественныхъ религіяхъ и философіи) проникнуть за таинственную

завѣсу, которая отдѣляетъ настоящее состояніе міра и человѣка отъ его будущаго,—отъ того, что встрѣтитъ самъ человѣкъ за предѣлами земного бытія и каковы будущія судьбы міра. Но *Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій* (1 Кор. 2, 11). *Возвѣстите Мнѣ прежнее и послѣднее, что будетъ, и Я скажу, что вы боги*, говоритъ Господь черезъ пр. Исаію (41. 23) показывая, что никто не можетъ возвѣстить какъ бывшаго до начала міра, такъ и послѣднихъ судебъ всего существующаго. Возможное познаніе о будущихъ судьбахъ міра и человѣка посему можно имѣть на столько, на сколько открыто объ этомъ Самимъ Богомъ. Поэтому только въ богооткровенной христіанской религіи содержится положительное и достовѣрное ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка. Предоставленный собственнымъ силамъ въ стремленіи постичь тайну послѣдней судьбы міра и человѣка, человѣкъ былъ бы осужденъ лишь на блужденіе въ области догадокъ и предположеній. Внѣ христіанства дѣйствительно находятся только нѣкоторыя изъ истинъ, относящихся къ области *эсхатологіи* ¹⁾, и при томъ слабо намѣченные и невѣрно освѣщенные (безсмертіе души, и отчасти судъ и воскресеніе тѣла), а иными ученіями (пантеистическими религіями и философіею, равно матеріализмомъ) онѣ и совершенно отрицаются или не допускаются.

Откровенное ученіе о будущихъ судьбахъ міра и человѣка имѣетъ пророческій характеръ, а потому въ немъ мы встрѣчаемъ

1) Подъ *эсхатологіей* (отъ *ἔσχατος*; слово это употребляется въ св. Писаніи по отношенію къ мѣсту въ значеніи: самый внѣшній, самый отдаленный, напр., Дѣян. 1, 8; 13, 47, по отношенію къ времени: напоследокъ, наконецъ, напр., Мѡ. 12, 43; Марк. 12, 6; Дѣян. 2, 17) разумѣется ученіе (*λόγος*) о времени, непосредственно предшествующемъ второму пришествію Христову и обнимающемъ это пришествіе (Лук. 5, 3; 2 Петр. 3, 3; Іуд. 18; 1 Іоан. 2, 18; 2 Тим. 3, 1 и др.), въ особенности же ученіе о завершительномъ, въ собственномъ смыслѣ *послѣднемъ днѣ* настоящаго существованія міра и человѣка. Этотъ *послѣдній день* — *ἔσχατη ἡμέρα* (Іоан. 6, 34. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48) будетъ днемъ второго пришествія Сына человѣческаго, кончины міра, воскресенія умершихъ и послѣдняго суда, послѣднимъ днемъ *ἔσχατων ἡμέρων*, какъ послѣдніе дни или времена—*ἔσχαται ἡμέραι* явятся послѣднимъ періодомъ *вѣки сего*—*αἰῶνος τούτου*. Въ словахъ Сираха: *помни послѣднія твоя* (*τὰ ἔσχατα σου*) и во *вѣки не согрѣшиши* (7, 39), подъ „послѣднимъ“ для каждаго отдѣльнаго человѣка разумѣется тѣлесная смерть и дальнѣйшая судьба человѣка.

особенно много прикровеннаго. Тѣмъ не менѣе это ученіе представляетъ не мало ясныхъ и положительныхъ истинъ, составляющихъ всегдашнее ученіе церкви и имѣющихъ тѣсную связь съ другими истинами христіанской вѣры, въ особенности съ тайной искупленія. По содержанію своему православно-христіанское эсхатологическое ученіе раздѣляютъ: на I) ученіе о Богѣ, какъ Выполни́тель Своей цѣли въ отношеніи къ каждому отдѣльному человѣку, и на II) ученіе о Богѣ, какъ Выполни́тель Своихъ цѣлей о родѣ человѣческомъ и всемъ мірѣ.

Г л а в а I.

О Богѣ, какъ Выполни́тель Своей цѣли въ отношеніи къ каждому отдѣльному человѣку.

§ 185. Содержаніе ученія.

Богъ выполняетъ Свой цѣли въ отношеніи къ каждому отдѣльному человѣку тѣмъ, что подвергая его *тѣлесной смерти*, даруетъ *безсмертіе души* человѣческой, совершаетъ *судъ*, называемый частнымъ, надъ каждымъ изъ умершихъ тотчасъ по смерти, на которомъ опредѣляетъ *временное состояніе* какъ праведныхъ, такъ и грѣшныхъ, до окончательнаго опредѣленія ихъ судьбы,—опредѣленія, имѣющаго послѣдовать на всеобщемъ судѣ, по воссоединеніи души съ тѣломъ. Такимъ образомъ, выполненіе Богомъ Своихъ цѣлей въ отношеніи къ каждому человѣку въ своемъ первоначальномъ видѣ происходитъ непрерывно и теперь, начиная со смерти каждаго человѣка, составляющей послѣднюю судьбу его на землѣ.

§ 186. Смерть тѣлесная и безсмертіе души.

Жизнь каждаго человѣка, принадлежитъ ли онъ къ церкви Божіей, или нѣтъ, необходимо оканчивается тѣлесною смертію: *о Адамъ вси умираютъ* (1 Кор. 15, 22); *лежитъ человекъ единою* (однажды) *умрети* (Евр. 9, 27). По цѣлямъ и намѣреніямъ Творца смерть тѣла не есть окончательное уничто-

женіе *человѣка*, а ведетъ за собою на нѣкоторое время бытіе души безъ тѣла, или, иначе сказать, соединена съ *бессмертіемъ души* ¹⁾).

Подъ бессмертіемъ души часто разумѣютъ и признаютъ бессмертіе лишь въ томъ смыслѣ, что со смертію тѣла не уничтожается духовное начало (субстанція) въ *человѣкѣ*, что оно продолжаетъ жить, но не допускаютъ *личнаго* (индивидуальнаго) бессмертія, состоящаго какъ въ цѣлости существа души, такъ и въ сохраненіи личности, личнаго сознанія, памяти, отвѣтственности. О такого рода бессмертіи, бессмертіи просто духовной сущности, лишенной всего того, что составляло нашу собственную жизнь, мысль, чувство, свободу, говорится обычно въ системахъ пантестической философіи. Но такое бессмертіе въ сущности есть отрицаніе того бессмертія, въ которое всѣ люди вѣрили и вѣрятъ и котораго ожидаютъ, есть уничтоженіе *человѣка*, какъ личности. Подъ бессмертіемъ въ истинномъ и собственномъ смыслѣ нужно

1) *Литература* по вопросу о бессмертіи души преимущественно апологетическаго характера. *Кудрявцева В. Д.* Бессмертіе души. Собр. соч. III т. 3 вып. *Чистовича И. А.* Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о бессмертіи и будущей жизни *человѣка*. Спб. 1871 г. *Каро*, члена Париж. акад. наукъ. Идеи Бога и бессмертія души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Перев. съ франц. подъ ред. проф. А. П. Введенскаго. Харьковъ 1898 г. *Глаголева С. С.* проф. Вопросъ о бессмертіи души. (Вопр. филос. и психол. XIX—XX кн.). *Полонскаго*. Бессмертіе души съ точки зрѣнія науки и свободнаго разума. Спб. 1900 г. *Линичкаго П. И.* проф. О бессмертіи души и загробной жизни (Тр. Кіев. Ак. 1903 г. и въ отд. изд.). *Шилтова* проф. О бессмертіи души. Съ прибавл. критич. разбора ст. проф. А. Данилевскаго: „Живое вещество“. Спб. 1897 г. *Кулаковскаго Ю.* Смерть и бессмертіе въ представленіяхъ древнихъ грековъ. Кіевъ. 1899 г. *Крестосельскаго И.* Вѣра въ бессмертіе души у древнихъ (Тр. Кіев. Ак. 1866 г. 6 кн.). *Дроздова Н. М.* Взглядъ древнихъ римлянъ на загробную жизнь (тамъ же, 1881 г. 3 кн.). *Фаворскаго Д.* свящ. Христіан. догматы о бессмертіи души и воскресеніи мертвыхъ въ связи съ философскимъ ученіемъ о загробной жизни (Вѣра и Раз. 1899 г. 11—12 кн.). *Давиденко В.* Святоотеческое ученіе о бессмертіи души *человѣческой* (тамъ же, 1908 г. 16—18 кн.). Какое бессмертіе дорого для *человѣка*? (Хр. Чт. 1876 г. I т.). *Святлова И.* прот. Христіанская вѣра въ бессмертіе (Странникъ 1898 г. мартъ) *Никольскаго Н.* Значеніе вѣры въ личное бессмертіе для нравственной жизни. Ворон. 1905 г. *Берсье Е.* О бессмертіи души (Стран. 1878 г. авг.). *Березкина Д.* Истина бессмертія души и загробной жизни въ христіанскомъ правоученіи (Стран. 1895 г. май). *Чудновцева Н.* Вѣра въ личное бессмертіе. Уч.-богосл. опыты студ. Кіев. дух. акад. Вып. V. 1908 г.

разумѣть безсмертіе не просто духовной сущности,—при простотѣ и несложности души и, слѣдовательно, неразложимости ея на составныя части, смерть въ томъ смыслѣ, въ какомъ она понимается въ отношеніи къ тѣлу, и не приложима къ душѣ,—но безсмертіе ея съ сохраненіемъ ею не только своихъ существенныхъ свойствъ, разума, свободы, сознанія, чувства, но и всего ея духовнаго содержанія, пріобрѣтеннаго во время связи съ тѣломъ, безсмертіе этой отдѣльной души, мыслившей, любившей дѣйствовавшей, страдавшей въ теченіе болѣе или менѣе продолжительной земной жизни. И невѣроятно, чтобы въ душѣ, если она сохранится, уничтожилось все ея содержаніе, она явилась бы какъ *tabula rasa* и должна была бы снова вырабатывать духовную жизнь, снова начинать процессъ образованія въ духовную личность. Одно только это безсмертіе—жизнь съ личнымъ самосознаніемъ, памятію, связывающей загробное бытіе съ прошедшимъ, и дорого для человѣка. Безсмертіе же безличной духовной сущности, безъ самосознанія, безъ воспоминавія, есть безсмертіе чего-то чуждаго неизвѣстнаго для той или другой человѣческой личности (для его я). Подобное безсмертіе разрушаетъ и ученіе о нравственной отвѣтственности человѣка по смерти тѣла, мысль о воздаяніи за добро и зло. Откровеніе учитъ, что безсмертіе, даруемое Богомъ душѣ человѣческой, не есть безсмертіе только по ея существу (субстанціи), но именно *безсмертіе личное*, въ смыслѣ продолженія личной самосознательной жизни души по разрушеніи тѣла, съ памятованіемъ своего прошедшаго, съ опредѣленнымъ нравственнымъ настроеніемъ.

І. Истина о безсмертіи души и личной загробной жизни души въ откровеніи связана съ цѣлымъ вѣроученіемъ,—связана такъ тѣсно, что если бы она и не излагалась прямо, какъ особый догматъ, то и въ такомъ случаѣ была бы очевидна и несомнѣйна для вѣрующаго. Она предполагается ученіемъ о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ. Богу принадлежитъ вѣчное и нескончаемое бытіе, а человѣка *Богъ создалъ для нетлѣнія и содѣлалъ образомъ вѣчнаго бытія Своего* (Прем. Сол. 2, 23). Смерть—явленіе случайное, временное, простирающееся лишь на тѣло, но не на душу; душа не могла бы быть образомъ Божіимъ, если бы не имѣла безсмертнаго назначенія. Та же истина предполагается и

требуется ученіемъ объ искупленіи: вся вѣра наша была бы суетна, мы были бы самыя несчастныя существа въ мірѣ, если бы не было безсмертія, если бы мы только въ этой жизни надѣялись на Христа (1 Кор. 15, 14—19). Ученія о частномъ промыслѣ Божіемъ, благодати и тайнствахъ также могутъ быть понятными лишь при убѣжденіи въ безсмертіи души.

Но въ откровеніи и въ прямыхъ и ясныхъ выраженіяхъ утверждается безсмертіе человѣческой души. Уже самыя обозначенія тѣлесной смерти, какъ только *изведеніе души изъ темницы* (Пс. 101, 8), *разрѣшеніе ея отъ узъ тѣла* (Филип. 1, 23), *исходъ* (Лук. 9, 31; 2 Петр. 1, 15; Евр. 13, 17), *отшествіе* (2 Тим. 4, 6) изъ настоящаго временнаго міра въ другой, вѣчный (2 Кор. 5, 1), *возвращеніе души къ Богу* (Еккл. 12, 7), указываютъ на ея безсмертіе по крайней мѣрѣ въ смыслѣ неразрушимости и самостоятельности бытія (противъ матеріализма). По словамъ Спасителя, душа и не можетъ быть лишенною жизни: *не убойтесь отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убить* (Мѡ. 10, 28). Она, слѣдовательно, продолжаетъ существованіе и по смерти тѣла. Когда нѣкоторые изъ іудеевъ, отрицавшихъ безсмертіе человѣка, думали поставить въ затрудненіе Учителя истины своими возраженіями противъ этой истины, взятыми какъ будто изъ закона Моисеева, то Господь отвѣчалъ имъ: *нѣсте ли чли реченнаго вамъ Богомъ, глаголющимъ: Азъ есмь Богъ Авраамовъ, и Богъ Исааковъ, и Богъ Іаковль; нѣсть Богъ, Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ. Все бо Тому (у Него) живи суть* (Мѡ. 22, 31—32; Лук. 20, 37—38; сн. 11, 16). Наградой за подвиги самоотреченія, по Его же обѣтованію, будетъ блаженная вѣчность (Іоан. 12, 25; Мѡ. 19, 29). Евангельскія повѣствованія о явленіи во время преображенія Господа не только взятого живымъ на небо пророка Іліи, но и умершаго, подобно другимъ, Моисея, которые бесѣдовали *объ исходъ Его*, предстоявшемъ Ему во Іерусалимѣ (Лук. 9, 30—31; Мѡ. 17, 3—3), также яснѣйшимъ образомъ удостоверяютъ въ дѣйствительности загробной жизни по смерти тѣла. Самъ І. Христосъ, во всемъ подобный намъ, кромѣ грѣха, предъ Своею смертію возгласилъ: *Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой. И сія рекъ, издше* (Лук. 23, 47).

Душа по смерти тѣла сохраняетъ всѣ силы и способности, данныя ей Творцомъ, и продолжаетъ жить полвою внутреннею жизнью, съ памятованіемъ о проведенной на землѣ жизни. Особенно ясно это видно изъ притчи о богатомъ и Лазарѣ (Лук. 16, 19—31). Евангельскій богатъ, находясь во адѣ, помнитъ о своихъ братьяхъ, говоритъ о Моисеѣ, ясно представляетъ свою земную жизнь и сознаетъ, что привело его въ это мѣсто мученій. Очевидно, такимъ образомъ, что душа при переходѣ въ міръ загробный не теряетъ ничего изъ тѣхъ знаній, какія она имѣла на землѣ.

Такъ учили о загробной жизни и апостолы. Ап. Петръ, говоря о сошествіи І. Христа во адъ, когда тѣло Его лежало во гробѣ, указываетъ, что Господь продолжаетъ *жить по духу*, т. е. жива осталась Его человѣческая душа, которою, *Онъ и сущимъ въ темницѣ духовомъ сошедъ проповѣда*, даже и душамъ такихъ умершихъ, которые вызвали грѣхами своими наказаніе міра потопомъ (1 Петр. 3, 18—20). Тотъ же апостолъ говоритъ еще, что язычники, проводя жизнь въ распутствѣ, *воздадутъ слово готову Сущему судити живымъ и мертвымъ. На се бо и мертвымъ (νεκροῖς—мертвымъ тѣлесно) благовѣстися, да судъ убо пріимутъ по челоуѣку плотию, поживутъ же по Бозѣ духомъ* (4, 5—6). Очевидно, по мысли апостола, умершіе тѣлесно, и не только праведники, но и печестивцы, продолжаютъ жить другою составною частію своей природы, т. е. душою, и жить сознательною жизнью, сохраняя способность воспринимать впечатлѣнія окружающей среды, почему и возможна была проповѣдь Христа *сущимъ въ темницѣ духовомъ* и принятіе ея этими душами.

Ап. Павелъ ту же мысль выражаетъ такъ: *желаніе имый разрѣшится и со Христомъ быти* (Филип. 1, 23; см. 2 Кор. 5, 1—8). Бытіе души со Христомъ возможно только при сохраненіи ею самосознательнаго и личнаго бытія.

Ап. Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что онъ видѣлъ подъ жертвенникомъ (небеснымъ) души убіенныхъ за слово Божіе, и слышалъ, что онѣ *возопиша гласомъ великимъ, глаголюще: доколы, Владыко святой и истинный, не судиши и не мстиши крови нашей отъ живущихъ на земли* (Апок. 6, 9—10)?

Это предполагает, что души ихъ по разлученіи съ тѣломъ сохраняютъ прежнее свое полное сознаніе и самодѣятельность. Тотъ же апостоль учитъ: *истина пребываетъ въ насъ, и будетъ съ нами въ вѣкъ* (2 Іоан. 2), откуда слѣдуетъ, что сознаніе нашей земной жизни не исчезаетъ черезъ смерть, и силы нашего духа останутся такими же и даже усилятся, такъ какъ будутъ держать истину тѣмъ тверже, чѣмъ больше будутъ узнавать ее тамъ. Такимъ образомъ, выраженіе: *будетъ съ нами въ вѣкъ*, очевидно, предполагаетъ крѣпость и неизмѣнность силъ души.

Многочисленные свидѣтельства откровенія о превкушеніи въ загробной жизни до времени воскресенія тѣлъ блаженства душами праведныхъ, общеніи ихъ съ Богомъ, Господомъ І. Христомъ, ангелами и между собой, равно и о предвкушеніи мученій душами грѣшныхъ людей въ сообществѣ падшихъ духовъ, также предполагаютъ, что состояніе душъ по смерти тѣла есть состояніе сознательной личной жизни, соединенное съ памятованіемъ жизни прошедшей.

Итакъ, по ясному и положительному ученію откровенія, земнымъ существованіемъ не оканчивается бытіе человѣка; душа и по отшествіи изъ тѣла будетъ продолжать жить лично сознательною жизнью и, слѣдовательно, кромѣ настоящей жизни есть еще жизнь будущая, загробная. Само собою понятно, что безсмертіе души въ конечномъ (последнемъ) своемъ основаніи составляетъ даръ милости и благодати Божіей. Богъ одинъ есть *имѣяй безсмертіе* (1 Тим. 6, 16). Душа человѣческая, какъ не самобытная, подлежитъ вѣдѣніямъ Своего Создателя. „Создавшему возможно уничтожить и безсмертное“. ¹⁾ Однако и въ самой природѣ души—простой и невещественной нечему умирать и разрушаться. Тварный *духъ* не можетъ *самъ по себѣ* прекратить или прервать свое существованіе, иначе—умертвить себя. Лишь дѣйствіе вѣйшней, творческой силы могло бы прекратить бытіе ея, созданной лишенною задатковъ къ собственному разложенію (т. е. съ безсмертіемъ натуральнымъ).

II. Безсмертіе души человѣческой, утверждаемое откровеніемъ, составляетъ и требованіе здраваго мышленія. Свидѣтельствомъ тому служатъ существующія въ богословіи и философіи доказательства безсмертія души. Конечно, сами по себѣ, безъ мысли и

¹⁾ Выраженіе св. *Епифанія* Ер. LXIV, 27.

признанія Бога, какъ всесовершеннѣйшаго Творца міра, эти доказательства не достаточны для того, чтобы принудительно приводить къ убѣжденію въ *личномъ* безсмертіи души человѣческой, какъ не обладающей свойствами божескаго безсмертія, равно разрѣшить всѣ сомнѣнія и недоумѣнія противъ истины безсмертія. Но при вѣрѣ въ бытіе всесовершеннаго Творца міра эти доказательства даютъ достаточныя основанія для непоколебимаго убѣжденія въ разумности и истинности вѣры въ безсмертіе души, и въ самой себѣ заключающей залогъ безсмертія. Для вѣрующаго сознанія наибольшую силу убѣдительности имѣютъ доказательства, выводимыя изъ свойствъ Божіихъ (т. н. *теологическія*), ближайшимъ образомъ изъ свойствъ личности, благодати, правосудія и всемогущества Божія. Въ самомъ дѣлѣ, мыслимо ли, чтобы Богъ, въ самомъ созданіи украсившій человѣка образомъ вѣчнаго бытія Своего, могъ допустить уничтоженіе человѣка,—не даровать личное безсмертіе душѣ человѣческой? Даже въ мірѣ вещественномъ ничто не уничтожается и не можетъ уничтожиться само собою. Сумма вещества и силъ въ природѣ всегда одинакова, всегда равна себѣ самой; все въ природѣ—непрерывный обмѣнъ, обновленіе или вѣчное измѣненіе. Уничтожать можетъ одна только творческая сила, такъ какъ ей одной принадлежитъ и всякое созданіе. Но для Творца уничтоженіе собственныхъ Своихъ твореній *нравственно невозможно*. Смерть въ природѣ есть разрушеніе частныхъ формъ жизни черезъ разложеніе тѣлъ на составныя стихіи ихъ; но изъ тѣхъ же стихій и тою же силою образуются постоянно новыя такія же формы жизни, такъ что хотя виды исчезаютъ въ природѣ, но роды существуютъ постоянно. Итакъ, и въ области неразумной природы нѣтъ смерти въ собственномъ смыслѣ, только безсмертіе въ ней—*родовое*. Но человѣку, какъ единственному *лицу* въ окружающей его природѣ, должно принадлежать уже не родовое, а *личное* безсмертіе; иначе онъ не былъ бы безсмертенъ и одинъ изъ всѣхъ тварей умиралъ бы въ собственномъ смыслѣ. Уничтоженіе въ немъ личнаго самосознанія было бы подлиннымъ уничтоженіемъ его, какъ человѣка. Другія личности не могутъ замѣнить той, которая исчезла, потому что исчезъ бы не видъ рода, но цѣлое самостоятельное существо, имѣющее цѣль бытія своего не въ родѣ только, но и

въ самомъ себѣ. А такое уничтоженіе было бы большею несообразностію, чѣмъ уничтоженіе стихій и силъ природы. Существо личное и должно оставаться личнымъ, пока творческая воля есть воля благая, правосудная и всемогущая.

Къ признанію личнаго безсмертія человѣческой души приводятъ и наблюденія надъ природными свойствами души и понятіе о высокомъ назначеніи человѣка, недостижимомъ въ предѣлахъ настоящей жизни (т. н. *телеологическое* доказательство безсмертія души). Человѣкъ носитъ въ себѣ самомъ идею безконечнаго и задатки нескончаемой жизни. Какъ существо *разумное*, онъ имѣетъ такую жажду вѣдѣнія, что съ каждымъ расширеніемъ своихъ познаній чувствуетъ потребность новыхъ открытій въ области истины. Его не удовлетворяютъ существующія знанія; не смотря на богатство и громадность собранныхъ уже свѣдѣній, которыхъ, повидимому, не осилить одному человѣку, онъ однакоже никогда не доволенъ ими. Неудержимое, безпокойное стремленіе влечетъ его пытливый умъ дальше и дальше, къ знанію полному и абсолютному. И въ этомъ стремленіи не останавливаютъ его ни краткость жизни и невозможность усвоить даже ограниченный запасъ уже приобрѣтенныхъ человѣкомъ познаній, ни то, когда падаютъ одна за другою, казавшіеся прочными на вѣкъ, системы знанія, ни ошибки и неудачи. Однако полное удовлетвореніе этой жажды вѣдѣнія въ настоящей краткой жизни оказывается неосуществимымъ. Какъ существо *нравственное*, человѣкъ имѣетъ въ себѣ потребность нравственнаго усовершенствованія. Но осуществленіе закона добра также невозможно ни въ какой опредѣленный срокъ; нравственный идеалъ такъ высокъ, что никакое данное нравственное совершенство, какимъ бы высокимъ оно ни казалось, не можетъ удовлетворить нравственное чувство человѣка: каждая достигнутая ступень этого совершенства указываетъ на новую, еще высшую, и такъ далѣе въ безконечность. На землѣ онъ не можетъ даже освободиться отъ чувства грѣховности. И это сознаніе неосуществимости нравственнаго идеала тѣмъ живѣе и яснѣе становится, чѣмъ выше нравственное развитіе человѣка. Достиженіе этого идеала требуетъ безконечнаго времени,—и вмѣстѣ съ тѣмъ безконечнаго продолженія жизни души. Какъ существо *чувствующее*, человѣкъ ищетъ счастья или блаженства. Въ душѣ его

жить и мучительно даетъ себя чувствовать идеаль такого счастья, какого настоящая жизнь дать ему не въ силахъ, такъ что недовольство жизнью—явленіе постоянное и всеобщее въ людяхъ. Какого бы благосостоянія человѣкъ ни достигъ здѣсь на землѣ, какія бы чистыя и достойныя разумно-нравственнаго существа удовольствія ни доставляла ему жизнь,—все это не уничтожаетъ вѣчной жажды его духа, стремящейся къ благу совершенному и абсолютному. Бѣдствія же и страданія, какія суждено испытывать въ жизни человѣку, и отъ которыхъ никто не можетъ быть свободнымъ, омрачаютъ и то относителное счастье, какое даетъ временная земная жизнь. Совершенство идеаловъ, никогда неудовлетворяемыхъ въ здѣшней жизни, ведутъ къ предположенію жизни иной, загробной, гдѣ будутъ даны всѣ условія возможности достигнуть высшихъ цѣлей нашего духа. И Богъ, какъ существо всеблагое, не можетъ допустить, чтобы стремленія человѣка къ истинѣ, добру, счастью не получили удовлетворенія, удовлетворенію каковыхъ Онъ Самъ же способствуетъ дѣйствіями Своего промысленія,—чтобы Его творческая воля совершила уничтоженіе человѣческой души, Имъ же созданной для достиженія высшихъ цѣлей. Такое уничтоженіе предполагало бы или измѣнячивость Его намѣреній, или безсиліе привести ихъ исполненію.

Ошибочно было бы думать, какъ указываютъ односторонніе приверженцы идеи прогресса, что для осуществленія цѣлей бытія человѣка и главной изъ нихъ—счастья, вовсе нѣтъ необходимости въ предположеніи жизни загробной, такъ какъ эти цѣли могутъ быть достигнуты и здѣсь на землѣ, если не каждымъ человѣкомъ въ отдѣльности, то всѣмъ родомъ человѣческимъ въ совокупности въ концѣ его всемірно-историческаго развитія. Противъ этой мысли говоритъ опытъ и характеръ коренныхъ стремленій нашей духовной природы. Опытъ показываетъ, что настоящее поколѣніе умнѣе и образованнѣе, чѣмъ предыдущее, можетъ быть, оно добрѣе и нравственнѣе; во всякомъ случаѣ внѣшнія условія жизни въ наше время благоприятнѣе для человѣка, чѣмъ прежде. Но можно ли безпристрастно сказать, что человѣкъ теперь довольнѣе и счастливѣе, чѣмъ прежде? Утонченность цивилизации и лучшая внѣшняя обстановка жизни, вмѣсто того, чтобы удовлетворить человѣка, еще больше, такъ сказать, раздражаетъ его, даетъ большій про-

центъ людей скучающихъ и недовольныхъ жизнію, чѣмъ прежнія, сравнительно болѣе грубыя и тяжелыя времена. Поэтому мы вправѣ думать, что большее развитіе челоѣка въ предѣлахъ его земной жизни не только не будетъ приближать его къ достиженію желаемого имъ счастья, но можетъ быть, будетъ больше и больше отдалять отъ него, заставляя его яснѣе и яснѣе сознать, что то, чего онъ ищетъ здѣсь, есть иллюзія. Абсолютный же характеръ высшихъ стремленій челоѣческаго духа, въ силу котораго челоѣкъ не можетъ удовлетвориться ничѣмъ даннымъ въ предѣлахъ земной жизни, показываетъ, что какого благосостоянія челоѣкъ ни достигъ бы здѣсь, на землѣ, оно не уничтожитъ вѣчной жажды его духа, стремящагося къ благу совершенному и абсолютному.

Идея правды, существенно принадлежащая нашему нравственному сознанію, также принуждаетъ къ признанію бытія загробной жизни (*нравственное* доказательство безсмертія души). Идея правды требуетъ, чтобы добро было награждено, а зло и порокъ—наказаны. Это безусловное требованіе нравственнаго порядка вещей, имѣющаго свое начало и свой конецъ въ Богѣ. Между тѣмъ въ этой жизни (частной и общественной) нѣтъ такого праведнаго возмездія; люди добродѣтельные часто незаслуженно страдаютъ, а порочные пользуются виѣшнимъ благополучіемъ. Не рѣдко бываетъ и такъ, что ради истины и правды челоѣкъ жертвуетъ всѣмъ своимъ земнымъ счастіемъ и самую даже жизнію. Осуществленіе идеи правды въ настоящей жизни и невозможно. Поэтому должна быть другая жизнь, гдѣ праведный получить награду (счастіе и блаженство), а нечестивый наказаніе (несчастіе и страданіе). Безъ вѣры въ такую жизнь, безъ надежды на окончательное возстановленіе правды и добра всесвятѣмъ и праведнымъ Богомъ, разрушатся коренныя основы нашей нравственности. Какъ Существо святое и праведное, Онъ силою Своею всемогущества и мудрости найдетъ средства возстановить нарушенную гармонію въ мірѣ нравственномъ, которую самъ челоѣкъ возстановить былъ бы не въ силахъ, не только въ жизни настоящей, но и будущей. Правда, противъ мысли о несоотвѣтствіи въ земной жизни между нравственными дѣйствіями и ихъ послѣдствіями указываютъ, по примѣру древнихъ стойковъ, что добродѣтель сама въ себѣ заклю-

чаетъ свою награду, а порокъ—наказаніе, такъ что между ними находится полное внутреннее соотвѣтствіе. Но такое мнѣніе противорѣчитъ нравственному сознанію, которое требуетъ не только внутренней награды за добродѣтель и наказанія за порокъ (спокойствіе и мученіе совѣсти), но и внѣшняго соотвѣтствія между нравственными поступками и ихъ послѣдствіями; противорѣчитъ это мнѣніе и опыту, который показываетъ, что люди порочные часто заглушаютъ въ себѣ укоры совѣсти и вовсе не испытываютъ того внутренняго страданія, которое должны бы испытывать.

Вѣрованіе въ личное безсмертіе человѣческой души имѣетъ, такимъ образомъ, незыблемыя основанія для себя въ бытіи и свойствахъ Божіихъ, равно и въ природѣ самого человѣка, въ свойствахъ и потребностяхъ души, созданной Богомъ безсмертною для достиженія высшихъ цѣлей бытія.

Самое это вѣрованіе есть вѣрованіе *всеобщее* въ человѣческомъ родѣ. Всѣ народы древняго и новаго міра, въ той или другой формѣ, признавали и признаютъ, что смертію не все для насъ кончается, а наступитъ для насъ послѣ смерти новая жизнь. Во всѣхъ религіяхъ, какія только существовали и существуютъ въ человѣческомъ родѣ, это вѣрованіе составляетъ одинъ изъ краеугольныхъ камней. Всюду мы видимъ погребальныя обряды, молитвенное поминовеніе умершихъ и уваженіе къ послѣдней ихъ волѣ. Сравнивая въ этомъ отношеніи идею посмертнаго существованія съ идеею Божества, даже можно отдать преимущество первой въ отношеніи къ ея общераспространенности. Эта распространенность вѣры въ существованіе умершихъ, даже тамъ, гдѣ почти незамѣтно слѣдовъ вѣры въ бытіе Божества (напр. у австралійцевъ), наводила нѣкоторыхъ (напр. Спенсера) на мысль, что перваго рода вѣра есть болѣе первоначальная и древняя, чѣмъ послѣдняя, и что самая идея Божества, или точнѣе, боговъ, возникла изъ культа умершихъ предковъ. Всеобщность убѣжденія въ безсмертности человѣческой души свидѣтельствуетъ, что оно не могло явиться вслѣдствіе какихъ-либо частныхъ случайныхъ и обманчивыхъ причинъ, вслѣдствіе какого-либо обольщенія; оно вырастаетъ изъ души, созданной безсмертною; въ нее вложено изначала чувство безсмертія, вмѣстѣ съ чувствомъ бытія своего,

или иначе— „требованіе непрерывности своего существованія“. Поэтому-то для людей трудно, почти невозможно представить себя несуществующими. Человѣкъ можетъ отрицать теоретически свое существованіе послѣ смерти, но, тѣмъ не менѣе, онъ никакъ не можетъ вообразить себя уничтожившимся. Въ самой мысли о своемъ несуществованіи онъ все-таки будетъ представлять себя не несуществующимъ; онъ никакъ не можетъ отрѣшиться отъ своего индивидуальнаго я. Идея о безсмертіи, слѣдовательно, есть не только всеобщая, но и необходимая. Но возможно-ли допустить, чтобы всеобще-необходимое для человѣческаго рода понятіе было обманчивымъ, не заключающемъ въ себѣ реальной истины? Такимъ образомъ, самое существованіе въ душѣ у всѣхъ людей мысли о безсмертіи свидѣтельствуешь о ея истинѣ, какъ существованіе идеи о Богѣ—о бытіи Божіемъ (т. н. онтологическое доказательство безсмертія души) ¹⁾.

III. Какъ ни убѣдительно и твердо основанія всеобщей увѣренности людей въ бытіи загробной жизни, это вѣрованіе однако съ давнихъ поръ имѣло и имѣетъ противниковъ. Еще во времена Соломона говорили: *малъ и печаленъ животъ нашъ... Случайно мы рождены, и послѣ будемъ, какъ не бывшіе... Тѣло обратится въ прахъ, и духъ разсѣется, какъ жидкій воздухъ* (Прем. 2, 1—5). Такъ утверждаютъ и нынѣ материалисты, для которыхъ человѣческая душа есть лишь отправленіе мозга (модусъ матеріи вообще). Отрицаютъ личное безсмертіе души и пантеисты. Для нихъ душа—лишь преходящее и мимолетное проявленіе (феноменъ) единого истиннаго и вѣчно сущаго Абсолютнаго или безличнаго Божества, на мгновеніе ока обособившаяся отъ абсолютнаго Духа и принявшая печать индивидуальности. Но потомъ, послѣ недолгаго времени, она снова исчезаетъ въ Абсолютномъ, подобно тому, какъ морская волна на мгновеніе ока представляетъ собою нѣчто индивидуальное, но проходитъ мгновеніе и она опять исчезаетъ въ океанѣ, въ которомъ находилась и раньше. Отрицаніе личнаго безсмертія души

¹⁾ Приводимыя раціональныя доказательства безсмертія человѣческой души изложены въ извлеченіи изъ трактата проф. *Кудряцева В. Д.* Безсмертіе души. Сп. *Его же.* Начальныя основанія философіи. 1895 г. 377—401 стр.

въ обоихъ этихъ міровоззрѣніяхъ, очевидно, исходитъ изъ ложности ихъ основныхъ точекъ. Но сторонниками этихъ воззрѣній представляются разнообразныя доводы и соображенія къ тому, чтобы доказать, будто вѣрованіе въ личное безсмертіе и само по себѣ есть лишь неразуміе и самообольщеніе людей. Укажемъ главнѣйшія изъ нихъ и видимую ихъ несостоятельность.

Говорятъ, что первый источникъ понятія о загробной жизни— нравственно-политическій. Древніе мудрецы и законодатели, заботясь о распространеніи добрыхъ нравовъ, могли однакоже предвидѣть, что ни буква ихъ законовъ, ни внѣшнія принудительныя средства общественной власти, ни уваженіе къ ихъ личности послѣ ихъ смерти, недостаточны сами по себѣ, чтобы навсегда поддерживать повиновеніе законамъ. Поэтому, для охраненія ихъ, они измыслили невидимыхъ и безсмертныхъ стражей—боговъ; вмѣсто же видимыхъ наградъ, которыми можно пренебрегать, и наказаній которыхъ можно избѣгать, учредили высшее судилище за предѣлами гроба, страхъ котораго преслѣдовалъ бы человѣка и тамъ, куда не достигаютъ взоры обыкновеннаго человѣческаго правосудія. Но подобнаго рода мнѣніе не только не имѣетъ ни малѣйшаго историческаго основанія, оно и само по себѣ (психологически) невѣроятно. Люди грубые, чувственные, какими они представляются въ эпоху изобрѣтенія ученія о загробной жизни для ихъ обузданія, едва-ли бы повѣрили тому, чего они не могли видѣть наглядно, на опытъ,—каково ученіе о безсмертіи души, и едва-ли стали бы бояться какого-то будущаго, имъ неизвѣстнаго, суда по смерти больше, чѣмъ внѣшнихъ наказаній. Если и теперь часто бываетъ такъ, что страхъ общественнаго мнѣнія и кары правосудія больше обязываетъ къ нравственности, чѣмъ внутренній голосъ совѣсти, тѣмъ болѣе—мысль о загробномъ воздаяніи, то, конечно, это явленіе еще болѣе имѣло мѣсто въ ту воображаемую эпоху, когда нужно будто бы было выдумать эти мотивы подъ видомъ ученія о богахъ и о загробной жизни. Наконецъ, указанное мнѣніе, очевидно, держится на предположеніи о крайней неразвитости людей, довѣрчивыхъ ко всякой выдумкѣ. Но если бы это было такъ, то совершенно непонятно, какимъ образомъ плодъ хитрости и невѣжества,—мысль о безсмертіи усвоена была людьми не только простыми, но и образованными, нашла себѣ защиту

въ рядахъ самыхъ проникательныхъ и глубокомысленныхъ философовъ?

Въ томъ же неразуміи первобытныхъ людей ищутъ источника идеи безсмертія и тѣ философы новѣйшаго времени (Спенсеръ, Леббокъ и др.), которые объясняютъ ее изъ психологическаго факта смѣшенія сновидѣній съ дѣйствительностію. Первобытный человѣкъ, полную аналогію съ которымъ будто-бы представляетъ современный дикарь, часто видѣлъ во снѣ не только себя, но и другихъ лицъ; чѣмъ ближе стоялъ къ живымъ умершій, по отношеніямъ, напр., родства, дружбы, извѣстности, тѣмъ болѣе поражала чувство и воображеніе живыхъ его смерть, тѣмъ чаще и яснѣе онъ являлся во снѣ; живость сновидѣній могла доходить до галлюцинацій. Не зная, чѣмъ объяснить это явленіе, первобытный человѣкъ пришелъ къ мысли, что умершій не исчезъ совершенно; что, хотя разрушено его тѣло, но живетъ его душа, его тѣнь, живетъ гдѣ то далеко и по временамъ является людямъ; отсюда мысль, что и самъ онъ не совершенно исчезнетъ со смертію тѣла,—мысль, которая и служить зерномъ идеи безсмертія души. Но все это объясненіе основано на совершенно произвольномъ предположеніи о крайней тупости первобытныхъ людей и дикарей. Не до такой однако же степени глупъ дикарь, чтобы онъ могъ принимать за дѣйствительныя явленія умершихъ видѣнія во снѣ близкихъ къ нему лицъ. Если бы въ немъ и зародилась такая, по истинѣ, дикая мысль, то ежедневный опытъ показалъ бы такъ же, какъ и каждому изъ насъ, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Примѣръ дѣтей ясно показываетъ, что такое смѣшеніе немыслимо даже при самомъ маломъ развитіи умственныхъ способностей. Дѣти и безъ особеннаго вразумленія отличаютъ сны отъ дѣйствительности. Главное же—мнѣнія, ищущія начала коренныхъ убѣжденій человечества во тѣмъ невѣжества первобытныхъ людей, нисколько не могутъ объяснить устойчивости и повсемѣстности распространенія вѣры въ безсмертіе. Если и возможно объяснить происхожденіе этой вѣры изъ сновидѣній, то, очевидно, только въ приложеніи къ тому младенческому состоянію человечества, когда оно будто бы еще не догадывалось, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Но какъ скоро человѣкъ при большей зрѣлости мысли убѣдился, что сны не болѣе, какъ пус-

тыя грезы фантазіи, то должна бы давно исчезнуть и основанная на противоположномъ мнѣніи вѣра въ возможность загробной жизни.

Инымъ кажется, что вѣра въ безсмертіе имѣетъ источникъ для себя въ общей всѣмъ людямъ привязанности къ жизни. Человѣкъ любить жизнь; ему страшна мысль о смерти; отсюда естественное желаніе жить вѣчно и мечта о такой вѣчной жизни. Что удивительнаго, что сильное желаніе жить вѣчно олицетворилось для него въ представленіи о будущей, посмертной жизни? Что мы сильно желаемъ, тому охотно вѣримъ. Но прежде всего не вѣроятно, чтобы изъ привязанности къ этой земной жизни могло возникнуть сильное желаніе жизни загробной. Что жизнь будущая не можетъ быть продолженіемъ жизни настоящей, которую такъ любить человѣкъ, это ясно доказываетъ даже неразвитому человеку смерть и разрушеніе тѣла; поэтому онъ необходимо представляетъ эту жизнь иною, отличною отъ настоящей. Но можетъ ли онъ сильно желать такой, невѣдомой для него жизни? Это сомнительно, особенно когда вспомнимъ, что представленіе о загробной жизни въ религіозныхъ вѣрованіяхъ обыкновенно соединяется съ мыслию о посмертномъ воздаяніи. При этомъ условіи для насъ дѣлается болѣе естественнымъ и вѣроятнымъ иное чувство по отношенію къ загробной жизни, именно, эта жизнь для большей части людей должна служить предметомъ страха, производить впечатлѣніе тяжелое. Отсюда мысль—чего мы сильно желаемъ, въ то охотно и вѣримъ,—не можетъ имѣть приложенія къ объясненію происхожденія вѣры въ безсмертіе. Во многихъ случаяхъ можно бы сказать наоборотъ, что здѣсь человѣкъ невольно вѣритъ въ то, чего вовсе не желаетъ. Еще неосновательнѣе предположеніе, будто сильное желаніе чего либо можетъ превратиться въ увѣренность, въ осуществленіе нашей мечты,—въ частности, желаніе жить вѣчно (положимъ, оно въ насъ есть)—во всеобщую вѣру въ безсмертіе души. Такое предположеніе рѣшительно противорѣчитъ опыту. Есть много людей, для которыхъ деньги, почести, чувственныя удовольствія составляютъ величайшее счастье жизни и которые страстно желаютъ всего этого. Но такія мечты, какъ бы онѣ живы ни были, всегда останутся мечтами. Точно такъ же и мечта о безсмертіи, какимъ бы сильнымъ

желаніемъ его ни возбуждалась, всегда оставалась бы для чловѣка мечтою, неосуществимостью которой онъ ясно сознавалъ бы, если бы идея о безсмертіи души не утверждалась на какомъ-либо иномъ, болѣе прочномъ основаніи ¹⁾).

Вѣра въ личное безсмертіе многими, даже признающимъ духовность души, представляется недопустимой и по слѣдующимъ основаніямъ. Жизнь нашей души находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ воздѣйствія на нее окружающихъ ее внѣшнихъ условій бытія, въ частности—отъ нашего тѣла, чрезъ посредство котораго она входитъ въ сношеніе съ внѣшнимъ міромъ, получаетъ отъ него впечатлѣнія, образуетъ свое содержаніе. Съ разрушеніемъ же тѣла, что и бываетъ съ смертію его, душа, положимъ, будетъ существовать, какъ сущность простая и недѣлимая, но всѣ разнообразныя проявленія ея, которыя мы называемъ психической жизнью и совокупность которыхъ характеризуетъ нашу личность, сдѣлаются невозможными. И въ настоящей жизни душа наша нерѣдко теряетъ сознаніе въ зависимости отъ здороваго или нездороваго состоянія тѣла. Какъ же возможно допустить сознательную, а слѣдовательно, личную жизнь по разрушеніи тѣла, когда сознаніе всецѣло зависитъ отъ тѣла? На основаніи подобныхъ соображеній еще въ древности возникло ученіе, будто состояніе души за гробомъ, по крайней мѣрѣ до всеобщаго суда и воскресенія мертвыхъ, есть *состояніе усыпленія* и мертвенной бездѣятельности, безъ сознанія и чувства (*ψυχολανθία*),—ученіе, имѣющее и въ настоящее время сторонниковъ въ протестантскомъ мірѣ ²⁾. Такія представленія будто бы подтверждаются и

¹⁾ Подробный разборъ приведенныхъ мнѣній о происхожденіи вѣры въ безсмертіе души см у проф. *Кудрявцева* въ вышеуказан. его трудахъ.

²⁾ Ученіе о *ψυχολανθία* возникло въ III в. у арабскихъ философовъ и тогда же нашло доступъ въ христіанскую церковь. Опровергали его *Тертуліанъ* (О душѣ, 58) и *Оригенъ*; послѣдній заставилъ современныхъ ему психопапанихитовъ сознаться въ заблужденіи и принять за несомнѣнное, что душа и безъ тѣла можетъ мыслить и дѣйствовать (*Евсевій*. Церк. ист VI, 36). *Лактанцій* на западѣ зналъ и обличалъ такихъ, которые допускали сонное состояніе душъ (Inst. III, 18; VII, 22). Такихъ же представлений о состояніи души по смерти тѣла держались несторіане Позднѣе Лютеръ былъ склоненъ къ признанію, что души до воскресенія погружены въ безсознательный сонъ и не знаютъ, гдѣ онѣ находятся. Рѣшительно же это ученіе было принято анабаптистами, ирланг

св. Писаніємъ. То правда, конечно, что въ земной жизни сознаніе и развитіе души находится въ зависимости отъ тѣла и внѣшнихъ условій, но ошибочно отсюда дѣлать заключеніе, что жизнь души и возможна только при этихъ условіяхъ. Душѣ свойственна самодѣятельность, или, точнѣе—саможизненность. Вслѣдствіе своей невещественной природы, она обладаетъ способностію не только просто существовать, но и жить, развиваться независимо отъ однихъ только внѣшнихъ воздѣйствій, не только воспринимать и хранить впечатлѣнія внѣшняго міра, но и самодѣятельно, изъ самой себя развивать различные своеобразные феномены психической жизни, хотя и подъ нѣкоторымъ вліяніемъ внѣшнихъ условій. Она не есть мертвое зеркало (*tabula rasa* сенсуалистовъ), въ которомъ мелькаютъ тѣни и образы окружающихъ его предметовъ и которое снова остается тѣмъ же простымъ, безжизненнымъ зеркаломъ, какъ скоро эти предметы отражаются въ ней не будутъ, что случится съ разрушеніемъ тѣла съ его чувствами, но зеркало, такъ сказать, живое, не только остановившее на себѣ и усвоившее эти впечатлѣнія, но и самостоятельно переработавшее ихъ въ различные роды представленій, понятій и проч. Все это показываетъ, что душа можетъ не просто лишь существовать послѣ смерти тѣла, какъ безличная и безкачественная субстанція, но и жить съ сохраненіемъ не только своихъ существенныхъ свойствъ, разума, свободы, сознанія, но и всего приобрѣтеннаго и своеобразно переработаннаго ею въ періодъ своего земного бытія, что и составляетъ ея индивидуальность. Все приобрѣтенное душою въ теченіе земной жизни,—конкретныя впечатлѣнія, мысли, чувствованія и пр., не суть какіе либо внѣшніе матеріальные приросты, приставшіе къ ней вслѣдствіе связи ея съ тѣломъ и которые сами собою отпадутъ съ разрушеніемъ послѣдняго, но чисто духовные элементы, неразрывно сплавившіеся съ ея сущностію и не отторжимые отъ нея, такъ какъ эти элементы образованы ея собственною силою, хотя и вслѣдствіе воздѣйствія на нее внѣшняго міра ¹⁾). И сами по себѣ зависимость и связь

нами и соцініанами. Такое же мнѣніе встрѣчается у протестантскихъ богослововъ изъ числа сторонниковъ довольно распространенной среди нихъ теоріи *кондиціонализма* или *условнаго* (факультативнаго) *безсмертія*, напр., у Вейсса.

¹⁾ Кудрявцева В. Д. Безсмертіе души 185 стр.

души съ тѣломъ не ведутъ къ заключенію, что разрушеніе одного сдѣлаетъ невозможнымъ существованіе другого. Это признается безпристрастными психологами даже односторонне эмпирическаго направленія (напр. Бенеке). Допустимъ зависимость души отъ тѣла даже въ самомъ обширномъ смыслѣ, именно, что душа относится къ тѣлу такъ же, какъ растеніе къ почвѣ. Пока растеніе въ почвѣ, оно извлекаетъ изъ нея свои питательные соки; по мѣрѣ совершенства этихъ соковъ оно приноситъ и болѣе совершенныя листья, цвѣты, плоды; не будетъ почвы, — не будетъ питанія для растенія и оно погибнетъ. Однако же возможно вынуть растеніе изъ земли и пересадить его въ другую землю, даже, если особенность растенія допускаетъ это, въ простую воду, и оно при этихъ измѣнившихся условіяхъ можетъ точно также продолжать свою жизнь, цвѣсти и приносить плоды; даже болѣе, — въ новой почвѣ растеніе можетъ быть несравненно роскошнѣе и лучше, чѣмъ въ прежней. Точно также, можно думать, что и душа, хотя въ продолженіе этой земной жизни постоянно извлекала, такъ сказать, пищу изъ этого тѣла, въ которое была вложена, тѣмъ не менѣе можетъ продолжать свое существованіе и при другихъ условіяхъ, при которыхъ ей будетъ доставлена пища какимъ либо другимъ способомъ, въ новой средѣ. Эта окружающая среда, будучи и чисто духовною, можетъ имѣть для развитія души такое же значеніе, какъ въ настоящее время внѣшнія впечатлѣнія. Духовныя впечатлѣнія окружающей среды точно также могутъ возбуждать душу къ развитію ея жизни, какъ и въ настоящее время впечатлѣнія чувственныя ¹⁾. Въ настоящей жизни, по слову Писанія, *тѣло тлѣнное отягощаетъ душу, и земное жилище обременяетъ духъ многопечителенъ* (Прем. 9, 15). Но вышедши изъ тѣснаго земного жилища, въ новомъ мірѣ, который предъ нею откроется, гдѣ не будетъ матеріальныхъ препятствій, нынѣ ея ограничивающихъ, ея саможизненность и самодѣятельность могутъ проявляться еще въ большей степени ²⁾.

1) Тамъ же. 188—189. стр.

2) Еще Платонъ говорилъ: „ваша душа въ сей жизни находится въ тѣлѣ, какъ бы въ темницѣ; какъ бы скованная узами, она принуждена

Что же касается указываемых мѣстъ св. Писанія, въ которыхъ будто бы содержится мысль о томъ, что души умершихъ лишены сознанія и чувства, то такое пониманіе этихъ мѣстъ неправильно. Психопаннихиты указываютъ на частое названіе смерти *сномъ*, встрѣчающееся и въ ветхомъ (Втор. 31, 12; 3 Цар. 2, 10; Іов. 7, 21; 14, 12; Дан. 12, 2; Іер. 51, 39 и др.) и въ новомъ завѣтѣ (Мѡ. 9, 24; Іоан. 11, 11—13; Дѣян. 7, 60; 13, 36; 1 Кор. 15, 18; 1 Сол. 4, 13; 2 Петр. 3, 4 и др.). Но сравненіе смерти со сномъ, весьма естественное по вѣшнему сходству этихъ двухъ явленій, относится къ тѣлу человѣка, которое поκειται въ землѣ, а не къ душѣ, которая, какъ духъ, не можетъ нуждаться въ отдыхѣ. Въ новомъ завѣтѣ это сравненіе кромѣ того можетъ также имѣть основаніе въ той мысли, что всѣ люди нѣкогда должны возстать, что, слѣдовательно, смерть есть временное состояніе человѣка, подобное сну.

Указываютъ далѣе на ветхозавѣтныя изображенія состоянія душъ въ шеолѣ, какъ состоянія безмолвнаго, бездѣйственнаго покоя, гдѣ души умершихъ не могутъ ни помнить, ни хвалить Бога (Пс. 6, 6; 87, 11—12; 113, 25; Ис. 38, 18),—не имѣютъ знанія, мудрости (Еккл. 9, 4—5. 10). Но всѣ тѣ мѣста, въ которыхъ говорится, что мертвые не прославляютъ и даже не вспоминаютъ Бога, могутъ быть объясняемы, какъ слѣдствіе общаго ветхозавѣтнаго мрачнаго взгляда на шеолъ и загробное состояніе, ибо смерть тогда еще не была побѣждена и еще не былъ открытъ входъ на небо, *идѣже предтеча о насъ вниде Іисусъ* (Евр. 6, 20). Въ строгомъ буквальномъ смыслѣ не позволяютъ понимать ихъ другіе образы и свидѣтельства, гдѣ жизнь умершихъ представляется хотя и не полною, тѣмъ не менѣе сознательною; умершіе представляются способными отличать себя отъ другихъ

смотрѣть на все существующее не сама чрезъ себя, а сквозь тѣло, какъ бы черезъ рѣшетку темницы. Тѣло препятствуетъ приобрѣтенію истиннаго знанія или истины, которая воспринимается не чувствомъ, но чистымъ мышленіемъ. По указанію опыта, душа мыслить лучше тогда, когда ничто не беспокоитъ ее, ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе, и когда, оставивъ тѣло и сколько возможно удалившись отъ общенія съ нимъ, она бываетъ одна сама по себѣ и стремится къ Сущему“. Федонъ, въ переводѣ Карпова. Сп. у *Кудрявцева*. Безсмертіе души. 32 стр.

подобныхъ душъ, бесѣдовать съ ними. Таковы описанія встрѣчи царей вавилонскаго (Ис. 14, 9—10), и египетскаго (Іез. 32, 21) обитателями шеола. При вступленіи перваго (Навуходоносора) въ шеоль всѣ реѣимы (отъ евр. *rapha'im*—быть слабымъ, безсильнымъ), вожди земли и цари народовъ, пришли въ возбужденіе: всѣ цари языческіе встаютъ съ своихъ престоловъ и говорятъ ему: *и ты сдѣлался безсильнымъ, какъ мы! и ты сдѣлался подобенъ намъ!* и пр. Равнымъ образомъ, при сошествіи въ шеоль египетскаго царя въ шеоль будутъ говорить о Египтѣ и союзникахъ его первые изъ героевъ, которые пали и лежатъ тамъ между необрѣзанными, сраженные мечомъ. Подъ этими поэтическими образами скрывается идея сознательнаго существованія душъ умершихъ, ибо души умершихъ, спустя долгое время по разлученіи съ тѣлами и видимымъ міромъ, сохраняютъ какъ сознаніе личности, такъ и способность духовныхъ воспріятій. То же самое слѣдуетъ изъ исторіи явленія Самуила послѣ смерти царю Саулу въ домѣ аэндорской волшебницы: Самуиль сохраняетъ сознаніе какъ прежде пережитыхъ событій, такъ и наличной дѣйствительности (1 Цар. 28, 16—19). Рахиль, праматерь вѣніамитянъ, предвидя угрожающій имъ плѣнъ отъ вавилонянъ, плачетъ о нихъ и не можетъ утѣшиться (Іер. 31, 15—17). Въ позднѣйшихъ же книгахъ ветхаго завѣта, особенно неканоническихъ, возрѣніе на загробное состояніе душъ, какъ состояніе сознательное и самостоятельное, по своей сравнительной съ прежнимъ ясности, много приближается къ ученію новозавѣтному (Ис. 57, 1—2; Притч. 14, 32; Еккл. 3, 17; 12, 14; Прем. Сол. 3, 1—8; Сир. 1, 13; 11, 27; 2 Мак. 15, 11—17).

Изъ новаго завѣта психопаннихиты приводятъ слова Спасителя: *Мнѣ подобаетъ дѣлати дѣла пославшаго Мя, дондеже день есть; придетъ ночь, егда никтоже можетъ дѣлати* (Іоанн. 9, 4; см. Апок. 22, 5; 2 Петр. 1, 19), а такъ же слова ап. Павла, что ветхозавѣтные праведники *не получили обѣщаннаго имъ* (Евр. 11, 39). Правда, слова Господа относятся къ земной и загробной жизни, но въ нихъ та и другая жизнь сравниваются съ точки зрѣнія дѣланія, а не сознательности, говорится о томъ, что послѣ смерти для человѣка невозможно проявленіе внѣшнихъ подвиговъ и дѣлъ, такъ какъ внѣш-

нія средства для этого и время ограничены только земною жизнью, но не о томъ, что внутренняя жизнь души должна прекратиться. Точно также и слова ап. Павла, что ветхозавѣтные праведники не получили полноты обѣщанныхъ имъ благъ, не исключаютъ предположенія, что они, какъ всѣ и новозавѣтные праведники, живутъ надеждою получить ихъ въ день всеобщаго воскресенія мертвыхъ и открытія царства славы.

IV. Спрашиваютъ: въ какомъ видѣ мы можемъ представить бытіе души, разлучившейся отъ тѣла,—какъ ли нѣчто безвидное, неопредѣленное, теряющееся въ воздушныхъ пространствахъ, какъ чистѣйшую духовность, или она сохранить нѣкія типическія формы своей личности, неуловимыя и недоступныя нынѣ для нашего глаза? Еще у древнихъ учителей встрѣчается мнѣніе, что душа по разлученіи отъ бренной тѣлесности не вовсе лишается нѣкотораго рода особой душевно-тѣлесной оболочки, органа, приспособленнаго къ новымъ условіямъ ея существованія, или нѣкотораго своего опредѣленнаго вида и образа, которымъ она будетъ отличаться отъ другихъ и по которымъ ее будутъ узнавать другіе ¹⁾. Въ новѣйшее время мнѣніе о духовной тѣлесности или „эфирной“ оболочкѣ души съ неизвѣстными намъ свойствами въ загробномъ ея бытіи весьма распространено въ протестантскомъ богословіи. Душа, чтобы не быть нагою, сама по смерти образуетъ для себя особое одѣяніе, духовную тѣлесность, разсуждаютъ

¹⁾ Такъ, *Тертуліанъ* говоритъ, что душа за гробомъ имѣетъ нѣкую, свойственную ей, оболочку (О воскресеніи плоти, XVII гл.; О душѣ, IV гл.) *Ириней* пишетъ, что души по смерти тѣла, „сохраняютъ тотъ же характеръ тѣла, какой имѣли до соединенія съ нимъ“,—„сохраняютъ образъ человѣка, такъ что могутъ быть узнаваемы, и помнятъ о томъ, что здѣсь“ (въ этомъ мірѣ), и въ подтвержденіе ссылается на притчу о богатомъ и Лазарѣ (Прот. ер. II кн. XXXIV, 1). *Оригенъ* утверждалъ, что душа по смерти одѣвается нѣкоторымъ тѣломъ, которое сохраняетъ до воскресенія (Fragm. ex libris de resurrectione. Migne, s. gr. t. XI, col. 96). *Макарій В.* полагаетъ, что ангелы и души человѣческія имѣютъ свой видъ и образъ, и что этотъ видъ и образъ души человѣческой есть образъ и видъ вѣшняго человѣка. По его словамъ, грубое тѣло человѣческое служитъ одеждою для тонкаго тѣла души: въ поясненіе и доказательство этого онъ приводитъ свидѣтельство, что совершеннѣйшіе изъ христіанъ, очищенные и просвѣщенные Св. Духомъ, видятъ образъ ея, на что представляется много свидѣтельствъ въ житіяхъ святыхъ (Бес. VII, 9)

многіе изъ новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ; по мнѣнію однихъ изъ нихъ, эта тѣлесность есть лишь временная, промежуточная между тѣлесностію земною и прославленнымъ тѣломъ воскресенія, по мнѣнію же другихъ—тѣлесность постоянная, подобная тѣлу воскресшаго Христа, съ которой умершіе представятъ предъ Господомъ при Его второмъ пришествіи и въ которой покажутся или обнаружатся для обитателей земли, тогда какъ хрістіане живущіе будутъ преобразены и станутъ подобны имъ. Мнѣніемъ послѣднихъ предполагается, что такую тѣлесность могутъ имѣть лишь праведники, умершіе во Христѣ, что въ этомъ собственно и состоитъ то, что Писаніе называетъ „воскресеніемъ мертвыхъ“, а нечестивые сами собою погибнуть, т. е. перестанутъ существовать. Понятно, что въ этомъ послѣднемъ видѣ мысль о тѣлесной оболочкѣ души по смерти, какъ извращающая все эсхатологическое ученіе Христово и даже отрицающая нѣкоторыя истины (напр., всеобщность воскресенія, пришествіе антихриста, вѣчность мученій), должна быть отвергнута ¹⁾. Но вообще мысль о томъ, что душа по смерти тѣла до всеобщаго воскресенія будетъ имѣть нѣкоторый опредѣленный видъ и образъ, которымъ она будетъ отличаться отъ другихъ, согласна съ понятіемъ объ относительной духовности души человѣческой, какъ и природы ангеловъ ²⁾. Нѣкоторое подтвержденіе этого предположенія можно находить въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ. Когда Лазарь умеръ, душу его несли ангелы. Конечно эта, несомая ангелами, душа была для нихъ такою же сосредоточенною въ себѣ и отличною отъ другихъ, особью, какою служимъ мы другъ для друга. Далѣе, по указанію той же притчи, умершій богачъ увидѣлъ и узналъ Лазаря, сидящаго на лонѣ Авраамовъ, и между ними открылись сношенія, которыя были бы немыслимы, если бы души умершаго Лазаря и богача не имѣли опредѣленнаго вида. Явле-

¹⁾ Главнѣйшее основаніе для представленій о такой тѣлесности видать во 2 Коринѣ. 5, 1—4. Истолковывается это трудное мѣсто въ духѣ указанныхъ представленій съ явнымъ насиліемъ текста и извращеніемъ яснаго ученія ап. Павла о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ, праведныхъ и нечестивыхъ, въ день Господень. См. о семъ у проф. *Глубоковского Н. Н.* Благовѣстіе ап. Павла. Спб 1905 г. I кн. 494 стр. и слѣд.

²⁾ См. объ этомъ выше, Прав. Догм. Бог. II т. въ §§ 15 и 28.

нія Моисея и Іліи на горѣ преображенія Господня, которыхъ узнали апостолы, и вообще явленія душъ умершихъ людей живущимъ на землѣ, которыхъ узнавали тѣ, которымъ онѣ являлись,—явленія таинственныя, загадочныя, но несомнѣнно реальныя, твердо удостовѣренныя, также могутъ служить подтвержденіемъ мысли о сохраненіи душами въ загробной жизни типическихъ формъ своей личности и относительной лишь ихъ духовности ¹⁾. Мысль о нѣ-которой формѣ или оболочкѣ души въ загробной жизни, „эирномъ организмѣ“ нашего духа по оставленіи имъ земного тѣла, допускается и съ точки зрѣнія новѣйшаго естествознанія, хотя по другимъ основаніямъ, чѣмъ въ богословіи ²⁾.

Примѣчаніе.—Что мы должны думать о душахъ младенцевъ, скончавшихся до раскрытія полного самосознанія, а иногда умирающихъ въ день своего рожденія? Будетъ ли и у нихъ сознательная жизнь по смерти? Правильнѣе отвѣчать на этотъ вопросъ вполне утвердительно. Душа, разъ воззванная къ жизни силою Божіею, уже не можетъ потерять то, что дано ей Богомъ. Мало жили и заявили себя въ этомъ мірѣ младенцы, умершіе на зарѣ своей жизни, но предъ Богомъ и часъ одинъ, какъ сто лѣтъ, и тысяча лѣтъ, какъ одинъ день. Душу дитяти можно сравнить съ зерномъ, обладающимъ жизненною силою. Зерно, посаженное въ одномъ

¹⁾ Такое мнѣніе принимается и высказывается нѣкоторыми изъ православныхъ писателей—богослововъ, напр. у проф. *Пяницкаго* (О загробной жизни. 16—22 стр.), въ кн. монаха *Митрофана*. Какъ живутъ наши умершіе. Покойный проф. *Олесницкій* выражается: „душа умирающаго уноситъ съ собою въ горній міръ нѣкую тонкую матеріальную оболочку“ (Изъ сист. христ. правоуч. 6 стр).

²⁾ Такъ, *А. Сабатье*, деканъ естественно-историческаго факультета въ Монпелье, а прежде профессоръ Женевскаго университета, рассуждая о жизни и смерти съ точки зрѣнія эволюціоннаго натурализма, приходитъ къ такому заключенію, что душа, или, по его словамъ, духовная (психическая) личность сохраняетъ прочность и организацію и послѣ разрушенія грубаго тѣла, и сама образуетъ новый организмъ, или новую форму, которая была бы въ состояніи сохранить ея цѣлость. „Если земной организмъ, говоритъ онъ, былъ произведеніемъ духа, если темная и слабая психическая сила могла образовать грубую земную пласму то можно предположить, что психическая сила, сдѣлавшаяся личностію, можетъ, въ свою очередь, организовать нѣчто въ родѣ загробной пласмы, тонкой и могучей, способной организовать аккумуляторъ высшей психической силы. Этотъ новый аккумуляторъ долженъ состоять изъ чего-то, что мы называемъ матеріей, но матеріи болѣе легкой, болѣе свободной, отличающейся болѣе гармоническимъ строеніемъ“. Этою ма-

мѣстѣ и потомъ перемѣщенное въ другое, не пропадаетъ, но въ новомъ мѣстѣ даетъ отпрыскъ, соотвѣтственно своей природѣ, и развивается въ цѣльный организмъ. Такъ точно и душа. У дитяти она не могла проявить себя во вѣншнемъ мірѣ, при маломъ развитіи органовъ сношенія съ вѣншнимъ міромъ. Но внутренняя жизнь души дитяти, начавшаяся здѣсь, будетъ продолжаться и развиваться по смерти тѣла,—будетъ развиваться, не возмущаемая соблазнами міра и похотями плоти и пойдетъ именно тѣмъ прямымъ путемъ, какой предписанъ человѣку исперва, и какой ведетъ къ Богу и въ царство небесное. Память ея не будетъ отягчена представленіемъ искушеній и паденій, нами испытываемыхъ, но тѣмъ чище будетъ ея внутреннее состояніе, и тѣмъ безпрепятственнѣе восхожденіе ея къ высшему совершенству. Въ особенности это должно признать въ отношеніе къ младенцамъ, возрожденнымъ водою и Духомъ. Спаситель дѣтямъ усволяетъ особое право на наслѣдіе благъ небесныхъ и на участіе въ царствіи Божіемъ (Лук. 8, 16; Мѣ. 18, 3; 19, 14). Само собой разумѣется, что если дѣти являются преимущественными наслѣдниками царства небеснаго, то они будутъ въ немъ жить полною сознательною жизнію ¹⁾).

теріею, по предположеніямъ Сабатье, можетъ быть та, которую физики называютъ эфиромъ и природа которой намъ неизвѣстна. Возможность образованія душою такого эфирнаго организма Сабатье старается доказать фактами т. н. телепатіи (явленіями душъ умершихъ). *Сабатье А.* Безсмертіе съ точки зрѣнія эволюціоннаго натурализма. 1897 г. Перев. Обреимова. 103—105 стр. *Его же.* Жизнь и смерть 1896 г. Перев. Обреимова. 200—201 стр. И мнѣніе Сабатье не является единственнымъ въ естествопознаніи. Сужденія и отзывы о его предположеніяхъ см. въ указ. ст. проф. *Пѣвницкаго.* О загробной жизни. 18 стр. и сл. *Глаголева С. С.* Новыя вѣянія въ области естествознанія. Сабатье. Опытъ о безсмертіи съ точки зрѣнія эволюціоннаго натурализма (Бог. В. 1896 г. IV т.). *Кулюкина С.* Можно ли отрицать личное безсмертіе съ точки зрѣнія науки? (Бог. В. 1897 г. апр.). *Попова Н.* свящ. Безсмертіе съ точки зрѣнія положительной науки (Вѣра и Церк. 1901 г. 2 кн.).

¹⁾ Сознательность жизни въ загробномъ мірѣ умирающихъ въ младенчествѣ находятъ вполне допустимымъ и съ точки зрѣнія новѣйшаго естествознанія. „Душа ребенка, разсуждаетъ *Сабатье*, представляетъ изъ себя группу еще не полную, аккумуляцію психической силы еще слабую, степень организаціи и связи еще не совершенную, но внутренній принципъ эволюціи, прогрессивное стремленіе, а, слѣдовательно, безсознательное эволютивное направленіе не только не бездѣтельны, напротивъ, чрезвычайно сильны. Душа ребенка обладаетъ громадною сознательностію, которая даетъ ей возможность образовать для своихъ составныхъ частей довольно крѣпкую связь... Это домъ, построенный изъ свѣжаго и здороваго матеріала, но скрѣпленный цементомъ, кото-

§ 187. Частный судъ.

Тѣлесною смертію оканчивается для человѣка время сѣянiя или подвиговъ и начинается время жатвы или воздаянiя (Гал. 6, 7—10; 2 Кор. 6, 2; 2 Тим. 4, 7—8). Въ загробный міръ душа вступаетъ съ опредѣленнымъ нравственнымъ состояніемъ и направленіемъ къ добру или злу, созданнымъ въ теченіи земной жизни. Сохраняя же и по смерти тѣла свое полное личное и самосознательное бытіе, души, понятно, являются вмѣстѣ съ этимъ вполне способными къ тому, чтобы вспомнить и сознать свое прошедшее, сдѣланное совмѣстно съ тѣлами въ земной жизни, и отдать въ немъ отчетъ предъ своею совѣстію и судомъ Божиимъ, равно какъ испытывать свѣтлое или тягостное чувство, блаженство или мученіе, соотвѣтственно своему нравственному состоянію. И праведный судъ Божій, непосредственно слѣдующій за смертію каждого человѣка, назначаетъ неодинаковую участь душамъ праведнымъ и грѣшнымъ за гробомъ. Судъ этотъ называется *частнымъ* въ отличіе отъ послѣдняго и всеобщаго суда, такъ какъ совершается не торжественно предъ лицомъ всего міра, какъ тотъ, а надъ каждою душою порознь, и имѣетъ цѣлю опредѣлить участь души не на цѣлую вѣчность, какъ судъ послѣдній, а только на время—до всеобщаго воскресенiя.

Дѣйствительность этого суда предполагается ученіемъ Писанiя о различii участи праведниковъ и грѣшниковъ до времени всеобщаго воскресенiя мертвыхъ. Но находятся въ Писанiи и прямые указанiя на ожидающій человѣка по смерти судъ. Въ ветхомъ завѣтѣ Богъ весьма часто изображается судящимъ людей. Правда, въ этихъ изображенiяхъ разумѣется преимущественно историческій судъ Божій надъ людьми, который происходитъ во время ихъ исторической жизни (Быт. 18, 25; Пс. 9, 5—9;

рый только что начинаетъ твердѣть... Нѣтъ ничего невозможнаго считать душу ребенка, достигшую извѣстной степени прочности, зародышемъ, способнымъ вступить въ загробную жизнь для того, чтобы завершить свое развитіе тамъ, въ новыхъ и болѣе благоприятныхъ условiяхъ; здѣсь совокупность психическихъ силъ души ребенка перерабатывается и формируется въ той же средѣ, что и совокупность психическихъ силъ взрослого человѣка. Душа ребенка есть натянутая пружина, упругость которой быстро растетъ"... *Сабатъе*. Безсмертіе съ точки зрѣнiя эволюціоннаго натурализма, пер. Обреимова, стр. 152—153.

Іовл. 3, 2; Ис. 14 гл. и др.), а не послѣ ихъ смерти, но имѣются въ ветхомъ завѣтѣ указанія и на то, что правосудіе Божіе не ограничивается предѣлами земной жизни. Такъ, въ заключеніи книги Екклізіастъ выражается убѣжденіе: *всякое дѣло Богъ приведетъ на судъ, и все тайное, хорошо оно, или худо* (12, 14); въ той же книгѣ еще говорится: *веселись, юноша, въ юности твоей... и ходи по путямъ сердца твоего и по видѣнію очей твоихъ; только знай, что за все это Богъ приведетъ тебя на судъ* (11, 9); *видѣлъ я подъ солнцемъ: мѣсто суда, а тамъ—беззаконіе; мѣсто правды, а тамъ—неправда. И сказалъ я въ сердцѣ своемъ: праведнаго и нечестиваго будетъ судить Богъ, потому что время всякой вещи и судъ надъ всякимъ дѣломъ тамъ* (3, 16—17; см. 8, 12). Въ приведенныхъ словахъ разумѣется праведный судъ Божій не здѣсь—на землѣ, а тамъ—въ будущемъ вѣкѣ. Относить ихъ къ воздаянію на землѣ не позволяетъ ни контекстъ, ни содержаніе всей книги, такъ какъ въ ней въ особенности выставляется несоотвѣтствіе между праведностію и земнымъ благополучіемъ. Когда совершится этотъ судъ, прямо здѣсь не говорится, но болѣе вѣроятно предположеніе, что самъ писатель мыслилъ его совершающимся или непосредственно, или по крайней мѣрѣ вскорѣ послѣ смерти, такъ какъ онъ противопоставляетъ судъ человѣческой, какъ не скорый, суду Божію (8, 11—13). Видѣть же здѣсь указаніе на всеобщій судъ едва ли можно, ибо ученіе о послѣднемъ, какъ событіи, имѣющемъ совершиться при концѣ міра, не выражено ясно въ учительныхъ книгахъ ветхаго завѣта.

Яснѣе мысль о загробномъ воздаяніи и предполагающемъ его частномъ судѣ по смерти высказывается въ неканоническихъ книгахъ. Такъ, въ книгѣ Премудрости Соломона о нечестивыхъ говорится, что *если скоро они умрутъ, не будутъ имѣть надежды и утѣшенія въ день суда; убо ужасенъ конецъ несправеднаго рода* (3, 18—19), а о всѣхъ скончавшихся праведникахъ,—что *души ихъ въ рукъ Божіей и мученіе не коснется ихъ... они пребываютъ въ мирѣ... они будутъ много облагодѣтельствованы* (3, 1—8), въ частности о женѣ, соблювшей свою непорочность во время земной жизни,—что *она*

получитъ плодъ при воздаяніи святыхъ душъ (3, 13). Сынъ Сираховъ говоритъ: *удобно есть предъ Богомъ въ день смерти воздати человѣку по дѣломъ его...* (ибо) *въ скончаніи человека открытіе дѣлъ его* (Сир. 11, 26—27). Указаніе на разоблаченіе нравственнаго достоинства человѣка и скорость воздаянія, непосредственно по смерти, даетъ полное основаніе для мысли, что надъ дѣлами человѣка непосредственно по смерти совершается судъ, опредѣляющій его загробную участь до воскресенія.

Это вѣрованіе ветхозавѣтной церкви подтвердилъ и вмѣстѣ далъ самое рѣшительное свидѣтельство въ пользу дѣйствительности частнаго загробнаго суда Самъ І. Христосъ въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ. Блаженное состояніе по смерти души Лазаря и мучительное—души богача, по смыслу притчи, есть праведное издвоздаяніе за дѣла земной жизни, а это предполагаетъ дѣйствіе Божіе, которое рѣшаетъ участь каждаго человѣка умершаго, соотвѣтственно его нравственному состоянію.

Ап. Павелъ говоритъ: *лежитъ человекомъ единою* (однажды) *умрети, потомъ же судъ—μετά δε τούτο κρίσις* (Евр. 9, 27). Въ этихъ словахъ судъ представляется непосредственно слѣдующимъ за смертію человѣка, соотвѣтственно тому, какъ въ дальнѣйшихъ словахъ апостола: *такъ и Христосъ единою принесется, во еже вознести многихъ* (28 ст.), показывается неразрывная связь крестной смерти Христовой и искупленія грѣшныхъ людей. Слѣдовательно, апостолье разумѣетъ судъ частный, а не всеобщій. Этотъ судъ, опредѣляющій непосредственно по смерти воздаяніе за земные подвиги человѣка (Фил. 1, 21—24; 2 Кор. 5, 1. 8), какъ судъ частный, апостолье строго отличаетъ отъ всеобщаго суда, опредѣляющаго человѣку окончательное воздаяніе какъ по душѣ, такъ и по тѣлу (Рим. 2, 5—7; 2 Кор. 5, 10; 2 Сол. 1, 6—10).

Какъ происходитъ частный судъ? Каковы формы и образъ его совершенія? Писаніе не говоритъ объ этомъ. Возможно нѣсколько уяснить себѣ это, разсмотрѣвъ идею суда въ примѣненіи ея къ Богу. Судъ имѣетъ двѣ стороны: изслѣдованіе правоты или виновности судимаго и произнесеніе надъ нимъ приговора. Но когда судъ совершается всевѣдущимъ Богомъ, для Котораго нравственное состояніе и достоинство человѣка всегда открыты, то первую

сторону суда должно понимать исключительно въ смыслѣ приведенія души къ сознанию своего нравственного состоянія. Это состояніе для собственнаго сознанія человѣка открывается чрезъ посредство совѣсти, этого неподкупнаго судіи, утвержденного въ душѣ Самимъ Богомъ. Совѣсть судитъ дѣйствія человѣка и въ настоящей жизни, особенно въ тѣ часы, когда онъ, устранившись отъ суеты житейской, сосредоточиваетъ вниманіе на своей нравственной дѣятельности. Въ болѣзненномъ состояніи тѣла, напоминающемъ о смерти, судящій голосъ совѣсти раздается сильнѣе и сильнѣе. Съ наступленіемъ времени кончины усугубляется сила суда внутренняго, если умирающій въ предсмертномъ страданіи сохраняетъ ясную дѣятельность своихъ духовныхъ силъ ¹⁾. Съ отдѣленіемъ души отъ тѣла и вмѣстѣ отъ міра, остающагося съ тѣломъ, слѣдуетъ обнаженное состояніе души, со страхомъ изображаемое апостоломъ,—то состояніе, въ которомъ душа, лишенная тѣлеснаго облаченія, является сама съ собою какъ бы въ своей *наготнѣ* (2 Кор. 5, 3). Теперь-то, по совлеченіи одежды тѣла, предъ окомъ всевидящаго Бога, безъ сомнѣнія, еще яснѣе и неподкупнѣе станетъ голосъ совѣсти, судящій ея нравственное состояніе, весь пройденный ею путь жизни. Никакой самообманъ, земныя извиненія и оправданія уже не могутъ и не будутъ имѣть мѣста. Черезъ посредство совѣсти на частномъ судѣ душа и можетъ быть приведена Богомъ къ сознанию ею своего нравственного состоянія. Точно также и произнесеніе приговора Существомъ всемогущимъ нельзя понимать только въ смыслѣ объявленія душѣ судейскаго рѣшенія; слово Божіе есть вмѣстѣ и дѣйствіе Его воли, а потому рѣшеніе всемогущаго Судіи есть вмѣстѣ и обла-

1) „Ужели не знаете, говоритъ св. *І. Златоустъ*, какъ возмущаютъ душу грѣхи въ день кончины, какъ волнуютъ сердце? Въ эти-то минуты воспоминаніе о добрыхъ дѣлахъ, подобно ведру во время бури, успокаиваетъ смущенную душу. Если будемъ бодрствовать, то страхъ этотъ неразлученъ съ нами будетъ еще и въ жизни; когда же останемся безчувственными, то онъ, безъ сомнѣнія, предстанетъ тогда, когда будемъ разлучаться съ этой жизнью. Такъ и узникъ тогда особенно скорбитъ, когда выводятъ его на судъ; тогда особенно трепещетъ, когда приближается къ судилищу, когда онъ долженъ дать отчетъ“ (На Матѣ. Бес. LIII, 5). Св. *Григорій Богословъ* свидѣтельствуетъ: „каждый при смерти бываетъ искреннимъ судіею себя самого по причинѣ будущаго судилища“ (сл. 21, II т. 200 стр.).

женствованіе души или отверженіе ея отъ царства вѣчной жизни. Безъ сомнѣнія, и самую душу, судимую чрезъ посредство совѣсти, будетъ ясно сознаваема правота суда Божія, опредѣлившаго ея участь.

Трудно человѣку представить такой, отрѣшенный отъ всѣхъ формальностей человѣческаго судопроизводства, судъ Божій надъ душами непосредственно по смерти тѣла. Поэтому съ давнихъ поръ, еще въ до-христіанскомъ мірѣ стали появляться сказанія, въ которыхъ этотъ судъ Божій, опредѣляющій посмертную судьбу людей, изображается въ болѣе наглядныхъ (конкретныхъ) чертахъ и образахъ. Въ христіанскомъ мірѣ стремленіе къ образному или къ болѣе наглядному представленію способа совершенія частнаго суда выразилось въ сказаніяхъ о мытарствахъ. Сущность этихъ сказаній состоитъ въ томъ, что душа по разлученіи отъ тѣла должна пройти въ воздушныхъ пространствахъ на пути въ небесное царство нѣсколько мытарствъ (*τελώνια*) или судебно-испытательныхъ отдѣленій (инстанцій), охраняемыхъ злыми духами—мытарями ¹⁾. Здѣсь падшіе духи обличаютъ души въ различныхъ грѣхахъ и не прежде пропускаютъ далѣе, чѣмъ сопровождающіе душу ангелы докажутъ чистоту души отъ названныхъ грѣховъ или выставятъ съ своей стороны заглаживающіе ихъ совершенные душею подвиги добра. При прохожденіи мытарствъ каждый грѣхъ, каждая страсть будутъ имѣть своихъ мытарей, или истязателей. Всѣ правственные дѣйствія и движенія души, добрыя и злыя, должны выступить въ теченіе періода мытарствъ со всею силою для сознанія отшедшей изъ настоящаго міра души при испытательномъ выясненіи духами свѣта и тьмы

¹⁾ Наименованіе духовъ злобы, истязующихъ душу послѣ ея вступленія въ міръ духовный, мытарями, начальниками мытарствъ (*τελώναι, τελωνάρχαι*) и мѣста присутствія этихъ духовъ — мытарствами (*τελώνια*), утвердилось по слѣдующимъ причинамъ. Въ древности имя и дѣла мытаря или сборщика мелкихъ пошлинъ на дорогахъ, мостахъ и въ пристаняхъ почитались укоризненными и ненавистными, потому что въ мытаряхъ видѣли людей привязчивыхъ, корыстолюбивыхъ и жестокихъ къ другимъ. Это укоризненное и ненавистное имя и приложено къ духамъ, служителямъ князя власти воздушныхъ, останавливающимъ и испытующимъ человѣческія души на пути ихъ къ небесному граду.

Подробно изложены различныя описанія мытарствъ у преосв. *Игнатія* въ „Словѣ о смерти“ Спб. 1881 г. 4 изд. 75—100 стр. См. еще *Митрофана* монаха. Какъ живутъ наши умершіе. 1 т.

ея нравственного состоянія и достоинства, когда, наконецъ, пред-варительный судъ Христовъ, съ открытою уже для самой души правдою, назначить ей жребій до всеобщаго, рѣшительнаго суда. Вслѣдствіе этого суда души добрыя, оправданныя на всѣхъ мытарствахъ, возносятся ангелами прямо въ райскія обители, а души грѣшныя, задержанныя на томъ или другомъ мытарствѣ, обвиненныя въ нечестіи, влѣкуются, по приговору невидимаго Судіи, демонами въ ихъ мрачныя обители.

Такой образъ представленія частнаго суда, т. е. какъ прохожденіе душою мытарствъ, появился среди христіанъ подъ вліяніемъ эсхатологическихъ іудейскихъ представленій, находящихся въ талмудѣ и вообще талмудической литературѣ ¹⁾. По талмудическимъ

¹⁾ См. объ этомъ въ изслѣдованіи проф. *Троицкаго Ив. Г.* Талмудическое ученіе о посмертномъ состояніи и конечной участи людей, его происхожденіе и значеніе въ исторіи эсхатологическихъ представленій. Спб. 1904 г. Въ заключеніе своего изслѣдованія профессоръ высказываетъ, что подъ вліяніемъ этой именно (т. е. талмудической) эсхатологии объясняется существованіе и такихъ ходячихъ среди многихъ изъ христіанъ представленій, усвоенныхъ еще въ древности, какъ объ ангелѣ смерти, который является умирающему и подноситъ къ его устамъ смертельную чашу (напр. въ „Повѣствованіи блаж. Θεодоры о воздушныхъ мытарствахъ“ и въ „Собесѣдованіяхъ Григорія В. о загробной жизни“), о присутствіи добрыхъ и злыхъ духовъ при одрѣ умирающаго въ моментъ смерти, которые подводятъ счетъ дѣламъ умирающаго, ведутъ между собою споръ относительно его посмертной участи и встрѣчаютъ душу тотчасъ по выходѣ ея изъ тѣла. (тамъ же, и въ „Словѣ объ исходѣ души“ св. Кирилла александрійскаго), о пребываніи души умершаго въ первое время послѣ смерти близь умершаго, пока тѣло не подверглось тлѣнію (напр., у Григорія нисскаго. Сн. Мартинова А. В. Ученіе Григорія нисскаго о природѣ души. 1883 г. 299 стр.), о возможности для нея воспринимать то, что говорится объ умершемъ (въ житіяхъ нѣкоторыхъ святыхъ, напр., Макарія егип.; см. у прсф. Бронзова. Преп. Макарій. Спб. 1899 г. 252 стр.; въ этомъ же вѣрованіи имѣетъ основу обычай причитаній при гробѣ умершихъ, обращеніе къ нимъ во второмъ лицѣ), о ея послѣдующихъ странствованіяхъ въ воздушномъ пространствѣ, о чистилищѣ (р.-католическое ученіе), времени воскресенія, тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ, чувственныхъ представленій объ адѣ и раѣ, а также о матеріальныхъ качествахъ воскресшихъ тѣлъ. „Эти представленія, не имѣющія для себя оправданія въ св. Писаніи ветхаго и новаго завѣта, и тѣмъ не менѣ раздѣляемыя многими христіанами, имѣютъ свое начало въ ученіи тѣхъ отцовъ и учителей церкви, міровоззрѣніе которыхъ складывалось между прочимъ подъ вліяніемъ талмуда, иными словами, имѣютъ талмудическій источникъ. Но, съ другой стороны, такъ какъ въ данномъ случаѣ ученіе талмуда является выраженіемъ представленій, общихъ болѣе или менѣе всѣмъ народамъ древняго востока, то христіанскія представленія, сложившіяся подъ

представленіямъ, опредѣленіе посмертной участи человѣка до времени воскресенія совершается съ строжайшею юридическою справедливостію, такъ что даже взвѣшиваются Богомъ добрыя и злыя дѣла человѣка; Божій приговоръ о своей судьбѣ человѣкъ утверждаетъ приложеніемъ печати; свидѣтелями дѣлъ человѣческихъ на судѣ являются ангелы. Души праведниковъ по смерти встрѣчаются ангелами добрыми, а души нечестивыхъ подпадаютъ власти ангеловъ губителей или злыхъ духовъ. Въ странствованіяхъ по воздушнымъ пространствамъ души благочестивыхъ постепенно, черезъ семь небесъ, восходятъ къ престолу Божию, встрѣчаемыя ангелами, а души грѣшныхъ, напротивъ, стремятся внизъ, въ ту часть мірового пространства, гдѣ находится адъ и т. п.¹⁾ Этого рода и вообще іудейскія эсхатологическія представленія по такимъ вопросамъ, которые не раскрыты ясно въ Писаніи и касаются предметовъ, допускающихъ свободу богословскихъ мнѣній, довольно рано стали проникать въ сознаніе христіанъ. Способствовали этому: принятіе многими изъ іудеевъ христіанства, разсѣяніе евреевъ среди христіанъ и обученіе нѣкоторыхъ изъ христіанскихъ писателей у евреевъ и вообще знакомство съ еврейскою литературою (напр., блаж. Іеронима, св. Епифанія, родомъ изъ евреевъ и др.). Нѣкоторыя частности ученія о мытарствахъ встрѣчаются уже у христіанскихъ писателей III в.²⁾, но наибольшаго раскрытія оно достигло въ IV и V вѣкахъ и получило широкое распространеніе въ христіанскомъ мірѣ³⁾. Полный же образъ представленія о

вліяніемъ этого ученія, строго говоря, составляютъ лишь отголоски восточныхъ представленій, большая часть каковыхъ, какъ показываетъ ихъ анализъ, ведетъ свое начало изъ глубочайшей древности“, такъ что даже можно сказать, „въ міропониманіи народовъ востока, особенно вавилонянъ, находится корень этихъ представленій“; талмудъ же „былъ лишь ихъ передаточнымъ пунктомъ“. 345—346 стр.

¹⁾ См. въ указ. трудѣ проф. *Троицкаго*, 30 стр. и слѣд.

²⁾ Напр. у *Ипполита* (Fragm. ex libro „Advers. Graec.“), *Климента* александ. (Стром. IX, 18), *Оригена* (In Lev. IX, 4; in Numer. XI, 4; XXIV, 3).

³⁾ Въ IV и V вѣкахъ оно встрѣчается у знаменитѣйшихъ учителей церкви, напр., у *Аванасія В.* (Жит. преп. Антонія, 65—66, —въ III т. изд. 1903 г.), у *Ефрема сирина* (Сл. о почившихъ во Христѣ, —III т. 245—247 стр. Сл. объ утверждающихъ, что нѣтъ воскресенія, —III т. 136 стр., изд. 1897 г.), у *Макарія алекс.* (Сл. о исходѣ души), *Макарія В.* (Бес. о двойномъ состояніи отшедшихъ изъ этой жизни, —см. Хр. Чт. 1828 г. XXXI т. 113—114 стр.), *Василія В.* (Бес. побуд. къ прин. крещ., —IV т. 222 стр.; Пис. XIII, къ падшей дѣвѣ, —VI, 119 стр. изд. 1892 г.), *Златоуста* (О

мытарствахъ, впрочемъ не вновь составляемый, а только собранный изъ прежнихъ частныхъ чертъ, прилагавшихся къ нему въ IV вѣкѣ и еще прежде, предложенъ былъ св. *Кирилломъ александрійскимъ* въ его „Словѣ о исходѣ души“¹⁾, позднѣе—въ „Повѣствованіи блаж. Θεодоры о воздушныхъ мытарствахъ“²⁾. При единствѣ основной мысли, въ нѣкоторыхъ частностяхъ мытарства изображаются въ указанныхъ произведеніяхъ не совсѣмъ одинаково.

Изображеніе частнаго суда подъ видомъ прохожденія душою мытарствъ, такимъ образомъ, не богооткровеннаго происхожденія. Нигдѣ въ Писаніи не находится описанія этого суда, которое бы давало основанія видѣть въ этомъ изображеніи изображеніе такъ и въ дѣйствительности происходящаго суда. И древніе учителя, приводя сказанія о мытарствахъ, видѣли въ немъ лишь „слабое

Лазарѣ, II, 2; На Мѣ. Бес. LIII, 5). Свидѣтельства изъ твореній отцевъ церкви IV—V в. о мытарствахъ приведены въ Догм. Богосл. у митр. *Макарія* (§ 250) и еп. *Сильвестра* (§§ 161—163). У преосв. *Макарія* приводятся и изъ *богослужебныхъ книгъ* православной церкви нѣкоторыя молитвы и пѣснопѣнія, въ которыхъ говорится о мытарствахъ.

1) Это слово обыкновенно печатается въ „Слѣдованной Псалтири“. Въ русс. перев. напечатано въ Хр. Чт. 1841 г. I ч. См. объ этомъ словѣ и изложеніе большей части его въ сочиненіи проф. *Покровскаго Н. В.* „Страшный судъ въ памятникахъ византійскаго и русскаго искусства“ Спб. 1887 г. 79—81 стр. Сходство талмудическихъ представленій о послѣднемъ состояніи съ изображеніями въ этомъ „Словѣ“ переходить иногда въ тождество картинъ и образовъ состоянія праведниковъ и грѣшниковъ, описанія ангеловъ и падшихъ духовъ, окружающихъ одръ умирающаго, странствованія души за гробомъ, рая и ада. См. у проф. *Троицкаго* въ указ. трудѣ, 313—314 стр.

2) Это „Повѣствованіе“ находится и печатается въ „*Житіи Василия Новаго*“ (Чет.-Мин. подъ 26 марта), которому служила блаж. Θεодора. Она жила въ Царьградѣ во время Симеона богослова и скончалась 30 дек. 940 г. Содержаніе повѣствованія составляетъ разсказъ блаж. Θεодоры, явившейся въ сонномъ видѣніи Григорію, ученику преп. *Василія*, о процессѣ и обстоятельствахъ своей смерти и о странствованіи души ея по воздушному пространству до времени водворенія въ небесной обители. Этотъ разсказъ сдѣлался между прочимъ излюбленнымъ предметомъ т. н. лубочной письменности, вслѣдствіе чего „Повѣствованіе“ оказало огромное вліяніе на эсхатологію восточныхъ христіанъ. Въ томъ же „Житіи *Василія Новаго*“ приводится другое видѣніе Григорія—о страшномъ судѣ надъ всѣмъ родомъ человѣческимъ. О зависимости эсхатологическихъ представленій въ этихъ видѣніяхъ отъ талмудическихъ см. у проф. *Троицкаго* 313—315 стр. Тамъ же и указаніе *литературы* о „Повѣствованіи блаженной Θεодоры“.

изображеніе вещей небесных“ ¹⁾ и отклоняли отъ буквального, чувственнаго пониманія этого сказанія. Надлежитъ однако замѣтить, что въ новомъ завѣтѣ можно находить и древніе учителя, писавшіе о мытарствахъ, дѣйствительно указывали свидѣтельства, располагавшія и могущія располагать къ принятію нѣкоторыхъ частныхъ положеній, содержащихся въ сказаніяхъ о мытарствахъ.

Такъ, въ сказаніяхъ о мытарствахъ указывается, что ангелы добрые и злые окружаютъ душу съ момента разлученія ея отъ тѣла и первые готовы бываютъ препроводить ее къ небу, а послѣдніе рады бы отвести ее въ мѣсто гибели и мученій. И въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ говорится, что когда Лазарь умеръ, *то отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраамово* (Лук. 16, 22), а въ притчѣ о безумномъ богачѣ замѣчено: *безумне, въ сію ночь душу твою истяжутъ (ἀπαρθέν) отъ тебе* (12, 20),—*истяжутъ*, вѣроятнѣе всего, злые и немилосердые духи. Такъ по крайней мѣрѣ объясняли это выраженіе древніе учителя церкви ²⁾.

Въ сказаніяхъ о мытарствахъ утверждается далѣе, что душа проходитъ путь къ небу и Богу чрезъ воздушныя пространства, гдѣ встрѣчаетъ злыхъ духовъ. И откровеніе называетъ діавола *княземъ власти воздушныя* (Еф. 2, 2), а подчиненныхъ ему духовъ—*духами злобы поднебесной* (6, 2). При буквальномъ пониманіи этихъ выраженій, естественно представленіе, что весь міръ съ окружающею его воздушною сферою не только является поприщемъ дѣятельности падшихъ духовъ, но даже какъ бы находится подъ ихъ властію, и что душа по исходѣ изъ тѣла вступаетъ въ преимущественную ихъ область, хотя въ Писаніи впрочемъ нигдѣ нѣтъ указаній на странствованія души въ воздушныхъ пространствахъ.

Въ описаніяхъ прохожденія душами мытарствъ говорится еще, что въ воздушныхъ пространствахъ душа подвергается истязаніямъ со стороны злыхъ духовъ, которые стараются задержать ее,

¹⁾ Наставленіе ангела преп. Макарію александрійскому. См. Сл. о исходѣ души (Хр. Чт. 1831 г. XLIII ч. 126 стр.).

²⁾ Напр. *Златоустъ* въ Бес. о Лазарѣ, II, 3 и блж. *Оеофилактъ* въ Толк. на ев. Лук. XII, 20.

отыскивая въ ея прошедшей жизни все грѣховное и недостойное неба, тогда какъ добрые ангелы стараются помочь, указывая на все содѣянное ей доброе, способное доставить ей оправданіе. Общая мысль этой стороны сказаній,—именно, что душѣ, оставляющей міръ, Богомъ дается помощь и содѣйствіе въ дѣлѣ нравственного самосознанія и самоосужденія при посредствѣ духовныхъ силъ свѣта и тьмы, какъ орудій Его правосудія, безъ сомнѣнія, предъ окомъ всевидящаго Судіи, заслуживаетъ глубокаго вниманія. Правда, прямыхъ указаній ни на истязанія души по отшествіи ея изъ тѣла духами злобы, ни на вспомошествовающую оправданію души дѣятельность ангеловъ добрыхъ, какъ и на прохожденіе душею воздушныхъ пространствъ, въ Писаніи нѣтъ. Однако въ посланіи ап. Іуды есть упоминаніе о спорѣ архангела Михаила съ діаволомъ относительно тѣла Моисея; *не смѣя произнести укоризненного суда на Моисея*, архангелъ говоритъ діаволу: *да запретитъ тебѣ Господь* (Іуд. 9 стихъ), т. е. произносить хулы и обвиненія на Моисея. Это сказаніе можетъ располагать къ признанію, что и о душѣ человѣческой и, конечно, уже по отшествіи ея отъ тѣла, возможенъ между духами свѣта и тьмы споръ или препирательство—быть ли ей осужденною на мученія въ сообществѣ злыхъ духовъ, или быть оправданною для участія въ блаженствѣ въ сообществѣ св. ангеловъ. Кромѣ того, Писаніе представляетъ всю земную жизнь человѣка проходящую подъ такимъ или инымъ вліяніемъ безплотныхъ духовъ. Оно свидѣтельствуетъ, что ангелы суть *служебніи дуси, въ служеніе посылаеми за желающихъ наслѣдовати спасеніе* (Еф. 1. 14), особенно ангелъ-хранитель, даваемый каждому при крещеніи (Мо. 18, 10; Пс. 33, 8). Вся дѣятельность злыхъ духовъ, напротивъ, направлена къ нашей гибели (Еф. 6, 12; 2 Тит. 2, 26; 1 Сол. 3, 5); *діаволъ, яко левъ, рыкая, ходитъ, искій кого поглотити* (Петр. 5, 9). При такомъ участіи безплотныхъ духовъ въ нашей жизни еще въ условіяхъ земного существованія, исполнѣ естественно будетъ, если то же участіе ихъ продолжится и даже усилится по смерти. Кончина человѣка не только не можетъ порвать связи, а скорѣе наоборотъ—должна въ высшей степени содѣйствовать этому общенію чрезъ устраненіе препятствовавшей тому въ теченіе земной жизни тѣлесной оболочки

духа. Духъ въ отрѣшеніи отъ тѣла болѣе открытъ вліянію и силѣ родственнаго ему міра духовъ. И какъ въ земной жизни участіе безплотныхъ духовъ выражается въ томъ, что они содѣйствуютъ, или препятствуютъ спасенію,—тѣмъ болѣе естественно обнаружить имъ такое участіе по освобожденіи души отъ тѣла, когда наступаетъ для души столь важный моментъ суда и мздовоздаянія. Во время вступленія души въ загробную область участіе духовныхъ силъ въ ея судьбѣ и ихъ руководство можетъ представляться даже необходимымъ. „Если мы, переходя изъ города въ городъ, разсуждаетъ св. *І. Златоустъ*, имѣемъ нужду въ руководителяхъ, то тѣмъ болѣе будетъ нуждаться въ руководителяхъ душа, исторгнутая изъ тѣла и представляемая къ будущей жизни“ ¹⁾.

§ 188. Мздовоздаяніе послѣ частнаго суда.

Какъ различно нравственное состояніе душъ, отшедшихъ изъ настоящей жизни, такъ не одинакова и ихъ загробная участь до всеобщаго суда, опредѣляемая правдою Божіею на частномъ судѣ. Она явится необходимымъ слѣдствіемъ или продолженіемъ того душевнаго настроенія, какое у каждого было господствующимъ въ земной жизни и перенесено затѣмъ въ жизнь загробную: *еже бо аще съетъ человекъ, тожде и пожнетъ; яко сѣяй въ плоть свою, отъ плоти пожнетъ истребленіе, а сѣяй въ духъ, отъ духа пожнетъ животъ вѣчный* (Гал. 6, 7—8). На сколько открыто намъ въ словѣ Божіемъ о загробномъ состояніи умершихъ, оно есть состояніе ощущенія душами блаженства или мученія, хотя и не полного блаженства и не полного мученія. „Вѣруемъ, учатъ восточныя патріархи. что души умершихъ блаженствуютъ или мучатся, смотря по дѣламъ своимъ... Разлучившись съ тѣлами, онѣ тотчасъ переходятъ или къ радости, или къ печали и скорби; впрочемъ не чувствуютъ ни совершеннаго блаженства, ни совершеннаго мученія. Ибо совершенное блаженство или совершенное мученіе каждый получить по общему воскресеніи, когда душа соединится съ тѣломъ, въ которомъ жила добродѣтельно или порочно (Посл. вост. патр. 18 чл.;

¹⁾ *Злат. Бес. о Лазарѣ II, 2.*

ср. Катих. 9 чл.). Находясь не въ одинаковомъ, но не въ неопредѣленномъ, состояніи, души „и не въ одно и то же мѣсто посылаются“ (Прав. исп. 61); онѣ находятся или въ раю или въ аду. Православная церковь не признаетъ средняго мѣста или состоянія между блаженствомъ и мученіемъ—чистилища, или очистительныхъ чистилищныхъ мученій, но допускаетъ неодинаковость степеней въ состояніи предвкушенія душами до времени всеобщаго воскресенія блаженства или мученія ¹⁾).

§ 189. Состояніе праведныхъ.

Богъ, какъ правосудный Судія, душамъ праведныхъ вслѣдъ за исходомъ изъ этой жизни, еще до воссоединенія съ тѣломъ, даруетъ блаженное безсмертіе,—водворяетъ въ обителяхъ, доставляющихъ радость и блаженство. Такъ, въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ Спасителѣ показываетъ, что праведный Лазарь тотчасъ по смерти отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраамово, гдѣ онъ, получившій злое въ земной жизни, теперь утѣшается (Лук. 16, 22. 25). Предъ Своими крестными страданіями Онъ говоритъ ученикамъ Своимъ: *иду уготовати мѣсто вамъ. И аще уготовлю мѣсто вамъ, наки прииду и поиму вы къ Себѣ, да идѣже есмь Азъ, и вы будете* (Іоан. 14, 3). Въ словахъ *наки прииду* нельзя разумѣть второго Его пришествія на

¹⁾ Литература.—*Пленицкаго В. О.* проф. О загробной жизни. Что ожидаетъ насъ за гробомъ? (Тр. Кіев. Ак. 1903 г. и въ отд. изд.). *Темномѣрова А.* свящ. Ученіе св. Писанія о смерти, загробной жизни и воскресеніи изъ мертвыхъ. Спб. 1899 г. *Юнгера П. А.* Ученіе ветхаго завѣта о безсмертіи души и загробной жизни. Каз. 1888 г. *Олесницкаго Ив.* Ученіе ветхаго завѣта о безсмертіи души (Чт. люб. дух. пр. 1882 г. I и III.) *Лебедева А.* прот. Ветхозавѣтное ученіе во времена патріарховъ. Спб. 1889 г. 271—287 стр. *Хрисанова еп.* Религія древняго міра. III т. *Митрофана монаха* Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти? Спб. 1903 г. I—III т. *Аничкова—Платонова И.* О смерти и состояніи душъ по разлученіи отъ тѣлъ (Приб. къ твор. отд. 1850 г. IX). *Лотоцкаго А.* Загробная жизнь души до времени всеобщаго суда (Странникъ, 1900 г. 2 и 3 кн.). *Леона Дениси.* Послѣ смерти. Спб. 1898 г. *Гермогена еп.* Утѣшеніе въ смерти близкихъ сердцу. Спб. 1902 г. *Быстрицкаго Г.* О загробной жизни. Москва. 1898. *Милославскаго П.* Древнеязыческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства (Пр. Соб. 1873 г. I—III т. и въ отд. изд. Каз 1873 г.).

судъ, ибо здѣсь не говорится ни объ общемъ воскресеніи, ни объ обновленіи міра, которыя соединятся съ славнымъ вторымъ Его пришествіемъ, но слѣдуетъ разумѣть пришествіе, слѣдствіемъ котораго будетъ: *поиму вы къ Себѣ*, т. е. вознесеніе вѣрующихъ ко Христу на небо, прославленіе ихъ вслѣдъ за ихъ переселеніемъ изъ настоящей жизни. На крестѣ покаявшемуся разбойнику Господь сказалъ: *днесь со Мною будеши въ раи* (Лук. 23, 43). Тайнозритель Іоаннъ свидѣлствуетъ и о дѣйствительномъ исполненіи обѣтованій; онъ видѣлъ святыхъ Божіихъ въ славѣ, прежде чѣмъ открытъ былъ послѣдній страшный судъ Божій на всю вселенную (Апок. 4, 4; 6, 9; 7, 9—10; 14, 13; 20, 6).

Блаженное состояніе святыхъ и всехъ причтенныхъ Божіимъ милосердіемъ къ ихъ сонму до всеобщаго суда изображается въ такихъ чертахъ.

Оно есть состояніе *покоя* или успокоенія отъ трудовъ. Такъ, ап. Іоаннъ говоритъ: *блаженіи мертви умирающіи о Господѣ. Ей, глаголетъ Духъ, да почиютъ отъ трудовъ своихъ*; и затѣмъ добавляетъ: *дѣла бо ихъ ходятъ вслѣдъ за ними* (Апок. 14, 13) ¹⁾. Послѣднія слова показываютъ, что съ успокоеніемъ праведныхъ отъ трудовъ и заботъ земныхъ умирающіе о Господѣ наслаждаются покоемъ или миромъ совѣсти, радостію сердца. Ап. Павелъ, говоря о покоѣ, какой обѣтованъ увѣровавшимъ отъ Господа, сравниваетъ его съ тѣмъ покоемъ, какой наступилъ для Творца по окончаніи дней творенія: *оставлено есть субботство людямъ Божіимъ. Вшедый бо въ покой Его, той почи отъ дѣлъ своихъ, якоже отъ Своихъ Богъ* (Евр. 4, 9—10), а въ покой Его входятъ вѣрующіе (3 ст.). Тотъ же апостолъ называетъ земную жизнь *временемъ стяжія*, а загробную—временемъ *жатвы* (Гал. 6, 7—9).

¹⁾ „Какимъ образомъ дѣла, пишетъ преосвященный митр. Филаретъ, сдѣланныя и оконченныя, могутъ идти *вслѣдъ* съ человекомъ, который ихъ сдѣлалъ, и даже далѣе смерти?—Думаю, это не иначе, какъ потому, что онъ всегда остается въ его совѣсти?... Если вещество нѣкоторыхъ благихъ дѣлъ, напр., подаваемая милостыня, и принадлежитъ землѣ и на ней остается, тѣмъ не менѣе духъ благихъ дѣлъ принадлежитъ душѣ,—сердцу, волѣ, совѣсти, а потому переносится въ вѣчность, и открывается миромъ совѣсти, святою силою воли, радостію сердца, блаженствомъ души“. Слова, изд. 1873 г. I т. 162 стр. У *Городкова*. Догмат. Богосл. по сочин. митр. Филарета. 373—374 стр.

Предвидя пророческимъ взоромъ время своего отшествія, онъ говорить: *подвигомъ добрымъ подвизахся (ἡρώρισμαι), течение скончахъ... прочее убо соблюдается (λοιπὸν ἀπόκειται) мнѣ вънецъ правды* (2 Тим. 4, 7—8). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ земная жизнь человѣка, въ противоположность будущей, изображается какъ время неустаннаго труда и непрерывной борьбы съ собственными страстями; поэтому и подъ покоемъ будущей жизни должно разумѣть не только отсутствіе всяческихъ внѣшнихъ обстоятельствъ, обременяющихъ человѣка въ настоящей жизни трудами, заботами и сомнѣніями, страхами и трепетными ожиданіями, но и внутреннее спокойствіе души, состоящее въ полномъ отсутствіи страстей, довольствіе своимъ состояніемъ, совершенной увѣренности въ своей принадлежности Христу и въ свѣтлой участи въ будущемъ, когда послѣдуетъ полнота воздаянія. Само собой понятно, что покой не есть безразличное состояніе одного празднаго ожиданія и бездѣтельности, напоминающее глубокой сонъ. Какъ покой Божій по окончаніи дѣлъ творенія не есть состояніе бездѣйствія (Іоан. 5, 17), такъ не прекращается и дѣятельность души, вошедшей въ покой Божій, по окончаніи земныхъ трудовъ,—только она приметъ другой характеръ проявится въ иной формѣ, отличной отъ той, какую она имѣла, когда соединена была съ тѣломъ, и обладала внѣшними тѣлесными органами. Нынѣшняя наша дѣятельность—прерывающаяся; намъ необходима перемѣна сна и бодрствованія. Но душѣ, отшедшей изъ тѣла, не нужна будетъ эта перемѣна сна и бодрствованія, ибо у нея не будетъ матеріальныхъ органовъ, не могущихъ выдерживать постоянной дѣятельности. Не будетъ душа и такъ стѣснена формами пространства, какъ стѣсненъ земной человѣкъ. Для души, не отягченной тѣломъ, излишни будутъ всякія чувствennыя передвиженія,—не будетъ препятствій, подобно нынѣшнимъ, къ перемѣщеніямъ. Все добро, пріобрѣтенное душами праведныхъ въ земной жизни, „раскроется во всей полнотѣ и силѣ; оно будетъ развиваться со всею свободою, которой здѣсь не имѣло, обнаружить все свое внутреннее достоинство, здѣсь большею частію сокрытое, все свое блаженство, здѣсь подавляемое разнообразными скорбями жизни. И понесется эта душа, всею силою своего природнаго, нравственно развитаго стремленія горѣ, въ высшія сферы

того міра, тудѣ, гдѣ въ безконечномъ свѣтѣ живетъ Источникъ и Первообразъ всякаго добра... И не праздно душа будетъ жить и наслаждаться своимъ добромъ и блаженствомъ; она будетъ дѣйствовать,—дѣйствовать своимъ, уже ничѣмъ не затемняемымъ, не заблуждающимся, а просвѣтленнымъ умомъ, въ созерцаніи и постиженіи тайнъ Бога, мірозданія, себя самой и вѣчной жизни; будетъ дѣйствовать всею силою уже ничѣмъ не стѣсняемыхъ и не повреждаемыхъ чувствъ сердца, въ развитіи своей новой, высшей жизни; будетъ дѣйствовать всею крѣпостію своихъ духовныхъ, ничѣмъ не удерживаемыхъ и не развлекаемыхъ въ разныя стороны стремленій воли, по пути, указанному ей судомъ высшей Правды и Любви, къ цѣлямъ, опредѣленнымъ въ предвѣчныхъ идеяхъ царства Божія“ ¹⁾).

Души святыхъ въ загробной жизни, далѣе, будутъ находиться въ тѣсномъ единеніи съ Господомъ І. Христомъ, удостоятся особеннаго приближенія къ Богу и созерцаніе славы Его. Еще во время земной жизни онѣ пребывали въ тѣсномъ единеніи со Христомъ, по переходѣ же въ загробный міръ, общеніе съ Нимъ, естественно, будетъ еще тѣснѣе и непосредственнѣе. Самъ І. Христосъ предъ страданіемъ Своимъ говорилъ ученикамъ: *поуми вы къ Себѣ, да идѣже есмь Азъ, и вы будете*, и молился объ ученикахъ Отцу Своему: *Отче, ихъ же далъ еси Мнѣ, хочу, да идѣже есмь Азъ, и тѣи будутъ со Мною, да видятъ славу Мою* (Іоан. 17, 24). Согласно съ такимъ обѣтованіемъ ап. Павелъ выражаетъ живую увѣренность, что для праведника разрѣшеніе отъ тѣла образуетъ ступень къ болѣе тѣсному единенію со Христомъ: *мнѣ еже жити Христосъ, и еже умрети приобрѣтеніе есть... Обдержимъ есмь отъ обою, желаніе имый разрѣшиться и со Христомъ быти* (Филип. 1, 21. 23; сн. 2 Тим. 2, 12; Евр. 12, 14). *Живуще въ тѣлѣ, онъ же говоритъ, отходимъ отъ Господа. Върою бо ходимъ, а не видѣніемъ. Держаемъ же и благоволимъ паче отгити отъ тѣла и внити ко Господу* (2 Кор. 5, 6—8). По выраженной здѣсь апостоломъ мысли, единеніе праведниковъ со Христомъ въ загробной жизни настолько

¹⁾ Весѣды, поученія и рѣчи Іоанна, еп. смоленскаго. Слово въ день Успенія Божіей Матери 186 стр.

тѣснѣе единенія въ здѣшней жизни, что послѣднее, въ сравненіи съ нимъ, можетъ быть названо удаленіемъ отъ Господа. Единеніе съ Господомъ Иисусомъ соединится и съ приближеніемъ праведныхъ къ Божеству, въ нераздѣльности всѣхъ трехъ лицъ Его: *блаженіи чистѣмъ сердцемъ, яко тѣи Бога узрятъ* (Мѡ. 5, 6). *Видимъ убо нынѣ якоже зеркаломъ въ гаданіи, тогда же лицемъ къ лицу: нынѣ разумѣю отчасти, тогда же познаю, якоже и познанъ быхъ* (1 Кор. 13, 12). Поэтому нельзя признать правильнымъ воззрѣніе (т. н. миноритовъ), по которому до воскресенія блаженные созерцаютъ лишь Христа, а не Бога. Можно лишь говорить о неодинаковой степени полноты приближенія и созерцанія Бога до воскресенія и послѣ воскресенія. Приближеніе къ Божеству, конечно, будетъ способствовать душамъ праведныхъ все болѣе и болѣе возрастать въ добрѣ (любви) и блаженствѣ, въ частности, онѣ будутъ удостаиваться, безъ сомнѣнія, и высшихъ откровеній, къ воспріятію которыхъ способны. Откровенія же изъ высшаго духовнаго міра будутъ все болѣе и болѣе освѣщать предъ ними тайны божественнаго міроуправленія и вообще способствовать возрастанію въ познаніи истины.

Единеніе съ Господомъ будетъ сопровождаться для душъ умершихъ во Христѣ также *общеніемъ ихъ ангелами и между собою*. По словамъ Спасителя, увѣровавшіе *возлягутъ, и слѣдовательно, будутъ находится въ ближайшемъ общеніи, съ Авраамомъ, Исаакомъ, и Іаковомъ* (Мѡ. 8, 11; Лук. 8, 28—29). Лазарь былъ отнесенъ ангелами на лоно Авраамово (Лук. 16, 22). Въ притчѣ о невѣрномъ домоправителѣ Господь говоритъ: *сотворите себѣ други отъ мамы неправды, да, егда оскудѣете, пріимутъ вы въ вѣчныя кровы* (Лук. 16—9), обитатели которыхъ суть ангелы и святые. Ап. Павелъ учитъ, что всѣ усопшіе во Христѣ съ сонмами ангеловъ образуютъ небесную церковь, небесный Сіонъ, градъ Бога живаго (Евр. 12, 22—24). Въ откровеніи І. Богослова находится указаніе на одно изъ частнѣйшихъ проявленій такого единенія блаженныхъ духовъ: *стояніе предъ престоломъ Агнца и согласное хвалебное служеніе Агнцу и Богу* (Апок. 5, 11—12; 7, 9—12).

Принадлежность усопшихъ во Христѣ къ единому граду Бога живаго, совмѣстное прославленіе Бога и Агнца, предполагая обще-

ніе ихъ между собою, предполагають также, что усопшіе и узнають другъ друга на томъ свѣтѣ ¹⁾. Безъ этого и самое блаженство ихъ не имѣло бы возможной до возсоединенія душъ съ тѣлами полноты. Господь въ послѣдней прощальной бесѣдѣ съ учениками говорилъ имъ: *наки узрю вы, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никтоже возметъ отъ васъ* (Іоан. 16, 22). Апостолы, по слову Господа, увидятъ Его по смерти, и это видѣніе исполнить ихъ великою радостію. Обѣтованіе, обращенное къ апостоламъ, можетъ быть отнесено и ко всѣмъ, вѣрующимъ во имя Господне. И у нихъ отверсты будутъ духовныя очи, и они будутъ видѣть тѣхъ, съ которыми связаны были болѣе или менѣе тѣсными узами, и къ кому, во время земной жизни, пламенѣла любовью и обращалась въ молитвѣ душа ихъ. Будетъ общеніе душъ, и общеніе болѣе широкое, чѣмъ нынѣ, потому что этому общенію не будутъ препятствовать нынѣшнія разстоянія и преграды, которыми затрудняется наше нынѣшнее сближеніе другъ съ другомъ. Если даже не въ однихъ обителяхъ мы будемъ, по отшествіи въ другой міръ,—это не помѣшаетъ тому, чтобы мы увидѣли тѣхъ, кого желали бы видѣть. Евангельскій богачъ, находясь въ аду, увидѣлъ и узналъ Лазаря, бывшаго въ недоступномъ для него лонѣ Авраамовомъ. Пророческія изображенія сошествія во адъ царей вавилонскаго (Ис. 14, 9—10), египетскаго (Іезек. 32, 21) и ассирійскаго (31, 16—17) показываютъ, что находившіеся въ шеолѣ узнавали другъ друга, что приложимо, конечно, и къ состоянію праведныхъ.

Древніе учителя съ полною увѣренностію говорили, что по смерти мы будемъ видѣться съ близкими намъ. „Не видѣвшіе здѣсь другъ друга, говоритъ св. *Ефремъ сиринъ*, увидятся тамъ,—мать узнаетъ, что это ея сынъ, а сынъ узнаетъ, что это мать“ ²⁾. „Мы здѣсь находимся временно, говоритъ св. *Кипріанъ карфагенскій*. Будемъ благословлять день, который cadaго изъ насъ приведетъ къ собственному его жилищу, который,

¹⁾ По этому вопросу см. *Киллена I. М.* Наши друзья на небѣ, или узнають ли люди другъ друга на томъ свѣтѣ. Перев. съ англ. Москва. 1896 г.

²⁾ *Ефрем. сир.* О страхѣ Божиємъ и о послѣднемъ судѣ (IV т. 105 стр. изд. 1900 г.); см. 10 надгробн. пѣсноп. (тамъ же, 383 стр.).

восхитивъ насъ отъ земли и разрѣшивъ отъ мірскихъ узъ, возвращаетъ насъ въ рай и въ царство небесное. Кто, находясь въ чужой сторонѣ, не спѣшилъ бы въ отечество? Кто, поспѣшая на корабль къ своимъ, не желалъ бы пламенно попутнаго вѣтра, чтобы скорѣе можно было обнять своихъ друзей?... Насъ ожидаетъ тамъ великое множество любезныхъ намъ,—ждетъ многочисленный сонмъ родителей, братьевъ, дѣтей, кои, не страшась уже за свою безопасность, заботятся еще о нашемъ спасеніи. Увидѣтъ ихъ, обнять ихъ,—о, какая это радость для нихъ и вмѣстѣ для насъ! Какое тамъ веселіе въ царствѣ небесномъ, гдѣ нѣтъ уже страха смерти, какое высочайшее и всегдашнее блаженство при вѣчной жизни! Тамъ славный ликъ апостоловъ; тамъ сонмы радующихся пророковъ; тамъ безчисленное множество мучениковъ, увѣнчанныхъ за побѣду въ борьбѣ и страданіяхъ; тамъ торжествующія дѣвы, силою воздержанія побѣдившія вождѣлвнн плоти; тамъ воспримутъ награду благотворители... Къ нимъ поспѣшимъ съ неудержимою любовью, съ пламеннымъ желаніемъ быть скорѣе съ ними, скорѣе придти ко Христу“ ¹⁾).

У людей святыхъ, христіанъ совершеннѣйшихъ, движущимъ и основнымъ началомъ жизни и дѣятельности еще во время ихъ жизни являлась любовь къ Богу и ближнимъ. Въ загробной жизни души ихъ горятъ еще большею любовью къ Богу и ближнимъ, особенно къ тѣмъ, съ которыми соединены особыми, частными, родственными узами любви. Даже грѣшный богачъ любилъ своихъ близкихъ, и находясь въ аду, скорбѣлъ о своихъ братьяхъ, которые живутъ такъ же беззаконно, какъ жилъ и онъ, желалъ бы помочь имъ, вразумить ихъ. Любовь же праведныхъ неизмѣримо полнѣе и совершеннѣе. Движимые любовью, отшедшіе принимаютъ живое участіе въ братіяхъ своихъ, странствующихъ на землѣ и подвизающихся въ церкви воинствующей. Радость бываетъ на небесахъ *о единѣмъ грѣшницѣ кающемся* (Лук. 15, 7), и эту радость первѣе всего раздѣляютъ души, которыя во время жизни были связаны съ ними тѣсными узами. Не имѣя возможности пользоваться видимыми орудіями, какими мы пользуемся при взаимныхъ услугахъ другъ къ другу, близкіе умершіе свою любовь и заботливость проявляютъ духовными сред-

¹⁾ *Кипр.* коре. О смертности (II т. 267 стр. изд. 1891 г.).

ствами, имъ доступными,—молитвами, какія не перестаютъ они возносить за насъ предъ престоломъ величія Божія, испрашиваемую ими благодатною помощію въ затруднительныхъ обстоятельствахъ нашей жизни, въ скорбяхъ и страданіяхъ, въ тяжелой болѣзни, въ разныхъ искушеніяхъ, а иногда прямыми внушеніями намъ, приходящими изъ невидимаго намъ міра, а со стороны особенно угодившихъ Богу своею святостію—и чудотвореніями. Движимые тою же любовію, святые ходатайствуютъ предъ престоломъ Агнца и Божиимъ и за братій, находящихся уже въ загробномъ мірѣ, но не въ обителяхъ блаженныхъ.

Душа человѣка не вездѣсуща, и, слѣдовательно, подлежитъ условіямъ пространства, хотя и не въ той мѣрѣ, какъ предметы видимаго міра. Отсюда возникаетъ вопросъ о томъ, гдѣ пребываютъ души усопшихъ праведниковъ? Въ новозавѣтномъ Писаніи мѣстопробываніе душъ праведниковъ до всеобщаго воскресенія называется *раемъ* (дважды, именно: Лук. 23, 43 и 2 Кор. 12, 4), *царствомъ небеснымъ* (Мѡ. 8, 11; 5, 3. 10), *царствомъ Божиимъ* (Лук. 13, 28—29; Мѡ. 6, 33; 1 Кор. 15, 50), *домомъ Отца небеснаго* (Іоан. 14, 2) *горю Сиономъ*, *градомъ Бога живаго*, *Іерусалимомъ небеснымъ* (Евр. 12, 22), *Іерусалимомъ вышнимъ* (Гал. 4, 26), *небесами* (Лук. 12, 33—34; Евр. 10, 34), небесами не въ пространственномъ смыслѣ, но въ духовномъ смыслѣ откровенія славы Божіей. Всѣми этими наименованіями мѣстъ обитанія душъ отшедшихъ праведниковъ указывается лишь идея близости праведныхъ душъ къ Богу и блаженнаго ихъ единенія съ Нимъ, отвлекается наша мысль отъ чувственныхъ представленій этого мѣста, заимствованныхъ отъ явленій земного пространственнаго обитанія. Поэтому произвольны догадки и бесплодны усилія географически описать мѣсто покоища усопшихъ и искать его въ воздушныхъ или планетныхъ пространствахъ. Царство небесное, куда переселяются усопшіе, потому называется *небеснымъ*, что нѣтъ видимаго вмѣстилища его на землѣ; то совершенно другой міръ, отличный отъ нашего. „Гдѣ Христосъ, тамъ и небо“, говоритъ св. *І. Златоустъ* ¹⁾. Намъ полезнѣе и необходимѣе знать, что есть рай, нежели знать, гдѣ это мѣсто находится.

¹⁾ *Злат. Бес. о кладбищѣ и крестѣ*, 2 (II т. 440 стр.). У нѣкоторыхъ

При тождествѣ для всѣхъ усопшихъ праведниковъ общаго характера блаженства въ загробной жизни, *степени* блаженства, или, точнѣе—предвкушенія полнаго блаженства до всеобщаго суда, безъ сомнѣнія, различны, соотвѣтственно съ различіемъ и многообразіемъ степеней нравственнаго совершенства. Это предполагается понятіемъ о совершеннѣйшемъ правосудіи Бога—Мздовоздателя, воздающаго сообразно достоинству каждаго (Мѡ. 5, 22). Въ дому Отца небеснаго *обитатели мнози суть* (Іоан. 14, 2). Ап. Іоаннъ видѣлъ однѣ праведныя души находящимися только *подъ алтаремъ Агнчимъ*, другія же стоящими *предъ престоломъ и Агнцемъ*, а нѣкоторыя возсѣдающими *на престолахъ*, и при томъ однѣ облеченными только въ бѣлыя одежды, другія же кромѣ того съ пальмовыми вѣтвями въ рукахъ, а нѣкоторыя съ золотыми вѣнцами на головахъ (Апок. 6, 11; 7, 9; 4, 4). Это видѣніе также даетъ основаніе для мысли о неодинаковой степени прославленія праведныхъ въ загробной жизни.

Блаженство праведныхъ до времени всеобщаго суда однако не есть полное, а есть только предначатіе или *предвкушеніе полнаго блаженства*, состояніе ожиданія полнаго воздаянія. Полное воздаяніе—по душѣ и по тѣлу и полное прославленіе ихъ послѣдуетъ послѣ всеобщаго суда и воскресенія мертвыхъ. *Всѣмъ бо явится намъ подобаетъ*, говоритъ ап. Павелъ, *предъ судищемъ Христовымъ, да приметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10). Ап. Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что онъ на обращенный къ Богу вопль мученическихъ душъ: *доколы Владыко Святый и истинный*

изъ древнихъ христіанскихъ писателей встрѣчается довольно подробное описаніе рая, его мѣстонахожденія и блаженства въ немъ праведниковъ до времени всеобщаго воскресенія. Самое картинное описаніе рая, не свободное отъ чувственныхъ представленій, дано св. *Ефремомъ сирымъ*. Его описаніе оказало вліяніе на послѣдующія представленія о раѣ въ христіанской письменности, въ частности „въ Собесѣдованіяхъ о загробной жизни“ Григорія Двоглагола. Но всѣ такого рода описанія не имѣютъ опоры въ св. Писаніи. Въ нихъ видимо отражаются слѣды талмудическихъ представленій о раѣ. Послѣдніе имѣютъ однако болѣе чувственный характеръ, чѣмъ въ произведеніяхъ древне-христіанскихъ писателей. См. объ этомъ у проф. *Троицкаго*. Талмуд. уч. о посмертномъ состояніи и пр. §§ 17—26 и 81. *Пономарева А. И.* проф. Собесѣдованія св. Григорія В. о загробной жизни въ ихъ церковномъ и историко-литературномъ значеніи. Спб. 1886 г.

не судишь и не мстишь живущимъ на землѣ за кровь нашу? услышалъ такой отвѣтъ: пусть они успокоятся еще на малое время, пока и сотрудники ихъ и братія ихъ, которые будутъ убиты, какъ и они, дополнятъ число (Апок. 6, 10—11). Этимъ показывается, что полное мздовозданіе перешедшихъ въ другую жизнь душъ должно совершиться не тотчасъ послѣ смерти, а послѣ окончанія на землѣ домостроительства Божія и всеобщаго суда.

§ 190. Состояніе грѣшныхъ.

Блаженству праведныхъ совершенно противоположно состояніе душъ грѣшныхъ, переходящихъ въ иную жизнь неспособными къ блаженному единенію съ Богомъ. Ихъ ожидаетъ за гробомъ осужденіе, печаль и скорбь. Писаніе ветхаго завѣта указывало на такую участь нечестивыхъ за гробомъ: *какъ скоро они умрутъ, говорится тамъ, не будутъ имѣть надежды и утѣшенія въ день суда; ибо ужасенъ конецъ неправаго рода* (Прем. Сол. 3: 18—19). *Гнѣвъ* (Божій) *не замедлитъ, —наказаніе нечестивому огонь и червь* (Сир. 7, 18—19). *Конецъ нечестивыхъ пламень огненный. Путь грѣшниковъ вымощенъ камнями, но на концѣ его—пропасть ада* (Сир. 21, 10—11). Полнѣе скорбная участь ихъ изображается въ новомъ завѣтѣ. Спаситель говоритъ всѣмъ Своимъ послѣдователямъ: *не убойтесь отъ убивающихъ тѣло, и потомъ не могущихъ лишить что сотворить. Сказую же вамъ, кого убойтесь. Убойтесь имущаго власть по убіеніи вверещи въ дебрь огненную* (Лук. 12, 4—5). По этимъ словамъ, тѣ грѣшники, которыхъ душа убита нравственнымъ зломъ по дѣйствію сатаны, вслѣдъ за тѣлесною смертію предаются мученію. Въ притчѣ Спасителя о грѣшникѣ-богачѣ и Лазарѣ, душа грѣшника-богача представлена тотчасъ по смерти поступившею въ адъ и тамъ подвергшеюся мученіямъ (Лук. 16, 22—25). Въ бесѣдѣ съ іудеями Спаситель говоритъ, что они не взойдутъ на небо (Іоан. 8, 21) потому, что не вѣруя въ Него, умрутъ грѣшниками (23—24 ст.); грѣшнику, рабу грѣха, нельзя быть наслѣдникомъ въ домѣ Отца небеснаго (35 ст.). Только праведниковъ Писаніе называетъ блаженными и имъ только обѣщаетъ покой.

Въ чемъ будутъ состоять мученія грѣшниковъ, Писаніе говорить не такъ ясно, какъ о дѣйствительности самихъ мученій. Въ имѣющихся же указаніяхъ Писанія эти мученія опредѣляются болѣе отрицательными, чѣмъ положительными чертами. Главная причина загробнаго мученія грѣшниковъ состоитъ въ ихъ нравственномъ состояніи, въ томъ, что они въ земной жизни забыли о единомъ истинномъ источникѣ блага и счастья—Богѣ, оставили и путь, ведущій къ Богу,—богоуподобленіе. Исканіе царства Божія и благъ его чуждо было душѣ такихъ людей. Ихъ земная жизнь являлась лишь служеніемъ грѣху въ разнообразныхъ его проявленіяхъ. Услажденіе для себя они находили лишь въ удовлетвореніи страстей и похотей плоти (Лук. 12, 19; Филип. 3, 19). Понятно, что души такихъ людей не подготовлены и не способны къ участию въ благахъ загробной жизни въ блаженномъ единеніи съ Богомъ. Отсюда, по изображеніямъ откровенія, грѣшники въ загробной жизни будутъ удалены отъ Бога,—источника радости и блаженства всѣхъ тварей. Это удаленіе или отчужденіе души отъ Своего Создателя и вмѣстѣ предощущеніе вѣчности своего отверженія отъ Него есть первое и величайшее изъ загробныхъ страданій грѣшниковъ: *идите отъ Мене проклятіи* (Мф. 25, 4), говоритъ Самъ Господь, выражая тѣмъ мысль, что основа мученій грѣшниковъ заключается въ удаленіи отъ Него. *Отъидите отъ Мене дѣлающіе беззаконіе* (7, 23). Удаленіе отъ Бога, проклятіе Божіе есть лишеніе всѣхъ благъ, какія обуславливаются единеніемъ съ Богомъ, есть *смерть души*, предназначенной для вѣчной жизни съ Богомъ и однако неспособной жить истинною жизнію и въ единеніи съ Богомъ.

Души осужденныхъ, далѣе, не будутъ и не могутъ имѣть того блаженного покоя, который отличаетъ загробное состояніе душъ праведныхъ. Такъ какъ неподкупный голосъ совѣсти въ загробной жизни пробудится со всею силою, сознаніе и память будутъ сохранять и души осужденныхъ, то они необходимо должны испытывать постоянныя угрызения совѣсти за свои грѣхи, которая будетъ терзать непрестанно, какъ червь неумирающій (Марк. 9, 44),—терзать раздраженіемъ за самовольное (Ис. 30, 15; Рим. 2, 5) и сознательное уклоненіе отъ пути истины, отъ блаженства и вѣчной жизни (Прем. Сол. 5, 3—9). Въ земной жизни грѣш-

никъ еще могъ заглушать голосъ своей совѣсти. Душа не оставалась сама съ собою, въ своей наготѣ. Привязанность къ чувственности, дѣйствіе страстей и пороковъ заглушили ея голосъ; въ удовлетвореніи разныхъ похотей грѣшникъ могъ находить временное забвеніе и успокоеніе. Но теперь не то. Этимъ путемъ нельзя заглушить голосъ совѣсти въ будущей жизни, ибо въ загробной жизни нѣтъ ничего, могущаго удовлетворить прежнимъ запросамъ грѣшника. Тамъ *ни женятся, ни посягаютъ* (Мѡ. 17, 30), тамъ нѣтъ и другихъ плотскихъ потребностей и предметовъ къ ихъ удовлетворенію (Лук. 12, 20; Апѡк. 18, 10—14), тамъ нѣтъ ни гордости (Ис. 1, 30—31; 5, 15), на униженія (Іов. 3, 19; Исх. 16, 4), ни дерзости (Дан. 7, 26; Іов. 8, 22; Пс. 48, 15), ни гнѣва (Іов. 3, 17). Мало этого. Въ душѣ грѣшника и при отсутствіи чувственныхъ предметовъ страсти, тяготѣніе къ нимъ все еще продолжается и тѣмъ въ большей степени, чѣмъ сильнѣе была развита страсть къ нимъ въ теченіе земной жизни. Удовлетворить же своимъ порочнымъ наклонностямъ онъ не въ силахъ. Отсюда—мучительное томленіе и тоска и отъ того, что ихъ привязанность къ земному и плотскому уже не можетъ находить удовлетворенія, а къ небесному и духовному желаніе и вкусъ у нихъ не раскрыты и уже не могутъ раскрыться. Души мучатся тѣмъ, чѣмъ прежде наслаждались (Прем. Сол. 1, 32; 13, 22), пылаютъ ненавистію къ своимъ грѣхамъ и плотскимъ влеченіямъ и не въ силахъ избавиться отъ нихъ (Ис. 6, 10). Онѣ готовы исполниться отчаянія (Іов. 18, 11—12. 14). И такое отсутствіе блаженнаго покоя въ душѣ, наполняющее ее невыразимымъ мученіемъ, должно усиливаться, съ одной стороны, вѣдѣніемъ о блаженномъ состояніи душъ праведниковъ (Лук. 13, 28; 16, 23), съ другой,—сознаніемъ, что и она была предназначена Господомъ къ такому же блаженству, но лишена его по собственной винѣ и лишена навсегда.

Наконецъ, души осужденныхъ будутъ находиться въ обществѣ съ другими, подобно имъ несчастными душами и особенно съ злыми духами (1 Петр. 3, 18). Взаимообщеніе же грѣшниковъ какъ между собою, такъ и съ духами тьмы, при невозможности приблизиться къ престолу Божію, ибо *пропасть ве-*

лика утвердися (Лук. 16, 26), должны еще болѣе уяснять имъ великую степень нравственного ихъ паденія и усиливать тѣмъ общее ихъ мучительное чувство. Открытыя вліянію духовъ злобы, они противостать имъ не могутъ во всеоружіи Божіемъ (Еф. 6, 18).

Какъ велики мученія грѣшниковъ въ загробной жизни, можно видѣть изъ описанія судьбы богача, о которомъ говорится: *во адѣ возведъ очи свои, сый въ мукахъ, узрѣ Авраама издалеча, и Лазаря на лонѣ его; и той возглаголю, рече: отче Аврааме, помилуй мя и посли Лазаря, да омочитъ конецъ перста своего въ водѣ и устудитъ языкъ мой: яко стражду во пламени семъ* (Лук. 16, 23—24). Конечно, не слѣдуетъ буквально понимать это описаніе: омочить перстъ, прохладить языкъ—это образы, въ которые облачается желаніе души смягченія своей участи; къ такимъ же образамъ нужно отнести и пламя, въ которомъ богачъ терпитъ мученія. Несомнѣнно однако то, что Господь въ приведенныхъ словахъ имѣлъ въ виду показать, что мученія грѣшниковъ невыразимо велики, такъ какъ для образнаго представленія ихъ избралъ сильнѣйшее мученіе боли, какое только возможно въ здѣшней жизни.

Мѣсто обитанія душъ умершихъ грѣшниковъ въ ветхомъ завѣтѣ называется *шеоломъ*. Въ шеолѣ, по ветхозавѣтному ученію, находились души всѣхъ умершихъ, какъ праведныхъ, такъ и нечестивыхъ (Пс. 88, 49; Іов. 30, 23) ¹⁾. Тѣ изъ находившихся

¹⁾ *Шеолъ* (по вѣроятному производству отъ *schaal*—быть пустымъ, значить, пропасть, бездна) изображается въ книгахъ ветхаго завѣта какъ определенное пространство, а не какъ способъ существованія душъ умершихъ. Образно онъ представляется мѣстомъ, куда ведутъ определенные пути (Пс. 68, 16); онъ огражденъ стѣнами и имѣетъ ворота, которыми проходятъ идущіе въ него (Ис. 38, 10). Находится онъ внизу, именно подъ землею (Пс. 138, 8; Ис. 7, 11; 14, 9; Притч. 15, 24), въ какой то величайшей глубинѣ, и называется поэтому бездною или страшною преисподней (Пс. 87, 7; Притч. 1, 12; 27, 20; Іез. 26, 20; Ис. 14, 15). Онъ глубже водъ океана (Іов. 26, 5) и по своему пространственному положенію противоположенъ небу (Іов. 11, 8; Ис. 7, 11; 14, 13—15), мѣсту свѣта, почему называется темнымъ мѣстомъ (Пл. Іер. 3, 6), тьмой (Пс. 142, 3), мракомъ (87, 7), землею тмы и тѣни, свѣтъ которой какъ мракъ (Іов. 10, 20—22). Въ аду находятся особые отдѣленія (Притч. 7, 27), которыя имѣютъ неодинаковую глубину (9, 18). Самыя отдаленныя изъ нихъ называются „краями могилы“ (Іезек. 32, 23). Ко времени земной жизни Спасителя представленія о шеолѣ, какъ подземномъ царствѣ всѣхъ

въ шеолѣ, которые увѣровали проповѣди Господа, сходявшаго душею Своею во адъ, были изведены въ свѣтлыя обители Отца небеснаго (1 Петр. 3, 18—20). Но новый заветъ опредѣленно учить, что души умершихъ, отринутыхъ отъ блаженнаго единенія со Христомъ, находятся не тамъ, гдѣ пребываютъ праведники, не въ небесныхъ обителяхъ, но въ такихъ, которыя соотвѣтствуютъ ихъ нравственному состоянію. Такъ, объ удавившемся Іудѣ говорится, что онъ пошелъ *въ свое мѣсто* (εἰς τὸν τόπον τὸν ἰδίον,—Дѣян. 1, 25). Мѣсто пребыванія душъ грѣшниковъ обычно называется въ новомъ заветѣ *адомъ* (Лук. 16, 23; Дѣян. 2, 51; ср. Мѣ. 11, 23; Лук. 10, 15) ¹⁾, также *преисподними мѣстами земли* (Еф. 4, 9), *преисподнею* (Фил. 2, 10), *тьмою кромѣшною* (Мѣ. 22, 13; 25, 30. 46), *темницею духовъ* (1 Петр. 3, 18). Нѣтъ необходимости понимать подъ адомъ только посмертное мучительное со-

мертвыхъ, добрыхъ и злыхъ, видоизмѣнилось, соединившись съ идеею загробнаго воздаянія, раскрываемою въ учительныхъ (въ псалмахъ, кн. Іова) и особенно пророческихъ и неканоническихъ книгахъ. Шеолъ стали представлять раздѣляющимся пространственно на разныя отдѣленія: на рай или лоно Авраамово—мѣсто блаженнаго покоя, „мѣсто вѣчной жизни“, и адъ въ тѣсномъ смыслѣ, какъ мѣсто мученія. Эти представленія о мѣстопребываніи душъ праведныхъ и нечестивыхъ имѣются въ виду и въ притчѣ Спасителя о богатомъ и Лазарѣ. Въ талмудической литературѣ еще болѣе обособлены адъ и рай. Адъ, кромѣ наименованія „шеоломъ“, называется еще „мезохой“ т. е. „мѣсто, куда берутъ или заключаютъ, мѣсто заключенія, тюрьма“ (ср. 1 Петр. 3, 19), а особенно—„геенной“. Адъ въ Талмудѣ представляется безмѣрнымъ по своей глубинѣ подземнымъ пространствомъ, наполненнымъ огнемъ, отличнымъ отъ естественнаго, съ особою огненною рѣкою. Обитатели ада, для коихъ въ немъ имѣется семь отдѣленій, испытываютъ въ немъ неодинаковую участь: для смертныхъ грѣшниковъ онъ служитъ мѣстомъ истребленія (сгоранія), для другихъ—мѣстомъ продолжительнаго пребыванія и нравственныхъ и тѣлесныхъ мученій, пока будетъ существовать адъ, для третьихъ (израильтянъ)—мѣстомъ очищенія (чистилицемъ), послѣ каковаго они переходятъ въ рай, отдѣльную отъ ада надземную область или небо, тоже съ семью отдѣленіями. См. о семь у проф. *Троицкаго*. Талмудическое ученіе и пр. §§ 14—22 и 62.

1) Слово „адъ“—*אדמ* (отъ *עֵדֶם*, *עֵדֶם*—черезъ прибавку *א* privat.—у Гомера *Αἴδης*) выражаетъ понятіе темноты, что совершенно соотвѣтствуетъ ветхозавѣтному представленію о шеолѣ, какъ царствѣ тьмы. Въ цитатахъ изъ ветхаго завета, гдѣ встрѣчается слово „шеолъ“, новый заветъ переводитъ его словомъ *ᾗδης* (Дѣян. 2, 27 изъ Пс. 15, 10; 1 Кор. 15, 55 изъ Ос. 13, 14). Но въ ветхомъ заветѣ адъ представляется общимъ мѣстомъ пребыванія для всѣхъ душъ, а по новозавѣтному ученію въ немъ находятся только души грѣшниковъ.

стояніе душъ грѣшныхъ безъ указанія на пространство, такъ какъ душа человѣка не вездѣсуща, и, слѣдовательно, подлежитъ пространственнымъ ограниченіямъ. Напротивъ, слова Господа о богачѣ: *во адѣ, будучи въ мукахъ*, представляли бы ни чѣмъ необъяснимую тавтологію, если бы отняли у данныхъ выражений значеніе пространства. Въ неизмѣримомъ пространствѣ міра не всѣ области бытія качественно одинаковы, и души грѣшниковъ обитаютъ не тамъ, гдѣ праведныхъ, а въ худшихъ—„въ мѣстахъ осужденія и гнѣва Божія“ (Прав. испов. 68). Такія названія ада, какъ преисподнія мѣста земли, не болѣе, какъ метафорическія выраженія, указывающія, что адъ—болѣе мрачная область, чѣмъ наше жилище, т. е. земля, подобно тому, какъ находящееся надъ головою небо нѣчто болѣе чистое, свѣтлое, совершенное, чѣмъ земля.

Мучительное состояніе грѣшниковъ, подобно тому, какъ и блаженство праведниковъ, будетъ *неодинаковымъ*, соотвѣтственнымъ различію степеней грѣховности и порочности людей, низводящихъ грѣшника во адъ (Мѡ. 5, 22—23; Лук. 12, 47—48). Равно, какъ ни тяжело состояніе во адѣ, особенно упорныхъ и нераскаянныхъ грѣшниковъ, оно есть еще только *предначатіе* будущихъ вѣчныхъ мукъ по всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ, когда на послѣднемъ судѣ грѣшники услышатъ приговоръ Судіи о вѣчномъ отчужденіи отъ благъ цѣрства Божія (Мѡ. 25, 34. 46) и получатъ воздаяніе не по душѣ только, но и по тѣлу.

Не всѣ изъ заключенныхъ во адѣ послѣ частнаго суда потеряны для царства Божія. Есть во адѣ и души, которыя не ожесточились во злѣ, которыя могутъ глубоко раскаяваться во грѣхахъ земной жизни, чувствовать къ нимъ отвращеніе, мыслію и сердцемъ стремиться къ добру, къ которому были иногда равнодушны на землѣ, но во адѣ не имѣютъ лишь возможности принести плоды, достойные покаянія, и оправдать свое стремленіе къ добру дѣлами любви и милосердія. Для такихъ душъ, по благому устройенію Божію, возможно освобожденіе отъ узъ ада по молитвамъ за нихъ церкви, ради благотвореній, совершенныхъ на землѣ по ихъ завѣщанію или во имя ихъ, особенно же вслѣдствіе принесенія за нихъ безкровной жертвы и предстательства за нихъ святыхъ церкви небесной, и, наконецъ, всесильнаго ходатайства предъ Отцомъ Самого Искупителя (Евр. 7, 25). При та-

кихъ средствахъ души, заключенныя во адѣ, отшедшія изъ настоящей жизни съ покаяніемъ и вѣрою и стремленіями къ добру, хотя бы и не успѣли принести плодовъ, достойныхъ покаянія, могутъ сдѣлаться способными къ райской жизни, удостоиться помилованія и переходить изъ духовной темницы въ обители небесныя.

Загробная участь младенцевъ.—Православная церковь исповѣдуетъ блаженную участь тѣхъ изъ похищаемыхъ смертію младенцевъ, которые омыты водою и Духомъ въ крещеніи и пріяли Св. Духа въ муропомазаніи. Крещеніе приобщаетъ ихъ къ участию въ благахъ искупленія. „Всѣ младенцы, умершіе послѣ крещенія, говорятъ восточные патріархи, несомнѣнно получаютъ спасеніе, по силѣ смерти І. Христа. Ибо, если они чисты отъ грѣха, какъ отъ общаго, потому что очищаются божественнымъ крещеніемъ, такъ и своего собственнаго, ибо, какъ дѣти, не имѣютъ еще своего произвола, и потому не грѣшатъ, то безъ всякаго сомнѣнія они спасутся“ (Посл. вост. патр. 16 чл.). Къ нимъ въ особенности относятся слова Спасителя о дѣтяхъ: *таковыхъ бо есть царствіе Божіе*. Въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ чина погребенія младенцевъ выражается въ обращеніяхъ церкви къ младенцу: „рая жителя ты показуешь, блаженный во истину младенецъ, Иже отъ земли ты воспримый, и ликомъ святыхъ счиняешь ты“:— въ обращеніяхъ къ Богу: „лишилъ еси благу земныхъ Твоего младенца, да небесныхъ Твоихъ благъ сего причастника покажешь“. Отъ лица самого младенца въ чинѣ его погребенія церковь возглашаетъ: „о мнѣ не рыдайте: нѣсть бо плачевнѣй; младенцемъ бо опредѣлися праведныхъ всѣхъ радость“. Такое убѣжденіе выражали и отцы церкви. Особенно сильными чертами изображается блаженная загробная участь младенцевъ, омытыхъ водою и Духомъ, у св. *Ефрема сиріина* въ его „Надгробныхъ пѣснопѣніяхъ“. Св. отецъ пишетъ: „какъ горьки слезы при смерти дитяти! Какъ тяжело матери, когда она лишается грудного младенца! *Возрасти* его, Господи, въ чертогѣ Твоемъ!.. Рыдаетъ и сѣтуетъ мать, что не стало ея утѣхи. Да узритъ она Его во царствѣ! Блаженно дѣтство! оно *наслѣдуетъ рай*“.—„Выше и прекраснѣе степень ихъ (блаженства), нежели дѣвственниковъ и святыхъ; они—чада Божіи, питомцы Духа Святаго. Они—сообщники горнихъ, друзья сыновъ свѣта, обитатели чистой земли, далекіе отъ земли проклятiя“.—Они „вкушаютъ блаженство горѣ на небесахъ, *предстоятъ тамъ молитвенниками* за всѣхъ

насъ, потому что дѣтская молитва чиста... Хвала Тому, Кто изводитъ отсель юность и переселяетъ ее въ рай! Хвала Тому, Кто поемлетъ дѣтей и оставляетъ ихъ въ чертогѣ блаженствъ! Безопасно тамъ радуются они“ ¹⁾. Премудрый представляетъ дѣломъ любви Божіей преждевременное восхищеніе, изъ среды живыхъ, людей, благоугодившихъ Богу. Благость и премудрость Божія, говоритъ онъ, потому преждевременно беретъ иныхъ изъ среды живыхъ, чтобы злоба не измѣнила разума ихъ, или коварство не прельстило ихъ (Прем. Сол. 4, 11. 14). Къ младенцамъ, умирающимъ послѣ крещенія, особенно можно отнести слова Премудраго.

Что касается степени ихъ блаженства, то, конечно, оно сообразно съ степенію вмѣстимости небесныхъ благъ скончавшимися въ младенчествѣ и дѣтствѣ, могущею возвышаться по мѣрѣ раскрытія ихъ природныхъ силъ. Крайностію было бы отождествлять ихъ степень блаженства съ степенью блаженства добродѣтельныхъ взрослыхъ. „Если справедливо мнѣніе, что преждевременно преставившихся срѣтаетъ добрый жребій взрослыхъ, говоритъ св. *Григорій нисскій*, вслѣдствіе этого и неразуміе окажется предпочтительнѣйшимъ разума, и добродѣтель представится поэтому ничего не стоющею. Ибо если не бываетъ никакой утраты въ причастіи благу у неучаствующихъ въ добродѣтели: то суетное и бесполезное дѣло трудиться о ней, когда на судѣ Божіемъ беретъ первенство состояніе неразумное... Мнѣ кажется, что настоящій образъ жизни младенца по нѣкоторому сходству близокъ у него съ жизнію ожидаемою. Ибо какъ первый младенческій возрастъ воспитывается насыщаемый сосцемъ и молокомъ, потомъ за этою пищею слѣдуетъ другая, сообразная возрасту, свойственная и пригодная питаемому, пока не придетъ въ совершенство: такъ, думаю, и душа свойственной естеству ея жизни пріобщается въ нѣкоторомъ порядкѣ и въ послѣдовательности всегда посредствомъ приличнаго ей, сколько вмѣщаетъ и можетъ, пріемля предлагаемое въ блаженствѣ, какъ подобное этому дознали мы отъ Павла, который иначе питаетъ возросшаго уже въ добродѣтели, и иначе младенца несовершеннаго“ (1 Кор. 3, 2; Евр. 5, 14) ²⁾.

Но какова загробная участь тѣхъ изъ умирающихъ мла-

¹⁾ *Ефрем. сир.* Надгр. пѣсноп: 37, на смерть младенца; 43, блаж. кончина дѣтей; 44, блаженство умершихъ въ младенчествѣ (IV т. по изд. 1900 г.).

²⁾ *Григор. нис.* Къ Іерію. О младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію. IV т. 336 и 345 стр.

денцевъ, которые не были крещены, конечно, не по своей винѣ, и которые, слѣдовательно, повинны лишь въ томъ, что они родились чадами гнѣва Божія по естеству (Еф. 2, 3), т. е. съ наслѣдственнымъ грѣхомъ? Въ откровеніи не дается прямого отвѣта на этотъ вопросъ, почему отвѣчать на него, какъ и на вопросъ о загробной судьбѣ взрослыхъ, *естествомъ законная* творившихъ и чтившихъ Бога Творца и Промыслителя, но, повидимому, не по своей винѣ умершихъ внѣ церкви, не вѣдавшихъ о Богѣ Искупителѣ и Освятителѣ и не возрожденныхъ водою и Духомъ, можно лишь предположить, имѣя въ виду, что какъ правосудіе Божіе непостижимо и безпредѣльно, такъ и милосердіе Его непостижимо и безпредѣльно ¹⁾. Душа, которая несетъ на себѣ только прародительскій грѣхъ, и это потому только, что не имѣла возможности получить облегченіе отъ этого бремени, конечно, не будетъ у Бога сравнена съ душой, которая своевольными грѣхами дѣлаетъ себя достойною осужденія. Естественно также думать, что если осужденіе, хотя и въ самой слабой степени—родовой, должно соединяться съ первороднымъ грѣхомъ, какъ неотъемлемое свойство грѣха, то некрещенные младенцы не могутъ принять съ *самаго начала* участія въ блаженствѣ возрожденныхъ младенцевъ. Въ царство Божіе не можетъ войти ничто не чистое, а естественная нечистота остается въ умирающихъ безъ крещенія ²⁾. При наслѣдственной нечистотѣ съ остающимся въ душѣ не уничтоженнымъ, хотя бы и слабымъ предрасположеніемъ ко грѣху и отсутствіемъ въ младенцахъ личнаго развитія, ихъ состояніе по переходѣ въ иную жизнь естественно представлять имѣющимъ самую ограниченную мѣру восприимчивости къ богообщенію и блаженству. Останется ли будущая жизнь младенца на этой перво-

¹⁾ См. выше, Догм. Бог. III т § 127.

²⁾ Въ „Посл. вост. патр.“ говорится: „крещеніе нужно и младенцамъ, такъ какъ и они подлежатъ первородному грѣху и безъ крещенія не могутъ получить отпущенія... Не возродившіеся, какъ не получившіе отпущенія въ прародительскомъ грѣхѣ, подлежатъ вѣчному наказанію за невольный грѣхъ, и слѣдовательно, не спасаются внѣ крещенія“ (16 чл.; см. выше, § 146). Необходимо однако имѣть въ виду, что здѣсь рѣчь идетъ о необходимости крещенія младенцевъ, но не имѣется въ виду *прямое* разрѣшеніе вопроса о посмертной судьбѣ не по своей винѣ не принявшихъ крещенія. Въ особыхъ и исключительныхъ случаяхъ Богъ совершаетъ спасеніе и внѣ богоустановленнаго порядка, т. е. не только чрезъ водное крещеніе, а напр., и черезъ крещеніе кровію (см. § 146); умершимъ же до пришествія Христова открыта была возможность спасенія при сошествіи І. Христа во адъ (см. § 100).

начальной ступени, или же души младенцевъ, постепенно совершенствуясь, могутъ достигнуть полной мѣры блаженства, это составляетъ для насъ глубокую тайну. Изъ древнихъ учителей св. *Григорій нисскій* отвѣчалъ на этотъ вопросъ утвердительно. По его мнѣнію, младенцы, умершіе въ естественномъ состояніи, не имѣютъ возможности, по несовершенству возраста, вмѣстить блаженства взрослыхъ, но какъ не совершившіе личныхъ грѣховъ, примутъ участіе въ соответствующей ихъ природѣ, низшей, младенческой степени блаженства. „Душа, не вкусившая добродѣтели, пишетъ онъ, хотя пребываетъ *непричастною* золѣ, слѣдствій грѣха, какъ въ началѣ еще не обятая недугомъ порока, въ той жизни, которая состоитъ въ богопознаніи и въ общеніи съ Богомъ, столько участвуетъ на первый разъ, сколько вмѣщаетъ питаемое, пока, какъ бы нѣкою приличною снѣдію, приведенная въ мужество созерцаніемъ Сущаго, не содѣлается вмѣстительною для большаго, свободно въ обиліи причащаясь дѣйствительно Сущаго“ ¹⁾. Въ высказываемомъ св. отцомъ мнѣніи о загробной судьбѣ не возрожденныхъ младенцевъ однако нельзя не видѣть нѣкотораго умаленія силы наслѣдственного грѣха, и отсюда—преувеличенія въ изображеніи будущей свѣтлой ихъ участи.

Совершенную противоположность представляетъ взглядъ на судьбу некрещенныхъ младенцевъ, высказанный блаж. *Августиномъ*. „Никакого вѣчнаго спасенія помимо крещенія Христова, говоритъ онъ, пусть не общается младенцамъ; не общается оно имъ и св. Писаніемъ, которое должно быть предпочтительно всякимъ разсужденіемъ человѣческимъ“. Всякій новорожденный до крещенія „принадлежитъ къ массѣ погибели (*ad massam perditionis*), и справедливо считается рожденный отъ Адама осужденнымъ чрезъ обязательное несеніе древняго долга“. Похоть, какъ „грѣхъ въ собственномъ смыслѣ“, „дѣлаетъ младенцевъ некрещенныхъ виновными и, какъ чадъ гнѣва, хотя бы младенцы умерли, влечетъ къ осужденію“ ²⁾. „Осужденіе“ понимается блаж. *Августин*омъ въ строгомъ смыслѣ слова, какъ осужденіе на вѣчныя мученія и вѣчную смерть. Этотъ крайній взглядъ на ответственность некрещенныхъ младенцевъ впрочемъ значительно смягчается слѣдующими выраженіями того-же церковнаго учителя: „кто усумнится, что невозрожденные, которые имѣютъ только

¹⁾ *Григ. нис.* Къ Іерію. О младенцахъ... IV т. 347 стр.

²⁾ *Август.* De peccato merit. et rem. I, 23; I, 15; II, 4.

первородный грѣхъ и не обременены еще личными грѣхами, будутъ находиться in damnatione omnium levissima“. Еще: „можно достовѣрно сказать, что младенцы, до крещенія разрѣшающіеся отъ тѣла, будутъ находиться in damnatione omnium metissima“ ¹⁾.

По тому же вопросу св. Григоріемъ Богословомъ былъ высказанъ такой взглядъ, „Иные даже не имѣютъ возможности, пишетъ онъ, принять дары (крещенія), или, можетъ быть, по малолѣтству, или по какому-либо совершенно не зависящему отъ нихъ стеченію обстоятельствъ, по которому не сподобляются благодати, хотя бы сами того и желали... Последніе не будутъ у праведнаго Судіи ни прославлены, ни наказаны, потому что, хотя не запечатлѣны, однако же и не худы и больше сами потерпѣли, нежели сдѣлали вреда. Ибо не всякій, не достойный наказанія, достоинъ уже и чести; равно какъ не всякій, недостойный чести, достоинъ уже наказанія“. Св. отецъ говоритъ здѣсь собственно не о младенцахъ. Но по отношенію къ некрещеннымъ младенцамъ и это сужденіе подлежитъ нѣкоторому смягченію, ибо „дѣти, по словамъ св. отца, тогда начинаютъ подлежать отвѣтственности за жизнь, когда и разумъ придетъ въ зрѣлость, и уразумѣютъ они таинство (потому что за грѣхи невѣдѣнія не взыскивается съ нихъ, по причинѣ возраста)“. Слѣдовательно, личной отвѣтственности дѣти не несутъ, подобной съ отвѣтственностію взрослыхъ. Однако „лучше безъ сознанія освятиться, нежели умереть незапечатлѣннымъ“... „Не малая опасность“—умереть, „родившись для одного тлѣнія и не облекшись въ нетлѣніе“. ²⁾

§ 191. Римско-католическое ученіе о чистилищѣ.

Р.-католическая церковь ввела въ свои вѣрованія о посмертной судьбѣ человѣка въ качествѣ обязательнаго члена вѣры (догмата) ученіе о чистилищѣ (purgatorium). Чистилище въ загробной жизни есть среднее между раемъ и адомъ мѣсто (locus) или среднее между вѣчнымъ блаженствомъ и вѣчными мученіями состояніе (status), въ которое отходятъ и въ которомъ пребываютъ души христіанъ, умирающихъ въ мирѣ съ церковью, т. е. получившихъ въ таинствѣ покаянія разрѣшеніе смертныхъ грѣ-

¹⁾ Contr Julianum V, 11; De peccato mer. et rem I, 16.

²⁾ Григор. Б. Сл. 40, на св. крещеніе. III т. 294. 301—302 стр. по изд. 1844 г

ховъ, но не успѣвшихъ принести за нихъ должнаго удовлетворенія (satisfactio) божественному правосудію (въ видѣ временныхъ скорбей жизни, эпитимій), а также повинныхъ лишь въ грѣхахъ легкихъ, простительныхъ (не смертныхъ), въ которыхъ почему либо не принесли покаянія. Кто не имѣетъ за собой этого долга правосудію Божію, тотъ минуетъ чистилище, прямо вселяется въ жилище блаженныхъ, но неуплаченный долгъ божественной правды служитъ препятствіемъ къ наслажденію райскимъ блаженствомъ. Поэтому всѣ, имѣющіе такой долгъ, временно, на пути къ небесному отечеству, задерживаются въ чистилищѣ, гдѣ и приносятся удовлетвореніе за свои грѣхи, претерпѣвая разнообразныя мученія, какъ временныя наказанія, до тѣхъ поръ, пока не уплатятъ своего долга „до послѣдней полушки“. Послѣ же этого полного удовлетворенія они переселяются въ рай ¹⁾. Впрочемъ узники чистилища задерживаются здѣсь не на одинаковое время, равно неодинаково тяжки для всѣхъ и чистилищныя мученія. Продолжительность и тяжесть ихъ соотвѣтствуетъ мѣрѣ виновности предъ Богомъ нашихъ отшедшихъ братій ²⁾.

¹⁾ Concil. trident. Sess. VI, can 30; sess. XXII, cap. 2; sess. XXV, decr de purgatorio. Catech. roman. I p., VI cap. qu. 3. *Стацевича*. Простр. р.-катол. катих. 179—180 стр.

²⁾ Средневѣковое богословіе подробно разсуждало о чистилищныхъ мученіяхъ. Оно различало два рода чистилищныхъ наказаній: *духовныя* (poenae damni), происходящія отъ лишенія лицезрѣнія Божія, и чисто *вещественныя* (poenae sensus), состоящія въ мученіяхъ и страданіяхъ отъ предметовъ матеріальныхъ. По мнѣнію большинства схоластиковъ (Беды, Анзельма, Тома Аквината) наказаніе вещественное состоитъ въ одномъ только мученіи огнемъ, но нѣкоторые (напр. Бернардъ) сюда еще относили суровость холода, которую будто бы терпятъ души чистилища, и другія подобныя, а иные (напр. Бонавентура) говорили, что „противное должно лѣчиться и уничтожаться противнымъ“, т. е. каждый грѣхъ долженъ быть наказываемъ чѣмъ нибудь противоположнымъ, напр., гордость,—униженіемъ, лѣнь—постоянною и тяжелою дѣятельностью и пр. О чистилищномъ огнѣ схоластики думали, что это есть огонь вещественный. Тома Аквинатъ утверждалъ даже, что „по природѣ своей и по виду“ огонь чистилища точно такой же, какой и земной огонь; разница между тѣмъ и другимъ состоитъ только въ томъ, что чистилищный огонь не нуждается для своего питанія и поддержанія ни въ какомъ вещественномъ матеріалѣ, какъ огонь настоящей жизни. На соборахъ флорентійскомъ и тридентскомъ не было опредѣлено—материаленъ или не материаленъ огонь чистилища, „но въ латинской церкви, пишетъ Кюоль, и въ настоящее время существуетъ общее мнѣніе, что души наказываются въ чистилищѣ матеріальнымъ огнемъ“. Подъ са-

Мученія въ чистилищѣ могутъ быть облегчаемы и время пребыванія душъ въ этомъ состояніи сокращаемо посредствомъ молитвъ и благотвореній живущихъ людей, приношеніемъ за нихъ безкровной жертвы, особенно на привилегированномъ алтарѣ. Онѣ могутъ быть даже совершенно освобождены отъ своихъ наказаній чрезъ усвоеніе имъ искупительныхъ заслугъ Спасителя и сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ посредствомъ индульгенцій. Папа римскій изъ находящейся въ его распоряженіи духовной сокровищницы можетъ предложить Богу потребную часть при избыточествующихъ удовлетвореній святыхъ въ качествѣ предстательства за умершихъ (*per modum suffragidi*) и просить Бога воззрѣть окомъ милостивымъ на эти удовлетворенія и ради ихъ отпустить усопшимъ временное наказаніе за грѣхи въ чистилищѣ и освободить ихъ оттуда. Чистилище будетъ существовать только до дня страшнаго суда ¹⁾).

Ученіе о чистилищѣ, такимъ образомъ, стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка. Съ признаніемъ несостоятельности ученія объ удовлетвореніи па-

мымъ чистилищемъ средневѣковые богословы разумѣли не состояніе только мученій, но и мѣсто во вселенной. По господствовавшему мнѣнію (у Фомы Аквината, Бонавентуры) чистилище находится внутри земли, въ преисподней. Всю преисподнюю они раздѣляли на нѣсколько отдѣленій, изъ коихъ одно и есть чистилище, именно на слѣдующія: *infernus damnatorum*,—адъ, мѣсто вѣчныхъ мученій (*sensus et damni*), самое низшее отдѣленіе преисподней; выше надъ нимъ—*limbus puerorum* для некрещенныхъ дѣтей съ вѣчными наказаніями (только *damni*), еще выше—*locus purgatorius* съ временными наказаніями (*sensus et damni*), и, наконецъ, самое верхнее отдѣленіе—*limbus sanctorum patrum*, или *sinus Abrahae* (лоно Авраама), въ которомъ находились ветхозавѣтные праведники, пока не вывелъ ихъ оттуда Христосъ. Богъ, учили схоластики, можетъ посылать, а иногда и посылаетъ нѣкоторыя души очищаться и въ разныя земныя мѣста. Было въ средніе вѣка мнѣніе о чистилищѣ, и только какъ состояніи, но это мнѣніе не имѣло сторонниковъ. Художественное изображеніе ада, согласное съ средневѣковыми р. католическими представленіями, дано въ „Божественной комедіи“ Данта. Всѣ этого рода представленія объ адѣ съ его отдѣленіями носятъ на себѣ слѣды талмудическихъ вліяній. См. въ указ. кн. проф. Троицкаго, 317 стр. и слѣд. Гусева Д. О. Чистилище у средневѣковыхъ римскихъ богослововъ (Пр. Соб. 1872 г. II т.). Бѣляева Н. Я. Р.-кат. уч. объ удовлетвореніи. 116—151 стр. Въ послѣднее время многіе изъ римскихъ богослововъ стали разумѣть подъ чистилищемъ не мѣсто, а состояніе мученія, среднее между райскимъ и адскимъ состояніями.

¹⁾ См. Бѣляева. Р.-кат. уч. объ удовлетвореніи. 43—44 стр.

даетъ и ученіе о чистилищныхъ наказаніяхъ, какъ одномъ изъ средствъ такого удовлетворенія, а вмѣстѣ и о самомъ чистилищѣ, единственно для того и существующемъ, чтобы грѣшники приносили удовлетвореніе Богу за свои грѣхи, терпя въ чистилищѣ наказанія за нихъ. Но и само въ себѣ ученіе о чистилищѣ содержитъ утвержденія и предположенія, которыя не могутъ быть ничѣмъ оправданы.

Прежде всего утвержденіе, что будто бы есть *среднее мѣсто* или состояніе между мѣстомъ и состояніемъ радости и блаженства и мѣстомъ и состояніемъ скорби и мученій для душъ умершихъ—чистилище, не имѣетъ основаній въ откровеніи. Въ св. Писаніи говорится лишь объ адѣ и раѣ, небѣ и преисподней, куда отходятъ души умершихъ (напр., въ притчѣ о богатомъ и Лазарѣ), безъ рѣшительныхъ указаній относительно пространственнаго положенія ада и рая, но не упоминается ни о чистилищѣ, какъ среднемъ между адомъ и раемъ мѣстѣ, ни о томъ, „будто существуетъ какое нибудь временное наказаніе, очищающее душу по смерти“ (Прав. испов. 66). Благоразумный разбойникъ, исповѣдавшій распятаго съ нимъ Христа Сыномъ Божиимъ, имѣлъ на своей совѣсти столько грѣховъ, что смертную казнь считалъ для себя достойнымъ осужденіемъ. По требованіямъ р.-католической теоріи, ему было необходимо поэтому, не смотря на распятіе, подвергнуться чистилищнымъ наказаніямъ, а Господь говорилъ ему: *днесъ со Мною будеши въ раи*.

Несправедлива и та мысль, будто грѣшники освобождаются отъ чистилищныхъ узъ чрезъ самыя свои мученія, такъ что эти послѣднія становятся для нихъ искупительными. Представляютъ освобожденіе изъ чистилища и переходъ въ обители святыхъ происходящимъ лишь вслѣдствіе понесенныхъ въ чистилищѣ наказаній значить представлять освобожденіе душъ изъ чистилища дѣломъ (процессомъ) чисто механическимъ. Правда, чистилище мыслится, какъ узилище душъ, отшедшихъ въ вѣчность съ нравственно-добрыми задатками. Тамъ допускается даже и нравственное развитіе, т. е. постепенное совершенствованіе и очищеніе отъ грѣховъ. Но освобождаются оттуда узники не потому, что совершенствуются, а единственно вслѣдствіе того, что оплачиваютъ свой долгъ временными наказаніями, которыя служатъ удовлетвореніемъ правдѣ

Божіей, подобно, напр., тому, какъ преступникъ освобождается послѣ извѣстнаго числа лѣтъ отъ тюремнаго заключенія, ссылки и т. п., потому лишь, что пробылъ въ ссылкѣ или тюрьмѣ назначенный судомъ срокъ, совершенно независимо отъ того, исправили ли его тюрьма или ссылка. Но такая, чисто внѣшняя, юридическая мѣрка не приложима къ религіозно-нравственной жизни.

Души, заключенныя въ чистилищѣ могутъ быть освобождаемы отъ своихъ наказаній посредствомъ примѣненія къ нимъ полной индульгенціи,—папамъ будто бы принадлежитъ право давать таковыя индульгенціи и находящимся въ чистилищѣ. Но если такимъ, чисто механическимъ способомъ, души грѣшниковъ могутъ быть переводимы въ рай, то не понятно, для чего римскою церковію допущено существованіе чистилища. Какъ пастырь стада Христова, папа долженъ проявлять любовь ко всѣмъ людямъ, особенно къ своимъ по вѣрѣ. Его долгъ состоялъ бы въ томъ, чтобы ежедневно примѣнять полную индульгенцію къ несчастнымъ, страждущимъ въ чистилищѣ душамъ, и онъ могъ бы соединять эти индульгенціи съ столь легкими благотворительными дѣлами людей живыхъ, которые неопустительно совершали бы ихъ для спасенія умершихъ. Выходить, такимъ образомъ, что чистилище излишне, или если и существуетъ, то только по винѣ папъ. Папы, если бы захотѣли, могли бы уничтожить его посредствомъ своихъ полныхъ индульгенцій.

Римская церковь признаетъ ученіе о чистилищѣ ученіемъ, основывающимся на св. Писаніи и на всеобщемъ и всегдашнемъ преданіи церкви. Въ св. Писаніи основанія ученія о загробномъ очищеніи усопшихъ видятъ въ слѣдующихъ свидѣтельствахъ.

Ап. Павелъ говоритъ: *основанія инаго никтоже можетъ положить паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ. Аще ли кто назидаетъ на основаніи семъ злато, сребро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе (солома),—когождо дѣло явлено будетъ; день бо явитъ, зане огнемъ открывается; и кождо дѣло, яковоже есть, огонь искуситъ. И его же аще дѣло пребудетъ, еже назда, мзду пріиметъ; а егоже дѣло сгоритъ, отщетится (потерпѣть уронъ); самъ же спасется, такожде якоже огнемъ* (1 Кор. 3, 11—15). Это, объясняютъ р.-католики, значитъ, что ученіе о чистилищѣ есть

ученіе апостольское. Подъ огнемъ они разумѣютъ именно огонь очистительный, или вообще временныя очистительныя наказанія, подъ златомъ, серебромъ, каменемъ честнымъ, которые устоятъ предъ огнемъ,—добрыя дѣла христіанъ, подъ дровами, сѣномъ и тростіемъ, которые сгорятъ при испытаніи огнемъ,—грѣхи, за которые люди подвергнутся временнымъ наказаніямъ въ чистилищѣ и потомъ спасутся. Но слова апостола не могутъ быть признаны благопріятствующими ученію о чистилищѣ уже потому, что истинный смыслъ ихъ установить трудно ¹⁾, почему оно и объясняемо было отцами церкви и новѣйшими толковниками различно. Изъ положенія же, смыслъ котораго подлежитъ еще спору, можно ли дѣлать рѣшительные выводы? Что же касается р.-католическаго толкованія словъ апостола, то оно отличается видимою искусственностію и преднамѣренностію оправдать ученіе о чистилищѣ, и несогласно ни съ составомъ рѣчи апостольской, ни даже съ самымъ ученіемъ о чистилищѣ. Такъ, упоминая объ огнѣ, апостолъ употребляетъ не положительную форму рѣчи, а приводитъ сравненіе; онъ не говоритъ, что при наступленіи дня—дня испытанія „человѣкъ спасется огнемъ“, но говоритъ, что *спасется какъ бы изъ огня или едва спасется* (*ὁὗτως δὲ ὥς διὰ πυρός*) ²⁾. Далѣе, по объясненію нѣкоторыхъ изъ авторитетныхъ толкователей, апостолъ въ приведенномъ мѣстѣ говоритъ о проповѣдникахъ или учителяхъ и достоинствахъ ихъ ученія—истиннаго или ложнаго, смотря потому, насколько оно приближается къ своему основанію, *еже есть Іисусъ Христосъ*, т. е. къ истинѣ, возвѣщенной Спасителемъ. Подъ „золотомъ, серебромъ и драгоценными камнями“ разумѣются истинные учителя и истинное ученіе; подъ „дровами же, сѣномъ и тростіемъ“—учители, проповѣдующіе ученіе не достаточно чистое, здоровое, смѣшанное съ заблужденіями и мнѣніями человѣческими, и даже совсѣмъ ложное. Подъ „огнемъ“ въ рѣчи апостольской разумѣется опытъ, или испытаніе, которое по-

¹⁾ Блаж. Августинъ относитъ 1 Кор. 3, 11—15 къ разряду такихъ мѣстъ, въ которыхъ, по замѣчанію ап. Петра (2 Петр. 3, 16), есть нѣчто неудобовразумительное, что невѣжды и неутвержденные къ собственной своей гибели превращаютъ. De fide et operib. XV, 26.

²⁾ Св. І. Златоустъ видитъ въ этихъ словахъ ту мысль, что человѣкъ, дѣла котораго сгорятъ (не выдержатъ испытанія), не погибнетъ, т. е. не обратится въ ничто, но останется въ огнѣ. На 1 Кор. Бес. IX, 3.

кажеть: увлекается ли извѣстное ученіе духомъ времени и отступаетъ отъ Христова ученія, или нѣтъ,—есть ли оно сѣно и дрова, или же золото и серебро. По объясненію же другихъ, въ словахъ апостола идетъ рѣчь не объ однихъ только проповѣдникахъ, но и обо всѣхъ людяхъ добродѣтельныхъ и порочныхъ: подъ „златомъ, серебромъ и камнями“ въ этомъ случаѣ разумѣются добрыя дѣла; подъ „дровами же и сѣномъ“ — грѣхи, а подъ „огнемъ“ — правосудіе Божіе, или же опытъ и испытаніе. Но если даже мы будемъ разумѣть слова апостола въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ ихъ латиняне, т. е. въ смыслѣ наказаній, то и тогда они не могутъ служить подтвержденіемъ латинскаго ученія о чистилищѣ. По словамъ апостола, огонь равно коснется золота и сѣна, между тѣмъ, по латинскому ученію, чистилище не назначено для праведныхъ душъ (золота). Наконецъ, по словамъ апостола, *чье дѣло сгоритъ, тотъ опечетится*, т. е. тотъ понесетъ убытокъ, вредъ; между тѣмъ, согласно съ латинскимъ ученіемъ, пребывавшіе въ чистилищѣ должны получить прибыль—блаженство райское.

Изъ наставленій І. Христа въ защиту ученія о чистилищѣ приводятъ слова изъ притчи о должникѣ: *не изыдеши оттуду* (изъ темницы), *дондеже воздаси послѣдній кодрантъ* (Мѡ. 5. 26; Лук. 12, 58—59) и изреченіе о возможности отпущенія нѣкоторыхъ грѣховъ въ жизни загробной (Мѡ. 12, 32). Но въ словахъ, находящихся въ приточномъ разсказѣ, съ несомнѣнностію утверждается только то, что каждый осужденный долженъ будетъ потерпѣть наказаніе за свои грѣхи. Видѣть же въ нихъ рѣчь о чистилищѣ и наказаніяхъ въ чистилищѣ для удовлетворенія правды Божіей нѣтъ никакихъ основаній. Впрочемъ, даже если и допустить, что слова Спасителя имѣютъ отношеніе къ чистилищу, то они не благопріятствуютъ р.-католикамъ. Должникъ, посаженный въ темницу, лишенный возможности пріобрѣтенія, не можетъ уплатить за себя, а самое мученіе, по приведеннымъ словамъ, не заглушаетъ его долга. Если такъ, то и въ загробномъ мірѣ отверженный отъ лица Божія грѣшникъ не можетъ заглавить своихъ грѣховъ пребываніемъ въ чистилищѣ, какъ бы это пребываніе ни было продолжительно. Что же касается изреченія Спасителя о возможности отпущенія нѣкоторыхъ грѣховъ въ загробной жизни,

то изъ него нельзя вывести, что это отпущеніе происходитъ именно вслѣдствіе чистилищныхъ мученій, такъ какъ въ немъ вовсе не говорится объ образѣ очищенія грѣховъ.

Ученіе о чистилищѣ будто бы подтверждается и ветхимъ за-вѣтомъ именно примѣромъ Іуды Маккавея, который повелѣлъ воз-нести молитву за павшихъ въ битвѣ съ идумеями воиновъ, *яко да отъ грѣхъ очистятся* (2 Мак. 12 гл.). Этотъ примѣръ будто бы показывать, что евреи признавали существованіе за предѣлами гроба среднего состоянія, или процесса очищенія отъ грѣховъ для тѣхъ, которые, не будучи совершенными праведни-ками, умерли все таки въ благочестіи. Но во всемъ разсказѣ о молитвѣ за павшихъ воиновъ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на чистилище. Къ чистилищу и потому еще нельзя примѣнять этого разсказа, что грѣхъ, содѣянный павшими воинами (похищеніе ве-щей, посвященныхъ идоламъ), былъ тяжкій, смертный, навлекшій на виновныхъ проклятіе (Втор. 7, 25—26), а не легкій и простительный, какъ это требуется римскимъ вѣрованіемъ.

Ясно, такимъ образомъ, что св. Писаніе не подтверждаетъ уче-нія о чистилищѣ. Католицизмъ однако дорожить этимъ вѣрова-ніемъ. Увѣренность въ истинности его онъ думаетъ обосновать и виѣ-библейскими данными. Въ признаніи чистилища, говорятъ, согласны всѣ народы міра, что ясные слѣды вѣрованій въ него встрѣчаются во всемъ древнемъ мірѣ, въ религіозныхъ вѣрова-ніяхъ народовъ, въ произведеніяхъ поэтовъ и философовъ, что эта истина, можно сказать, общечеловѣческая. Что вѣрованія въ чистилище распространены между народами, это не подлежитъ со-мнѣнію ¹⁾. Но этотъ доводъ имѣлъ бы силу тогда только, когда бы ученіе о чистилищѣ подтверждалось откровеніемъ. Мало ли обще-человѣческихъ заблужденій? Но, говорятъ, ученіе о чисти-лищѣ признавала церковь отъ временъ апостольскихъ; оно и нынѣ будто бы признается восточною церковью, находится и у древ-нѣйшихъ учителей церкви. Доказательство того, что восточная

¹⁾ Вѣрованіе въ загробныя чистилищныя наказанія можно находить въ религіи браминовъ, буддистовъ, египтянъ, въ парсизмѣ, греческой и римской, у іудеевъ-талмудистовъ и въ магометанствѣ. Древнія религіи и самымъ странствованиямъ и переселеніямъ душъ усвоили значеніе очистительнаго процесса. См. объ этомъ у проф. *Бяляева*. Р.-кат. уч. объ удовлетвореніи. 57—88 стр.

церковь признаетъ чистилище, хотятъ видѣть въ молитвахъ за умершихъ. Но церковь молится объ оставленіи усопшимъ братьямъ нашимъ грѣховъ, а не временныхъ наказаній, объ освобожденіи ихъ изъ ада, а не изъ чистилища. Что же касается древнихъ учителей церкви, то дѣйствительно, мысль о чистилищномъ огнѣ, или точнѣе—объ огнѣ, очищающемъ грѣшниковъ, встрѣчается у нѣкоторыхъ изъ нихъ, но высказывается какъ частное мнѣніе, а не какъ выраженіе голоса вселенской церкви, и у очень немногихъ, именно въ II—III вв. у Климента александрійскаго и Оригена (въ связи съ мыслию объ апокатастасисѣ), въ V—VI вв. у блаж. Августина и Григорія Великаго. Но ученіе первыхъ двухъ писателей было далеко отъ р.-католическаго чистилища. Такъ, *Климентъ* хотя упоминаетъ о мученіяхъ особаго рода очистительнымъ огнемъ (πῦρ φεβνικόν—умный огонь, духовный), но цѣль ихъ поставляетъ не въ удовлетвореніи правдѣ Божіей за грѣхи, а въ приведеніи душъ къ покаянію ¹⁾. *Оригенъ* еще яснѣе училъ, что грѣшныя души и падшіе духи подвергаются огненнымъ мученіямъ и что эти мученія (отъ внутренняго и духовнаго огня) постепенно очищаютъ ихъ отъ зла, такъ что послѣдуетъ возстановленіе въ состояніе чистоты (апокатастасисъ) не только грѣшныхъ людей, но и падшихъ духовъ ²⁾. Но мнѣніе Оригена было осуждено на V-мъ вселенскомъ соборѣ,—и мысль о чистилищѣ, затронутая александрійскою школою, не нашла себѣ сочувствія въ древней христіанской церкви. Указываютъ далѣе на блаж. Августина и Григорія Великаго, какъ на проповѣдниковъ ученія о чистилищѣ. У блаж. *Августина*, дѣйствительно, встрѣчаются не совсѣмъ впрочемъ опредѣленные указанія на огонь чистилищный, но разсуждая о будущихъ наказаніяхъ огнемъ, онъ самъ создаетъ, что это его личное мнѣніе, которому другіе слѣдовать не обязаны и что онъ самъ вполнѣ еще не увѣренъ, справедливо ли то, что онъ говоритъ о будущихъ временныхъ наказаніяхъ ³⁾. *Григорій Великій* въ своихъ „Собесѣдованіяхъ о

¹⁾ *Клим. ал.* Стром. VII, 6, въ концѣ.

²⁾ *Ориг.* О началахъ, III, 6; II, 10; Прот. Цельса V, 14—15; на Іерем. Бес. XI, 3; на Исх. Бес. VI; на Лев. Бес. VIII; на Числ. Бес. XXV.

³⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXI, 13 и 24—26; Энхиридіонъ Лаврентію, 68—69.

загробной жизни“ определенно говорить объ области въ загробномъ мірѣ, средней между адомъ и раемъ, и рассказываетъ нѣсколько видѣній о загробныхъ очищеніяхъ ¹⁾. Но ни блаж. Августина, ни Григорія В. нельзя причислить къ основателямъ ученія о чистилищѣ: у нихъ вѣтъ мысли, являющейся основною въ ученіи о чистилищѣ, именно, что безъ личнаго удовлетворенія за грѣхъ,—здѣсь ли на землѣ, или въ будущей жизни,—этотъ грѣхъ не можетъ быть прощенъ и очищенъ. На самомъ дѣлѣ ученіе о чистилищѣ развилось и утвердилось на западѣ въ средніе вѣка.. Сначала представленія о чистилищѣ и чистилищномъ огнѣ распространились среди западныхъ христіанъ въ легендахъ о видѣніяхъ и явленіяхъ изъ загробнаго міра, пользовавшихся въ средніе вѣка огромнымъ уваженіемъ во всѣхъ странахъ западной Европы, а затѣмъ уже средневѣковыми богословами дано этимъ представленіямъ обоснованіе и разъясненіе въ духѣ ученія объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка ²⁾. Соборъ флорентійскій, въ лицѣ латинствующихъ его руководителей, призналъ существованіе чистилища, какъ средняго мѣста между адомъ и раемъ (sess. X), а соборъ тридентскій не только призналъ, но и оградилъ новый членъ р. католическаго эсхатологическаго ученія анаѰемою не признающимъ его. При этомъ отцы тридентскаго собора воспретили поднимать относительно чистилища вопросы мелочные, которые служатъ не къ назиданію, а къ соблазну, которые, вытекая изъ празднаго любопытства, могутъ питать только суевѣріе ³⁾. Но это тридентское определеніе остается и до сихъ поръ мертвою буквою ⁴⁾.

¹⁾ Представленія Григорія В. о различныхъ областяхъ въ загробной жизни, и въ частности о среднемъ состояніи, по замѣчанію проф. Троицкаго, близко напоминаютъ талмудическое ученіе о трехъ разрядахъ людей: праведныхъ, среднихъ и грѣшныхъ и соответственно этому — ихъ различной участи за гробомъ. (Талмуд. ученіе и пр. 328 стр.). Въ талмудѣ и мидрашахъ дѣйствительно ученіе о среднемъ классѣ людей и очищенія ихъ посредствомъ мученій въ загробной жизни выражено ясно (тамъ же, §§ 10 и 62).

²⁾ См. указ. ст. проф. Чусева Пр. Соб. 1872 г. II т. 231 стр. и слѣд., и проф. Бѣляева. 118 стр. и слѣд.

³⁾ Conc. trident. Sess. XXV, decr. de purgatorio. АнаѰема возгласена sess. VI, can. 30.

⁴⁾ См. у проф. Бѣляева. 149—151 стр.

Г л а в а II.

О Богѣ, какъ Выполнителѣ Своихъ цѣлей о родѣ человѣческомъ и всемъ мірѣ.

§ 192. Содержаніе ученія о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка.

Настоящее состояніе міра и наблюдаемый порядокъ вещей какъ въ мірѣ нравственномъ (раздвоеніе между духомъ и плотію, смѣшеніе добра и зла, истины и лжи, противорѣчіе между идеаломъ и дѣйствительностію, колебаніе между возстаніемъ и паденіемъ), такъ и въ мірѣ вещественномъ (явленія физическаго зла), не могутъ продолжаться въ безконечность. Это недопустимо и по суду здраваго мышленія. Откровеніе же положительно удостовѣряетъ, что въ будущемъ дѣйствительно послѣдуетъ всеобщее измѣненіе настоящаго порядка вещей. Оно учитъ, что прійдетъ день—*послѣдній день* (*ἡσχάτη ἡμέρα*) для всего рода человѣческаго (Іоан. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48), и вмѣстѣ день *кончины вѣка и міра* (Мѡ. 13, 39),—день, *установленный Богомъ, въ оный же хочетъ Онъ судити вселенный въ правдѣ* (Дѣян. 17, 31). Въ этотъ великій день (Дѣян. 2, 20; Іуд. 6),—великій по тѣмъ великимъ событіямъ, которыя тогда совершатся, прійдетъ съ неба Господь І. Христосъ во славѣ Своей, и съ Его пришествіемъ послѣдуютъ: всеобщее воскресеніе мертвыхъ и измѣненіе живыхъ, кончина или преобразованіе видимаго міра, судъ Божій надъ всеми разумно-свободными существами съ его послѣдствіями—кончиною благодатнаго царства и открытіемъ вѣчнаго царства славы для однихъ и вѣчнаго наказанія для другихъ.

§ 192. Незвѣстность времени втораго пришествія Христа. Признаки Его пришествія.

І. Окончательное исполненіе опредѣленій Божіихъ о родѣ человѣческомъ и о всемъ мірѣ откровеніе соединяетъ со днемъ втораго пришествія Христова для суда надъ міромъ. На вопросъ о

томъ, когда послѣдуетъ это пришествіе и кончина міра, Господь отвѣтилъ Своимъ ученикамъ: *о дни же томъ и часъ никто же вѣсть, ни ангели небесніи (ни Сынъ—у Марк. 13, 32), токмо Отецъ Мой одинъ* (Мѡ. 24, 36). Послѣ, предъ вознесеніемъ на небо, на вопросъ апостоловъ же: *Господи, аще въ лѣто сіе устрояеши царствіе Израилево?* Онъ отвѣтилъ имъ: *нѣсть вамъ разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ положи (ἐθετο) во Своей власти* (Дѣян. 1, 7). Людямъ, слѣдовательно, невозможно предузнать и опредѣлить, въ какой именно срокъ, чрезъ сколько дней и годовъ послѣдуетъ пришествіе всемірнаго Судіи и кончина вѣка. Такъ учили объ этомъ и апостолы. Ап. Павелъ, преподавши солунскимъ христіанамъ ученіе о второмъ пришествіи Христовомъ (1 Сол. 4, 13—18), о времени этого пришествія замѣчаетъ: *а о лѣтѣхъ и временѣхъ, братіе, не требъ (нѣтъ нужды) вамъ писати: сами бо вы извѣстно (достоверно) вѣсть, яко день Господень, яко же тать въ нощи, тако пріидетъ* (5, 1—2; ср. 2 Петр. 3, 10; Апок. 3, 3; 16, 15). Въ виду неизвѣстности для людей дня и часа втораго пришествія Господня для суда надъ міромъ, Спаситель научалъ бодрственно ожидать Его пришествія и быть готовыми къ Его встрѣчѣ: *бдите убо, яко не вѣсте, въ кій часъ Господь вашъ пріидетъ* (Мѡ. 24, 42; Лук. 21, 36). Необходимость нравственнаго бодрствованія, чтобы быть всегда готовымъ къ Его встрѣчѣ, подробнѣе раскрыто Имъ въ притчахъ о домохозяинѣ, которому угрожаетъ воръ, о вѣрномъ и невѣрномъ домоправителѣ и о мудрыхъ и неразумныхъ дѣвахъ (Мѡ. 24, 42—51; 25, 1—13; см. Марк. 13, 33—37). И это наставленіе относится не только къ тѣмъ людямъ, которые будутъ жить предъ Его пришествіемъ, но ко всѣмъ временамъ. Такъ какъ никто не знаетъ, когда придетъ І. Христосъ, то никто не можетъ сказать съ безусловною увѣренностію, что этотъ день не настанетъ во время его жизни, а потому всѣ и каждый должны быть всегда готовы встрѣтить этотъ день. Причина же того, почему Господь не открылъ дня и часа Своего пришествія, состоитъ, безъ сомнѣнія, въ томъ, что, какъ объясняетъ св. *Василій В.*, „неполезно было людямъ слышать о семъ, ибо всегдашнее ожиданіе дѣлаетъ болѣе ревностнымъ въ благочестіи. а

знаніе, что до суда еще долго, сдѣлало бы болѣе нерадивыми въ благочестіи, по надеждѣ, что можно спастись, покаившись вполсѣдствіи“ ¹⁾).

Съ указаніемъ на неизвѣстность дня и часа второго Своего пришествія, Спаситель соединяетъ указаніе на неожиданность этого пришествія для большинства людей. *Въ онъ же часъ не мните (не думаете), Сынъ человѣческій пріидетъ* (Мѡ. 24, 44; см. Лук. 21, 36). *Якоже бысть во дни Ноевы, тако будетъ и пришествіе Сына человѣческаго: якоже бо бѣху во дни прежде потопа ядуще и пїюте, женящися и посягающе, до негоже дне вниде Ное въ ковчегъ, и не увѣдѣша, дондеже пріиде вода и взятъ вся, тако будетъ и пришествіе Сына человѣческаго* (Мѡ. 24, 37—40). Какъ предъ потопомъ люди предавались своимъ обычнымъ занятіямъ до него же дне вниде Ное въ ковчегъ, и пріиде потопъ и погуби вся (Лук. 17, 27), такъ и предъ вторымъ пришествіемъ Сына человѣческаго люди будутъ проводить свою жизнь своимъ обычнымъ порядкомъ, потому что не будутъ знать срока, когда всему долженъ наступить конецъ. День Его второго пришествія наступитъ столь неожиданно для людей, что онъ, какъ стѣть, найдетъ на всѣхъ живущихъ по всему лицу земному (Лук. 21, 35). Однако какъ потопъ наступилъ неожиданно лишь для людей безпечныхъ, предававшихся чувственности, не обратившихъ вниманіе на божественное предостереженіе о потопѣ, такъ и второе пришествіе Христово будетъ совершенно неожиданно лишь для людей грѣшныхъ, погруженныхъ исключительно въ житейскія заботы: *внемлите же себѣ, говоритъ Спаситель, да не когда отягчаютъ сердца ваша обзяденіемъ и пїянствомъ и печальми (заботами) житейскими, и найдетъ на вы внезапу день той* (чтобы день тотъ не постигъ васъ внезапно— Лук. 21, 34). Эти слова показываютъ, что для людей, не зараженныхъ этими пороками, которые ведутъ къ безпечности, пришествіе Господа не будетъ неожиданнымъ, какъ не былъ неожиданнымъ и потопъ для Ноя съ семействомъ. Это потому, что говоря о неизвѣстности дня и часа Своего пришествія, Спаситель

¹⁾ *Васил. В.* Прот. Евномія, IV кн. (III т. 135 стр. изд. 1891 г.). Св. Злат. На Матѣ. Вѣс. LXXVII, 2.

не оставилъ Своихъ учениковъ въ совершенномъ невѣдѣніи относительно *вообще* времени наступленія великаго и страшнаго дня Господня. Чтобы остеречь вѣрующихъ отъ произвольныхъ и вредныхъ для преспѣнія въ духовной жизни мнѣній, охранить ихъ отъ малодушія и приготовить къ встрѣчѣ дѣйствительной близости этого дня, Онъ указалъ нѣкоторые *признаки* приближенія и наступленія времени второго Его пришествія и кончины вѣка, подобно тому какъ указаны были и признаки Его перваго пришествія, по которымъ можно было узнать въ Немъ обѣтованнаго Мессію. Такъ, на вопросъ учениковъ, *какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка*, не сказавъ о днѣ и часѣ, І. Христосъ довольно подробно изобразилъ событія, имѣющія совершиться предъ вторымъ Его пришествіемъ (въ т. н. „эсхатологической бесѣдѣ“, изложенной у Мѡ. 24, 1—51; Марк. 13, 1—37; Лук. 21, 5—36). Въ заключеніе Своихъ предубаженій Онъ сказалъ: *отъ смоковницы научитесь притчи* (возмите подобіе, урокъ): *егда ваія (вѣтви) ея будутъ млада (мягки) и листвіе прозябнетъ (вѣтви выпускаютъ листья), вѣдите, яко близъ есть жатва (лѣто). Тако и вы, егда видите сія вся, вѣдите, яко близъ есть, при дверехъ* (Мѡ. 24, 22—23);—*егда узрите сія бывающа, вѣдите, яко близъ есть царствіе Божіе* (Лук. 21, 31). Такимъ образомъ, для людей, бодрствующихъ и ожидающихъ пришествія Христова, оно не будетъ вовсе неожиданнымъ. Они предугадываютъ близость наступленія его, наблюдая событія своего времени и замѣчая полное сходство ихъ съ тѣмъ, что, по предсказанію Писанія, совершится предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ. Правда, и они не будутъ знать въ точности, въ какой именно день и чрезъ сколько времени оно наступитъ, но основательно будутъ думать, что оно скоро наступитъ ¹⁾.

II. Въ общихъ чертахъ І. Христосъ указалъ признаки Своего втораго пришествія въ притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ (Мѡ. 13,

¹⁾ Литература.—Бѣляза А. Д. проф. О безбожіи и антихристѣ. Серг. пос. 1898 г. Боркова І. О знаменіяхъ втораго пришествія Господа І. Христа по евангелію и посланіямъ св. апостоловъ. Каз. 1906 г. Савинскаго С. Эсхатологическая бесѣда Христа Спасителя. Кіевъ 1906 г. Виноградова Н. О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка. Москва. изд. 1887 и 1888 г.

24—30). По данному Спасителемъ объясненію этой притчи: *Сѣявый доброе сѣмя есть Сынъ человѣческій; а село (поле) есть міръ; доброе же сѣмя сии суть сынове царствія, а плевеліе суть сынове непріяzenнiи (сыны лукаваго); а врагъ, сѣявый ихъ, есть діаволъ; а жатва кончина вѣка есть; а жателе ангели суть. Якоже убо собираютъ плевелы и огнемъ сожигаютъ, тако будетъ въ скончаніе вѣка сего. Послетъ Сынъ человѣческій ангелы Своя, и соберутъ отъ царствія его вся соблазны и творящихъ беззаконіе, и ввергнутъ ихъ въ пещь огненную; ту будетъ плачъ и скрежетъ зубомъ. Тогда праведницы просвѣтятся, яко солнце, во царствіи Отца ихъ (36 — 43 ст.).* Такимъ образомъ, до самой кончины міра будутъ расти вмѣстѣ пшеница и плевелы,—добро и зло. Кончина міра и соединенное съ нею второе славное пришествіе Христова послѣдуетъ только тогда, когда посѣянное Сыномъ человѣческимъ доброе сѣмя, означающее сыновъ царствія, возрастетъ до окончательной полноты своей, равно какъ посѣваемые діаволомъ и его ангелами плевелы тоже достигнутъ окончательной полноты своего развитія. Въ частности, откровеніе указываетъ на два главныхъ признака приближенія послѣдняго великаго дня: 1) распространеніе евангелія во всемъ мірѣ, такъ что въ церковь Христову войдетъ полное число язычниковъ и даже закоснѣлые въ невѣрiи іудеи привьются къ своей маслинѣ, т. е. ко Христу, и вообще развитіе добра въ избранныхъ, въ сынахъ царствія Божія, до высшей, возможной на землѣ, степени святости, самоотверженія и преданности Христу и Его церкви, и 2) необычайное усиленіе и распространеніе зла во всѣхъ областяхъ жизни человѣческой, даже во внѣшней природѣ, и явленіе антихриста, въ которомъ ростъ зла человѣческаго найдетъ окончательное и полное завершеніе и видимо выразится въ жестокой брани противъ добра и царства Христова.

1) Такъ какъ Христосъ Спаситель есть Свѣтъ міру, то *подобаше... проповѣдатися (κηρυχθῆναι) во имя Его покаянію и отпущенію грѣховъ во всѣхъ языцехъ, наченіе отъ Іерусалима (Лук. 24, 47; см. Марк. 13, 10),—и даже до послѣднихъ земли (ἕως ἑσχατοῦ τῆς γῆς,—Дѣян. 1, 8).* Второе пришествіе Христово и кончина міра послѣдуютъ не прежде, какъ

проповѣстѣя (*κηρυχθήσεται*) сіе евангеліе царствія по всей вселеннѣй, во свидѣтельство вѣмъ языкомъ; и тогда придетъ кончина (Мѡ. 24, 14). *Κηρύσσω*—провозглашаю, объявляю, призываю, извѣщаю, указываетъ только на сообщеніе чего либо однимъ другому, безъ обозначенія, воспринято сообщаемое или нѣтъ ¹⁾. Поэтому *κηρυχθήσεται* значитъ: будетъ провозглашено, объявлено, сдѣлается извѣстнымъ, т. е. то евангеліе (*τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον*) царствія Божія, которое проповѣдывалъ І. Христосъ. Радостная вѣсть объ этомъ царствѣ мира и спасенія будетъ пронесена по всей вселеннѣй—*ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, т. е. по всей обитаемой землѣ ²⁾, во вѣсѣхъ языцѣхъ—*εἰς πάντα τὰ ἔθνη* (Марк. 13, 10). Всюду, гдѣ только обитаютъ народы, будетъ возвѣщено о спасеніи во Христѣ; не останется ни одного народа и, можно думать, даже ни одного человѣка, который могъ бы сказать, что онъ не слыхалъ о евангеліи царствія Божія. Но это вовсе не значитъ, что вѣсѣ услышавшіе евангельскую проповѣдь примутъ евангеліе и сдѣлаются христіанами. Слышавшихъ проповѣдь евангелія гораздо больше, нежели принимающихъ евангеліе, какъ это бываетъ съ проповѣдью и всякаго вообще ученія. Такъ было при апостолахъ, при которыхъ по всей землѣ прошегъ голосъ благовѣствующихъ, и до предѣловъ вселенной слово ихъ, но не вѣсѣ послушались благовѣствованія (Рим. 10, 18 и 16), такъ было всегда, то же будетъ и предъ концомъ міра. Мало того, что не вѣсѣ услышавшіе примутъ евангеліе, многіе изъ услышавшихъ даже возненавидятъ евангеліе и вооружатся противъ проповѣдниковъ его (Мѡ. 24, 9). Но оно во всякомъ случаѣ будетъ возвѣщено во свидѣтельство вѣмъ народамъ,

¹⁾ Сообщеніе наставленій и усвоеніе, принятіе ихъ, выражается чрезъ *μαθητέω* и *διδάσκω* (ср. Мѡ. 28, 19—20), особенно черезъ первый. Поэтому, напр., ученики І. Христа въ евангеліи называются *μαθηταί*.

²⁾ Нельзя думать, что здѣсь разумѣется территорія собственно римскаго государства, потому что, какъ замѣчаетъ Кремеръ, „не римское государство *ὅλη ἡ οἰκουμένη*, но именно вся вселенная мыслилась какъ римское государство и вся обитаемая земля обозначалась какъ одной повелѣвающей державѣ, именно римской, подчиненный городъ“. Хотя и не правильно такое римское воззрѣніе, но оно существовало, и это дѣлаетъ еще достовѣрнѣе пониманіе выраженія по всей вселеннѣй въ смыслѣ всей земли, вѣсѣхъ населенныхъ странъ. Св. Саянского. Эсхатол бесѣда. 236 стр

т. е. всѣмъ станетъ извѣстнымъ спасеніе, принесенное Христомъ, но для неувѣровавшихъ проповѣдь евангелія послужить *εἰς μαρτύριον*—„въ обличеніе, въ осужденіе“, т. е. чтобы никто не могъ оправдаться предъ Богомъ въ своемъ невѣріи въ евангеліе тѣмъ, что не слыхалъ евангельской проповѣди ¹⁾).

Но хотя предъ концемъ міра и не всѣ увѣруютъ, однако повсемѣстное проповѣданіе евангелія, безъ сомнѣнія, многихъ обратитъ ко Христу. Въ то время, быть можетъ, не меньше, чѣмъ во всякое иное, будутъ исполняться слова ап. Павла, что *благовѣствованіе Божіе пребываетъ во всемъ мірѣ, и приноситъ плодъ и возрастаетъ* (Кол. 1, 5 — 6). Тогда именно *войдетъ въ церковь, по ученію того же апостола, исполненіе язычниковъ* (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, — Рим. 11, 25), т. е. полное ихъ число. Обращеніе язычниковъ въ церковь Христову, начавшись со времени земной жизни І. Христа и продолжаясь непрестанно, окончится только предъ кончиною міра. Не невозможно, что при концѣ своемъ обращеніе ихъ не ослабнетъ, а будетъ совершаться съ особеннымъ напряженіемъ ²⁾).

Когда ученіе о царствіи Божіемъ проповѣдается по всей вселеннѣй, *тогда придетъ кончина*—*τότε ἔξει τὸ τέλος*. Подъ кончиною здѣсь можно разумѣть *кончину вѣка сего*,—*тотъ конецъ* (τὸ τέλος), о которомъ спрашивали Спасителя Его ученики. Эта кончина вслѣдъ за повсемѣстнымъ проповѣданіемъ евангелія, по словамъ Спасителя, *придетъ* (ἔξει), слѣдовательно, когда евангеліе будетъ проповѣдано по всей вселенной, то она еще только, такъ сказать, приблизится, находится въ близкомъ будущемъ, но не пришла, а насколько близка, объ этомъ не сказано; это остается неизвѣстнымъ ³⁾).

Благовѣствованіе Божіе есть *сила Божія ко спасенію вся-*

¹⁾ Объясненіе св. *І. Златоуста*. На Мѣ. Бес. LXXV, 2. Такое же объясненіе дается у блаж. Теофилакта и Евѣимія Зигабена.

²⁾ *Вьялева* проф. О безбожіи. 178—179 стр.

³⁾ Блаж. *Августинъ*, имѣя въ виду Мѣ. 24, 14, писалъ еп. Исихію, спрашивавшему его о кончинѣ міра: „*тогда придетъ*... что означаетъ, какъ не то, что *не придетъ прежде*. Но когда придетъ послѣ—неизвѣстно для насъ. Посему, хотя бы намъ и извѣстно было, что проповѣдуется евангеліе среди всѣхъ народовъ, однако не можемъ сказать, сколько времени осталось до конца“. Epist. CXIV, 11.

кому върующему, *иудеи же прежде и еллина* (Рим. 1, 16). Иудеи, отъ нихъ же Христосъ по плоти, не только не увѣровали во Христа, за исключеніемъ части ихъ, но умертвили Самого Христа, гнали и умерщвляли и Его апостоловъ и послѣдователей. Все это повлекло величайшія бѣдствія для этого народа: опустошеніе его земли, разрушеніе его города, оскверненіе и разрушеніе его святилища, истребленіе и разсѣянiе его самого (Мѡ. 24, 15—22; Лук. 19, 41—44; 21, 20—24). Разсѣянiе Израиля между всѣми народами, продолжающееся и доселѣ, съ сохраненіемъ потомками Авраама своего народнаго типа и народной обособленности, представляетъ явленіе *единственное* въ своемъ родѣ и *даже противное общему историческому закону*, по которому покоренные народы смѣшиваются съ побѣдившимъ ихъ народомъ и даже поглощаются имъ, какъ народомъ сильнѣйшимъ,—или же вымираютъ, особенно при неблагопріятныхъ вѣдшихъ условіяхъ своей жизни. Не смѣшиваясь съ другими народами, Израиль долженъ оставаться и остается какъ бы тѣнью, которая вездѣ слѣдуетъ за крестомъ, гдѣ бы онъ ни былъ водруженъ. Онъ (Израиль) представляетъ безсильнаго, но въ то же время достовѣрнаго свидѣтеля евангельской исторіи. Самъ продолжая коспѣть въ грѣхѣ христубійства, не признавая его даже грѣхомъ, потому что не признаетъ пришедшаго Христа Христомъ, своимъ отверженіемъ онъ противъ своей воли проповѣдуетъ достоинство І. Христа, какъ истиннаго Мессіи, и вообще составляетъ орудіе для выполненія божественнаго предначертанія о спасеніи другихъ, языческихъ народовъ. Но такое ожесточеніе и вмѣстѣ отверженіе Израиля продолжится *до времени*, доколѣ не окончатся времена язычниковъ (Лук. 21, 24), а когда войдетъ въ царство Христово полное число язычниковъ, обратится и Израиль ко Христу.

Указаніе на будущее обращеніе ко Христу Израиля дано Самимъ І. Христомъ. Такъ, предсказывая печальное будущее, какое ожидаетъ Израиля за отверженіе Мессіи, Онъ говорилъ иудеямъ: *се, оставляется домъ вашъ пустъ. Глаголю бо вамъ, яко не имате Мене видѣти отселѣ, дондеже речете: благословенъ грядый во имя Господне* (Мѡ. 23, 37—39; Лук. 13, 34—35). Слова эти предполагаютъ, что евреи нѣкогда

признають божественное достоинство Христа Спасителя. По мнѣнію нѣкоторыхъ, это совершится только при второмъ славномъ пришествіи І. Христа, когда они по неволѣ должны будутъ воскликнуть предъ грядущимъ съ небесъ Господомъ: *благословенъ грядый!* Но такое мнѣніе не находитъ для себя подтвержденія въ другихъ мѣстахъ откровенія, не оправдывается и прямымъ смысломъ словъ Господа. Въ словахъ Господа предполагается за временемъ отверженія Израиля время возвращенія благоволенія Божія къ послѣднему. Этого не можетъ быть, если Израиль увѣруетъ въ Господа Іисуса лишь при второмъ Его пришествіи. Съ другой стороны, слова Господа предполагаютъ добровольное, а не насильственное признаніе евреями Его мессіанскаго достоинства, и восклицаніе „благословенъ грядый“, повидимому, заключаетъ въ себѣ чувство радости въ ожиданіи милости и всепрощенія со стороны Бога, а не чувство страха въ ожиданіи осужденія за невѣріе. Правильнѣе поэтому предсказаніе Господа объ обращеніи іудеевъ относить ко времени *предъ* пришествіемъ Христовымъ, что будетъ согласно и съ другими свидѣтельствами Писанія (ср. Малах. 4, 5—6; Рим. 11, 25—26). При такомъ пониманіи радостныя восклицанія израильтянъ: „благословенъ грядый во имя Господне“ предполагаются относящимися къ проповѣдникамъ евангелія, которыхъ нѣкогда будутъ встрѣчать евреи съ миромъ и радостію, а не съ ненавистію, какъ это было ранѣе, особенно же къ пр. Іліи, который представляется въ Писаніи преимущественнымъ посредникомъ въ дѣлѣ обращенія Израиля. Въ пророчественной рѣчи о будущихъ судьбахъ Израиля и всего міра І. Христосъ говорилъ: *и Іерусалимъ будетъ попираемъ (ἔσται πατούμενοι) языки, дондеже скончаются времена языкъ* (Лук. 21, 24). Попраніе Іерусалима ногами побѣдителей ¹⁾ представляется въ словахъ Спасителя какъ продолжительное состояніе, которое будетъ длиться до тѣхъ поръ, пока *скончаются (πληρωθῶσι)* или исполнятся *времена язычниковъ*, т. е. пока пройдетъ періодъ времени, назначенный волею Божіею для того, чтобы они пришли въ познаніе истины. За все это время Іеру-

¹⁾ *Πατέω* значитъ попирать, наступать, топтать ногами что либо въ знакъ презрѣнія и ненависти къ предмету попранія. Сн. Апок. 11, 2; 14, 20; 19, 15; Мѡ 5, 13; 7, 6; Евр. 10, 29

салимъ будутъ попирать ноги невѣрныхъ, и іудей, разсѣянные между народами земли, будутъ своего рода плѣнниками, лишенными отечества. По исполненіи временъ, язычники, увѣровавъ, обратятся съ благоговѣйнымъ чувствомъ къ Іерусалиму, какъ мѣсту страданій, смерти и воскресенія Христа Спасителя, и перестанутъ быть орудіями карательнаго суда Божія надъ Іерусалимомъ. Благопріятный поворотъ въ судьбѣ Іерусалима отразится и на состояніи Израиля, судьбы котораго тѣсно связаны съ судьбами ихъ священнаго города, столицы желаннаго іудеями царства Мессіи. Тогда послѣдуетъ возвращеніе Израиля въ землю отцовъ, предсказанное пророками (напр. Ис. 60 гл.). Но мыслимо ли это возвращеніе въ то время, когда народъ будетъ еще отверженнымъ Богомъ и потому находящимся внѣ божественнаго милосердія и щедротъ? Въ пророчествахъ (Ис. 60 гл.) возвращеніе ихъ въ землю отцовъ ставится въ тѣсную связь съ ихъ обращеніемъ къ Богу. Возвращеніе Израиля въ Палестину въ состояніи ослѣпленія было бы противно смыслу этихъ пророчествъ. И два свидѣтеля Божіи, имѣющіе явиться для проповѣди во дни антихриста, изъ которыхъ одинъ (Илія) будетъ посредникомъ въ обращеніи Израиля ко Христу, представлены въ Апокалипсисѣ проповѣдующими *на стогнахъ града великаго, ... идѣже Господь нашъ распятъ бысть*, т. е. въ Іерусалимѣ (Апок. 11, 8).

Яспѣйшимъ же образомъ о будущемъ обращеніи Израиля ко Христу говоритъ ап. Павелъ: *не хочу васъ невѣдѣти (ἀγνοεῖν) тайны сея, братіе, да не будете о себѣ мудри (φρόνιμοι, вѣ рус. перев.—чтобы не мечтали о себѣ, т. е. не относились съ высокомѣріемъ и презрѣніемъ къ іудеямъ, считая ихъ отверженными Богомъ, а о себѣ не составили преувеличенно-высокаго мнѣнія), яко ослѣпленіе (πῶρωσις) отъ части Израилеви (ἀπὸ μέρους τοῦ Ἰσραὴλ) бысть, дондеже (ἄχρις οὗ—до тѣхъ поръ, пока) исполненіе языковъ (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν—полное число народовъ) внидетъ, и тако весь Израиль спасетъ (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται), яко же есть писано: приидетъ отъ Сіона избавляяй (ὁ Ρυόμενος—Освободитель) и отвратитъ нечестіе отъ Іакова. И сей имъ отъ Мене заветъ, егда отгиму грѣхи ихъ* (Рим. 11, 25—27). Обращеніе іудеевъ ко Христу апостолъ называетъ *тайною* (τὸ μυσ-

στήριον) не въ томъ, конечно, смыслѣ, чтобы сообщаемое имъ было непостижимымъ для ума (какъ, напр., тайна боговоплощенія), а въ томъ, что оно до времени есть дѣло сокровенное, дѣлающееся извѣстнымъ по откровеніи свыше, важное, чудесное, кажущееся даже невозможнымъ и недоступнымъ при обычномъ теченіи жизни и ходѣ событій. Ослѣпленіе или ожесточеніе произошло въ Израилѣ, по словамъ апостола, *отъ части*—*ἀπὸ μέρους*. *Отъ части* можетъ значить въ рѣчи апостола или то, что ослѣпленіе въ Израилѣ произошло не на всегда, а только на определенное время, или—что не всѣ подверглись этому ослѣпленію, ибо среди нихъ и изъ нихъ есть и вѣрующіе (11, 7 и 17 ст.), или—то и другое вмѣстѣ, т. е. что часть увѣровала, а часть остается въ ослѣпленіи, по и послѣдніе въ будущемъ увѣруютъ, когда спадетъ ослѣпленіе съ очей ихъ. Это ослѣпленіе Израиля будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока не войдетъ въ ограду вѣры полное число народовъ. Когда это послѣднее совершится, тогда спадетъ ослѣпленіе съ очей Израиля; онъ уразумѣетъ истину, увѣруетъ въ Господа Спасителя,—и тако (*καὶ οὕτω*—чрезъ то, что ослѣпленіе прекратится) *весь Израиль спасется*, т. е. вступить въ церковь Христову, а даже, быть можетъ, и болѣе: сдѣлается не просто народомъ христіанскимъ, а истинно-христіанскимъ, обществомъ людей святыхъ (о языческихъ народахъ у апостола сказано: *виидетъ*—*ἐισέλθῃ*, а о іудеяхъ *спасется*—*σωθήσεται*). Слова: *весь Израиль спасется*, безъ сомнѣнія, указываютъ на то, что Израиль обратится ко Христу цѣлымъ народомъ, въ большинствѣ своемъ, хотя, нужно думать, и не всѣ до одного, подобно тому, какъ и во время проповѣди апостольской, когда говорили: „весь Израиль не вѣруетъ“, разумѣли большинство. Что апостолъ разумѣлъ обращеніе всего народа израильскаго, это открывается и изъ того, что онъ настоящее состояніе іудеевъ называетъ ожесточеніемъ и противопоставляетъ его состоянію послушанія и помилованія ихъ, которое можетъ быть въ будущемъ (11, 28—32). А такое противопоставленіе было бы немыслимо, если бы апостолъ предсказывалъ объ обращеніи въ послѣднія времена только части іудеевъ, потому что и во времена ап. Павла не малая часть іудеевъ приняла христіанство. Понятно также, что онъ разумѣетъ въ приведенномъ про-

рочествѣ не духовнаго Израиля (9, 6—8), а именно іудеевъ по вѣрѣ и народности, ибо называетъ ихъ *природными ветвями маслины*, но только отломившимися отъ нея (11, 16—24). Тайну будущаго спасенія іудеевъ апостолъ подтверждаетъ свидѣтельствомъ пр. Исаи (59, 20 и 27, 9; см. Іерем. 31, 33—34). Подъ *Избавителемъ* у пророка разумѣется Мессія—Господь. Избавитель *отвратитъ нечестіе* (ἀσεβείας) *отъ Іакова*. Очищеніе отъ беззаконій совершаетъ освящающая благодать черезъ вѣру въ Избавителя. Во времена апостоловъ отъ многихъ израильтянъ было отвращено нечестіе вѣрою въ Господа и благодатію Св. Духа, но лишь отъ многихъ, но не отъ всѣхъ; большинство, или лучше—вообще этотъ народъ остался въ нечестіи. Но такъ какъ пр. Исаія рѣшительно утверждаетъ, что Избавитель, пришедши, отвратитъ нечестіе отъ Іакова или вообще отъ всего израильскаго народа, безъ ограниченій, а это еще не сбылось, не сбыться же слово пророческое не можетъ, то, слѣдовательно, отвращеніе нечестія отъ всего Израиля относится къ будущимъ временамъ. Это отвращеніе нечестія будетъ состоять въ очищеніи ихъ отъ грѣховъ: *отзиму грѣхи ихъ*,— не прощу только вину, но самихъ сдѣлаю чистыми. А такъ какъ очищеніе отъ грѣховъ даруется по вѣрѣ въ Искупителя въ крещеніи, то отсюда слѣдуетъ, что, по смыслу пророчества, наступитъ время, когда израильтяне увѣруютъ въ Избавителя и тогда благодать очиститъ ихъ грѣхи (черезъ крещеніе и вообще таинства церкви) и они спасутся. Обращеніе Израиля ко Христу совершится, по словамъ апостола, когда въ церковь войдетъ *полное число язычниковъ*. Слѣдовательно, іудеи обратятся послѣдними и въ послѣднее время бытія міра, незадолго до второго пришествія Христова. Такое пониманіе апостольскаго предсказанія подтверждается и словами апостола: *аще отложеніе* (отверженіе) *ихъ* (іудеевъ) *примиреніе міру*, что *пріятіе* (принятіе), *развѣ жизнь изъ мертвыхъ* (Рим. 11, 15)? Мысль этого выраженія такова: если ослѣпленіе Израиля послужило къ примиренію міра съ Богомъ, къ его спасенію, было *богатствомъ міру* (11—12 ст.), чрезъ то, что проповѣдь евангельская, не принятая іудеями, тотчасъ же перенесена была въ міръ языческій, то еще большихъ благъ для міра слѣдуетъ ожидать послѣ обра-

щенія Израиля. Такимъ благомъ будетъ *жизнь изъ мертвыхъ* (*ζωή ἐκ νεκρῶν*), т. е. то воскресеніе мертвыхъ, которое произойдетъ при второмъ пришествіи І. Христа и которое соединится съ кончиною міра (Мѡ. 24, 14).

Самое обращеніе Израиля имѣетъ совершиться, по изображеніямъ откровенія, при посредничествѣ пр. Іліи. Съ особенною ясностію о пришествіи пр. Іліи и дѣятельности его среди сыновъ Израиля предъ пришествіемъ Господа говоритъ пр. Малахія. Предуказавъ, что Господь пошлетъ нѣкогда ангела Своего, чтобы приготовить путь, пророкъ такъ говоритъ объ этомъ ангелѣ отъ лица Божія: *се Азъ посылаю вамъ* (т. е. евреямъ) *Ілію Оесвитянина, прежде пришествія дне Господня великаго и просвѣщеннаго, иже устроитъ сердце отца къ сыну и сердце чловѣка ко искреннему его, да не пришедъ поражу землю въ конецъ* (въ рус. переводѣ: чтобы Я, пришедъ, не поразилъ землю проклятіемъ,—4, 5—6). *Днемъ Господнимъ* здѣсь названъ день второго пришествія І. Христа, день страшнаго суда. Предъ наступленіемъ этого дня будетъ посланъ пр. Ілія, который *обратитъ сердца отцевъ къ дѣтямъ* (сн. Сир. 48, 10), т. е. своею проповѣдію обратитъ іудеевъ ко Христу. Отцы—іудейскій народъ; дѣти, по мнѣнію однихъ,—апостолы, по мнѣнію другихъ,—христіане изъ язычниковъ. Сердца отцевъ обратятся къ дѣтямъ,—это значитъ, что іудеи примутъ апостольское или христіанское ученіе ¹⁾. І. Христосъ послѣ Своего преображенія на вопросъ учениковъ: какъ же книжники говорятъ, *яко Іліи подобаетъ прити прежде?* сказалъ имъ: *Ілія ибо придетъ прежде, и устроитъ вся* (Мѡ. 17, 10—11;

¹⁾ Блаж. *Θεοδωριτѣ*, сказавши, что днемъ Господнимъ названъ день второго пришествія, даетъ слѣдующее объясненіе этого мѣста: „чтобы Мнѣ, нашедши всѣхъ васъ въ невѣрін, не предать всѣхъ нескончаемому мученію, сначала придетъ Ілія, возвѣститъ вамъ о Моемъ пришествіи и убѣдитъ васъ, іудеи, безъ всякаго сомнѣнія присоединиться къ увѣровавшимъ въ Меня язычникамъ и составить единую Мою церковь. *Отцами* же называетъ пророкъ іудеевъ, какъ призванныхъ прежде, а *сынами*,—язычниковъ, какъ спасенныхъ послѣ іудеевъ. Посему, такъ какъ мы и нынѣ убѣждаемъ іудеевъ къ благочестію, они же пребываютъ непокорными, завидуя нашему спасенію, то справедливо сказано у пророка, что *Ілія устроитъ сердца отцовъ къ дѣтямъ*, потому что убѣдитъ іудеевъ вступить въ общеніе съ нами“ (Толк. на пр. Малах. IV гл.). Тоже говоритъ блаж. *Θеофилактъ* въ толк. на ев. Іоанна XVIII, 10—11.

сн. Марк. 9. 12). Слово *устроитъ* прикровенно указываетъ на пророчество Малахія, а Илію въ этихъ словахъ названъ не Іоаннъ Креститель (хотя въ 12 ст. и сказано: *глаголю же вамъ, яко Ілія уже пріиде и не познаша его*), а Ілія Ѳесвитянинъ, который еще *пріидетъ и устроитъ* (*ἔρχεται и ἀποκαταστήσει*—будущее время). Іоаннъ Креститель и его дѣятельность есть лишь прообразъ личности и дѣятельности пр. Ілія, имѣющаго придти въ концѣ временъ: *аще хотите пріяти, той есть Ілія, хотяй пріити* (Мв. 11, 14), Св. І. Златоустъ, объясняя слова Спасителя, говоритъ: „Писаніе возвѣщаетъ о двухъ пришествіяхъ Христовыхъ, о бывшемъ и будущемъ... И пророки упоминаютъ о томъ и о другомъ пришествіи; они говорятъ, что предтечей одного изъ нихъ, именно второго, будетъ Ілія, а предтечей перваго пришествія былъ Іоаннъ, котораго Христосъ назвалъ Илію,—не потому, чтобы онъ былъ Ілія, а потому что онъ совершалъ служеніе его. Ибо какъ тотъ будетъ предтечей второго пришествія, такъ этотъ былъ предтечею перваго... Итакъ, какое же Христосъ далъ рѣшеніе вопроса (учениковъ)? Ілія точно придетъ тогда предъ вторымъ Моимъ пришествіемъ; но и нынѣ пришелъ Ілія,—называя такъ Іоанна. Этотъ Ілія пришелъ. А если ты спрашиваешь о Ѳесвитянинѣ, то онъ придетъ. Посему и сказалъ: *Ілія пріидетъ и устроитъ вся*. Что такое—*вся*. То, что предсказалъ пр. Малахія: *послю вамъ Ілію Ѳесвитянина, иже устроитъ сердце отца къ сыну, да не пришедъ поражу землю въ конецъ*. Видишь точность пророческаго изреченія? Когда Іоанна Христосъ назвалъ Илію, то назвалъ по причинѣ сходства служенія. А чтобы ты не подумалъ, что тоже самое говорится и у пророка, послѣдній присовокупилъ и родину его, называя Ѳесвитяниномъ, а Іоаннъ не былъ Ѳесвитяниномъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ указываетъ и другой признакъ, говоря: *да не пришедъ поражу землю въ конецъ*, означая этимъ второе, страшное Его пришествіе. Въ первомъ (пришествіи) Онъ не пришелъ поразить землю: *не пріидохъ*, говорить, *да сужду мірови, но да спасу міръ*. Итакъ, означенныя слова пророка показываютъ, что Ѳеосвитянинъ придетъ предъ тѣмъ Его пришествіемъ, при которомъ будетъ судъ. Объясняетъ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и причину его пришествія. Какая

же причина? Та, чтобы, пришедши, убѣдиль іудеевъ увѣровать во Христа и чтобы, когда Христосъ придетъ, не всѣ они совершенно погибли. Посему-то и Христосъ, приводя имъ это на память, сказалъ: *и устроитъ вся*, т. е., исправить невѣріе іудеевъ, которые тогда будутъ жить. Имѣя это въ виду, пророкъ выразилъ это очень точно; онъ не сказалъ: *устроитъ сердце сына къ отцу*, но: *отца къ сыну*. Такъ какъ отцами апостоловъ были іудеи, то сказано: обратить къ ученію сыновъ, т. е. апостоловъ, сердца отцевъ, т. е., расположеніе іудейскаго народа... Не смущайся и не предполагай ошибки, когда въ одномъ мѣстѣ говорится: *придетъ*, а въ другомъ: *пришелъ*. Все это справедливо. Когда Христосъ говорить: *Илія придетъ и устроитъ вся*, разумѣетъ самого Ілію и будущее обращеніе іудеевъ; а когда говорить: *той есть хотяй прийти*, называетъ Іоанна Ілією по сходству служенія“ ¹⁾. По общему мнѣнію древнихъ учителей, явленіе пр. Ілии (и вмѣстѣ Еноха) послѣдуетъ уже во дни антихриста, для противодѣйствія и обличенія его (Апок. 11, 3—7). Вѣроятноже, что и іудеи обратятся къ Христу при антихристѣ, а не до него. Можно даже полагать, что іудеи сначала примутъ антихриста за ожидаемаго ими Мессію (на основаніи Іоан. 5, 43), но скоро, видя его кровожадную жестокость, отрицаніе имъ Бога и самообоготвореніе, они разувѣрятся въ его мессіанскомъ достоинствѣ, поймутъ и сознаютъ, что они ошиблись. Этотъ ужасный обманъ, въ который они будутъ введены антихристомъ, образумитъ ихъ, привлечетъ ихъ сердце къ Тому, Кому антихристъ будетъ врагомъ и противникомъ, т. е. ко Христу. Сознаніе своей тяжелой ошибки внушитъ имъ мысль, что и вообще ожиданіе ими Мессіи напрасно, и что Мессія уже давно пришелъ въ лицѣ І. Христа. Но всего болѣе подѣйствуетъ проповѣдь пр. Ілии ²⁾.

2) Съ внѣшнимъ распространеніемъ евангелія и обращеніемъ

¹⁾ Злат. На Мѣ Бес LVII, 1. Св. На 2 Солун. Бес. IV, 2. Подобное же выражаютъ: блаж. Августинъ (О градѣ Бож. XX, 29), св. I Дамаскинъ (Точн. излож. пр. в. IV, 26), блаж. Теофилактъ (На Матѣ. XVII, 10—15).

²⁾ Изъ древнихъ учителей такое мнѣніе выражалъ блаж. Теодоритъ. Сокр. изл. бож. догм. 23 гл. См. еще у Бѣляева проф. О безбожіи и антихристѣ. 340—342 и 1008 стр.

іудевъ ко Христу чрезвычайно усилятся въ послѣднія времена и зло (безбожіе и антихристіанство) и умножатся вообще бѣдствія. Діаволь, посѣявъ зло въ первыхъ людяхъ, продолжалъ и будетъ продолжать вмѣстѣ съ прочими злыми духами сѣять его въ человѣческомъ родѣ. Да оно и само столь крѣпко укоренилось въ немъ и столь сильно росло прежде, растеть теперь и будетъ расти впредь, что нельзя исторгнуть его, не вырвавши и пшеницы. Вся исторія человѣчества есть не что иное, какъ ростъ въ немъ добра и зла и взаимное соперничество и борьба ихъ изъ за обладанія человѣческимъ сердцемъ. Такъ они будутъ расти до самаго конца бытія человѣческаго рода. Въ послѣднія же времена, по свидѣтельству слова Божія, ростъ зла чрезвычайно усилятся, царство діавола широко распространится, борьба зла противъ добра достигнетъ крайняго напряженія. Сатана, въ предчувствіи и ожиданіи скорого конца своего владычества на землѣ и окончательнаго осужденія (Іуд. 6), съ особенною и страшною яростію возстанетъ противъ добра, противъ вѣрующихъ въ Бога и особенно противъ христіанъ (Апок. 12, 12—17). Наступитъ время широкаго распространенія безбожія вообще и отпаденія отъ христіанской религіи, чрезвычайнаго усиленія нравственнаго развращенія, умноженія пороковъ и беззаконій, такъ что царство Божіе, хотя и пребудетъ на землѣ, и даже особенно обнаружится его стойкость и несокрушимость, но оно очень умалится. Вмѣстѣ съ этимъ въ послѣднія времена усилятся и умножатся на землѣ разнаго рода бѣдствія, которыя будутъ поражать родъ человѣчскій и вызовутъ скорбь велию. Вообще по силѣ и повсемѣстности распространенія безбожія, нечестія и зла съ одной стороны, а съ другой — по тяжести, продолжительности и широтѣ распространенія бѣдствій, это будутъ времена безпримѣрныя въ исторіи міра и человѣчества.

Богоотступничество и нечестіе послѣднихъ временъ — въ ихъ разнообразныхъ проявленіяхъ и производящихъ причинахъ ап. Павелъ называетъ *тайной беззаконія* (*μυστήριον τῆς ἀνομίας*), а такъ же *отступленіемъ* (*ἡ ἀποστασία*): *аще не придетъ отступленіе (ἀποστασία) прежде, говорить онъ, и открытѣя человекъ беззаконія, то не придетъ и Христосъ* (2 Сол. 2, 3. 7—8). І. Христосъ и апостолы изображаютъ это отступленіе

или эту тайну беззаконія, имѣющую предшествовать и благопріятствовать появленію челоѣка беззаконія, слѣдующими чертами.

Въ послѣднія времена появится *лжехристы* и *лжепророки*, которые многихъ увлекутъ за собою, многихъ отторгнуть отъ Христа и обратятъ въ свою вѣру. І. Христосъ говоритъ: *мнози бо приидутъ во имя Мое, глаголюще: азъ есмь Христосъ и мнози прельстятъ* (Мѡ. 24, 5). *И мнози лжепророцы возстанутъ и прельстятъ многія* (11 ст.). Подъ лжехристами въ періодъ подготовительный къ явленію антихриста правильнѣе разумѣть не столько такихъ самообольщенныхъ людей, которые объявятъ себя мессіями или признаютъ въ себѣ второе воплощеніе Сына Божія, сколько вообще лжеучителей, которые, отвергая личность Христа и Его ученіе, станутъ проповѣдывать свое собственное ученіе, какъ ученіе спасительное для челоѣчества, могущее принести людямъ благо и счастье, и въ этомъ смыслѣ будутъ называть себя спасителями челоѣчества (*χρίστοι*). Въ отличіе отъ лжехристовъ лжепророки явятся проповѣдниками не своего собственного новаго ученія о спасеніи, сколько лжетолкователями и извратителями евангельскаго ученія сообразно настроенію общества и для прельщенія остающихся право вѣрующими.

На появленіе лжеучителей, какъ отличительную черту богоотступничества въ послѣднія времена, указываютъ и апостолы. *Духъ же явственнѣе глаголетъ, пишетъ ап. Павелъ, яко въ послѣднія времена отступятъ нѣціи отъ вѣры, внимлюще духовомъ лестчимъ* (внимая духомъ обольстителямъ) *и ученіемъ бѣсовскимъ, въ лицемѣріи лжесловесникъ* (черезъ лицемѣріе лжесловесниковъ), *сожженныхъ своею совѣстію, возбраняющихъ женитися, удалятися отъ брашенъ, яже Богъ сотвори въ снѣденіе со благодареніемъ вѣрнымъ и познавшимъ истину* (1 Тим. 4, 1—3; см. 2 Тим. 4, 3 — 4). Искусителями людей, по мысли апостола, будутъ собственно злые духи, но они будутъ дѣйствовать черезъ людей—лжеучителей; ученіе послѣднихъ и по своему содержанію достойно быть названо бѣсовскимъ. Апостолы Петръ и Іуда о лжеучителяхъ послѣдняго времени, по отношенію къ которымъ лжеучители апостольскаго вѣка были лишь предтечами, говорятъ, что они будутъ *ругателе*

(ἐπιλαίηται, — въ рус. пер. наглые ругатели), по своимъ похотехъ ходяще (2 Петр. 3, 3; Иуд. 18), т. е. такіе, лжеученіе которыхъ будетъ имѣть основаніемъ похоть и цѣлю — удовлетвореніе этой похоти, и въ виду такого своего характера, безъ сомнѣнія, соединится съ отрицаніемъ и осмѣяніемъ истинъ христіанской вѣры и нравственности, введеніемъ нравовъ и порядковъ прямо безбожныхъ (см. посл. ап. Іуды). И все это будетъ выражаемо ими съ необыкновенной наглостію и дерзостію. Ап. Петръ указываетъ и на одно изъ проявленій глумленія ихъ надъ христіанствомъ: *гдѣ есть обѣтованіе пришествія Его* (І. Христа)? *Отнележе бо отцы успоша, вся тако пребываютъ отъ начала созданія* (2 Петр. 3, 4), — будутъ спрашивать ругатели, осмѣивая вѣру христіанъ во второе пришествіе Христово. Дерзкая проповѣдь отрицанія и невѣрія такихъ наглыхъ ругателей не менѣе отторгнетъ людей отъ вѣры въ Бога и Христа, чѣмъ вкрадчивая, лстивая, притворно-набожная рѣчь лжехристовъ.

Лжехристы и лжеучители появлялись прежде, появляются и теперь. Особенность послѣднихъ временъ, по сравненію съ предшествовавшими, будетъ та, что лжехристовъ и лжепророковъ тогда будетъ много, что они будутъ имѣть чрезвычайное вліяніе; они, а не добрые, будутъ давать направленіе жизни. Ихъ ученіе и дѣятельность и будутъ первыми и главными источниками распространенія нечестія и безбожія въ самомъ началѣ послѣднихъ временъ. Конечно, успѣхи лжемессіанской и безбожной дѣятельности этихъ орудій сатаны въ значительной мѣрѣ будутъ зависѣть отъ того, что они найдутъ въ состояніи умовъ и въ направленіи жизни тогдашняго человѣчества подходящую почву. Ап. Павелъ прямо говоритъ: *будетъ время, егда здраваго ученія не послушаютъ, но по своимъ похотехъ изберутъ себѣ учителя, чешими слухомъ*, т. е. которые лстили бы слуху (2 Тим. 4, 3). Это и естественно, когда человѣчество будетъ *плоть* и будетъ *пренебрегать Духомъ Божиимъ* (Быт. 6, 3), какъ было и во дни Ноя, предъ потопомъ (Лук. 17, 26—27).

Въ тѣсной связи съ умноженіемъ лжехристовъ, наглыхъ ругателей и вообще учителей безбожія, усилятся тайна беззаконія. Имѣя главное мѣсто дѣйствія внѣ церкви, беззаконіе, усилившись,

окажетъ вліяніе и на членовъ самой церкви: и за умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ (Мѡ. 24, 12). Изсякновеііе любви приметъ въ будущемъ широкіе размѣры. На мѣсто взаимной любви, по пророчесвеннымъ изображеніямъ Спасителя, будетъ господствовать ненависть, даже между близкими родственниками: люди послѣднихъ временъ предадутъ другъ друга и возненавидятъ другъ друга (Мѡ. 24, 10); предастъ же братъ брата на смерть, и отецъ чадо; и возстанутъ чада на родителей и убійтъ ихъ (Марк. 13, 12; св. Лук. 21, 16),—до такихъ предѣловъ дойдетъ ничѣмъ не сдерживаемое проявленіе злобныхъ чувствъ другъ къ другу; разорваны и поправы будутъ узы даже самаго близкаго кровнаго родства. Въ особенности, конечно, эта ненависть и злоба обнаружатся по отношенію къ вѣрнымъ сынамъ церкви Христовой; тогда предадутъ вы въ скорби (мученія), и убійтъ вы; и будете ненавидимы всѣми языки имени Моего ради (Мѡ. 24, 9; Марк. 13, 13; Лук. 21, 17). А ап. Павелъ въ посланія къ Тимоѳею такъ изображаетъ нравственное состояніе людей въ послѣднія времена. *Сіе вѣждь, пишетъ онъ, яко въ послѣднія дни настанутъ времена люта* (χαροὶ χαλεποί). *Будутъ бо человецы* (не нѣкоторые лишь, а взятые въ большинствѣ) *самолюбцы* (самолюбіе—корень всѣхъ страстей), *сребролюбцы, величави, горди* (высокомѣрны и горды, что особенно можетъ проявиться въ отношеніяхъ высшихъ къ низшимъ себѣ и подчиненнымъ, слабымъ и угнетеннымъ), *хульницы* (злорѣчивы—и по отношенію къ ближнимъ, особенно высшимъ себя, а затѣмъ и по отношенію къ Богу), *родителемъ противящійся* (непокорны), *неблагодарни* (и къ земнымъ покровителямъ и Богу), *неправедни* (ἀνόμοιοι—непреподобны, или неподобающи, не таковы, какимъ слѣдуетъ имъ быть по званію, состоянію, положенію, мѣсту), *нелюбовни* (ἀστοργοί,—чужды даже и родственной любви къ своимъ), *непримирительны* (ἀσπονδοί,—такіе, которые отвращаются отъ всякаго примиренія, не предпринимаютъ и опытовъ примиренія), *клеветницы* (διδόκοι), *невоздержницы* („и въ языкѣ, и въ чревѣ, и во всемъ другомъ“, по выраженію св. І. Златоуста), *некротцы* (ἀνήμεροι,—рѣзки и буйны, во взорѣ, словѣ, движеніяхъ), *неблаголюбцы* (ἀφιλάργοι,—враги всякаго

добра), *предатели* (*πρόδοται*,— „предатели дружбы“ или „сотоварищества“ не ради блага, а ради личной пользы, на зло другимъ), *нагли* (*προλετεῖς*,—не имѣющіе въ себѣ ничего основательнаго,—не твердые, не постоянные), *напыщеніи* (*τετρωμένοι*,— полны надменности, спѣси), *сластолюбцы* (*φιλόδοτοι*— живущіе въ собственное свое удовольствіе), *паче нежели боголюбцы* (*φιλόθεοι*), *имущіи образъ благочестія*, силы же его *отвергнушія* (2 Тим. 3, 1—4).

Развитіе и широкое распространіе зла повлечетъ за собою общественныя бѣдствія. Въ послѣднія времена будутъ поражать человѣчество страшныя войны, глады, моры, мятежи и землетрясенія. Всѣ этого рода бѣдствія явятся частію естественнымъ слѣдствіемъ нечестія и беззаконія людей, частію наказаніемъ Божиимъ людей за богоотступничество и нравственное растлѣніе.

Вышеуказанныя свойства людей послѣднихъ временъ таковы, при которыхъ соблюсти миръ невозможно, которыя неизбежно и скоро вызовутъ раздоры, соперничество, вражду между цѣлыми народами. Взаимная всеобщая вражда между людьми усилится до того, что *возстанетъ языкъ на языкъ* (народъ на народъ) и *царство на царство* (Мѡ. 24, 7). Войны всегда бывали въ мірѣ, и будутъ продолжаться, пока существуетъ территоріальное, расовое или племенное дѣленіе человѣческаго общества. Но, очевидно, войны послѣднихъ временъ и по побужденіямъ своимъ и по характеру своему будутъ въ зависимости отъ развитія злыхъ силъ въ человѣчествѣ, отъ нравственного развращенія людей, разнужданности страстей, а это предполагаетъ особенную ихъ ожесточенность, смертоносность и бѣдственность по своимъ послѣдствіямъ. Онѣ будутъ такъ ужасны, что благочестивые свидѣтели событій послѣдняго времени готовы будутъ думать, что тотчасъ всему долженъ наступить конецъ. Но Господь предупреждаетъ, что время войнъ продолжится не короткое время: *услышати имате брани и слышанія бранемъ* (о военныхъ слухахъ). *Зрите, не ужасайтесь; подобаетъ бо всѣмъ симъ быти. Но не тогда есть кончина* (Мѡ. 24, 6). Съ войнами соединятся и другія внѣшнія бѣдствія, независяція такъ непосредственно, какъ войны, отъ развращенія людей: *и будутъ глади и пагуби и труси по мѣстамъ* (Мѡ. 24, 7), *труси ве-*

лицы (Лук. 21, 11), и *мятежи* (Марк. 13, 8). Голодь и болѣзни, отчасти, конечно, будутъ слѣдствіями войнъ. За войнами, особенно продолжительными и ожесточенными, обычно слѣдуютъ и съ ними соединяются голодь и болѣзни. Естественно и понятно и возникновеніе нестроений внутри царствъ или мятежей (*ταραχή*), какъ проявленіе народнаго ропота и недовольства по поводу общественныхъ бѣдствій въ видѣ войнъ, эпидемическихъ болѣзней, голода. Что же касается землетрясеній, то это—очевидныя наказанія свыше за нечестіе.

Зло въ разнообразныхъ его проявленіяхъ достигнетъ въ послѣднія времена высокой степени напряженія и повсемѣстнаго распространенія, конечно, не сразу. Равнымъ образомъ и бѣдствія, которыя тогда постигнутъ родъ человѣческій, будутъ усиливаться и распространяться постепенно. Нужно думать, что степень силы и распространенности зла и бѣдствій будутъ не одинаковы въ началѣ и концѣ послѣднихъ временъ. Начало послѣднихъ временъ будетъ служить подготовкой конца ихъ и конецъ ихъ будетъ завершеніемъ начала ¹⁾.

Зло и бѣдствія, указанныя выше, будутъ отличать преимущественно начало (первый періодъ) отступленія людей отъ Бога въ послѣднія времена. Проявленія этого зла и соединенныя съ нимъ нравственныя нестроения и вишнія бѣдствія, какъ они ни будутъ тяжки, однако суть еще только *начало болѣзней* (*ἀρχὴ ὠδύνης*—начало болѣзней рожденія),—*не тогда есть кончина* (Мѡ. 24, 6, 8; Марк. 13, 6, 8). Предъ самымъ пришествіемъ Христовымъ діаволь воздвигнетъ особенное орудіе—представителя и поборника жи и зла въ лицѣ *антихриста*. При немъ отступленіе и бѣдствія земнородныхъ достигнутъ полной силы, и такой, что если бы не сократились *дни оны*, не бы убо спаслася всяка *плоть* (Мѡ. 24, 22).

III. Спрашиваютъ: такіе признаки второго пришествія Христова и кончины вѣка, какъ повсемѣстное распространение христіанства,—съ одной стороны, а съ другой—всеобщее и глубокое развращеніе нравовъ, успѣхи лжехристовъ и лжепророковъ,

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ см. у проф. *Бѣляева* О безбожии и антихристѣ. IV и V гл.

широкое развитіе безбожія, не суть ли исключаютіе другъ друга признаки? На самомъ дѣлѣ однако одновременное совпаденіе несоединимыхъ, повидимому, противоположностей слѣдуетъ признать совершенно естественнымъ и возможнымъ. „Умноженіе зла и усиленіе антихристіанства, разсуждаетъ по этому вопросу отечественный богословъ-профессоръ, вызоветъ сильнѣйшее противодѣйствіе со стороны истинныхъ христіанъ, которое обнаружится какъ въ упорной борьбѣ противъ враговъ христіанства и вообще противъ зла, такъ и въ пламенномъ проповѣданіи евангелія. Повторится бывшее въ первые вѣка христіанства. Проповѣдниковъ его будутъ *предавать на мученія и убивать* (Мѡ. 24, 9); но, какъ и въ первые вѣка христіанства, кровь христіанъ будетъ сѣменемъ новыхъ христіанъ, какъ сказалъ Тертулліанъ о своемъ времени. Народы, бывшіе издавна христіанскими, быть можетъ, останутся христіанскими только по имени: среди нихъ-то именно и обнаружатся глубокое нравственное растлѣніе, лицемѣрная вѣра во Христа, сектантство всякихъ видовъ и положительное отпаденіе отъ Христа и безбожіе. Ревностные послѣдователи Христа, безъ сомнѣнія, и въ средѣ этихъ народовъ будутъ ободрять вѣрныхъ, бороться противъ лжевѣрующихъ и невѣрующихъ проповѣдниковъ. Но хотя и тутъ ихъ дѣятельность будетъ не безплодна“, однако главнымъ образомъ „ихъ самоотверженная борьба противъ зла и невѣрія и ихъ страданія за Христа окажутъ сильное дѣйствіе на языческіе народы и расположатъ ихъ къ принятію христіанства. Многіе и многіе послѣдователи Христа, видя поруганіе Его имени среди христіанскихъ народовъ и не надѣясь исцѣлить язвы послѣднихъ, пойдутъ съ проповѣдію къ язычникамъ, чтобы обращеніемъ ихъ ко Христу вознаградить потери христіанства. Проповѣданіе евангелія язычникамъ будетъ живѣйшею потребностію ихъ сердца, удрученнаго мрачнымъ видомъ распространившихся безнравственности, нечестія, лжевѣрія и безбожія. При такихъ обстоятельствахъ ихъ проповѣдь не можетъ не быть живой и пламенной, идущей изъ глубины сердца и потому плѣняющей сердца слушателей. Она будетъ столь же дѣйствительна и успѣшна, какой была проповѣдь первенствующихъ христіанъ. И какъ въ первые вѣка христіанства евангеліе принимали не столько знатные и образованные, сколько бѣдняки и невѣжественная чернь: такъ, быть

можетъ, и въ послѣднія времена образованные христіанскіе народы не уступать-ли первенства въ вѣрѣ грубымъ новообращеннымъ ко Христу язычникамъ? Какъ при первомъ пришествіи І. Христа многіе первые оказались послѣдними и послѣдніе первыми: такъ не то же ли будетъ и предъ вторымъ Его пришествіемъ? Впрочемъ, и изъ послѣднихъ званыхъ далеко не всѣ окажутся избранными. Они сдѣлаются членами церкви Христовой въ такую тяжкую годину для послѣдней, что многіе и многіе изъ нихъ, едва ставши христіанами и не укрѣпившись въ вѣрѣ, упадутъ отъ Христа: они не устоятъ противъ соблазновъ, другіе не выдержатъ гоненій, лишеній и страданій... Быстрому и широкому распространенію христіанства среди язычниковъ въ послѣднія времена, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не твердости новообращенныхъ, будетъ благопріятствовать самый характеръ тогдашней эпохи. Въ критическія эпохи, въ эпохи броженія и разслабленія мысли, люди легко мѣняютъ старую вѣру на новую и еще легче мѣняютъ одну новую вѣру на другую. Въ послѣднія времена больше, чѣмъ когда бы то ни было, язычники будутъ оставлять язычество и принимать то истинное, то ложное христіанство, и опять отступать отъ него; а, съ другой стороны, давніе христіане будутъ легко возвращаться въ язычество, или переходить изъ одной секты въ другую, или совсѣмъ становиться невѣрующими... Разумѣется, такъ будетъ въ большинствѣ людей; отдѣльныя же лица среди всеобщей расшатанности и въ страшной взаимной борьбѣ сталкивающихся вѣрованій и ученій тѣмъ сильнѣе закалятъ свой характеръ, — одни въ невѣріи, другіе въ вѣрѣ, третьи въ лжевѣріи... Такимъ образомъ, въ періодъ послѣднихъ временъ хотя евангеліе будетъ проповѣдуемо по всей землѣ и хотя, быть можетъ, нехристіанъ останется мало, тѣмъ не менѣе религіозное и нравственное состояніе людей будетъ крайне жалкимъ; потому что многіе и большая часть людей будутъ христіанами только по имени, а по жизни язычниками; другіе будутъ христіанами лжевѣрующими, сектантами разнообразныхъ толковъ; третьи, изъ новообращенныхъ, будутъ не тверды въ вѣрѣ и потому легко будутъ измѣнять ей, увлекаемые коварными лжеученіями и житейскими выгодами, или же подавляемые страхомъ мученій“ 1).

1) *Въялева* проф О безбожіи. 179—182 стр.

Въ частности, противъ свидѣтельства откровенія о постепенномъ развитіи въ силѣ и расширеніи въ объемѣ зла въ дальнѣйшей жизни человѣчества возражаютъ сторонники т. н. прогресса. Они утверждаютъ, что какъ прошедшая исторія человѣчества была постепеннымъ совершенствованіемъ человѣчества (восхожденіемъ отъ полуобезьяннаго состоянія къ состоянію дикарей, полукультурности и культурности), такъ и въ будущемъ предстоить человѣчеству поступательное движеніе впередъ, отъ худшаго къ лучшему. Поэтому въ будущемъ надлежитъ ожидать не усиленія нравственного зла вообще, а необыкновенно-высокаго усиленія блага и счастья, умственного и духовнаго развитія человѣчества, не войнъ, а водворенія мира между народами, не мятежей, голода, моровыхъ болѣзней, а полного довольства всѣхъ, равномернаго распредѣленія благъ, совершеннаго и полного соціального благоустройства, короче—возвращенія рая, наступленія золотого вѣка. Но столь оптимистическія желанія не имѣютъ для себя достаточныхъ основаній. Всѣ блага міровой жизни защитниками указанной теоріи прогресса ставятся въ прямую зависимость отъ культуры, цивилизаціи, понимаемой единственно въ смыслѣ накопленія и распространенія знаній. Нравственный прогрессъ общества обуславливается, съ точки зрѣнія этихъ теорій, *прогрессомъ умственнымъ и только имъ однимъ*. Нельзя, конечно, отрицать, что область науки обширна, задачи ея велики, значеніе ея безспорно. Но одна наука, одно образованіе ума далеко недостаточно для устраненія зла жизни и достиженія всеобщаго счастья. Наука расширяетъ умственный кругозоръ человѣка, знаніе увеличиваетъ его власть надъ природой, но *духовно возродитъ человѣка, нравственно его возвыситъ наука не можетъ*. Стоитъ сравнить состояніе древняго міра и современнаго человѣчества, чтобы убѣдиться въ томъ, что образованіе можетъ измѣнить формы зла, сдѣлать ихъ болѣе утонченными, но уничтожить зло, улучшить нравы, облагородить человѣчество оно не можетъ. Со временъ Фалеса, Архимеда, Аристотеля и др. наука сдѣлала такіе успѣхи, міръ обогатился такимъ богатствомъ всестороннихъ знаній, что золотой вѣкъ, о которомъ мечтали поэты древняго міра, повидимому, давно долженъ бы наступить. Но при всѣхъ этихъ завоеваніяхъ ума, по заявленіямъ самихъ же прогрессистовъ, „золо-

той вѣкъ человѣчества еще впереди“. Наука и знаніе до сихъ поръ не избавили ни отъ одной изъ тѣхъ формъ зла, какія указаны въ качествѣ признаковъ наступленія кончины вѣка. Обратимъ вниманіе, напр., на международныя политическія отношенія. Вооруженный миръ, превращающій всю культурную Европу въ вооруженный лагерь, есть характерная черта нашего времени. Государства поглощены заботою объ увеличеніи своихъ войскъ и боевой готовности; наибольшую часть своихъ доходовъ тратятъ на вооруженіе и содержаніе войскъ; военные бюджеты растутъ непомерно. Трудно видѣть въ этомъ современномъ *милитаризмъ* приближеніе конца „военнаго періода исторіи“, трудно вѣрить въ прочность этого „вооруженнаго мира“, который по часту нарушаясь то въ одномъ, то въ другомъ мѣстѣ, грозитъ чуть не всемірной войной, а главное,—невозможно признать, что наука и цивилизація въ силахъ устранить политическія бѣдствія. Не больше сдѣлала наука и для устраненія другой формы зла общественнаго—зла социальнаго, называемаго *капитализмомъ*. „Капитализмъ, язва современной цивилизаціи,—это глухая стѣна, о которую въ дребезги разбивается прогрессъ“ съ его мечтами о земномъ счастьи ¹⁾. Невѣжество народныхъ массъ, чрезмѣрный трудъ однихъ и праздность другихъ, вопіющая нужда и расточительная роскошь—все это обычныя явленія нашего времени, которое считается временемъ „цивилизаціи и прогресса“. Разница между общественными классами не только не уменьшается, а вырастаетъ все въ большую пропасть, разжигая вмѣстѣ съ тѣмъ въ душахъ обездоленнаго пролетаріата мрачную, сознательную злобу противъ капитализма. Колоссальныя стачки рабочихъ, уличныя побоища, разгромы промышленныхъ и торговыхъ заведеній, динамитные взрывы, застраиванія и аграрныя преступленія—все это, по словамъ одного мыслителя, становится обыденными, нормальными явленіями экономической жизни современной капиталистической цивилизаціи. Не ясно ли, что накопленіе знаній не есть еще увеличеніе суммы добра на землѣ и развитіе науки не обезпечиваетъ наступленія когда либо золотого вѣка для человѣчества?

¹⁾ *Святлова И.* прот. Идея царства Божія. Серг. пос. 1905 г. IV гл. 166. 182 стр. и др.

Говоря другими словами, наука, возводимая на степень руководительницы жизни, не въ силахъ успѣшно выполнить этой задачи и привести человѣчество къ лучшему будущему. Знаніе, которое доставляетъ человѣку наука, можетъ быть употреблено и съ пользою, можетъ служить и добру, какъ теперь въ большинствѣ случаевъ оно получаетъ злое примѣненіе. Но это доброе примѣненіе знанія зависитъ не отъ науки, не отъ развитія ума, а обуславливается доброю настроенностію сердца. Но область послѣдняго есть область религіи. Религія, живая, тѣсная связь человѣка съ Богомъ, жизнь человѣка по волѣ Божіей—вотъ что можетъ преобразовать сердце человѣка, измѣнить строй и направленіе его чувствъ, воли, а слѣдовательно, и дѣятельности. Возрожденіе человѣка есть дѣло вѣры, дѣло религіи. Современная же наука нерѣдко совершенно устраняетъ религію, считаетъ ее отжившей миѳологіей. Слѣдствія этого крайне печальны. вмѣсто нравственного возрожденія замѣчается нравственное вырожденіе. Высшія потребности заглушаются, земной міръ становится единственнымъ, на который обращено вниманіе человѣка, и у него всѣ заботы сводятся къ тому, чтобы сдѣлать свою земную жизнь все болѣе и болѣе удобною. Станнымъ и поразительнымъ образомъ человѣчество съ его научнымъ прогрессомъ идетъ именно къ тому образу жизни, который указанъ І. Христомъ въ эсхатологической бесѣдѣ и который воплотили нѣкогда современники Ноя ¹⁾).

§ 194. Антихристъ и время его пришествія.

Слово „антихристъ“ употребляется въ св. Писаніи въ двоякомъ значеніи: общемъ и частномъ или собственномъ. Въ общемъ смыслѣ этимъ именемъ означаетъ всякій, *кто отвергаетъ, что Іисусъ есть Христосъ* (1 Іоан. 2, 22), т. е. Мессія—Искупитель, *кто не исповѣдуетъ Іисуса Христа, во плоти пришедша* (4, 2; см. 2 Іоан. 7 ст.), т. е. Его богочеловѣчество и богосыновство, *кто отвергаетъ Отца и Сына, ибо всякъ, отменяя Сина, ни Отца имать, а исповѣдая Сына, единосущнаго*

¹⁾ Савинскаго. Эсхатологическая бесѣда Христа Спасителя. 332 стр и слѣд. По тому же вопросу см. въ трудѣ проф. Бяляева. О безбожій, Введеніе Н. С—ва. Соціалистическій и откровенный взглядъ на будущій строй земной жизни. Спб. 1907 г.

Отцу, и Отца имать (1 Иоан. 2, 22—23). Въ этомъ смыслѣ и нынѣ антихристи быша мнози (καὶ τὸν ἀντίχριστον πολλοὶ ᾔκουσιν, — 2, 18; см. 4, 3). Такіе антихристы есть и теперь, будетъ ихъ много и впредь. Но эти антихристы суть только предшественники или предтечи антихриста въ собственномъ или строгомъ смыслѣ, о которомъ св. Іоаннъ говоритъ: слышасте, яко антихристъ грядетъ (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, — 1 Иоан. 2, 18). Этотъ антихристъ одинъ, онъ еще не пришелъ, но явится предъ кончиною міра. Въ отличіе отъ антихристовъ въ общемъ смыслѣ, или антихристовъ—лжемессій, которые признають Христа, но только ложно истолковываютъ ученіе о Его лицѣ и Его евангеліе, антихристъ въ собственномъ смыслѣ—это такой послѣдній, жесточайшій противникъ и врагъ Христа и Его церкви, который всѣми способами будетъ стараться разрушить дѣло Христова и вмѣстѣ обманно выдавать себя за Христа. Это показывается и въ самомъ греческомъ наименованіи его—ὁ ἀντίχριστος, которое означаетъ противника или врага Христа, обманно выдающаго себя Христомъ (предлогъ *ἀντί* въ сложеніи съ другимъ словомъ значить обыкновенно *противъ*, но значить также *вмѣсто*)¹⁾.

I. Ученіе объ антихристѣ, какъ опредѣленномъ, чрезвычайномъ противникѣ Христа и Его церкви, имѣющемъ явиться лишь въ послѣднія времена, имѣло въ разныя времена, имѣетъ и нынѣ не мало противниковъ. Не признающими этого ученія высказаны разныя мнѣнія по вопросу о томъ, кого же или что должно разумѣть подъ антихристомъ, если не разумѣть чрезвычайнаго врага Христова, котораго воздвигнетъ діаволъ незадолго до второго пришествія Христова. Правильное рѣшеніе этого вопроса имѣетъ боль-

¹⁾ Литература.—Бѣляева А. Д. проф. О безбожіи и антихристѣ. Обязательнѣйшее ученое изслѣдованіе, пока вышедшее въ I-мъ томѣ, въ которомъ разсматриваются вопросы о „подготовленіи, признакахъ и времени пришествія антихриста“. Сабурова. Объ антихристѣ (Приб. къ твор. отц. ц. 1858 г. XVII ч.). Ученіе св. отцевъ древней (I—VIII в.) церкви объ антихристѣ (Пр. Соб. 1868 г. I ч.) Виноградова Н. Антихристіанство и антихристъ, по ученію I Христа и апостоловъ. 1883 г. О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка. Москва. 1887 и 1889 г. гл. II. Богословскаго М. И. Человѣкъ беззаконія (Пр. Соб. 1885 г. II ч.—буквальный переводъ ст. Деллингера) Орлова П. Критическій обзоръ главнѣйшихъ мнѣній объ антихристѣ (Пр. Об. 1889 г. II ч.). Оберлена. Пр. Давидъ и Апостолъ св. Іоанна. Перев. прот. Романова. Сиб. 1882 г.

шую важность, такъ какъ отъ такого или иного рѣшенія его зависить то или другое пониманіе свидѣтельствъ Писанія, въ которыхъ говорится о свойствахъ антихриста, дѣятельности, мѣстѣ и времени его дѣйствованія и т. п.

Довольно распространеннымъ является мнѣніе, что антихристъ только изображается въ Писаніи подъ видомъ одного лица, но на самомъ дѣлѣ будто бы подъ антихристомъ должно разумѣть не какого либо опредѣленнаго, отдѣльнаго „человѣка беззаконія“, но боговраждебную духовную силу, дѣйствующую въ мірѣ, антихристіанскій духъ времени, нечестіе, обнаруживающееся въ различныхъ еретикахъ и вообще нечестивыхъ людяхъ, въ цѣломъ обществѣ беззаконниковъ или ихъ преемственности (антихристъ—коллективное или собирательное понятіе). Дѣйствіе этого зла начала (принципа) или враждебной христіанству силы обнаруживается и теперь, но въ будущемъ оно можетъ достигнуть своего крайняго развитія. Поэтому всегда былъ антихристъ въ мірѣ и теперь существуетъ, но главнымъ образомъ исполнятся пророчества о немъ въ будущемъ. Поэтому же все, что говорится въ Писаніи объ антихристѣ, какъ отдѣльной личности, о его свойствахъ и дѣйствіяхъ,—все это должно понимать въ несобственномъ смыслѣ, все это—олицетворенія зла и его проявленій.

Подобное мнѣніе было высказываемо уже во времена блаж. Августина ¹⁾. Послѣ временъ блаж. Августина оно было какъ бы забыто на нѣкоторое время. Но въ средніе вѣка, когда римскіе папы стали захватывать въ свои руки съ духовною и свѣтскую власть, а въ римской церкви появились искаженія христіанской истины, недовольные внимательствомъ папъ въ дѣла управленія государствомъ (какъ нѣкоторые короли), или несогласные съ вѣроученіемъ и недовольные порядками въ римской церкви, и особенно сектанты (вальденсы, альбигойцы, виклефиты и гусситы) стали называть папъ антихристами. Однако это было лишь выраженіемъ ропота противъ папства, высказывалось не смѣло, отрывочно. Во времена же реформации мнѣніе объ антихристѣ, какъ цѣломъ

1) „Нѣкоторые, говоритъ блаж. *Августинъ*, подъ антихристомъ хотятъ разумѣть не самаго князя, а какъ бы все тѣло его, т. е. вмѣстѣ съ княземъ и все принадлежащее ему множество людей“. О градѣ Бож. XX, 19.

рядъ личностей, сдѣлалось господствующимъ. Увлечшись ненавистію къ папству, реформаторы прямо объявили, что подѣ антихристомъ должно разумѣть папу, точнѣе—длинный, проходящій чрезъ многія столѣтія рядъ лицъ, рядъ епископовъ на римскомъ престолѣ (начиная съ Бонифація III, — VII в.), такъ что образуется правильная династія или преемство антихристовъ, съ небольшими развѣ промежутками, именно: всякій разъ, какъ только римскій престолъ становится свободнымъ, то нѣтъ и антихриста; но какъ скоро замѣщается, то и антихристъ является. Это мнѣніе высказано самимъ виновникомъ реформации—*Лютеромъ* ¹⁾. Оно внесено въ символическія книги лютеранства и такимъ образомъ получило значеніе догматически-обязательнаго члена вѣры для лютеранъ ²⁾. Швейцарскіе реформаторы—*Цвингли* и *Каль-*

¹⁾ *Лютеръ* высказывалъ такое мнѣніе не какъ повтореніе чужаго мнѣнія, случайно или нерѣшительно, но настойчиво, какъ глубокое свое убѣжденіе, и старался подтвердить его разными соображеніями и доказательствами. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ постоянно называетъ папу „антихристомъ“, „последнимъ антихристомъ“, „настоящимъ антихристомъ“. Одно изъ его сочиненій (1520 г.) имѣетъ такое заглавіе: *Wider die Bulle Endehrists* („Противъ буллы антихриста“, которою Лютеръ отлучался отъ церкви). Часто называлъ онъ папу „*дьяволомъ*“, „*воплотившемся дьяволомъ*“, а вообще папство съ его іерархіею и папскую церковь—„*царствомъ дьявола и антихриста*“, „*синагогоу сатаны*“. Онъ написалъ даже особое сочиненіе подѣ заглавіемъ: *Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet* („Противъ папства въ Римѣ, основаннаго дьяволомъ“). Подробно изложено возвращеніе Лютера на папу, какъ антихриста, въ кн. проф. *Взляева*. О безбожіи и антихристѣ. XVII гл.

²⁾ Въ *Artic. Smalcald.*, составленныхъ Лютеромъ, въ членѣ, озаглавленномъ „*De Papatu*“ (pars II, art. IV), говорится: „папа есть самый истинный антихристъ (papam esse ipsum verum antichristum), который превознесся надѣ Христомъ и противъ Христа, такъ какъ онъ не хочетъ, чтобы христіане были спасены безъ его власти, которая однако есть ничто и отъ Бога ни установлена, ни заповѣдана. Объ этомъ именно и сказано, что онъ превознесется выше и противъ Бога (2 Сол. 2 гл.). И это по истинѣ дѣлаютъ не турки и не татары, которые, сколь ни жестокие они враги христіанъ, позволяютъ кому угодно вѣровать во Христа и берутъ съ христіанъ только дань, требуютъ вѣшняго или тѣлеснаго подчиненія. Но папа запрещаетъ эту вѣру, говоря, что нужно ему повиноваться, если кто хочетъ спастись. Но дѣлать этого мы не желаемъ“. И еще: „какъ мы не можемъ поклоняться самому дьяволу и почитать его вмѣсто Господа и Бога, такъ не можемъ терпѣть апостола его, папу или антихриста (papam seu antichristum) въ его царствѣ, какъ главу и владыку; ибо лгать и убивать, души и тѣла на вѣки погублять, это свойственно папскому царству, какъ это я нагляднѣйшимъ образомъ доказалъ во многихъ книгахъ“. Къ „Шмалькальд. членамъ“ присоединено

винъ точно такъ же утверждали, будто настоящій, послѣдній антихристъ есть папа, или точнѣе—папство ¹⁾. Вообще подобное пониманіе антихриста во времена реформациі (въ XVI и XVII в.) было такъ распространеннымъ и общепринятымъ между протестантами, что понимать его было иначе даже опасно ²⁾. Раскрывали и доказывали это пониманіе многіе изъ лютеранскихъ и реформатскихъ богослововъ какъ временъ реформациі, такъ и позднѣйшихъ (XVI—XVIII в.) ³⁾. Державшіеся такого воззрѣнія папу именовали антихристомъ въ собственномъ смыслѣ (antichristum spetialem et κατ' ἐξοχήν), antichristus magnus, а антихристіанскихъ лжеучителей разныхъ временъ—antichristi parvi. Но въ основѣ этого взгляда лежитъ вражда протестантовъ противъ папства и р.-католической вѣроисповѣдной системы, преувеличенный взглядъ на пороки и лжеученіе папства и клира римской церкви, произвольное и извращенное толкованіе Писанія ⁴⁾.

приложение: „De potestate et primatu papae“, — трактатъ, составленный богословами, собравшимися въ Шмалькальденѣ въ 1537 г., въ которомъ также утверждается, что свойства антихриста несомнѣнно совмѣщены въ царствѣ папы и въ его членахъ. См. Die symbol. Bücher d. evang.—luther. Kirche. Editio Müller, pag. 42. 51. 52. 57.

1) Цвингли такой взглядъ выразилъ въ своихъ „Замѣчаніяхъ“ (Annotationes) на 2 Солун., а Кальвинъ—въ „Толкованіи“ на 2 Сол. и кн. пр. Давіида, а также въ системѣ Догматическаго Богословія (Institut. Lib. IV, cap. 2 et 7). См. у проф. Бѣляева въ указ. кн. 776—778 стр. Вѣроисповѣдное протестантское ученіе объ антихристѣ было раздѣляемо и нѣкоторыми изъ богослововъ англиканской церкви, но оно не было въ англиканствѣ такъ распространеннымъ, какъ среди лютеранъ и реформатовъ См. у проф. Бѣляева 798 стр.

2) Извѣстно, что однимъ изъ обвинительныхъ пунктовъ, возведшихъ архіепископа Лауда (Laud) на эшафотъ, былъ тотъ, что онъ не хотѣлъ признать въ римскомъ епископѣ человека беззаконія. См. Прав. Соб. 1885 г. VII. Исторія толков. 2 Сол. 2, 1—12. Стр. 279.

3) См. объ этомъ у проф. Бѣляева, въ указ. кн. XVIII и XIX гл.

4) Протестантское вѣроисповѣдное пониманіе ученія объ антихристѣ проникало и къ намъ въ Россію. Нѣкоторые, хотя и немногіе, изъ православныхъ русскихъ богослововъ, подобно протестантамъ, признавали папу антихристомъ. Въ юго-западной Россіи, начиная съ конца XVI в., эта мысль возбуждена была въ православныхъ тѣми страшными насиліями и кровавыми гоненіями, которыя имъ привелось испытывать отъ папистовъ и уніатовъ, вводившихъ и распространявшихъ унію насильственно. Но, кромѣ того, она могла быть взята въ готовомъ видѣ у кальвинистовъ, которыхъ въ XVII в. было не мало въ западной Россіи и Польшѣ. А изъ юго-западной Россіи это ученіе проникло и въ Великороссію. Изъ русскихъ богослововъ высказывали, что папа есть анти-

Въ новѣйшее время ученіе объ антихристѣ главъ реформациі и символическихъ протестантскихъ книгъ не признается обязательнымъ въ протестантскомъ богословіи. Большинство богослововъ протестантскихъ совершенно отрѣшилось отъ своего вѣроисповѣднаго (или полемическаго) ученія объ антихристѣ, какъ длинномъ рядѣ римскихъ епископовъ, и въ своихъ разсужденіяхъ объ антихристѣ нѣкоторые изъ нихъ даже совсѣмъ не упоминаютъ о папахъ. Вѣроисповѣдное пониманіе замѣнилось пониманіемъ антихриста въ болѣе общемъ смыслѣ. Подъ антихристомъ многіе изъ протестантскихъ богослововъ новѣйшаго времени разумѣютъ злое начало (принципъ), или силу, обнаруживающуюся въ нечестивыхъ и безбожныхъ личностяхъ,—противохристіанскій и боговраждебный духъ времени, проявляющійся во многихъ лицахъ разныхъ временъ. Римскіе епископы, съ точки зрѣнія этого взгляда, являются антихристами лишь въ общемъ смыслѣ, и на столько, на сколько въ нихъ заблужденіяхъ и порокахъ выразилось зло. Постепенно развиваясь и усиливаясь, зло, по мнѣнію защитниковъ этого пониманія антихриста, къ концу временъ разовьется въ широкихъ размѣрахъ и будетъ уничтожено по открытіи царства славы, но и тогда не будетъ явленія антихриста, какъ отдѣльной личности, какъ особеннаго орудія сатаны для борьбы со Христомъ и Его церковію ¹⁾.

Подобное же заблужденіе въ ученіи объ антихристѣ содержится и нѣкоторою частію нашихъ раскольниковъ-старообрядцевъ, именно безпоповцами. И они утверждаютъ, что антихристъ есть не одно опредѣленное лицо, которое явится передъ кончиною міра, а духъ невѣрія и нечестія, совокупность ересей и цѣлый рядъ лицъ, проникнутыхъ этимъ духомъ. Антихристъ въ этомъ смыслѣ, утверждаютъ они, уже явился въ міръ и „духовно“ царствуетъ вездѣ, преимущественно же въ нашей русской православной церкви (съ

христъ, напр. Стефанъ Зизаній (въ „Сказаніи на восьмой вѣкъ“, вошедшемъ въ Кириллову книгу), авторъ „Книги о вѣрѣ“. Склоненъ былъ признавать папу антихристомъ и Теофанъ Прокоповичъ. См. у проф. Бѣляева. 805—807 стр.

¹⁾ Такое мнѣніе изъ протестантскихъ богослововъ высказываютъ многіе, напр. Коппе, Шторръ, Генгстенбергъ, Ферд. Филиппи и др. Разборъ этого взгляда и его основаній сдѣланъ въ указ. ст. Орлина. Объ антихристѣ. Пр. Об. 1889 г. II ч. 200 стр. и слѣд. См. также у проф. Бѣляева, XX гл.

1666 г.). „Отступленіе“ въ послѣдней началось при патріархѣ Никонѣ, будто бы исказившемъ древнюю вѣру и оставившемъ святоотеческія преданія, и продолжается послѣ патріарха Никона. Въ ней будто бы все—и книги св. Писанія и іерархія, и таинства, и богослуженіе,—содержится въ превратномъ видѣ и носитъ печать антихриста ¹⁾).

По другому мнѣнію, также появившемуся въ протестантствѣ, писатели тѣхъ новозавѣтныхъ книгъ, въ которыхъ христіане находятъ ученіе объ антихристѣ, высказали не пророчества объ имѣющемъ нѣкогда явиться антихристѣ, а изображали историческихъ лицъ, которые уже сошли въ могилу, и прошедшія историческія событія. Представители этого т. н. временно-историческаго пониманія антихриста предсказанія о явленіи антихриста такимъ образомъ считаютъ уже исполнившимися. Высказывая такое мнѣніе, всѣ они согласно думаютъ, что подъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ, которому должно предшествовать явленіе антихриста, надлежитъ разумѣть невидимое пришествіе Его на судъ надъ Іерусалимомъ и іудеями, осуществившееся въ разрушеніи Іерусалима. Соотвѣтственно этому ученіе ап. Павла о человѣкѣ грѣха они примѣняютъ къ лицамъ и событіямъ, современнымъ апостоламъ, къ періоду времени, окончившемуся разрушеніемъ Іерусалима (въ 70 г. по Р. Х.) ²⁾. Одни изъ нихъ разумѣютъ подъ антихристомъ или человѣкомъ беззаконія извѣстнаго своимъ безбожіемъ императора Кая Калигулу,—того безумнаго тирана, который требовалъ всеобщаго почтенія себѣ, какъ высочайшему Богу,—большаго, чѣмъ какое оказывали Юпитеру, и приказалъ поставить свою статую въ храмъ іерусалимскомъ (чему помѣшала

¹⁾ Это господствующее у безпоповцевъ воззрѣніе на антихриста. Поповцы отвергаютъ это ученіе и въ большинствѣ чужды такихъ обвиненій противъ православной церкви. Но среди безпоповцевъ есть и проповѣдующіе воцареніе антихриста видимаго, „чувственнаго“. Таковы т. н. бѣгуны или странники, которые указываютъ видимаго антихриста въ лицѣ царствующихъ особъ. Изложеніе и разборъ этого ученія сдѣланы проф. Н. Ѡ. Нильскимъ въ кн.: „Объ антихристѣ противъ раскольниковъ“, и у о. архим. *Павла Прусскаго* Собр. сочиненій, I ч. См. еще *Смирнова П. С.* Внутренніе вопросы въ расколѣ въ XVII в. и въ „Богосл. Энцикл“. изд. ж. „Странникъ“, I т., ст. „Антихристъ по ученію раскола“.

²⁾ См. обзоръ этого рода мнѣній у проф. *Богоявленскаго* въ указ. трудѣ XX гл.

лишь постыдная смерть императора) ¹⁾, другіе—Тита, войско котораго внесло изображеніе боговъ въ опустошенный храмъ Іерусалимскій, приносило тамъ жертвы и провозгласило Тита императоромъ ²⁾, иные—гностиковъ, съ ихъ ненавистію къ христіанамъ и развратомъ, особенно же Симона волхва ³⁾. Нѣкоторые готовы были понимать подъ антихристомъ іудейскій народъ съ его порывами къ мятежамъ и съ его ненавистію къ христіанскимъ общинамъ,—народъ, который только императоръ Клавдій еще сдерживалъ отъ отпаденія отъ Рима ⁴⁾. Главнымъ же образомъ подъ антихристомъ и апокалипсическимъ звѣремъ разумѣютъ римскаго императора Нерона ⁵⁾.

Но всѣ такія мнѣнія не имѣютъ для себя основаній въ Писаніи. Откровеніе, какъ его понимала и понимаетъ церковь, ясно учить, что подъ антихристомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова должно разумѣть отдѣльное, опредѣленное лице, чрезвычайнаго „человѣка беззаконія“, а не множество нечестивыхъ людей или враждебную лишь Богу и Христу силу, нечестіе и безбожіе, особенно имѣющія усилиться въ послѣднія времена.

Спаситель говорилъ невѣрующимъ іудеямъ: *Азъ придохъ во имя Отца Моего, и не приѣмлете Мене; аще инъ (ἄλλος) придетъ во имя свое (ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ), того приѣмлете* (Іоан. 5, 43). Подъ инымъ, котораго І. Христосъ противопоставляетъ Себѣ со стороны свойствъ и дѣйствій, а также со стороны отношеній къ нему іудеевъ, надлежитъ разумѣть не

¹⁾ Такое мнѣніе высказывалъ знаменитый ученый, арминіанинъ *Гуго Гроцій* (ум. въ 1645 г.).

²⁾ Мнѣніе арминіанскаго богослова Ветштейна (ум. въ 1754 г.).

³⁾ Мнѣніе англичанина *Гаммонда*,—конца XVII в.

⁴⁾ Мнѣніе англичанина *Даніила Уитби*, (XVIII в.), *І. А. Нессельта* (ум. 1807 г.), *І. Г. Розенмюллера* (ум. 1815 г.).

⁵⁾ Такое мнѣніе высказывали очень многіе, между ними тюбингенецъ *Кернъ* (ум. 1839 г.), *Хр. Бауръ*, *Ванъ-дер-Висъ*, извѣстный *Ренахъ*. Основаніемъ мнѣнія, что подъ человѣкомъ грѣха и апокалипсическимъ звѣремъ изображенъ Неронъ, служатъ сказанія о Неронѣ, существовавшія въ древности. По одному сказанію, Неронъ не былъ убитъ, а ушелъ къ парянамъ, скрытно живетъ тамъ и нѣкогда явится въ видѣ антихриста, причѣмъ жестоко накажетъ Римъ и римлянъ. По другому сказанію, Неронъ дѣйствительно былъ убитъ, но воскреснетъ и воскресшій Неронъ будетъ антихристъ (*Август*. О градѣ Бож. XX, 19), Эти сказанія будто бы раздѣляли и писатели Апокалипсиса и второго посланія къ солупянамъ.

вообще лживаго пророка или учителя, а особеннаго и чрезвычайнаго Его противника. Св. *І. Златоустъ*, объясняя эти слова Спасителя, спрашиваетъ: „о комъ это Христось говоритъ: *приидетъ во имя свое?* и отвѣчаетъ: здѣсь Христось указываетъ на антихриста... Если вы преслѣдуете Меня, говоритъ Онъ, изъ любви къ Богу: то гораздо болѣе слѣдовало бы такъ поступить съ антихристомъ... Онъ насильственно будетъ похищать все, ему не принадлежащее, и называть себя богомъ надъ всѣмъ“ ¹⁾. Такъ объясняли эти слова и другіе учителя церкви ²⁾. Такого разумѣнія требуютъ самый составъ и цѣль словъ Спасителя, и свойства предрекаемаго „инаго“. Спаситель „инаго“ противопоставляетъ Себѣ, дѣйствія „инаго“ во имя свое—дѣйствіямъ Своимъ во имя Отца; невѣрю іудеевъ въ истиннаго Мессію (*не приемлете Меня*) противопоставляетъ ихъ вѣру въ не истиннаго—„инаго“ (*того приемлете*). Но такъ какъ Христось есть лице единое, то, очевидно, и подъ именемъ того *инаго*, котораго Онъ прямо противопоставляетъ Себѣ, нужно разумѣть также лице опредѣленное; ибо свойствамъ и дѣйствіямъ одного лица можно противопоставлять свойства и дѣйствія, принадлежащія также лицу, а не обществу. Слово *иъ* *І.* Христось употребляетъ въ числѣ единственномъ, и пришествіе „инаго“ относитъ къ будущему времени: *иъъ приидетъ* (*ἄλλος ἔλθῃ*). Такой образъ рѣчи Спасителя также указываетъ на нѣкоторое особенное лице, которое отличается отъ всѣхъ другихъ лжеучителей, существовавшихъ и прежде и при *І.* Христѣ. Ибо, если бы Спаситель говорилъ здѣсь о лжеучителяхъ вообще, въ такомъ случаѣ Ему не было бы нужды говорить о появленіи ихъ во времени будущемъ и при томъ въ числѣ единственномъ; видѣть въ словахъ Спасителя указаніе на лжепророковъ вообще, уже существовавшихъ въ Его время, значить — произвольно измѣнять собственный смыслъ этихъ словъ. Далѣе, Спаситель говоритъ здѣсь приспособительно къ образу мыслей іудеевъ, ожидавшихъ въ лицѣ Мессіи царя—завоевателя, и говоритъ съ тою цѣлію, чтобы обли-

¹⁾ *Злат.* На Іоан. Бес. XLІ, 1.

²⁾ Напр. *Ириней* (Прот. ересей V кн. XXV, 4), блж. *Теодоритъ* (Излож. бож. догм. 23 гл.), *Кириллъ* алекс. (на Іоан. V, 43), блж. *Иеронимъ* (пис. 97, къ Алгасіи, XI гл.), блж. *Августинъ* (in Iohan tract. XXIX).

читать ихъ, указывая имъ, что они, отказавшись отъ истиннаго Мессіи, примутъ лжемессію. Но извѣстно, что подъ именемъ Мессіи—завоевателя, котораго іудеи и прежде ожидали и теперь ждутъ, они разумѣютъ одного опредѣленнаго человѣка.—Самыя свойства предрекаемаго Спасителемъ „иного“ показываютъ не только то, что „иной“ будетъ лицомъ особеннымъ, но и то, что будетъ отличаться отъ всѣхъ лжеучителей по своей чрезвычайной гордости. Извѣстно, что живые пророки предвѣщали будущее какъ будто отъ лица Божія: *лживо пророцы прорицають во имя Мое*, говоритъ Господь; *не послахъ ихъ, не заповѣдахъ имъ* (Іерем. 14, 14.); лжеучители и еретики стараются подтвердить свои ученія свидѣтельствами изъ слова Божія; лжемессіи, являвшіеся между іудеями, всегда называли себя посланниками Божиими. Но не таковъ будетъ „иной“; онъ никого не будетъ признавать выше себя, придетъ *во имя свое*.

Ап. Павелъ, преподавшій христіанамъ и устныя наставленія относительно антихриста (2 Сол. 2, 5), оставилъ въ своемъ второмъ посланіи къ солунянамъ (2, 1—12) ясное ученіе о лицѣ и свойствахъ антихриста, какъ единичной и исключительной личности. Изображая имѣющагося явиться беззаконника, онъ говоритъ: *да никтоже васъ прельститъ ни по единому же образу* (никакимъ образомъ): *яко аще не придетъ отступленіе (ή ἀποστασία) прежде и открытѣся (ἀποκαλυφθή) человекъ беззаконія (ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας)* ¹⁾, *сынъ погибели (ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας)*, *противникъ (ὁ ἐντιθέμενος)* и *превозносяйся паче всякаго глаголемаго бога или чтимища, якоже ему състи въ церкви Божіей, аки Богу, показующу себе, яко богъ есть* (3—4 ст.). *Его пришествіе (παρουσία)* будетъ по *дѣйству сатанину, во всякой силѣ и знаменіихъ и чудесѣхъ ложныхъ* (9 ст.). Что здѣсь рѣчь идетъ объ антихристѣ, въ этомъ согласны всѣ.

¹⁾ Въ греческихъ кодексахъ новаго завета Синайскомъ (IV в.) и Ватиканскомъ (IV в.) читается: *ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας*, а въ кодексахъ Александрийскомъ, и многихъ другихъ, позднѣе явившихся—*ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀμαρτίας*. И у отцевъ церкви находится такое же разногласіе въ чтеніяхъ этого мѣста: у однихъ—*τῆς ἀνομίας*, у другихъ—*τῆς ἀμαρτίας*. Нѣкоторые считаютъ первоначальнымъ чтеніемъ *τῆς ἀμαρτίας*. Оно находится и у древнѣйшихъ отцевъ—св. Иринея и Ипполита римскаго. См. у проф. Бѣляева Вѣзбожіе. 459—460 стр.

Но что слова апостола нужно понимать въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, въ этомъ убѣждаютъ какъ поводъ и цѣль изображенія апостоломъ беззаконника, такъ и образъ выраженія мысли. Солунскіе христіане думали, что уже *настоитъ день Христовъ* (2 ст.). Такое ложное мнѣніе вредно отзывалось на ихъ жизни: оно лишило ихъ трезвости мысли и благоразумія, и многіе изъ нихъ совсѣмъ уже не занимались дѣлами, а въ ожиданіи скорой кончины міра, предавались праздности (3, 6—12). Чтобы устранить такой безпорядокъ и успокоить солунянъ, апостоль указываетъ, что они ошибочно думаютъ, будто уже *настоитъ день Христовъ*, потому что еще не пришло *отступленіе* (*ἡ ἀποστασία*,—покинутіе или оставленіе опредѣленной, обязательной и господствующей нормы въ качествѣ специально индивидуальнаго факта, въ данномъ случаѣ—*ἀποστασία* отъ евангелія царствія Божія) и *не явился* (*ἀποκαλυφθῇ*,—обнаружится, выйдетъ на свѣтъ, покажется) въ міръ *беззаконникъ* (*ὁ ἄνομος*), *его же Господь Иисусъ убіетъ духомъ устъ Своихъ и упразднитъ явленіемъ пришествія Своего* (8 ст.). Стало быть ближайшимъ признакомъ второго пришествія Христова служить, по мысли апостола, явленіе беззаконника, имѣющаго и могущаго возрасти въ благоприятной и сродной ему средѣ. Сообразно съ цѣлю указанія на его явленіе, апостолу, очевидно, надлежало преподавать, съ одной стороны, возможно полное ученіе объ антихристѣ, съ другой,—ученіе ясное, понятное для всѣхъ, употребляя слова въ самомъ строгомъ, собственномъ смыслѣ, а не въ переносномъ; если же почему-либо необходимо было бы апостолу употребить рѣчь не прямую, то, безъ сомнѣнія, онъ указалъ бы солунянамъ, что слова его должно понимать въ смыслѣ не-собственномъ. Но ничего подобнаго нѣтъ, да и не можетъ быть при той цѣли, съ какою ап. Павелъ излагаетъ ученіе объ антихристѣ. Самый образъ выраженій апостольскихъ представляетъ антихриста, какъ опредѣленнаго человѣка,—но такого, какой можетъ появиться только въ вѣкъ чрезвычайнаго беззаконія и отверженія евангелія, который будетъ чудовищнымъ воплощеніемъ зла. Апостоль называетъ его *человѣкомъ беззаконія* (или грѣха), т. е. чрезвычайнымъ беззаконникомъ, злодѣемъ, *сыномъ погибели*, говорить о немъ, что онъ сядетъ въ храмъ, будетъ выдавать

себя за Бога, творить знаменія и чудеса, что никакъ нельзя понимать въ коллективномъ и общемъ значеніи. Къ тому же, предъ каждымъ изъ наименованій, усвояемыхъ антихристу, въ греческомъ подлинникѣ стоитъ опредѣленный членъ. „Греческіе же члены, замѣчаетъ св. *Епифаній*, придаютъ предмету опредѣленное значеніе, потому что, гдѣ прилагается членъ, тамъ членомъ, безъ сомнѣнія, утверждается, что рѣчь идетъ о чемъ-либо одномъ опредѣленномъ и самомъ видномъ, а безъ члена рѣчь понимать нужно неопредѣленно. Богъ—*ὁ Θεός* означаетъ Бога дѣйствительнаго, истиннаго и знаемаго, а если скажемъ Богъ—*Θεός* безъ приложенія члена, то разумѣмъ какого-либо Бога: языческаго, или Бога истиннаго. Тоже и въ реченіяхъ „человѣкъ“: *ἄνθρωπος* означаетъ человѣка вообще, а *ὁ ἄνθρωπος*—одного только опредѣленнаго человѣка“ ¹⁾. Далѣе, изображаемый апостоломъ человѣкъ грѣха составляетъ прямую противоположность Христу. Такъ, апостолъ обозначаетъ его явленіе тѣми же словами, которыя онъ и вообще св. Писаніе употребляетъ по отношенію ко второму пришествію Христа: антихристъ будетъ имѣть *явленіе*—*ἀποκαλύψις* (2 Сол. 2, 3. 6. 8) и *пришествіе*—*παρουσία* (ст. 9) въ противоположность пришествію (2, 8) и явленію (1, 7; ср. 1 Кор. 1, 7) Христа. Онъ будетъ человѣкъ грѣха въ противоположность человѣку, совершенно не знавшему грѣха (2 Кор. 5, 21). Въ противоположность Господу славы (1 Кор. 2, 8), Оаъ будетъ сынъ погибели, а въ противоположность Сыну человѣческому, уничижившему Себя, онъ будетъ превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ (2 Сол. 2, 4). Такая прямая противоположность антихриста Христу такъ же заставляеть въ первомъ видѣть дѣйствительнаго человѣка, подобно тому, какъ и Христосъ есть истинный человѣкъ. Вообще, первое и самое простое пониманіе вышеприведеннаго мѣста изъ посланія апостола Павла есть то, что антихристъ есть особенное, видимое лицо.

Ап. Іоаннъ, которому открыты были послѣднія судьбы міра, пишетъ: *дѣти, послѣдняя година (ἐσχάτη ὥρα) есть. И якоже слышите, яко антихристъ грядетъ (ὁ ἀντίχριστος ἐρχεται), и нынѣ антихристи мнози быша* (1 Іоан. 2, 18).

¹⁾ *Епифан.* Ер. IX, 3.

Въ этихъ словахъ тайнозритель указываетъ христіанамъ признаки послѣдняго времени. Такими признаками поставляетъ онъ, во-первыхъ, имѣющаго явиться антихриста, во-вторыхъ, уже появившихся противниковъ Христовыхъ: о первомъ говорить въ числѣ единственномъ, а о вторыхъ—во множественномъ. А это показываетъ, что онъ различаетъ антихристовъ вообще отъ антихриста въ смыслѣ особенномъ.—Кромѣ того, объ одномъ антихристѣ апостолъ говоритъ только какъ объ имѣющемъ придти, но еще не существующемъ: *антихристѣ грядетъ* ¹⁾; напротивъ, о многихъ антихристахъ свидѣлствуетъ, что они уже появились: *быша*. Тайнозритель, конечно, зналъ, что и послѣ него въ Христовой церкви появятся многіе еретики и лжеучители, подобные появившимся при немъ; слѣдовательно, если бы онъ хотѣлъ указать здѣсь подъ именемъ антихриста не лице особенное, а только вообще лжеучителя, то, или совсѣмъ не упомянулъ бы о немъ, или сказалъ бы такъ же, какъ и о существовавшихъ въ его время, т. е., что „антихристы грядутъ“, въ числѣ множественномъ. При томъ, ап. Іоаннъ, когда говоритъ о многихъ появившихся антихристахъ, то не поставляетъ предъ ихъ наименованіемъ члена (*οὗτοι ἀντίχριστοι πολλοὶ γενόμενοι*), и этимъ даетъ знать, что онъ разумѣетъ здѣсь всѣхъ вообще противниковъ Христовыхъ въ цѣлой ихъ совокупности. Напротивъ, когда говоритъ о грядущемъ антихристѣ, то поставляетъ предъ его наименованіемъ членъ, показывая этимъ, что онъ разумѣетъ нѣкоторое особенное, определенное лице.

При свѣтѣ приведенныхъ ясныхъ свидѣтельствъ откровенія объ антихристѣ, какъ лицѣ отдѣльномъ, можно находить, какъ и дѣй-

¹⁾ Слово: *грядетъ*—*ἔρχεται*, поставленное въ настоящемъ времени, по свойству греческаго языка, имѣетъ здѣсь значеніе будущаго, наступленіе или исполненіе чего неизвѣстно. Замѣненіе же будущаго настоящимъ показывается, что это будущее, хотя и неизвѣстно, но непременно исполнится, и потому то о немъ говорится какъ объ исполняющемся. А поэтому и въ переводѣ этого слова на другіе языки толкователи употребляютъ его въ будущемъ времени (на латинскомъ языкѣ: *venturus est*; на русскомъ: *придетъ*, а не *приходитъ*). Въ такомъ значеніи неизвѣстнаго будущаго говорится въ настоящемъ времени и о днѣ послѣдняго суда: *ἡ ἡμέρα Κυρίου, ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί, οὕτως ἔρχεται* (1 Сол. 5, 2). Объ І. Христѣ, имѣющемъ придти для извоздаянія праведнымъ, также говорится въ настоящемъ времени: *Грядый придетъ* — *ὁ ἔρχόμενος ἔξει* (Евр. 10, 37).

ствительно находили древніе учителя, указанія на него и въ другихъ, хотя и прикровенныхъ мѣстахъ Писанія, именно у пр. Давіида и въ Откровеніи І. Богослова.

Пр. Давидъ, описывая свое видѣніе о четырехъ монархіяхъ подъ образомъ четырехъ звѣрей (7 гл.), говоритъ, что на четвертомъ звѣрѣ, болѣе прочихъ ужасномъ и страшномъ, онъ видѣлъ десять роговъ, и что среди этихъ роговъ еще *рогъ малъ* (небольшой) *взыде*, и въ этомъ рогѣ были *очи, яко очи чело-вѣчи, и уста, глаголющая великая* (высокомѣрно, 7 и 8 ст.). Въ другомъ видѣніи (гл. 8) пророку открыто было архангеломъ Гавріиломъ, что этотъ малый рогъ означаетъ царя, который *будетъ царь наглый и искусный въ коварствѣ, и укрѣпится сила его, ... сердцемъ своимъ онъ превознесется и среди мира погубитъ многихъ* (8, 24—25). Этотъ царь превзойдетъ злобою всѣхъ прочихъ царей (7, 24; 11, 44), и *на Бога боговъ возглаголетъ тяжкая* т. е. хульное (11, 36, 7, 25), будетъ великимъ завоевателемъ, откроетъ брань противъ святыхъ и превозможетъ ихъ (7, 21; 8, 24). Тогда будетъ такая *скорбь, якова не бысть, отнелъ же создася языкъ на земли* (12, 1), и *дастся мерзость запустѣнія* (12, 11). Ближайшимъ образомъ здѣсь указывается на Антиоха Епифана, отъ котораго іудеи терпѣли жесточайшія гоненія (1 Макк. 1 гл.; 2 Макк. 6, 1—10). Но нѣтъ сомнѣнія, что болѣе полного и окончательнаго исполненія этого пророчества должно ожидать при кончинѣ міра, когда придетъ послѣдній, чрезвычайный врагъ Божій. Самъ пророкъ даетъ разумѣть это, когда говоритъ, что по скорби тѣхъ дней *Вышній разрушитъ власть нечестиваго царя, потомъ откроется вѣчное царство святыхъ* (7, 35—27), и *мнози отъ спящихъ въ земнѣй персти возстанутъ, сіи въ жизнь вѣчную, а инии въ укоризну и въ стыдѣніе вѣчное* (12, 2). Потому и большая часть отцевъ церкви, упоминавшихъ объ этомъ пророчествѣ, прямо относили его къ антихристу, какъ чрезвычайному врагу Христову, имѣющему придти предъ кончиною міра ¹⁾. Антиохъ же Епифанъ съ своею гордостію, дошедшею до

¹⁾ Напр. св. *Ириней* (Прот. ерес. V, 25), *Ипполитъ* (О Христѣ и антихристѣ 49 гл., Твор. Ипполита, еп. римскаго, въ рус. пер. II вып. Каз. 1899 г.), *Кириллъ іерус.* (Сл. оглас. XV, 13. 15—16), блаж. *Іеронимъ* и

самообоготворенія, и съ своею фанатическою ненавистію къ Богу и къ Его закону, есть лишь, какъ объясняли древніе учителя, прообразъ антихриста. „Въ св. Писаніи, говоритъ блаж. *Иеронимъ*, истина будущаго обыкновенно предпосылается въ образахъ. А потому, какъ Соломонъ и другіе святыя пробразовали имѣющаго придти Спасителя, такъ и царь Антиохъ (пробразовалъ) гнуснѣйшаго антихриста“ ¹⁾. Если же царь Антиохъ есть прообразъ антихриста и лице опредѣленное, то, очевидно, и прообразуемый имъ антихристъ, также долженъ быть человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ, а не какимъ-либо обществомъ нечестивыхъ или безбожнымъ духомъ времени.

Подобно Даніилу, предсказываетъ объ антихристѣ и св. Іоаннъ Богословъ въ Откровеніи (13, 1—12; 17, 8—14 и др.). Хотя пророческія видѣнія его о послѣднемъ врагѣ Христовомъ покрыты глубокою таинственностію, но нѣтъ сомнѣнія, что подъ именемъ изображаемаго въ его видѣніяхъ чрезвычайнаго врага церкви должно разумѣть антихриста въ собственномъ смыслѣ, въ такомъ же, въ какомъ говорятъ о немъ пр. Даніиль и ап. Павелъ. Такъ, по предъизображеніямъ св. Іоанна, будущій чрезвычайный врагъ Христовой церкви будетъ побѣдителемъ десяти царей (Апок. 12, 3; 17, 12; см. Дан. 7, 24), воздвигнетъ брань на святыхъ (Ап. 11, 7; см. Дан. 7, 21), и, наконецъ, съ наступленіемъ послѣдняго суда будетъ самъ побѣжденъ и осужденъ на мученія вмѣстѣ съ поклоняющимися ему (Апок. 19, 20—21; 20, 10; 14, 10—11; см. Дан. 7, 9—12. 22. 27; 2 Солун. 2, 8). Имѣя въ виду эти предсказанія тайнозрителя, св. *Ириней*, ближайшій ученикъ св. Поликарпа, слушавшаго наставленія изъ устъ самого ап. Іоанна, говоритъ: „итакъ, очевидно, что оный, имѣющій придти (при кончинѣ міра), трехъ изъ нихъ (десяти царей) умертвить, остальные же покорятся ему, и самъ онъ сдѣлается осьмымъ. Они предадутъ свое царство звѣрю и будутъ гнать церковь. Но черезъ нѣсколько времени они будутъ сокрушены прішествіемъ Господа нашего“ ²⁾.

блаж. *Θεοδωριτς* (оба въ толк. на кн. пр. Даніила), *Августинъ* (О градѣ Бож. XX, 23).

¹⁾ *Иером.* На Даніила XI, 24. Св. *Кипріяна* каре. Увѣщ. къ мученичеству (II т. 343—347 стр.).

²⁾ *Ирин.* Прот. ерес. V кн., XXVI, 1. Св. отецъ замѣчаетъ, что въ сво-

Итакъ, по ясному ученію Писанія, подъ именемъ антихриста въ собственномъ смыслѣ должно разумѣть особеннаго и чрезвычайнаго противника Христова и Его церкви, который будетъ лицомъ отдѣльнымъ, а не множество нечестивыхъ людей, не безбожный и нечестивый духъ времени, проявляющійся во многихъ людяхъ, не олицетвореніе зла.

Таково было и общее ученіе объ антихристѣ древнихъ учителей церкви. Св. *І. Дамаскинъ*, выражая ихъ воззрѣніе, говоритъ: „надобно знать, что должно придти антихристу. Хотя антихристъ есть и всякій несповѣдующій, что Сынъ Божій пришелъ во плоти, что Онъ есть совершенный Богъ, и содѣлался совершеннымъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ; но въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ міра“ ¹⁾.

Но кромѣ положительнаго и, такъ сказать, догматическаго ученія св. отцевъ церкви объ антихристѣ, какъ отдѣльномъ лицѣ, у нихъ находятся и частныя мнѣнія или только гаданія о лицѣ антихриста: о его происхожденіи, отношеніи къ діаволу, имени его и под. Эти мнѣнія, являясь выраженіемъ увѣренности въ томъ, что антихристъ будетъ лицо опредѣленное, служатъ и вообще разъясненіемъ въ болѣе частныхъ чертахъ ученія откровенія о личности антихриста.

Такъ, о происхожденіи антихриста у древнихъ учителей преобладающимъ было мнѣніе, что онъ произойдетъ изъ народа іудейскаго, и именно изъ колѣна Данова ²⁾. Основаніемъ для этого мнѣнія служили слѣдующія мѣста Писанія: 1) пророчество патр.

ихъ разсужденіяхъ объ антихристѣ руководствовался между прочимъ свидѣтельствомъ тѣхъ, кои „лицемъ къ лицу видѣли Іоанна“ (тамъ же, 30 гл.). Согласно съ св. Иринеемъ объясняются апокалипсическія пророчества въ кн. *Ипполита* „О Христѣ и антихристѣ“, у *Ефрема сирина*, блаж. *Августина*, *Кирилла іерус.* блаж. *Теодорита*.

¹⁾ *Дамаск.* Точн. изд. прав. вѣры IV, 26.

²⁾ Такое мнѣніе высказывали, напр., *Ириней* (Пр. ерес. V кн. XXX, 2), *Ипполитъ* (Сказ. о Христѣ и антихр. 14 и 15 гл.), блаж. *Теодоритъ* (На Быт. 112), *Кириллъ іерус.* (Огл. сл. XV, 15), *Андрей*, архіеп. Кесаріи Каппадоки, — въ „Толкованіи на Апокалипсисъ“, — VII гл. (Это „Толкованіе“ въ рус. переводѣ издаваемо было въ 1882, 1884, 1889. 1902 и въ 1904 г. Цитація дѣлается по изд. Москва. 1904 г.), *Амвросій* (De bened. patriarch cap. VII et in Psalm. XL), *Иларій* (in Math. XVIII).

Іакова о судьбѣ Дана (Быт. 49, 17) ¹⁾:—2) слова пр. Іереміи: *отъ Дана слышано бысть ржаніе коней его и пр.* (8, 16—17) ²⁾ и 3) особенно то, что въ Апокалипсисѣ (7 гл.), при перечисленіи двѣнадцати колѣнъ израилевыхъ, изъ коихъ въ каждомъ запечатлѣно по двѣнадцать тысячъ рабовъ Божіихъ, вовсе не упомянуто колѣно Даново, какъ бы неимѣющее рабовъ Бога, а вмѣсто него поставлено колѣно Левіино. Менѣе распространеннымъ было мнѣніе о происхожденіи его отъ язычниковъ, основаніемъ для котораго служила мысль о Неропѣ, какъ объ антихристѣ, или прообразѣ антихриста, и еще менѣе,—что онъ произойдетъ изъ среды христіанства, конечно, извращеннаго. Частіе, древніе учителя полагали, что онъ будетъ плодомъ грѣха и получитъ печать скверны въ самомъ зачатіи и рожденіи своемъ. „Отъ оскверненной дѣвы родится его орудіе“, т. е. змѣя или діавола, говоритъ св. *Ефремъ сиринъ* ³⁾, а по выраженію *І. Дамаскина*, — „родится человекъ отъ блудодѣянія“ ⁴⁾. Источникомъ этого мнѣнія было убѣжденіе многихъ отцовъ церкви, что діаволь, воздвигая антихриста, и самъ антихристъ будутъ стараться обманно подражать І. Христу. Въ частности, отцы учили, что діаволь будетъ подражать воплощенію Сына Божія. І. Христосъ родился отъ Дѣвы, поэтому и діаволь произведетъ свое орудіе—антихриста также отъ дѣвы. Но такъ какъ онъ не можетъ произвести его отъ дѣвы чистой и безмужней, то устроить

¹⁾ Іаковъ, при благословеніи дѣтей, сказалъ о Данѣ: *Данъ будетъ змѣемъ на дорогѣ, аспидомъ на пути, уязвляющимъ ногу коня, такъ что всадникъ его упадетъ назадъ* (Быт. 49, 17). „Сіе пророчество, говоритъ одинъ изъ нашихъ противораскольническихъ писателей, я разумѣю такъ: путь—земное житіе человека, который стремится возвратиться во свое отечество, откуда и вышелъ, въ чертогъ небесныхъ обитателей; конь—скоротечный вѣкъ отъ сотворенія до скончанія міра; пята коня—послѣдніе дни вѣка сего, за которые змій-антихристъ и ухватится зубами своими предъ вторымъ Христовымъ пришествіемъ“. *Малышева І.* свящ. Книга объ антихристѣ. 1892 г. 35 стр. Сн. Вѣляева проф. О безбожии. 196 стр.

²⁾ Іер. 8, 16—17 по русскому переводу: „Отъ Дана слышенъ храпъ коней его, отъ громкаго ржанія жеребцовъ его дрожитъ вся земля; и придутъ и истребятъ землю и все, что на ней, городъ и живущихъ въ немъ. Ибо вотъ, Я пошлю на васъ змѣевъ, василисковъ, противъ которыхъ нѣтъ заговариванья, и они будутъ уязвлять васъ, говоритъ Господь“.

³⁾ *Ефремъ сир.* Сл. 38, на пришествіе Господне, на скончаніе міра и на пришествіе антихристова. Въ рус. пер. по изд. 1895 г. II т. 255 стр.

⁴⁾ *Дамаск.* Точн. изл. пер. в. IV, 26.

дѣло такъ, что антихристъ родится отъ дѣвицы (іудеянки), впадшей въ блудъ, произойдетъ отъ незаконной связи ея ¹⁾. Какъ пройдутъ дѣтство, юность и вообще всѣ годы жизни антихриста до воцаренія его,—положительно неизвѣстно. Св. *І. Дамаскинъ* говоритъ, что антихристъ „будетъ воспитанъ тайно, потомъ внезапно возстанетъ, возмутится и воцарится“ ²⁾. Но эти слова справедливы только въ томъ, что до воцаренія антихриста, или почти до воцаренія люди не будутъ знать, что антихристъ уже родился. Должно лишь предполагать, что время частной его жизни будетъ подготовкой къ его царствованію, а именно, что съ каждымъ годомъ своей жизни онъ будетъ возрастать во злѣ и въ то же время приобрѣтаетъ вліяніе на людей. Наслѣдственная склонность ко злу, вліяніе развращенной матери и развращенной среды, духъ времени, безбожный и безнравственный, а въ особенности могущественное вліяніе діавола, который овладѣетъ имъ,—всѣ эти причины, дѣйствуя въ совокупности, должны произвести въ его лицѣ чудовище зла. Но въ какой странѣ онъ родится, хотя нѣкоторые, безъ достаточныхъ основаній, и называли мѣстомъ его рожденія Римъ или Вавилонъ, въ какомъ царствѣ и народѣ онъ будетъ жить до своего воцаренія,—эти и подобные вопросы нельзя рѣшать даже и догадочно.

Какъ человѣкъ, антихристъ, конечно, будетъ имѣть определенное собственное имя, но это имя не открыто и неизвѣстно, „потому что оно, по замѣчанію св. *Иринея*, недостойно быть возвышеннымъ отъ Духа Святаго“ ³⁾. Въ Апокалипсисѣ указано только число имени звѣря, т. е. антихриста, которое поэтому и называется числомъ звѣринымъ: *здѣсь мудрость; кто имѣетъ умъ, говоритъ тайнозритель, тотъ сочтетъ число звѣря, ибо это число человеческое; число его шестьсотъ шестьдесятъ*

¹⁾ О томъ, что въ явленіи антихриста діаволъ будетъ подражать пришествію Сына Божія на землю,—такое убѣжденіе выражали: *Кириллъ іерус.* (Оглас. сл. XV, 11), *Ефремъ сириинъ* (Сл. 38), блж. *Теодоритъ* (Сокращ. излож. бож. догматовъ, XXIII гл.). Но съ особенною подробностію проводитъ параллель между Христомъ и антихристомъ св. *Ипполитъ* въ Сказаніи о Христѣ и антихристѣ. VI гл.

²⁾ *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. IV, 26. У *Ипполита* еще замѣчается: „обтѣзанымъ пришелъ Спаситель въ міръ, подобнымъ же образомъ явится и тотъ“. Сказаніе VI гл.

³⁾ *Ирин.* Прот. ерес. V, 30.

шесть (13, 18). Апокалипсисъ написанъ на греческомъ языкѣ, въ которомъ, какъ и въ славянскомъ, буквы алфавита означаютъ и числа. Предполагаютъ поэтому, что имя антихриста будетъ состоять изъ такихъ буквъ, сумма чиселъ которыхъ будетъ равна 666. Уже древніе находили не мало такихъ именъ, находятъ такія имена и позднѣйшіе богословы, но все это, конечно, лишь одни гаданія и безплодныя усилія. „Посему вѣрнѣе и безопаснѣе, справедливо говорить св. *Приней*, ожидать исполненія пророчества, нежели предполагать и предрекать какія-либо имена, ибо можетъ найтись много именъ, заключающихъ въ себѣ вышеозначенное число, и все-таки этотъ вопросъ останется нерѣшеннымъ“ ¹⁾.

Объ отношеніи антихриста къ діаволу нѣкоторыми высказывалось мнѣніе, будто антихристомъ будетъ діаволь воплотившійся, или будто онъ произойдетъ отъ смѣшенія злаго духа съ женщиною, но оно не имѣетъ никакихъ основаній. Вѣрно лишь, что близка будетъ его связь съ діаволомъ, онъ будетъ орудіемъ діавола, но онъ родится, какъ рождаются и всѣ люди, только отъ преступной связи. „Кто же онъ будетъ?“ спрашиваетъ *І. Златоустъ* объ антихристѣ. „Ужели сатана?“ и отвѣчаетъ: „нѣтъ,—но человѣкъ нѣкій, который восприметъ всю его силу (*ἐνέργειαν*)“ ²⁾. „Не самъ діаволь сдѣлается человѣкомъ, говоритъ *І. Дамаскинъ*,—подобно тому, какъ вочеловѣчился Господь,—да не будетъ! но родится человѣкъ отъ блудодѣянія и приметъ на себя все дѣйствованіе сатаны. Ибо Богъ, предвидя будущее развращеніе его воли, попуститъ діаволу поселиться въ немъ“ ³⁾. По мысли св. *Кирилла іерусалимскаго*, „сатана воспользуется

1) *Прин.* Прот. ер. V кн. XXX, 3. Самъ св. *Приней* здѣсь же указываетъ слѣдующія имена: *Εὐάνδρας*, *Λατίνος*, *Τελάν*, и изъ нихъ наиболѣе подходящимъ къ антихристу кажется ему послѣднее изъ этихъ именъ, но онъ не утверждаетъ этого рѣшительно. Тѣ же имена указываются у *Пиполита* въ кн. „О Христѣ и антихристѣ“, 50 гл., а у *Андрея* кесарійскаго—и другія, какъ собственныя (*Δαριάνης*, *Βενεδείκτος*), такъ и нарицательныя (*κακὸς ὁδγρός*, *ἄνθρωπος ἄδικος* и др.). Толк. на Апокал. XIII, 18; гл. XXXVIII. Иные усиливались открыть звѣриное число въ имени Юліана отступника, также Магомета, или же въ греческихъ именахъ общаго значенія: *ἀποστάτης*—отступникъ, *ἀντίχριστος* и пр., съ выбрасываніемъ нѣкоторыхъ буквъ, написаніемъ именъ сокращенно и под.

2) *Злат.* На 2 Солун. Бес. III, 2.

3) *Дамаск.* Точ. изл. пр. вѣры, IV, 26.

этимъ самымъ орудіемъ, дѣйствуя чрезъ него самъ собою ¹⁾, а по словамъ блаж. *Теодорита*, „діаволь,... съ антихристомъ *самъ соединившись всецѣло*, покажетъ въ немъ всевозможныя ухищренія лукавства“ ²⁾).

II. Содержащееся въ откровеніи и раскрываемое древними учителями церкви ученіе объ антихристѣ, какъ особенномъ, чрезвычайномъ орудіи діавола для окончательной брани противъ Христовой церкви, показываетъ, что антихристъ въ собственномъ смыслѣ еще не открывался. Утвержденія, будто пророчества объ антихристѣ исполнились въ бывшихъ историческихъ лицахъ, равно, что онъ давно господствуетъ въ мірѣ, въ нечестивыхъ и безбожныхъ людяхъ,—утвержденія ложныя, плодъ легкомыслія, предразсудковъ, страстей, неправильнаго пониманія Писанія. Всѣ тѣ историческія личности, которыхъ рационалисты считали за антихриста въ собственномъ смыслѣ, какъ-то: Неронъ, Калигула, Діоклетіанъ, Симонъ волхвъ и др., выразили лишь нѣкоторыя черты антихристіанскаго духа, но при нихъ не послѣдовало всего того, что должно послѣдовать при пришествіи антихриста. Поэтому ихъ можно называть прообразами, предтечами антихриста въ собственномъ смыслѣ. Этотъ послѣдній *откроется* (*ἀποκαλυφθήσεται*), или его *пришествіе* (*παρουσία*) послѣдуетъ еще въ будущемъ. Подъ пришествіемъ же или явленіемъ антихриста должно разумѣть, конечно, не рожденіе его, не явленіе его на свѣтѣ, а явленіе его именно въ качествѣ антихриста, открытое объявленіе имъ себя антихристомъ. Но предугадать, когда это совершится, въ какомъ столѣтіи или въ какомъ году, такъ же невозможно, какъ невозможно предугадать день второго пришествія Христова. Писаніе даетъ лишь общій отвѣтъ на вопросъ о времени наступленія и продолжительности царствованія антихриста, опредѣляя при этомъ время не отъ начала его владычествованія въ мірѣ, а отъ конца его, отъ дня второго пришествія Христова, когда

¹⁾ *Кирилл.* іерус. Оглас. сл. XV, 14. Сн. *Ефр. сир.* Сл. 38 (II ч. 255 стр.); *Андрея кес.* На *Апокал.* 36 гл.

²⁾ *Теодор.* Сокр. изл. бож. догм. 23 гл. Блаж. *Теодоритъ*, повидимому, даже близокъ къ тому, чтобы видѣть въ антихристѣ воплощеніе діавола. Здѣсь же онъ говоритъ: „предъ Владычинымъ пришествіемъ, *облекшись въ естество человеческое*, придетъ губитель челоѣковъ, безбожный демонъ, похититель имени Божія“.

Господь убьет его духомъ устъ Своихъ. Откровеніе свидѣтельствуєтъ, что антихристъ явится предъ самую кончину міра и вторымъ пришествіемъ Христовымъ. Это предсказывается какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завітѣ. Такъ, пр. Даніиль дважды говоритъ о нечестивомъ владычествѣ царя, предъизображаемаго малымъ рогомъ четвертаго поименованнаго имъ звѣря, и каждый разъ прекращеніе его царства приписываетъ открытію послѣдняго всеобщаго суда: *зряхъ, дондеже престолы поставишася, и Ветхій деньми съде... судище съде* (судья сѣли) и *книги отверзошася* (7, 8—10: сн. 25. 26). Въ Апокалипсисѣ за прекращеніемъ гоненій и собственно отъ звѣря также непосредственно изображается всеобщій судъ (Ап. 20, 8—15).

Ясное же и опредѣленное ученіе объ этомъ предлагаетъ Самъ І. Христосъ. Изобразивъ послѣднія бѣдствія, и сказавъ, что они будутъ кратковременны, Спаситель присовокупляетъ: *абіе же* (εὐθὺς), *по скорби дній тѣхъ, солнце померкнетъ... И тогда явится знаменіе Сына человѣческаго на небеси... и узрятъ Сына человѣческаго, грядуща на облацѣхъ небесныхъ съ силою и славою многою* (Матѣ. 24, 22. 29—30).

Ап. Іоаннь учить: *дѣти, слышасте, яко антихристъ грядетъ, и нынѣ антихристи быша мнози; отъ сего разумѣемъ, яко послѣдній часъ* (ἔσχατη ὥρα) *есть* (1 Іоан. 2, 18). Словами: *послѣднее время* (часъ) обозначается апостоломъ не весь періодъ времени отъ перваго до втораго пришествія Христова, но опредѣленное время въ немъ, именно время, непосредственно связанное со вторымъ, славнымъ пришествіемъ Господа на землю (это особенно открывается изъ снесенія съ ст. 28), въ другихъ мѣстахъ Писанія прямо называемое днемъ всеобщаго суда, послѣднимъ днемъ (ἡμέρα ἐσχάτη, напр.: 2 Тим. 3, 1; 1 Петр. 1, 5; 2 Петр. 3, 3; Іуд. 18, особенно Іоан. 6, 39—40. 44. 54; 12, 48). Явленіе антихриста, по мысли апостола, составляетъ всѣмъ извѣстный признакъ близости послѣдняго дня, или кончины міра. Отсюда слѣдуетъ, что антихристъ явится незадолго до этого дня. Ап. Павелъ въ посланіи къ солунянамъ въ доказательство того, что еще не скоро наступитъ день Христовъ, напоминаетъ имъ, что еще не пришелъ „человѣкъ грѣха“ (2 Сол. 2, 2—3). Это показываетъ, что апостолъ время прише-

ствія антихриста полагаетъ около кончины міра. Яснѣе то-же самое выражаетъ апостолъ, когда говоритъ, что этого беззаконника *Господь Иисусъ убіетъ духомъ устъ Своихъ и упряднитъ явленіемъ пришествія Своего* (2 Сол. 2, 8; см. Ис. 11, 4; Апок. 19, 5).

Пришествіе антихриста послѣдуетъ не только непосредственно предъ самою кончиною міра, но и не задолго до кончины міра. Это слѣдуетъ изъ указаній Писанія на кратковременность его царствованія. Нельзя представлять продолжительнымъ его господство и потому, что имѣя обыкновенную человѣческую природу, онъ не можетъ существовать цѣлые вѣка или тысячелѣтія. У тайнозрителей ветхаго и новаго заветовъ время его господства въ нѣкоторыхъ изреченіяхъ прямо ограничивается тремя съ половиною годами, а въ другихъ указывается вообще очень краткое время.

Такъ, пр. Даніиль указываетъ, что выросшему на четвертомъ звѣрѣ малому рогу (7, 7—8), который означаетъ антихриста, святые будутъ отданы во власть *до времени и временъ и полу-времени* (евр. *ad iddan veiddanin upelag iddan*; 7, 25; см. 12, 7); съ еврейскаго это можно перевести и такъ: *до истеченія года, двухъ годовъ* (поставлено двойственное число) и *полугода*, потому что еврейское *iddan* значитъ и время и годъ ¹⁾. Согласно съ пророчествомъ Даніила ап. Іоаннъ говоритъ, что женѣ, означающей церковь, были даны два крыла, чтобы она летѣла въ пустыню отъ лица змѣя, т. е. діавола, и тамъ *питалась въ продолженіи времени, временъ и полувремени* (Ап. 12, 14). А что слова: *время* означаетъ одинъ годъ, *времена*—два года, и *полувремени*—шесть мѣсяцевъ,—это доказы-вается сличеніемъ этихъ словъ съ другими болѣе ясными и опредѣленными свидѣтельствами св. Іоанна о продолженіи господства

¹⁾ „Время, придетъ блаж. Іеронимъ (на пр. Даніила, VII гл.), означаетъ годъ. Времена, по свойству еврейскаго языка, имѣющаго двойственное число, предъизображаютъ два года. Половина времени означаетъ шесть мѣсяцевъ, въ теченіи которыхъ святые будутъ преданы власти антихриста“. Такое же объясненіе этого выраженія давали: блаж. Августинъ (О гр. Бож. XX, 23), блаж. Теодоритъ (на Даніил. 12 гл.), св. Кириллъ іер. (Огл. поуч. XV, 12), и согласно съ этимъ продолжительность антихристово царствованія опредѣляли въ три съ половиною года.

антихристовъ. Въ другихъ мѣстахъ своего Откровенія тайнозритель неоднократно говорить, что антихристъ будетъ господствовать только *сорокъ два мѣсяца* (11, 2; 13, 5), кои составляютъ три года съ половиною; о проповѣди двухъ свидѣтелей во времена антихриста говоритъ, что она продолжится *тысячу двѣсти шестьдесятъ дней* (11, 3),—но и это число дней въ сложности составляетъ также три лунныхъ года и шесть мѣсяцевъ ¹⁾. О жевѣ, облеченной въ солнце (т. е. о св. церкви), св. Іоаннъ говоритъ, что она скрывалась отъ преслѣдованій звѣря въ пустынь, *идѣже имѣ мѣсто уготовано отъ Бога, да тамо питается днѣи тысящу двѣстѣ шестьдесятъ* (12, 6). Въ другихъ мѣстахъ св. Писанія, хотя и не указывается прямо и опредѣленно на продолжительность господства антихристовъ, но ясно предполагается, что оно будетъ кратковременно. *Сниде діаволь*, говорится въ Откровеніи о послѣднихъ временахъ, *имѣя ярость великую, вѣдый, яко время мало (ὀλίγον καιρόν) имать* (12, 12). *Подобаетъ ему (діаволу) отрѣшену быти на мало время (μικρόν χρόνον,—20, 3)*. Спаситель, говоря о жестокости послѣднихъ бѣдствій, вмѣстѣ съ этимъ предрекаетъ, что они будутъ кратковременны (Мѡ. 24 22; Марк. 13, 20).

Древніе учителя согласно называли царствованіе антихриста кратковременнымъ, а многіе прямо опредѣляли продолжительность его тремя съ половиною годами ²⁾.

Итакъ, явленіе антихриста послѣдуетъ незадолго до кончины міра и второго пришествія Христова и на краткое время. По признакамъ, предугазывающимъ второе пришествіе Христова, духовно проникательныя, внимательныя къ предсказаніямъ Писанія, могутъ въ свое время предусмотрѣть и близость времени явленія

¹⁾ По свидѣтельству бл. *Августина*, евреи вели свое лѣтосчисленіе лунными годами и мѣсяцами, а для уравниванія ихъ съ солнечными къ каждому шестому году прибавляли одинъ лунный мѣсяць. Три года съ половиною, по ихъ счисленію, состоятъ изъ сорока двухъ мѣсяцевъ лунныхъ или изъ тысячи двухсотъ шестидесяти дней, поелику полный и совершенный годъ лунный состоитъ изъ двѣнадцати мѣсяцевъ, а каждый мѣсяць изъ 30 дней. О градѣ Вож. XV, 14.

²⁾ Напр. *Ириней* (Ир. ерес. V кн. XXX, 4), *Ипполитъ* (О Христѣ и антихр. 43 и 51 гл.), *Ефремъ сиринъ* (Сл. 33,—II ч. 259 стр.), *Златоустъ* (На Матѡ. Бес. LXXVI, 3), *Андрей кесарійскій* (Толк. на Апокал. 29, 30, 35 и 36 гл.). См. еще выше примѣч. на 532 стр.

антихриста, а когда онъ явится, узнать въ немъ „человѣка беззаконія“ и принять мѣры для своего спасенія.

Въ Писаніи кромѣ того есть указанія на особенные признаки, имѣющіе предвозвѣстить людямъ пришествіе антихриста. Непосредственно предварающимъ пришествіе антихриста событіемъ будетъ, по словамъ ап. Павла, взятіе отъ среды *удерживающаго* (τὸ κατέχον) и *держашаго* (ὁ κατέχων). Не помните ли, пишетъ онъ солунскимъ христіанамъ, *яко еще живый у васъ, сія глаголахъ вамъ? И нынѣ (καὶ νῦν) удерживающее* (τὸ κατέχον) *вѣстие, во еже явитися ему въ свое ему время* (εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ т. е. τὸ κατέχον препятствуетъ антихристу открыться не своевременно, но не препятствуетъ тому, чтобы онъ открылся въ свое время). *Тайна бо уже дѣется беззаконія, точію держай нынѣ, дождеже отъ среды будетъ* (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται—только теперь есть удерживающій, пока изъ среды выйдетъ); и тогда явится беззаконникъ (2 Сол. 2, 5—8) ¹⁾. Въ этихъ словахъ апостола несомнѣнно указывается на особый признакъ пришествія антихриста, хотя таинственный. Солуняне знали, что разумѣлъ апостоль подъ удерживающимъ и держащимъ изъ устной его бесѣды съ ними (5 ст.). Но во всякомъ случаѣ, на основаніи этихъ словъ апостола, можно составить приблизительно такое представленіе о времени пришествія антихриста. Явленію антихриста назначено опредѣленное время, такъ какъ оно должно наступить по божественному опредѣленію *въ свое время* (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ; ср. Іоан. 7, 6. 30); стало быть открытіе антихриста произойдетъ не безъ воли Божіей. Богъ имѣетъ въ своихъ рукахъ средство, которымъ Онъ задерживаетъ явленіе антихриста. Этимъ средствомъ для Него служить означенное апостоломъ словомъ: τὸ κατέχον. Такимъ образомъ τὸ κατέχον есть *благодѣтельная сила*, ограничивающая дѣйствование тайны беззаконія и препятствующая антихристу явиться

¹⁾ Русскій переводъ 2 Сол. 2, 5—8, по замѣчанію проф. А. Д. Бѣляева, имѣетъ важные недостатки и долженъ быть исправленъ. Предлагается профессоромъ опытъ исправленія перевода. О безбожии и антихристѣ. 457 стр. и слѣд. О томъ же еще у проф. Некрасова А. Чтеніе греч. текста „Дѣяній“ и „Посланій“ апостольскихъ. Каз. 1892 г. 77—80 стр.

прежде времени. Она устранилась, отступить лишь тогда, когда этого захочет Богъ и допустить или отзоветъ, отвлечетъ ее. Эта сила дѣйствовала уже во времена ап. Павла и дѣйствуетъ въ настоящее время, ибо антихриста еще нѣтъ. Отъ судьбы этой силы зависить судьба антихриста. Сообразно съ такимъ значеніемъ τὸ κατέχον, и ὁ κατέχον должно означать *благодѣтельную личность*, препятствующую ему вполне открыться со всѣми демоническими силами. Какъ только будетъ взята отъ среды держащій—ὁ κατέχον, явится человѣкъ грѣха, т. е. антихристъ. Но что это за сила τὸ κατέχον? Определеннаго отвѣта на этотъ вопросъ дать никакъ нельзя, потому что въ Писаніи нѣтъ болѣе или менѣе ясныхъ указаній на это. Дано не мало различныхъ объясненій этихъ словъ, но даже и лучшія изъ нихъ имѣютъ не болѣе, какъ значеніе предположеній, правдоподобныхъ мнѣній ¹⁾. Главнѣйшими видами наиболѣе распространенныхъ толкованій являются два слѣдующіе: одни видятъ въ силѣ, задерживающей явленіе антихриста, силу религіозную,—силу духовную, а въ ὁ κατέχον—какого либо религіознаго дѣятеля, другіе же признають эту силу силою политическою, а въ „удерживающемъ“ видятъ политическаго представителя этой силы. Оба рода толкованій восходятъ къ глубокой древности, находятся у св. отцовъ, повторяются съ дополненіями и разъясненіями и въ новѣйшее время.

Сущность толкованій перваго рода сводится къ тому, что такъ какъ антихристъ по преимуществу будетъ дѣйствовать въ религіозно-нравственной области, то „удерживающее“ и „держашаго“ должно искать въ этой же области. Въ частности, подъ τὸ κατέχον разумѣютъ опредѣленіе Божіе, состоящее въ томъ, чтобы антихристъ явился не раньше, чѣмъ будетъ проповѣдано евангеліе царствія Божія,—*въ свое время*, и Духа Святаго (πνεῦμα—духъ,

¹⁾ Обзоръ этихъ объясненій, древнихъ и новыхъ, сдѣланъ въ указанномъ трудѣ проф. Бѣляева

Блаж. *Августинъ*, приведя разныя „человѣческія догадки (относительно *удерживающаго* и *держашаго*), какія пришлось слышать или читать“ ему, сознается, что „мы, незнающіе того, что они (солуняне) знали, при всемъ желаніи своемъ не въ состояніи уяснить себѣ того, что разумѣлъ апостолъ... Признаюсь, что я вовсе не понимаю этихъ словъ апостола“. О градѣ Бож. XX, 19.

какъ и *τὸ κατέχον*,—средняго рода), т. е. благодать Св. Духа, усвояющую людямъ спасеніе Христово, а подъ *ὁ κατέχον*—Самого Бога и Господа Иисуса, приводящаго въ исполненіе Свое опредѣленіе, Который прекратитъ Свою сдерживающую дѣятельность (*отъ среды будетъ*—не означаетъ: уничтожится, перестанетъ быть, а—устранится, самъ выйдетъ отъ среды), какъ только сила Божія совершитъ спасеніе всѣхъ, способныхъ къ спасенію ¹⁾). Такое пониманіе, при всей кажущейся его правдоподобности, въ *этомъ* его видѣ, возбуждаетъ нѣкоторыя сомнѣнія. Допустимо ли, чтобы ниспосланный церкви Духъ благодати пересталъ дѣйствовать и тѣмъ далъ возможность открыться антихристу? Неужели дѣйствіе Св. Духа можетъ прекратиться во времена антихриста,—глава церкви не захочетъ болѣе препятствовать дѣйствіями Св. Духа и Самъ оставить церковь? Какъ тогда исполнится обѣтованіе о пребываніи съ вѣрующими во вся дни до скончанія вѣка Самого І. Христа и Духа Святаго-Параклита? Церковь Христову и во дни антихриста не одолѣютъ врата адовы, а гдѣ церковь—тамъ Христосъ и Духъ Христовъ. Однако если подъ *ἡ ἀποστασία* въ послѣднія времена у апостола разумѣется отступленіе въ религіозно-нравственной области, отступленіе отъ евангелія, которое будетъ проповѣдано во всемъ мірѣ, то и подъ *τὸ κατέχον*—силѣ властвующей, державствующей, естественнѣе разумѣть тоже религіозно-нравственную силу, но только противоположную *ἡ ἀποστασία*, т. е. евангеліе царствія Божія: оно дѣйствительно есть сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему (Рим. 1, 16; см. Еф. 6, 17). Какъ возможно и самое отступленіе въ смыслѣ отверженія евангелія, пока евангеліе будетъ владычествовать надъ умами и сердцами народовъ, пока будетъ воспримчивость къ проповѣди евангелія, а вмѣстѣ и къ спасающимъ воздѣйствіямъ Духа Святаго? Далѣе, если *τὸ κατέχον* есть

¹⁾ Такое объясненіе даетъ преосв. *Феофанъ* въ толкованіи на 2 Сол. 2, 6—7. Изъ древнихъ нѣсколько сходное съ этимъ объясненіе давалъ блаж. *Теодоритъ* (въ толк. на 2 Сол. и Сокр. изл. бож. догм. 23 гл.). Почти также объясняютъ слова апостола: кратко—арх. *Филаретъ* въ „Догмат. Богосл.“ § 319, пространнѣе—проф. *Бѣляевъ* въ кн. „О безбожии и антихристѣ“, 1000 стр. и слѣд. и въ другихъ мѣстахъ, а также *І. Борковъ* О знаменіяхъ втор. приш. І. Христа. 382 стр. и слѣд. Подобное же объясненіе встрѣчается и у западныхъ богослововъ, напр. Ринка, Филиппи и др.

прямая противоположность *ἡ ἀποστασία*, препятствующая открыться отступленію, то и подъ *ὁ κατέχων* естественно разумѣть противоположность *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*. И если „человѣкъ беззаконія“ есть личность, въ которой по преимуществу воплотится богоборство и богоотступничество послѣднихъ временъ, то и подъ „удерживающимъ“ надлежитъ разумѣть лице или лицъ, дѣятельность которыхъ явится препятствіемъ къ тому, чтобы могъ открыться „человѣкъ беззаконія“. Но такъ какъ Самъ І. Христосъ, какъ и Духъ Св., пребудутъ съ вѣрующими до скончанія вѣка, то весьма правдоподобнымъ является предположеніе, не слѣдуетъ ли разумѣть подъ *ὁ κατέχων* носителей всепокоряющаго евангельскаго благовѣствованія, каковыми были во времена апостоловъ въ особенности сами апостолы (и *нынѣ* удерживающее вѣсто), а въ послѣдующія времена—преемники апостоловъ по созиданію церкви Христовой въ родѣ человѣческомъ? Широта отступленія въ послѣднія времена предполагаетъ повсюдность распространения евангелія. До того времени не будетъ и столь широкаго отступленія, ибо *всякъ, иже призоветъ имя Господне, спасется* (Іоил. 2, 32). Но какъ призвать Того, о Комъ не слышали? Какъ слышать безъ проповѣдующаго (Рим. 10, 13—14)? Но когда будетъ проповѣдано о спасеніи во Христѣ всѣмъ народомъ,—проповѣдь о Словѣ жизни замолкнетъ, человѣчество будетъ приготовлено къ сознательному воспріятію опредѣленія Божія о послѣдней участи людей. Но тогда-то наступитъ удобное время явиться и *явится*, конечно, по попущенію Божію, *беззаконникъ... во всякой лъсти неправды въ погибающихъ* (со всякимъ неправеднымъ обольщеніемъ погибающихъ), *зане любовь истинны не пріяша, во еже спастися имъ*, тогда какъ избранные устоятъ противъ его обольщеній и насилія и спасутся (2 Сол. 2, 10—13).

По мнѣнію другихъ, подъ удерживающимъ, какъ силой, препятствующей явленію антихриста, надлежитъ разумѣть политическое или государственное устройство общества, основанные на законахъ порядокъ и строй политической, государственной и общественной жизни, а подъ держащимъ—главныхъ представителей и охранителей законности и основаннаго на ней порядка жизни, т. е. государей, правителей, правительства. Такое пониманіе

словъ апостольскихъ было господствующимъ въ древности. Большинство отцевъ церкви и писателей церковныхъ подъ удерживающимъ разумѣли римскую имперію, подъ держащимъ—римскихъ императоровъ, а подъ взятіемъ держащаго изъ среды—паденіе (раздробленіе и разрушеніе) римской имперіи. Во времена св. отцевъ римская имперія была такимъ могущественнымъ царствомъ, обнимавшимъ концы извѣстной тогда вселенной, что изъ всѣхъ дѣйствующихъ на землѣ силъ она казалась наиболѣе способною задержать явленіе антихриста. Уже *Тертуліанъ* считалъ твердость римскаго государства замедленіемъ конца міра. Назвавши царство антихриста „величайшею силою, угрожающею всему міру“, этотъ церковный учитель говоритъ далѣе: „мы знаемъ, что самый конецъ міра, угрожающій страшными жестокостями, задерживается строемъ римской имперіи“ ¹⁾. Св. *І. Златоустъ*, упомянувши о двухъ мнѣніяхъ, изъ которыхъ одно полагаетъ, что подъ *удерживающимъ* (*τὸ κατέχον*) должно разумѣть „благодать Св. Духа, а другое—римское государство“, замѣчаетъ: „съ этимъ послѣднимъ я больше соглашаюсь. Почему? Потому что, если бы апостолъ хотѣлъ говорить о Духѣ, то не выразился бы объ этомъ неясно, но (сказалъ бы) опредѣленно, что теперь ему (антихристу) мѣшаетъ явиться благодать Св. Духа, т. е. (чрезвычайныя) дарованія. Кромѣ того, надлежало бы ему уже придти, если тогда онъ долженъ придти, когда оскудѣютъ (чрезвычайныя) дарованія, потому что они давно оскудѣли. Но такъ какъ апостолъ говорить это о римскомъ государствѣ, то понятно, почему онъ только намекаетъ на это и до времени говорить объ этомъ прикровенно; онъ не хотѣлъ навлечь на себя чрезмѣрной вражды и бесполезной опасности“ ²⁾. Св. *Кириллъ іерусалимскій*, сдѣлавъ характеристику антихриста, замѣчаетъ: „придетъ же предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства, и приблизится скончаніе міра“ ³⁾. „Удерживающій, говоритъ блж. *Іеронимъ*, устраняется (т. е. римская имперія разрушается), и не должны ли мы видѣть, что

¹⁾ *Тертул.* Апол. 32; О воскрес. 24. Сп. *Ирим.* Прот. ерес. V кн. 26 гл.

²⁾ *Злат.* На 2 Сол. Бес. IV, 1.

³⁾ *Кирилл іерус.* Огл. поуч. XV, 12.

антихристъ приближается“ ¹⁾). Но такъ какъ римская имперія перестала существовать, а между тѣмъ антихристъ еще не явился, то въ новѣйшее время взглядъ на удерживающее и держащаго, какъ на силу и дѣятеля политическихъ, видоизмѣнился въ томъ смыслѣ, что стали разумѣть подъ ними не римскую имперію и римскихъ императоровъ, а вообще законную правительственную власть, держащуюся христіанскихъ началъ, охраняющую нравственно-правовой порядокъ гражданской жизни и препятствующую и задерживающую полное обнаруженіе тайны беззаконія,—тотъ строй, который достигъ высшей степени совершенства въ римской имперіи, ставшей типомъ политическаго, государственнаго и гражданского порядка ²⁾). Твердая государственная власть, направляемая, поддерживаемая и охраняемая Богомъ, дѣйствительно можетъ задерживать потоки нравственнаго зла и не допускать ему открыться въ одной личности—антихристѣ. Она, поддерживая и охраняя законный порядокъ въ человѣческомъ обществѣ, можетъ оградить права и безопасность личности, неприкосновенность семьи, собственности, безопасность обществъ и народовъ; косвенно она можетъ поддерживать и религіозно-нравственный строй. Когда же законная государственная власть будетъ ниспровергнута, и когда добрый духъ, дѣйствующій въ представителяхъ этой власти, оставить ихъ, когда всюду заведутся порядки, благопріятные раскрытію антихристіанскихъ стремленій, усилятся самоуправство и безначаліе (анархія); когда не кому будетъ сказать властное *vetō*,

¹⁾ *Иеронимъ*. Къ Агерухин, пис. 99 (III ч. 99 стр.); см. пис. 97, къ Алгаси (215—216 стр.). Къ этому же мнѣнію склонялись: блаж. *Августинъ* (О градѣ Бож. XX, 19), *Лактанцій* (Бож. наставл. VII, 15—18), *Амросіастъ*, *Экуменій*, блаж. *Теофилактъ* (въ толк. на 2 Солун.) и другіе.

²⁾ Такое пониманіе таинственныхъ указаній апостола на „держашаго“ и „удерживающее“ является широко распространеннымъ въ богословской литературѣ. За это пониманіе высказываются у насъ, напр., проф. *Глазголевъ С. А.* въ своемъ отзывѣ о указанномъ трудѣ проф. Вѣльева „О безбожіи и антихристѣ“ (см. Проток. Сов. Моск. дух. акад. въ Богосл. Вѣстникѣ. 1900 г. окт. 60—61 стр.), Орликовъ Н. въ указ. ст. объ антихристѣ (Пр. Об. 1889 г. II т. 432—442 стр.), *Виноградовъ Н.* О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка. Москва 1889 г. 142 стр. и сл. *Глазголевъ Д.* свящ. Второе путешествіе ап. Павла. Тула 1893 г. 161—166 стр. Оно имѣетъ не мало сторонниковъ и защитниковъ и среди новѣйшихъ представителей западной богословской науки, каковы, напр., Лютербекъ, Лянге, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ, Этвингенъ, Ауберленъ, Люгардъ, Карстенъ, Гофманъ и др.

тогда время будетъ удобнымъ для полнаго обнаруженія тайны беззаконія въ послѣднемъ выразителѣ ея—антихристѣ, къ восхищенію имъ и божеской и человѣческой власти. Исторія французской революціи показала намъ и примѣры того, какъ на время отнимается изъ среды міра удерживающее и являются прообразы, предтечи антихриста. Такое объясненіе выраженій апостола *ὁ κατέχων* и *τὸ κατέχων*, хотя и довольно правдоподобно, однако трудно признать его во всѣхъ отношеніяхъ удовлетворительнымъ ¹⁾. Подлинная рѣчь апостола даетъ болѣе основаній искать „держащаго“ и „удерживающее“ въ религиозно-нравственной области. Къ тому же, правительства и законы—сила внѣшняя, на *внутренняго* человѣка могущая дѣйствовать лишь косвеннымъ образомъ и имѣть весьма ограниченное вліяніе. Воспрепятствовать нравственному и религиозному упадку, если послѣдній обуславливается естественными законами роста народа, международными отношеніями и историческими причинами, они не могутъ. При нравственномъ разложеніи и религиозномъ упадкѣ народа сами законодатели и блюстители законовъ заражаются общими со всѣмъ народомъ недугами, а зло становится неискоренимымъ. На римской имперіи именно и оправдалось все это съ поразительною очевидностію.

Но когда удерживающій и держащій будутъ взяты отъ среды? Конечно, нельзя признать это дѣйствіемъ мгновеннымъ. Это будетъ подготовляться и усиливаться постепенно, имѣть длительное теченіе. Опредѣлить время, когда оно окончательно совершится, было бы напраснымъ трудомъ. Многовѣковый историческій опытъ какъ нельзя лучше убѣждаетъ въ бесплодности попытокъ предугадать и опредѣлить время (столѣтіе и годъ) пришествія антихриста. Въ минувшія тысячелѣтія люди нерѣдко говорили: „наступаетъ царство антихриста“, или: „пришелъ антихристъ“, „черезъ столько-то времени, въ такомъ-то году явится антихристъ“, но каждый разъ ихъ указанія и предсказанія не оправдывались, ихъ опасенія и тревоги были напрасны, ихъ догадки, или завѣренія были самообманомъ и обманывали другихъ: антихристъ и доселѣ не явился ²⁾.

¹⁾ Подробный разборъ этого объясненія сдѣланъ проф. *Бяляевымъ*. О безбожіи. 995 стр. и слѣд

²⁾ О предсказаніяхъ и ожиданіяхъ явленія антихриста въ такомъ или другомъ столѣтіи или году см. у проф. *Бялева*. Безбожіе. XXIII гл.

§ 195. Брань антихриста съ царствомъ Христовымъ и поражение его отъ Господа.

Понятіе объ антихристѣ, какъ чрезвычайномъ врагѣ І. Христа, какъ орудіи діавола, по дѣйству котораго онъ явится, показываетъ, что онъ будетъ вести жестокую брань противъ І. Христа, Его церкви, ученія и установленій Христовыхъ. Эта борьба будетъ предпринята имъ съ намѣреніемъ искоренить вѣру въ І. Христа и себя поставить предметомъ божескаго поклоненія. Для этой цѣли онъ воспользуется не только лестию, обманомъ и лживыми чудесами, но и открытымъ жестокимъ гоненіемъ, и дѣйствительно утвердить свое господство надъ многими изъ людей, воцарится или сдѣлается мірскимъ властелиномъ. Но церковь Христову онъ не преодолѣетъ; кратковременное царствованіе его окончится пораженіемъ отъ Господа.

І. Антихристъ будетъ стараться искоренить вѣру въ І. Христа, какъ Богочеловѣка и Спасителя, и вообще богопочтеніе и религію, ругаться надъ предметами религіознаго почитанія людей, а особенно христіанъ. Отвергнувъ христіанство и другія религіи, онъ открыто будетъ усвоить себѣ достоинство Христа-Мессіи и требовать поклоненія себѣ, вмѣсто Бога.

Спаситель училъ, что антихристъ будетъ принятъ іудеями за Мессію: *имъ придетъ во имя свое, того приѣмлете*, говорятъ Онъ имъ (Іоан. 5, 43). Но такъ какъ не можетъ быть вѣры въ двухъ Христовъ (2 Кор. 6, 14—15), — принявшіе истиннаго Христа должны отвергнуть ложнаго, а принявшіе ложнаго должны совершенно отречься отъ истиннаго Мессіи, то явно, что и антихристъ прежде открыто отвергнетъ истиннаго Христа, дабы самому быть принятымъ за Мессію.

Ап. Іоаннъ пишетъ: *кто есть лживыѣ (ὁ ψεύστης), тотъ и ометаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ? Сей есть антихристъ (ὁ ἀντίχριστος), ометаяйся Отца и Сына* (1 Иоан. 2, 22). Антихристъ, такимъ образомъ, отвергнетъ мессіанское и божественное достоинство І. Христа, а вмѣстѣ Отца и Сына. Отрицать это онъ будетъ не тайно и не скрытнымъ образомъ, но явно. Явность отрицанія будетъ такою, что составитъ признакъ, по которому вѣрующіе могутъ узнать въ немъ антихриста:

искушайте духи, говоритъ онъ; о семъ познавайте духа Божія и духа лстча, и потомъ прибавляетъ: всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ І. Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть; и сей есть антихристовъ (τοῦ ἀντίχριστου), его же слышите, яко грядетъ (4, 3). Самое слово: не исповѣдуетъ (οὐκ ὁμολογεῖ) указываетъ не на тайное лишь невѣріе въ божество І. Христа, но и явное свидѣтельство предъ другими своего невѣрія ¹⁾.

А. Павелъ также предсказываетъ, что послѣдній врагъ Христовъ открыто возстанетъ противъ І. Христа и Его церкви. Враждебныя дѣйствія противъ Христа и Его церкви, особенно со стороны лжеучителей, которые уже начали появляться въ его время и имѣли явиться вскорѣ послѣ его отшествія къ Господу (Дѣян. 20, 29), онъ называетъ *тайною беззаконія*, ибо эти лжеучители скрытымъ образомъ старались и стараются нанести вредъ Христовой церкви (сн. Мѡ. 7 15). Антихриста же апостолъ называетъ *откровеніемъ* (ἀποκάλυψις) тайны беззаконія, которое послѣдуетъ за великимъ, послѣднимъ отступленіемъ отъ вѣры, и говоритъ о немъ, что онъ будетъ имѣть *пришествіе* (παρουσία). Это показываетъ, что антихристъ открыто и вполнѣ будетъ отвергать І. Христа и Его законъ. По ученію того же апостола, имѣющій явиться человѣкъ беззаконія будетъ *противникъ* (ὁ ἀντικείμενος), противникъ не только І. Христа, но и Бога вообще, и всего добраго; въ противоположность Сыну Человѣческому, уничивившему Себя, антихристъ будетъ *превозносяйся* (ἐπεραιούμενος) *паче всякаго* (ἐπὶ πάντα, т. е. выше всякаго, христіанскаго ли то, или даже языческаго) *глаголемаго бога* (λεγόμενον θεόν), т. е. называемаго или признаваемаго богомъ, (сн. 1 Кор. 8, 4—6), или *чтилища* (ἡ σέβασμα), т. е. всѣхъ предметовъ благоговѣйнаго религіознаго чествованія ²⁾.

¹⁾ Слово *исповѣдывать* и въ другихъ мѣстахъ Писанія употребляется въ смыслѣ открытаго, устнаго признанія какой либо истины, а не въ смыслѣ лишь внутренней, сокровенной вѣры (напр. Лук. 12, 8; Мѡ. 10, 32; Рим. 10, 9—10; Тит. 1, 16).

²⁾ Въ Дѣян. 17, 23 словомъ *τὰ σεβάσματα* названы священно—чтимые алтари и статуи, видѣнные ап. Павломъ въ Афинахъ, въ Прем. Сол. 15, 17—языческія изображенія боговъ. Блаж. *Оеофилактъ* поясняетъ этотъ терминъ чрезъ *εἰδωλα*.

Антихристъ, такимъ образомъ, будетъ противникъ всему христіанскому и всему божескому; онъ отвергнетъ почитаніе Божества вообще, всякую религію, всякую святыню.

Въ видѣніи I. Богослова о звѣрѣ, вышедшемъ изъ моря, т. е. антихристѣ, говорится, что звѣрю даны были уста, говорящія гордо и богохульно... и отверзъ онъ уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущихъ на небѣ (Апок. 13, 5—6). Противникомъ всякаго богопочтенія, а не христіанскаго только, изображается антихристъ и въ видѣніяхъ пр. Даніила.

Явно отвергнувъ Христа и христіанство, Божество и богопочтеніе, антихристъ также открыто будетъ требовать себѣ божескаго поклоненія и служенія. Посему св. I. Златоустъ называетъ его *ἀντίθεος*, что означаетъ и богопротивника и вмѣсто-божника, т. е. вмѣсто Бога себя ставящаго. Конечно, отвергать всякаго Бога и въ тоже время провозглашать себя за Бога,—это рѣзкое самопротиворѣчіе, но таково уже существенное свойство лжи или неправды: „лгать самой себѣ“. Въ антихристѣ же ложь найдетъ полное свое осуществленіе, почему онъ и есть въ особенности *лжецъ* (*ὁ ψεύστης*) и *беззаконникъ* (*ὁ ἀνομος*) по существу. Ап. Павелъ, называя антихриста противникомъ и превозносящимся *паче всякаго глаголемаго бога или чтилища*, говорить о немъ: *яко же ему съести въ церкви Божіей, аки Богу, показующу себе, яко Богъ есть* (2 Сол. 2, 4). Подъ церковію или храмомъ Божіимъ (*ἐκ τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ*) разумѣется въ приведенныхъ словахъ не церковь въ смыслѣ собранія вѣрующихъ, а храмъ—зданіе, одинъ опредѣленный храмъ, храмъ не глаголемаго бога, а истиннаго Бога, возвыщаемаго христіанствомъ. Какой это храмъ? Нѣкоторые изъ древнихъ подъ этимъ храмомъ, мѣстомъ, гдѣ антихристъ *сядетъ, аки Богъ* (*καθίσει, ὡς Θεόν*)¹⁾, разумѣли храмъ іерусалимскій, имѣя при этомъ

¹⁾ Слова во 2 Сол. 2, 4 какъ Богъ—ὡς Θεόν, нѣтъ во многихъ греческихъ кодексахъ (напр. Александрійскомъ и Синайскомъ) и въ нѣкоторыхъ переводахъ (напр. въ Вульгатѣ, коптскомъ, эѳіопскомъ, армянскомъ), равно и въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви. Но слова эти совершенно соотвѣтствуютъ содержанію рѣчи апостола и вполне умѣстны. Пропускъ ихъ въ нѣкоторыхъ кодексахъ легко и удовлетворительно можетъ быть объясненъ, а вносить ихъ намѣренно

въ виду, что антихристъ принять будетъ іудеями за Христа, въ Іерусалимѣ утвердить свое господство и здѣсь же будетъ выстроенъ храмъ ¹⁾. Но правильнѣе разумѣть подъ храмомъ главный храмъ того мѣста, гдѣ будетъ сосредоточено дѣйствованіе антихриста, тѣмъ болѣе, что нѣтъ данныхъ утверждать, что въ будущемъ совершится возсозданіе іудеями своего святилища. Въ этомъ храмѣ и возсядетъ онъ, *показующу себе, яко Богъ есть* (*ἀποδείκνυστα ἑαυτον, ὅτι ἐστὶ Θεός*). Это будетъ, такъ сказать, торжественное вступленіе антихриста въ права боговластія и всемірнаго владычества. Такое оскверненіе святыни христіанской, конечно, не ограничится однимъ храмомъ, тамъ только, гдѣ будетъ главное мѣсто дѣйствованія антихриста. Антихристъ, по словамъ св. *І. Златоуста*, „не будетъ приводить къ идолослуженію, а будетъ богопротивникомъ (*ἀντίθεος*), отвергнетъ всѣхъ боговъ и велитъ поклоняться себѣ, вмѣсто Бога, и будетъ возсѣдать въ храмѣ Божіемъ,—не іерусалимскомъ только, но и повсюду въ церквахъ“ ²⁾. „Въ главномъ храмѣ“, говоритъ преосв. *Геофанъ*, „возсядетъ онъ (антихристъ), какъ Богъ, а затѣмъ будетъ садиться въ такомъ значеніи и во всякомъ другомъ храмѣ, который встрѣтитъ лично. Или, можетъ быть въ одномъ храмѣ лично возсядетъ, въ другихъ же свое возсѣданіе засвидѣтельствуетъ какимъ либо инымъ способомъ. Въ Апокалипсисѣ говорится объ образѣ звѣриномъ. Но его ли всюду поставятъ въ храмахъ? Само собою разумѣется, что если онъ произведетъ широкое отступленіе отъ христіанства, то заберетъ съ христіанами и храмы. Какъ въ нихъ послѣ сего оставаться христіанскому строю и чину неумѣстно будетъ, то заведутъ что либо новое, по духу новаго бога“ ³⁾. Съ замѣною служенія Богу и Христу служеніемъ антихристу не будетъ мѣста въ христіанскихъ храмахъ ни изображе-

еретикамъ надобности не было, православные же не могли дерзнуть сдѣлать это. Находятся эти слова и въ нѣкоторыхъ переводахъ (сирскомъ и арабскомъ) и нѣкоторыхъ отцевъ церкви. Посему нѣтъ принудительной необходимости исключать ихъ изъ текста. См. объ этомъ у проф. *Бѣляева*. Безбожіе. 460—464 стр.

¹⁾ Напримѣръ: *Ириней* (Прот. ер. V, 25), *Кириллъ іерус.* (Огл. поуч. XV, 15), *Ипполитъ* (О Хр. и антихр. VI), *Андрей кес.* (Толк. на Апок. 30 гл.).

²⁾ *Злат.* На 2 Солун. Бес. III, 2.

³⁾ *Геофана* еп. Толк. на 2 Сол. II, 4.

ніямъ Бога, Христа и святыхъ, ни мощамъ святыхъ и вообще принадлежностямъ внѣшняго христіанскаго богопочтенія.

При свѣтѣ новозавѣтнаго ученія, особенно ученія ап. Павла, о богохульномъ ученіи и оскверняющихъ святыню дѣйствіяхъ антихриста, его самообоготвореніи и отрицаніи Бога, нельзя не видѣть таинственнаго предвозвѣщенія объ антихристѣ въ изреченіяхъ пр. Даніила *о мерзости запустѣнія*, которая станетъ на святомъ мѣстѣ, гдѣ не должно. Предсказаніе пр. Даніила „о мерзости запустѣнія“, стоящей на мѣстѣ святѣ, повторено и І. Христомъ въ рѣчи объ опустошеніи Іерусалима и послѣднихъ судьбахъ міра (Мѡ. 24, 15). У пр. Даніила это предсказаніе приведено три раза; въ пророчествѣ о седминахъ (9, 27), въ предсказаніи о дѣйствіяхъ нѣкоего „презрѣннаго“ царя (11, 31) и въ концѣ пророчества о послѣднихъ временахъ (12, 11). Пророчество „о мерзости запустѣнія“ въ предсказаніи о седминахъ, на которое преимущественно указывалъ и І. Христосъ, ближайшимъ образомъ предрекаетъ оскверненіе іерусалимскаго храма при завоєваніи Іерусалима Титомъ ¹⁾. Но въ этомъ же пророчествѣ предуказываются еще другія, болѣе отдаленныя времена, когда будутъ осквернены всѣ храмы на землѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ произойдетъ опустошеніе и оскверненіе Новаго Сіона. Эти времена суть времена антихриста, а „мерзость запустѣнія“—самъ антихристъ и его разрушительная, безбожная и кощунственная дѣятельность ²⁾. Къ антихристу можно относить и другія пророчества Даніила „о мерзости запустѣнія“ (11 и 12 гл.). Нѣкото-

¹⁾ „І. Христосъ, говоритъ *І. Златоустъ*, мерзостію называетъ статую завоевавшего (т. е. Тита) тогда городъ, которую онъ, по опустошеніи города и храма, поставилъ внутри храма, почему и называетъ мерзостію запустѣнія. Потомъ, что бы дать знать, что это случится еще при жизни нѣкоторыхъ изъ нихъ, сказалъ: *егда узрите мерзость запустѣнія*“. На Матѡ. Вѣс. LXXV, 2. То же повторяетъ блж. *Теофилактъ* въ объясненіи ев. отъ Матѡея. См. еще *І. Флавій*. Объ іудейской войнѣ, VII, 32.

²⁾ Ко временамъ антихриста относили окончательное исполненіе пророчествъ о мерзости запустѣнія и нѣкоторые отцы церкви. Въ этомъ смыслѣ объясняли кн. пр. Даніила, напр., блаженный *Теодоритъ* и блж. *Іеронимъ*. Къ антихристу же прилагается это пророчество въ „Сказаніи о Христѣ и антихристѣ“ Ипполита римскаго, *Принесемъ* (Прот. ер. V, 25). Располагаетъ къ тому и грамматическій складъ изреченія Спасителя о мерзости запустѣнія. См. въ изслѣдованіи проф. *Вгнѣлева*. О безбожии,—въ главахъ: „Мерзость запустѣнія, стоящая на святомъ мѣстѣ“.

рыя черты этихъ послѣднихъ пророчествъ исполнились на Антиохѣ Епифанѣ, въ его гоненіяхъ на іудеевъ за ихъ вѣру въ Іегову, и богохульномъ оскверненіи имъ святынь іудеевъ. Но Антиохъ Епифанъ есть лишь самый типичный прообразъ антихриста, а его борьба противъ вѣры въ Іегову—прообразъ страшной борьбы, которую антихристъ будетъ вести по всей землѣ противъ Бога и противъ всякой религіи и святыни. Равно и „мерзость запустѣнія“, поставленная имъ въ іерусалимскомъ храмѣ, позднѣе—римскими легіонами, есть только предъизображеніе и малый предначатокъ той „мерзости запустѣнія“, которая при антихристѣ водворится на всей землѣ. Въ гоненіе Антиоха Епифана храмъ Божій былъ превращенъ въ капище и притонъ разврата; на жертвенникѣ приносились жертвы идоламъ; подвергнуты поруганію, оскверненію и уничтоженію священныя вещи, или превращены въ принадлежность языческаго богослуженія: служеніе истинному Богу изгонялось изъ храма и отовсюду, гдѣ бы его ни встрѣтили; поклонники Его были принуждаемы огнемъ и мечемъ къ отреченію отъ Него (1 Макк. 1 гл.). Если такова была „мерзость запустѣнія“ на святомъ мѣстѣ во времена лишь прообраза антихриста, то, понятно, что еще болѣе ужасною и разрушительною явится та „мерзость запустѣнія“, которая будетъ поставлена на святомъ мѣстѣ антихристомъ. Язычество, къ которому принадлежалъ Антиохъ, есть лишь извращеніе богопознанія и богопочтенія и понятій о добродѣтели, а не отрицаніе ихъ. Самая вражда язычниковъ къ другимъ религіямъ есть отчасти выраженіе ихъ ревности къ своей религіи, хотя безразсудное (фанатизмъ). Но мерзость запустѣнія во времена антихриста соединится съ отрицаніемъ бытія Божества, и всего божественнаго, отрицаніемъ всего святаго и добраго, съ ненавистію ко всему тому, что напоминаетъ о Богѣ, а посему и обнаружится въ самой высочайшей степени, какая только можетъ быть изобрѣтена силами діавола и осуществлена его покорнымъ орудіемъ, нарочито и воздвигнутымъ для борьбы съ царствомъ Божиимъ. О боговраждебныхъ дѣйствіяхъ „презрѣннаго царя“—антихриста пр. Даніиль говорилъ, что этотъ царь *будетъ поступать по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякаго божества, и о Богѣ боговъ станетъ говорить хульное... и о богахъ... отцовъ*

своихъ онъ не помыслитъ, и ни желанія женъ, ни даже божества никакого не уважитъ ¹⁾, ибо возвеличитъ себя выше всѣхъ (11, 36—37). Объ этомъ же орудіи сатаны въ другомъ видѣніи пр. Даниїла (о маломъ рогѣ) говорится: *противъ Всевышняго будетъ произносить слова и угнетать святыхъ Всевышняго; даже возмечтаетъ отнять у нихъ праздничныя времена и законъ, и они преданы будутъ въ руку его до времени и временъ и полувремени* (7, 25).

Но не одно только богоборство будетъ отличать антихриста, хотя оно будетъ очевидно всего, а и всякій грѣхъ. По словамъ ап. Павла, это будетъ *человѣкъ беззаконія* (ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας или τῆς ἀμαρτίας), *беззаконникъ* (ὁ ἀνομος), — *пребеззаконный*, пропитанный беззаконіемъ, сущность котораго — беззаконіе. Беззаконно онъ родится, беззаконно будетъ жить и беззаконствуя самъ будетъ всюду расширять беззаконіе. Дѣйствуя только по внушенію губителя рода человѣческаго, онъ не захочетъ знать никакихъ законовъ, ни божескихъ, ни человѣческихъ, будетъ попираетъ и уничтожать тѣ и другіе.

Въ древней христіанской церкви было всеобщимъ вѣрованіе, что антихристъ, отрицая Христа Иисуса, во плоти пришелша, и Божество вообще, будетъ выдавать себя за Христа и Бога. „Въ немъ“, по выраженію св. *Ириней*, повторится „дѣвольское богоотступничество“, соединится и сосредоточится „все нечестіе и всякое коварство, вся богоотступническая сила“. Онъ, „будучи богоотступникъ, злодѣй и челоуѣкоубійца, какъ разбойникъ“, захочетъ, „чтобы поклонялись ему, какъ Богу“. „Онъ устранивъ идоловъ, чтобы внушить, что онъ самъ Богъ, но себя превознесетъ, какъ одного идола“, „тиранически будетъ стараться представить себя Богомъ“.—Въ Іерусалимѣ будетъ построенъ храмъ истинному Богу; „въ немъ то будетъ сидѣть противникъ, стараясь представить себя Христомъ“, „сядетъ въ храмъ, обольщая поклоняющихся ему, какъ будто онъ Христосъ“ ²⁾. Св. *Инполитъ*, еп. римскій, говоритъ объ антихристѣ, что онъ „оконча-

1) Въ подлинномъ текстѣ мысль о желаніи женъ выражена не ясно, обоюдно. Поэтому Акила перевелъ это мѣсто такъ, что онъ *будетъ преданъ желанію женъ*. См. у блаж. *Иеронима* На Дав. XI, 37 (XII ч.).

2) *Ирин.* Прот. ерес. V кн. 25 и 29 гл.

тельно возгордившись въ сердцѣ, начнетъ себя возносить и прославлять, какъ бы бога,... а также хулить Христа“ ¹⁾. „Въ страшныхъ призракахъ, пишетъ св. *Ефремъ сиринъ*, покажетъ онъ (антихристъ) себя подобнымъ богу“. „Самъ богоборецъ, онъ и всѣхъ захочетъ погубить“. „Многіе повѣрятъ и прославятъ его, какъ крѣпкаго бога“, и „многіе поклонятся мучителю, съ трепетомъ взывая: ты намъ спаситель“ ²⁾. По словамъ блаж. *Теодорита*, антихристъ „не только назоветъ себя превышимъ боговъ лжеименныхъ, но и въ храмѣ Божіемъ сядетъ, какъ будто онъ есть богъ“. Иудеи, которые не хотѣли вѣровать въ Господа, какъ будто бы Онъ былъ противникомъ Богу, увѣруютъ въ антихриста, который назоветъ себя „крѣпкимъ и сильнымъ богомъ“. Антихристъ, „присвоивъ себѣ имя Владыки Христа, обманетъ, можно сказать, всѣхъ, введетъ же въ обольщеніе многихъ, носящихъ на себѣ досточтимое имя (т. е. христіанъ), говоря, что онъ есть тотъ Христосъ, пришествіе Котораго предсказали пророки“ ³⁾.

Противъ такого вѣрованія церкви возражаютъ, будто духъ человѣческій (въ лицѣ антихриста) не можетъ дойти до такого безумія, чтобы считать себя богомъ и требовать себѣ божескаго поклоненія. Но евангельская исторія свидѣтельствуетъ, что во время искушеній Господа въ пустынѣ сатана требовалъ отъ І. Христа божескаго поклоненія себѣ, хотя зналъ, что самъ онъ (т. е. диаволь) есть только тварь, и что поклоненіе должно воздавать только единому Богу, бытіе Котораго онъ также признавалъ. Антихристъ же будетъ всецѣло во власти сатаны, по дѣйствию коего онъ и явится, а потому нѣтъ ничего невѣроятнаго и невозможнаго въ томъ, что онъ, исполненный духа сатаны, *лжеецъ и беззаконникъ*, внутренне сознавая свою неправоту, предъ другими самъ себя будетъ выдавать за бога (*ὅτι ἐστὶ θεός*), станетъ богохульствовать и требовать себѣ отъ людей божескаго поклоненія. Притомъ, нѣчто подобное уже случилось въ исторіи

1) *Иппол.* О Христѣ и антихр. XLVII; св. LVIII.

2) *Ефрем. сир.* Сл. 38, на пришеств. Господне.

3) *Теодор.* Излож. бож. догм. XXIII гл. Тоже утверждали св. *Кириллъ іерус.* (Оглас. сл. XV, II), *І. Златоустъ* (На Іоан. Бес. XLI, 1. На 2 Сол. Бес. III, 2), *І. Дамаскинъ* (Точн. изл. пр. в. IV, 26).

ослѣвленного человѣчества, а, слѣдовательно, можетъ повториться и въ другое время. Такъ, еще въ древнѣйшія времена человѣческое высокомѣріе хотѣло создать себѣ башню до небесъ. Гордость Навуходоносора дошла до самообоготворенія (Дан. 3 гл.). Римскіе императоры, высокомѣрные и гордые, думали, что они имѣли высшую и совершеннѣйшую природу, нежели всѣ другіе люди. Заблужденіе свое они простерли до того, что позволяли строить храмы и алтари для нихъ, приносить жертвы, клясться ихъ именемъ, воздавать имъ божеское почитаніе еще при ихъ жизни, каковы: Неронъ, Кай Калигула и другіе. А потому не должно удивляться тому, что антихристъ,—который вмѣстѣ съ землею властію, съ чрезвычайнымъ возвышеніемъ, будетъ обладать еще необычайнымъ могуществомъ, то есть, будетъ совершать знаменія, хотя и ложныя,—станетъ требовать себѣ божескаго служенія отъ людей, которыхъ притомъ онъ будетъ покорять не столько своимъ величіемъ, сколько страхомъ.

II. Въ откровеніи указаны и *средства*, какія будетъ употреблять антихристъ къ тому, чтобы поколебать вѣру въ І. Христа и Его евангеліе и заставить почитать его самого, какъ Христа и Бога. Эти средства соотвѣтствуютъ внутреннимъ свойствамъ антихриста. Для распространенія и утвержденія своего нечестія онъ, съ одной стороны, воспользуется лживыми чудесами и знаменіями, прибѣгнетъ и вообще къ лести, хитрости и обману, чтобы прельстить, если возможно, и избранныхъ, съ другой стороны—воздвигнетъ жестокія гоненія на христіанъ.

Антихристъ свое мнимобожественное достоинство будетъ стараться доказать ложными чудесами и знаменіями, въ соотвѣтствіе тому, какъ и Богочеловѣкъ въ доказательство божественности Своей творилъ чудеса. Такъ, І. Христосъ говорить о слугахъ антихриста,—лжепророкахъ его, что они *дадутъ знаменія великія и чудеса, якоже прельстятъ, аще возможно, и избранныхъ* (Мѣ. 24, 24). Это не будутъ чудеса въ собственномъ смыслѣ, ибо чудеса можетъ творить одинъ Богъ, однако необычайность и поразительность ихъ, по ученію Спасителя, будетъ такова, что самые избранные подвергнутся опасности обольщенія; это, безъ сомнѣнія, произойдетъ отъ того, что они, по своей видимости, будутъ уподобляться истиннымъ чудесамъ. По словамъ

ап. Павла, антихристъ *открыется... показующу себе, яко богъ*, т. е. будетъ стараться показать себя богомъ, и не такъ лишь только, какъ нѣкогда Иродъ (Дѣян. 12, 21—23), но, какъ объясняютъ эти слова апостола, совершая ложныя знаменія и чудеса ¹⁾. Апостолъ говоритъ далѣе, что *пришествіе антихриста (пришествіе въ смыслѣ обладанія силою творить знаменія, ибо явится онъ на свѣтъ по общему закову происхожденія людей) будетъ во всякой силѣ и знаменіихъ и чудесъхъ ложныхъ, и во всякой лъсти неправды въ погибающихъ* (2 Сол. 9—10). Слова апостола показываютъ, что всѣ знаменія и чудеса антихриста будутъ дѣломъ лжи, а не будутъ истинными чудесами. Лживы они по самому существу своему, потому что не будутъ превышать естественныхъ, хотя и сокровенныхъ силъ природы,—тогда какъ въ чудесахъ истинныхъ, творимыхъ силою Божіей, „побѣждаются естества уставы“. Однако по видимости своей они будутъ подобны истиннымъ, почему апостолъ и говоритъ, что въ нихъ будетъ выражаться *великая сила* (*ἐν πάσῃ δυνάμει*—9 ст.). Ложны будутъ чудеса антихриста и его пророковъ и по цѣли своей, ибо цѣль ихъ—обманъ и обольщеніе людей. Поразительныя чудеса свои онъ будетъ совершать силою діавола, который совершенно овладѣетъ имъ и сдѣлаетъ его своимъ орудіемъ. Сатана дастъ ему *силу свою, и престолъ свой, и великую власть* (Апок. 13, 2; см. Лук. 4, 5—6).

Даются въ откровеніи указанія на самые виды чудесъ антихристовыхъ. Ап. Іоаннъ говоритъ о таинственномъ звѣрѣ: *и видѣхъ едину отъ главъ его заколену яко въ смерть* (смер-

1) Напр. св. *Златоустъ, Экуменій*. См. у пр. *Феофана*. На 2 Сол. 2, 5. Особенно сильно и наглядно выражена эта мысль у св. *Ефрема сирина*. „Зміемъ, пишетъ св. отецъ, съ великою властію совершаемы будутъ знаменія и чудеса... въ страшныхъ призракахъ покажетъ онъ себя подобнымъ Богу, будетъ летать по воздуху... И въ присутствіи многолюдной толпы, которая будетъ восхвалять его за мечтательныя (т. е. ложныя) чудеса, издастъ онъ крѣпкій гласъ, отъ котораго поколеблется мѣсто, гдѣ собраны предстоящія ему толпы, и скажетъ: „всѣ народы познайте мою силу и власть“! Въ виду зрителей будетъ переставлять горы и вызывать острова изъ моря, но все это обманно и мечтательно, а не дѣйствительно; впрочемъ, прельститъ міръ, обманетъ взоры всѣхъ; многіе повѣрятъ и прославятъ его, какъ крѣпкаго Бога“. Сл. 38, на пришеств. Господне и на пришеств. антихриста. См. еще у *Кирил. іерус.* Огл. поуч. XV, 14.

тельно раненою), и язва смерти его исцѣлѣ. И чудися вся земля вслѣдѣ звѣря, и поклонишася змѣю, иже даде область звѣрю, глаголюще: кто подобенъ звѣрю и кто можетъ ратоватися съ нимъ (Апок. 13, 3—5)? Далѣе тайновидецъ показываетъ, что и помощникъ звѣря, иной звѣрь, или, какъ иначе называетъ онъ его, ложный пророкъ его, сотвори чудеса велика, да и огонь сотворитъ сходити съ небесе на землю предъ челоѡчки. И льститъ живущіа на земли, ради знаменій, яже дана быша ему предъ звѣремъ творити, глаголя живущимъ на земли, сотворити образъ звѣрю, иже имать язву оружную (отъ меча) и живъ бысть. И дано бысть ему дати духъ образу звѣрину, да проглаголетъ икона звѣрина и сотворитъ, да иже аще не поклонятся образу звѣриному, убіени будутъ (Апок. 13, 13—15). По этимъ словамъ тайновидца, ложный пророкъ звѣря-антихриста будетъ творить чудеса для прославленія звѣря, который имѣлъ рану отъ меча и ожилъ. Чудеса будутъ значительны, такъ что лжепророкъ будетъ низводить огонь съ неба, подобно напр. тому, какъ діаволъ низвелъ огонь съ неба, и, по попущенію Божию пожегъ скотъ Іова (Іов. 1, 16). Чудесами онъ будетъ склонять людей къ тому, чтобы сотворили они образъ звѣря для боготворенія его; въ подкрѣпленіе такому убѣжденію употреблено будетъ самое разительное знаменіе: образъ звѣря станетъ какъ бы живымъ существомъ и будетъ не только говорить, но и дѣлать то, что не поклоняющіеся образу звѣриному будутъ убіены. Древніе учителя, когда упоминали о чудесахъ антихриста, указанія Писанія на эти чудеса обычно объясняли въ собственномъ, буквальномъ, а не какомъ либо иносказательномъ смыслѣ.

Съ совершеніемъ многихъ чудесъ, антихристъ, какъ орудіе діавола, который для обольщенія людей можетъ принимать видъ ангела свѣтла (2 Кор. 11, 14), будетъ прибѣгать къ лести, обману въ словахъ и дѣйствіяхъ. Пришествіе его будетъ во всякой лести неправды, говоритъ ап. Павелъ. Будучи внутри волкомъ и львомъ, онъ, какъ изображали его древніе учителя, явится агнцемъ, пока не воцарится. „Придетъ всескверный, говоритъ св. *Ефремъ сиринъ*, какъ тать, въ такомъ образѣ, чтобы прельстить всѣхъ, придетъ смиренный, кроткій, ненавистникъ,

какъ скажетъ о себѣ, неправды, отвращающійся идоловъ, предпочитающій благочестіе, добрый, нищелюбивый, въ высокой степени благообразный, постоянный, ко всѣмъ ласковый, уважающій особенно народъ іудейскій, потому что іудеи будутъ ожидать его пришествія... А при всемъ этомъ приметъ хитрыя мѣры всѣмъ угодить, чтобы полюбилъ его народъ. Не будетъ брать даровъ, говорить гнѣвно; показывать пасмурнаго вида, но благочинною наружностію станетъ обольщать міръ, пока не воцарится. А при всемъ этомъ, съ великою властію совершитъ онъ знаменія, чудеса и страхованія... Поэтому, когда многія сословія и народы увидятъ такія его добродѣтели и силы, всѣ вдругъ возымѣютъ одну мысль, и съ великою радостію провозгласятъ его царемъ, говоря другъ другу: „найдется ли еще человѣкъ столько добрый и правдивый?“ ¹⁾

Ложь для своего распространенія имѣетъ неизбѣжную пужду въ насиліи власти. Такъ будетъ дѣйствовать и антихристъ противъ тѣхъ, которые не поддадутся лести, хитрости и обману. Это возможно будетъ потому, что онъ явится не религіозною только, но и политическою силою,—царемъ. По воцареніи своемъ имъ и будутъ воздвигнуты на церковь виѣшнія жестокія гоненія, при помощи которыхъ онъ будетъ стараться исторгнуть изъ нѣдръ ея болѣе слабыхъ ея членовъ. I. Христосъ предрекалъ тяжкія бѣдствія предъ кончиною міра: *будетъ тогда*, говорилъ Онъ, *скорбѣ велія, якова же не была отъ начала міра доселѣ, ниже имать быти...* *И еще не быша прекратилися дніе оны, не бы убо спаслася всяка плоть: избранныхъ же ради прекратятся дніе оны* (Мѡ. 24, 21—22). Исполненіе изображаемыхъ бѣдствій относится главнымъ образомъ къ послѣднимъ временамъ, когда будетъ господствовать антихристъ. Ибо *въ тѣя дни, по скорби той*, говорилъ Онъ, *земнородные узрятъ Сына человѣческаго грядущаго на облацѣхъ небесныхъ* (29—30 ст.). Многія изъ предсказанныхъ бѣдствій исполнились при разрушеніи Іерусалима, но бѣдствія того времени суть лишь прообразъ будущихъ бѣдствій церкви,—отъ антихриста.

¹⁾ Ефрем сир. Сл 38, на приш. Христ. и антихр.

Пр. Даниїль и особенно ап. Іоаннь также ясно указываютъ, что въ послѣднія времена постигнутъ церковь великія бѣдствія. Антихристъ у обоихъ тайнозрителей изображается какъ могущественный, страшный и всеистребляющій завоеватель, который будетъ вести войны съ многими царями и побѣдитъ ихъ, и вмѣстѣ жестокимъ гонителемъ непокорныхъ ему. Такъ, пр. Даниїль, предъизобразивъ его войны (7, 8 и 11 гл.), объ отношеніяхъ его къ святымъ говоритъ, что онъ *придетъ въ ярости мнозъ, еже погубити многи* (11, 44), сотворити *ратъ* (брань) *со святыми*, и *укрѣпитися на нихъ, дондеже придетъ Ветхій деньми и судъ дастъ святымъ Вышняго* (7, 21—22). Времена его владычества будутъ *временами скорби*,—скорби такой, *якова не бысть, отнелъже создася языкъ на земли, даже до времени онаго* (12, 1).

Въ Апокалипсисѣ антихристу и его лжепророку усвоется наименованіе *звѣря*—*θηριον* (13, 1; 17, 8. 11; 20, 10), въ приложеніи къ человѣку обозначающее его плотоядность и звѣриную жестокость, звѣриный нравъ. Выходящему изъ моря звѣрю, говоритъ тайновидецъ, *дано бысть брань творити со святыми, и побѣдити я; и дана бысть ему область на всякомъ колѣнѣхъ (людей) и на языцѣхъ и племенѣхъ. И поклонятся ему вси живущіи на земли, имже не написана суть имена въ книгахъ животныхъ* (13, 7—8). По Божію попущенію, антихристъ захватитъ власть надъ многими народами и первѣе другихъ увлеченъ имъ будетъ народъ, раздѣляющійся на колѣна, т. е. евреи. Но *святые*—искренніе христіане подвергнутся сильному гоненію и разнымъ мукамъ: *иже аще не поклонятся образу звѣриному, убіени будутъ* (13, 15; см. 10 ст.; 18, 24; 19, 2). Убиты имъ будутъ и *тѣ два свидѣтеля*, которые будутъ посланы на время царствованія антихриста, чтобы свидѣтельствовать истину (11, 7). Насиліе дойдетъ до того, что не нося открытаго знака покорности антихристу, нельзя будетъ ни покупать, ни продавать ничего, нельзя будетъ пользоваться никакими правами гражданскими: *и дастъ имъ начертаніе на десный руцъ ихъ или на челахъ ихъ, да никтоже возможетъ ни купити, ни продати, токмо кто имать начертаніе,*

или имя звѣря. или число имени его (13, 16—17) ¹⁾. Не принявшіе начертаніе, какъ отвергающіе антихриста, будутъ обезглавлены (20, 4). Такъ безпощадно будетъ преслѣдованіе твердыхъ поклонниковъ Христа. Церковь, гонимая и преслѣдуемая, должна будетъ скрываться въ пустынь, въ тайныхъ мѣстахъ, какъ это изображаетъ тайновидецъ подъ образомъ жены въ болѣзняхъ рожденія, которую преслѣдуетъ драконъ и которая скрывается отъ него въ пустынь (12 гл.).

Согласно съ такими изображеніями дѣйствій антихриста, древніе учителя выражались, что антихристъ, по своемъ воцареніи, сброситъ съ себя „личину святости“. „Когда утвердится царство его, разсуждаетъ св. *Ефремъ сиринъ*, онъ вознесетъ сердцемъ и изрыгнетъ горечь свою, смятетъ вселенную, подвигнетъ концы ея, всѣхъ притѣснитъ и станетъ осквернять души, не благоговѣніе уже въ себѣ показывая, но при всякомъ случаѣ поступаая какъ человѣкъ суровый, жестокой, гнѣвливы, раздражительный, стремительный, беспорядочный, страшный, отвратительный, мерзкій, лютый, губительный, безстыдный, который старается весь родъ человѣческій вринуть въ пучину нечестія... Тогда младенцы будутъ умирать въ лонѣ матерей, умереть и мать надъ своимъ дѣтищемъ, умереть также и отецъ съ женою и дѣтьми среди торжища и не кому будетъ положить ихъ во гробъ“. ²⁾ „На погибель людей придетъ, говорить св. *Златоустъ* объ антихристѣ; ибо, чего онъ тогда не сдѣлаетъ? Все приведетъ въ смятеніе и въ замѣшательство своими повелѣніями и угрозами. Онъ будетъ страшенъ во всѣхъ отношеніяхъ,—и своею властію, и жестокостію, и незаконными повелѣніями“ ³⁾. Блаж. *Августинъ*

1) „Замѣтьте, братія моя, пишетъ св. *Ефремъ сиринъ*, чрезмѣрную злокозненность звѣря и ухищренія его лукавства... Онъ начинаетъ съ чрева, чтобы человѣкъ, когда приведенъ будетъ въ крайность недостаткомъ пищи, вынужденъ былъ принять печать его, т. е., злочестивыя начертанія, не на какомъ либо иномъ членѣ, но на правой рукѣ, а также на челѣ, чтобы человѣку не было уже возможности правою рукою напечатлѣть крестное знаменіе и также на челѣ назnamenовать святое имя Господне или славный и честный крестъ Христа и Спасителя нашего. Ибо знаетъ несчастный, что напечатлѣнный крестъ Господень разрушаетъ всю силу его“. Сл. 38, на прищ. Христ. и антихр.

2) *Ефремъ Сир.* Сл. 38, на прищ. Христ. и антихр.

3) *Злат.* На 2 Сол. Бес. IV, 2.

пишетъ, что во времена антихриста будетъ разрѣшенъ діаволь, и потому тогдашнія гоненія настолько превзойдутъ жестокостію всё предшествовавшія, на-сколько неукротимѣ можетъ свирѣпствовать діаволь разрѣшенный, нежели связанный. „Всѣми своими силами и силами своихъ сторонниковъ онъ будетъ свирѣпствовать въ теченіи трехъ лѣтъ и шести мѣсяцевъ“, преслѣдуя церковь Божію ¹⁾ Св. *І. Дамаскинъ* говоритъ, что антихристъ только „въ началѣ своего царствованія, или лучше—мучительства, прикроетъ „себя личиною святости, а когда утвердится, тогда будетъ гнать церковь Божію, и обнаружитъ всю свою злобу“ ²⁾.

III. Слѣдствіемъ брани антихриста противъ Христовой церкви будетъ то, что онъ восгосподствуетъ надъ умами и сердцами тѣхъ, которые *любве истины не пріяша, во еже спастися имъ*, и составитъ изъ нихъ внѣшнее общество, которое признаетъ его своимъ главою, и станетъ соблюдать его требованія,—свое внѣшнее царство, противоположное святому граду или церкви Божіей (Апок. 20, 7—9). И прежде всего, въ это царство на нѣкоторое время войдутъ разсѣянные овцы Израиля, а затѣмъ и другіе народы.

Однако какъ ни велика будутъ сила и власть антихриста и жестока брань его противъ церкви Христовой, какъ ни широко распространится его царство, *врата адовы не одолѣютъ* церкви Христовой (Мѡ. 16, 18). Церковь пребудетъ непоколебимою до самой кончины міра и втораго пришествія Христова, христіанское богослуженіе и важнѣйшая часть послѣдняго—принесеніе евхаристической жертвы, не прекратятся до скончанія вѣка, до втораго пришествія Христова (1 Кор. 11, 26), слѣдовательно, и во все время царствованія антихриста, потому что будетъ пребывать съ церковію *во вся дни до скончанія вѣка* и Христосъ Спаситель, какъ ея глава (Мѡ. 28, 20), и Духъ Святыи—Параклитъ (Іоан. 14, 17). Въ тѣ дни великой скорби будутъ избранные, и, что особенно важно, переживутъ это время: *избранныхъ ради и сократятся тѣ дни* (Мѡ. 24, 22). Избранные

¹⁾ *Август.* О градѣ Бож. XX, 8; сн. 11 гл.

²⁾ *Дамаск.* Точн. изд. пр. в. IV. 26. Сн. *Кирил. іерус.* Оглас. сл. XV, 12. *Иппол.* О Христѣ и антихр. 47, 49, 58, 60 гл. и др.

будутъ не въ одномъ какомъ либо мѣстѣ, но во всѣхъ странахъ, ибо говорится, что когда придетъ Сынъ человѣческій, то ангелы соберутъ *избранныя Его отъ четырехъ вѣтръ* (Мѡ. 24, 30—31; см. Марк. 13, 27), что тогда будутъ христіане, которые удостоятся быть восхищенными на облакахъ *въ срѣщеніе Господне на воздусъ* (1 Сол. 4, 17). Пагубныя дѣйствія антихриста простираться будутъ собственно *на погибающихъ* (*ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις*). Вѣчная гибель ихъ будетъ слѣдствіемъ того, что они, какъ говоритъ апостолъ, *любве истины не пріяша, во еже спастися имъ. И сего ради послетъ имъ Богъ дѣйство лъсти, во еже въровати имъ лжи, да судъ примутъ вси* (*ἵνα κριθῶσι πάντες*) *не въровавши истинѣ, но благоволиши въ неправдѣ* (2 Сол. 2, 10—12). Погибающіе эти погибнутъ, конечно, не по опредѣленію Божію, а потому, что они одного духа съ антихристомъ, т. е. суть отпадшіе отъ Бога и Господа Иисуса. Какъ самъ онъ сынъ гибели, такъ и привлечъ къ себѣ успѣетъ только погибающихъ,—такихъ, которымъ „юродство антихриста будетъ казаться мудростію, а его пагубное зловоніе—благоуханіемъ“. Нѣчто подобное было и при проповѣди апостоловъ, когда слово крестное представлялось для погибающихъ юродствомъ, а для спасаемыхъ силою Божіею (1 Кор. 1, 18), для однихъ было воня смертная въ смерть, для другихъ воня животная въ жизнь (2 Кор. 2, 15). Поэтому-то Богъ *послетъ*—попустить *дѣйство лъсти, во еже въровати имъ лжи*, и они усвоятъ ложь своимъ умомъ и сердцемъ и затѣмъ обнаружатъ ее въ волѣ, пристанутъ видимо къ антихристу. Въ этомъ случаѣ лишь выйдетъ наружу то, что скрывалось у нихъ внутри,—ихъ злое религіозно-нравственное настроеніе. *Всѣ эти* (*πάντες οἱ μὴ πιστεύοντες τῇ ἀληθείᾳ*) *праведно подвергнутся осужденію*, потому что повѣрили очевидной пагубѣ и лжи и не повѣрили очевидной и спасительной истинѣ. Въ томъ заключается и причина поущенія Богомъ пришествія антихриста, чтобы его явленіе обнаружило сокровенныя расположенія и настроеніе людей послѣдняго времени, сдѣлало яснымъ и для нихъ самихъ—враги ли они Христа, истины и добра, или ищутъ и желаютъ спасенія во Христѣ, любятъ истину и добро, и вмѣстѣ показало имъ всесовершеннѣйшую правду суда Божія, имѣющаго совершиться

съ пришествіемъ Господа. „Для чего, ты скажешь, говорить св. *І. Златоустъ*, Богъ попуститъ быть всему этому (т. е. пришествію антихриста)? И какое Его намѣреніе? Какая польза отъ пришествія антихристова, если оно будетъ къ нашей гибели? Не бойся, возлюбленный, но послушай, что говоритъ апостолъ: (антихристъ) возобладаетъ только надъ погибающими, которые, хотя бы онъ и не пришелъ, не увѣровали бы. Какая же отсюда будетъ польза, ты скажешь? Та, что будутъ заграждены уста тѣхъ, которые осуждены на гибель. Какимъ образомъ? Они не увѣровали бы во Христа, хотя бы антихристъ и не пришелъ; но онъ придетъ съ тою цѣлію, чтобы изобличить ихъ. Для того, чтобы они тогда не сказали: такъ какъ Христосъ называлъ Себя Богомъ,...—то мы по этой причинѣ и не увѣровали въ Него, потому что мы слышали, что Богъ единъ, отъ Котораго все, и вслѣдствіе того мы не повѣрили,—этотъ ихъ предлогъ (къ оправданію) отнять у нихъ антихристъ. Когда онъ придетъ и, не смотря на то, что онъ не заповѣдуетъ ничего праведнаго, а только одно беззаконіе, они увѣруютъ въ него, единственно ради ложныхъ чудесъ его, тогда заграятся ихъ уста. Въ самомъ дѣлѣ, если ты не вѣруешь Христу, то тѣмъ больше не долженъ вѣрить антихристу. Первый говорилъ, что Онъ посланъ Отцемъ, а этотъ послѣдній (будетъ говорить) совсѣмъ другое (Іоан. 5, 43). Но мы, скажутъ, видѣли знаменія? И отъ Христа совершенно было много великихъ (чудесъ); поэтому гораздо болѣе слѣдовало увѣровать въ Него. Кромѣ того, объ антихристѣ много было предсказано,—что онъ беззаконникъ, что онъ сынъ гибели, что его пришествіе по дѣйству сатанину; тогда какъ напротивъ о Христѣ—что Онъ Спаситель и принесетъ безчисленныя блага“ ¹⁾).

Вѣрнымъ явлена будетъ во дни антихриста и особенная помощь Божія. Тогда, открываетъ ап. Іоаннъ, будутъ посланы на землю два свидѣтеля—пророка, и они будутъ пророчествовать 1260 дней, будутъ облечены во вретище. Это суть два маслины и два свѣтильника, стоящіе предъ Богомъ на земли. Они будутъ совершать великія чудеса и силою Божіею ограждены

¹⁾ *Злат.* На 2 Солун. Бес. IV, 1. Св. *Август.* О градѣ Бож. XX, 8. *Теодор.* Сокр. изл. бож. догм. 23 гл.

такъ, что всякій, кто рѣшился бы причинить имъ какое-либо зло, претерпѣть за это страшное наказаніе и самую смерть. Но звѣрь, выходящій изъ бездны, сразится съ ними, побѣдитъ ихъ и убьетъ ихъ, трупы ихъ оставитъ на улицѣ великаго города, въ которомъ распятъ былъ Господь нашъ (т. е. Іерусалимъ), но послѣ трехъ дней съ половиною войдетъ въ нихъ духъ жизни и они вознесутся на небо (Апок. 11, 3—12). Они будутъ отвлекать людей отъ обольщенія антихристовъ и проповѣдывать имѣющее быть съ небесъ пришествіе Христово. Одинъ изъ этихъ свидѣтелей ясно указанъ въ Писаніи; это—пророкъ *Илія* (Малах. 4, 5—6; ср. Мѡ. 17, 10—11; Марк. 9, 11—12; Лук. 1, 17). Другимъ свидѣтелемъ древнее преданіе церкви называетъ *Еноха* ¹⁾. Основаніемъ для мнѣнія, что вторымъ свидѣтелемъ будетъ Енохъ, служили для отцевъ церкви частію слова Сираха: *Енохъ угоди Господеву, и преложися, образъ покаянія родомъ* (44, 15; сн. 48, 9—10), частію же убѣжденіе, что *лежитъ человѣку единою умерти* (Евр. 9, 26). Такъ какъ Енохъ не вкусилъ смерти, ибо *преложилъ его Богъ* (Быт. 5, 24), а между тѣмъ непремѣнно *лежитъ* каждому человѣку *единою умерти*, то естественно думать, разсуждали древніе учителя, что Енохъ будетъ посланъ Богомъ въ міръ предъ кончиною, и тогда вкуситъ смерть (какъ и Илія), будучи убитъ звѣремъ.

По другому видѣнію ап. Іоанна, на защиту не поклоняющихся звѣрю семь ангеловъ съ семью язвами будутъ изливать гнѣвъ Божій на нечестіе людей (Апок. 15 и 16 гл.).

Безбожное и губительное царствованіе антихриста будетъ кратковременнымъ,—избранныхъ ради прекратятся дни великой скорби. У него будетъ отнята власть *губить и истреблять до конца* (Дан. 7, 26), онъ *придетъ къ своему концу, и никто не поможетъ ему* (11, 45). *Богъ ли не защититъ избранныхъ Своихъ, вопіющихъ къ Нему день и ночь, хотя и медлитъ защищать?* Сказываю вамъ, что подастъ имъ

¹⁾ Подъ двумя свидѣтелями разумѣли Илію и Еноха многіе древніе учителя, напр. *Ипполитъ* (О Христѣ и антихр. 43, 46 и 47 гл.), *Ефремъ сир.* (Сл. 38), *Андрей ксс.* (На Апок. 30 гл.), *Дамаскинъ* (Точн. изл. пр. в. IV, 26), изъ позднѣйшихъ—блж. *Оеофилактъ*. Это преданіе вошло и въ Четьи-Миней (подъ 20 Іюля).

защиту вскорѣ (Лук. 18, 7—8). Такъ какъ царство антихриста—не человѣческое только, но и сатанинское, то и сила для уничтоженія его должна быть болѣе высшая, чѣмъ человѣческая и сатанинская. Явится Самъ Господь І. Христосъ, Который и *убіетъ антихриста духомъ устъ Своихъ и упразднитъ явленіемъ пришествія Своего* (2 Сол. 2, 8), т. е. погубить антихриста однимъ дуновеніемъ Своимъ,—легко сокрушить силу его и уничтожить славою пришествія Своего. Въ Откровеніи ап. Іоаннъ говоритъ, что Господь съ Своимъ воинствомъ *сразится со звѣремъ и его воинствомъ; звѣрь и ложный пророкъ его будутъ схвачены и брошены въ озеро огненное, а прочіе убиты мечемъ Сидящаго на конѣ, исходящимъ изъ устъ Его*, т. е. оружіемъ слова (19, 19—21).

§ 196. Второе пришествіе Христово.

Церковь научаетъ вѣровать въ Господа Іисуса—„и паки грядущаго со славою судити живыхъ и мертвыхъ“. Подъ паки-пришествіемъ или вторымъ пришествіемъ Христовымъ она всегда разумѣла и разумѣетъ будущее дѣйствительное, чувственно-видимое для всѣхъ пришествіе Господа Іисуса въ воспринятой Имъ плоти и божественной славѣ, какъ Судии живыхъ и мертвыхъ, для окончательнаго и полнаго осуществленія идеи царства Божія. Дѣйствительность этого видимаго, будущаго и славнаго Христова пришествія, обычнѣе обозначаемого въ новомъ завѣтѣ словомъ *παρουσία* (*adventus*), ясно засвидѣтельствована въ откровеніи ¹⁾.

Такъ, Самъ І. Христосъ часто возвѣщалъ о Своемъ будущемъ, славномъ пришествіи, при этомъ ясно давая разумѣть отличіе этого пришествія отъ пришествія Его во плоти отъ Духа св. и

1) *Παρουσία* значитъ собственно нахождение, присутствіе (2 Кор. 10, 10; Филип. 2, 12), также прибытіе, пришествіе, какъ начало присутствія (1 Кор. 16, 17; 2 Кор. 7, 6—7). Въ послѣднемъ значеніи, т. е. въ значеніи пришествія употребляется это слово въ новомъ завѣтѣ и по отношенію къ І. Христу, имѣющему прийти судить живыхъ и мертвыхъ, и только одинъ разъ употреблено для обозначенія перваго Его пришествія (Мѣ. 24, 3. 27. 37. 39; Іак. 5, 7—8; 2 Петр. 3, 4. 12; 1 Іоан. 2, 28; 1 Кор. 15, 23; 1 Сол. 2, 19; 4, 15. 23; 2 Сол. 2, 1; 2, 8). Это же второе пришествіе Господа иногда называется *откровеніемъ* (*ἀποκάλυψις*,—1 Кор. 1, 7—8; 2 Сол. 1, 7), *явленіемъ* (*φανερώσις*) Господа Іисуса (Кол. 3, 4; 1 Петр. 4, 13).

Маріи Дѣвы, пришествія уже бывшаго, историческаго, равно и отъ пришествія въ сердца вѣрующихъ невидимаго, благодатнаго, духовнаго. О пришествіи историческомъ Онъ, напр., говорилъ, что пришелъ не *разорити законъ или пророки, но исполнити* (Мѡ. 5, 17), пришелъ *послужити и дати душу Свою избавленіе за многихъ* (Мѡ. 20, 28) и др. О духовномъ пришествіи Онъ говорилъ, что *любяй Мя возлюбленъ будетъ Отцемъ Моимъ, и Азъ возлюблю его и явлюся (ἐμφανίσω) ему Самъ* (Іоан. 14, 21); *Мы (Отецъ и Сынъ) къ нему приидема и обитель у него сотворимъ* (23 ст.). Со времени сошествія Св. Духа на апостоловъ это духовное пришествіе находитъ мѣсто всюду, гдѣ есть вѣрующіе во Христа (Мѡ. 18, 20), и осуществляется чрезъ Утѣшителя (Іоан. 14, 16—17; 16, 7. 18), имѣетъ продолжиться до скончанія вѣка (Мѡ. 28, 20). Отъ историческаго и духовнаго пришествія въ наставленіяхъ Спасителя отличается еще пришествіе Его (*παρουσία*) на облакахъ небесныхъ (Мѡ. 24, 30), во славу Отца Своего со ангелами Своими для суда надъ міромъ (Мѡ. 16, 27; 25, 31; Марк. 8, 38; Лук. 9, 26) въ скончаніе вѣка сего (Мѡ. 13, 40). Объ этомъ пришествіи Спаситель говорилъ, какъ о пришествіи будущемъ, день и часъ котораго не могутъ быть извѣстны не только людямъ, но и ангеламъ, почему и необходимо людямъ бодрствовать (Мѡ. 24, 42—51; 25, 1—31). Точно также и апостолы это пришествіе Христова исповѣдуютъ, какъ событіе будущаго, еще составляющее предметъ надеждъ и желаній вѣрующихъ (2 Петр. 3, 12),—*оѣтованіе* (*ἡ ἐπαγγελία*—2 Петр. 3, 4). Оно, говорили они, еще только *приблизилось* (*ἤγγικε*), а не наступило (Іак. 5, 8; 1 Іоан. 2, 28). Съ этимъ вторымъ пришествіемъ І. Христа соединится судъ надъ міромъ (2 Тим. 4, 1), окончательная побѣда добра надъ зломъ (2 Сол. 2, 8), почему апостолы убождаютъ вѣрующихъ, сохраняя въ чистотѣ душу и тѣло, долготерпѣть до пришествія Господня (1 Сол. 5, 23; Іак. 5, 7), чтобы пострадавши теперь, тогда возрадоваться (1 Петр. 4, 13),—ожидать съ небесъ Сына Божія (1 Сол. 1, 10), имѣющаго придти видимо со тѣмами ангеловъ (Дѣян. 1, 11; Іуд. 1, 14).

Это пришествіе, спасительное для вѣрующихъ и грозное для

нечестивыхъ, послѣдуетъ въ опредѣленный подъ конецъ времянь день, день единственный и исключительный. Спаситель называлъ этотъ день *послѣднимъ днемъ* (*ἔσχατῇ ἡμέρᾳ*;—Іоан. 6, 39—40. 44. 54; 12, 48; сн. 11, 24), *днемъ суднымъ* (Мѡ. 10, 15; 11, 22; 12, 36; сн. 2 Петр. 2, 9; 3, 7; 1 Іоан. 4, 17), а апостолы—*днемъ Господнимъ* (2 Петр. 3, 10; 1 Сол. 5, 2; сн. Іоан. 1, 13; Мих. 3, 17; Іез. 13, 5; Ис. 2, 12), *днемъ Господа нашего І. Христа* (1 Кор. 1, 8; 5, 5; 2 Кор. 1, 14) и просто *днемъ Христовымъ* (Филип. 1, 10; 2, 16; 2 Сол. 2, 2). Оно будетъ окружено необычайною, а именно божественною славою и величіемъ, почему и называется *откровеніемъ Господа нашего І. Христа* (1 Кор. 1, 7—8; 2 Сол. 1, 7). Но не только послѣдуетъ тогда *откровеніе славы* (*ἀποκάλυψις τῆς δόξης*) Христа Владыки (1 Петр. 4, 13; сн. Кол. 3, 4),—самое назначеніе этого пришествія относится къ тому, чтобы открыть вселенной славу Богочеловѣка Искушителя. *Прійдетъ Сынъ человѣческій*, говорилъ Самъ Онъ, *во славу Отца Своего*, т. е. во славу, свойственной Ему, какъ истинному Сыну Божію (Мѡ. 16, 27), *во славу Своей*, и *сядетъ на престолъ славы Своея* (25, 31). *Узрятъ Сына человѣческаго, грядущаго на облацѣхъ небесныхъ съ силою* (т. е. несмѣтнымъ воинствомъ ангельскимъ) *и со славою многою*, т. е. необычайнымъ сіяніемъ (*δόξα*) и величіемъ, свойственнымъ только одному Богу (24, 30). Въ этомъ существенное отличіе втораго пришествія Христова отъ перваго, когда Онъ являлся какъ смиренный Сынъ человѣческій, не имѣвшій гдѣ главу преклонити, повитый въ ясляхъ, подвергавшійся поруганіямъ, распятый со злодѣями. До времени втораго пришествія отрицается въ лицѣ Его явленіе Бога во плоти не только совершенно невѣрующими въ Него, но и между самими вѣрующими во имя Господа Іисуса есть много не вѣрующихъ въ полную славу Его; образъ Сына человѣческаго, въ которомъ Онъ явился міру въ первое пришествіе, составляетъ въ понятіи многихъ существенную и единственную принадлежность Его, такъ что они видятъ въ Немъ великаго Учителя, но не видятъ Искушителя—Сына Божія. Второе Его пришествіе обличитъ заблуждающихся и заставитъ невольно возвратитъ Ему славу, которую

дерзко отняли у Него. Тогда земнородные ясно увидятъ, какъ *Богъ Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени* (Фил. 2, 9), и поклонится Ему всяко колѣно небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко *Господь Иисусъ Христосъ во славу Бога Отца* (10 и 11 ст.).

Частныя черты славы, въ какой откроется второе пришествіе Христово, потому самому, что это будетъ слава едиnorodнаго Сына Божія, слава истиннаго Бога, недоступная для зрѣнія человѣческаго, конечно, не могли быть открыты намъ въ полномъ свѣтѣ, а открыты столько и въ такомъ видѣ, сколько и въ какомъ видѣ могутъ понять ихъ люди. Указываются въ откровеніи именно слѣдующія черты славы этого пришествія.

Явится знаменіе Сына человѣческаго на небеси (Мѡ. 24, 30). Можно думать, что это знаменіе будетъ состоять въ какомъ-то свѣтовомъ явленіи, въ противоположность имѣющему послѣдовать предъ этимъ потемнѣнію свѣтѣщихъ тѣлъ (29 ст.). Такое предположеніе подтверждается общимъ библейскимъ воззрѣніемъ на Божество, какъ на обитающее на небѣ (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), во свѣтѣ, и притомъ—знаменіе *опредѣленное* (*τὸ σημειον*), знаменіе *Сына человѣческаго*, которое покажетъ, что идетъ Тотъ, Который такъ часто называлъ Себя на землѣ Сыномъ человѣческимъ, и, наконецъ, такое, которое *явится* (*φανήσεται*), т. е. будетъ доступнымъ для созерцанія чувственными очами. Такимъ знаменіемъ пришествія Сына человѣческаго, по объясненію древнихъ учителей церкви, явится святой *крестъ*, повесенный и претерпѣнный Христомъ ради насъ и нашего спасенія при первомъ Его пришествіи: крестъ, по словамъ св. *Златоуста*, будетъ блистать тогда свѣтлѣе солнца, потому что онъ явится тогда, когда скроется и помрачится солнце; онъ и не явился бы, и не былъ бы видимъ, если бы не былъ гораздо свѣтлѣе солнечныхъ лучей ¹⁾.

1) Бес LXXVI, 3. Такое же мнѣніе о знаменіи Сына человѣческаго высказывали и многіе изъ древнихъ, напр., св. *Кириллъ иерус.* (Огл. сл. XV, 22), *Ефремъ сир.* (Сл. 39, на честный и животвор крестъ. — II ч. 263 стр. по изд 1895 г.), блаж. *Иеронимъ* (На Мѡ. XXIV, 30), блаж. *Августинъ* (О гратѣ Бож. XXI, 12), блаж. *Оеофилактъ*, *Е. Зигабенъ* (оба въ толк. на Мѡ 24 гл.). Въ повѣйшее время высказаны и другія мнѣнія о

Безъ креста, орудія Своей смерти, нинѣ такъ же немислимъ Сынъ человѣческій, какъ и Христосъ—Сынъ Божій немислимъ былъ для іудея и еллина на крестѣ (Мѡ. 27, 40--43; 1 Кор. 1, 23; см. 9 ст.). И такъ какъ евангельская проповѣдь къ тому времени должна обнять всю вселенную, то станетъ извѣстнымъ всѣмъ народамъ и крестъ, для всѣхъ будетъ понятнымъ и явленіе креста на небѣ въ качествѣ знаменія пришествія Сына человѣческаго. Для вѣрующихъ и всѣхъ истинныхъ послѣдователей Христовыхъ, когда они будутъ испытывать скорби и бѣдствія послѣдняго времени, ясное отраженіе въ этомъ знаменіи славы грядущаго Христа Судии будетъ радостнымъ удостовѣреніемъ своего освобожденія, свидѣтельствомъ осуществленія упованій, подобно тому, какъ явленіе славы Божіей на небѣ и за нею видѣніе Сына человѣческаго, бывшее первомученику Стефану (Дѣян. 7, 55) среди жестокихъ мученій отъ іудеевъ, было утѣшительнымъ знакомъ освобожденія отъ земныхъ мученій со стороны его враговъ. Но грозно будетъ явленіе этого знаменія для тѣхъ, которые до-тодѣ не вѣрили въ Его великое значеніе. Спаситель говорилъ, что при взорѣ на это знаменіе *восплачутся (κόποισται) вся колѣна земная* (Мѡ. 24, 30) ¹⁾. По словамъ тайнозрителя: *и узритъ Его (грядущаго Господа Іисуса) всяко око и иже Его прободоша, и плачь сотворятъ о Немъ вся колѣна земная* (Апок. 1, 7).

Явится Сынъ человѣческій въ той свѣтозарной и прославленной *плоти*, въ какой по воскресеніи Своемъ являлся Своимъ ученикамъ, и съ какою предъ ихъ глазами вознесся на небо, и

явленіи знаменія Сына человѣческаго. Такъ, нѣкоторые отождествляютъ это знаменіе съ самымъ явленіемъ Сына человѣческаго, но такое пониманіе противно контексту рѣчи; другіе думаютъ, что знаменіемъ будетъ служить звѣзда, подобная той, которая явилась при рожденіи І. Христа, а по мнѣнію иныхъ, это будетъ просто ослѣпительный свѣтъ, сіяніе славы божественной,—свѣтъ, который уничтожитъ мракъ и освѣтитъ всю землю. Древне-отеческое пониманіе по сравненію съ новѣйшими имѣетъ болѣе внутреннихъ основаній. См. объ этомъ у *Виноградова*. Конечныя судьбы міра и человѣка. III гл.

¹⁾ *Κόπτειν* (бить, поражать, бить тѣло въ знакъ печали, скорбѣть) означаетъ не просто плакать, а *сильно рыдать*, издавать раздирающіе душу вопли, часто притомъ сопровождающіеся какими либо вѣдшими дѣйствіями, напр., бленіемъ въ грудь, раздираніемъ одеждъ и т. п. См. у *Савинскаго* Эсхатол. бесѣда и пр 291 стр.

слѣдовательно, чувственно-видимымъ образомъ. Самъ І. Христосъ говорить, что земнородные *узрятъ* (*ὄψονται*—воочію, на самомъ дѣлѣ увидятъ) *Сына человеческого, грядущаго на облацяхъ небесныхъ* (Мѡ. 24, 30; сн. Апок. 1, 7), а такое видѣніе Сына человеческого предполагаетъ въ Немъ человѣческую природу, но уже прославленную, однако же доступную созерцанію тѣлесными очами и даже осязанію (Іоан. 20, 20. 27). Встрѣчающееся у ап. Павла наименованіе второго пришествія Христова *явленіемъ* — *ἐπιφάνεια* (1 Тим. 6, 14; 2 Тим. 4, 1), относящимся также и къ первому Его пришествію (2 Тим. 1, 10), также указываетъ на сходство по отношенію къ видимости между бывшимъ и ожидаемымъ пришествіемъ Христовымъ. А когда апостолы, пораженные чудомъ вознесенія І. Христа, съ недоумѣніемъ взирали на небо, то явившіеся имъ ангелы возвѣстили: *сей Іисусъ, вознесыйся отъ васъ на небо, такожде (οὗτος) придетъ, имже образомъ видѣте (ὅν τρόπον ἑδεσασθε) Его идуща на небо* (Дѣян. 1, 11). Вознесеніе І. Христа на небо является точнымъ образомъ Его пришествія съ неба. Если апостолы своими очами созерцали, какъ Спаситель, въ прославленной плоти, благословляя ихъ, поднялся, сталъ отдѣляться отъ нихъ и какъ облако скрыло Его изъ вида, то точно также въ прославленной плоти и доступно чувственному созерцанію будетъ и Его пришествіе съ неба. Если вознесеніе было чудеснымъ, славнымъ событіемъ, то также торжественно и величественно будетъ и второе пришествіе Христово.

Пришествіе Сына человеческого послѣдуетъ на облакахъ небесныхъ: *узрятъ Его*, говорилъ Онъ, *грядущаго на облацяхъ небесныхъ* (Мѡ. 24, 30), или иначе—*грядущаго со облаки небесными* (Марк. 14, 62). Нѣтъ никакого основанія понимать эти выраженія лишь только въ образномъ смыслѣ и отвергать соотвѣтствующую образу дѣйствительность. Напротивъ, такъ какъ Сынъ человѣческій явится въ прославленной плоти, на облакахъ вознесся, то это даетъ понять, что и будущее явленіе Сына Божія дѣйствительно послѣдуетъ на облакахъ, и, конечно, окруженнымъ свѣтомъ (со славою многою); ибо мысль человѣческая и не можетъ иначе представить явленій божественныхъ, какъ окруженныхъ свѣтомъ.

Пріяти имать Сынъ чловѣческой со ангелы Своими (Мѡ. 16, 24),—съ силою мноюю (24, 30). Объ этой принадлежности Своего пришествія Спаситель говорилъ каждый разъ, когда касался этого предмета (Мѡ. 13, 41; 24, 31; 25, 31; Марк. 8, 38; Лук. 9, 26). Сопутствіе Ему, какъ власть имущему, ангеловъ Его, всего болѣе должно будетъ свидѣтельствовать предъ міромъ о Его божественной славѣ и величіи. Апостолы изображали будущее пришествіе Христова также въ сопровожденіи ангеловъ. Ап. Іуда пишетъ, что *се пріидетъ Господь во тьмахъ ангелъ Своихъ* (14 ст.), а ап. Павелъ говоритъ, что Господь явится *со ангелы силы Своея* (2 Сол. 1. 7).

Тотъ же апостолъ изображаетъ имѣющее послѣдовать вмѣстѣ съ пришествіемъ Христовымъ явленіе и служеніе Ему ангеловъ въ такомъ образѣ: *Самъ Господь въ повелѣніи, во гласъ архангеловъ и въ трубѣ Божіи снидетъ съ небесе* (1 Сол. 4, 16). Въ повелѣніи—*ἐν κελεύσματι*,—это слово употреблялось для означенія воинскаго приказа или воззванія къ воинамъ,—собраться и вступить въ дѣло. Подобный приказъ отдавался и голосомъ и трубою. Въ ветхомъ завѣтѣ труба употреблялась для созыванія народа Божія, чтобы объявить ему волю Божію, для возвѣщенія о наступленіи юбилейнаго года, въ воинскихъ походахъ и пр. (Лев. 25, 9; Числ. 10, 2; 31, 6). По отношенію къ духовной дѣйствительности цѣлый образъ, употребленный апостоломъ, обозначаетъ, что пришествіе Господа Іисуса совершится *въ повелѣніи*, которымъ Богъ, въ Троицѣ покланяемый, изречетъ опредѣленіе, что время настоящаго порядка въ бытіи міра и чловѣчества кончилось, настало время воскресенія мертвыхъ. Это повелѣніе принято будетъ архангеломъ, вождемъ небесныхъ силъ. Принятое повелѣніе будетъ возвѣщено *гласомъ* архангела прочимъ воинствамъ небеснымъ, которыя посредствомъ *трубъ Божіихъ* разгласятъ повелѣніе Божіе во всѣ концы (сн. Мѡ. 24, 31), почему всѣ должны явиться предъ грядущимъ съ небесъ Господомъ. *По послѣдней трубѣ снидетъ съ небесе Самъ Господь* (1 Кор. 15, 52), снидетъ, какъ Царь славы, сопровождаемый ангелами, которые будутъ Ему оказывать царственныя божественныя почести ¹⁾).

1) *Θεοφάνει* еп. Толк. на 1 Сол. IV, 16.

Тотъ же апостолъ еще говоритъ, что *пришествіе Господа нашего Иисуса Христа будетъ со всѣми святыми Его* (3, 13). „Съ какими святыми? Ближе всего—съ ангелами, говоритъ преосв. *Геофанъ*. Ибо вездѣ такъ описывается *пришествіе Господа*, что Онъ окруженъ будетъ сонмами ангеловъ. Но какъ говорится,—со святыми *Его* и при томъ *всѣми*, то можно подразумѣвать и христіанъ совершенныхъ, кои суть *Его* по преимуществу, какъ купленные кровію Его и во единъ духъ съ Нимъ сочетающіеся. Первымъ изъ нихъ апостоламъ обѣтовано сидѣть на двѣнадцати престолахъ и судить (Мѡ. 19, 28)¹⁾. По словамъ апостола, Господь сподобитъ и вѣрующихъ въ Него срѣтить Его на облакахъ: *восхищени будутъ на облацѣхъ въ срѣщеніе Господне на воздусъ* (1 Сол. 4, 17) какъ воскресшіе изъ мертвыхъ, такъ и живые, которые измѣнятся въ тотъ же образъ бытія, какой воспріимутъ умершіе. Мѣсто срѣщенія и возможно только *на воздусъ*, на верху, въ высшихъ сферахъ атмосферы, при переходѣ въ небесныя жилища²⁾.

Отсюда можно видѣть, какъ неосновательны мнѣнія, появившіяся въ протестантскомъ мірѣ, будто ученіе І. Христа и апостоловъ о парусіи или второмъ *пришествіи* Христовомъ нужно понимать въ несобственномъ смыслѣ, не въ смыслѣ *видимаго*, чувственно-созерцаемаго, славнаго Его *пришествия*, а въ смыслѣ *невидимаго*, *духовнаго* *пришествия* Его къ вѣрующимъ, или *невидимаго* посѣщенія Имъ Своей церкви въ тѣхъ или иныхъ особенныхъ событіяхъ ея жизни (напр., при разрушеніи Іерусалима, въ распространеніи евангелія). Равно совершенно произвольно пониманіе парусіи Христовой и въ смыслѣ лишь побѣды царства Христова надъ всѣми враждебными Христу и Его дѣлу силами. Черты, въ какихъ изображается это *пришествіе*, а также соединеніе съ нимъ воскресенія мертвыхъ, кончины міра и всеобщаго суда, исключаютъ какъ это послѣднее пониманіе, такъ и пониманіе *пришествия* Христова въ смыслѣ *какого-либо* *духовнаго*, *невидимаго* *пришествия*.

¹⁾ *Геофана* еп. Толк. на 1 Сол. III. 13.

²⁾ Тамъ же, на 1 Сол. I V, 17.

§ 197. Воскресеніе мертвыхъ. Понятіе о немъ и его значеніе въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія.

Въ *послѣдній день*, въ который совершится славное пришествіе Христова, послѣдуетъ *воскресеніе мертвыхъ* по образу воскресшаго Спасителя и тождественное съ нимъ по своему существу и дѣйствію *измѣненіе живыхъ*. Подъ воскресеніемъ мертвыхъ (*ἀνάστασις, ἔγερσις*, т. е. *ἐκ νεκρῶν*, также *ἀναστῆναι, ἐγείρειν*) въ послѣдній день въ откровеніи разумѣется не какое либо духовное воскресеніе, представляемое нѣкоторыми въ смыслѣ безконечно-блаженной жизни души за гробомъ, и не созданіе новыхъ тѣлъ, а возстановленіе и оживленіе тѣхъ самыхъ тѣлъ, какія были соединены съ извѣстными душами въ теченіе настоящей жизни, чтобы снова не умирать ¹⁾. Согласно съ этимъ и церковь научаетъ понимать воскресеніе мертвыхъ какъ „такое дѣйствіе всемогущества Божія, по которому всѣ тѣла умершихъ человѣковъ, соединяясь опять съ ихъ душами, оживутъ, и будутъ духовны и безсмертны“ (Катих. 11 чл.).

Воскресеніе мертвыхъ, или, что тоже, дарованіе каждому чело-вѣку полного безсмертія,—не по душѣ только, но и по тѣлу, составляетъ конечную цѣль и завершеніе домостроительства Божія о спасеніи. Богъ, создавъ чело-вѣка двухчастнымъ, изъ души и тѣла, и предназначилъ его къ достиженію блаженнаго безсмертія по душѣ и по тѣлу; союзъ души и тѣла, по творческимъ намѣреніямъ Божиимъ, долженъ былъ оставаться въ чело-вѣкѣ неразрывнымъ навсегда, и не прерывался бы тѣлесною смертію,

¹⁾ Выраженія: *ἀνάστασις, ἔγερσις*, также *ἀναστῆναι, ἐγείρειν*, заключаютъ въ себѣ собственно только понятіе возстанія съ мѣста или отъ сна. Для понятія возстанія изъ мертвыхъ какъ у грековъ, такъ въ большинствѣ случаевъ и у священныхъ писателей прибавляется или указаніе субъекта—*νεκροὶ τεθνήσκοντες*, или тѣхъ же словъ въ качествѣ указанія объекта дѣйствія—*νεκρῶν, ἐκ νεκρῶν*. Вслѣдствіе же частаго употребленія приведенныя выраженія встрѣчаются нерѣдко и безъ поясненій. Особенно часто такое употребленіе можно наблюдать у ап. Павла, у котораго *ἔγερσις* и особенно *ἀνάστασις* получило значеніе спеціальнаго выраженія для обозначенія будущаго возстанія мертвыхъ. См. у *Смирнова С. К.* Филолог. замѣчанія о языкѣ новозавѣтномъ въ сличеніи съ классическимъ при чтеніи посл. ап. Павла къ Ефесеямъ. Москва 1873 г. 73 стр.

если бы человекъ не согрѣшилъ. Смерть тѣлесная, какъ и духовная, явилась *оброкомъ грѣха* (Рим. 6, 23). Единородный Сынъ Божій для того и воплотился, чтобы спасти людей отъ грѣха и всѣхъ слѣдствій грѣха и въ частности отъ смерти въ обоихъ ея видахъ. Очищая ихъ отъ грѣховъ чрезъ принятіе ихъ на Себя, возрождая водою и Духомъ къ новой жизни и даруя *вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію*, Онъ спасаетъ ихъ отъ духовной смерти. Но должно наступить время, когда совершится освобожденіе человечества и отъ смерти тѣлесной. Самъ воплотившійся Сынъ Божій воскресъ для того именно, что *подобаетъ (δεῖ) тлѣнному сему облецися въ нетлѣніе и мертвенному сему облецися въ безсмертіе* (1 Кор. 15, 53). Думать иначе значило бы допускать, что не будутъ достигнуты всѣ цѣли искупленія, что человекъ спасается не весь, что, слѣдовательно, Богъ или недостаточно благъ, или недостаточно премудръ и всемогущъ, чтобы упразднить послѣдняго нашего врага—смерть (1 Кор. 15, 26). Это освобожденіе или *искупленіе нашего тѣла* (Рим. 8, 23) отъ смерти и возстановленіе первоначальнаго устроенія Божія, по которому союзъ души и тѣла долженъ оставаться вѣчнымъ, и произойдетъ въ воскресеніи.

Раскроемъ частяйшими чертами откровенное ученіе о воскресеніи мертвыхъ. Существомъ этого ученія требуется разъясненіе вопросовъ: о дѣйствительности воскресенія мертвыхъ, его всеобщности и о самомъ тѣлѣ воскресенія и его свойствахъ ¹⁾.

§ 198. Дѣйствительность воскресенія тѣлъ.

Загробное существованіе души, безъ тѣла, не можетъ быть названо совершенною жизнію и не можетъ дать полноты блажен-

1) *Литературн. Глубоковского Н. Н.* проф. Благовѣстіе ап. Павла. I т. V гл. и въ Богословской энцикл. III т. *Богданишевскаго Д. И.* проф. Дѣйствительность воскресенія мертвыхъ по ученію ап. Павла (Тр. Кіев. Ак. 1902 г. янв.). *Плѣвницкаго В. О.* О воскресеніи мертвыхъ (тамъ же, 1905 г. янв.). *Темноштрова А.* свящ. Ученіе св. Писанія о смерти, загробной жизни и воскресеніи мертвыхъ. III гл. *Виноградова Н.* О конечныхъ судьбахъ міра и человека. IV гл. *Булгакова С.* Догматъ о воскресеніи человеческого тѣла. Курскъ. 1904 г.—О будущемъ воскресеніи нашего тѣла (Хр. Чт. 1859 г. I т.) *А. В.* О воскресеніи въ тѣлѣ (Душец. Чт. 1904 г. май).

ства. Личная жизнь человѣка есть органическое единство силъ душевныхъ и тѣлесныхъ и ихъ обнаруженій. Поэтому и человѣку особенно дорого безсмертіе полное, загробная жизнь по душѣ и по тѣлу. Жизнь души безъ тѣла даже съ трудомъ мыслима, и потому не удивительно, что въ естественныхъ религіяхъ и философіи эта жизнь представляется безсознательнымъ бытіемъ тѣней въ адѣ, или безразличнымъ сліяніемъ съ Божествомъ. Поэтому-то у нѣкоторыхъ народовъ древности, болѣе другихъ развитыхъ въ религіозномъ отношеніи, было своеобразное вѣрованіе въ жизнь тѣла по смерти (напр. у египтянъ, иранцевъ). Но эти смутныя желанія и чаянія личной загробной жизни по душѣ и по тѣлу получили свое обоснованіе и подтвержденіе только въ откровеніи, отчасти въ ветхозавѣтномъ, а вполне—въ новозавѣтномъ.

I. Воскресеніе мертвыхъ есть плодъ освобожденія человѣка отъ грѣха и примиренія его съ Богомъ по заслугамъ Искупителя. Поэтому со всею подробностію и ясностію ученіе о воскресеніи мертвыхъ предложено намъ въ новомъ завѣтѣ, т. е. тогда, когда искупленіе совершилось. Однако и ветхому завѣту не была совершенно чуждою мысль о воскресеніи человѣка, какъ о возстановленіи его въ единствѣ тѣла и души къ новой, лучшей жизни. Она предполагалась всей совокупностію ветхозавѣтнаго ученія о Богѣ и человѣкѣ и заключалась въ обѣтованіяхъ о Мессіи, имѣющемъ стереть главузмія и вообще уничтожить всѣ слѣдствія грѣха.

Въ древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ не находится яснаго ученія о воскресеніи мертвыхъ. Но прикровенно выражается оно, какъ объяснилъ Спаситель саддукеямъ, въ наименованіяхъ Бога Богомъ Авраама, Исаака и Иакова; о мертвыхъ же, яко возстаютъ (*ἐγείρονται*), говорилъ Онъ, нѣсте ли чли въ книгахъ Моисеевыхъ, при купинѣ яко рече ему Богъ, глаголя: *Азъ Богъ Авраамовъ, и Богъ Исааковъ, и Богъ Иаковъ? Нѣсть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ* (Марк. 12, 26—27; сн. Мѣ. 22,—31—42) ¹⁾. Въ этихъ наименованіяхъ

¹⁾ У Лук. 20, 37—38: *а что мертвые воскреснутъ, и Моисей показалъ при купинѣ, когда назвалъ Господа Богомъ Авраама, и Богомъ Исаака, и Богомъ Иакова. Богъ же не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ. Ибо у Него всѣ живы* (*πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶντι*).

Бога указывается не на отношеніе еврейскихъ праотцевъ къ Богу, но Бога къ нимъ, хотя они и давно умерли. Однако же если Господь и послѣ смерти патріарховъ не пересталъ быть ихъ Богомъ,—не стыдится ихъ, называя Себя ихъ Богомъ (Евр. 11, 16), то отсюда слѣдуетъ не только то, что они живы, но также—что и послѣ своей смерти они составляютъ предметъ попеченій всемогущаго Бога, такъ что утверждать, что они вѣчно будутъ пребывать въ смерти, тѣмъ болѣе—въ мрачномъ шеолѣ, было бы непониманіемъ силы Божіей.

Страдалецъ Іовъ, высказавъ желаніе, чтобы слова его сохранились на вѣки,—начертаны были въ книгѣ рѣзцомъ желѣзнымъ съ оловомъ, на вѣчное время на камнѣ вырѣзаны были (Іов. 19, 23—24), выражаетъ далѣе торжественное исповѣданіе явленія Избавителя въ такихъ словахъ: я знаю, что Искупитель (евр. Ноел—Защитникъ, Освободитель) мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его самъ, мои глаза, не глаза другого увидятъ Его (25—27 ст.). Въ словахъ своихъ, по этому ихъ переводу, ¹⁾ праведный Іовъ высказываетъ увѣренность, при которой совершенно понятно его желаніе, чтобы слова его на вѣки сохранились и вырѣзаны были на камнѣ, что вѣчный, не умирающій Искупитель эту, нынѣ разрушающуюся и имѣющую истлѣть плоть, нѣкогда, въ концѣ временъ, возставитъ, воскреситъ изъ праха, и что онъ, Іовъ, въ (новой) плоти своей увидитъ Бога глазами этого страдающаго тѣла ²⁾. По поводу такого исповѣданія блаж.

¹⁾ Согласенъ съ этимъ переводомъ и переводъ блаж. Іеронима (Вульгата). Переводу блаж. Іеронима слѣдуетъ и переводъ Лютера. Въ славянскомъ переводѣ, согласно съ греческимъ, это мѣсто изъ книги Іова переводится такъ: *вѣмъ, яко приснующъ естъ, иже имать искупити мя, и на земли воскресити кожу мою, терпящую сія: отъ Господа бо ми сія совершишася. Яже азъ въ себѣ свѣмъ, яже очи мои видѣша, а не инъ* То же въ переводѣ съ греческаго на русскій языкъ: „я знаю, что вѣченъ Тотъ, Кто освободитъ (искупитъ, разрѣшитъ) меня на землѣ и возстановитъ кожу мою, терпящую сія. Ибо отъ Господа это мнѣ прилучилось; это я въ себѣ самомъ сознаю, это глаза мои видѣли, а не другой кто“. Греческій текстъ выражаетъ мысль о вѣчномъ, не умирающемъ Искупителѣ, Который воскреситъ или возстановитъ на землѣ же страждущую теперь плоть праведника.

²⁾ Въ буквальномъ переводѣ еврейско-масоретскаго текста это мѣсто

Иеронимъ замѣчаетъ; „что яснѣ этого пророчества? Никто такъ ясно не говоритъ о воскресеніи послѣ Христа, какъ онъ (Іовъ) — прежде Христа“ 1).

Въ книгахъ историческихъ повѣствуется о воскресеніяхъ, совершенныхъ пр. Ілію и Елисеємъ (3 Цар. 17, 19; 4 Цар. 4, 29) и воскресеніи одного умершаго отъ прикосновенія его къ костямъ пр. Елисея (4 Цар. 13, 21). Хотя эти воскресенія были только возвращеніемъ къ земной жизни, тѣмъ не менѣе они наглядно выражали ту глубокую истину, что сила смерти не неограничена, что смерть должна возвратитъ похищенное ею тѣло, когда этого непосредственно или посредственно требуетъ Богъ. Они утверждали въ ветхозавѣтномъ человѣчествѣ вѣру, что *Господь мертвитъ и живитъ* (1 Цар. 2, 6) и, такимъ образомъ, не могли не питать надежды на будущее воскресеніе всѣхъ мертвыхъ.

Псалмопѣвецъ Давидъ, исполненный радостнаго сознанія близости Бога, говоритъ: *сего ради возвеселися сердце мое, и возрадовался языкъ мой* (т. е. душа моя); *еще же и плоть моя вселится на упованіи* (обитаешь въ упованіи). *Яко не оставиши душу мою во адъ, ниже даси преподобному Твоему видѣти истлѣнія. Сказалъ ми еси пути живота; исполниши мя веселія съ лицемъ Твоимъ; красота* (блаженство) *въ десницѣ Твоей во вѣкъ* (во вѣкъ, — Пс. 15, 9—11) 2). Такимъ образомъ, псалмопѣвецъ увѣренъ, что

читается такъ: „я знаю, Избавитель мой живъ, и Онъ послѣднимъ возстанетъ надъ прахомъ. А потомъ кожа моя обовѣетъ это (т. е. скелетъ), и я изъ плоти моей узрю Бога, Его увижу я самъ, мои глаза, а не чужіе увидятъ (Его)“. Переводъ проф. *И. Г. Троицкаго*. См. Талмудич. ученіе о посмертномъ состояніи и пр. Здѣсь же о разныхъ переводахъ Іов. XIX, 25—27 и толкованіяхъ съ указаніемъ литературы 133—136 стр.

1) *Иерон.* Кн. прот. Іоанна іерус., къ Паммахію (IV ч. 346 стр. изд. 1903 г.).

2) Въ русскомъ переводѣ это мѣсто читается такъ: „отъ того (сознанія близости Бога и постоянного покровительства Божія, что испытывалъ Давидъ во всю свою жизнь, и въ частности—во время опасностей для самой жизни) возрадовалось сердце мое и возвеселился языкъ мой; даже и плоть моя успокоится въ упованіи; ибо Ты не оставишь души моей во адъ и не дашь святому Твоему видѣть тлѣніе. Ты укажешь мнѣ путь жизни: полнота радости предъ лицемъ Твоимъ, блаженство въ десницѣ Твоей во вѣкъ“. Ап. Петръ приводитъ эти слова, какъ пророчество о воскресеніи Спасителя (Дѣян. 2, 29—31), но какъ сказав-

Богъ не оставитъ души праведника въ аду на вѣчное время, что плоть его не узритъ тлѣнія, но Богъ укажетъ ему путь жизни, возведетъ его къ новой, совершеннѣйшей жизни. когда ояъ, въ постоянномъ созерцаніи Господа, будетъ наслаждаться вѣчнымъ блаженствомъ. Другими словами, онъ выражаетъ вѣру не только въ будущее воскресеніе, но и въ жизнь будущаго вѣка, исполненную блаженства вслѣдствіи лицезрѣнія Бога для праведниковъ ¹⁾. Воскреснутъ ли грѣшники—слова псалмопѣвца относительно ихъ воскресенія довольно не ясны.

Яснѣе выражена вѣра въ воскресеніе въ книгахъ пророческихъ. Такъ, въ пѣсни пр. Исаи говорится: *оживутъ мертвецы Твои, возстанутъ мертвыя тѣла* (въ слав. пер.: воскреснутъ мертвіи и возстанутъ, иже во гробѣхъ)! *Воспряните и торжествуйте поверженные въ прахъ: ибо роса Твоя—роса растеній, и земля извергнетъ мертвецовъ* (26, 19). Пр. Даниилу открыто было въ видѣніи: *многіе* (собственно „всѣ, какъ многіе отдѣльные“, т. е. тоже, что всѣ) *изъ спящихъ въ прахъ земли пробудятся, одни для жизни вѣчной, другіе на вѣчное поруганіе и посрамленіе. И разумные будутъ сіять, какъ свѣтила на тверди, и обратившіе многихъ къ правдѣ—какъ звѣзды, во вѣки, навсегда* (12, 2—4). И далѣе говорится Даниилу: *а ты иди къ твоему концу, и успокоишься и возстанешь для полученія твоего жребія въ концѣ дней* (13 ст.). Пр. Осія говоритъ о Господѣ, что Онъ *оживитъ насъ чрезъ два дня, въ третій день возставитъ насъ, и мы будемъ жить предъ лицемъ Его* (6, 2). Самъ Господь изображается у пророка говорящимъ: *отъ власти ада Я искуплю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ. Смерть! гдѣ твое*

няя не прямо о (περί) Христѣ, а только въ отношеніе (εἰς, какъ, напр., въ Евф. 5, 32 и др.) къ Христу. Иначе говоря, слова Давида, по мысли апостола, имѣютъ не прямо пророчественный смыслъ, а типически пророческій, т. е. имѣютъ ближайшее отношеніе къ самому Давиду, но выражаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и мессіанскую идею. См. у Корсунскаго И. Н. Новозавѣтное толкованіе ветхаго завета. Москва. 1885 г. 160—161 стр.

¹⁾ Видятъ выраженіе вѣры въ воскресеніи, хотя и не столь ясное, еще въ Пс. 16, 15; 48, 15—16; 72, 24—28. См. у проф. Троицкаго. Талмуд. уч. и пр. 138—141 стр.

жало? адз! гдѣ твоя побѣда (13, 14)? Многіе понимаютъ эти пророчества Осіи въ смыслѣ метафорическомъ, подразумѣвая подъ „адамъ“ и „смертію“, объ избавленіи отъ власти которыхъ говоритъ пророкъ, тѣ тяжелыя условія политической и церковной жизни, въ которыхъ находилось царство израильское (Ефремъ), для котораго преимущественно пророчествовалъ Осія. Но не отрицая историческихъ сближеній и сопоставленій, какія могутъ имѣть эти мѣста въ общемъ контекстѣ книги пророка Осіи, тѣмъ не менѣе нельзя не видѣть въ нихъ выраженія вѣры въ воскресеніе, въ торжество Бога надъ властію смерти и ада. Допустимъ, что въ томъ или иномъ мѣстѣ пророкъ утѣшаетъ и ободряетъ народъ указаніемъ на всемогущество и чрезвычайную помощь Божію, при которыхъ народъ можетъ возродиться къ новой, совершенной жизни послѣ происшедшаго упадка и разложенія въ немъ государственной и церковной жизни, но опредѣленіе этого всемогущества и помощи Божіей дано въ такихъ понятіяхъ и образахъ, по прямому смыслу которыхъ пророческому сознанію представляются воскресеніе изъ мертвыхъ въ третій день (Ос. 6, 2) и побѣда Бога надъ адамъ и смертію (13, 14). Во всякомъ случаѣ апостолъ Павелъ въ словахъ пророка Осіи прямо видитъ указаніе на воскресеніе мертвыхъ (1 Кор. 15, 55).

У пр. Іезекііля образно представлено и то, какъ произойдетъ воскресеніе (процессъ его). Пророкъ духомъ былъ веденъ въ долину, полную сухихъ костей. На вопросъ Господа: *сынъ человѣческій! оживутъ ли кости сіи*, пророкъ отвѣтилъ: *Господи Боже! Ты знаешь это*, т. е. что это выходитъ изъ предѣловъ человѣческаго вѣдѣнія. Тогда Господь повелѣлъ ему пророчествовать надъ костями, и, когда онъ произносилъ пророчество, то произошелъ шумъ, началось движеніе, и онѣ стали сближаться кость съ костью, потомъ на нихъ явились жилы, выросла плоть, кожа покрыла ихъ сверху, но для новой жизни не доставало духа. По новому повелѣнію Господа пророкъ изрекъ новое пророчество о духѣ, который и пришелъ отъ четырехъ вѣтровъ, вдохновилъ возродившіяся тѣла, и они стали жить (37, 1—10). Послѣ изложенія этого видѣнія, пророкомъ дѣлается примѣненіе его къ воскресенію дома Израилева, который Господь общаетъ вывести изъ мѣста его погребенія, вложить въ него духъ Свой и

привести ихъ въ землю Израилеву (11—14 ст.). Непосредственный смыслъ этого пророческаго изображенія, слѣдовательно, тотъ, что Израиль, какъ скоро обратится къ Господу, будетъ избавленъ отъ всѣхъ бѣдствій, на крайнюю тяжесть которыхъ указываетъ представленіе ихъ подъ образомъ шеола и смерти. Но сравненіе избавленія народа Божія отъ всѣхъ золъ, или политическаго воскресенія Израиля съ воскресеніемъ изъ мертвыхъ, уже показываетъ, что въ основѣ этого сравненія лежитъ воскресеніе мертвыхъ по дѣйствию слова Божія ¹⁾).

Вѣра въ воскресеніе мертвыхъ въ ветхозавѣтныя времена была достояніемъ не однихъ богодухновенныхъ писателей, но и вообще благочестивыхъ іудеевъ. Такъ, мученики Маккавеи шли на смерть съ увѣренностію, что *Царь міра воскреситъ ихъ, умершихъ за Его законы, для жизни вѣчной, по завету Божію* (2 Макк. 7, 9; см. 11. 14. 36 ст.). Объ Іудѣ Маккавѣ повѣствуется, что онъ послалъ въ Іерусалимъ серебро, чтобы принести жертву за грѣхъ (умершихъ), и поступилъ весьма хорошо и благочестиво, *помышляя о воскресеніи*; ибо если бы онъ не надѣялся, что падшіе въ сраженіи воскреснутъ, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвыхъ (2 Мак. 12, 43—44). Во времена Спасителя вѣра въ воскресеніе мертвыхъ была общераспространенной среди іудеевъ. Замѣчаніе евангелистовъ о саддукеяхъ, что они не признавали воскресенія мертвыхъ (Мѡ. 22, 23; Марк. 12, 18; Лук. 20, 27), предполагаетъ, что остальное большинство іудеевъ вѣровало въ воскресеніе (см. Дѣян. 23, 6—8; 24, 15). Марѳа, сестра Лазаря, говорила объ умершемъ братѣ: *въ мѣ, яко воскреснетъ въ воскресеніе, въ послѣдній день* (Іоан. 11, 24).

II. Новозавѣтное Писаніе утверждаетъ будущую дѣйствительность тѣлеснаго воскресенія мертвыхъ съ такою ясностію, что всякое сомнѣніе о томъ было бы упорствомъ противъ истины.

I. Христосъ, обращаясь къ іудеямъ, говорилъ имъ: *грядетъ*

¹⁾ „Никогда, замѣчаетъ блаж. Іеронимъ, не былъ бы приведенъ образъ воскресенія для обозначенія возстановленія народа израильскаго, если бы не было самаго воскресенія и если бы не вѣрили въ него, какъ имѣющее быть“. На Іезек XXXVII, 1—14.

часть (*ἐρχεται ὄρα*), въ онъ же вси сущіи во гробѣхъ (*ἐν τοῖς μνημείοις*) услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ сотворшии благая въ воскресеніе (*εἰς ἀνάστασιν*) живота, а сотворшии злая въ воскресеніе суда (Іоан. 5, 28—29). Се же есть воля пославшаго Мя, да всякъ видяй Сына и вѣруяй въ Него имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день (6, 40). Здѣсь, какъ потому, что говорится о воскресеніи всѣхъ сущихъ во гробѣхъ и о воскресеніи томъ, которое послѣдуетъ въ послѣдній день, такъ и потому, что говорится объ осужденіи нѣкоторыхъ изъ воскресшихъ, совершенно очевидно, что Спаситель говорить о воскресеніи къ жизни тѣлесной, а не о нравственномъ или духовномъ воскресеніи. Принимать сущихъ во гробахъ за какихъ либо живыхъ было бы странно; видѣть здѣсь нравственное воскресеніе всѣхъ нравственно мертвыхъ и относить это нравственное воскресеніе къ послѣднему дню также было явною несообразностію, а допускать нравственное воскресеніе сотворшихъ благая значило бы допускать нелѣпость. Въ словахъ Спасителя не только утверждается дѣйствительность воскресенія, но указываются и основанія этой вѣры, именно: съ одной стороны,—воля пославшаго Его Отца, а съ другой,—то, что Самъ Онъ, какъ Сынъ Божій и Искупитель, есть жизнь и воскресеніе для всѣхъ: *Азъ есмь воскресеніе и животъ; вѣруяй въ Мя, аще и умретъ, оживетъ; и всякъ живой и вѣруяй въ Мя не умретъ* (Іоан. 11, 25—26). *Ядый Мою плоть и пійи Мою кровь имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6, 54).

Въ обличеніе невѣрія саддукеевъ въ воскресеніе и чувственныхъ представленій фарисеевъ о жизни по воскресеніи І. Христосъ говорилъ: *сподобльшіися вѣкъ онъ улучшить* (достигнуть того вѣка) *и воскресеніе, еже отъ мертвыхъ, ни женятся, ни посягаютъ, ни умрети бо ктому могутъ; равни бо суть ангеломъ* (Лук. 20, 35—36). Что здѣсь утверждается дѣйствительность тѣлеснаго воскресенія, особенно ясно изъ словъ: *ни умрети бо ктому могутъ*; эти слова, очевидно, относятся къ тѣлесной природѣ человѣка, такъ какъ въ отношеніи къ безтѣлесной душѣ эта прибавка была бы совершенно излишнею, и

слѣдовательно, указываютъ, что сподобльшіеся достигнуть воскресенія будутъ имѣть тѣло.

Отсюда можно видѣть неосновательность раціоналистическихъ утверждений, будто Господь не говорилъ ничего о тѣлесномъ воскресеніи, что ученіе о послѣднемъ привнесено въ христіанское вѣроученіе апостолами, особенно ап. Павломъ, изъ іудейско-фарисейскихъ вѣрованій. Апостолы вообще и въ частности ап. Павелъ предлагали Христово же ученіе о воскресеніи мертвыхъ, болѣе подробно раскрывая лишь то, что Христосъ Спаситель кратко выразилъ въ словахъ: *Азъ есмь воскресеніе и животъ*. Если же Онъ не говорилъ такъ подробно о воскресеніи, какъ говорятъ апостолы, то причина заключается въ томъ, что истина воскресенія мертвыхъ не могла быть вполне понятна и удобопріемлема для разума, прежде чѣмъ совершилось воскресеніе Самого Христа.

Изъ апостоловъ съ особенною подробностію раскрывалъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ ап. Павелъ, по поводу того, что въ Коринѣ появились *нѣцыи*, говорившіе, *яко воскресенія мертвыхъ нѣсть* (1 Кор. 15, 12). Что воскресеніе мертвыхъ дѣйствительно будетъ, въ этомъ, по мысли апостола, должна убѣдить вѣрующихъ истина воскресенія І. Христа, *иже есть начатокъ, перворожденъ изъ мертвыхъ* (Кол. 1, 18), а что Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, въ этомъ удостовѣряетъ и Писаніе своими предсказаніями о Его смерти, дѣйствительно бывшей, и о Его воскресеніи, о которомъ свидѣлствуютъ явленія Его по воскресеніи (3—8 ст.). *Аще же Христосъ проповѣдуется, яко изъ мертвыхъ возста*, (а Онъ, будучи Богомъ, былъ и человѣкъ, и какъ человѣкъ, умеръ и погребенъ), *како глаголютъ нѣцыи* (τινες, т. е. очень немногіе) *въ васъ, яко воскресенія мертвыхъ нѣсть? И аще воскресенія мертвыхъ нѣсть* (т. е. если оно невозможно), *то ни Христосъ возста*. *Аще же Христосъ не возста, то тѣе* (κενόν) *убо проповѣданіе наше* (т. е. проповѣдь наша пуста, ничего истиннаго и существеннаго не содержитъ), *тѣа* (κενή — пуста) *же и въра ваша*. *Обрътаемся же и лжесвидѣтеле Божіи, яко послужествовахомъ* (т. е. засвидѣтельствовали, удостовѣряли) *на Бога* (κατὰ τοῦ Θεοῦ — противъ Бога), *яко воскреси Христа*:

Его же не воскреси, аще убо мертвѣи не возстаютъ. Аще же Христосъ не возста, суетна (ψατά) вѣра ваша, еще есте во грѣхахъ вашихъ (ибо воскресеніе Христова служитъ свидѣтельствомъ того, что крестная смерть Спасителя была искупительною жертвою за грѣхи людей и что она принята Богомъ). Убо и умершіе о Христѣ погибли (потому что умерли во грѣхахъ, не очищались отъ нихъ, какъ и нынѣ живущіе). И аще въ животѣ семъ точію уповающе есмы во Христа (т. е. что послѣ скорбей жизни настоящей получимъ отъ Него утѣшеніе въ будущей, тогда какъ на самомъ дѣлѣ этого не будетъ), окаяннѣйшии (несчастнѣйшіе) всѣхъ человекъ есмы, ибо и здѣсь всего лишаемся, и тамъ ничего не получимъ (12—19 ст.). Если нѣтъ воскресенія мертвыхъ и соединеннаго съ нимъ воздаянія, то самоотверженная дѣятельность апостоловъ и ихъ сотрудниковъ, ихъ бѣдствія и страданія, труды и подвиги, совершенно непонятны и напрасны: почто мы и бѣды приедемъ на всякій часъ? По вся дни умираю, (т. е. каждый день и каждый часъ угрожаетъ мнѣ опасность смерти)... Со зѣремъ бораяся (ἐσθλοιοῦμαι) во Ефесѣ; кая ми польза, аще мертвѣи не возстаютъ? Да ямы и піемъ, утрѣ бо умремъ (30—32). Таковы слѣдствія отрицанія воскресенія Христова. Но, говоритъ апостолъ, Христосъ возста отъ мертвыхъ, начатокъ умершимъ бысть (20 ст.), а потому якоже о Адамѣ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ (22 ст.). Затѣмъ, устраняя недоумѣніе: како возстанутъ мертвѣи? объясняетъ: безумне, ты еже съеши, не оживетъ, аще не умретъ, и еже съеши, не тѣло будущее съеши, но голо зерно... Богъ же даетъ ему тѣло... Такожде совершится и воскресеніе мертвыхъ, т. е. изъ cadaва умершаго тѣла силою Божіею возстанетъ новое тѣло (35—38. 42 ст.). Дѣйствительность будущаго воскресенія мертвыхъ апостолъ, такимъ образомъ, основывалъ на воскресеніи Спасителя, какъ главы вѣрующихъ и Искупителя человѣчества, почему и признавалъ воскресеніе мертвыхъ однимъ изъ основныхъ членовъ вѣры Христовой.

Обращающимся ко Христу эта истина была возвѣщаема апостоломъ въ числѣ первоначальныхъ и главнѣйшихъ истинъ вѣры (Евр. 6, 2). Солунскимъ христіанамъ онъ писалъ, что имъ не

подобаетъ скорбѣть объ умершихъ, какъ не имущимъ упованія, потому что яко *Иисусъ умре и воскресъ, тако Богъ и умершихъ во Иисусъ приведетъ въ Нимъ... Мертвіи о Христѣ воскреснутъ* (1 Сол. 4, 13—14. 16; см. Дѣян. 24. 15). Наконецъ, онъ называетъ развратителями и измѣнниками истины тѣхъ, которые говорятъ, что *воскресеніе уже бысть*, т. е. нравственное, и которые, очевидно, не допускали воскресенія тѣлеснаго (2 Тим. 2, 18).

Утверждая дѣйствительность воскресенія мертвыхъ, св. Писаніе вездѣ разсматриваетъ воскресеніе, какъ *дѣйствіе всемогущества Божія*, а не какъ процессъ естественнаго развитія. *Вси сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ, или—услышавше оживутъ*, говорилъ Господь. Гласъ Сына Божія будетъ тою возбуждительною, непостижимою для насъ, силою Божіею, которая прекратитъ нашъ мертвенный сонъ и оживитъ наше тѣло. Какъ всесильнымъ словомъ Божіимъ: *да будетъ* приводились въ бытіе міры и разнообразныя обитатели ихъ при первоначальномъ твореніи, такъ тѣмъ же словомъ и въ послѣдній день уже созданное, но истлѣвшее будетъ снова воззвано къ жизни (см. Іезек. 37, 1—10). Въ отвѣтъ саддукеямъ, отрицавшимъ воскресеніе, Господь прямо упрекаетъ ихъ, что они не знаютъ *силы Божіей* (Мѡ. 22, 29). На ту же силу Божію указывалъ и ап. Павелъ невѣровавшимъ въ воскресеніе, подобнымъ, напр., тѣмъ, которые не хотѣли слушать его проповѣдь о воскресеніи въ аѳинскомъ ареопагѣ: *Богъ Господа воздвиже, и насъ воздвигнетъ силою Своею* (1 Кор. 6, 14; см. Дѣян. 17, 18. 26. 28; Рим. 4. 17). Если онъ и приводитъ сравненіе между тѣломъ человѣческимъ, распадающимся въ прахъ и вновь воскресающимъ, и зерномъ, которое, истлѣвая въ землѣ, возрождается въ колосѣ, то это ни мало не говоритъ о томъ, что воскресеніе тѣла такъ же естественно, какъ выростаніе колоса изъ зерна. Онъ не имѣетъ въ виду объяснить здѣсь самый процессъ воскресенія, а только указываетъ, что непостижимость воскресенія не можетъ говорить противъ его возможности, такъ какъ подобныя же непостижимыя явленія совершаются постоянно предъ нашими глазами. Какъ далекъ апостоль отъ мысли о естественности воскресенія тѣла, показываетъ то, что онъ и въ выроста-

ни колоса изъ зерна усматриваетъ дѣйствіе божественнаго всемогущества ибо, не упоминая ни о землѣ, ни о дождѣ, ни о солнцѣ, ни о рукахъ земледѣльца, говоритъ: *Богъ даетъ ему тѣло, яко же восхощетъ* (1 Кор. 15 38) ¹⁾.

III. Въ церкви христіанской вѣра въ воскресеніе мертвыхъ по плоти составляла со временъ апостольскихъ существеннѣйшій членъ вѣры. Исповѣданіе вѣры въ воскресеніе мертвыхъ вошло въ символы древнѣйшихъ церквей (іерусалимской, римской и кипрской) и въ вѣроизложенія св. Иринея и Тертуліана, а позднѣе и въ символъ никео-цареградскій. Эту вѣру исповѣдывали мученики, идя на вольную смерть, защищали апологеты христіанства противъ язычниковъ и лжеучителей, раскрывали пастыри и учителя, нерѣдко даже въ особыхъ произведеніяхъ ²⁾.

Возможность воскресенія мертвыхъ, въ виду высказывавшихся недоумѣній и возраженій противъ этого вѣрованія христіанъ, древніе учителя старались оправдать и приблизить къ уразумѣнію указаніями на всемогущество Божіе и на разныя подобія въ природѣ видимой и жизни человѣческой. „Не вѣрять воскресенію свойственно тому, говоритъ св. *І. Златоустъ*, кто не имѣетъ совершеннаго понятія о непобѣдимой и вполне достаточной на все силѣ Божіей. Вѣдь если Онъ сотворилъ сущее изъ несущаго, то тѣмъ болѣе можетъ воскресить разрушившееся“ ³⁾. Возстановить человѣческое тѣло изъ готовыхъ, но только разрозненныхъ смертныхъ элементовъ легче, чѣмъ въ началѣ создать все,—и элементы для тѣла, на подобіе того, какъ съ большею легкостію возстановляются, чѣмъ въ первый разъ образуются ваятелемъ—статуя, живописцемъ—картина ⁴⁾. Свидѣтельства такой возмож-

¹⁾ *Экуменій* обращаетъ вниманіе на то, что Апостоль, говоря о смерти тѣла, употребляетъ выраженіе, приличествующее сѣмени (ст. 42—44), а говоря о воскресеніи употребляетъ: „возстаетъ“, а не „произрастаетъ“. „Прекрасно сказалъ: *ἐγείρεται*, а не *φύεται*, что бы ты не подумалъ, что это дѣло земли“.

²⁾ Особыя сочиненія о воскресеніи мертвыхъ оставили послѣ себя: *Іустинъ* мученикъ, *Авинагоръ*, *Тертуліанъ*, *Климентъ* алекс., *Оригенъ*, *Меводій*, *Евсевій*, *Григорій* нисскій, *Амвросій*, *Ефремъ* сиринь, *Зеновъ* веронскій и др.

³⁾ *Злат.* На 1 Кор. Бес. XL. 3.

⁴⁾ *Іуст.* О воскресеніи, 6. *Тертул.* Апол. 48. *Авинаг.* О воскресеніи мертв. 3. *Ирин.* Прот. ерес. V кн. III, 2. *Кирил.* іер. Оглас. сл. XVIII, 2,

ности, указывали учителя церкви, представляются и видимою природою и исторіею домостроительства Божія о спасеніи людей. Видимая природа поясняетъ эту возможность такими, напр., явлениями, какъ возникновеніе изъ безвиднаго сѣмени полнаго человѣческаго тѣла, выростаніе изъ сгнившихъ въ землѣ зеренъ пшеничныхъ или иныхъ плодовыхъ колосевъ, смѣна дня и ночи, весеннее воскресеніе, послѣ мертвящей зимы, всѣхъ растений и деревьевъ, замираніе на болѣе или менѣе продолжительное время и потомъ оживленіе нѣкоторыхъ насѣкомыхъ и животныхъ, засыпаніе и пробужденіе отъ сна самаго человѣка. Исторія же домостроительства подтверждаетъ эту же возможность чудесами вообще, особенно же воскрешеніями мертвыхъ, а главное—воскресеніемъ Самого Господа Іисуса, воспринявшаго нашу природу и сдѣлавшагося начаткомъ и основаніемъ нашего воскресенія ¹⁾).

Осуществляемое всемогуществомъ Божиимъ, воскресеніе мертвыхъ, рассуждали учителя церкви, требуется и правдою и премудростію Божіею. Оно предполагается *правдою* Божіею. „Видимъ, говорить св. *І. Дамаскинъ*, что весьма многіе праведники терпятъ бѣдность и обиды, и не находятъ никакой помощи въ настоящей жизни; а многіе грѣшники и неправедники счастливо живутъ въ богатствѣ и во всякомъ удовольствіи. И какой здравомыслящій признаетъ это дѣломъ правосудія, или мудраго промысла? Итакъ, будетъ, будетъ воскресеніе! Ибо Богъ праведенъ и уповающимъ на Него *мздовоздаватель бываетъ*. Если бы одна душа упражнялась въ подвигахъ добродѣтели, то одна бы и получила вѣнецъ; а если бы одна предавалась удовольствіямъ, то одна по справедливости была бы наказываема. Но такъ какъ душа ни добрыхъ, ни злыхъ дѣлъ не совершаетъ безъ тѣла, то по справедливости душа и тѣло вмѣстѣ получаютъ воздаяніе“ ²⁾). Пред-

3. и 6. *Григор. нис.* Сл. на св. пасху, о воскресеніи (VIII ч. 70 стр. 1871 г.) О душѣ и воскресеніи (IV ч. 252—254 стр.), *Ефрем. сир.* Сл. о воскресеніи мертвыхъ (III ч. 125 стр. изд. 1897 г.).

1) См. напр. у *Тертуліана*—О воскрес. плоти, XII гл., у *Кирилла іер.*—Огл. сл. XVII, 9—12, 16—17, у *Григоря нис.*—въ сл. на св. пасху, у *Златоуста*.—На 1 Кор. Бес. VII, 2, у *Дамаскина*—въ Точн. изл. пр. в. IV, 27.

2) *Дамаскинъ*. Точн. изл. пр. в. IV, 27. Сн. *Авинаг* О воскрес. XVIII—XXIII. *Ирин.* Прот. ерес. V, 32. *Тертул.* О воскрес. плоти, 14—17 гл. *Ки-*

полагается оно и *премудростію* Божіею, создавшею человѣка изъ тѣла и души. „Не нелѣпо ли то, разсуждаетъ св. *Иустинъ*, чтобы созданное съ такимъ тщаніемъ и болѣе всего прочаго почтенное Создатель презрѣлъ до того, что оно обратилось бы въ ничто? Ваятель и живописецъ, если желаютъ, чтобы сдѣланныя ими изображенія оставались для ихъ собственной славы, возобновляютъ ихъ, когда они попортятся; а Богъ ужели такъ небрежетъ о Своемъ созданіи, что оно приходитъ въ ничтожество, не заботясь о восстановленіи его бытія? Мы называемъ напрасно трудившимся того, кто, построивъ домъ, потомъ разрушилъ бы его, или когда онъ разрушился, пренебрегъ бы, будучи въ состояніи возстановить его: Бога же развѣ не обвиняли бы мы, что Онъ понапрасну дѣлалъ? Но не таковъ Нетлѣнный, не безуменъ Умъ вселенной. Пусть смолкнуть невѣрующіе, если сами не способны вѣровать. Богъ призвалъ плоть къ воскресенію и общаетъ ей жизнь вѣчную. Ибо благовѣствуя спасеніе человѣка, Онъ общаетъ и плоть спасти. Что такое человѣкъ, какъ не животное разумное, состоящее изъ души и тѣла? Развѣ душа сама по себѣ есть человѣкъ? Нѣтъ,—она душа человѣка... А тѣло развѣ можетъ быть названо человѣкомъ? Нѣтъ,—оно называется тѣломъ человѣка. Если же ни та, ни другое въ отдѣльности не составляютъ человѣка, но только существо, состоящее изъ соединенія той и другаго, называется человѣкомъ, а Богъ человѣка призвалъ къ жизни и воскресенію: то Онъ призвалъ не часть, но цѣлое, то-есть душу и тѣло. Ибо не нелѣпо-ли, тогда какъ то и другое въ бытіи своемъ связаны во едино, сохранять одну, а другое нѣтъ“ ¹⁾.

Самая тѣлесная смерть человѣка, являясь оброкомъ грѣха и ограничивая развитіе зла, вмѣстѣ съ этимъ, разсуждали древніе учителя, по устроенію премудрости Божіей служить тому, чтобы тѣло могло возстать въ совершеннѣйшемъ состояніи по сравненію съ тѣмъ состояніемъ, въ какомъ оно находится нынѣ. Св.

рил. іер. Огл. поуч. XVIII, 4. 19. *Гриз нис.* Сл. на св. пасху, о воскресеніи. (VIII ч. 81—86 стр.) и др.

¹⁾ *Иуст.* О воскресеніи, 8. *Сн. Тертул.* О воскрес. 8. 9 и 34. *Авинагора,* О воскрес. мертвыхъ 15. *Ирин.* Прот. ерес. V кн., VI гл. *Григор. нис.* Сл. на св. пасху, о воскресеніи (66—69 стр.).

І. Златоустъ, убѣждая не предаваться чрезмѣрной скорби объ умершихъ, говорить: „но умершій, скажешь, гніетъ и тлѣетъ и превращается въ прахъ и пепель. Что жъ изъ этого, возлюбленный? Поэтому самому и надобно особенно радоваться. Тотъ, кто хочетъ перестроить развалившійся и ветхій домъ, напередъ выводитъ изъ него живущихъ, потомъ разрушаетъ этотъ домъ и снова воздвигаетъ въ лучшемъ видѣ. Выведенные не скорбятъ объ этомъ, а еще радуются; потому что обращаютъ вниманіе не на видимое разрушеніе, но воображаютъ будущее, хотя еще и невидимое, зданіе. Такъ и Богъ разрушаетъ наше тѣло, намѣреваясь создать его (вновь), и сперва изводитъ живущую въ немъ душу, какъ бы изъ какого дома, дабы, потомъ воздвигнувъ его въ лучшемъ видѣ, опять ввести въ него душу съ большею славою. Будемъ же обращать вниманіе не на разрушеніе, а на будущую славу. Также, если у кого статуя испортилась отъ ржавчины и отъ времени, и многія части ея отвалились, то онъ, разбивъ ее, бросаетъ въ горнило и, тщательно переплавивъ, дѣлаетъ ее лучшею. И какъ разрушеніе такой статуи въ горнилѣ не есть уничтоженіе ея, но обновленіе, такъ и смерть нашихъ тѣлъ не есть уничтоженіе, но обновленіе ихъ. Итакъ, когда ты увидишь, что тѣло наше, какъ бы въ горнилѣ, разлагается и тлѣетъ, то не останавливайся на этомъ внѣшнемъ видѣ, но ожидай обновленія; и этою стороною примѣра не довольствуйся, но простирайся умомъ къ болѣе важному. Ваятель, ввергая (въ горнило) мѣдное тѣло, получаетъ оттуда статую не золотую и безсмертную, но дѣлаетъ ее такою же мѣдною; а Богъ, ввергая (въ землю) тѣло перстное и смертное, возвращаетъ тебѣ статую золотую и безсмертную; ибо земля, принявъ тѣло смертное и тлѣнное, возвращаетъ его нетлѣннымъ и безсмертнымъ“ ¹⁾.

§ 199. Всеобщность и одновременность воскресенія умершихъ. Измѣненіе живыхъ.

Воскресеніе мертвыхъ будетъ *всеобщее и одновременное*: воскреснуть всѣ, какъ добрые, такъ и злые, вѣрующіе и невѣрующіе.

¹⁾ *Злат.* Бес. о Лазарѣ V, 1—2. Также разсуждали объ этомъ и другіе древніе учителя, напр., *Оеофилъ антиох.*—къ Автолику, II, 26, *Григорій нисскій*—Бол. оглас. сл. 8 гл. (сн. выше, Прав. Догм. Бог. II т. § 63),

щіе во Христа, праведники и грѣшники, и воскреснуть всѣ одновременно,—въ день пришествія Христова. Тогда же послѣдуетъ и *измѣненіе* всѣхъ живыхъ.

I. Въ ветхозавѣтномъ Писаніи, при утвержденіи дѣйствительности воскресенія мертвыхъ, не было дано яснаго и прямого отвѣта на вопросъ: всѣ ли умершіе воскреснутъ? Въ немъ ясно выражено, что воскреснутъ праведники (въ кн. Іова, Псалтири), воскреснетъ народъ израильскій (въ кн. пр. Осіи, Исаіи, Іезекіиля и 2 Маккав.), воскреснутъ многіе,—одни къ вѣчной жизни, другіе—къ вѣчному поруганію и посрамленію (въ кн. пр. Даніила), но нигдѣ прямо не утверждается всеобщности воскресенія (воскресенія иноплеменниковъ и нечестивыхъ), хотя оно и не отрицается. Но у іудейскихъ книжниковъ и фариисеевъ еще ко временамъ I. Христа образовалось представленіе, что воскресеніе ограничится лишь одними праведниками, души же нечестивыхъ (язычниковъ) будутъ удержаны въ аду для вѣчныхъ мукъ. Такое ученіе вошло въ іудейскую письменность. Такъ, талмудъ учитъ, что воскреснутъ тѣ, души которыхъ сохранились отъ совершеннаго истребленія огнемъ геенны,—души патриарховъ, евреевъ и пришельцевъ, имѣющихъ печать обрѣзанія и не совершившихъ смертнаго грѣха, а также души нѣкоторыхъ праведниковъ изъ прочихъ народовъ. Что же касается остальныхъ, то они не имѣютъ участія въ воскресеніи и будущей жизни. Всѣ воскресенные будутъ удостоены той или иной степени блаженства. И самое воскресеніе ихъ будетъ совершенно силою Божіею лишь для того, чтобы вознаградить ихъ за знаніе и исполненіе закона Моисеева (торы) и отраженіе въ себѣ качествъ учениковъ Авраама ¹⁾.)

Подобнаго же рода мнѣнія по вопросу о всеобщности воскресенія мертвыхъ высказывались и высказываются и въ христіан-

Епифаній—Ер. LXIV (противъ Оригена), 33—34, *Меводій патар* О воскресеніи (прот. Оригена), XXI—XXV гл.

¹⁾ *Троицкаго* проф. Талмуд. ученіе о посмертномъ состояніи и конечной участи людей. §§ 28, 29. 46. Подобное же ученіе содержится въ мидрашахъ (тамъ же, § 65), раввинской литературѣ, и между прочимъ у знаменитаго М. Маймонида (тамъ же §§ 66 и 67). У I. Флавія и „Псалматъ Соломона“ говорится лишь о воскресеніи праведныхъ, но въ нѣкоторыхъ іудейскихъ апокрифическихъ произведеніяхъ („Кн. Еноха“ и „Апокалипсисъ Варуха“) допускается воскресеніе всего человѣчества.

скомъ мірѣ, хотя по другимъ побужденіямъ и основаніямъ, чѣмъ въ іудействѣ. Такъ, еще въ христіанской древности нѣкоторые утверждали, что непризванные и неспособные къ блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтоженію ¹⁾. То же мнѣніе повторяли и повторяютъ многіе изъ соцініанскихъ писателей, утверждая, что вѣчной жизни по душѣ и по тѣлу удостоятся лишь исполняющіе божественныя заповѣди. Не мало сторонниковъ этого воззрѣнія (теоріи т. н. условнаго или факультативнаго безсмертія) и вообще среди протестантскихъ богослововъ ²⁾. Защитники этой теоріи въ своемъ отрицаніи всеобщности воскресенія исходятъ изъ того положенія, что душа человѣка не обладаетъ залогомъ безсмертія по природѣ, а имѣетъ лишь способность (facultas) достигать безсмертія, или возможность не умирать (posse non mori). Эта способность или возможность осуществляется въ христіанствѣ благодатнымъ возрожденіемъ и возрастаніемъ въ святой жизни, приобщеніемъ къ Богу и ко Христу, и *потому не простирается* на всѣхъ другихъ людей. Всѣ нечестивцы, не имѣя въ себѣ необходимаго условія безсмертной жизни, будто бы или уничтожаются по смерти внѣшнею силою или сами собою умираютъ, чрезъ внутреннее саморазложеніе; грѣхъ убиваетъ ихъ, лишаетъ вѣчной жизни. Воскрешены же будутъ лишь имѣющіе въ самихъ себѣ жизненность, прибрѣтенную святою жизнію, приобщеніемъ ко Господу. Воскресеніе же безбожниковъ и нечестивцевъ, разсуждаютъ сторонники этой теоріи, было бы воскресеніемъ ихъ для вѣчныхъ и нескончаемыхъ мученій со всѣми ужасами ада, именно съ цѣлію ихъ терзанія, такъ какъ въ нихъ самихъ нѣтъ залога къ нескончаемому пребыванію. Это была бы для нихъ „смерть безсмертная“.

Но такого рода мнѣнія основываются не на положительномъ ученіи откровенія, а на разнаго рода стороннихъ соображеніяхъ и умозаключеніяхъ. Откровеніе утверждаетъ всеобщность воскре-

¹⁾ Изъ древнихъ церковныхъ писателей такое мнѣніе защищалъ *Арновій африканскій* въ своемъ сочиненіи „Adversus gentes“, особенно II lib. с. 14. 32—36.

²⁾ См. объ этомъ у проф. *Глубоковскаго*. Благовѣстіе ап. Павла. I т. 571 стр. и слѣд., а также у *Стукова* О. Происхожденіе въ церкви христіанской мнѣній, противорѣчащихъ христіанскому ученію о вѣчности мученій. Каз. 1893 г. 58—63 стр.

сенія, безъ всякихъ исключеній и ограниченій, только не съ одинаковыми послѣдствіями для праведниковъ и грѣшниковъ. Такъ, І. Христосъ говорилъ, что *все (πάντες) сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія, и услышавше оживутъ*, и изъ нихъ изыдутъ сотворшии *благая въ воскресеніе живота, а сотворшии злая въ воскресеніе суда* (Іоан. 5, 25. 28—29). Изображеніе всеобщаго суда, на которомъ Онъ отдѣлитъ праведныхъ отъ грѣшныхъ, поставитъ овцы одесную Себя, а козлища ошуюю (Мѣ. 25, 31—46), также предполагаетъ всеобщность воскресенія, т. е. не однихъ праведниковъ, но и нечестивыхъ и невѣрующихъ. Если грѣшники должны будутъ явиться предъ Судією Богочеловѣкомъ, или, по выраженію евангелія, *возстанутъ на судъ* (ἀναστήσονται, ἐγερθήσονται, — Мѣ. 12, 41—42; Лук. 11, 31—32), то, очевидно, они и воскреснутъ, такъ какъ на судѣ будетъ опредѣлено воздаяніе каждому, *яже съ тѣломъ содѣла, или блага или зла* (2 Кор. 5, 10).

Ап. Павелъ въ своей рѣчи предъ правителемъ Феликсомъ высказываетъ твердое убѣжденіе, что *воскресеніе хочетъ быти мертвымъ, праведникомъ же и грѣшнымъ* (Дѣян. 24, 15) ¹⁾. Всеобщность воскресенія, по мысли апостола, имѣетъ основаніе въ томъ, что воскресшій Христосъ есть Искупитель всего человѣчества (1 Кор. 15, 22—23) ¹⁾.

Для обоснованія мнѣнія, будто воскресеніе ограничится оживотвореніемъ праведныхъ или вѣрующихъ во Христа, а не будетъ обнимать всѣхъ потомковъ Адама, указываютъ на то, что и Писаніе новаго завѣта говоритъ преимущественно, если не исключительно, о воскресеніи „Христовыхъ“, но не излагаетъ ученія о воскресеніи невѣрующихъ или неправедныхъ. „Дѣйствительно, замѣтно, что въ свидѣтельствахъ Писанія о воскресеніи болѣе, и даже преимущественно,—чуть не исключительно,—говорится лишь о воскресеніи Христовыхъ. Но при этомъ необходимо помнить, что въ откровенномъ, особенно—новозавѣтномъ созерцаніи самое бытіе мыслится чаще и собственно со стороны его этиче-

¹⁾ Историческая достовѣрность этихъ рѣчей подвергается критикой сомнѣнію, но главнымъ образомъ потому, что здѣсь содержится ученіе, котораго *будто бы нѣтъ* въ другихъ писаніяхъ ап Павла.

ско-религіозной цѣнности, а потому жизнь чаще и отчетливѣе рисуется въ качествѣ блаженства для твари. Соответственно сему и воскресеніе утверждаетъ скорѣе блаженную животворность возстановленнаго существованія, чѣмъ простую его реставрацію. Воскресеніе является комплексомъ двухъ моментовъ—бытія и блаженства съ подавляющимъ преобладаніемъ втораго надъ первымъ, удостовѣряющимъ только фактическую реальность безъ точнѣйшаго ея описанія. Но если въ воскресеніи прежде всего разумѣется блаженная жизнь, то вполне нормально, что въ новомъ завѣтѣ сообщается лишь о возстановленіи праведниковъ, разъ они одни удостоиваются и достигаютъ разумѣемаго отличія. Наряду съ этимъ не менѣе понятно, что умолчаніе о грѣшникахъ и язычникахъ не закрываетъ для нихъ оживотворенія. Устраненіе отъ воскресенія отнимаетъ у нихъ участіе въ блаженномъ богообщеніи, но не самое бытіе“ ¹⁾. Бытіе же ихъ по воскресеніи нигдѣ въ Писаніи не отрицается. Что же касается тѣхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ воскресеніе будто бы ограничивается лишь „Христовыми“, то эти мѣста неправильно объясняются отрицающими всеобщность воскресенія. Въ особенности указываютъ на слова ап. Павла: *якоже о Адамѣ вси умирають, такожде и о Христѣ вси оживутъ* (*ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιήσονται*,—1 Кор. 15, 22), въ которыхъ объемъ имѣющихъ быть воскрешенными будто бы ограничивается кругомъ лицъ, которые пребываютъ въ Господѣ. Безспорно, что такого рода люди будутъ раздѣлять торжество своего Главы. Но ошибочно заключеніе, будто всѣ остальные исключаются апостоломъ и изъ числа имѣющихъ вообще воскреснуть. Въ приведенномъ выраженіи ап. Павелъ противопоставляетъ виновниковъ двухъ различныхъ міропорядковъ, для которыхъ они были производящими причинами,—Адама и І. Христа. Эта именно *причинность* и указывается въ словахъ апостола, т. е. что какъ воскресшій І. Христосъ есть виновникъ воскресенія, такъ Адамъ—виновникъ смерти. И такъ какъ смерть Адамова простирается на все человѣчество во всей его совокупности (ср. Рим. 5, 12), то и оживотвореніе чрезъ

¹⁾ *Глубоковского* проф. Воскресеніе изъ мертвыхъ. См. въ Богосл. энцикл. III т. 933 стр.

Христа должно представлять простирающимся на все человѣчество; находятся или не находятся во Христѣ имѣющіе быть воскресенными чрезъ Него, этой стороны вопроса воскресенія слова апостола не касаются. Люди, какъ даетъ понять апостолъ, и не участвуютъ активно въ воскресеніи, ибо будутъ *оживотворены* (*ζωοποιήσονται*) по мимо ихъ божественною силою.—Ссылаются еще на слова того же апостола: *нынѣ же Христосъ возста отъ мертвыхъ, начатокъ умершимъ* (*ἀρχὴ τῶν νεκροκλιμένων*) *бысть* (1 Кор. 15, 20), въ которыхъ подъ умершими разумѣются вѣрующіе, христіане. Но изъ этихъ словъ не слѣдуетъ, что Христосъ есть *начатокъ только* умершихъ христіанъ. Онъ ближе всего ихъ *начатокъ*, но этимъ не исключаются и другіе умершіе. Если бы апостолъ говорилъ только о воскресеніи вѣрующихъ, то онъ не сказалъ бы въ поясненіе своихъ словъ: *понеже бо человекомъ смерть бысть, и человекомъ воскресеніе мертвыхъ* (ст. 21) ¹⁾. Послѣднія слова ясно показываютъ, что воскреснутъ не члены только тѣла Христова, или церкви, а воскреснутъ соестественные Его тѣлу, т. е. воскреснутъ всѣ, почему апостолъ и утверждаетъ: *аще воскресенія мертвыхъ нѣсть, то ни Христосъ возста* (13 ст.).

Признаніе всеобщности воскресенія требуется и самымъ понятіемъ побѣды Христовой надъ врагами человѣческаго спасенія. Христосъ упразднилъ смертную державу (Іоан. 12, 31; Евр. 2, 14), которая, вопреки прежнему владычеству, уже не царствуетъ, а только похищаетъ (ср. 1 Петр. 5, 8) для себя подданныхъ въ чадахъ грѣха и неправды. Понятно поэтому, что полное раскрытіе господства Христова будетъ сопровождаться умерщвленіемъ самой смерти, и, конечно, тѣмъ, что у нея отняты будутъ всѣ жертвы; и какъ тлѣнію и смерти подвергаются всѣ потомки Адама, независимо отъ своихъ личныхъ грѣховъ,

¹⁾ „Обратите вниманіе, говоритъ блаж. *Θεοδωρίτς*, на основаніе рода и увидите, что за прародителемъ послѣдовали и потомки, и всѣ стали смертными, потому что онъ пріялъ смертность. Такъ все естество человѣческое послѣдуетъ за Владыкою Христомъ и пріобщится къ воскресенію, потому что Онъ *первороденъ изъ мертвыхъ*, какъ тотъ, т. е. Адамъ первородный. Не безъ причины же Христа наименовалъ здѣсь человекомъ, признавая Его Богомъ, но чтобы, показавъ соестественность, утвердить ученіе о воскресеніи“. На 1 Кор. XV, 22

такъ и безсмертіе и нетлѣніе должны сдѣлаться удѣломъ всего человѣчества. Побѣда Его, надъ врагомъ рода человѣческаго не была бы полной, и господство смерти не было бы уничтожено, если бы въ ея власти остались тѣла не удостоенныхъ принятія въ царство небесное, ибо, какъ говорить св. *Златоустъ* „не то можно назвать славною побѣдою, что смерть перестала поглощать тѣла, но то, что у нея отняты тѣла, уже плѣненные ею“ ¹⁾. Уже по суду Божию, а не по притязанію смертной власти, совершится, что изъ воскресенныхъ отвергшіе предложенное имъ спасеніе останутся по духу въ состояніи вѣчной смерти (Апок. 20, 15).

Церковь откровенное ученіе о воскресеніи мертвыхъ всегда понимала въ смыслѣ всеобщности воскресенія, т. е. и праведниковъ и грѣшниковъ, вѣрующихъ и невѣрующихъ. Эту истину утверждали не только позднѣйшіе учителя церкви въ своихъ объясненіяхъ мѣстъ Писанія, говорящихъ о воскресеніи и по другимъ поводамъ, но и древнѣйшіе, преимущественно апологеты, имѣвшіе особенные поводы разяснять это ²⁾.

II. Воскресеніе мертвыхъ будетъ не только всеобщее, но и *одновременное* для всѣхъ, какъ Христовыхъ, такъ и невѣрующихъ и грѣшниковъ. Мнѣніе, будто въ Писаніи различаются два отдѣльныхъ по времени воскресенія мертвыхъ, что сначала послѣдуетъ воскресеніе Христовыхъ, или вообще избранныхъ Божиихъ, а затѣмъ, чрезъ болѣе или менѣе значительное время (у хиліастовъ — чрезъ 1000 лѣтъ послѣ воскресенія Христовыхъ) будутъ воскрешены и всѣ нехристіане и грѣшники, не оправдывается прямыми свидѣтельствами Писанія, ясно говорящими объ одновременности воскресенія праведниковъ и грѣшниковъ. Такъ, въ вышеприведенныхъ словахъ Спасителя: *грядетъ часъ, въ онъ же вси сущіи во гробѣхъ...* воскресеніе добрыхъ и злыхъ представляется слѣдствіемъ одного мановенія Сына Божія,—это съ одной стороны, а съ другой,—что еще болѣе важно,—оно

¹⁾ Злат. На 1 Кор. Бес. XXXIX, 7.

²⁾ Напр.: *Иустинъ*,—Апол. I, 52; *Татианъ*,—Прот. еллин. 6; *Афинагоръ*—Прот. о христ. 36; О воскрес. 12—13. 18. 21 и др.; *Феофилъ* ант.—Къ Автол. 13; *Ириней*—Прот. ерес. V кн. V, 2; XIII, 1; IV кн. V гл; *Тертуліанъ*—Аполог. XVII; О воскрес. плоти, II и XVII гл.

ставится въ непосредственную связь съ судомъ, такъ что общее понятіе воскресенія раздѣляется на два частнѣйшихъ: воскресеніе жизни для однихъ и воскресеніе осужденія для другихъ. Изъ другихъ мѣстъ Писанія можно видѣть, что пришествіе Христово будетъ, *какъ молнія, которая исходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада* (Мѡ. 24, 27), слѣдовательно, оно будетъ ко всему міру, а не къ однимъ только избраннымъ, а такъ какъ воскресеніе мертвыхъ, судъ надъ родомъ человѣческимъ и обновленіе неба и земли представляютъ его непосредственныя слѣдствія, то всѣ эти событія должно представлять себѣ не только тѣсно связанными причинною связью, но и совершающимися непосредственно одно за другимъ.

Утверждающіе раздѣльность по времени воскресенія праведниковъ (*первое воскресеніе*) и грѣшниковъ (*второе воскресеніе*) думаютъ видѣть основаніе для такихъ представленій въ нѣкоторыхъ изреченіяхъ ап. Павла (1 Кор. 15 гл.; Филип. 3 гл.) и въ Откровеніи Іоанна Богослова (20 гл.). Ап. Павелъ, увѣривъ во всеобщности воскресенія словами: *яко же о Адамѣ вси умираютъ, такожде о Христѣ вси оживутъ*, прибавляетъ далѣе: *кійжедо въ своемъ чину* (ἐν τῇ τάξει): *начатокъ Христосъ, потомъ* (ἐπειτα) *Христу въровавшіи въ пришествіе Его. Также кончина* (εἵτα τό τέλος), *егда предастъ царство Богу и Отцу, егда испразднитъ всяко начальство и всяку силу и власть... Послѣдній же врагъ испразднится смерть* (1 Кор. 15, 23—26). Эти слова апостола будто бы содержатъ указаніе на порядокъ (τάξις), въ какомъ будетъ идти воскресеніе, и на различіе по времени воскресенія различныхъ классовъ, и именно: прежде всѣхъ воскресъ Христосъ, какъ начатокъ воскресенія, потомъ (ἐπειτα) въ пришествіе Его оживотворены будутъ тѣ, о которыхъ можно сказать, что они Христовы (Гал. 5, 24), а всѣ остальные воскреснутъ тогда, когда наступитъ *конецъ* (εἵτα τέλος); воскресеніе ихъ будетъ послѣднимъ дѣйствіемъ борьбы Христа съ врагами Его царства. Правда, выраженіе апостола: *потомъ* (ἐπειτα) *Христовы въ пришествіе Его* даетъ возможность видѣть въ немъ указаніе и на временную послѣдовательность воскресенія, именно: сначала воскресъ Христосъ, какъ совершитель искупленія

и глава человечества, въ пришествіе же Его возстануть Христовы. Но этимъ и ограничиваются всѣ указанія на различіе воскресенія по времени, какія здѣсь содержатся. Главное же, что обозначается въ этихъ словахъ, это то, что Христосъ есть основаніе или залогъ воскресенія принадлежащихъ Ему, и конечно, воскресеніе Его—*начатка*, въ смыслѣ залога или основанія воскресенія, должно было совершиться и совершилось прежде, а потомъ уже совершится воскресеніе принадлежащихъ Ему. Въ этомъ смыслѣ, какъ „начатокъ“, „первенецъ“, воскресшій І. Христосъ составляетъ особый „чинъ“ (*ἰδιον τάγμα*) въ порядкѣ воскресенія. Въ ветхомъ заветѣ „начатокъ“ извѣстнаго цѣлаго (напр. первые снопы отъ жатвы) былъ не просто частію, а преимущественно представителемъ и въ этомъ достоинствѣ оказывался источникомъ для усвоенія своихъ свойствъ всему цѣлому, всей массѣ (напр., всей жатвѣ). Такъ и І. Христосъ въ самой своей единичности вслѣдствіе того, что Онъ есть „начатокъ“ воскресенія всѣхъ, выдѣляется апостоломъ въ *ἰδιον τάγμα* ¹⁾. Всѣ остальные люди имѣютъ воскреснуть потому, что воскресъ начатокъ Христосъ, и какъ таковые образуютъ тоже *ἰδιον τάγμα*. Правда, апостолъ прямо указываетъ только на „чинъ“ вѣрующихъ, имѣющихъ воскреснуть въ пришествіе Его (*ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*). Но на этотъ только чинъ онъ указываетъ потому, что писалъ вѣрующимъ и имѣлъ въ виду воскресеніе къ вѣчной жизни, а другой чинъ—чинъ невѣрующихъ подразумевается, т. е. смыслъ апостольскаго выраженія таковъ: теперь воскресъ Христосъ, а во второе Его пришествіе воскреснутъ и Христовы, но не одни, конечно, а со всѣми другими людьми ²⁾. Что же касается утвержденія, будто на время воскресенія нечестивыхъ указывается въ

¹⁾ Слово *τάγμα*, взятое отъ образа воинскихъ дѣйствій, имѣетъ значеніе: отрядъ, полкъ. Единичная личность, конечно не можетъ составлять *τάγμα*. Къ воскресшему Христу посему слово *τάγμα* и можетъ быть приложимо лишь въ смыслѣ „начатка“ и источника воскресенія.

²⁾ „Первый Христосъ, потомъ Христовы, наконецъ, общее всѣхъ воскресеніе“, говоритъ блаж. *Теодоритъ* (На 1 Кор. XV, 2. см. На 1 Сол. IV, 16). Тоже у *Экумения* (на тѣже мѣста). Оба толковника разсматриваютъ воскресеніе праведниковъ и грѣшниковъ, какъ два момента одного акта всемогущества Божія, а не раздѣляютъ ихъ болѣе или менѣе продолжительнымъ періодомъ времени.

словахъ: *таже кончина*, которая будто бы значить: потомъ послѣдуетъ окончательное воскресеніе всѣхъ,—второе воскресеніе, отдѣленное отъ перваго не малымъ пространствомъ времени, то такое пониманіе совершенно произвольно. Слова *потомъ кончина* не составляютъ противоположенія къ выраженію *начатокъ Христосъ*,—указанія на моментъ воскресенія *послѣдній*, заключительный къ первому моменту воскресенія. Подъ кончиною, по объясненію самого апостола, нужно разумѣть кончину всего, кончину міра, судъ, прекращеніе теперешняго порядка бытія вещей и начало новаго, преданіе Сыномъ Своего царства Богу и Отцу и наступленіе царства тріединаго Бога, а не кончину или послѣднее воскресеніе (сн. 1 Кор. 1, 8; 1 Петр. 4, 7; 2 Петр. 3, 10—13).

Въ доказательство того, что ап. Павелъ училъ о двухъ различныхъ по времени воскресеніяхъ, указываютъ еще на его слова: *вмѣняю вся тщету быти* (все почитаю тщетою)... *всѣхъ* (отъ всего) *отщетихся* (отказался) *и вмѣняю вся уметы* (соръ) *быти, да Христа приобрящу... аще како достигну воскресенія* (Филип. 3, 8—11). Въ этихъ словахъ, говорятъ, нельзя видѣть указанія на общее воскресеніе всѣхъ, а имѣется въ виду воскресеніе праведныхъ ¹⁾. На это же воскресеніе указывалъ будто бы и І. Христосъ саддукеямъ, когда говорилъ о *сподобившихся достигнуть воскресенія* (Лук. 20, 35), или когда говорилъ въ притчѣ о званыхъ на вечерю: *воздастся же тебѣ въ воскресеніе праведныхъ* (14, 14) за дѣла милосердія къ ближнимъ. Если воскресеніе *всеобщее* и есть *особое* воскресеніе *праведныхъ*, то, говорятъ, должно существовать и другое, отличное по времени воскресеніе, именно воскресеніе *неправедныхъ*. Въ приведенныхъ мѣстахъ Писанія несомнѣнно разумѣется будущее воскресеніе мертвыхъ въ день суда. Но ничто не указываетъ, что различіе *состоянія* воскресшихъ необходимо связы-

1) Ту же мысль о воскресеніи однихъ праведниковъ, воскресеніи *первомъ* въ отличіе отъ *второго*, всеобщаго, находятъ и въ другихъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ воскресеніе опредѣляется какъ такое, въ которомъ могутъ имѣть участіе только праведники, напр: Іоан. 5, 29, гдѣ воскресеніе жизни отличается отъ воскресенія осужденія; Дѣян. 4, 2 гдѣ говорится о воскресеніи во Христѣ; Евр. 11, 35—о лучшемъ воскресеніи, чѣмъ къ временной жизни

вать съ чисто вѣшнимъ различіемъ *моментовъ*, или *періодовъ* воскресенія. Имѣется въ виду въ указанныхъ мѣстахъ именно различіе состоянія: воскресеніе жизни и воскресеніе осужденія (ср. Іоан. 5, 29). Апостоль участвуетъ въ страданіяхъ Христа, сообразуется Его смерти (Филип. 3, 10), чтобы достигнуть воскресенія жизни, или воскресенія славы, хотя не вполне увѣренъ, что и дальше онъ будетъ идти тѣмъ же вѣрнѣйшимъ путемъ къ достиженію цѣли: *усмиряю и порабоцая тѣло мое*, говоритъ оъ, *дабы, проповѣдѣя другимъ, самому не остаться недостойнымъ* (1 Коринѣ. 9, 27). Христосъ Спаситель общаетъ воскресеніе жизни тому, кто здѣсь безкорыстно дѣлаетъ добро.

Въ особенности же раздѣляющими по времени воскресеніе праведныхъ отъ воскресенія грѣшниковъ въ подтвержденіе своего мнѣнія указываетъ на видѣніе Іоанна Богослова, изложенное въ Апокалипсисѣ (20 гл.). Тайнозритель видѣлъ, какъ Ангелъ, имѣющій *ключи ада*, сошелъ съ небесъ, связалъ и заключилъ діавола въ бездну, на тысячу лѣтъ (1—3 ст.) и какъ послѣ того произошло первое воскресеніе: *святые и не сторонники зѣвъя ожиша и воцаришася со Христомъ тысящу лѣтъ*. Прочіи же мертвецы не ожиша, дондеже скончается *тысяща лѣтъ*. *Се воскресеніе первое. Блаженъ и святъ, замѣчаетъ тайнозритель, иже имать часть въ воскресеніи первѣмъ: на нихъ же смерть вторая не имать области, но будутъ іереи Богу и Христу и воцарятся съ Нимъ тысящу лѣтъ* (4—6 ст.). По истеченіи тысячи лѣтъ, по словамъ тайнозрителя, *разрѣшенъ будетъ сатана отъ темницы своя... на мало время, и изыдетъ прельстити языки, сущія на четырехъ углахъ земли* (7 и 3 ст.), но скорѣ послѣдуетъ судъ надъ всѣми мертвецами воскресшими и вѣчное мздовоздаяніе имъ и діаволу: *смерть и адъ и всѣ, имена которыхъ не написаны въ книзѣ животнѣй, ввержена быша въ озеро огненное: и се есть вторая смерть* (8—15 ст.). Но и это видѣніе не можетъ служить подтвержденіемъ мысли о двоякомъ воскресеніи умершихъ. Апокалипсисъ есть книга пророческая и глубоко-таинственная, изобилующая образами, истолкованіе которыхъ вызываетъ многочисленныя недоумѣнія и смыслъ которыхъ въ точности намъ недоступенъ. Строго буквальное истолкованіе этихъ обра-

зовъ, когда оно является противорѣчащимъ другимъ, прямымъ и яснымъ свидѣтельствомъ откровенія, невозможно. Насколько возможно уяснить смыслъ этого видѣнія, въ немъ, по объясненію авторитетныхъ толкователей, подъ Ангеломъ, сошедшимъ съ неба и имѣющимъ ключи ада, разумѣется Ангелъ завѣта—Господь Іисусъ, приходившій на землю, чтобы смертію Своею упразднить *умущаго державу смерти* (Евр. 2, 14), разрушить на землѣ *дѣла діавола* (1 Іоан. 3, 8) и изгнать его вонъ (Іоан. 12, 31). Подъ именемъ связанія и заключенія діавола въ бездну разумѣется ограниченіе и сокрушеніе Испытателемъ власти сатаны надъ людьми и вообще силы зла, одушевлявшей особенно язычество. Подъ именемъ тысячелѣтняго царства Христова разумѣется весь неопредѣленный періодъ времени отъ основанія церкви Христовой на землѣ, особенно же періодъ болѣе мирнаго развитія церкви Христовой послѣ эпохи гоненій (ср. 3 и 7 ст.). Подъ именемъ *перваго воскресенія* разумѣется обращеніе человѣка отъ грѣха и примиреніе его съ Богомъ, его оправданіе и возрожденіе, что дѣйствительно является возстаніемъ или воскресеніемъ духа человѣческаго отъ смерти духовной. Переходъ изъ состоянія смерти духовной въ состояніе жизни вѣчной и въ Писаніи называется воскресеніемъ (Іоан. 5, 21, 25; Евр. 5, 14; Кор. 3, 1; см. Рим. 6, 4). Оно есть первое воскресеніе по отношенію къ будущему воскресенію мертвыхъ въ день послѣдняго суда. Царствованіе со Христомъ имѣющихъ часть въ этомъ духовномъ воскресеніи есть царствованіе на небѣ, блаженная жизнь души отъ времени удостоенія блаженства до воскресенія по тѣлу. Далѣе,—разрѣшеніе діавола изъ темницы на малое время, чтобы прельстить языки, означаетъ явленіе на землѣ антихриста незадолго предъ самою кончиною міра. Когда же эта сила зла окончательно будетъ побѣждена (9—10 ст.), наступитъ послѣдній всеобщій судъ: тогда *море, смерть и адъ отдадутъ своихъ мертвецовъ*, т. е. совершится всеобщее тѣлесное воскресеніе изъ мертвыхъ (второе воскресеніе),—*малые и великіе предстанутъ на судъ предъ Богомъ* (12—13 ст.). Для тѣхъ, которые осуждены будутъ, наступитъ *смерть вторая*, которая есть окончательное отверженіе грѣшниковъ отъ лица Божія. Эта вторая смерть, очевидно, будетъ лишь продолженіемъ и завершеніемъ

смерти первой, состоящей не въ разлученіи души отъ тѣла, а въ пребываніи человѣка во грѣхѣхъ и отчужденіи отъ Бога, начинающемся во время земной жизни человѣка и продолжающемся до воскресенія и суда ¹⁾.

III. Ко времени второго пришествія Христова не всѣ подвергнутся тѣлесной смерти, но останутся и живые. Но такъ какъ *тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія* (1 Кор. 15, 50), то тѣла оставшихся въ живыхъ, наравнѣ съ умершими и воскресшими, сдѣлаются нетлѣнными чрезъ мгновенное измѣненіе. Объ этомъ измѣненіи по тѣлу оставшихся живыми до пришествія Господня ап. Павелъ пишетъ коринѣянамъ: *се тайну вамъ глаголю: вси бо не уснемъ, вси же измѣнимся* (ἀλλαγησόμεθα), *вскорѣ, во мгновеніе ока, въ (при) послѣдней трубѣ: вострубитъ бо, и мертвіи возстанутъ нетлѣнными, и мы измѣнимся. Подобаетъ* (δεῖ) *бо тлѣнному сему облецися въ нетлѣніе, и мертвенному сему облецися въ безсмертіе* (1 Кор. 15, 51—53). Въ другомъ посланіи апостолъ говоритъ: *мы, живущіи, оставшіи въ пришествіе Господне, не имамы предварити умершихъ... Мертвіи о Христѣ воскреснутъ первѣе въ сравненіи съ христіанами, оставшимися въ живыхъ; потомъ же мы, живущіи оставшіи, купно съ ними восхищени будемъ на облацѣхъ въ срѣтеніе Господне* (1 Сол. 4, 15—17). Увѣреніе апостола: *вси бо не уснемъ* (πάντες μεν οὐ κοιμησόμεθα — не всѣ мы умремъ), стоитъ, повидимому, въ противорѣчіи съ словами того же апостола: *якоже о Адамѣ вси умираютъ, такъоже о Христѣ вси оживутъ*. Чтобы согласить ихъ съ положеніемъ, что всѣ умрутъ, нѣкоторыми высказывалось мнѣніе, что сущность измѣненія живыхъ при второмъ пришествіи Христовомъ будетъ состоять въ ихъ мгновенной смерти и въ возвращеніи къ жизни въ тѣлѣ нетлѣнномъ. Подтвержденіе этого предположенія

¹⁾ Ся. объясненіе Апок. 20 гл. у блаж. *Августина*. О градѣ Бож. XX, 7—9. *Андрея кес.* На Апокал. XX гл. Такія же объясненія новѣйшаго времени приведены у *Барсова М.* Сборникъ статей по истолковат. и назидат. чтенію Апокалипсиса, съ библіограф. указателемъ. Москва. 1902 г. 259—287 стр. См. еще: *Воронцова Е.* Къ вопросу о первомъ воскресеніи въ откровеніи І. Богослова (Вѣра и Раз. 1905 г. I, 2 ч.). *Его же.* Связаніе сатаны (тамъ же, 1906 г. 3—4 кн.). Сатана, какъ ангелъ смерти (1907 г. 3 кн.).

думали видѣть и въ указываемомъ апостоломъ сравненіи воскресенія съ возрастаніемъ посѣяннаго и ислѣвшаго въ землѣ зерна ¹⁾. Но такое пониманіе является если не отрицаніемъ, то во всякомъ случаѣ насильственнымъ объясненіемъ словъ апостола: *не вси мы умремъ*. Что касается сравненія воскресенія съ выростаніемъ изъ зерна растенія, дѣлаемаго апостоломъ лишь съ цѣлію доказать возможность воскресенія тѣла, обратившагося въ прахъ, то примѣнять его во всѣхъ частностяхъ къ воскресенію человѣческаго тѣла было бы ошибочнымъ. Изъ этого сравненія не можетъ и вытекать необходимость смерти для измѣненія тѣла человѣческаго изъ тлѣннаго въ нетлѣнное; тѣла людей, которые окажутся въ живыхъ во время второго пришествія Христова, не посѣются въ землю и не ислѣютъ въ землѣ, ибо измѣненіе ихъ произойдетъ вдругъ, *во мгновеніе ока*. Слова апостола объ измѣненіи живыхъ нужно понимать буквально, въ томъ именно смыслѣ, что измѣненіе замѣнить какъ дѣйствіе смерти, такъ и дѣйствіе воскресенія, такъ что при послѣдней трубѣ и мертвые возстанутъ нетлѣнными, и оставшіеся въ живыхъ будутъ иными, т. е. нетлѣнными. Какъ можетъ совершиться такое измѣненіе тлѣннаго въ нетлѣнное безъ посредства смерти, это составляетъ тайну: *се тайну вамъ глаголю*. И совершится оно *вдругъ*, во

¹⁾ „Остановиться на мысли, говорить блж. Августинъ, что и тѣ, которыхъ застанетъ Христосъ здѣсь живыми, въ тотъ краткій промежутокъ времени (разумѣется „тотъ моментъ времени, когда оставшіеся въ живыхъ вмѣстѣ съ воскресшими будутъ восхищены на облакахъ въ воздухъ на встрѣчу Христу“) и потерпятъ смерть, и получатъ безсмертіе, видимо побуждаетъ насъ самъ апостолъ. Сказавши въ одномъ мѣстѣ: *о Христѣ вси оживутъ* (1 Кор. XV, 22), онъ въ другомъ мѣстѣ, ведя рѣчь о самомъ воскресеніи тѣлъ, говоритъ: *ты еже стѣши, не оживетъ, еще не умретъ* (36 ст.). Какимъ бы образомъ ожили во Христѣ безсмертіемъ тѣ, кого Онъ застанетъ здѣсь живыми, если бы они не умерли, когда относительно этого именно сказано: *ты, еже стѣши, не оживетъ, еще не умретъ?* Или, если дѣйствительно посѣянными считать лишь тѣ человѣческія тѣла, которыя чрезъ смерть непременно возвращаются въ землю,... то придется признать, что на тѣхъ, кого Христосъ въ пришествіе Свое застанетъ еще не ишедшими изъ тѣлъ, не простираются ни приведенныя слова апостола, ни слово изъ книги Бытія“ (Быт. 3, 9). О градѣ Бож. XX, 20 Въ другихъ сочиненіяхъ блж. Августинъ впрочемъ высказывается за то, что дожившіе до второго пришествія измѣнятся, не испытавъ смерти, напр. *De peccat. merit. lib. II, c. 30; epist. ad Mercatorem, c. IV.*

мгновеніе ока (*ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*),— „не во время какое-либо, ни даже въ краткое протяженіе времени, но въ атомъ, точку времени, въ мгновение, въ какое вѣко глазное можетъ моргнуть, при послѣдней трубѣ“ ¹⁾).

Какъ воскресеніе изъ мертвыхъ будетъ всеобщимъ, такъ и измѣнятся всѣ, какіе будутъ въ живыхъ при второмъ пришествіи, т. е. не только праведники и вѣрующіе, но и грѣшники и невѣрующіе, ибо и таковыя будутъ при концѣ міра (см. напр. Мѡ. 24 гл.). Правда, апостоль прямо не упоминаетъ о невѣрующихъ. Выраженія его: *мы измѣнимся, всѣ* (подразумѣвается „мы“) *измѣнимся, мы, живущіи оставшіи, восхищени будемъ на облацѣхъ въ срѣтеніе Господне*, прямо относятся къ принадлежащимъ Христу, вѣрующимъ въ Него. Но если смерть будетъ совершенно уничтожена въ мірѣ, то несомнѣнно, что послѣдуетъ измѣненіе и невѣрующихъ, ибо оно есть единственный путь къ безсмертію и нетлѣнію для оставшихся въ живыхъ до пришествія Господня, а по божественному закону *тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія*. И самъ апостоль хотя и не говорилъ прямо о измѣненіи невѣрующихъ, но и не отрицаетъ этого. Въ словахъ его: *вси измѣнимся*, измѣненіе ставится внѣ зависимости отъ нравственнаго достоинства человѣка, и хотя эти слова относятся къ вѣрующимъ, къ членамъ церкви, но среди послѣднихъ всегда есть лица, которыя по своимъ нравственнымъ качествамъ недостойны войти въ вѣчную жизнь, что, конечно, зналъ апостоль. А отсюда слѣдуетъ, что измѣненію подвергнутся всѣ безъ исключенія, всѣ оставшіеся въ живыхъ.

§ 200. Тѣло воскресенія и его свойства.

I. Настоящее, земное наше тѣло по смерти обращается въ прахъ, и этотъ прахъ разсѣивается во вселенной. Однако, какъ ни трудно для нашего представленія, тѣло воскресенія будетъ тоже самое по существу своему, которымъ владѣетъ и съ которымъ соединена душа человѣка во время земной его жизни, въ которомъ теперь она живетъ, мыслить и дѣйствуетъ, радуется или

¹⁾ *Иерон* Пис. 95, къ Минервію и Александру монахамъ (III ч. 112 стр. изд. 1903 г.).

страдаетъ, идетъ путемъ добродѣтели, или претыкается и падаетъ на путь грѣха, иначе,—будетъ не новое, совершенно чуждое нашему теперешнему составу, а наше тѣло, служащее отображеніемъ нашей личности. Оно будетъ имѣть лишь новыя, существенно отличныя отъ настоящихъ свойства. Тожественность по существу съ настоящими будущихъ тѣлъ предполагается самымъ понятіемъ воскресеніе—*ἀνάστασις*, которое означаетъ собственно возстаніе (того, что пало), равно и ученіемъ о назначеніи человека. Человѣкъ предназначенъ былъ къ постепенному совершенствованію по душѣ и по тѣлу, не нуждаясь ни въ отдѣленіи души отъ тѣла, называемомъ смертію, ни въ новомъ соединеніи чрезъ воскресеніе. Очевидно, такимъ образомъ, что человѣчество, если бы не подпало грѣху, то достигло бы своего назначенія, сохраняя тождество своего тѣла, какъ мы всегда имѣемъ его тождественнымъ во время нашей земной жизни, не смотря на постоянно происходящую въ немъ смѣну частицъ матеріи, и тѣло постепенно восходило бы въ состояніе предназначеннаго ему совершенства. Воскресеніе и служить лишь возстановленіемъ индивидуальнаго тѣла каждаго человѣка въ предназначенное ему состояніе совершенства, какого то же самое тѣло достигало бы чрезъ постепенное мирное развитіе человѣка, если бы чрезъ грѣхъ не вошла въ міръ смерть. Къ объясненію, хотя отчасти, возможности возстановленія нашего тѣла, служащаго отображеніемъ нашей личности, можетъ служить то, что душа, которая не умираетъ и не подвергается тлѣнію, хранитъ оформляющее начало, которое послужитъ силою соединенія для элементовъ нашего тѣла.

Откровеніе ясно учитъ о тождествѣ по существу тѣла воскресенія съ настоящимъ. Такъ, Самъ І. Христосъ воскресъ изъ гроба въ Своемъ собственномъ тѣлѣ,—въ томъ тѣлѣ, которое было распято, прободено копіемъ и положено во гробѣ. Этого тѣла не оказалось во гробѣ, и ангелы указали причину его исчезновенія въ томъ, что Господь воскресъ. Въ этомъ тѣлѣ Онъ являлся по Своемъ воскресеніи. Равно и училъ Онъ о воскресеніи нашего настоящаго тѣла. Слова его: *сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія... и изыдутъ...* указываютъ, что воскресеніе есть возстановленіе тѣла, предаваемаго землѣ и истлѣвающаго, т. е. того, которымъ владѣла душа во время земной жизни.

Ап. Павелъ выражается о воскресеніи: *Воздвигий (Ὁ Ἐγείρας) Христа изъ мертвыхъ оживотворитъ (ζωοποιήσει) и мертвенныя тѣла наша* (Рим. 8, 11). *І. Христосъ преобразитъ (μετασχηματίσει) тѣло смиренія нашего, яко быти сему сообразну тѣлу славы Его* (Филип. 3, 21; см. Іоан. 3. 2). *Съется (тѣло) въ тлѣніе, возстаетъ въ нетлѣніи. Съется не въ честь, возстаетъ въ славу, съется въ немощи, возстаетъ въ силу* (1 Кор. 15, 42—43). Всѣми этими выраженіями предполагается возстаніе того самого тѣла, которое подвергается смерти. Особенно это ясно въ послѣднемъ выраженіи, гдѣ апостоль рѣзко различаетъ тѣло воскресенія и земное тѣло по ихъ свойствамъ, но въ то же время утверждаетъ тождество ихъ сущности, такъ какъ одно и то же съется и возстаетъ. Наставленія апостола не употреблять тѣла на нечистоты также предполагаютъ воскресеніе земного нашего тѣла,—изъ этой же мысли и вытекаютъ (1 Кор. 6, 14—15; 2 Кор. 7, 1).

Въ отношеніи людей, имѣющихъ потерпѣть измѣненіе при концѣ міра, ясное указаніе на то, что послѣднее будетъ касаться только свойствъ тѣла, а не его сущности, можно видѣть въ словахъ: *подобаетъ бо тлѣнному сему облещися въ нетлѣніе, и мертвенному сему облещися въ безсмертіе* (1 Кор. 15, 53). *Сему смертному, сему тлѣнному, т. е. тѣлу, которымъ владѣтъ человѣкъ въ настоящей жизни, а не какому либо другому, подобаетъ облещися въ нетлѣніе и безсмертіе.* Самый образъ облеченія тѣла въ нетлѣніе и безсмертіе не допускаетъ ни малѣйшей мысли о томъ, что эти свойства даруются другому тѣлу; напротивъ, онъ указываетъ, что тѣла, ни мало не теряя своей сущности, отложатъ одни и приобрѣтутъ другія свойства. Но такъ какъ измѣненіе живыхъ представляетъ изъ себя дѣйствіе всемогущества Божія, подобное по своимъ слѣдствіямъ съ воскресеніемъ мертвыхъ, то все, что говорится о тождествѣ тѣлъ, имѣющихъ измѣниться, въ равной мѣрѣ приложимо и къ тѣламъ, имѣющимъ воскреснуть.

У Такъ понимала ученіе откровенія о тѣлѣ воскресенія и древняя вселенская церковь, выразивъ свое сужденіе по этому вопросу на V вселенскомъ соборѣ по поводу лжеученія Оригена. Оригенъ, утверждая дѣйствительность и всеобщность будущаго

воскресенія ¹⁾, однако же отрицалъ всякую плотность и всякое сходство по виду и свойствамъ будущихъ тѣлъ съ настоящими. По его мнѣнію, намъ будетъ дано тѣло, совершенно не похожее на нынѣшнее наше тѣло, именно духовное тѣло, эфирное, не подлежащее ни зрѣнію, ни осязанію, не имѣющее никакой тяжести и вѣса, и сообразное съ мѣстомъ, гдѣ будетъ обитать. Новую качественность воскресшихъ тѣлъ онъ доводилъ почти до ангельской безплотности ²⁾. Въ виду широкаго распространенія послѣдователями Оригена такого мнѣнія о тѣлѣ воскресенія; на V-мъ вселенскомъ соборѣ противъ оригенистовъ составлено такое опредѣленіе: „кто утверждаетъ, что тѣло Господа, по воскресеніи, сдѣлалось эфирнымъ и приняло сферическую форму, каковыми тѣлами въ воскресеніи облекутся и всѣ разумныя твари, — кто утверждаетъ, что какъ Христосъ совлекася Своего земнаго тѣла, такъ и всѣ разумныя существа не будутъ имѣть въ воскресеніи подобныхъ настоящимъ тѣлъ, — да будетъ анаема“ ³⁾. Изъ этого опредѣленія становится очевиднымъ, что и вселенская церковь признавала не только тождественность *по сущности* (матеріальной вещественности), но и сходство *по виду* будущихъ тѣлъ съ настоящими, основываясь въ этомъ случаѣ главнымъ образомъ на сходствѣ воскресшаго тѣла Христова съ Его прежнимъ земнымъ тѣломъ ⁴⁾.

Въ этомъ смыслѣ разъясняли откровенное ученіе о тѣлѣ воскресенія и частные учителя церкви, начиная съ древнѣйшихъ. Приведемъ свидѣтельства нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Апологетъ *Татианъ* писалъ: „мы вѣруемъ, что по окончаніи всего будетъ воскресеніе тѣлъ... Я родившійся, черезъ смерть переставая существовать и быть видимымъ, опять буду существовать, по подобію того, какъ нѣкогда меня не было, а потомъ родился. Пусть огонь истребитъ мое тѣло, но міръ приметъ это

¹⁾ Ориг. О началахъ II кн. 10 гл.

²⁾ Ориг. Fragm. de resurrect.—О началахъ, III, 6.

³⁾ *Сильвестра еп.* Оп. Догм. Бог. V т. § 203. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. V т. 504 стр. 1868 г.

⁴⁾ Мнѣніе Оригена опровергали и отдѣльные учителя древней церкви, напр. *Меводій патарскій* въ особой книгѣ „О воскресеніи“ *Етифаній*—Ер. LXIV, *Геронимъ*—Прот. Іоанна іерус., къ Паммахію (IV ч.).

вещество, разсѣявшееся подобно пару; пусть погибну въ рѣкахъ или моряхъ, пусть буду растерзанъ звѣрями, но я скроюсь въ сокровищницѣ богатаго Господа. Человѣкъ слабый и безбожникъ не знаетъ, что сокрыто; а Царь Богъ, когда захочетъ, *возстановитъ въ прежнее состояніе сущность*, которая видима для Него одного“ ¹⁾.

Авинагоръ говоритъ: „Тотъ, Который прежде устройства каждой вещи зналъ природу будущихъ стихій, изъ которыхъ должны произойти тѣла человѣческія, и тѣ части ихъ, изъ которыхъ Онъ намѣревался взять пригодное для устройства тѣла человѣческаго,— Тотъ, очевидно, и послѣ разрушенія тѣла не можетъ не знать, куда поступила каждая изъ частицъ, которыя Онъ употребилъ для полнаго образованія каждого тѣла... Если Богъ въ первоначальномъ твореніи создалъ несуществовавшія тѣла человѣческія и самыя начала ихъ, то Онъ и разрушившіяся какимъ-либо образомъ воскреситъ съ такою же легкостью“... Части вещества, изъ которыхъ состоитъ человѣческое тѣло, „соединившись опять другъ съ другомъ, займутъ прежнее мѣсто, чтобы составить то же тѣло, и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось“ ²⁾.

Іустинъ мученикъ доказывалъ, что даже съ точки зрѣнія понятій языческой философіи о Божествѣ и матеріи (неуничтожимости атомовъ матеріи) должно признать возможность воскресенія именно настоящихъ тѣлъ. „Такъ какъ атомы неразрушимы, то нѣтъ ничего невозможнаго имъ сойтись и соединиться въ томъ же порядкѣ и положеніи и потомъ составить такое же тѣло, какое прежде было изъ нихъ, подобно тому, какъ если мозаическій художникъ сдѣлаетъ изъ камней образъ животнаго и когда потомъ они распадутся отъ времени или по волѣ художника, то онъ, имѣя тѣ же кусочки, можетъ собрать и расположивъ, въ подобномъ порядкѣ, сдѣлать такое же изображеніе животнаго. Ужели же Богъ не можетъ отдѣлившіеся другъ отъ друга члены плоти опять совокупить и сдѣлать тѣло, тождественное прежде созданному Имъ“ ³⁾?

¹⁾ *Татиана*. Рѣчь прот. еллиновъ, VI.

²⁾ *Авинаг.* О воскрес. мертвыхъ. II, III и VIII гл.

³⁾ *Іустин.* О воскресеніи, VI. У св. Іустина разрѣшаются и нѣкоторыя

Св. *Иринея* лiонскiй учитъ: „какъ Христосъ воскресъ въ существѣ плоти и показалъ ученикамъ слѣды гвоздей и прободенiе бока, что служить признаками плоти, воскресшей изъ мертвыхъ, такъ и насъ воскреситъ силою Своею... Смерть относится къ плоти, которая, по исшествiи изъ нея души, дѣлается безъ дыханiя и жизни и мало-по-малу обращается въ землю, изъ которой взята. Итакъ, она смертна, и о ней (апостоль) говоритъ: *оживитъ и ваши смертныя тѣла...* Пусть утверждающiе противное (т. е. не признающiе воскресенiя настоящей плоти) скажутъ намъ, въ какихъ тѣлахъ воскресли: умершая дочь начальника синагоги, умершiй сынъ вдовы (наинской) и Лазарь, четыре дня пробывшiй въ гробу? Конечно, въ тѣхъ же самыхъ, въ которыхъ умерли. Ибо если не въ тѣхъ же, то, значить, и воскресли не тѣ самые, которые умерли... Итакъ, какъ исцѣленные получали исцѣленiе въ тѣхъ самыхъ членахъ, которые прежде страдали, и мертвые воскресли въ тѣхъ же тѣлахъ, потому что члены и тѣла ихъ получали исцѣленiе и жизнь, которую даровалъ имъ Господь, *чрезъ временное предъизображая вѣчное* и показывая, что Онъ хочетъ дать Своему созданiю и исцѣленiе и жизнь, дабы вѣровали Его словамъ о воскресенiи, такъ и въ концѣ, когда Господь воззоветъ послѣдней трубою, возстанутъ мертвые, какъ Онъ говоритъ,..*находящiеся во гробѣхъ*“¹⁾).

Тертуллианъ пишетъ: „тамъ, одесную Отца Своего, сидитъ *І. Христосъ*, человекъ, хотя и Богъ, второй Адамъ, хотя и единородное Слово, плоть и кровь, хотя несравненно чище нашей плоти и крови, *І. Христосъ*, Который долженъ снизойти съ небесъ, по свидѣтельству ангеловъ, въ той же сущности и въ томъ видѣ, въ какихъ и вознесся туда... Итакъ, плоть и кровь! не теряйте надежды: вы приобрѣли и небо и царствiе Божiе во *І. Христѣ*. Если кто станетъ отнимать у васъ это право, то люди, изгоняющiе васъ съ небесъ, да отвергнутъ пребыванiе на небесахъ и Самого *І. Христа*“. Когда апостоль говоритъ, что *плоть и кровь царствiя Божiя наследити не могутъ*, то

возраженiя и недоумѣнiя по вопросу о тождественности по существу и виду тѣла воскресенiя съ настоящимъ. Указываются ниже.

¹⁾ *Ирин.* Прот. ерес. V кн. VII и XIII гл.; см. XXXII гл.

этими словами „онъ исключаетъ изъ царствія Божія не сущность, а дѣянія сущности“...✓„Не думай, чтобы тѣло, имѣющее воскреснуть, было иное, нежели какое посѣяно смертію... Когда посѣется рожь и истлѣетъ въ землѣ, то не овесъ отъ нея родится, но зерно, подобное видомъ, ростомъ и естествомъ тому зерну, какое посѣяно... Считай этотъ примѣръ какъ бы образомъ того, что происходитъ во плоти, вѣря несомнѣнно, что та же плоть, которая посѣяна, снова прозябнетъ, прозябнетъ та же, но совершеннѣйшая, прозябнетъ подобная, но въ иномъ видѣ; ибо получить отъ Бога силу и убранство, какими угодно Ему будетъ одѣть ее, смотря по заслугамъ... Измѣненіе, обращеніе и преображеніе, долженствующія совершиться при воскресеніи, ни мало не исключаютъ сохраненія сущности. Сколько было бы странно и несправедливо, столько же и недостойно Бога, чтобы одна сущность трудилась, а другая удостоивалась награды, чтобы одна терпѣла мученія, а другая была увѣнчана, и съ другой стороны, чтобы одна пресмыкалась во всѣхъ нечистотахъ плоти, а другая была осуждена и отвергнута? Не лучше ли отказаться отъ вѣры и отъ надежды на воскресеніе, чѣмъ такимъ образомъ издѣваться надъ премудростію и правосудіемъ Божиимъ? Плоть воскреснетъ, не только вся плоть, но та же самая и во всей своей цѣлости“ 1).

Настойчиво и рѣшительно то же самое утверждали и учителя, опровергавшіе крайности взгляда Оригена на тѣло воскресенія. „Христосъ пришелъ проповѣдывать, говорить св. *Меводій*, не превращеніе или премѣненіе человѣческаго естества въ иной образъ, но возвращеніе его въ то состояніе, въ какомъ былъ человѣкъ сначала, до паденія, когда былъ безсмертенъ. Посему каждому изъ сотворенныхъ существъ должно оставаться въ усвоенномъ ему образѣ состоянія... Богъ, увидѣвъ, что человѣкъ, сотворенный безсмертнымъ, до униженія потерпѣлъ озлобленіе отъ коварства діавола,... опредѣлилъ (людямъ) смерть, дабы воскресеніемъ избавить отъ униженія, какъ свойственно наилучшему художнику, и опять возстановить ихъ въ собственномъ тѣлѣ безъ униженія“.... дабы „плоть съ тѣми же членами, подобно возоб-

1) *Тертул.* О воскрес. плоти. 49, 51, 52, 56 и 58 гл. Сн. Аполог. 48 гл.

новленному храму, возстала безсмертною и неповрежденною, послѣ совершеннаго и окончательнаго уничтоженія грѣха“ (чрезъ смерть) ¹⁾. Подобнымъ же образомъ и блаж. *Иеронимъ* говоритъ: „истинное исповѣданіе воскресенія—то, которое настолько усвояетъ плоти прославленіе, что не уничтожаетъ ея истинности. А что апостолъ называетъ *тлѣнное сіе и смертное*, то этимъ онъ указываетъ на то самое тѣло, то-есть плоть, которая тогда была предъ глазами. А то, что присоединяетъ: *облещися въ нетлѣніе и безсмертіе*, то этимъ говоритъ не то, что это облеченіе, т. е. одежда, уничтожаетъ тѣло, которое оно украшаетъ славой, а то, что бывшее прежде безславнымъ дѣлаетъ славнымъ, такъ что, сложивъ худую одежду смертности и нетвердости, мы облачаемся въ золото безсмертія и, такъ сказать, въ блаженство твердости и силы, желая не совлечься плоти, но переоблечься въ славѣ, и стремясь перемѣнить жилище наше, которое на небесахъ есть, чтобы смертное потреблено было жизнію. Конечно, переоблекается только тотъ, кто прежде былъ облеченъ. И Господь нашъ на горѣ преобразился во славѣ не такъ, что потерялъ руки и ноги и прочіе члены и внезапно сталъ вращаться въ круглой формѣ солнца или шара, но тѣ же члены, блистающіе солнечнымъ свѣтомъ, ослѣпили глаза апостоловъ; поэтому и одежды Его измѣнились въ бѣлый цвѣтъ, а не въ воздухъ, чтобы какъ-нибудь ты не сталъ утверждать, что и одежды Его были духовныя. И просвѣтися лице Его, яко солнце. А если называется лице, то думаю, что были видимы и прочіе члены. Енохъ преложень во плоти. Ілія взять на небо плотскимъ: не умершіе, но уже жители рая, они имѣютъ члены, съ которыми взяты и преложены. Безъ плоти и костей, безъ крови и членовъ нельзя разумѣть истины воскресенія“ ²⁾.

Блаж. *Августинъ* писалъ: „все, что ни погибнетъ, отъ живыхъ ли то тѣлѣ, или по смерти, отъ труповъ, будетъ возстановлено и вмѣстѣ съ остатками, сохранившимися въ гробахъ, вос-

¹⁾ *Мевод.* О воскресеніи, 29, 18 и 21 гл. *Епифаній* въ своемъ обличеніи мѣтвій Оригена о воскресеніи (LXIV ер.) приводитъ извлеченія изъ произведенія Меводія „О воскресеніи“.

²⁾ *Иерон.* Прот. Іоанна Іерус., къ Паммахію (IV ч. 344. 347 стр.).

креснеть, измѣнившись изъ ветхаго состоянія тѣла душевнаго въ новое состояніе тѣла духовнаго и облекшись нетлѣніемъ и безсмертіемъ. И если даже, или по какой-либо тяжелой случайности или по жестокости враговъ, все тѣло превращено будетъ совершенно въ порошокъ и, развѣянное, на сколько можно, по вѣтру или по водѣ, будетъ лишено всякой возможности находиться гдѣ либо, то и въ такомъ случаѣ оно не укроется отъ всемогущества Творца; напротивъ, въ немъ не погибнетъ ни одинъ головной волосъ. Тогда подчиненная духу плоть станетъ духовною, однако все-же плотію, а не духомъ“ ¹⁾.

По изображеніямъ св. *Ефрема сирина*, когда наступитъ кончина міра, „земля представитъ тѣло человѣческое, какимъ приняла его; хотя бы растерзали его звѣри, пожрали птицы, рыбы, не окажется недостатка даже и въ волосѣ человѣческомъ“... „Ужасомъ объята будетъ смерть, и изблюетъ всю свою добычу, и не оставитъ ни одного мертвеца, не представивъ его въ судилище. Земной персти повелѣно будетъ отдѣлить прахъ умершихъ, и не останется ни одной пылинки, которая бы не явилась предъ Судію. Кто поглощенъ моремъ, кого пожрали дикіе звѣри, кого расклевали птицы, кто сгорѣлъ въ огнѣ,—въ самое краткое мгновеніе времени всѣ пробудятся, возстанутъ и явятся“ ²⁾.

Св. *Григорій нисскій* разъясняетъ: „если возвратится не въ точности собственное, но вмѣсто собственного, принадлежавшаго, заимствовано будетъ нѣчто однородное, то оно замѣнится другимъ, и такое дѣйствіе будетъ уже не воскресеніе, но созерцаніе новаго человѣка. Если же надобно, чтобы тотъ же самый снова въ себя возвратился, то надлежитъ ему быть совершенно тѣмъ же съ самимъ собою во всѣхъ частяхъ стихій, воспріявъ первоначальное естество“ ³⁾.

Св. *І. Златоустъ*, имѣя въ виду мнѣніе тѣхъ, которые говорятъ: „иное тѣло умираетъ и иное тѣло воскреснетъ“, вразумляетъ: „но что это за воскресеніе?... Вѣдь возстаніе (*ἀνάστασις*)

¹⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXII, 21. Св. Энхрид. Лаврентію, 88—89 гл.

²⁾ *Ефрем. сир.* О судѣ и воскресеніи, сл. 93 (III ч. 144 стр. 1897 г.). О страхѣ Божиємъ и о послѣднемъ судѣ (IV ч. 105 стр. 1900 г.).

³⁾ *Григ. нисс.* О душѣ и воскресеніи (IV ч. 255 стр.).

относится къ тому, что упало. И гдѣ та чудная и славная побѣда надъ смертію, если одно падаетъ, а другое возстаетъ. Тогда уже не будетъ явно, что она возвратила то, что держала въ плѣну... Не иное существо сѣется, а иное возрастаетъ, но возрастаетъ то же самое въ лучшемъ видѣ. Иначе и Христосъ, бывший начаткомъ воскресающихъ, воскресъ не въ томъ же самомъ тѣлѣ, но одно тѣло Онъ оставилъ, а другое принялъ. Откуда же Онъ взялъ другое? То отъ Дѣвы, а это откуда? Видишь ли, до какихъ нелѣпостей доводитъ такое мнѣніе?" ¹⁾

Св. *І. Дамаскинъ* древнеотеческія представленія о тѣлѣ воскресенія выражаетъ такъ: „мы вѣруемъ въ воскресеніе мертвыхъ, ибо будетъ, истинно будетъ воскресеніе мертвыхъ. Говоря же о воскресеніи, разумѣемъ воскресеніе тѣлъ. Ибо воскресеніе (*ἀνάστασις*) есть вторичное возстановленіе того, что упало. Но души безсмертны; какъ же онѣ воскреснутъ? Если смерть, какъ опредѣляютъ, есть разлученіе души съ тѣломъ; то воскресеніе, безъ сомнѣнія, есть вторичное соединеніе души съ тѣломъ, и новое возстановленіе падшаго и разрушившагося живаго существа. Итакъ, то же самое тѣло, которое разрушается и истлѣваетъ, возстанетъ нетлѣннымъ. Ибо Создавшій тѣло въ началѣ изъ персти земной—не безсиленъ опять воскресить оное послѣ того, какъ оно, по опредѣленію Создателя, разрушилось и опять обратилось въ землю, изъ которой взято“ ²⁾.

Представляя тѣло воскресенія тождественнымъ по существу съ тѣломъ земной жизни человѣка, Писаніе содержитъ указанія, что тѣла воскресенія будутъ сохранять особенности своего внѣшняго вида и члены, какіе они имѣли во время земной жизни. Въ этомъ убѣждаетъ главнѣйшимъ образомъ воскресеніе Христа, тѣло Котораго было не только совершеннымъ человѣческимъ тѣломъ, имѣвшимъ всѣ свои члены, но сохранило также свой наружный видъ и даже раны отъ прободенія копіемъ и гвоздей (Іоан. 20, 25—27). Если таково было воскресшее тѣло Спасителя, то можно питать убѣжденіе, что таковы же будутъ и тѣла всѣхъ воскресшихъ, почему близкіе, жившіе совмѣстною жизнію, будутъ

¹⁾ Злат. На 1 Кор. Бес. XII, 2.

²⁾ Дамаск. Точн. излож. прав. вѣры. IV, 27,

узнавать другъ друга по внѣшнему виду, возстановленному силою Божіею. „Не видѣвшіе здѣсь другъ друга, говоритъ св. *Ефремъ сиринъ*, увидятъ тамъ, и мать узнаетъ, что это—ея сынъ, и сынъ узнаетъ, что это—его мать“¹⁾. Однако крайностію было бы простираť индивидуальное тождество тѣла воскресенія съ земнымъ до сохраненія тѣломъ воскресенія даже тѣлесныхъ недостатковъ, какъ слѣпота, хромота и под. Понятіе о совершенствѣ будущаго тѣла и его прославленіи предполагаетъ, что оно будетъ свободно отъ всѣхъ недостатковъ, что ему, слѣдовательно, будутъ возвращены всѣ тѣ члены, какіе оно потеряло въ жизни вслѣдствіе болѣзни или другихъ случайностей²⁾. Правда, на тѣлѣ

¹⁾ *Ефремъ сир.* О страхѣ Бож. и послѣдн. судѣ (IV ч 105 стр.). Св. *Меводій*, опровергая воззрѣнія Оригена на тѣло воскресенія, пишетъ: „Павелъ или Петръ всегда остаются одинаковыми не по душѣ только,.... но у нихъ остается тотъ же самый видъ, характеризующій тѣло, такъ что одиѣми и тѣми же остаются и формы, представляющія тѣлесную качественность Петра и Павла. Вслѣдствіе этихъ качествъ отъ дѣтства остаются на тѣлахъ рубцы и другіе знаки, напр., веснушки и другое тому подобное. Эта форма, по которой отличаются другъ отъ друга Павелъ и Петръ, есть тѣлесная, и она во время воскресенія опять будетъ окружать душу, перемѣнившись въ лучшую и образовавшись совершенно уже не по прежнему. И какъ форма остается отъ младенчества до старости, хотя черты, повидимому, получаютъ большое измѣненіе: такъ и относительно теперешняго тѣла должно думать, что оно одинаково съ будущимъ, хотя и будетъ большое измѣненіе къ лучшему“. *Мевод.* О воскрес. III гл.

Во времена св. Іустина противники воскресенія говорили, что не тѣло думать, будто „тѣло воскресенія всецѣло будетъ имѣть всѣ члены“, такъ какъ тогда нужно признать и „отправленія членовъ“. Отвѣчая имъ, св. *Іустинъ* писалъ, что нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что тѣло воскреснетъ съ принадлежащими ему членами, ибо тѣлесные члены и при настоящемъ своемъ состояніи могутъ удерживаться отъ безусловно необходимыхъ отправленій (напр., дѣйство); въ будущемъ хотя тѣло возстанетъ со всѣми членами, но свободнымъ отъ потребностей, свойственныхъ тѣлу въ земномъ его состояніи (О воскрес. 3 гл.). *Тертуліанъ*, отвѣчая на то же возраженіе, писалъ: „служеніе членовъ для потребностей жизни продлится только до тѣхъ поръ, пока самая жизнь не переселится отъ времени въ вѣчность, т. е., пока душевное тѣло не обратится въ духовное.. Но какъ скоро жизнь избавится отъ своихъ потребностей, то и члены избавятся отъ долга своего служенія. Тѣмъ не менѣе они будутъ нужны“.. О воскрес. плоти. 50—52 гл.

²⁾ Если во время земной жизни І. Христосъ, говоритъ св. *Іустинъ*, „исцѣлялъ немощи плоти и возстановлялъ цѣлость тѣла,—тѣмъ болѣе сдѣлаетъ это въ воскресеніи, такъ что плоть возстанетъ полною и всецѣлою. Онъ и исцѣлялъ слѣпоту, хромоту и пр., „для удостовѣренія,

Господа сохранились слѣды ранъ отъ копья и гвоздей, но мы не можемъ рѣшиться назвать это недостаткомъ Его воскресшаго тѣла и скорѣе въ сохраненіи ихъ должны видѣть увѣковѣченіе совершеннаго Имъ дѣла искупленія¹⁾. Впрочемъ при заключеніяхъ о тождествѣ внѣшняго вида тѣлъ воскресшихъ съ погребенными нужна осторожность, такъ какъ откровеніе не даетъ намъ подробныхъ указаній объ этомъ.

Будетъ ли, въ частности, индивидуальная тождественность тѣлъ воскресенія съ настоящими простирается до сохраненія въ будущей жизни половъ и возрастовъ? Въ св. Писаніи есть мѣста, которые даютъ поводъ инымъ высказывать мнѣніе, что по смерти уничтожится различіе половъ между людьми. Одно мѣсто читается у апостола, который говоритъ, что *во Христѣ Иисусѣ нѣтъ мужескій полъ, ни женскій, но вси едино суть* (Гал. 3, 28). Къ этому прибавляютъ еще слово Господа, сказавшаго нѣкогда, что *въ воскресеніи, т. е. въ будущемъ вѣкѣ, ни женятся, ни посвящаютъ; равни бо суть ангеламъ и сынове суть Божіи* (Лук. 20, 35—36). Но слова апостола не имѣютъ отношенія къ загробной жизни; они показываютъ только, что предъ

что въ воскресеніи плоть возстанетъ всецѣлою“ (О воскресеніи, IV). *Тертуллианъ* пишетъ: „если плоть по истлѣніи возстановится, то тѣмъ болѣе исплнится она отъ тѣлесныхъ недостатковъ“ (О воскр. LVII). По мысли блж. *Августина*, „тѣла святыхъ воскреснутъ безъ всякаго недостатка, безъ всякаго уродства, какъ и безъ всякаго тлѣнія“.—„воскреснетъ исправленная и неиспорченная природа“ (Энхирид. 87 и 91 гл.; см. О градѣ Бож. XXII, 19).

¹⁾ Съ этими ранами, по мнѣнію св. *Златоуста*, придетъ Онъ и при концѣ міра: „Онъ покажетъ тогда даже и самыя раны Свои. *Воззрѣтъ*, говоритъ пророкъ, *Нань, Его же прободша*,... покажетъ раны и крестъ, дабы доказать, что Онъ есть Тотъ, Который распятъ (О крестѣ и разбойникѣ. Бес. I, 4). Подобное же высказывалъ блж. *Августинъ* о слѣдахъ подвижничества и мученичества.—„Не знаю какъ, говоритъ онъ, но мы исполнены такою любовью къ мученикамъ, что желали бы и въ будущемъ царствѣ видѣть на ихъ тѣлѣ слѣды тѣхъ ранъ, которыя они приняли за имя Христова и, можетъ быть, увидимъ“. Тождественность будущихъ тѣлъ съ настоящими онъ доводилъ до утвержденія, что остриженные нами ногти и волосы въ видѣ составляющей ихъ матеріи войдутъ въ составъ тѣла воскресенія, хотя и распространятся въ немъ пропорціонально, такъ что всѣ тѣлесные недостатки уничтожатся, почему „не слѣдуетъ опасаться и за сухощавыхъ и тучныхъ, чтобы и тамъ они не были такими, какими, если бы только могли, они не хотѣли бы и здѣсь быть“ (О градѣ Бож. XXII, 19).

Богомъ всѣ равны, и что кто крестился во Христа, тотъ, кто бы онъ ни былъ, одинаково воспользуется благодатію, Имъ дарованною, и въ этомъ отношеніи нѣтъ разницы между мужчинами и женщинами, какъ и между рабами и свободными, іудеями и еллинами. А слова Господа указываютъ только на то, что въ будущемъ вѣкѣ между мужчинами и женщинами не будетъ такихъ отношеній, какія существуютъ нынѣ, по условіямъ земной жизни, но не содержать той мысли, что тогда не будетъ ни мужчинъ ни женщинъ ¹⁾. Важнѣе для рѣшенія вопроса и ближе слова Господа, Который на вопросъ: позволительно-ли по всякой винѣ разводиться съ своею женою? отвѣтилъ: *нѣсте ли чли, яко сотворивый искони, мужескій полъ и женскій сотворилъ я есть* (Матѳ. 19, 4). Сотворенное изначала Богомъ не можетъ уничтожиться. Мужъ и жена, при началѣ бытія міра, воззваны Творцомъ къ жизни не для временнаго только совмѣстительства, а для постоянного и неизмѣннаго украшенія богозданнаго міра, чему должно служить и служить разнообразіе тварей, населяющихъ міръ. Мы только не должны представлять отношеній между лицами обонхъ половъ въ будущемъ вѣкѣ на подобіе нынѣшнихъ отношеній. Все тѣлесное, нынѣ часто нечистое, исчезнетъ, и останется одно духовное взаимоотношеніе. „Господь отрицалъ въ воскресеніи браки, а не женщинъ, говоритъ блаж. Августинъ, и отрицалъ тогда, когда поднять былъ такой вопросъ, который всего скорѣе разрѣшился бы путемъ отрицанія женскаго пола, если бы, Господу вѣдомо было, что его тогда не будетъ; напротивъ, Онъ

¹⁾ Блаж. Иеронимъ даетъ такое объясненіе словамъ Господа противъ саддукеевъ: „словами—ни женятся, ни посягаютъ“ доказывается различіе половъ. О камнѣ и бревнѣ никто не скажетъ: ни женятся, ни посягаютъ, потому что не въ природѣ ихъ женитьба; но такъ можно сказать о тѣхъ, которые могутъ жениться, а не женятся по благодати Христовой и ради добродѣтели. Но ты возразишь: какимъ образомъ будемъ мы подобны ангеламъ, когда между ангелами нѣтъ мужчинъ и женщинъ? Выслушай хорошо: Господь общается намъ не естество ангеловъ, но ихъ образъ жизни и блаженство. Въ такомъ смыслѣ названъ ангеломъ и Іоаннъ Креститель еще прежде, чѣмъ былъ обезглавленъ (Лук. 7, 27); въ такомъ смыслѣ ведутъ жизнь ангельскую еще въ этомъ вѣкѣ всѣ святые дѣвы Божіи. Ибо когда говорится: будете подобны ангеламъ, общается подобіе, а не перемѣна естества“. Иерон. Къ Евстохію, пис. 88 (III ч. 49 стр.). Сн. Мевод. патар. О воскрес. XXX гл. Епифан. Ер. LXIV, 42.

утверждалъ, что полъ этотъ будетъ, говоря: *ни женятся*, что имѣть отношеніе къ мужчинамъ, *ни посягаютъ*, что имѣть отношеніе къ женщинамъ“; все это было бы совершенно неумѣстно, если бы по воскресеніи всѣ были мужчинами. „Тогда, по словамъ блаж. Августина, тѣла человѣческія очистятся только отъ недостатковъ, но природа останется. Женскій же полъ есть не недостатокъ, но природа“, которая тогда, конечно, не будетъ ни зачинать, ни рождать, но будетъ продолжать существовать въ женской организаціи для новаго украшенія, и никогда она не будетъ возбуждать похоти того, кто будетъ созерцать ее, подобно тому, какъ „и до грѣхопаденія мужъ и жена были наги и не стыдились“; напротивъ, она послужитъ новою причиною прославлять мудрость и благость Бога, Который нѣкогда сотворилъ то, чего не было, и избавилъ отъ тлѣнія то, что сотворилъ. Кто такимъ образомъ сотворилъ оба пола, Тотъ и сохранитъ ихъ ¹⁾. Блаж. *Иеронимъ* писалъ: „безъ плоти и костей, безъ крови и членовъ нельзя разумѣть истины воскресенія. Гдѣ плоть и кости, кровь и члены, тамъ необходимо должно быть и различіе пола. Гдѣ различіе пола, тамъ Іоаннъ—Іоаннъ, Марія—Марія“... „Когда говорится: *будете подобны ангеламъ*, обѣщается подобіе, а не перемѣна естества“ ²⁾.

✓ По вопросу о возрастахъ, въ какихъ воскреснуть умершіе, въ Писаніи не дается прямого отвѣта. Правда, у ап. Іоанна, въ изображеніи того, какъ отъ жилищъ смерти возставали и представляли на судъ мертвые, *малые и великіе* (Апок. 20, 12—13), нѣкоторые хотѣли бы видѣть указаніе на сохраненіе всѣми воскрес-

¹⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXII, 17. Блаж. Августинъ писалъ это имѣя въ виду тѣхъ, которые утверждали, что различіе половъ въ будущей жизни прекратится, исходя изъ той невѣрной мысли, что природа женщины сравнительно съ мужскою несовершенна.

²⁾ *Иерон.* Къ Паммахію, прот. Іоанна іерус. (IV ч. 347 стр.). Къ Евстохій, пис. 88 (III ч. 49 стр.). *Тертулліанъ* также высказывается за сохраненіе половъ по воскресеніи (О воскрес. LX). Повидимому, таково же мнѣніе *Иустина* (О воскрес. III). У нѣкоторыхъ изъ восточныхъ учителей выражается мысль объ упраздненіи различія пола въ будущей жизни, напр., у *Василія В.* (На Ис. 114, — I ч. 331 стр. 1891 г.), *Григорія Б.* (Сл. надгробя. брату Кесарію, — I ч. 266 стр. 1843 г.), но безъ разъясненій и обоснованія, — мимоходомъ. Такъ же думалъ *Оригенъ* (на Еф. V, 28; на Мф. XVII, 30)

шими тѣлами и своихъ различій по возрастамъ, но относить выраженіе *малые и великіе* (*μικροὺς καὶ μεγάλους*) къ различію людей именно по возрастамъ нѣтъ основаній. Древними учителями высказаны были по вопросу о возрастѣ воскресшихъ не одинаковыя мнѣнія. Нѣкоторые полагали, что умершіе возстанутъ съ сохраненіемъ прежнихъ своихъ возрастовъ, только не будутъ имѣть ни младенческой слабости, ни старческой немощи ¹⁾, другіе, на основаніи словъ апостола, что нѣкогда *достигнемъ вси... въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 13), полагали, что всѣ тѣла возстанутъ въ возрастѣ полного совершеннолѣтія. Болѣе вѣроятнымъ представляется это послѣднее мнѣніе, т. е. что тѣла, при воскресеніи, возстанутъ въ возрастѣ совершеннолѣтія, подобно тому, какъ такими же вышли изъ рукъ Творца первозданные люди, наши родоначальники—Адамъ и Ева. Адамъ и Ева не имѣли дѣтства, не проходили періода постепеннаго возрастанія, а сразу явились мужемъ и женою совершенными, въ тѣлесной организаціи, владѣющей полнымъ развитіемъ своихъ силъ и своихъ членовъ. Въ такомъ же видѣ, естественноѣ полагать, воззоветъ Господь къ жизни и насъ, когда, по Его изволенію и силѣ, наступитъ день нашего воскресенія. Тогда не будетъ ни рожденія, ни материнскаго питанія, не будетъ смѣны поколѣній, и всѣ, когда-либо жившіе, явятся на судъ для воспріятія мзды своей за дѣла земной жизни,—явятся въ видѣ челоуѣка совершеннаго. Блаж. *Августинъ* полагаетъ, что „каждый (по воскресенія) получить свою мѣру возраста, какую онъ имѣлъ въ юности, хотя и умеръ старикомъ, или имѣлъ бы, если умеръ раньше“. „Тѣла умершихъ воскреснутъ въ возрастѣ не раньше и не позже юношескаго, и именно въ томъ своемъ возрастѣ и крѣпости, до какого возраста достигъ и Христосъ на землѣ. Вѣдь и сами ученѣйшіе люди вѣка сего юношескій возрастъ полагаютъ около тридцатыхъ годовъ; достигши этой поры, челоуѣкъ склоняется къ болѣе мужественному, а затѣмъ къ старческому возрасту“. Впрочемъ, замѣчаетъ блаж.

¹⁾ Также мнѣніе высказывалъ *Авинагоръ* (О воскрес. 14) и нѣкоторые во времена блаж. *Августина*. Но не за это мнѣніе былъ самъ блаж. Августинъ. О градѣ Бож. XXII, 15—16.

Августинъ, „въ будущей жизни, гдѣ не останется ни малѣйшей, ни умственной, ни тѣлесной слабости, не представить никакой важности, будетъ ли имѣть тѣло юношескій, или старческій видъ. Поэтому, если кто-нибудь станетъ настаивать, что каждый воскреснетъ въ томъ тѣлесномъ видѣ, въ какомъ умеръ, заводить съ нимъ изъ-за этого предмета длинные споры не слѣдуетъ“ ¹⁾. Изъ восточныхъ учителей св. *Ефремъ сиринъ* писалъ: „равными воскреситъ Творецъ сыновъ Адамовыхъ; какъ сотворилъ ихъ равными, такъ равными же пробудитъ и отъ смерти. Въ воскресеніи нѣтъ ни большихъ, ни малыхъ“ ²⁾.

Человѣческая любознательность относительно тѣла воскресенія ставитъ еще вопросъ: въ какомъ тѣлесномъ видѣ возстанутъ *младенцы*? Блаж. *Августинъ* на этотъ вопросъ отвѣчаетъ, что „они воскреснутъ не въ томъ маломъ тѣлѣ, въ которомъ умерли, а дивнымъ и мгновеннѣйшимъ дѣйствіемъ Божиимъ получаютъ то тѣло, которое имѣло развиться у нихъ съ теченіемъ времени... У умершихъ младенцевъ не было полной величины ихъ тѣла, такъ какъ каждому младенцу не достаётъ той мѣры высоты роста, которую имѣлъ бы онъ, если бы достигъ полного возраста. Но мѣра эта существуетъ для всѣхъ, и съ нею каждый зачинается и рождается,—существуетъ идеально, а не матеріально, подобно тому, какъ въ сѣмени скрыто существуютъ уже всѣ члены, хотя нѣкоторые, напр., зубы и другіе, отсутствуютъ и послѣ рожденія. Въ этой, вложенной въ тѣлесную матерію каждаго, идеѣ нѣкоторымъ образомъ, какъ выразился бы я, зачаточествуетъ то, чего нѣтъ или что сокрыто, но что съ теченіемъ времени будетъ“ ³⁾.

¹⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXII, 15—16. Блаж. *Иеронимъ* также писалъ, что всѣ—и дѣти и старцы воскреснутъ „въ возрастѣ мужа совершеннаго“ (Къ Паммахію, прот. Іоанна іерус.—IV ч. 349; Къ Евстохіи, пис. 88—III ч. 51 стр.).

²⁾ *Ефрем. сир.* О страхѣ Бож. и о посл. судѣ. IV ч. 105 стр.

³⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXII, 14. Блаж. Августинъ ставитъ и такой вопросъ: „воскреснутъ ли *недоноски*“? и отвѣчаетъ: „что воскреснутъ недоноски, которые, находясь еще во чревѣ матери, были уже мертвы, этого я не осмѣливаюсь ни утверждать, ни отрицать, хотя и не вижу основанія, почему бы миновало ихъ воскресеніе, какъ скоро они входятъ въ число умершихъ,... а воскреснутъ всѣ... Я не нахожу основанія утверждать, что не будутъ участвовать въ воскресеніи мертвыхъ какіе-либо изъ умершихъ даже во чревѣ матери“. О градѣ Бож. XXII, 13. Эпхридіонъ Лаврентію. LXXXV.

Такое же мнѣніе высказывалъ и св. *Ефремъ сиринъ*. „Кто умеръ во чревѣ матери, и не вступилъ въ жизнь, говоритъ онъ, того сдѣлаетъ совершеннолѣтнимъ то же мгновеніе, которое возвратитъ жизнь мертвецамъ. Младенецъ, котораго мать умерла вмѣстѣ съ нимъ во время чревоношенія, при воскресеніи предстанетъ совершеннымъ мужемъ и узнаетъ мать свою, а она узнаетъ дѣтище свое... И преждевременно родившійся возстанетъ такимъ же, какъ и совершеннолѣтній“ ¹⁾.

II. При полномъ тождествѣ съ прежнимъ земнымъ тѣломъ по существу и виду, тѣло воскресенія будетъ весьма различно отъ послѣдняго по своимъ свойствамъ и состоянію, такъ какъ, отлагая въ смерти всѣ слѣдствія грѣха, восприметъ отъ благодати Божіей высшую, доступную его природѣ, степень совершенства. Воскресеніе имѣетъ своею цѣлію не только возстановить тѣлесную природу человѣка, но и привести его къ тому состоянію по тѣлу, какое назначено ему согласно творческому предопредѣленію о немъ. Поэтому было бы недостаточно, если бы въ воскресеніи было возвращено то тѣло, которое человѣкъ имѣлъ во время земной жизни, обремененное многими слѣдствіями грѣха. Совершенно недостаточно было бы также, если бы въ земномъ тѣлѣ были только изглажены всѣ слѣдствія грѣха, и оно было бы возстановлено въ томъ состояніи, въ какомъ находилось тѣло Адама до грѣхопаденія, потому что послѣднее, хотя и не имѣло въ себѣ грѣховной порчи, но не обладало и тѣмъ совершенствомъ, къ которому предназначалось. Воля Божія о тѣлѣ человѣка состоитъ въ томъ, чтобы оно, преобразовавшись въ образъ второго Адама—Сына Божія (Рим. 8, 29; 1 Кор. 15, 49), возстало такимъ, какимъ оно сдѣлалось бы, если бы человѣкъ не согрѣшилъ. Свойства воскресшихъ тѣлъ и будутъ таковы, что въ воскресшемъ тѣлѣ, съ одной стороны, будутъ изглажены всѣ слѣдствія грѣха, а съ другой, оно получитъ всѣ доступныя ему совершенства.

✓ Въ Писаніи даются указанія на свойства воскресшихъ тѣлъ въ евангельскихъ изображеніяхъ тѣлесности воскресшаго Господа Іисуса, ибо Онъ *преобразитъ тѣло смиренія нашего, яко быти сему сообразну тѣлу славы Его* (Филип. 3, 21), и

¹⁾ *Ефремъ сир.* О страхѣ Бож. и послѣ судѣ. IV ч. 105 стр.

въ опредѣленіи будущихъ качествъ воскресшихъ тѣлъ, сравнительно съ настоящими, у ап. Павла. Нѣкоторыхъ изъ христіанъ приводилъ въ недоумѣніе вопросъ: въ какомъ тѣлѣ придутъ мертвые (1 Кор. 15, 35)? Разрѣшая это недоумѣніе, апостоль такъ описываетъ свойства воскресшихъ тѣлъ (43—44 ст.): *сѣется въ тлѣніе* (ἐν φθορᾷ), *возстаетъ въ нетлѣніи* (ἐν ἀφθαρσίᾳ); *сѣется не въ честь* (ἐν ἀτιμίᾳ), *возстаетъ въ славу* (ἐν δόξῃ); *сѣется въ немощи* (ἐν ἀσθενείᾳ), *возстаетъ въ силу* (ἐν δυνάμει); *сѣется тѣло душевное* (ψυχικόν), *возстаетъ тѣло духовное* (σῶμα πνευματικόν). Общія свойства воскресшихъ тѣлъ такимъ образомъ таковы.

† Тѣла будутъ *нетлѣнны*. Подъ нетлѣніемъ прежде всего необходимо понимать способность тѣла не обращаться въ прахъ, разлагаясь на свои основные элементы. Оно будетъ, слѣдовательно, по самой природѣ своей противостоятъ разрушительной силѣ смерти, какъ далѣе и объясняетъ апостоль: *подобаетъ бо тлѣнному сему облещися въ нетлѣніе, и мертвенному сему облещися въ безсмертіе* (53 ст.; см. 49 и 54 ст.). Но, замѣчаетъ блаж. Иеронимъ, „не одно и тоже безсмертіе и нетлѣніе, точно такъ же, какъ иное смертное и иное тлѣнное: все смертное есть въ то же время и тлѣнно; но не все тлѣнное есть уже и смертное. Тлѣнны тѣла, въ которыхъ нѣтъ души, и однако они не суть смертны, ибо они никогда не имѣли жизни, которая свойственна собственно одушевленнымъ существамъ“ ¹⁾. Такимъ образомъ, нетлѣніе и безсмертіе хотя тѣсно примыкаютъ другъ къ другу, однако каждое изъ нихъ указываетъ на особое свойство воскресшаго тѣла. Нетлѣніе можетъ принадлежать предмету неодушевленному, или лишенному жизни, слѣдовательно, въ данномъ случаѣ оно можетъ быть относимо къ тѣлу человѣка, рассматриваемому независимо отъ его связи съ духомъ. Тлѣнность тѣла не влечетъ за собою необходимо смерти человѣка, какъ это видно изъ исторіи прародителей (Быт. 3, 22), но и наоборотъ, нетлѣніе тѣла еще не ручается за нескончаемость человѣческаго существованія, потому что жизненное начало принадлежитъ не

¹⁾ Иерон. Пис. 95, къ Минервію и Александру монахамъ (III ч. 115—116 стр.).

тѣлу челоуѣка, а его духу. Поэтому полная побѣда надъ смертію должна состоять въ томъ, чтобы тѣло сдѣлалось не только нетлѣннымъ, но и способнымъ вѣчно стоять въ полномъ единеніи съ оживляющимъ его духомъ. И когда это произойдетъ, челоуѣчество достигнетъ полного безсмертія, придетъ въ состояніе невозможности умереть, какъ и говорятъ Спаситель: *сподобившіися въкъ онъ уллучити и воскресеніе, еже отъ мертвыхъ... ни умрети бо ктому могутъ; равни бо суть ангеломъ* (Лук. 20, 35—36). Тогда будетъ (сбудется) слово написанное: *пожертва смерть побѣдою* (1 Кор. 15, 54; Ис. 25, 8).

✓ Такъ какъ съ понятіемъ нетлѣннн тѣла воскресенія несовмѣстимо не только представленіе о смерти, но и о всѣхъ явленіяхъ, производимыхъ ею силою въ тѣлѣ челоуѣка, то отсюда слѣдуетъ, что тѣламъ воскресшихъ будутъ совершенно чужды всякаго рода болѣзни и постепенность умиранія, наблюдаемая нынѣ. Тайнозритель говоритъ, что на новой землѣ *ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ* (Апок. 21, 4), какъ и въ райской жизни челоуѣка ему не угрожали ни болѣзни, ни старость, пока онъ не преступилъ божественной заповѣди. Однако между состояніемъ прародителей до грѣхопаденія и состояніемъ воскресшихъ то весьма существенное различіе, что въ первомъ свобода отъ болѣзней и старости зависѣла отъ божественной благодати, подкрѣплявшей естественныя жизненныя силы духа чрезъ вкушеніе плодовъ древа жизни; по воскресеніи же она будетъ обуславливаться самою природою воскресшаго тѣла. Нетлѣннн тѣла воскресенія предполагаетъ также, что оно не будетъ имѣть нужды въ обыкновенныхъ пищѣхъ и питіи для поддержанія своихъ силъ. *Не о хлѣбѣ единомъ живѣ будетъ челоуѣкъ, но о всякомъ глаголю, исходящемъ изъ устъ Божіихъ* (Мѣ. 4, 4). Если бы тѣло воскресенія настолько нуждалось въ пищѣ, что могло бы умереть безъ вкушенія ея, то оно не могло бы назваться нетлѣннымъ. Ап. Павелъ говоритъ: *бранина чреву и чрево браниномъ; Богъ же и сіе и сія упразднитъ* (*καταργήσει*—лишитъ силы, значенія; 1 Кор. 6, 13), каковыя слова можно понимать въ томъ смыслѣ, что въ жизни по воскресеніи чрево перестанетъ служить для пищи, и пища перестанетъ существовать для чрева, т. е. что процессъ питанія не будетъ имѣть мѣста

въ царствѣ славы ¹⁾. По словамъ того же апостола: *нѣсть бо царствіе Божіе брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Дусѣ Святѣ* (Рим. 14, 17). А въ откровеніи Іоанна Богослова говорится о праведникахъ: *они не будутъ уже ни алкать, ни жаждасть, и не будетъ налить ихъ солнце и никакой зной* (Апок. 7, 16). Подобнымъ же образомъ и по отношенію къ браку воскресшіе будутъ подобны ангеламъ.

Тѣла воскресенія будутъ сильны въ противоположность нашимъ земнымъ тѣламъ,—тѣламъ немощи. Немощь нашего тѣла достаточно извѣстна каждому. Она состоитъ въ томъ, что крѣпость нашего тѣла находится въ весьма большой зависимости отъ вѣшнихъ условій,—питанія, стихійныхъ вліяній, душевныхъ движеній и т. п. Тѣло душевное не можетъ выносить продолжительнаго напряженія своихъ силъ, постоянно требуя отдыха, и весьма часто заставляетъ духъ отказываться отъ приведенія въ исполненіе его высокихъ начинаній. *Духъ бодръ, плоть же немощна*, говорилъ Спаситель. По противоположенію такой немощи земного тѣла силу тѣла воскресенія надлежитъ полагать прежде всего въ полнотѣ его жизненныхъ силъ и неустанности ихъ энергіи. Тѣло воскресенія не будетъ знать утомленія и, слѣдовательно, чувствовать потребности въ отдыхѣ и снѣ; но будетъ разрушаться отъ вліянія стихій и нуждаться для подкрѣпленія своихъ силъ въ пищѣ и питѣ. Неисчерпаемая полнота силъ, которыми будетъ обладать духовное тѣло, произведетъ то, что въ царствѣ славы не будетъ ни безпомощныхъ старцевъ, ни младенцевъ, нуждающихся въ уходѣ другихъ, но всѣ будутъ избыточествовать силами.

Воскресшія тѣла будутъ *духовны*, а не душевны, каковы ны-

¹⁾ Св. Григорій нисскій дѣлаетъ выводъ о свободѣ воскресшихъ отъ необходимости принимать пищу изъ словъ Господа, что достигшіе воскресенія будутъ жить, какъ ангелы Божіи на небесахъ. „Воскресеніе, замѣчаетъ по поводу этихъ словъ св. отецъ, указываетъ намъ на жизнь равноангельскую. Такъ какъ у ангеловъ нѣтъ брашна, то къ удостовѣренію того, что и нашему естеству нѣкогда будетъ даровано освобожденіе отъ этого служенія (брашну), достаточно того доказательства, что человѣкъ будетъ жить по подобію ангеловъ“.—Объ устройствѣ человѣка, XVIII гл.

нѣшнія тѣла. *Есть тѣло душевное и есть тѣло духовное*, говоритъ апостолъ (1 Кор. 15, 34); и еще: *бысть первый человекъ Адамъ въ душу живу* (сталъ душею живущею), *послѣдній Адамъ въ духъ животворящъ* (45 ст.); *якоже облечохомся во образъ перстнаго, да облечемся и во образъ небеснаго* (49 ст.). — Тѣло есть органъ духа, его одежда (2 Кор. 5, 2—4), и въ зависимости отъ нравственного состоянія человека и отношенія къ духу можетъ быть различаемо, съ точки зрѣнія апостола, какъ душевное и духовное. Нынѣшнее тѣло есть по преимуществу тѣло *душевное*; похоть сдѣлалась неотъемлемымъ свойствомъ тѣла человѣческаго и между духомъ и плотію идетъ непрерывная борьба (Гал. 5, 17); она часто увлекаетъ и духъ въ дѣла плоти: прелюбодѣяніе, блудъ, нечистоту (ст. 19—21), и вообще тѣло порабощаетъ душу, заставляя ее подчиняться низшимъ, чувственнымъ влеченіямъ (Рим. 7, 23), и стѣсняетъ и затмѣиваетъ чисто духовныя влеченія, короче, оно есть тѣло *страстное*. Тѣло воскресшее будетъ *духовное*, безстрастное. Съ измѣненіемъ чрезъ воскресеніе тѣла душевнаго въ тѣло духовное не только указанная борьба прекратится, и между духомъ и тѣломъ воцарится полная гармонія, но и уничтожится самая возможность возникновенія похоти. Тѣло будетъ совершенно приспособлено къ воздѣйствію на него духа и явится свободно и безпрепятственно служащимъ ему. И это не будетъ подчиненіемъ плоти духу, подобнымъ тому, какъ это происходитъ у святыхъ подвижниковъ, такъ какъ похоть плоти, какъ бы ни была она подавлена, не уничтожается у нихъ въ настоящей жизни совершенно и всегда готова съ новой силой выступить на борьбу съ духомъ. Воскресшее же тѣло будетъ столь тѣсно усвоено духомъ, что само по себѣ сдѣлается безстрастнымъ, будетъ въ состояніи невозможности противоборствовать духу, тогда какъ въ раю оно только могло не похотѣствовать на духъ ¹⁾).

Вмѣстѣ съ приспособленіемъ тѣла воскресенія къ жизни духа произойдетъ измѣненіе его и въ отношеніи состава, вслѣдствіе чего оно сдѣлается духовнымъ въ смыслѣ легкости и тонкости и съ физической стороны. Это естественно, потому что наше земное

¹⁾ См. еп. Теофана Толк. на 1 Кор. XV, 44 ст. и слѣд.

тѣло при своей страстности отличается еще дебелостію и грубостію, которая дѣлають его неспособнымъ въполнѣ отдаться водительству духа. Возможность такого одухотворенія тѣла не должна представлять чего-либо неудобопріемлемаго, такъ какъ въ мірѣ матеріи существуютъ разныя степени матеріальности, переходы матеріи изъ одного состоянія въ другое, вслѣдствіе чего одни тѣла стоятъ ближе къ области чистой матеріи, другіе—къ области духа. И апостоль говоритъ: *не всяка плоть также плоть* (такая же плоть): *но ина плоть человѣкомъ, ина же плоть скотомъ, ина же рыбама, ина же птицама. И тѣлеса небесная и тѣлеса земная* (1 Кор. 15, 39—40). Къ тѣламъ небеснымъ будетъ принадлежать по своимъ свойствамъ и наше воскресшее тѣло. Явленіе Господа по воскресеніи Своимъ ученикамъ *дверемъ затвореннымъ* дастъ намъ нѣкоторое представленіе о томъ, въ чемъ будетъ состоять одухотвореніе матеріи нашего тѣла ¹⁾. Оно потеряетъ свою грубость, дебелость, сдѣлается тонкимъ и пронизательнымъ, а вслѣдствіе сего и болѣе свободнымъ отъ условій пространства. Оно будетъ столь же отлично отъ земного тѣла, какъ воздухъ или эфиръ по своей тонкости и подвижности отличенъ отъ земли, камня и т. п., на что можетъ указывать самое наименованіе его *духовнымъ* (*πνευματικός*, отъ *πνεῦμα*—духъ, дыханіе, воздухъ) ²⁾. И ап. Павелъ говоритъ, что воскресшіе и оставшіеся въ живыхъ, по воспріятіи тѣла воскресенія, *восхищены будутъ на облакахъ во срѣтеніе Господу на воздушъ* (*εἰς αἴρα*—въ воздухъ). Тѣмъ не менѣе наименованіе тѣла

¹⁾ „То, замѣчаетъ блж. *Иеронимъ*, что І. Христосъ являлся *дверемъ затвореннымъ*, не доказываетъ, что Его тѣло было духовное и воздушное; если бы такое заключеніе было правильнымъ, тогда съ равною вѣроятностію можно бы заключать, что Онъ и прежде имѣлъ тѣло духовное, потому что до воскресенія Онъ ходилъ по водамъ, что противно натурѣ тяжелыхъ тѣлъ. Придется придти къ убѣжденію, что и ап. Петръ имѣлъ тѣло духовное, потому что и онъ робкою поступью шелъ по водамъ“. Къ Евстохія, пис. 88 (III ч. 50 стр.).

²⁾ „Тѣлесное покрывало, разрушенное теперь смертію, говоритъ св. *Григорій нисскій*, снова будетъ соткано изъ того же вещества, но не въ этомъ грубомъ и тяжеломъ составѣ, а такъ что нить сложится въ нѣчто легчайшее и воздушное, почему и любимое при тебѣ будетъ, и возстановится снова въ лучшей и вожделеннѣйшей красотѣ“. О душѣ и воскресеніи (IV ч. 281 стр.).

духовнымъ (*πνευματικόν*) не обозначаетъ, что тѣло воскресенія потеряетъ свою матеріальную сущность, безъ которой оно не можетъ быть и тѣломъ, что оно будетъ въ собственномъ смыслѣ воздушнымъ или эфирнымъ (мнѣніе Оригена). Сопоставленіе тѣла воскресенія съ эфиромъ и наименованіе его воздушнымъ, эфирнымъ, столь употребительное у отцовъ и позднѣйшихъ писателей, не имѣютъ въ виду точнаго опредѣленія природы будущаго тѣла. Это образныя выраженія, имѣющія глубокій смыслъ и основывающіяся на томъ, что мы не можемъ представить себѣ одухотвореніе матеріи ни подъ какимъ другимъ образомъ, подобно тому, какъ и самый духъ не представимъ для насъ иначе, какъ подъ образомъ какъ бы воздушнаго начала (сущности). Само собой понятно, что съ такимъ своимъ одухотвореніемъ тѣла воскресенія будутъ чужды всякой нечистоты и излишества, подобныхъ въ земномъ тѣлѣ (напр. разныя отъ него отдѣленія), — будутъ выраженіемъ своей идеальной природы ¹⁾).

✓ Завершеніемъ всѣхъ указанныхъ свойствъ тѣлъ воскресшихъ явится ихъ слава: Господь Іисусъ *преобразитъ тѣло смиренія нашего* (*τὸ ὅμοιόν τῆς ταπεινότητος ἡμῶν*) такъ, что оно будетъ *сообразно славному тѣлу Его* (Филип. 3, 31), возстанетъ *въ славѣ*, т. е. оно будетъ одарено всѣми доступными его природѣ совершенствами, и вмѣстѣ отнято отъ него будетъ *уничтоженіе* (*ἀτιμία*—безчестіе, позоръ), т. е. всѣ недостатки нашей тѣлесной природы, и между ними—тлѣніе, немощь, душевность. Но совершенство тѣла и свобода отъ всѣхъ тѣлесныхъ недостатковъ будетъ принадлежать въ одинаковой мѣрѣ всѣмъ воскресшимъ, и праведникамъ и грѣшникамъ. Поэтому славу воскресшихъ тѣлъ недостаточно понимать лишь въ этомъ смыслѣ, т. е. свободы отъ всѣхъ недостатковъ и облеченія доступными природѣ совершенствами. Безъ сомнѣнія, причина большей или меньшей славы тѣла будетъ заключаться въ нравственномъ состояніи са-

¹⁾ Св. Епифаній сравниваетъ въ этомъ отношеніи тѣло наше, опускаемое въ могилу, съ кускомъ матеріи, отдаваемой для чистки бѣлизнику. Какъ изъ куска матеріи, по выходѣ изъ станка бѣлизника, исчезаютъ всѣ прежнія, грязнившія его пятна и другія несовершенства, такъ точно и въ тѣлѣ, по выходѣ изъ могилы, какъ изъ станка бѣлизника, не останется ничего, нынѣ возмущающаго и унижающаго его. Ер. LXIV, 67.

мого человѣка, такъ какъ и Богочеловѣкъ вошелъ во славу Бога Отца путемъ высочайшаго нравственнаго подвига и страданій. Но если нравственное совершенство есть основаніе (субъективное) будущей славы воскресшаго тѣла, то и сущность славы, которая будетъ принадлежать воскресшимъ тѣламъ, можно полагать въ отраженіи степени нравственнаго совершенства духа на тѣлѣ. Возможность такого отношенія между духомъ и тѣломъ видна изъ указаннаго апостоломъ свойства духовности, въ силу которой тѣло дѣлается послушнымъ органомъ духа, всецѣло проникаясь имъ и само возвышаясь до степени духовности. Даже въ настоящемъ состояніи лицо до извѣстной степени можетъ быть названо зеркаломъ души, такъ какъ на немъ часто отражаются и оставляютъ извѣстный слѣдъ тѣ или иныхъ движеній духа; въ царствѣ же славы, когда духъ и тѣло будутъ находиться въ полной гармоніи, вся внутренняя жизнь духа, его достоинство или недостоинство, уже необходимо должны будутъ особеннымъ образомъ отражаться на тѣлѣ ¹⁾. Что же касается того, какимъ важнымъ для всѣхъ образомъ проявится слава тѣла воскресенія, то Писаніе часто представляетъ славу, какъ свѣтъ. Такъ, лице законодателя ветхаго завета стало сіять лучами оттого, что Богъ говорилъ съ нимъ (Исх. 34, 29); ап. Павелъ называетъ эту свѣтоносность лица Моисеева славою: *сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причинѣ славы лица его* (2 Кор. 3, 7). Также, когда Господь І. Христосъ преобразился на Оаворѣ, являя предъ учениками славу Свою (Лук. 9. 30—32; 2 Петр. 1, 16—17), просіяло лице Его, какъ солнце, одежды же Его

1) Въ книгѣ Дѣяній ап. указывается выразительный примѣръ измѣненія вѣшняго вида человѣка подъ вліяніемъ возвышеннаго настроенія духа въ первомученикѣ Стефанѣ. Когда онъ былъ представленъ въ синагогѣ за свою проповѣдь о Христѣ, всѣ сидящіе въ синагогѣ, смотря на него, видѣли *лице его, какъ лице ангела* (6, 15). Можно понимать это замѣчаніе дѣеписателя въ томъ смыслѣ, что религиозное воодушевленіе, которое выразилось въ приведенной далѣе рѣчи Стефана, давало лицу сего то чудное, неземное выраженіе, которое нельзя вполнѣ ни передать словами, ни изобразить кистью художника. Если столь сильно могло отразиться настроеніе духа на тѣлѣ земномъ, грубомъ, то неизмѣримо сильнѣе будетъ проявляться нравственная чистота праведниковъ на тѣлѣ совершенномъ, которое по своей тѣсной гармоніи съ духомъ даже называется духовнымъ.

сдѣлались бѣлыми, какъ свѣтъ (Мѡ. 17, 2; Марк. 9, 3; Лук. 9, 29), и еще въ болѣе ослѣпительномъ блескѣ явился Онъ Савлу на пути въ Дамаскъ. (Дѣян. 9, 3—8; см. Апок. 1, 12—18) ¹⁾. Спаситель далъ обѣтованіе, что *праведницы просвѣтятся, яко солнце, во царствіи Отца ихъ* (Мѡ. 13, 43). Въ виду указаній Писанія, что свѣтъ есть естественное, видимое для всѣхъ проявленіе небесной славы, и подъ славою тѣла воскресенія можно понимать его свѣтоносность. Какого рода будетъ эта свѣтоносность, опредѣлить это для насъ невозможно, но было бы весьма грубымъ представлять ее, какъ обыкновенный земной свѣтъ. Это свѣтъ другого, высшаго порядка, какъ показываетъ примѣръ Моисея, на лице котораго не могли взирать евреи, а также преображеніе Господа и явленіе Его Савлу, зрѣнія которыхъ не могли вынести земные очи (Дѣян. 9, 8). Въ этомъ смыслѣ объясняетъ слова Господа: *тогда праведники возсіяютъ, какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ*, св. *Г. Златоустъ*. „Праведники, говоритъ онъ, будутъ имѣть не только такое (какъ солнце) сіяніе; нѣтъ, они будутъ имѣть гораздо большее: но Христосъ сказалъ такъ потому, что въ видимыхъ предметахъ невозможно найти лучшаго образа“... „Итакъ, прибавляетъ къ этому св. отецъ, когда мы услышимъ что-либо подобное этому, не будемъ останавливаться на словахъ, но отъ чувственныхъ и видимыхъ вещей станемъ заключать объ особенномъ преимуществѣ духовныхъ предметовъ“ ²⁾.

Слава, имѣющая принадлежать воскресшимъ тѣламъ, будетъ имѣть различныя степени, какъ различны степени нравственного

1) Въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о явленіяхъ Господа по воскресеніи нѣтъ указаній на свѣтоносность Его. Но въ виду того, что слава Господа во время Его явленія Савлу на пути въ Дамаскъ и Іоанну Богослову на о Патмосѣ явилась взору человѣческому, какъ необыкновенный свѣтъ, блаж. *Августинъ* приходитъ къ тому заключенію, что тѣло Христа по воскресеніи хотя и было свѣтоносно, но это свойство было сокрыто отъ учениковъ, земные взоры которыхъ не были способны созерцать небесную славу Христа. О градѣ Бож. XXII, 19.

2) *Злат.* На Быт. Бес. XIV, 1. Такъ понимали славу тѣлъ воскресенія и нѣкоторые другіе изъ отцевъ церкви, напр. *Кириллъ іерус.* (Оглас. поуч. XVII, 18), блаж. *Геофоритъ* (Сокр. изл бож. догм. XXI; На 1 Кор XV, 40), *Ефремъ сириинъ* (Сл. о судѣ и воскресеніи,—III ч. 144 стр. 1897 г.), блаж. *Геофилактъ* (На Мѡ. XIII, 43)

совершенства каждого отдѣльнаго человѣка: *и на слава солнцу, говоритъ ап. Павелъ, и на слава лунѣ, и на слава звѣздамъ: звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ. Такожде и воскресеніе мертвыхъ* (1 Кор. 15, 41—42).

Перечисляя всѣ указанныя свойства тѣлъ воскресенія, ап. Павелъ имѣлъ въ виду праведниковъ, но не говоритъ о томъ, каковы будутъ воскресшія тѣла грѣшниковъ. Но такъ какъ І. Христосъ есть побѣдитель смерти для всѣхъ людей и воскресеніе мертвыхъ не зависитъ отъ нравственнаго состоянія каждого отдѣльнаго человѣка, то все, что подлежитъ воскресенію, должно воскреснуть въ совершенномъ видѣ, и что, слѣдовательно, всѣ тѣла воскресшихъ, какъ праведниковъ, такъ и грѣшниковъ, будутъ обладать одинаковыми совершенствами своей природы. Въ частности, и тѣла грѣшниковъ, безъ сомнѣнія, возстанутъ *нетлѣнны*, потому что это свойство апостолъ усваиваетъ вообще тѣламъ воскресшихъ, когда говорилъ о умершихъ: *вострубитъ бо, и мертвіи возстанутъ нетлѣнны* (1 Кор. 15, 52—53). Въ отношеніи къ силѣ воскресшихъ тѣлъ грѣшниковъ также должно признать за ними свойство противостоять разрушительнымъ вліяніямъ стихій, не нуждаться въ пищѣ и питъѣ для поддержанія жизни и силъ, свободу отъ болѣзней и старости, такъ какъ этого требуетъ также и свойство нетлѣнія. Слѣдовательно, и въ отношеніи силы или крѣпости тѣла праведниковъ и грѣшниковъ будутъ одинаковы, хотя отсюда еще нельзя заключать, что тѣ и другія будутъ по-этому одинаково могущественны въ отношеніи къ видимой природѣ. Въ жизни по воскресеніи, когда тѣло будетъ въ полномъ подчиненіи духу, власть человѣка надъ видимой природой будетъ обуславливаться не силою и крѣпостію тѣла, а высотой нравственнаго совершенства духа, вслѣдствіе чего и самое различіе сильныхъ и слабыхъ тѣлесно не будетъ имѣть никакого мѣста. Не можетъ быть сомнѣній также и въ *духовности* тѣлъ грѣшниковъ. Безсмертное тѣло не можетъ быть по своему составу и свойствамъ такимъ же, какъ наше настоящее тѣло, или даже какъ тѣло Адама до грѣхопаденія, потому что то и другое подлежатъ закону смерти. У апостола можно видѣть подтвержденіе мысли о духовности всѣхъ воскресшихъ тѣлъ въ словахъ: *какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ*

небеснаго (1 Кор. XV, 49). Подъ „мы“ апостолъ разумѣть прежде всего себя и вообще вѣрующихъ во Христа. Однако какъ образъ перстнаго носить всѣ люди, то естественно заключать, что и облеченіе въ духовное тѣло будетъ удѣломъ всѣхъ людей, такъ какъ Писаніе всегда противопоставляетъ Адаму I. Христа, не какъ главу только вѣрующихъ, но и какъ главу всего чело-вѣчества. Рѣшительное различіе тѣлъ праведниковъ и грѣшниковъ представляетъ, повидимому, свойство *славы*, которая никоимъ образомъ не можетъ быть приписана грѣшникамъ и даже у праведниковъ будетъ различна. Но если славу воскресшихъ тѣлъ полагать, съ одной стороны, въ полномъ совершенствѣ тѣла, съ другой,—въ отраженіи на послѣднемъ нравственнаго состояніи духа, то и въ этомъ отношеніи нельзя не признать совершенной одинаковости по природѣ всѣхъ воскресшихъ тѣлъ. Что касается перваго рода славы, то въ ней нельзя отказать тѣламъ грѣшниковъ. Они будутъ обладать всѣми возможными совершенствами, хотя послѣднія, подобно дорогой повязкѣ на дышущей зловоніемъ ранѣ, не славу, а вѣчный позоръ доставятъ обладающему ими духу. То же самое должно сказать и въ отношеніи способности воскресшаго тѣла отражать на себѣ нравственное состояніе духа. Будучи въ одинаковой степени присуще всѣмъ воскресшимъ тѣламъ, какъ духовнымъ, въ однихъ оно выразится, какъ безсмертная слава, для другихъ же будетъ имѣть своимъ слѣдствіемъ вѣчное обнаруженіе ихъ нравственнаго паденія. По противоположенію съ тѣлами праведниковъ и въ виду изображеній въ Писаніи славы подъ образомъ свѣта, св. *Ефремъ сиринъ* выражалъ мнѣніе, что тѣла грѣшниковъ будутъ темными ¹⁾. Однако насколько такой образъ соотвѣтствуетъ самой истинѣ, нельзя опредѣлить, такъ какъ Писаніе не даетъ относительно этого указаній.

§ 201. Кончина міра.

Съ воскресеніемъ мертвыхъ и измѣненіемъ живыхъ послѣдуетъ *кончина вѣка* (Мѡ. 13, 39; 24, 3; 28, 20). Подъ кончиною

¹⁾ „Тѣла праведныхъ, говоритъ онъ, будутъ сіять въ семьдесятъ разъ свѣта солнечнаго, а тѣла грѣшниковъ окажутся темными и исполнены зловонія“. „Одни угодятся свѣту, другіе — тьмѣ“. Сл. о судѣ и

вѣка или міра въ ученіи откровенія и церкви разумѣется не совершенное разрушеніе и уничтоженіе его, а только *преобразованіе, обновленіе* міра,—такое измѣненіе состоянія вселенной, что она явится въ новомъ, лучшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ, соотвѣтственномъ прославленному состоянію будущихъ ея обитателей. Такая перемѣна въ состояніи міра вещественнаго необходимо предполагается и требуется связію, въ какой находятся судьбы міра вещественнаго съ судьбами человѣка. Міръ въ настоящемъ его состояніи полонъ зла и нестроений; человѣку онъ доставляетъ множество разнообразныхъ скорбей и страданій. Но зло случайно въ мірѣ, а не заключается въ первоначальной природѣ вещей; оно—слѣдствіе грѣха; не было бы грѣха, не было бы явленій зла и во внѣшнемъ мірѣ. Но съ уничтоженіемъ грѣха и смерти и возведеніемъ человѣка въ состояніе совершенства по тѣлу должны быть истреблены и пагубныя слѣдствія, причиненныя твари грѣхопаденіемъ, отъятіе отъ земли проклятія и рабства тлѣнію, вообще—измѣненіе видимой природы, соотвѣтствующее состоянію прославленной тѣлесности человѣка. Міръ въ настоящемъ его состояніи и не можетъ быть приличнымъ, блаженнымъ и вѣчнымъ жилищемъ для людей, членовъ славнаго царства Христова, которые воскреснутъ съ прославленными тѣлами. Это выражаетъ апостолъ, когда говоритъ, что тварь подвергшись рабству суетѣ и тлѣнію за грѣхъ ради человѣка, не только *совоздыхаетъ и собольтзнуетъ съ нами*, но и *чаеетъ откровенія сыновъ Божіихъ* и уповаетъ сама *освободиться нѣкогда отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ* (Рим. 8, 19—22). Такимъ образомъ, будущее преобразование міра предполагается основными началами христіанскаго міровоззрѣнія, связано съ существенными вѣрованіями и чаяніями христіанскими, такъ что даже если бы не было внѣшнихъ указаній на эту истину въ Библии, то и тогда христіане рѣшали бы вопросъ о будущихъ судьбахъ міра не иначе, какъ велить это ученіе ¹⁾.

воскрес. (III ч. 144 стр.). Сл. о страхѣ Бож. и о посл. судѣ (IV ч. 105 стр.)

¹⁾ Литература.—Розанова Н. О концѣ міра (Чт. люб. дух. пр. 1881 г. II т.) Светлова П. Что будетъ съ землею? (Прав. Обзор. 1889 г. окт.). Глаголева С. С. Конецъ земли (Бог. Вѣстн. 1894 г. апр. и ноябрь). Мило-

І. Ученіе о кончинѣ существующаго міра и появленіи новыхъ неба и земли возвѣщалось еще въ ветхомъ завѣтѣ, въ позднѣйшихъ книгахъ. Такъ, псалмопѣвецъ о настоящихъ, созданныхъ Богомъ небѣ и землѣ, говоритъ: *та погибнутъ, Ты же пребываеши; и вся, яко риза, обетшаютъ, и яко одежду сѣиши я, и измѣнятся* (Пс. 101, 27; ср. Евр. 1, 11—12). Здѣсь дается мысль, что одинъ Богъ вѣченъ и неизмѣняемъ, а все, получившее бытіе во времени, не вѣчно; начавшееся должно и окончиться. Такъ и небо и земля, подобно одеждѣ, которая изнашивается и замѣняется повою, постепенно старѣются и клонятся къ разрушенію, такъ что со временемъ наступить нужда въ замѣнѣ ихъ новыми, что и сдѣлаетъ Господь: нынѣшнія небо и земля *погибнутъ*, но не въ смыслѣ уничтожатся, а измѣнятся; значить, погибнетъ только внѣшній видъ, прежняя форма неба и земли. Еще яснѣе выражается о будущемъ обновленіи неба и земли пр. Исаія: *поднимите глаза ваши къ небесамъ, и посмотрите на землю внизъ: ибо небеса исчезнутъ, какъ дымъ, и земля обветшаетъ, какъ одежда, и жители ея также вымрутъ* (Ис. 51, 6; см. 34, 4). Но къ этому овъ присовокупляетъ, что Господь создастъ новое небо и новую землю, которыя будутъ несравненно лучше настоящихъ: *вотъ, Я творю* (евр. bara) *новое небо и новую землю, и прежнія уже не будутъ воспоминаемы и не придутъ на сердце* (65, 16); или: *какъ новое небо и новая земля, которыя Я сотворю* (евр. asah), ¹⁾, *всегда будутъ предъ лицемъ Моимъ, гово-*

видова А. И. Конецъ міра по ученію слова Божія и современныхъ гипотезъ естественныхъ наукъ (Вѣра и Церк. 1899 г. мартъ). *Г—ва С.* Ученіе св. Писанія о кончинѣ міра и предположенія новѣйшихъ ученыхъ о зауствнн или же разрушеніи земли и окружающихъ ее небесныхъ тѣлъ (Душ. Чт. 1908 г. окт.—дек.). *Клейна.* Прошедшее, настоящее и будущее вселенной. Перев. Пятницкой. 1898 г.

¹⁾ Слово *новый* у пр. Исаи 65, 17 и 66, 22 выражено черезъ chodasch, которое не значитъ иной, другой, совершенно новый, не имѣющій отношенія къ старому (что выражаетъ евр. ascheg), а означаетъ обновленіе стараго. Употребляется часто въ значеніи молодой, или помолодѣвшій, свѣжій, напр., Лев. 26, 10; Іов. 29, 20, также въ смыслѣ „неслышанный“, напр., Еккл. 1, 9—10; Исх. 1, 8; Пс. 33, 3. Точно также въ выраженіи: *Я творю*,—евр. bara употреблено не въ смыслѣ творенія изъ ничего, а въ смыслѣ созданія чего-либо особеннаго, новаго (какъ, напр., у Іерем. 31, 22), почему въ 66, 22 для обозначенія этого дѣйствія Божія употреб-

рить Господь, такъ будетъ и стѣя ваше (66, 22; см. Пс. 45, 7; 49, 3—4) ¹⁾).

Но частѣйшими чертами ученіе о кончинѣ міра раскрывается въ новомъ завѣтѣ. Такъ, І. Христосъ въ объясненіи притчи о пшеницѣ и плевелахъ, растущихъ въ полѣ вмѣстѣ до жатвы (Мѣ. 13, 39—40), говорилъ: *жатва—кончина вѣка есть* (*συντέλεσις τοῦ αἰῶνος*). Въ отвѣтѣ ученикамъ на вопросъ о времени и признакахъ кончины вѣка, утверждая дѣйствительность кончины міра, Онъ предъизображалъ и тѣ грозныя и необыкновенныя потрясенія, которыя произойдутъ на небѣ и на землѣ предъ кончиною міра: *по скорби тѣхъ дней* (бѣдствій предъ вторымъ Его пришествіемъ) *солнце померкнетъ* (*σχοτισθήσεται* — само померкнетъ), *и луна не дастъ свѣта своего* (*αὐτῆς* —обычнаго ей сіянія, потому, конечно, что сама не будетъ болѣе погучать его), *и звѣзды спадутъ съ небесе, и силы небесныя подвижутся. И тогда явится знаменіе Сына человѣческаго* (Мѣ. 24, 29; см. Марк. 13, 24—25; у Луки 21, 25: *и будутъ знаменія въ солнцѣ и лунѣ и звѣздахъ, и море возмущитъ и возмутится*). Есть мнѣніе, что эти слова Спасителя нужно понимать не буквально, что это образъ потрясающаго переворота. Но съ чего взять образъ? Въ нынѣшнемъ состояніи природы, даже при сильныхъ землетрясеніяхъ, не видимъ такой дѣйствительности. Итакъ, остается принять, что Спаситель представляетъ дѣйствительность будущаго, а посему должно ви-

лево евр. *asah*—дѣлать что-либо изъ готоваго матеріала, тоже, что *jazag*—образовывать.

¹⁾ Указываютъ на Іов. 14, 12 и Еккл. 1, 4, въ которыхъ будто бы утверждается вѣчность неба и земли. Но въ словахъ кн. Іова: *ляжетъ (умретъ) человекъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится и не возстанетъ отъ сна своего*, содержится лишь мысль, что человѣкъ умретъ и уже не возвратится болѣе въ адѣшній міръ, но будетъ покоиться такъ долго, пока будетъ существовать небо. Очевидно, адѣсъ употребленъ лишь образъ для представленія продолжительности времени пребыванія въ состояніи смерти, который не можетъ давать основаній для заключенія о неразрушимости неба. Иные же объясняютъ это мѣсто въ смыслѣ указанія на кончину міра и воскресеніе мертвыхъ. Въ выраженіи Екклезіаста: *родъ проходитъ и родъ приходитъ, а земля пребываетъ вѣчно*, евр. *olam*, соотвѣтствующее русскому „вѣчно“, означаетъ собственно не вѣчность, а только болѣе или менѣе продолжительный періодъ времени (см. 1 Цар. 20, 23. 42; 1, 22; см. 28 ст.).

дѣтъ въ словахъ Спасителя указаніе не на простыя естественныя явленія, но на чрезвычайныя, необыкновенныя потрясенія природы (σημεῖα—знаменія у Лук.). Такъ, послѣднее помраченіе солнца и луны не будетъ простымъ луннымъ и солнечнымъ затмѣніемъ, каковыя явленія никогда не бывають вмѣстѣ, одновременно, но это будетъ совершенное прекращеніе свѣта солнца, за которымъ необходимо послѣдуетъ помраченіе луны, заимствующей свой свѣтъ отъ солнца ¹⁾. Затѣмъ, звѣзды (οἱ ἀστέρεις)—звѣзды въ собственномъ смыслѣ, а не метеоры—падающія звѣзды, паденіе которыхъ ежедневно можно наблюдать, *спадутъ съ небесе* (πесоῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) ²⁾. Хотя въ Апокалипсисѣ (6, 13) говорится, что паденіе будетъ *на землю* (εἰς τὴν γῆν), но это послѣднее невозможно уже потому, что каждая изъ звѣздъ неизмѣримо больше земли ³⁾. Поэтому паденіе звѣздъ правильно понимать въ томъ смыслѣ, что онѣ отрѣшатся отъ той тверди небесной, въ которой онѣ, по библейскому и общежитейскому воззрѣніямъ, прикрѣплены, или, какъ бы постепенно, одна за другой, будутъ срываться съ небеснаго свода (у ев. Марка—ἔσονται ἐκπίπτοντες) съ тѣхъ мѣстъ, на которыхъ въ те-

¹⁾ О такомъ же необыкновенномъ помраченіи свѣтила говорятъ и пророки, когда изображаютъ страшныя потрясенія природы въ день Господень. *Вотъ, приходитъ день Господа лютый*, говорится у пр. Исаи, ... *звѣзды небесныя и свѣтила не дадутъ отъ себя свѣта; солнце меркнетъ при восходѣ своемъ, и луна не сіяетъ свѣтомъ своимъ... Потрясу небо,—и земля сдвинется съ мѣсти своего отъ ярости Господа Саваоа* (Ис. 13, 9—13). У пр. Іоилъ говорится: *потрясется земля, поколеблется небо, солнце и луна помрачатся и звѣзды потеряютъ свой свѣтъ... И покажу знаменія на небѣ и на землѣ: кровь, и огонь, и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна—въ кровь, прежде нежели наступитъ день Господень, великій и страшный* (Іоил. 2, 10. 30—31; св. 3, 15; Іез. 32, 7—8).

²⁾ По мнѣнію нѣкоторыхъ (Кейля и Ольсгаузена) глаголъ *πίπτω* употребленъ здѣсь вмѣсто *ἐκπίπτω*, въ смыслѣ *исчезать*. И пророки говорятъ, что въ день Іеговы *звѣзды угасятъ свѣтъ свой*, что звѣзды „*истають*“ (Ис. 34, 4; 13, 10; Іоил. 2, 10).

³⁾ Апокалипсическое изображеніе нельзя и понимать буквально. Лежащее въ основѣ этого изображенія пророческое представленіе о паденіи звѣздъ съ неба, подобномъ паденію листьевъ съ виноградной лозы и смоковницы (Ис. 34, 4), показываетъ, что въ Апокалипсисѣ рѣчь образная, въ которой нельзя строго настаивать на точномъ значеніи cadaго отдѣльнаго слова. Въ частности, и выраженіе *на землю* вызвано, можно думать, сравненіемъ въ данномъ мѣстѣ падающихъ звѣздъ съ паденіемъ незрѣлыхъ смоквъ съ потрясенной вѣтромъ смоковницы.

ченіе вѣковъ привыкли видѣть ихъ прочно укрѣпленными и неподвижными, что соединится съ совершеннымъ погашеніемъ ихъ свѣта и исчезновеніемъ изъ взора въ міровомъ пространствѣ. Погашеніе или исчезновеніе свѣта замѣчается и теперь съ нѣкоторыми звѣздами, а тогда такая судьба постигнетъ всѣ звѣзды. Такъ одряхлѣвшій и готовый къ кончинѣ міръ погрузится въ совершенный мракъ (Іер. 4, 23). Наконецъ, необыкновенныя потрясенія природы проявятся въ томъ, что *силы небесныя* (*δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*) *подвигнутся* (*σαλευθήσονται*), т. е. придутъ въ беспорядочное движеніе тѣ космическія силы, дѣйствіемъ которыхъ сохраняется міровая гармонія (напр., сила тяготѣнія) и которыя поддерживаютъ отношенія небесныхъ свѣтилъ между собою и по отношенію къ землѣ (*уставы неба*—Іов. 38, 33; см. Іер. 31, 35—36). Всѣ эти грозныя явленія, можно думать (въ виду Мф. 24, 32—33), будутъ предвозвѣщеніемъ и подготовленіемъ міра къ новому, лучшему образу его существованія. Въ той же рѣчи І. Христосъ говорилъ: *небо и земля*, т. е. вся совокупность творенія, храмъ вселенной, *мимоидетъ* (*παρελεύσονται*—прейдутъ), *слова же Моя не мимоидутъ* (Мф. 24, 35). Это значитъ, что въ противоположность вѣчнымъ и непреложнымъ словамъ Божіимъ, небо и земля, весь міръ измѣнчивъ по образу его бытія (въ 1 Кор. 7, 31—*преходитъ образъ міра сего*), но не то, конечно, что онъ уничтожится въ самой его сущности.

Въ такомъ же смыслѣ учили о кончинѣ міра и апостолы, т. е. въ смыслѣ лишь преобразованія, а не уничтоженія міра.

Ап. Петръ раскрывалъ это ученіе по поводу появленія наглыхъ ругателей, которые говорили: *гдѣ обѣщаніе пришествія Его?* Ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается также (2 Петр. 3, 3—4). Указавъ ругателямъ, что первобытный міръ погибъ въ волнахъ потопа (6 ст.), апостолъ предупреждаетъ, что и *нынешняя небеса и земля тѣмъ же Словомъ сокрошена суть* (содержимыя тѣмъ же Словомъ) *огню блудома* (*τεθησαυρισμένοι εἰσὶ*—сберегаются, сохраняются, какъ сокровища, драгоценность) *на день суда и гибели нечестивыхъ людей* (7 ст.),—до тѣхъ поръ, пока будутъ имѣть цѣну въ глазахъ Божіихъ, или пока вселенная будетъ служить своему благому назначенію для человѣка. Но *при-*

идетъ день Господень, яко тать въ нощи, въ онъ же небеса съ шумомъ (*ροϊζήδόν*) ¹⁾ мимоидутъ (*παράλεύσονται*,—св. Мф. 24, 35), стихии (*στοιχεῖα*) же сжигаемы (*καυσοῦμενα*,—разгорѣвшись, воспламененныя) разорятся (*λυθήσονται*,—разрушатся, но не уничтожатся; въ 12 ст. говорится, что разгорѣвшіяся стихии *τήχεται*,—растаютъ, какъ воскъ), земля же, и яже на ней дѣла, сгорятъ (10 ст.). Слова апостола показываютъ, что грозная перемѣна съ міромъ произойдетъ въ день Господень, день суда и гибели нечестивыхъ, т. е. въ день рѣшительнаго опредѣленія участи грѣшниковъ. Предметомъ измѣненія будутъ: небеса, стихии, земля и дѣла, яже на ней. Выраженіе: *небеса съ шумомъ мимоидутъ* даетъ понять, что подъ небомъ разумѣются тѣла, поставленныя на звѣздномъ небѣ; *стихии* обыкновенно означаютъ первоначальныя, простыя вещества міра (Прем. Сол. 7, 17) ²⁾; *земля и дѣла, яже на ней*, обозначаютъ нашу планету и все то, что на ней находится: природа и искусство, деревья и вообще растенія, минералы, животныя, города и дома, орудія, учрежденія (но не люди), вообще—всѣ принадлежности земного обитаемаго міра (ср. Авв. 2, 13),—все будетъ страшнымъ образомъ разрушено. Такимъ образомъ, грозная перемѣна послѣдуетъ не только съ землею, не только съ солнечною системою, но вообще со всѣмъ вещественнымъ міромъ, не исключая самыхъ тонкихъ началъ міра. Орудіемъ будущаго обновленія вселенной послужитъ *огонь*. Что должно разумѣть подъ этимъ огнемъ,—обыкновенный ли огонь, или совсѣмъ особенный? Апостолъ указываетъ, что этому огню принадлежать свойства—жаръ и горѣніе, и прямо говорить, что отъ дѣйствія его небеса разрушатся, стихии же въ горѣніи растаютъ, придутъ какъ бы въ расплавленное состояніе (*τήχεται*), что можно представлять такъ,

¹⁾ Съ шумомъ—*ροϊζήδόν*, отъ *ραζέω*—производитъ шумъ отъ какого либо движенія, напр., шумъ отъ сильной бури, отъ ревущаго водопада, волнующагося моря, трескъ пожара, разрушающагося зданія, грохочущей колесницы и т. п.

²⁾ Подъ именемъ *στοιχεῖα* со времени Эмпедокла древніе (Платонъ, Аристотель) понимали простѣйшіе основныя элементы природы: огонь, воздухъ, землю, воду. Но разрушеніе огня черезъ огонь не мыслимо. Поэтому слова апостола правильнѣе понимать въ болѣе общемъ смыслѣ,—видѣть въ нихъ обозначеніе основныхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ міръ.

что этотъ огонь возьметъ верхъ надъ прочими стихіями и дѣйствіемъ жара приведетъ ихъ къ такому состоянію, что они растаютъ. Къ тому же послѣдній всеобъемлющій огонь по его истребительному дѣйствію апостолъ сравниваетъ съ водою потопа, но какъ тамъ была обыкновенная вода, такъ и здѣсь лучше разумѣть обыкновенный огонь, и вообще то, что называется огнемъ въ естествознаніи ¹⁾. Имѣющій произойти отъ огня міровой пожаръ долженъ обнять всю вселенную, начиная съ воздуха, облаковъ до первоначальныхъ веществъ земли. Откуда явится всеистребляющій огонь? Этотъ вопросъ издавна задавали и высказывали по этому вопросу различныя мнѣнія. Сравненіе ап. Петромъ будущаго мірового пожара съ всемірнымъ потопомъ (2 Петр. 2, 5; 3, 6) дѣлаетъ вѣроятнымъ предположеніе, что какъ при потопѣ источники водъ открылись частію изъ небесныхъ сферъ, частію изъ безднъ земли, такъ произойдетъ и огонь при концѣ міра. Дѣйствіе этого огня—„огненного потопа“ (по выраженію блаж. Теофилакта), или „огненной рѣки“ (выраженіе св. Ефрема сириня), будетъ состоять не въ истребленіи окончательномъ, или не въ уничтоженіи рѣшительномъ вещественнаго міра, а только въ обновленіи, очищеніи міра. Самъ апостолъ не называетъ будущаго разрушенія настоящаго міра уничтоженіемъ его, но употребляетъ такіа выраженія: *небеса мимоидутъ, стихіи растаютъ, земля сгоритъ*. То же подтверждается и тѣмъ, что будущее разрушеніе міра онъ сравниваетъ съ постигшимъ древній міръ потопомъ, выражаясь при этомъ, что тогдашній міръ *погибъ, бывъ потопленъ водою* (ст. 6), но эта погибель состояла лишь въ томъ, что потопъ омылъ только землю, измѣнилъ ея поверхность. Предвзвѣщая разрушеніе нынѣшняго міра, апостолъ и прямо говоритъ: *нова же небесе и новы земли по обѣтованію Его чаемъ, въ нихъ же правда живетъ* (13 ст.), т. е. новаго неба, а не другого

¹⁾ Огнемъ физика и химія называютъ не вещество, а физико-химическій процессъ. Съ химической стороны этотъ процессъ состоитъ въ окисленіи сгораемаго вещества (соединенія его съ кислородомъ), съ физической стороны онъ состоитъ въ выдѣленіи теплоты изъ сгораемыхъ тѣлъ. Но вообще огонь всегда является дѣятелемъ, приводящимъ элементы въ новыя физическія и химическія сочетанія. Древніе объ огнѣ говорили: *ignis sanat*.

неба, новой земли, а не другой земли ожидаемъ. Новое небо и новая земля, слѣдовательно, имѣють произойти изъ прежнихъ неба и земли. При этомъ послѣднія слова: *въ нихъ же правда живетъ*, даютъ видѣть, что, по разумѣнію апостола, переменна для нынѣшняго неба и нынѣшней земли нужна только такая, чтобы не было въ нихъ неправды, чтобы въ немъ не осталось ничего изъ того безпорядочнаго и зловроднаго, что въ нихъ привнесено было грѣхомъ падшаго человѣка.

Ап. Павелъ учитъ, что *вся тварь* (*πάντα ἡ κτίσις*), т. е. весь міръ вещественный, *совоздыхаетъ и сболтзнуетъ* (съ нами) *даже до нынѣ*, и ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ, на уповаіи, что *свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ*, подобно тому, какъ и мы сами *въ себѣ воздыхаемъ, всыновленія чающе, избавленія тѣлу нашему* (Рим. 8, 21—23), т. е. воскресенія тѣлъ. Эти слова апостола ясно даютъ видѣть, что имѣющее совершиться прославленіе природы будетъ состоять не въ уничтоженіи міра, а въ освобожденіи *твари* отъ рабства тлѣнію, или отъ суеты, и совершится это по крайней мѣрѣ не прежде прославленія сыновъ Божіихъ. По словамъ того же апостола: *переходитъ бо образъ* (*σχήμα*) *міра сего* (1 Кор. 7, 31), но не міръ, его сущность или природа. При этомъ выраженіе *переходитъ* (*παράγει*—наст. вр.) можетъ указывать на то, что міръ уже и теперь находится въ такомъ состояніи, которое ведетъ его къ гибели. Въ посланіи къ евреямъ, указавъ на данное Богомъ чрезъ пророка обѣтованіе: *еще разъ поколеблю не только землю, но и небо* (Агг. 2, 7), апостолъ объясняетъ далѣе: слова, „*еще разъ*“, означаютъ *измѣненіе колеблемаго, какъ сотвореннаго, чтобы пребыло непоколебимое* (Евр. 12, 26—27). Новое небо и новая земля, слѣдовательно, въ цѣломъ будутъ существовать вѣчно, не подвергаясь новымъ измѣненіямъ, конечно, потому, что вполнѣ соответствуя непоколебимому царству Божію (ст. 28), не будутъ нуждаться въ нихъ.

Тайнозритель будущихъ судебъ міра и царства Божія пишетъ, что онъ видѣлъ, какъ отъ лица Сѣдящаго на престолѣ *бѣжа небо и земля, и мѣсто не обрѣтется имъ* (Апок. 20, 10), т. е. въ настоящемъ ихъ состояніи, и увидѣлъ *ново небо и землю*

нову; первое бо небо и земля первая преидоша, и моря нѣсть ктому (21, 1). Кромѣ того, онъ описываетъ *Іерусалимъ новый*, приготовленный, какъ невѣста, украшенная для мужа своего; говоритъ, что онъ слышалъ голосъ съ неба: *се скинія Божія съ человеки, и вселится (Богъ) съ ними: и тѣмъ людѣ Его будутъ, и Самъ Богъ будетъ съ ними Богъ ихъ; и отъиметъ Богъ всяку слезу отъ очей ихъ* (Апок. 21, 2—4).

Итакъ, по ясному ученію откровенія, дѣйствительно послѣдуетъ въ день Господень, день пришествія Христова, кончина міра—стихійныхъ неба и земли, кончина не въ смыслъ совершеннаго уничтоженія, но рѣшительнаго преобразования или обновленія міра посредствомъ огня. Изъ прежнихъ неба и земли и вмѣсто ихъ явятся новое небо и новая земля, которыя будутъ существовать вѣчно, не подвергаясь новымъ потрясеніямъ; въ нихъ не будетъ рабства тлѣнію, какъ нетлѣнны будутъ и тѣла воскресшихъ, и будетъ на новыхъ небѣ и землѣ обитать правда.

Такъ понимали ученіе откровенія о кончинѣ міра и древніе отцы церкви, разумѣя подъ кончиною міра не уничтоженіе его, но лишь обновленіе или преобразование его для обитанія человека, имѣющаго возстать также въ лучшемъ, обновленномъ видѣ. Приведемъ разсужденія нѣкоторыхъ изъ отцовъ церкви, наиболѣе ясно характеризующія святоотеческія представленія по вопросу о кончинѣ міра.

Св. *Ириней* писалъ: „такъ какъ люди суть истинные люди, то необходимо истиннымъ должно быть и мѣстопробываніе ихъ, и не обращаться въ ничтожество, но преуспѣвать въ своемъ бытіи. Ибо ни субстанція, ни сущность творенія не уничтожается,—потому что истиненъ и вѣренъ Устроившій его; но *преходитъ образъ міра сего*, т. е. то, въ чемъ совершенно преступленіе, потому что человекъ обветшалъ въ этомъ... Когда же пройдетъ этотъ образъ и человекъ возобновится и окрѣпнетъ для нетлѣнія такъ, чтобы онъ не могъ уже обветшать; то будетъ небо новое и земля новая, въ которой будетъ пребывать новый человекъ, всегда о новомъ собесѣдующій съ Богомъ“¹⁾.

1) *Ирин.* Прот. ерес. V кн. XXXVI, 1.

Св. *Меводій патарскій*, въ виду крайнихъ воззрѣній на будущую судьбу міра Оригена и единомысленныхъ съ нимъ, писалъ: „не надлежитъ говорить, что вселенная погибнетъ до основанія, и не будетъ ни земли, ни воздуха, ни неба. Хотя для очищенія и обновленія весь міръ, объятый нисшедшимъ огнемъ, загорится, однако же онъ не придетъ въ совершенную погибель и разрушеніе. Ибо если міру лучше не быть, нежели быть, то почему Богъ, сотворившій міръ, избралъ худшее? Но Богъ ничего напрасно не творить. Посему Богъ устроилъ, чтобы тварь существовала и продолжала бытіе, какъ утверждаетъ это и Премудрость (Прем. 1, 14) и ап. Павелъ (Рим. 8, 19—21). Тварь покорила (говоритъ ап. Павелъ) суетѣ, но онъ ожидаетъ, что тварь освободится отъ такого рабства, желая такъ назвать настоящій міръ... Тварь ожидаетъ избавленія нашего отъ тлѣнія тѣла, дабы, когда мы возстанемъ и стряхнемъ съ себя мертвенность плоти,... и когда избавимся отъ грѣха, избавиться и ей отъ тлѣнія и работать уже не суетѣ, а правдѣ... Поистинѣ, не тщетно и напрасно, не для гибели создалъ Богъ вселенную, какъ думаютъ суетумудрые, но для того, чтобы она существовала, была обитаема и продолжала бытіе. Посему и земля и небо необходимо опять будутъ существовать послѣ сожженія и воспламененія всего... Вселенная, разрушившись, преобразится не въ безформенное вещество и не въ такое состояніе, въ какомъ была прежде устройства, и не подвергнется совершенному уничтоженію и тлѣнію. А если земля будетъ существовать и послѣ настоящаго вѣка, то по всей необходимости будутъ и обитатели, которые не будутъ умирать, ни жениться, ни родиться, но, подобно ангеламъ, неизмѣнно въ нетлѣніи будутъ наслаждаться блаженствомъ. Посему безразсудно говорить, какую жизнь въ то время будутъ проводить тѣла, когда не будетъ ни воздуха, ни земли и ничего другого“ 1).

Св. *Кириллъ іерусалимскій* наставлялъ просвѣщаемыхъ: „Господь Іисусъ придетъ со славою въ концѣ міра сего, въ послѣдній день, потому что міру сему будетъ конецъ и сей сотво-

1) *Мевод.* О воскрес. (прот. Оригена) XXVII — XXVIII гл. Св. *Епифан.* Ер. LXIV, 38—39.

ренный міръ паки обновится. Такъ какъ растлѣніе, *татѣба и любодѣлія*, и всякій родъ грѣховъ, *разліяся по земли, и кровь съ кровьюми смѣшаны въ міръ* (Ос. 11, 2); то, чтобы чудная обитель эта не осталась навсегда наполненною беззаконіемъ, міръ сей преїдетъ, чтобы снова явиться лучшимъ... Не будемъ скорбѣть, что мы одни умираемъ. И звѣзды скончаются; но, вѣроятно, и опять явятся. Свѣтъ Господь небеса, но не для того, чтобы истребить ихъ, а чтобы снова воздвигнуть въ лучшемъ видѣ... Но скажетъ кто-либо: почему же ясно говорить (пр. Давидъ въ Пс. 101, 26), что *погибнутъ*? Но въ какомъ смыслѣ сказалъ пророкъ *погибнутъ*, это видно изъ послѣдующаго: *и вся, яко риза, обетшаютъ, и яко одежду сѣиши я, и измѣнятся*. Какъ человѣку приписывается погибѣль, по сказанному: *видите, яко праведный погибѣ, и никтоже не пріемлетъ сердцемъ* (Ис. 57, 1), а между тѣмъ ожидается воскресеніе; такъ ожидаемъ какъ бы воскресенія и небесъ ¹⁾.

Св. I. *Златоустъ*, объясняя слова ап. Павла объ участи видимой твари въ будущемъ воскресеніи человѣка (Рим. 8, 20—21), говоритъ: „разсуждая о рабствѣ (твари), Павелъ показываетъ, отъ чего оно произошло, и причиною его почитаетъ насъ самихъ. Итакъ чтоже? Ужели тварь, терпящая за другого, терпитъ обиду? Нимало... Ей не сдѣлано чрезъ это никакой обиды; потому что чрезъ тебя же (человѣка) она опять будетъ нетлѣнною, какъ это и указано словомъ—*на упованіи*“. Затѣмъ, останавливаясь на словахъ апостола: *яко и сама тварь свободится*, Златоустъ такъ продолжаетъ рѣчь свою: „что значитъ: *сама*? Не ты одинъ, но и то, что ниже тебя, что не имѣетъ ни разума, ни чувства, и то будетъ съ тобою участвовать въ благахъ. *Свободится*, говоритъ апостолъ, *отъ работы истлѣнія*, т. е. не будетъ уже тлѣнною, но сдѣлается соотвѣтственною благообразію твоего тѣла. Какъ тварь содѣлалась тлѣнною, когда тѣло твое стало тлѣннымъ; такъ когда тѣло твое возстанетъ нетлѣннымъ и тварь послѣдуетъ за нимъ и содѣлается соотвѣтственною ему... Какъ кормилица, воспитывавшая царскаго сына, когда взойдетъ онъ на отеческій престолъ, имѣетъ свою долю въ царствен-

1) Кирил. іерус. Оглас. сл. XV, 3.

ныхъ его благахъ; такъ и тварь, по словамъ апостола (будеть причастна блаженной участи челоѣка)... У людей также есть обыкновеніе одѣвать слугъ въ богатое платье для чести сына, когда ему надобно показаться во всемъ своемъ достоинствѣ. Такъ и Богъ облакаетъ тварь нетлѣніемъ въ свободу славы чадъ Божіихъ“ ¹⁾).

Блаж. *Августинъ* кратко выразилъ то же воззрѣніе на кончину міра въ слѣдующихъ положеніяхъ: „міръ этотъ преидеть не въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія, а только измѣненія вещей, почему и апостолъ говоритъ: *преходитъ бо образъ міра сего*. Уничтожится образъ его, но не природа... Преидеть образъ міра чрезъ сожженіе его міровыми огнями, подобно тому, какъ потопъ совершился чрезъ изводненіе міровыми водами. Въ этомъ-то міровомъ пожарѣ уничтожатся совершенно отъ огня тѣ свойства стихій тлѣнныхъ, которыя соотвѣтствовали тлѣннымъ тѣламъ нашимъ, а самая субстанція получить такія свойства, которыя чрезъ удивительное измѣненіе окажутся соотвѣтствующими тѣламъ безсмертнымъ, такъ что міръ, обновившись къ лучшему, получить полное приспособленіе къ людямъ, обновившимся къ лучшему и по плоти“ ²⁾).

Правильность этихъ представленій о кончинѣ міра древняя церковь засвидѣтельствовала и на одномъ изъ вселенскихъ соборовъ, когда осудила неправое мнѣніе по этому вопросу *Оригена* и его послѣдователей. Оригенъ, утверждая видоизмѣненіе нынѣшняго міра при концѣ вѣковъ, самое это видоизмѣненіе представлялъ настолько существеннымъ и радикальнымъ, что, по его предположенію, будущій міръ не долженъ имѣть ничего сходнаго съ настоящимъ, подобно тому, какъ и будущія воскресшія тѣла людей не будутъ имѣть ничего общаго съ нынѣшними ихъ тѣлами. Такое пониманіе было равносильно признанію полнаго уничтоженія нынѣшняго міра при его кончинѣ, равно какъ и ст-

¹⁾ *Злат.* На Рим. Бес. XIV, 5.

²⁾ *Август.* О градѣ Бож. XX, 14 и 16. Также разсуждали и другіе древніе учителя, напр.: *Василій В.* (На Шестодн. Бес. I), блаж. *Геронимъ* (На Ис. LXV, 16—18), блаж. *Теодоритъ* (на Римл. VIII, 20). Особенно картинное изображеніе будущихъ неба и земли находится у св. *Ефрема сирина* въ пѣсни „О раѣ“ (V ч. его твор. по изд. 1900 г.).

рипанію будущаго его только обновленія или преобразованія. Распространеніе этого мнѣнія, принятаго и манихеями, побудило подвергнуть это мнѣніе суду церкви, что и было сдѣлано на V-мъ вселенскомъ соборѣ. Соборъ этотъ, въ числѣ другихъ мнѣній Оригена, осудилъ и мнѣніе о будущемъ совершенномъ уничтоженіи міра, выразивъ свое объ этомъ опредѣленіе такъ: „кто говоритъ, что послѣдній судъ и конецъ міра будетъ состоять въ совершенномъ уничтоженіи тѣлъ и всего вещества, что конецъ міра сего будетъ началомъ новой невещественной природы и въ этомъ новомъ мірѣ ничего не будетъ матеріальнаго, а будетъ одна только универсальная душа, — да будетъ анаѡема“ ¹⁾).

II. Человѣку естественно стремленіе проникнуть въ таинственное будущее. Будущее даже болѣе привлекаетъ человѣка, чѣмъ прошедшее. Понятно поэтому, что опыты разрѣшенія вопроса о послѣдней судьбѣ міра встрѣчаются и въ естественныхъ религіяхъ и въ философіи, а въ послѣднее время этому вопросу удѣляетъ вниманіе и естествознаніе.

Какъ въ древности, такъ и теперь мысль о кончинѣ міра казалась и кажется для мышленія вполне удобопріемлемою: міръ, состоящій изъ сложныхъ и разрушимыхъ веществъ, нѣкогда получилъ начало, слѣдовательно, можетъ и окончить свое бытіе въ настоящемъ его видѣ. Тѣмъ болѣе естественно такъ думать, что міръ въ настоящемъ его состояніи весь *во злѣ лежитъ*, доставляетъ человѣку не столько радости и счастья, сколько разнообразныхъ скорбей, болѣзней, страданій. Безотраднѣе была бы участь человѣка, если бы все это осталось на вѣчность. Не лучше ли было бы небытіе, чѣмъ жизнь въ такомъ мірѣ? ²⁾ Но и на-

¹⁾ *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. V т. § 206. Св. Дѣян. всел. соб. V т. 504 стр. по изд. 1862 г.

²⁾ Новѣйшимъ *пессимизмомъ* въ лицѣ Э. Гартмана и допускается, что жизнь когда нибудь такъ опротивѣетъ людямъ, — отъ неразумныхъ и неодушевленныхъ тварей нельзя ждать нежеланія жить, ибо у нихъ нѣтъ сознанія, но отъ нихъ и не зависитъ спасеніе міра, — что они, люди, сразу рѣшатся покончить съ нею насильственнымъ образомъ, всѣ вдругъ по взаимному согласію; съ этимъ всеобщимъ самоубійствомъ наступитъ окончательное прекращеніе міровой жизни; отъ міра не останется никакого слѣда. Міръ и обязанъ своимъ бытіемъ хотѣнію безсознательнаго (человѣчества) жить, и наоборотъ, онъ исчезнетъ, когда исчезнетъ въ безсознательномъ (человѣчествѣ) хотѣніе жить.

дѣяться на естественное обновленіе земли или по крайней мѣрѣ на измѣненіе къ лучшему порядка вещей, теперь существующаго, невозможно, — такъ велика сила господствующаго въ природѣ зла ¹⁾. Необходимо что нибудь радикальное, что нибудь необычайное, что съ корнемъ могло бы вырвать зло; природа требуетъ обновленія, а не мелкихъ исправленій и улучшеній. Неудивительно поэтому, что вѣрованіе въ конецъ міра—одно изъ древнѣйшихъ и широко распространенныхъ въ человѣчествѣ. Оно идетъ съ глубокой древности чрезъ всѣ народы.

О кончинѣ міра и явленіи новыхъ міровъ, новыхъ неба и земли, яснѣйшимъ образомъ говорится въ религиозныхъ сказаніяхъ браминства (позднѣйшаго), въ персидской религіи (Зороастра), египетской, въ мифологіи германцевъ ²⁾. Необходимость какого-либо мірового переворота (катастрофы) для начала лучшаго порядка вещей признавали и нѣкоторые изъ древнихъ философовъ, при чемъ охотно раздѣлялось то мнѣніе, что настоящій міръ будетъ истребленъ огнемъ (Гераклитъ, стоики, Платонъ, Сенека) ³⁾.

¹⁾ Надежды на обновленіе міра или настоящаго порядка естественнымъ образомъ питають сторонники теоріи эволюціи, прогресса. Какъ все въ природѣ и исторіи, утверждаютъ они, переходитъ отъ низшаго состоянія къ высшему, отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному. такъ и земля идетъ къ лучшему порядку вещей сама собою, совокупнымъ дѣйствіемъ силъ природы, безъ всякой посторонней помощи, человѣческаго вмѣшательства. Позитивисты, раздѣляя тоже воззрѣніе, возлагають при этомъ много надеждъ на науку, на умственное развитіе человѣчества. Наука будто бы создастъ счастье человѣческое на землѣ: открытія и изобрѣтенія, постоянныя усовершенствованія въ области техники помогутъ человѣку покорить пока непокорную природу. Астрономія съ вспомогательными науками оградятъ земледѣльца отъ неурожаевъ и уничтоженія урожая въ стихійными бѣдствіями, медицина—отъ эпидемій и вообще болѣзней, не охранитъ развѣ лишь отъ смерти и т. п. Но подобный оптимизмъ есть не болѣе, какъ *piu desideria*, но только не вмѣющій опоры въ дѣйствительности. но и рѣшительно опровергаемый господствующими въ природѣ явленіями зла и нестроений, предъ которыми ничтожна всякая наука.

²⁾ *Глаголева* проф. Конецъ земли. Богослов. Вѣстн. 1894 г. II т. 259—260 стран.

³⁾ *Густинъ* муч. свидѣтельствуетъ: „И Сивилла и Истаспъ говорили, что тлѣнныя вещи будутъ истреблены огнемъ. А т. н. стоическіе философы утверждаютъ, что и Самъ Богъ разрѣшится въ огонь, и послѣ такой перемѣны, говорятъ, снова произойдетъ міръ“. Аполлог. 1, 20; см. *Авинаг*. Прощ. о христ. 1; *Ориг*. Прот. Цельса. V, 15, 20. О кончинѣ міра говорятъ и древніе поэты, напр., *Овидій* (*Metam. lib. 1, 256*). О Гераклитѣ см.

Всѣ эти древнія гаданія и ожиданія преобразованія міра выражаютъ убѣжденіе, что міръ дѣйствительно во злѣ лежитъ и невозможно для него вѣчное существованіе въ настоящемъ его состояніи.

Въ новѣйшее время вопросомъ о томъ: вѣченъ ли будетъ міръ, задаются многіе изъ представителей естествознанія и пытаются разрѣшить его на основаніи данныхъ положительной науки, (астрономіи, геологіи, физики, географіи). Появился и существуетъ цѣлый рядъ гипотезъ, предполагающихъ, что въ будущемъ прекратитъ свое существованіе настоящая солнечная система и послѣдуетъ погибель земли и человѣчества. Научныя гипотезы по этому вопросу раздѣляются на два разряда. Однѣ изъ нихъ предсказываютъ естественное, медленное умираніе вселенной, другія—быстрое, случайное и внезапное ея уничтоженіе.

Изъ гипотезъ перваго рода, допускаемыхъ нынѣ, можно указать на слѣдующія.

Земля и все живущее на ней, говорятъ, могутъ погибнуть отъ холода. Жизнь нашей планеты зависитъ отъ солнца, дающаго свѣтъ и теплоту. Но отдавая теплоту въ холодное міровое пространство, солнце, какъ тѣло конечное, созданное съ извѣстнымъ запасомъ теплоты, должно постепенно охлаждаться. Источники солнечной теплоты не могутъ вѣчно поддерживать солнце въ его настоящемъ видѣ, но должны ослабѣвать. Въ прошломъ солнце давало землѣ тепла несравненно болѣе, чѣмъ сколько теперь даетъ, а въ будущемъ будетъ давать и еще менѣе. Пройдутъ тысячелѣтія или милліоны лѣтъ (17 мил. лѣтъ у Гельмгольца, 150 м. л.—у Томсона) и солнце потухнетъ, какъ потухаетъ лампа, когда въ ней выгоритъ масло. Тогда свѣтящаяся фотосфера солнца покроется черною корою,—признаки отвердеванія (пятна) солнце уже обнаруживаетъ и теперь,—а вмѣстѣ съ тѣмъ прекратится и лученспусканіе. Солнце умретъ. Тогда и наша планета будетъ объята холодомъ и мракомъ и на ней жизнь прекратится.

Другіе предполагаютъ, что огонь прекратитъ существованіе

міра. Гипотезы о разрушеніи міра огнемъ многочисленны. Такъ, ученые, держащіеся теоріи равномернаго распредѣленія теплоты, допускаютъ, что въ будущемъ, по дѣйствію различныхъ естественныхъ причинъ, теплота распредѣлится равномерно между тѣлами, такъ что не будетъ различія температуры между ними, отчего разстояніе между атомами тѣлъ дойдетъ до послѣдняго предѣла, и ихъ взаимное отношеніе будетъ неизмѣнно. Тогда во вселенной не будетъ отдѣльныхъ міровъ, потому что матерія одинаково наполнитъ все пространство; будетъ лишь необъятное количество безпорядочной матеріи (хаосъ) и теплота. „Тогда, говоритъ бельгійскій математикъ Фолье, по знаменитому выраженію апостола (2 Петр. 3, 12), элементы растаютъ въ огнь“... „Таковъ фатальный конецъ міра, заключаетъ тотъ же ученый: міръ вышелъ изъ хаоса и снова обратится въ хаосъ, съ тѣмъ только различіемъ, что тогда не будетъ правильныхъ движеній и вращеній, которыя одушевляли первобытный хаосъ; движенія и круговращенія сами будутъ превращаться въ теплоту. Такъ кончится міръ, не потерявъ однако возможности снова образоваться въ прежнія формы. Первичныя силы могутъ обнаружиться снова, такъ что міръ не только не кончится, а начнется снова“ ¹⁾).

Нѣкоторые предполагаютъ, что земля можетъ погибнуть отъ того источника, который питаетъ и грѣетъ ее, производя на ея поверхности все разнообразіе жизни: земля можетъ сойти съ своей орбиты и упасть на солнце. Дѣлающіе такое предположеніе (В. Томсонъ, Клейнъ, Тиндаль, Клиффордъ, Рейшль) допускаютъ, что земная орбита, по которой движется земля, можетъ измѣниться, такъ какъ земля встрѣчаетъ сопротивленія или препятствія движенію по своей орбитѣ (отъ мірового эфира и метеоровъ). Слѣдствіемъ же этого можетъ быть слѣдующее. Извѣстно, что движеніями нашей планеты управляютъ: центробѣжная сила и сила тяготѣнія. Какъ скоро для центробѣжной силы существуетъ сопротивленіе, то вторая сила (тяготѣнія) получаетъ перевѣсъ и побуждаетъ землю (и другія планеты) приблизиться къ солнцу. Разъ

¹⁾ Къ такимъ же заключеніямъ (возможности образованія новаго міра) приходятъ и другіе ученые, держащіеся теоріи равномернаго распредѣленія теплоты: Balfour-Stewart и Robert. См. въ указ. ст. *Миловидова*. Конецъ міра. 356—357 стр.

сошедши, вслѣдствіе преобладанія силы притяженія, съ своей орбиты, земля уже не будетъ въ состояніи сопротивляться дальнѣйшему приближенію къ солнцу, потому что сила притяженія возрастаетъ съ квадратомъ разстоянія; вслѣдствіе этого приближеніе ея къ солнцу, первоначально незначительное, будетъ возрастать постепенно, и наконецъ (черезъ миллионы лѣтъ), вступивъ въ область центральнаго притяженія, она съ чрезвычайною быстротою устремится на солнце. Тоже можетъ случиться и съ другими планетами. Отъ паденія планетъ на солнце и взаимнаго столкновенія съ солнцемъ планеты, равной по массѣ, разовьется такое количество теплоты, что обѣ массы перейдутъ въ паръ, превратятся въ туманную, тончайшую эфирную матерію. Изъ нея можетъ образоваться, полагаютъ новое солнце, затѣмъ, отдѣлившееся отъ него туманно-видное кольцо дастъ начало землѣ и прочимъ планетамъ (Клиффордъ). Такъ могутъ явиться новое небо и новая земля по гаданіямъ ученыхъ.

Указываются и другіе возможные способы гибели земли. Исслѣдую движеніе рѣкъ, морей и океановъ, измѣняющихъ лице земли, и имѣя въ виду, что вода постепенно размываетъ сушу и уноситъ извѣстное количество твердой земли въ океаны, допускаютъ (Лаппаранъ, французскій геологъ), что нѣкогда (по его мнѣнію черезъ 4 мил. лѣтъ) вся твердая земля (материки) будутъ исчезать подъ водою, и тогда, какъ говоритъ Писаніе, *всякая возвышенность будетъ сокрушена, всѣ горы и холмы будутъ понижены*. Въ волнахъ этого всемірнаго потопа погибнуть и люди и вся наша цивилизація. Иные, находя, что въ земной атмосферѣ происходитъ по разнымъ причинамъ (вслѣдствіе уничтоженія лѣсовъ и разныхъ атмосферныхъ измѣненій) уменьшеніе кислорода, допускаютъ, что со временемъ кислородъ, питающій все живущее на землѣ, совсѣмъ исчезнетъ, и тогда земля обратится въ безжизненную и бесплодную пустыню.

По этимъ гипотезамъ исчезновеніе жизни на землѣ или гибель самой земли будетъ происходить постепенно и время ея смерти ученые будутъ имѣть возможность вычислить за много тысячелѣтій до ея наступленія,—вычислить такъ же, какъ вычисляютъ солнечныя затменія.

По другимъ гипотезамъ конецъ земли можетъ наступить внезапно и неожиданно,—отъ какого нибудь случайнаго астрономиче-

скаго или геологическаго потрясенія (катастрофы). Гипотезъ о механическомъ, случайномъ концѣ вселенной много,—сколько для нея можетъ быть опасностей въ природѣ. Такою опасностью является возможное столкновеніе земли, при движеніи ея около оси и по пути вокругъ солнца, съ равновѣснымъ или болѣе тяжелымъ тѣломъ, напр., какою-либо кометою, двигающеюся со скоростію земли и въ обратномъ направленіи. Слѣдствіемъ столкновенія земли съ кометою было бы преобразование движенія въ теплоту,—все бы сгорѣло, все бы было сожжено. Міръ погибъ бы отъ огня. Такая же гибель земли отъ огня произошла бы при встрѣчѣ земли съ какою либо туманностію. Земля, говорятъ, и внутри себя носитъ огонь, могущій сжечь ее. Внутренность земли, по мнѣнію многихъ ученыхъ, представляетъ раскаленную, огненно-жидкую массу, о высотѣ температуры которой мы не можемъ составить себѣ понятія. Она такъ высока, что можетъ обратить твердыя тѣла въ жидкое состояніе, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ изверженія вулкановъ и землетрясенія. Отъ давленія внутреннихъ паровъ въ будущемъ земля можетъ точно такъ же разорваться, какъ иногда разрываются паровые котлы. И нельзя надѣяться, что если этого не случилось доселѣ, то не случится и въ будущемъ. Внутри земли имѣются теперь довольно обширныя пустыя пространства, гдѣ пары находятъ себѣ, хотя и мало, однако достаточно мѣста; но можетъ быть, что въ эти пустоты земли какъ нибудь проникнетъ вода океана. Эта вода обратится тотчасъ въ пары, и земля погибнетъ. Частныя землетрясенія и вулканическія изверженія и происходятъ отъ проникновенія воды въ тѣ области земли, гдѣ царитъ высокая температура. Нѣкоторые пессимисты, находя, что жизнь есть зло и что съ ихъ стороны было бы благодѣяніемъ для человѣчества помочь ему избавиться отъ нея и погрузиться въ небытіе, проектировали даже искусственно прорыть такой каналъ во внутренность земли, который бы доставилъ нужное количество паровъ для того, чтобы взорвать нашу планету.

Сущность изложенныхъ гипотезъ сводится къ тому, что вселенная должна или постепенно прійти къ своему концу, или внезапно погибнуть отъ дѣйствія тѣхъ или другихъ естественныхъ силъ. Каждая изъ этихъ гипотезъ предлагаемый ею образъ гибели вселенной готова назвать неизбѣжнымъ; однако въ сущности всѣ

предлагають только возможные способы разрушенія вселенной, а не то, какъ она разрушится на самомъ дѣлѣ. Ни одна изъ нихъ не есть и не можетъ быть признаваема неопровержимою и на основаніи того же естествознанія ¹⁾. Естествознаніе, особенно при настоящемъ состояніи науки, не можетъ идти далѣ гаданій и предположеній, болѣе или менѣе вѣроятныхъ, о способѣ гибели вселенной и вообще о ея послѣдней судьбѣ. Положительныя основанія для убѣжденія въ будущемъ ея обновленіи даются лишь въ откровеніи Самого Творца и Промыслителя вселенной, Которому *отъ вѣка суть вѣдомы вся дѣла Его*. Но утверждая, что вселенная будетъ имѣть конецъ, т. е. положительная наука утверждаетъ ту же истину, которую возвѣщало откровеніе еще задолго до появленія научнаго естествознанія. Обращаетъ на себя вниманіе совпаденіе предположеній опытной науки съ откровеннымъ ученіемъ о послѣдней судьбѣ міра и въ нѣкоторыхъ частностяхъ. Предположенія естествознанія, что въ будущемъ могутъ погаснуть солнце, луна и звѣзды, увеличится энергія вулканическихъ силъ, проявляющаяся въ землетрясеніяхъ, что вслѣдствіе развитія громаднаго количества тепла, возможно столкновеніе планетъ (*силы небесныя поколеблутся*) или паденіе ихъ на солнце, а также разрушеніе земли отъ дѣйствія центральнаго огня, приближаются къ новозавѣтному ученію о разрушеніи міра огнемъ и какъ бы уясняютъ его. То же можно сказать и относительно предположеній естествознанія, что міръ, въ частности земля, не погибнетъ совершенно, но, возникши первоначально изъ хаотической туманности, дѣйствіемъ теплоты снова можетъ обратиться въ хаосъ, или туманно-видную матерію, изъ которой возникнутъ новое небо и новая земля.

§ 202. Всеобщій судъ. Его дѣйствительность, образъ совершенія и свойства.

За воскресеніемъ мертвыхъ и обновленіемъ міра Господь І. Христосъ во второе Свое пришествіе совершитъ *судъ*,—судъ всеобщій, открытый и торжественный, правосуднѣйшій и страшный,

¹⁾ Главнѣйшія возраженія противъ этихъ гипотезъ съ точки зрѣнія естествознанія приведены въ указанныхъ ст. о концѣ міра проф. *Глаголева* и *Миловидова*.

рѣшительный и послѣдній. Тогда послѣдуетъ праведное воздаяніе каждому по дѣламъ его и судьбы всѣхъ людей будутъ опредѣлены на вѣчныя времена. Всеобщимъ судомъ и опредѣленіемъ участи cadaго на вѣчныя времена и окончится все домостроительство нашего спасенія.

✓ I. *Дѣйствительность* будущаго всемірнаго суда предвозвѣщалась еще въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Общія указанія на различіе судьбы праведниковъ и грѣшниковъ за предѣлами настоящей жизни находятся и въ древнѣйшихъ книгахъ ветхаго завѣта, но указанія на всеобщій судъ содержатся въ книгахъ позднѣйшихъ. Такъ, пророки часто возвѣщали народу еврейскому и сосѣднимъ языческимъ народамъ судъ Божій, описывая этотъ судъ въ страшныхъ, величественныхъ чертахъ, и если въ этихъ описаніяхъ инныя черты относятся къ временнымъ бѣдствіямъ, долженствующимъ постигнуть противниковъ Іеговы, то другія несомнѣнно относятся къ временамъ Мессіи (напр., Ис. 66, 15; Іоил. 3 гл.; Малах. 3, 17—4, 3), и не къ духовному лишь суду, который принесъ и возвѣстилъ міру Господь при первомъ Своемъ пришествіи (Іоил. 3, 19—21), но и къ послѣднему суду. Въ книгахъ неканоническихъ содержится уже опредѣленное указаніе на будущій судъ, который произведетъ Господь надъ праведными и нечестивыми (Прем. 3, 7—8; 5, 17—24; 2 Мак. 7, 36). Наиболѣе же прямое изображеніе всемірнаго суда дается въ видѣніи пр. Даніила: *зряхъ*, говоритъ пророкъ, что *престоли поставишася, и Ветхій деньми сѣде... Престолъ Его—пламень огненный, колеса Его—пылающій огонь. Рѣка огненная течаше исходящи (выходила и проходила) предъ Нимъ; тысящи тысячъ служашу Ему, и тмы темъ предстояху Ему; судище (судьи) сѣде, и книги отверзошася... И се на облацѣхъ небесныхъ яко Сынъ чловѣчь идый бяше, и даже до Ветхаго деньми дойде, и предъ Него приведеся. И Тому дадеся власть, и честь и царство, и вси людѣ, племена и языцы Тому поработаютъ (служили Ему); власть Его—власть вѣчная, яже не прейдетъ, и царство Его не разсыплется* (Дан. 7, 9—14). Въ описанномъ видѣніи пророкъ говоритъ о судѣ надъ противнымъ Всевышнему царствомъ (18. 22. 26—27 ст.),—судѣ,

который окончится установленіемъ на землѣ вѣчнаго царства Сына человеческого. Указанныя черты созерцаемаго пророкомъ суда могутъ быть приложимы только къ послѣднему, страшному суду, а употребленные здѣсь пророкомъ образы (престоль, огненная рѣка, тысячи тысячъ служащихъ, книги) приближаютъ пророчество и по его буквѣ къ новозавѣтному ученію о судѣ.

✓ Яснѣйшимъ же образомъ утверждается дѣйствительность всеобщаго суда въ новомъ завѣтѣ.

І. Христосъ училъ: *пріити имать Сынъ человѣческій во славу Отца Своего со ангелы святыми, и тогда воздастъ комуждо по дѣланіемъ его* (Мѡ. 16, 27). Въ бесѣдѣ съ учениками на горѣ Елеонской Онъ изобразилъ и самый судъ, со всѣми его послѣдствіями, какой имѣеть быть произведенъ Имъ надъ всѣми людьми, праведными и неправедными (Мѡ. 25, 31—46). Вообще всякій разъ, когда говорилъ о Своемъ второмъ пришествіи, всегда соединялъ съ нимъ мысль о томъ, что тогда будетъ потребованъ у людей отчетъ и послѣдуетъ воздаяніе каждому по дѣламъ его (Мѡ. 7, 21—23; 11, 22—24; 12, 36. 41—42; 19, 28—30; 24, 30 и мног. др.). Воскресеніе мертвыхъ Онъ соединялъ съ совершеніемъ суда надъ воскресшими (Іоан. 5, 28—29). Во многихъ притчахъ, убѣждая къ исполненію воли Отца небеснаго, Онъ также указывалъ на имѣющей быть судъ, напр., въ притчахъ: о пшеницѣ и плевелахъ, о неводѣ (Мѡ. 13 гл.), о невѣрномъ домоправителѣ (Лук. 16 гл.), о талантахъ (Мѡ. 25 гл.).

Согласно съ наставленіями Спасителя и апостолы утверждали дѣйствительность всеобщаго суда. *Богъ нынѣ повелѣваетъ человѣкомъ всѣмъ всюду покаяться*, говорилъ ап. Павелъ въ афинскомъ ареопагѣ. *Зане установилъ есть день, въ онъ же хочетъ судити вселенный въ правду* (Дѣян. 17, 31). Онъ же говоритъ: *всѣмъ явится намъ подобаетъ предъ судищемъ Христовымъ, да пріиметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага или зла* (2 Кор. 5, 10). Этотъ великій день (Дѣян. 2, 20), когда Богъ произведетъ судъ надъ всѣми, апостолъ называетъ *днемъ гнѣва и откровенія праведнаго суда Божія* (Рим. 2, 5). Ап. Іуда пишетъ, приводя пророчество Еноха: *се пріидетъ Господь во тьмахъ святыхъ ангелъ*

Своихъ, сотворити судъ о всѣхъ, и изблечити всѣхъ нечестивыхъ о всѣхъ дѣлѣхъ нечестія ихъ (Іуд. 14—15 ст.). Тайновидцу Іоанну Богослову открытъ былъ самый образъ будущаго суда (Ап. 20, 11—13). Кромѣ того апостолы, то для возбужденія къ постоянной дѣятельности, то для утѣшенія вѣрующихъ въ скорбяхъ и бѣдствіяхъ, напоминая о страшномъ судѣ Христовомъ, въ своихъ посланіяхъ указываютъ и многія частности и подробности относительно судящихъ и судимымъ на послѣднемъ судѣ, способа его совершенія и самыхъ свойствъ суда.

“ Церковь всегда содержала и исповѣдывала истину о будущемъ всемірномъ судѣ, какъ одну изъ главнѣйшихъ. Вѣрованіе это, находившееся въ первоначальныхъ частныхъ символахъ древнѣйшихъ церквей, внесено и въ символъ никео-цареградскій, который научаеъ вѣровать въ Господа Іисуса „паки грядущаго со славою *судити живымъ и мертвымъ*“ Св. *Поликарпъ*, мужъ апостольскій, объ отвергающихъ всеобщій судъ выразился такъ: „кто сталъ бы превращать слово Божіе по своимъ прихотямъ и говорить, что нѣтъ ни воскресенія, ни суда, тотъ первенецъ сатаны “ ¹⁾.

Но есть ли надобность въ этомъ судѣ, когда Богъ совершаетъ судъ надъ человѣкомъ и во время его жизни, и тотчасъ по смерти человѣка, когда и всемірною исторіею совершается судъ надъ народами? Но суды Божіи, совершающіеся въ земной жизни, не могутъ быть окончательными, такъ какъ нравственное состояніе человѣка не находится постоянно на одной степени; часто бываетъ такъ, что человѣкъ, котораго постигъ судъ Божій, обращается на истинный путь и такимъ образомъ изъ чада гнѣва дѣлается возлюбленнымъ сыномъ Божіимъ. Такой педагогическій смыслъ указываемымъ судамъ Божіимъ придаетъ ап. Павелъ, когда говоритъ: *будучи судимы, (мы) наказываемся (παιδεύομεθα) отъ Господа, чтобы не быть осужденными съ міромъ* (1 Кор. XI, 32). Судъ частный, совершающійся послѣ смерти надъ душою каждаго отдѣльнаго человѣка, носитъ на себѣ характеръ воздаянія, но не влечетъ за собою полноты воздаянія и, кромѣ того, не можетъ быть названъ окончательнымъ, такъ.

¹⁾ *Поликъ* Къ Филип. 7.

какъ по молитвамъ церкви участь грѣшниковъ можетъ быть смягчена. Наконецъ, что касается утвержденія, будто возвѣщаемый откровеніемъ „послѣдній судъ“ не есть что-то особенное, чего бы не было въ исторіи человѣчества, что міровая исторія есть міровой судъ (мнѣніе Шиллера, многими раздѣляемое), то при относительной истинности этого положенія нельзя опускать изъ вниманія и односторонности и неполноты суда всемірной исторіи. Конечно, въ исторіи человѣчества непрестанно совершается божественный судъ, потому что въ ней обнаруживается божественная правда и ею руководить Промыслитель, но это нисколько не исключаетъ послѣдняго, особеннаго и единичнаго суда Божія. Можно даже сказать, что всякій судъ исторіи есть именно предсказаніе о послѣднемъ судѣ Божіемъ. Судъ исторіи есть до нѣкоторой степени судъ человѣческій и ему всегда будутъ присущи недостатки человѣческаго суда, а судъ послѣдній есть непосредственно судъ Божій и потому справедливѣйшій и совершеннѣйшій. Ему подлежатъ не только всѣ народы, какъ таковые, и не только выдающіяся личности, какъ суду исторіи, но и всѣ индивидуумы безъ исключенія. И критеріемъ на этомъ судѣ будутъ не внѣшнія дѣла только, но и внутреннія побужденія, столь часто ускользающія отъ взора человѣческаго. Судъ исторіи, такимъ образомъ, найдетъ восполненіе и завершеніе въ судѣ Божіемъ, органомъ и совершителемъ котораго и будетъ Господь І. Христосъ при Своемъ славномъ, видимомъ пришествіи. ✓

✓ II. Ученіе І. Христа и апостоловъ даетъ возможность составить нѣкоторое представленіе и объ *образѣ* или способѣ совершенія послѣдняго суда, хотя многое относительно этого суда открыто намъ подъ покровомъ чувственныхъ образовъ, пониманіе которыхъ можетъ быть доступно разумѣнію нашему лишь отчасти.

Совершителемъ суда откровеніе представляетъ Сына человѣческаго, Господа І. Христа. Самъ Онъ свидѣтельствовалъ: *Отецъ не судитъ никому же, но весь судъ (κρίσις πάσων) даде Сынови. Отецъ область (власть) даде Ему и судъ творити, яко Сынъ человѣкъ есть* (Іоан. 5, 22. 27) ¹⁾. Дѣло искуп-

¹⁾ Господь І. Христосъ часто Себѣ усвоилъ совершеніе послѣдняго суда. См. напр.: Мѣ. 13, 41—43; 16, 27; 19, 28; 24, 27—31. 42. 44; 25 гл.; Лук. 12, 40. 47—48; 19, 12—27 и мн. др.

ленія по предвѣчному совѣту Божію предназначено было совершить Сыну Божію. Поэтому же Сыну Божію, какъ Икупителю, подобаетъ совершить, конечно, въ единеніи съ волею Бога Отца, и судъ надъ родомъ человѣческимъ,—какъ надъ усвоившими, такъ и не усвоившими плоды Его икупительнаго служенія. Онъ Судія вселенной, *ибо Сынъ человѣкъ есть*, Икупитель міра. И какъ отъ вѣчности предопредѣлено было Его вочеловѣченіе, такъ и власть суда надъ міромъ принадлежитъ Ему отъ вѣчности же. Поэтому въ словахъ: *Отецъ Ему даде область судъ творити* нужно видѣть указаніе не на время передачи Сыну Божію власти творить судъ, принадлежащей Ему отъ вѣчности, а на основаніе, почему Онъ именно явится Судіею міра.

Такъ учили и апостолы. Ап. Петръ говоритъ обращенному изъ язычества: *и повелѣ намъ* (воскресшій І. Христосъ) *проповѣдати людямъ, яко Той* (І. Христосъ) *есть нареченный отъ Бога* (*ὁ ὁρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*) *Судія живымъ и мертвымъ* (Дѣян. 10, 42). Ап. Павелъ учитъ, что *Богъ будетъ судити тайная* (т. е. дѣла) *человѣкомъ Іисусомъ Христомъ* (*διὰ Ι. Χριστοῦ*,—Рим. 2, 16; см. Дѣян. 17, 31). Это значить, что хотя видимымъ совершителемъ суда будетъ Икупитель міра, но это будетъ судъ тріипостаснаго Бога, однако чрезъ Сына Божія, какъ Икупителя человѣчества,—подобно тому, какъ дѣло нашего спасенія есть дѣло Бога во Св. Троицѣ, но совершителемъ спасенія явился вочеловѣчившійся Сынъ Божій (Еф. 1, 4—5 и др.). Понятно отсюда, что ошибочно было бы видѣть какое-либо противорѣчіе между ученіемъ объ І. Христѣ, какъ Судіи вселенной, и тѣми свидѣтельствами Писанія, въ которыхъ судъ усвоется и Богу Отцу (напр. Мѡ. 18, 35; 22, 12—13; Римл. 2, 2—3. 6. 11; 14, 12; 12, 19).

✓ При совершеніи суда надъ міромъ, по выраженію Писанія, Господь І. Христосъ, какъ Царь, пришедшій потребовать отчета у Своихъ рабовъ (Лук. 19, 12—15), *сядетъ на престолъ славы Своея*, окруженный ангелами (Мѡ. 25, 31) и *престолъ великъ бѣ* (Апок. 20, 11). Престолъ славы, безъ сомнѣнія, это есть образное представленіе царскаго достоинства І. Христа, которое въ полной своей славѣ откроется предъ воскресшими и собравшимися для суда людьми (точно такъ же, какъ и упоми-

наемое во 2 Кор. 5, 10 судище Христово—*βῆμα τοῦ Χριστοῦ*), такъ какъ мы не можемъ представить себѣ вещественнаго престола или судилища, которое соотвѣтствовало бы божественной славѣ Судии. Слава эта откроется для всѣхъ какъ въ томъ, что убѣдятся въ прославленіи Его Богомъ по челоуѣчеству, такъ и въ томъ, что для всѣхъ на всеобщемъ судѣ видима будетъ слава Искушителя въ величіи и плодахъ совершеннаго Имъ дѣла искупленія. Узрѣвши Его славу, всѣ могутъ убѣдиться, что Ему подобало и подобаетъ воздавать такое же божественное почитаніе и поклоненіе, какъ и Отцу. И І. Христосъ говорилъ, что Богъ Отецъ *судѣ весь даде Сынови, да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца* (Іоан. 5, 23).

у Въ производствѣ суда, въ качествѣ исполнителей воли Царя и Судии вселенной, примутъ участіе ангелы, имѣющіе сопутствовать Ему при второмъ Его пришествіи. Въ притчѣ Спасителя о пшеницѣ и плевелахъ представляется, что при кончинѣ вѣка жители ангелы сунуть, что послетъ Сынъ челоуѣческій ангелы Своя, и соберутъ отъ царствія Его вся соблазны и творящихъ беззаконіе (Мѡ. 13, 39—41). Ангелы же съ трубнымъ гласомъ велимъ соберутъ и избранныя Его отъ четырехъ вѣтрѣ, отъ конецъ небесъ до конецъ ихъ (Мѡ. 24, 31); ангелы изыдутъ и отлучатъ злыя отъ среды праведныхъ (13, 49); ангеламъ же усвоится приведеніе въ исполненіе божественнаго приговора надъ нечестивыми,—вверженіе ихъ въ печь огненную (Мѡ. 13, 42. 50; сн. 22, 13; Лук. 13, 28).

Есть въ Писаніи изреченія, въ которыхъ участіе въ судѣ приписывается и людямъ,—апостоламъ и святымъ вообще. Такъ, І. Христосъ обѣщаетъ апостоламъ, которые оставили все и послѣдовали за Нимъ: *аминь глаголю вамъ, яко вы шедшии по Мнѣ, въ пакибытіе (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ), егда сядетъ Сынъ челоуѣческій на престолъ славы Своя, сядете и вы на двюнадесяте престолу, судяще обѣманадесяте колънома Израилевома* (Мѡ. 19, 28; сн. Лук. 22, 30).

Ап. Павелъ пишетъ: *не вѣсте ли, яко святіи мірови имутъ судити (κρίνοῦσι)? Не вѣсте ли, яко ангеловъ судити имамы* (1 Кор. 6, 2—3; сн. Іуд. 14 ст.)? Но судить жи-

вѣхъ и мертвыхъ будетъ Самъ Богочеловѣкъ, Которому Богъ Отецъ далъ *весь* судъ; Онъ есть предопредѣленный Богомъ Судія живыхъ и мертвыхъ. Обѣтованіе же о сѣденіи апостоловъ на двѣнадцати престолахъ есть лишь образное предужказаніе того, что они при всеобщемъ судѣ будутъ въ особенности превознесены надъ всѣми, какъ ближайшіе къ Царю-Судіи лица, будутъ по преимуществу раздѣлять съ Нимъ славу суда и царства ¹⁾). Что же касается суда и осужденія ими двѣнадцати колѣнъ Израилевыхъ, то участіе ихъ въ судѣ должно ограничить тѣмъ, что они осудятъ чрезъ добрый примѣръ нравственной своей жизни и дѣятельности вообще нечестивыхъ изъ всѣхъ народовъ, особенно тѣхъ, которые, находясь въ одинаковыхъ съ ними условіяхъ и обстоятельствахъ, проходили однако же путь жизни далеко не одинаково съ ними,—заслужили осужденіе, отнимутъ у грѣшниковъ, и прежде всего у своихъ современниковъ, особенно изъ неувѣровавшихъ сыновъ Израиля, возможность оправданія. Но такъ какъ кромѣ двѣнадцати колѣнъ Израилевыхъ остается еще множество народовъ и племенъ, которые предстанутъ всемірному суду, то не одни апостолы, но вообще *святіи мірови имуть судити*, т. е. будутъ какъ бы живыми скрижалями закона Христова, по которому совершается судъ, показывая на себѣ возможность для человѣка достигнуть нравственного совершенства и тѣмъ сдѣлають явнымъ для грѣшниковъ, что злая воля привела этихъ послѣднихъ къ осужденію ²⁾).

✓ Подсудимыми на всеобщемъ судѣ явятся всѣ люди,—грѣшные и праведные, христіане и не христіане, живые и мертвые, и не только люди, но и падшіе духи. На послѣдній судъ, говорилъ

¹⁾ Образъ взятъ отъ царя—судіи, окруженного совѣтниками—сановниками, помогающими ему въ дѣлѣ суда и управленія, какъ бы его орудіями. „*Сядете и вы на двѣнадцати престолахъ*. Ужели въ самомъ дѣлѣ сядутъ, какъ говорить Господь? Нѣтъ. Но подъ образомъ сидѣнія означаетъ только преимущество чести“. Блаж. *Оеофилакта*. Благовѣстникъ.

²⁾ *Златоустъ*, имѣя въ виду 1 Кор. 6, 2, объясняетъ: „судить будутъ святые не сами засѣдая и требуя отчета, но осудятъ. Это самое и олъ (ап. Павелъ) выразилъ, сказавъ: *еще вами судъ приметъ* (εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται) *міръ*; не сказалъ: отъ васъ, но: *вами*.. Они видятъ одно и то же съ нами солнце и участвуютъ въ одномъ и томъ же, и между тѣмъ если мы скажемся вѣрующими, а они невѣрующими, то имъ невозможно будетъ сослаться на незнаніе; мы осудимъ ихъ тѣмъ, что мы сдѣлали; и много найдется тогда подобныхъ способовъ осужденія“. На 1 Кор. Бес. XVI, 3.

Христосъ, *соберутся предъ Нимъ вси языцы* (*πάντα τὰ ἔθνη*,—Мф. 25, 32),—не языческіе лишь, но всѣ народы, существовавшіе отъ начала міра, *избранные отъ четырехъ вѣтръ, отъ края небесъ до края ихъ* (24, 31) равно и всѣ *творящіе соблазны и дѣлающіе беззаконіе* (13, 41). По словамъ ап. Павла, тогда *имать Господь судити вселенный* (Дѣян. 17, 31); *всѣмъ явится намъ подобаетъ предъ судищемъ Христовымъ* (2 Кор. 5, 10) и *вси предстанутъ судищу сему* (Рим. 14, 10), предстанутъ іудеи и язычники (Рим. 2, 9), живые и мертвые (Дѣян. 10, 42; 2 Тим. 4, 1; 1 Петр. 4, 3—5), т. е. имѣющіе воскреснуть изъ мертвыхъ и тѣ, которые останутся до воскресенія въ живыхъ, но, подобно воскресшимъ, *взмѣнятся*. Самъ ап. Павелъ ожидаетъ себѣ и *всѣмъ*, возлюбившимъ явленіе Христа, *вѣнецъ правды въ день оный* (2 Тим. 4, 8), т. е. день второго пришествія Христова и суда надъ міромъ.

Въ нѣкоторыхъ изреченіяхъ Писанія, повидимому, до извѣстной степени ограничивается всеобщность суда. Таковы относительно невѣрующихъ слова псалмопѣвца: *не воскреснутъ нечестивіи на судъ* (1, 5), и слова І. Христа: *слушай словесе Моего и вѣруй Пославшему Мя имать животъ вѣчный, и на судъ не придетъ, но преидетъ отъ смерти въ животъ* (Іоан. 5, 24; см. 3, 18). На основаніи этихъ выраженій еще въ древности высказывалось мнѣніе, что судъ не будетъ простирается, съ одной стороны, на совершенныхъ въ вѣрѣ и жизни, съ другой—на упорныхъ грѣшниковъ, но тѣ и другіе сразу послѣ воскресенія, безъ суда, пойдутъ въ жизнь вѣчную или въ вѣчное мученіе. Но въ этихъ изреченіяхъ Писанія нѣтъ мысли, предполагаемой въ нихъ указаннымъ мнѣніемъ. Дѣло въ томъ, что слово „судъ“ въ самомъ Писаніи имѣетъ различный смыслъ. Судъ можетъ значить или *осужденіе*, и тогда Писаніе говоритъ, что вѣрующій въ Сына Божія *не приходитъ на судъ*, или—*сужденіе*, въ смыслѣ признанія правоты или виновности человѣка, и тогда онъ простирается одинаково на всѣхъ людей. Въ этомъ смыслѣ были объясняемы древними учителями приведенныя изреченія Писанія ¹⁾. „Не сказалъ Св. Духъ, пишетъ блаж. *Оеодо-*

1) Въ этомъ же смыслѣ нужно понимать выраженія, встрѣчающіеся и у самихъ отцевъ церкви, въ которыхъ, повидимому, отрицается всеобщ-

риту, не воскреснутъ нечестивіи, но на судъ не воскреснутъ, т. е. воскреснуть, но не на судъ, а на осужденіе, потому что не имѣютъ нужды въ обличеніи, при явности ихъ нечестія, ожидающаго одного наказанія. Какъ убійцъ, взятыхъ на самомъ мѣстѣ преступленія, судіи приводятъ на судилище не для того, чтобы обличать, но чтобы произнести надъ ними согласный съ законами приговоръ; такъ проведеніе жизнь въ нечестіи немедленно по воскресеніи понесутъ наказаніе, и не на судъ будутъ приведены, но услышатъ приговоръ къ казни“ ¹⁾).

✓ На судъ предстанутъ не только всѣ люди, но и ангелы, не соблюдающія своего начальства, но оставшія свое жилище; Богъ соблюдаетъ ихъ въ вѣчныхъ узахъ, подъ мракомъ, на судъ великаго дне (Іуд. 6 ст.; 2 Петр. 2, 4). А ап. Павелъ учитъ: не вѣсте ли, яко ангеловъ судити (ἀγγέλους κρίνομεν) имамы (1 Кор. 6, 3). Подъ ангелами въ словахъ ап. Павла правильнѣе разумѣть ангеловъ злыхъ, какъ и разумѣли древніе учителя. „Апостолъ выраженіе *судити имамы* употребилъ вмѣсто осудимъ, говоритъ блаж. *Теодоритъ*; ангелами называлъ демоновъ, потому что древле они были ангелами; осудятъ ихъ святые, потому что, будучи обложены плотію, заботились о божественномъ служеніи, они же въ безтѣлесномъ естествѣ возлюбили лукавство“ ²⁾).

✓ Предметомъ послѣдняго суда и вмѣстѣ основаніемъ осужденія однихъ и оправданія другихъ будутъ добрыя или злыя дѣла представшихъ на судъ, мысли, слова и нравственные расположенія

ность послѣдняго суда. „Одни будутъ выше суда, говоритъ, напр., св. *Ефремъ сиринъ*, другіе — судимые, третьи — не приходящіе на судъ. Выше суда тѣ, которыхъ дѣла совершенны; судимые тѣ, которыхъ дѣла искупаются здѣсь огнемъ покаянія, и которые улучать жизнь; не приходящіе на судъ тѣ, которые не сдѣлали ничего добраго, и сіи идутъ въ муку вѣчную по сказанному: не воскреснутъ нечестивіи на судъ“. На Числѣ, IX гл. (VI ч. 408 стр. 1991 г.).

¹⁾ *Теодор*. На Псал. I, 5. Сл. *Кирил. іерус.* Сл. оглас. XVIII, 14.

²⁾ *Теодор*. На 1 Кор. VI, 3. Такъ же объяснили слова апостола *Златоустъ* (На 1 Кор. Бес. XVI, 3), позднѣе блаж. *Евфимій* и *Исидоръ*. Мнѣніе, высказанное на основаніи 1 Кор. 6, 3 *Оригеномъ* (На Числ. Бес. XX, 3; На Лук. Бес. XIII), будто и добрые ангелы будутъ призваны на судъ, чтобы дать отчетъ, на сколько ревностно или небрежно исполняли они дѣло служенія спасенію людей и сообразно съ этимъ получить воздаяніе, было одинокимъ.

каждаго, ихъ вѣра или невѣріе. Господь, учить апостолъ, въ этотъ день *воздастъ коемуждо по дѣломъ его; овымъ убо, по терпѣнію дѣла благаго* (въ рус. пер.—которые постоянствомъ въ добромъ дѣлѣ, т. е. ищутъ) *славы и чести и неплѣнныя ищущимъ, животъ вѣчный, а иже по рвенію противляются* (упорствуютъ) *убо истинъ, повинуются же неправдѣ, ярость и гнѣвъ* (Рим. 2, 6—8). Всѣмъ должно явиться *предѣ судищемъ Христовомъ, да приметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла* (т. е. соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ), *или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10; см. 11, 15; Гал. 6, 7—9; Іуд. 15). Но не только за дѣла, а и за слова свои каждый долженъ будетъ дать отчетъ: *злаголю же вамъ, учить Спаситель, яко всяко слово праздное, еже аще рекутъ человецы, воздадутъ о немъ слово въ день судный. Отъ словесъ бо своихъ оправдишися и отъ словесъ своихъ осудишися* (Мѡ. 12, 36—37). Въ особенности же ожидаетъ людей осужденіе за слова, которыя съ ожесточенностію произносились ими на Сына человѣческаго (Іуд. 15 ст.). Наконецъ, и сердечныя намѣренія будутъ предметомъ суда: когда придетъ Господь, тогда Онъ *во свѣтъ приведетъ тайная тмы* (φωτίσει τὰ κρυπὰ τοῦ σκότους) *и объявитъ совѣты сердечныя* (φανερώσει τὰς βουλὰς τοῦ καρδιῶν); *и тогда похвала будетъ коемуждо отъ Бога* (1 Кор. 4, 5; см. Рим. 2, 16; Апок. 2, 23). Другими словами, на послѣднемъ судѣ будутъ обнаружены и достойно оцѣнены не только тайныя дѣла, но и сокровенныя сердечныя намѣренія, мысли и желанія, которыми люди руководились въ дѣйствіяхъ своихъ. Такъ какъ для Бога тайныя дѣла, какъ и сердечныя намѣренія каждого, всегда явны (Евр. 4, 13), то подъ обнаруженіемъ ихъ должно понимать такое просвѣтленіе человѣческой совѣсти, вслѣдствіе котораго воскресшему и явившемуся на судъ не только представлятся всѣ тайны души, мысли и желанія, но и ихъ нравственное достоинство или недостоинство, и не для него лишь одного, но и для всѣхъ; такъ что для всѣхъ будетъ явно нравственное состояніе каждого. Поэтому то и день суда называется *днемъ откровенія*. Каждый будетъ судимъ по своимъ силамъ и дарованіямъ: *всякому же, ему же дано будетъ много, много взыщется отъ него; и*

ему же предаша множайше (много ввѣрено): множайше просятъ (взыщутъ) отъ него (Лук. 12, 48; см. Мѡ. 25, 14—30,—притча о талантахъ). Будетъ принята во вниманіе и совокупность вѣшнихъ условій, благопріятныхъ или неблагопріятныхъ для нравственнаго развитія, при которыхъ жили и такъ или иначе поступали люди, въ особенности же извѣстность или неизвѣстность имъ откровенія Божія, какъ, напр., жителямъ Тира, Сидона и Ниневіи, или же Хоразина, Внесаиды и Капернаума (Мѡ. 11, 21—23; 12, 41). *Рабъ, вѣдѣвый волю господина своего, и не уготовавъ, ни сотворивъ по воли его, бѣенъ будетъ много, невѣдѣвый же, сотворивъ же достойная рамамъ, бѣенъ будетъ мало*, говорилъ Спаситель (Лук. 12, 47). А ап. Павелъ даетъ видѣть, что не одинаково будутъ судимы люди, жившіе подъ закономъ откровеннымъ, и тѣ, которые не имѣли такого закона: *нѣсть бо на лица зрѣнія у Бога*, говоритъ онъ. *Елицы бо беззаконно согрѣшиша, беззаконно и погибнутъ, и елицы въ законъ согрѣшиша, закономъ судъ пріимутъ* (Рим. 2, 11—12). Нелицепріятіе Божіе на судѣ, по мысли апостола, обнаружится въ томъ, что тѣ, которые беззаконно, т. е. не имѣя писанаго закона, а руководствуясь однимъ естественнымъ закономъ (Рим. 2, 15), согрѣшили, тѣ беззаконно и погибнутъ, т. е. не по писанному закону будутъ осуждены на вѣчное мученіе, а по закону, написанному въ сердцѣ каждаго (Рим. 2, 15). А которые въ законъ, т. е. имѣя писанный законъ, согрѣшили, тѣ по этому закону и судимы будутъ, и судъ пріимутъ, т. е. осужденіе.

✓ Въ свидѣтельствахъ Писанія, указывающихъ зависимость опредѣленія послѣдней участи человѣка отъ дѣлъ, словъ и помышленій человѣка, умалчивается о *вѣрѣ*, какъ условіи оправданія человѣка на послѣднемъ судѣ. Въ Писаніи даже нѣтъ мѣстъ, гдѣ бы говорилось, что люди будутъ судимы по ихъ вѣрѣ и дѣламъ вмѣстѣ. Но мѣстъ, въ которыхъ вѣра или невѣріе признается основаніемъ оправданія или осужденія, много. Болѣе того, Писаніе именно вѣру или невѣріе, не упоминая о дѣлахъ, представляетъ мѣрою, опредѣляющею нравственное достоинство человѣка и его послѣднюю участь, напр., въ вышеприведенныхъ словахъ Спасителя: *вѣруй въ Онъ не будетъ осужденъ, а не*

вѣрующій уже осужденъ есть, яко не вѣрова во единокроднаго Сына Божія (Іоан. 3, 18; сн. 36 ст.; 5, 24). Это можетъ казаться глубокимъ самопротиворѣчіемъ Писанія въ ученіи о томъ, по чему будетъ судимъ человѣкъ,—по дѣламъ ли своимъ, или по вѣрѣ. Но на самомъ дѣлѣ, конечно, здѣсь противорѣчія нѣтъ. Когда Писаніе утверждаетъ, что человѣкъ будетъ оправданъ на судѣ за его вѣру, то оно разумѣетъ не мертвое, безплодное знаніе откровенныхъ истинъ (Мѡ. VII. 21—23; Лук. XIII, 26—27), а вѣру, свидѣтельствуемую дѣлами (Іак. 11, 18), и когда говорить, что предметомъ послѣдняго суда будутъ дѣла человѣка, то имѣетъ въ виду ихъ тѣсную связь съ вѣрой или невѣріемъ, которыя служатъ ихъ основаніемъ.

Но если опредѣленіе послѣдней участи человѣка будетъ зависѣть не отъ дѣлъ лишь и поведенія человѣка въ связи съ внѣшними условіями жизни послѣдняго, а и отъ вѣры, то какой же приговоръ правды Божіей можетъ быть о тѣхъ, которые жили по закону, написанному въ сердцѣ, ничего не зная о Спасителѣ міра? Отъ насъ сокрыты пути Божіи. Для умершихъ до Христа милосердіе Божіе дало возможность слышать въ загробной жизни проповѣдь о спасеніи міра, и увѣровавшимъ проповѣди наслѣдовать жизньъ вѣчную. Эта возможность не была отнята даже у тѣхъ людей, которые за свои грѣхи подверглись страшному истребленію чрезъ всемірный потопъ. Возвѣщается ли благовѣстіе о Христѣ въ царствѣ мертвыхъ душамъ тѣхъ, которые, не имѣя возможности услышать о Спасителѣ во время земной своей жизни, умерли послѣ сошествія І. Христа во адъ, Писаніе не говоритъ. Но нѣтъ препятствій допустить, что Господь, желающій, чтобы все люди спаслись и достигли познанія истины (1 Тим. 2, 4; сн. 2 Петр. 3, 9), можетъ сообщить о спасеніи во Христѣ и душамъ, перешедшимъ безъ познанія Христа въ загробный міръ.

√ Изображая послѣдній судъ судомъ строгой правды Божіей, которая покажетъ въ ясномъ свѣтѣ, въ совѣсти каждого, обнаружитъ и предъ другими дѣла и намѣренія сердца судимыхъ, Писаніе, какъ на одинъ изъ способовъ, какимъ совершится это выясненіе нравственнаго достоинства каждого, указываетъ на книги суда и книгу жизни: *и видѣхъ мертвецы, малыя и великія..., стояща предъ Богомъ, и книги разгнушася: и ина книга*

отверзся (раскрыта), яже есть животная (книга жизни); и судъ пріѣхаша мертвецы отъ написанныхъ въ книгахъ, по дѣломъ ихъ (Апок. 20, 12) ¹⁾. Само собой понятно, что это есть лишь олицетворенный образъ производства суда, не допускающій буквального пониманія. Подъ книгами, въ которыхъ съ точностію изображена жизнь каждого человѣка, можно видѣть лишь указаніе на всевѣдѣніе Судіи, предъ очами Котораго все обнажено и открыто (Евр. 4, 13), а подъ раскрытіемъ книгъ на судѣ—раскрытіе всѣхъ дѣлъ и помысловъ человѣка, всего въ жизни человѣка, что составляетъ тайну для другихъ, и, можетъ быть, не было ясно сознаваемо его собственною совѣстію, а только извѣстно было одному всевѣдущему Богу; все это откроется на судѣ, откроется предъ каждымъ вся его жизнь. „Вѣроятно, говоритъ св. *Василій В.*, что какою-то несказанною силою, во мгновеніе времени, всѣ дѣла нашей жизни, какъ на картинѣ, напечатлѣются въ памяти нашей души... И книги, упоминаемыя у Даниила (7, 10), что иное означаютъ, какъ не возбужденіе Господомъ въ памяти человѣческой образовъ всего содѣяннаго, чтобы каждый вспомнилъ свои дѣла, и чтобы мы видѣли, за что подвергаемся наказанію“ ²⁾. По мысли блаж. *Августина*: „если послѣднюю книгу (книгу жизни каждого) представить тѣлеснымъ образомъ,—кто въ состояніи опредѣлять ея величину и длину? Или сколько бы потребовалось времени на прочтеніе книги, въ которой описана вся жизнь всѣхъ и каждого?“.. Поэтому подъ книгой, по которой происходитъ судъ, разсуждаетъ онъ, нужно разумѣть „нѣкую божественную силу, дѣйствіемъ которой воспроизведутся въ памяти и съ удивительною живостью станутъ предъ умственными очами каждого всѣ дѣла его, какъ добрыя, такъ и злыя... Въ ней какъ бы читается то, что по дѣйствію ея воспроизводится въ памяти“ ³⁾.

¹⁾ Упомянутія объ этихъ книгахъ находятся и въ ветхомъ заветѣ, именно: о *книгахъ суда*— у Дан. 7, 10, о *книгъ жизни*—Исх 32, 33; Ис. 4, 3; Іез. 13, 9; Пс. 68, 29 Въ новомъ заветѣ, кромѣ Апокалипсиса (см. еще въ Апок. 3, 5; 13, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19), есть упоминаніе о *книгъ жизни* въ Филип. 4, 3, а у Лук. 10, 20 и Евр. 12, 23 говорится, что имена святыхъ написаны на небесахъ.

²⁾ *Васил. В.* На пр. Исая, I, 18.

³⁾ *Август.* О градѣ Бож. XX, 14.

Соотвѣтственно выясненію нравственнаго состоянія судимыхъ послѣдуетъ раздѣленіе добрыхъ и злыхъ и произнесеніе приговора надъ тѣми и другими. *И раздѣлитъ ихъ другъ отъ друга Сынъ человѣческій, якоже пастырь разлучаетъ овцы отъ козлищъ. И поставитъ овцы одесную Себе, а козлища ошуюю. Тогда речетъ Царь сущимъ одесную Его: прїидите, благословенніи Отца Моего, наследуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра: взалкахся бо, и дасте Ми ясти; возжадахся, и напоите Мя; страненъ бѣхъ, и введосте Мене; нагъ, и одѣясте Мя; боленъ, и постытите Мене; въ темницѣхъ бѣхъ, и прїидосте ко Мнѣ ¹⁾. Тогда отвѣщаютъ Ему праведницы, глаголюще: Господи! когда Тя видѣхомъ алуца, и напитахомъ? или жаждуща, и напоихомъ? когда же Тя видѣхомъ странна, и введохомъ? или нага, и одѣяхомъ? когда же Тя видѣхомъ боляща, или въ темницѣхъ, и прїидохомъ къ Тебѣ? ²⁾ И отвѣщавъ, Царь речетъ имъ: аминь глаголю вамъ, понеже сотвористе единому сихъ братій Моихъ меньшихъ, Мнѣ сотвористе. Тогда речетъ и сущимъ ошуюю Его: идите отъ Мене, проклятіи, во огонь вѣчный, уготованный діаволу и аггеломъ его: взалкахся бо, и не дасте Ми ясти; возжадахся, и не напоите Мене; страненъ бѣхъ, и не введосте Мене; нагъ, и не одѣясте Мене; боленъ и въ темницѣхъ, и не постытите Мене. Тогда отвѣщаютъ Ему и тѣи, глаголюще: Господи,*

¹⁾ „Писаніе, говоритъ св. *Василій В.*, представляетъ сіе (т. е. судъ) олицетворенно не потому, что Судія каждому изъ насъ будетъ предлагать вопросы, или давать отвѣты судимому, но чтобы внушить намъ заботливость, и чтобы мы не забыли подумать о своемъ оправданіи“ (На Ис. I, 18). Понятно, что словами Господа къ стоящимъ одесную Его, указывающими на шесть дѣлъ милосердія, не отрицается, что люди будутъ судимы и во всѣхъ другихъ дѣлахъ.

²⁾ Такой отвѣтъ праведниковъ трудно представить слѣдствіемъ невѣдѣнія ими своего нравственнаго состоянія; частный судъ уже показать имъ, за что они приняты въ единеніе съ Богомъ и предназначены къ вѣчному блаженству. Безъ сомнѣнія, это со стороны ихъ выраженіе смиренія: пораженные высотой блаженства, усвоя достиженіе его не собственнымъ силамъ, но дѣйствию благодати, они видятъ въ даруемомъ имъ блаженствѣ нѣчто неизмѣримо превосходящее ихъ труды и подвиги во время земной жизни.

когда Ты видѣхомъ алчуща или жаждуща, или странна, или нага, или больна, или въ темницѣ, и не послужи-хомъ Тебѣ? ¹⁾ Тогда отвѣщаетъ имъ, глаголя: аминь глаголю вамъ, понеже не сотвористе единому сихъ меньшихъ, ни Мнѣ сотвористе. И идутъ сіи въ муку вѣчную (Мѡ. 25, 32—46).

✓ III. Такимъ образомъ судъ, какой имѣеть произвести надъ все-ленною Сынъ Божій, по свойствамъ будетъ таковъ.

1) Это будетъ судъ *торжественный и открытый*, потому что совершенъ будетъ Господомъ неба и земли, облеченнымъ полною славою Божества и въ присутствіи всѣхъ ангеловъ свѣта.

2) Судъ *всемирный, или всеобщій*, потому что будетъ простирается на всѣхъ людей и на самихъ ангеловъ падшихъ.

3) Судъ *строгой правды*, ибо совершенъ будетъ Тѣмъ, Кто, какъ Богъ, всевѣдущъ и любить правду, не допуская лицепріятія. Это будетъ *день гнѣва и откровенія праведнаго суда Божія*.

4) Судъ *рѣшительный и послѣдній*, на которомъ участь судимыхъ будетъ опредѣлена на всю вѣчность, и за которымъ послѣдуетъ полнота воздаянія.

О мѣстѣ послѣдняго суда. Человѣческая любознательность пытается разрѣшить вопросъ о мѣстѣ послѣдняго суда. Довольно распространено мнѣніе, что судъ произойдетъ близъ Іерусалима, въ т. н. долину Іосафатовой. Основывается оно на словахъ пр. Іоіиля; *соберу всѣ народы и приведу ихъ въ долину Іосафата и тамъ произведу надъ ними судъ* (3, 2; сн. 12 ст.). Слова эти понимаются въ томъ смыслѣ, что пр. Іоіиль говоритъ о страшномъ судѣ и подъ долиной, о которой упоминаетъ, разумѣетъ географически опредѣленную мѣстность ²⁾. Съ первымъ можно согласиться (сн. 2, 30—32; 3,

¹⁾ Непризнаніе грѣшниками своей вины, безъ сомнѣнія, произойдетъ не вслѣдствіе неспособности отличить добро отъ зла, но будетъ проявленіемъ упорства и совершенной нераскаянности.

²⁾ Преданія іудеевъ и магометанъ подъ мѣстностію, извѣстною подъ именемъ долины Іосафатовой, разумѣютъ долину, находящуюся между Іерусалимомъ и Масличною горою. Въ настоящее время эта долина наполнена могилами евреевъ, которые пріѣзжаютъ изъ далекихъ мѣстъ, чтобы быть погребенными вблизи предполагаемаго мѣста будущаго суда. Въ древности раздѣляли тоже мнѣніе о мѣстѣ суда и нѣкоторые изъ христіанъ, основываясь еще и на томъ, что І. Христосъ въ Іерусалимѣ потерпѣлъ самое крайнее униженіе и принесть искупительную жертву за міръ.

12—15), но ошибочно, будто пророкъ указываетъ для будущаго суда и опредѣленное мѣсто на землѣ. Соответствующія выраженію; „долина Іосафатова“, слова, употребленныя въ еврейскомъ подлинникѣ (el emek jehoschaphath), значатъ собственно: „долина, гдѣ судить Іегова“, но LXX и Вульгата усмотрѣли въ этомъ выраженіи собственное имя. Но если бы даже признать, что пророкъ употребилъ здѣсь собственное имя, то и тогда едва ли было бы можно дѣлать какія либо заключенія о мѣстѣ страшнаго суда. Пророкъ могъ употребить данное выраженіе совершенно не имѣя въ виду географически опредѣленной долины, но помня лишь, что здѣсь совершился судъ Божій надъ тремя побѣжденными царемъ Іосафатомъ народами (эдомитянами, амаликитянами и моавитянами), особенно то, что самое имя Іосафатъ значить „судъ Божій“, или „Богъ судить“ ¹⁾).

Въ протестантскомъ мірѣ нѣкоторые, на основаніи указанія апостола (1 Сол. 4, 17), что вѣрующіе будутъ *восхищены въ срѣтеніе Господу* и послѣ того всегда будутъ съ Господомъ, предполагаютъ, что судъ произойдетъ въ воздухѣ, при чемъ принимаютъ, что благочестивые должны предстать предъ судебнымъ престоломъ въ воздухѣ, а нечестивые гораздо ниже—на землѣ ²⁾. Но изъ словъ апостола, что Господь проходитъ воздухъ шествуя, *сойдетъ съ неба*, а святые *встрѣтятъ* Его идущаго, скорѣе можно выводить, что Господь въ сопровожденіи святыхъ и ангеловъ сойдетъ на землю, чѣмъ останется въ воздухѣ. Другія мѣста Писанія, въ которыхъ говорится, что Господь сойдетъ съ неба (Мф. 16, 27; 24, 30; 25, 31; 26, 64; Лук. 21, 27—28; Дѣян. 1, 11, 1 Сол. 4, 16), очевидно, на землю, предполагаютъ, что судъ произойдетъ на землѣ.

§ 203. Кончина благодатнаго царства Христова и открытіе царства славы. Ложность хиліазма.

І. Со вторымъ пришествіемъ Христовымъ и всеобщимъ судомъ послѣдуетъ кончина благодатнаго царства Христова и откроется вѣчное царство славы.

Благодатное царство Христово или церковь воинствующая при-

¹⁾ Св. Кириллъ alexandрійскій, объясняя пророческую рѣчь Іоилы, мнѣніе о судѣ въ долину Іосафатовой называетъ „пустой и бабьей басней“. На Іоилы, III, 1—3 (IX ч. его твореній въ рус. пер., 376—381 стр.).

²⁾ Напр. Kliefoth. Eschatologie, S. 278. См. *Темнолѣтова*. Уч. св. Писанія о смерти и пр. 297 стр.

способлена къ временному домостроительству человѣческаго спасенія, имѣя цѣлю только воспитаніе и приготовленіе святыхъ и возведеніе *въ соединеніе вѣры и познаніе Сына Божія*, доколѣ всѣ достигнутъ *въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христа* (Еф. 4, 12). Но ко времени второго пришествія Христова для суда надъ міромъ евангеліе будетъ проповѣдано по всей вселенной. Всѣ предназначенные къ царству Божію войдутъ въ него, а враги этого царства и самая смерть будутъ побѣждены. На всеобщемъ же судѣ плеведа, мѣшающіе росту пшеницы, будутъ отдѣлены. Старый міръ прекратитъ свое существованіе. Домостроительство спасенія, состоящее въ приложеніи и усвоеніи людямъ спасительныхъ заслугъ І. Христа, завершится. Понятно, что съ завершеніемъ его должно окончиться и существованіе благодатнаго царства—церкви, находящейся въ состояніи непрестанныхъ подвиговъ и борьбы съ врагами—видимыми и невидимыми. Наступитъ та кончина, о которой говоритъ апостолъ: *а затѣмъ, т. е. за воскресеніемъ мертвыхъ, кончина, егда предастъ царство Богу и Отцу, егда испразднитъ всяко начальство и всяку власть и силу. Подобаешь бо Ему царствовать, дондеже положитъ вся враги подъ ногами Своими. Послѣдній же врагъ испразднится смертью... Егда же (Богъ Отецъ) покоритъ Ему всяческая, тогда и Самъ Сынъ покорится покоршему Ему всяческая, да будетъ Богъ всяческая во вѣхъ* (1 Кор. 15, 24—28). Въ этихъ словахъ апостола разумѣется именно царство, которое принадлежитъ І. Христу прежде Его второго пришествія, т. е. временное по домостроительству царство Христово,—церковь, въ которой Онъ есть глава (Еф. 1, 20—23), правитъ всѣми ея судьбами и царствуетъ въ ней духовно-нравственно, невидимо или благодатно (Іоан. 18, 37; Еф. 4, 11—13). Это царство Онъ предастъ Богу Отцу. Тогда исполнится то опредѣленіе вѣчнаго совѣта Св. Троицы, о которомъ Сынъ говорилъ Отцу: *се, иду сотворити волю Твою, Боже* (Евр. 10, 7).

Но съ преданіемъ этого Своего царства Богу и Отцу не окончится царствованіе Христово. Тогда откроется во всей силѣ и славѣ то царство, уготованное для праведниковъ отъ сложенія міра, рожденіе и воспитаніе чадъ для котораго составляло задачу

церкви. Это царство І. Христосъ называлъ то *царствіемъ Божиимъ* (Марк. 9, 1. 47; 10, 14; Лук. 13, 28. 29; сн. 1 Кор. 7, 9—10; 15, 50; 2 Сол. 1, 5), то *царствомъ Отца Своего* (Мѡ. 26, 29), то *домомъ Отца Своего*, въ которомъ много приготовлено обителей для Его послѣдователей (Іоан. 14, 2), всѣмъ этимъ показывая, что будущее царство будетъ царствомъ особеннѣйшаго и ближайшаго присутствія Отца, а также явленія Его неизреченнаго величія, любви и благодати. Но въ то же время І. Христосъ прямо и ясно училъ, что это царство не есть только царство Бога Отца, или вообще царство Пресвятыя Троицы, но и Его собственное, непосредственно Ему, какъ Испытателю, принадлежащее царство. Все приведшій къ Отцу и Самъ Ему покорившійся, Онъ будетъ со Отцемъ и Духомъ царствовать, ибо Отецъ даетъ Сыну все, что имѣетъ. *Азъ, говорилъ Онъ Своимъ ученикамъ, завещаваю вамъ, якоже завещаю Мнѣ Отецъ Мой, царство, да ясте и пиете на трапезѣ Моей въ царствіи Моемъ* (Лук. 22, 29—30), а въ откровеніи чрезъ Іоанна Богослова далъ обѣтованіе: *побѣждающему дамъ съести со Мною на престолѣ Моемъ, якоже и Азъ побѣдихъ и съдохъ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Его* (Апок. 3, 21). Это же царство Онъ называлъ *царствомъ Сына человѣческаго* (Мѡ. 16, 28; сн. 13, 41). Точно также и апостолы именовали это царство не только *царствомъ Божиимъ* (1 Кор. 6, 9; 15, 50; Гал. 5, 21; 2 Сол. 1, 5), но и *царствомъ Господа нашего и Спаса Іисуса Христа* (2 Петр. 1, 11; 2 Тим. 4, 18; Апок. 11, 15), *царствомъ Христа и Бога* (Еф. 5, 5). Въ этомъ царствѣ Господь Іисусъ, купно со Отцемъ и Св. Духомъ, будетъ царствовать, какъ Царь славы (Пс. 23, 10) и Побѣдитель всѣхъ враговъ Своихъ (Апок. 3, 21), для всѣхъ видимо явившихъ въ это царство во славу Отца Своего (Мѡ. 16, 27) и какъ Сынъ человѣческій (Мѡ. 25, 31). Царствію Его, имѣющему наступить съ началомъ вѣчной для праведниковъ жизни по душѣ и по тѣлу и на обновленныхъ небѣ и землѣ, непосредственно послѣ всеобщаго суда, *не будетъ конца* (Лук. 1, 33; Апок. 11, 15). Съ Нимъ же, Господомъ Іисусомъ, воцарятся и вѣрующіе въ Него (2 Тим. 2, 12; сн. Рим. 8, 17).

✓ II. Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть на *хилиастическія* (*χιλιαισμός*—тысячелѣтіе) надежды и ожиданія второго пришествія Христова для основанія Имъ земнаго 1000-лѣтняго царства, возникшія еще въ первые вѣка христіанства и проходящія черезъ всю исторію церкви. Сущность этихъ чаяній у древнихъ хилиастовъ состояла въ слѣдующемъ. Господь І. Христосъ за-долго до кончины міра опять придетъ на землю, побѣдитъ Своихъ враговъ, упразднитъ власть сатаны на тысячу лѣтъ, воскреситъ умершихъ праведниковъ („первое воскресеніе“), устроитъ царство на землѣ, и будетъ царствовать съ воскресшими и прославленными праведниками тысячу лѣтъ. Въ награду за свои подвиги и страданія праведники будутъ наслаждаться всѣми благами—духовными и чувственными и имъ дано будетъ господствовать надъ всѣмъ остальнымъ человѣчествомъ. По прошествіи этого времени, сатана, связанный на тысячу лѣтъ, будетъ снова развязанъ и вмѣстѣ съ антихристомъ, своимъ орудіемъ, и его послѣдователями, вступить въ ожесточенную борьбу съ церковію Христовой, но эта брань кончится погибелью сатаны и антихриста вмѣстѣ съ его приверженцами, и тогда-то послѣдуетъ „второе“, всеобщее воскресеніе, кончина міра, всеобщій судъ и всеобщее вѣчное воздаяніе. Но при этомъ въ ученіи древнихъ хилиастовъ необходимо различать два вида. Одни изъ нихъ проповѣдывали, что когда Христосъ устроитъ 1000-лѣтнее царство Свое на землѣ, то возстановитъ Іерусалимъ въ прежнемъ его блескѣ и величіи, снова введетъ исполненіе всѣхъ предписаній и постановленій обрядового закона Моисеева со всѣми ветхозавѣтными жертвами, и утверждали, что счастье и блаженство праведниковъ будетъ состоять тогда во всевозможныхъ чувственныхъ радостяхъ и наслажденіяхъ. Въ такой грубой формѣ хилиазмъ появился на почвѣ іудейской, подъ вліяніемъ, съ одной стороны, чисто національныхъ іудейскихъ представленій о Мессіи, какъ Владыкѣ и Царѣ Ізраиля, и Его царствѣ, какъ земномъ, чувственномъ царствѣ, съ другой,—подъ вліяніемъ поработенія и гнета іудеевъ чужеземными властителями. Развивался этотъ видъ хилиазма среди іудействующихъ сектъ первыхъ вѣковъ христіанства ¹⁾. Другіе хилиасты, напротивъ, утверждали, что блажен-

¹⁾ Въ такомъ видѣ хилиазмъ является у *Керинѳа* (Евсев. Церк. ист III,

ство праведниковъ въ земномъ 1000-лѣтнемъ царствѣ Христо-
вомъ будетъ заключаться въ удовольствіяхъ чистыхъ, духовныхъ,
и вовсе не проповѣдывали ни возобновленія Іерусалима, ни об-
рядового закона Моисеева. Въ этой формѣ хиліазмъ получилъ
начало и первоначальное развитіе подъ вліяніемъ гоненій, воз-
двигаемыхъ на первенствующую церковь Христову. Хиліастиче-
скія чаянія въ этомъ духѣ раздѣляли многіе изъ древнѣйшихъ
учителей церкви и они (чаянія) держались среди древнихъ хри-
стіанъ, пока церковь не освободилась отъ внѣшнихъ гоненій ¹⁾.
✓ Въ новѣйшее время хиліастическое ученіе, но съ нѣкоторыми
измѣненіями и особенностями по сравненію съ древнимъ хиліаз-
момъ, возобновлено было разнаго родъ мистическими сектами, об-
разовавшимися подъ вліяніемъ реформаціи XVI в. (анабапти-
стами, послѣдователями Шведенборга, мормонами и подобными
мистиками). Имѣютъ защитниковъ хиліастическія воззрѣнія и
среди новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ (напр. Роте, Лю-
тарда, Хр. К. Гофмана, Греше и др.). Нѣкоторые изъ новѣй-
шихъ писателей (напр. В. Монодъ) даже стали соединять хиліа-
стическія чаянія съ воззрѣніями социціологии и политической эконо-
міи и движеніями рабочихъ классовъ на западѣ. Послѣдними
хиліастическое ученіе раскрывается въ томъ смыслѣ, что при вто-
ромъ пришествіи Христовомъ водворится на землѣ „правда“,
составляющая сущность царства Божія,—правда въ томъ смыслѣ,
какъ она понимается социализмомъ (уравненіе труда и капитала,
общее благоденствіе, новый социальный строй и т. д.) ²⁾.

Неосновательность хиліастическихъ предположеній и чаяній о
двукратномъ воскресеніи мертвыхъ и пришествіи Христовомъ за

28; Август. Dn haeres. VIII), *евіонеевъ* (Іерон. На Исаію, LXVI, 20) въ апо-
крифическихъ іудейскихъ сочиненіяхъ, особенно въ кн. Еноха (XVIII гл.),
въ сивиллиныхъ книгахъ (I кн. V, 283—291; IV, 2. 21), позднѣе у *Апол-*
линарія съ послѣдователями (Васил. В. Пис. 257 (265) и Григ. Б. Къ
Кледонію, 1 и 2 посл.). См. ст. *Алфіонова Я. И.* Хиліазмъ первыхъ
трехъ вѣковъ христіанства. Пр. Соб. 1875 г. II ч.

¹⁾ Къ раздѣлявшимъ этого рода хиліастическія чаянія принадлежали:
Паній (Евсев. Церк. Ист. III, 39), *Іустинъ* (Разг. съ Триф. 80—81), *Ири-*
ней (Пр. ер. V, 31—35), *Ипполитъ* (apud Phot. Bibliot. cod. 101), *Меводій*
(Пиръ десяти дѣвъ. Рѣчь IX, гл. 5), *Лактанцій* (Inst. divin. VII, 24 и сл.).

²⁾ См. объ этомъ въ ст. *В. Т.* Современный хиліазмъ. Странникъ.
1901 г. III т.

1000 лѣтъ до кончины міра, о какомъ-то особомъ царствѣ Христовомъ, отличномъ отъ царства благодати (церкви) и царства славы, можно видѣть изъ изложеннаго ученія объ основныхъ истинахъ христіанскаго эсхатологическаго ученія. Церковь, осудивъ на второмъ вселенскомъ соборѣ (381 г.) всѣ заблужденія Аполлинарія, осудила и его ученіе о тысячелѣтіи Христовомъ. Въ виду этого послѣдняго на соборѣ внесены были въ самый символъ слова о Христѣ: „Его же царствію не будетъ конца“.

§ 204. Блаженное состояніе и жизнь праведныхъ въ уготованномъ имъ царствѣ. Степени и вѣчность ихъ блаженства.

І. Благословенные Отца небснаго въ уготованномъ имъ отъ сотворенія міра царствѣ будутъ имѣть „жизнь столь блаженную, что мы не въ состояніи и понять, представить и изобразить этого блаженства“ (Катих. 12 чл.). *Око не видѣтъ, и ухо не слышитъ, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Богъ любящимъ Его* (1 Кор. 2, 9). *Вѣмъ человека о Христѣ, говоритъ ап. Павелъ о себѣ, который восхищенъ бытъ до третьяго небесе, въ рай, и слыша неизреченныя глаголы, ихже не лѣтъ (нельзя) есть человеку глаголати, т. е. пересказать* (2 Кор. 12, 2. 4). Писаніе изображаетъ состояніе прославленныхъ праведниковъ большею частію подобіями и образами, взятыми съ предметовъ величественныхъ и прекрасныхъ. Небесныя блага оно называетъ *сокровищемъ* (Мѡ. 19, 21; 1 Петр. 1, 4), *наслѣдствомъ нетлѣннымъ, чистымъ, неувядаемымъ* (2 Петр. 1, 4; см. Еф. 1, 14; 1 Кор. 3, 24; Гал. 3, 24), *сторичною наградою* (Мѡ. 19, 16; 17, 29) *вѣнцемъ жизни* (Іак. 1, 12), *вѣнцемъ правды* (2 Тим. 4, 8), *вѣнцемъ славы* (1 Петр. 5, 4), *покоемъ и субботаствомъ* (Евр. 4, 9—10). Впрочемъ откровеніе такъ много сообщаетъ намъ о вѣчной жизни и небесныхъ благахъ праведниковъ, что можно составить нѣкоторое представленіе о ихъ будущемъ блаженствѣ.

Какъ на наивысшее изъ всѣхъ благъ, уготованныхъ праведникамъ безконечною любовію Спасителя нашего, откровеніе указываетъ на непосредственное созерцаніе и ближайшее общеніе ихъ съ Господомъ І. Христомъ и чрезъ Него съ Богомъ Отцомъ и

Духомъ Святымъ. Спаситель говоритъ Своимъ ученикамъ: *да не смущается сердце ваше; вѣруйте въ Бога и въ Мя вѣруйте. Паки прииду и пойму вы къ Себѣ. Да идѣже есть Азъ и вы будете* (Іоан. 14, 1—3). Въ молитвѣ къ Отцу Онъ взывалъ: *Отче, иже далъ еси Мнѣ, хочу, да идѣже есмь Азъ, и тѣи будутъ со Мною: да видятъ (θεωροῦσι) славу Мою, юже далъ еси Мнѣ* (17. 24). Видѣніе это касательно человѣческой природы Христа Спасителя, конечно, будетъ чрезъ тѣлесное чувство зрѣнія. *Побѣждающему дамъ сѣсти на престолъ Мой, якоже и Азъ побѣдихъ и сѣдохъ со Отцемъ Моимъ на престолъ Его*, говорилъ Онъ же въ откровеніи ап. Іоанну (Ап. 3, 21; см. Мѣ. 19, 27—29). Упованіе блаженнаго видѣнія и общенія со Христомъ Спасителемъ болѣе всего утѣшало и одушевляло апостоловъ. Ап. Павелъ желаетъ *разрѣшитися и со Христомъ быти* (Фил. 1, 23) и внушаетъ вѣрующимъ, что они въ будущей жизни *всегда съ Господомъ будутъ* (1 Сол. 4, 17), съ Нимъ *воцарятся* (2 Тим. 2, 11—12) и познаютъ Его *лицемъ къ лицу* (1 Кор. 13, 12). Ап. Іоаннъ говоритъ, что мы узримъ тогда Христа Спасителя, *якоже есть* (1 Іоан. 3, 2). Тогда праведники явятся дѣйствительно *наслѣдницы убо Богу, сонаслѣдницы же Христу* (Рим. 8, 17).

✓ Пребывая постоянно съ Господомъ Іисусомъ въ царствѣ Христа и Бога, праведники черезъ І. Христа и Духа Святого и къ Богу Отцу будутъ такъ близки, какъ близки бывають дѣти къ своему родному отцу, живя въ его домѣ (Іоан. 14, 2), будутъ едино съ Отцемъ: *да вси едино будутъ: яко же Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ Насъ едино будутъ* (Іоан. 17, 21), молился І. Христосъ Своему Отцу о вѣрующихъ. Въ откровеніи ап. Іоанна говорится, что блаженное царство славы будетъ *скиніею Божіею съ человеки, гдѣ Онъ вселится съ ними; и тѣи людіе Его будутъ, и Самъ Богъ* (трѣхлостасный) *будетъ съ ними* (Апок. 21, 3). Престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ и рабы Его будутъ служить Ему (Апок. 22, 3). По словамъ ап. Павла, тогда *Богъ будетъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 18). Конечно, и теперь Онъ во *всѣхъ: о Немъ бо живемъ, движемся и есмы* (Дѣян. 17, 28).

Но тогда это совершится и проявлено будетъ нѣкоторымъ особымъ образомъ, столько совершеннѣйшимъ, что настоящее исполненіе всяческихъ Богомъ сравнительно съ тѣмъ есть будто неисполненіе. На землѣ воссоединеніе съ Богомъ совершается таинственно чрезъ І. Христа благодатію Св. Духа, но когда облекутся всѣ въ нетлѣнныя тѣла, тогда и съ человѣчествомъ Спасителя сочетаются полнѣе, а чрезъ Него съ Божествомъ—прискреннѣе, ближе, живѣе и существеннѣе, насколько могутъ вмѣщать общеніе съ Нимъ. Конечно, какъ всегда Богъ есть сокровеннѣйшій, такъ и тогда Онъ пребудетъ таковымъ. Но есть степени Его откровенія. Иначе Онъ въ насъ, иначе въ ангелахъ, и изъ ангеловъ иначе въ херувимахъ, серафимахъ и престолахъ. Такъ и въ людяхъ, удостоенныхъ усыновленія и участія въ благахъ царства славы, Онъ откроется столь полно, что настоящее будетъ сравнительно съ тѣмъ незначительно.

Какъ на слѣдствіи особеннаго общенія и единенія человѣка съ Богомъ въ царствѣ славы, св. Писаніе указываетъ на удовлетвореніе всѣхъ высшихъ стремленій и потребностей душъ праведниковъ. По откровенію ап. Іоанна, Богъ будетъ и *свѣтомъ* для праведниковъ, просвѣщающимъ ихъ, и *древомъ животнымъ*, питающимъ ихъ своими плодами, и *источникомъ воды животныя*, напояющимъ ихъ (Апок. 21, 6. 22—23).

Въ частности, тогда они обрѣтутъ возможно полное удовлетвореніе ума, жаждущаго истины и лишь отчасти находящаго удовлетвореніе здѣсь. *Видимъ нынѣ* (Бога), говоритъ ап. Павелъ, *якоже зеркаломъ въ гаданіи* (какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно), *тогда же лицемъ къ лицу; нынѣ разумѣю отчасти, тогда же познаю, якоже и познанъ быхъ* (1 Кор. 13, 12). Въ этихъ словахъ апостоль указываетъ различіе и превосходство вѣдѣнія, какое будетъ даровано въ жизни по воскресеніи, по сравненію съ настоящимъ, въ двоякомъ отношеніи: количественномъ и качественномъ. Въ первомъ,—онъ называетъ знаніе, доступное человѣку въ настоящемъ вѣкѣ, знаніемъ *отчасти* (*ἐκ μερὸς*), частичнымъ, неполнымъ по сравненію съ будущимъ. *Егда же придетъ совершенное, тогда еже отчасти, упразднится* (10 ст.),—„упразднится не знаніе, а неполнота знанія, потому что мы будемъ знать не только это, но

и гораздо большее“ ¹⁾. Говоря о настоящемъ нашемъ знаніи, апостолъ безъ сомнѣнія, разумѣетъ знаніе тайнъ царства небеснаго (Мѡ. 13, 11), а не богатство мудростію міра, которая часто является безуміемъ предъ Богомъ (1 Кор. 1, 18). Этого же рода совершенное знаніе апостолъ имѣетъ въ виду и въ будущемъ, т. е. знаніе истинъ, относящихся къ религіи. Правда, съ усиленіемъ познавательной способности человѣка по воскресеніи, что естественно предполагается совершеннымъ знаніемъ божественныхъ тайнъ, а также съ измѣненіемъ условій существованія, необходимо должны расшириться предѣлы знанія истинъ, составляющихъ теперь загадку для человѣческаго ума, но какъ далеко будетъ простираться наше познаніе въ этомъ отношеніи, о томъ Писаніе не сообщаетъ намъ ²⁾. Относительно глубины и совершенства будущаго познанія апостолъ приводитъ два сравненія: пониманіе младенца и мужа (въ 11 ст.) ³⁾ и видѣнія сквозь тусклое стекло и лицемъ къ лицу. Первое сравненіе даетъ разумѣть, что въ будущемъ вѣкъ знаніе будетъ столь совершеннѣйшимъ предъ нынѣшнимъ, сколько совершеннѣе знаніе мужа предъ знаніемъ младенца; тогда упразднится это, младенческому подобное знаніе, которое мы имѣемъ теперь. Второе сравненіе показываетъ, что наше настоящее боговѣдѣніе и вообще познаніе тайнъ царства Божія по сравненію съ будущимъ настолько несовершенно, гадательно, неполно, насколько несовершеннымъ можетъ быть познаніе предмета, доступнаго разсмотрѣнію или познанію сквозь *тусклое стекло* по сравненію съ познаніемъ того же предмета чрезъ

1) *Злат.* На 1 Кор. Бес. XXXIV, 1.

2) Въ вопросъ объ объемѣ познанія по воскресеніи особенно далеко заходилъ *Оригенъ*, простирая его до познанія тайнъ во всѣхъ областяхъ знанія, и въ частности тайнъ, касающихся міра животныхъ и растений. О началахъ, II кн. XI гл. Св. *Василій В.* говоритъ: „царство небесное есть созерцаніе. Теперь, какъ въ зеркалѣ, видимъ тѣни вещей, а впоследствии, освободившись отъ этого земнаго тѣла и облечшись въ тѣло нетлѣнное и безсмертное, увидимъ ихъ первообразы.“ Пис 8, къ Кесар. монахамъ (VI ч. 40 стр. 1892 г.).

3) Здѣсь говорится: *егда бѣхъ младенецъ, яко младенецъ глаголахъ, яко младенецъ мудрствовахъ, яко младенецъ смысляхъ; егда же бѣхъ мужъ, отвергохъ младенческую.* „Если Павелъ, знавшій столько, былъ младенецъ, замѣчаетъ св. *Златоустъ*, то представь, каково (будущее знаніе)“. На 1 Кор. Бес. XXXIV, 2.

непосредственное его разсмотрѣніе ¹⁾. Въ настоящей жизни мы можемъ имѣть познаніе о непостижимомъ Божествѣ,—и не только изъ разсматриванія сотворенныхъ вещей, но и изъ того откровенія, провозвѣстниками котораго были апостолы и самъ Павелъ. Въ этомъ послѣднемъ возвѣщаются намъ всѣ истины, необходимыя для нашего спасенія, однако оно есть откровеніе Бога чело-вѣку, а не собственное познаніе Бога чело-вѣкомъ. Богъ открывается здѣсь въ словѣ, а чело-вѣкъ долженъ вѣрою усвоить открытыя ему истины, не видя самого предмета, о которомъ говоримъ, ибо мы *вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор. 5, 7). Въ жизни же по воскресеніи *упразднятся вѣра и надежда* (1 Кор. 13, 8—10), такъ какъ все то, во что мы вѣровали, будемъ видѣть лицомъ къ лицу, и на что надѣялись, будемъ переживать. На это непосредственное знаніе, которое недоступно чело-вѣку въ настоящемъ вѣкѣ, частію вслѣдствіе немощности его силъ (Іоан. 16, 12), частію вслѣдствіе несовершенства и грѣховности настоящаго тѣла плоти (2 Кор. 5, 6. 7; 1 Іоан. 3, 2), и происходящую отсюда ясность познанія и указываетъ выраженіе апостола: *лицемъ къ лицу* ²⁾. Само собою понятно, что

1) Въ подлинникѣ читается: *βλέπομεν γὰρ ὅτι δι' ὁπτιῶν ἐν ἀνιμίματι*. гдѣ *ὁπτιῶν* значитъ собственно полированную металлическую пластинку, какія древніе употребляли вмѣсто нашихъ зеркалъ. Русскій переводъ—„какъ бы сквозь тусклое стекло“—хотя не точенъ, но мысль выдержана и передана хорошо; при переводѣ *ὁπτιῶν* словомъ „зеркало“ получалось бы болѣе высокое представленіе, чѣмъ даетъ апостолъ о способѣ настоящаго познанія.

2) „Дабы хотя немного объяснить тебѣ это различіе (между настоящимъ познаніемъ и будущимъ), говорить св. 1. *Златоустъ*, и ввести въ душу твою хотя нѣкоторый лучъ разумѣнія этого предмета, припомни теперь, когда возсіяла благодать, о временахъ подзаконныхъ. До благодати тогдашнее казалось чѣмъ то великимъ и удивительнымъ, но послѣ благодати, послушай, что говоритъ о томъ Павелъ: *не прославился прославленный въ части сей, за превосходящую славу* (2 Кор. 3, 10)... Представь, если хочешь, пасху ветхозавѣтную и новозавѣтную, и ты поймешь преимущество (послѣдней передъ первою). Іудеи совершали ее, но совершали какъ бы въ зеркалѣхъ и въ гаданіи; неизреченныхъ же тайнъ они даже и на умѣ никогда не имѣли, и не знали, что преобразовали ихъ дѣйствія; они видѣли закланнаго агнца, кровь безсловеснаго и помазанныя ею двери; а что воплотившійся Сынъ Божій будетъ закланъ, избавитъ всю вселенную, дастъ въ снѣдь варварамъ и скинамъ кровь Свою, отверзетъ для всѣхъ небо, предложитъ тамошнія блага чело-вѣческому роду, вознесетъ окровавленную плоть выше неба и неба небесъ, .. Этого никто изъ нихъ и изъ другихъ людей не зналъ тогда и не могъ представить въ умѣ своемъ“. На 1 Кор. Бес XXXIV, 2.

апостолъ называетъ знаніе будущей жизни совершеннымъ только по сравненію съ нынѣшнимъ знаніемъ. Богъ въ существѣ Своемъ всегда останется непостижимымъ (1 Кор. 2, 11). Не зрять Его непосредственно и самыя высшія существа, а только въ проявленіяхъ Его славы. Большаго и совершеннѣйшаго лицезрѣнія Божія не будетъ, какъ то, котораго удостоятся вѣрующіе въ лицѣ Господа Іисуса и въ Немъ достойные узрять славу Св. Троицы (1 Іоан. 3, 2) ¹⁾.

✓ Воля блаженныхъ обитателей царства славы будетъ свободна отъ всякой нечистоты и грѣховности, ибо грѣха тамъ совершенно не будетъ (1 Кор. 15, 56—57), ничто скверное не войдетъ туда (Апок. 21, 27), и Господь представитъ *тогда славну церковь, не имущу скверны или порока или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна* (Еф. 21, 27). Праведники насытятся тогда правды, которой здѣсь алкали и жаждали (Мѡ. 5, 6). Любовь къ Богу и неотдѣлимая отъ нея любовь къ ближнимъ, которая *николиже отпадаетъ* (1 Кор. 13, 8), раскроется тогда въ нихъ совершеннѣйшимъ образомъ и дастъ волѣ ихъ рѣшительно и вѣчно неизмѣнное направленіе къ единому добру, такъ что они будутъ вѣ въ всякой опасности уклониться отъ этого направленія. Тогда осуществится единеніе воли человѣческой съ волею Божіею, ибо кто любитъ Бога, заповѣди Его соблюдаетъ (Іоан. 14, 23).

Достиженіе разумомъ всѣхъ своихъ высшихъ стремленій въ видѣніи Бога и успокоеніе воли чрезъ полное свободное единеніе ея съ волею Божіею, естественно, должно имѣть своимъ непосредственнымъ слѣдствіемъ удовлетвореніе всѣмъ чистымъ требованіямъ чувства въ блаженствѣ. Когда удовлетворены всѣ высшія стремленія свободно-разумной природы, устранится причина столь постоянныхъ и неизбѣжныхъ въ земной жизни духовныхъ страданій, недовольства, происходящихъ отъ неудовлетворенности потребностей

¹⁾ „Думаю, говорить св. Григорій В, что царство небесное не иное что есть, какъ достиженіе чистѣйшаго и совершеннѣйшаго. А совершеннѣйшее изъ всего существующаго есть *вѣдѣніе Бога*. Сіе-то вѣдѣніе, частію да хранимъ, частію да приобрѣтаемъ, а частію да сберегаемъ для себя въ тамошнихъ сокровищницахъ, чтобы въ награду за труды пріять всецѣлое познаніе Св. Троицы, что Она, какова и колика (если позволено будетъ выразиться такъ), въ Самомъ Христѣ Господѣ нашемъ“ Сл. 20 въ концѣ.

и стремлений богоподобной души человѣческой. Въ нагорной бесѣдѣ Своей Спаситель учить, что каждое изъ небесныхъ благъ въ своей отдѣльности можетъ доставить человѣку блаженство, такъ какъ Онъ называетъ блаженными тѣхъ, которыхъ есть царство небесное, которые получаютъ небесное утѣшеніе, которые наслѣдуютъ новую землю, которые насытятся правдою и т. д. (Мѡ. 5, 3—12). Сколько же блаженнымъ долженъ чувствовать себя человѣкъ, который получить всю полноту небесныхъ благъ и когда при этомъ борьба добра и зла въ самомъ человѣкѣ и во всемъ мірѣ совершенно прекратится и наступитъ вѣчное торжество добра? Это будетъ истинное *субботство*, тотъ покой, въ который войдутъ всѣ истинно-вѣрующіе (Евр. 4, 9—11), испытывая миръ съ самимъ собой и съ Богомъ, успокоеніе отъ борьбы съ внѣшними врагами и внутренней борьбы страстей.

Блаженному состоянію праведниковъ, зависящему единственно отъ внутренняго общенія съ Богомъ и удовлетворенія духовныхъ потребностей, будутъ соотвѣтствовать и отчасти собою его пополнять состояніе ихъ по тѣлу и та тварная среда, въ которой они будутъ обращаться и жить. Тѣло, которое теперь у насъ является источникомъ безчисленныхъ скорбей и болѣзней, тогда будетъ изъято отъ всѣхъ недостатковъ и нуждъ, губительнаго вліянія стихій, болѣзней и смерти, и не потребуетъ тѣхъ изнурительныхъ заботъ и тяжелыхъ трудовъ, какихъ требуетъ теперь для своего сохраненія, питанія, одѣянія. Все это пройдетъ и всякіе внѣшніе поводы къ страданію уничтожатся. Они (праведники) *не будутъ уже ни алкать, ни жаждасть, и не будетъ палить ихъ солнце и никакой зной: ибо Агнецъ, Который среди престола, будетъ пасти ихъ и водить ихъ на живые источники водъ... И стретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло* (Апок. 7, 16—17; 21, 4). Для души праведниковъ тѣло не будетъ тогда, какъ теперь, темною и тѣсною обителію, стѣсняющею ее во всѣхъ дѣйствіяхъ, равно не будетъ того страшнаго противоудѣла грѣховной плоти духу, которую совершенно подавить здѣсь на землѣ не можетъ ни одинъ праведникъ. Оно будетъ духовно и жало грѣха въ немъ истребится.

Праведники введутся въ прекрасное царство природы. На по-

вомъ небѣ и новой землѣ не будетъ ни одного изъ тѣхъ золь, которыя теперь превращаютъ для насъ землю въ мѣсто изгнанія и наказанія, но будутъ, напротивъ, всѣ блага, подобно тому, какъ былъ преисполненъ ими древній рай—жилище первыхъ людей. Онъ будетъ отобразомъ *славы Божіей* (Апок. 21, 23). И тамъ будутъ земныя твари, но только онѣ будутъ свободны отъ рабства тлѣнію, не будутъ воздыхать подъ тяжкимъ игомъ этого рабства и способны къ участію въ свободѣ славы чадъ Божіихъ (Рим. 8, 20—21). Въ составъ новой земли или обиталища праведниковъ войдетъ только то, что есть наилучшаго и драгоцѣннѣйшаго въ обновленномъ вещественномъ мірѣ (Апок. 21, 10. 27). А такое состояніе обновленной твари сколько будетъ представлять собою поводовъ и предметовъ для благоговѣйнаго, а вмѣстѣ съ этимъ и блаженнаго созерцанія величественныхъ дѣлъ премудрости и благодати Божіей въ новомъ видимомъ мірѣ! Праведники будутъ пользоваться тѣмъ господствомъ надъ тварію, которымъ пользовался невинный человѣкъ, такъ какъ возстановленіе человѣка благодатію есть возстановленіе невиннаго человѣка съ его правами и преимуществами (Апок. 22, 1—5).

✓ Со всѣмъ этимъ соединится взаимное ближайшее общеніе праведниковъ между собою и съ ангелами. Всѣ званые и послѣдовавшіе призыванію *отъ востока и запада прійдутъ и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствіи небесномъ* (Мѡ. 8, 11), всѣ *едино будутъ*, будучи связаны между собою узами чистѣйшей любви, какъ дѣти одного общаго Отца. Такимъ образомъ, каждый блаженный обитатель царства славы узнаетъ тамъ и войдетъ въ общеніе съ тѣми, съ которыми здѣсь былъ связанъ духовными узами чистой любви, родства и дружбы, но особенно отрадно то, что увидитъ тамъ всѣхъ святыхъ Божіихъ,—праотцевъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ и вообще всѣхъ праведниковъ. Святые будутъ имѣть тамъ общеніе и съ ангелами и всѣми чистѣйшими духами. Это объщаетъ ап. Павелъ, когда говоритъ, что всѣ праведники не только приступятъ, но и дѣйствительно пріобщатся *ко граду Бога живаго, Іерусалиму небесному, и тѣмъ ангеловъ, торжеству и церкви первородныхъ, на небесахъ написанныхъ* (Евр. 12, 22—23). Апостолъ Іоаннъ видѣлъ все общество святыхъ Бо-

жнхъ, сходящихъ съ неба, въ видѣ одного зданія Божія, въ видѣ Іерусалима новаго (Апок. 21, 2. 10—11). Такое общеніе не можетъ не быть источникомъ блаженства для праведниковъ, тѣмъ болѣе, что взаимной любви ничто тамъ не будетъ нарушать, ибо тамъ не будетъ честолюбія, корыстолюбія, зависти и людей съ такими пороками, какъ и плотскихъ потребностей.

✓ Тѣми же чертами, какъ и въ откровеніи, изображали будущее блаженство праведниковъ и древніе учителя церкви. Какъ на первый и высшій источникъ блаженства они указывали на общеніе праведниковъ съ Богомъ и Христомъ и вслѣдствіе этого на удовлетвореніе стремленій ихъ познающаго духа и вообще высшихъ потребностей ихъ духовно-нравственной природы. Блаж. *Августинъ*, обобщая тѣ великія блага, какія будутъ происходить для праведниковъ отъ непосредственнаго видѣнія Бога и такого же общенія съ Нимъ, говоритъ: „наградой добродѣтели будетъ служить тамъ Тотъ, Кто даровалъ добродѣтель и обѣтовалъ ей Самого Себя, лучше и выше Кого не можетъ быть ничего. Ибо сказанное Имъ черезъ пророка: *и буду вамъ Богъ и вы будете Ми люди* (Лев. 26, 12), что иное значить, какъ не это: Я буду тѣмъ, откуда будетъ пристекать довольство, всѣмъ, чего только люди будутъ желать честно,—и жизнию, и здоровьемъ, и питаніемъ, и богатствомъ, и славою, и честію, и миромъ, и всякимъ вообще благомъ? Такой же истинный смыслъ имѣютъ и слова апостола: *да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 28). Ояъ будетъ цѣлю нашихъ желаній, Кого мы будемъ лицезрѣть безъ конца, любить безъ охлажденія и восхвалять безъ утомленія“ ¹⁾.

Другія стороны блаженства праведниковъ особенно живыми чертами изображаетъ св. *І. Златоустъ*. „Представъ себѣ состояніе той жизни, пишетъ онъ, насколько возможно это представить, ибо вполне изобразить ее по достоинству не въ состояніи никакое слово, но изъ того, что слышимъ, какъ-бы изъ какихъ нибудь загадокъ, мы можемъ получить нѣкоторое неясное представленіе объ ней. *Отбѣже*, сказано, *болѣзнь*, и *печаль*, и *воздыханіе* (Ис. 35, 10). Что же можетъ быть блаженіе этой жизни? Не нужно тамъ бояться ни бѣдности, ни болѣзни; не

¹⁾ *Август* О градѣ Бож XXII, 30

видно ни обижающаго, ни обижаемаго, ни раздражающаго, ни раздражаемаго, ни гнѣвающагося, ни завидующаго, ни распалаемаго непристойною похотію, ни заботящагося о свисканіи потребнаго въ жизни, ни мучимаго желаніемъ господства и власти: ибо вся буря нашихъ страстей, затихнувши, прекратится, и все будетъ въ мирѣ, веселіи и радости, все тихо и спокойно, все день, и ясность, и свѣтъ,—свѣтъ не этотъ нынѣшній, но другой, который на столько свѣтлѣе этого, насколько этотъ (солнечный) ярче свѣта отъ свѣчи. Ибо тамъ свѣтъ ни помрачается ни ночью, ни отъ сгущенія облаковъ; не жжетъ и не палитъ тѣлъ, потому что нѣтъ тамъ ни ночи, ни вечера, ни холода, ни жара, ни другой какой перемѣны временъ; но иное какое-то состояніе, такое, которое узнаютъ одни достойные. Нѣтъ тамъ ни старости, ни спутниковъ старости; но все тлѣнное изгнано, потому что повсюду господствуетъ нетлѣнная слава. А что всего этого важнѣе,—это непрерывное наслажденіе общеніемъ со Христомъ, вмѣстѣ съ ангелами, съ архангелами, съ горними силами. Посмотри теперь на небо, и перейди мыслію къ тому, что выше неба, представь себѣ преобразованную всю тварь: она уже не останется такою, но будетъ гораздо прекраснѣе и свѣтлѣе, и на сколько золото блестящѣе олова, настолько тогдашнее устройство будетъ лучше настоящаго, ибо *свободится отъ работы истлѣнія*... Она представитъ намъ нетлѣнное благолѣпіе. Такъ какъ она должна принять тѣла нетлѣнныя, то и сама преобразится въ лучшее состояніе. Нигдѣ не будетъ тогда раздора и борьбы, потому что велико согласіе въ ликѣ святыхъ, при всегдашнемъ взаимномъ между всѣми единомысліи. Не нужно тамъ бояться ни діавола и демонскихъ козней, ни грозы геенской, ни смерти—ни этой нынѣшней, ни той, которая гораздо страшнѣе этой: но всякій такой страхъ будетъ уничтоженъ“ ¹⁾.

II. Хотя всѣ праведники будутъ наслаждаться блаженствомъ, однако блаженство ихъ будетъ имѣть свои степени, соотвѣтственно труду и нравственному достоинству cadaго. Это предполагается самымъ понятіемъ о безконечномъ правосудіи Божіемъ и

1) *Златъ* Къ Θεодору падшему, сл. I, 11 Подобными живыми чертами изображается будущее блаженство у св. *Ефрема сирина* въ „Сл на второе пришествіе Христово“ (II ч. 233—235 стр по изд 1895 г.)

неодинаково раскрывшейся въ самыхъ людяхъ способности къ блаженству. Спаситель училъ: *въ дому Отца Моего обители мнози суть* (Іоан. 14, 2). Слова эти можно понимать не въ смыслѣ лишь указанія на количественную множественность обителей или обширность помѣщеній многихъ равныхъ обителей, но и качественное ихъ различіе. Господь различаетъ также награду пророковъ и праведниковъ: *пріемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу пріиметъ, и пріемляй праведника во имя праведниче, мзду праведничу пріиметъ. И иже аще напоитъ единого отъ малыхъ сихъ чашею студены воды токмо во имя ученика, аминь глаголю вамъ, не погубитъ мзды своея* (Мѡ. 10, 41—42). Апостоламъ Онъ обѣщалъ, что они въ пакибытіи займутъ исключительное въ сравненіи съ остальными вѣрующими положеніе (Мѡ. 19, 28; Лук. 22, 30). Ап. Павелъ пишетъ: *азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти...* *Насаждаяй же и напаяяй едино суть* (суть одно); *кійждо же свою мзду пріиметъ по своему труду* (1 Кор. 3, 6. 8). Онъ же говоритъ о дѣлахъ милосердія, что *стѣй скудостію скудостію и пожнетъ; а стѣй о благословеніи* (щедро), *о благословеніи* (щедро) *и пожнетъ* (2 Кор. 9, 6). Слова апостола о различныхъ степеняхъ прославленія тѣла (1 Кор. 15, 41—*ина слава солнцу* и пр.) также предполагають различныя степени блаженства.

✓ Полагали различіе степеней и видовъ блаженства и древніе учителя. „Каждая изъ добродѣтелей, говоритъ св. *Григорій Б.*, есть особливый путь къ спасенію, и несомнѣнно приводитъ къ одной какой либо изъ вѣчныхъ и блаженныхъ обителей. Ибо какъ различны роды жизни, такъ и обителей у Бога много, и онѣ раздѣляются и назначаются каждому по его достоинству. Посему пусть одинъ исполняетъ одну добродѣтель, другой—другую, иной—многія, а кто-нибудь, если возможно, и всѣ; только да шествуетъ каждый безостановочно, да стремится впередъ и слѣдуетъ неуклонно по стопамъ того добраго путеводаителя, который прямо направляетъ стезю его и тѣснымъ путемъ, сквозь узкія врата, выводитъ на широту блаженства небснаго“ ¹⁾. По словамъ

¹⁾ *Григ. Б.* Сл. 14, о любви къ бѣднымъ. (II ч. 5 стр. 1843 г.). Сн. сл. 27, о богословіи I (III ч. 13 стр.).

св. *І. Златоуста*, въ различіи мздовоздаянія „убѣждаетъ насъ не только наше умозаключеніе, но и слово Божіе. Ибо Самъ Господь говоритъ: *воздастъ коемуждо по дѣланіемъ его... и въ дому Отца Моего обители многи суть*, и ап. Павелъ: *ина слава солнцу и ина слава лунѣ...* Зная все это, никогда не перестанемъ творить добрыя дѣла, будемъ неутомимы, и если не возможемъ стать на ряду съ солнцемъ или луною, то не пренебрежемъ мѣстомъ со звѣздами. Ибо если и такого рода только покажемъ добродѣтель, можемъ быть на небеси... Если не будемъ ни золотомъ, ни драгоцѣннымъ камнемъ, то, по крайней мѣрѣ, удержимъ качество серебра, и останемся на своемъ основаніи; только бы намъ не дойти до качества того вещества, которое легко сожигаетъ огонь“ ¹⁾. Блаж. *Августинъ*, утверждая различіе „степеней чести и славы“ въ будущемъ градѣ Божіемъ, къ этому добавляетъ: „блаженный градъ тотъ будетъ видѣть въ себѣ то великое благо, что низшій не будетъ завидовать тамъ вышему, какъ не завидуютъ теперь архангеламъ прочіе ангелы; каждый тогда не захочетъ быть тѣмъ, чего не получилъ, хотя и соединенъ будетъ съ получившимъ самыми тѣсными узами согласія, подобно тому, какъ въ тѣлѣ глазъ не желаетъ быть пальцемъ, хотя тотъ и другой членъ заключаются въ одномъ неразрывномъ составѣ тѣла. Такимъ образомъ, одинъ будетъ имѣть даръ меньшій, чѣмъ другой, но имѣть его будутъ, не желая большаго“ ²⁾.

III. Какъ славное царство Христово есть царство *вѣчное* (Дан. 7, 27; 1 Тим. 6, 16; 2 Петр. 1, 11), которому не будетъ конца (Лук. 1, 33), и Христосъ будетъ царствовать *во вѣки вѣковъ* (Апок. 11, 15), такъ и блаженная жизнь праведниковъ въ этомъ царствѣ не будетъ имѣть конца, но будетъ вѣчною. Вѣчность блаженства праведниковъ предполагается невозможностію для нихъ паденія вообще въ загробной жизни, особенно же по воскресеніи, когда они вступятъ въ наслажденіе вѣчною жизнію и всѣми ея благами. *Азъ животъ вѣчный дамъ имъ*, говорилъ Спаситель, *и не погибнутъ во вѣки, и*

¹⁾ *Злат.* Къ Θεодору падшему, сл. I, 19. Сн. *Ефрема сирина* О блаж. обителяхъ (III ч, 19—20 стр.).

²⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXII, 30.

не восхититъ ихъ никтоже отъ руки Моея (Іоан. 10, 28; сн. 3, 16),—*никто не отниметъ ихъ радости* (16, 22). Оправданные на послѣднемъ судѣ и призванные къ блаженству *праведницы идутъ въ животъ вѣчный* (Мѡ. 25, 46). Ту же мысль о вѣчности блаженства образно выразилъ Спаситель, назвавъ тѣ влагалища, которыя должны готовить себѣ на небесахъ Его ученики для сбереженія своихъ духовныхъ сокровищъ, не ветшающими, а самыя сокровища ихъ не оскудѣвающими и не подвергающимися опасности ни расхищенія отъ воровъ, ни снѣденія отъ моли (Лук. 12, 33; сн. Мѡ. 6, 20). Тому же учили и апостолы, когда царство Христово, въ которомъ будутъ находиться праведники, всегда пребывая съ Господомъ (1 Сол. 4, 17), называли *вѣчнымъ* (2 Петр. 1, 11), а то, что они получаютъ по заслугамъ своимъ и чѣмъ будутъ наслаждаться, называли *животомъ вѣчнымъ* (1 Іоан. 2, 25; Тит. 1, 2), *вѣчною славою* (1 Петр. 5, 10; 2 Кор. 4, 17. 18), *наслѣдіемъ нетлѣннымъ и неувядаемымъ*, (1 Петр. 1, 4),—*имѣніемъ, на небесахъ пребывающимъ*, или *непреходящимъ* (Евр. 10, 34), а также—*неувядаемымъ вѣнцемъ славы* (1 Петр. 5, 4).

§ 205. Состояніе осужденныхъ. Степени мученій грѣшниковъ.

І. Участь нераскаянныхъ грѣшниковъ послѣ всеобщаго суда противоположна состоянію праведныхъ. Ихъ ожидаетъ величайшее горе (Мѡ. 11, 21; 23, 13—16; 23, 29; Лук. 11, 43—47 и др.); они идутъ *въ муку вѣчную* (Мѡ. 25, 46). На сколько будетъ мучительно ихъ состояніе, объ этомъ мы не въ состояніи и составить себѣ точнаго понятія,—такъ оно страшно, мучительно. Св. Писаніе мученія осужденныхъ на послѣднемъ судѣ изображаетъ преимущественно съ отрицательной стороны, указывая тѣ блага, которыхъ лишаетъ человѣка грѣхъ, и часто въ образахъ, примѣнительно къ нынѣшнему разумѣнію нашему.

Грѣшники, по изображеніямъ Писанія, лишены будутъ всѣхъ тѣхъ благъ, какія возвратила и умножила для людей искупительная дѣятельность Спасителя, и наслѣдниками которыхъ являются

праведные. Всѣ эти блага объединяются въ одномъ представленіи о царствіи Божіемъ, въ которое войдутъ праведники. Грѣшники же не наслѣдуютъ царства небеснаго, но будутъ находиться въ удаленіи отъ Бога и Его царствія и подъ дѣйствіемъ гнѣва или осужденія Божія. *Идите отъ Мене проклятіи* (Мѡ. 25, 41),— услышатъ они приговоръ Верховнаго Судіи, *не вѣмъ васъ,...* *отступите отъ Мене вси дѣлатели неправды* (Лук. 13, 27; см. Мѡ. 7, 21). *Кто не вѣруетъ въ Сына Божія, не узритъ живота, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ* (Іоан. 3, 36; Рим. 2, 5—10). Вслѣдствіе такого опредѣленія правды Божіей недостойніи сынове царствія изгнаны будутъ во тьму кромѣшнюю (*τὸ ἔξωτερον* — внѣшнюю; Мѡ. 8, 11—12), и находясь въ мукахъ, будутъ зрѣть Авраама изда- лека и праведниковъ на лонѣ его (Лук. 16, 23). А такое гроз- ное отверженіе Богомъ грѣшниковъ отъ царства Божія и при томъ навсегда, соединенное съ лишеніемъ ихъ всѣхъ Его мило- стей, съ пребываніемъ на нихъ гнѣва Божія, понятно, произве- деть и будетъ производить въ душахъ ихъ невообразимо тяжелыя внутреннія страданія. На сколько будутъ сильны эти страданія, указываютъ слова Спасителя о находящихся во тьмѣ кромѣшней: *ту будетъ плачь и скрежетъ зубовъ* (Мѡ. 22, 13; Лук. 13, 28). Плачь этотъ, нужно думать, будетъ слѣдствіемъ того, что грѣшники ясно представляютъ всю свою земную жизнь, испол- ненную пороковъ и преступленій, вслѣдствіе которыхъ лишились блаженной вѣчной жизни, будутъ испытывать ужасныя угрызения совѣсти, мучительнѣйшее, впрочемъ, бесполезное сожалѣніе объ опущенномъ времени и средствахъ къ пріобрѣтенію блаженства, убѣдившись въ то же время на послѣднемъ судѣ, что на нихъ праведно пребываетъ гнѣвъ Божій. Однако этотъ плачь, или, по выраженію апостола, *скорбь* (*θλίψις*—тягость, горе, душевная мука) и *тѣснота* (*στενοχωρία*—мука тѣлесная, тѣснота, кото- рая муча тѣло, томитъ душу) *на всяку душу человека, тво- рящаго злое* (*τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*, т. е. не просто творящаго зло, но дѣлающаго зло со тщаніемъ,—такого, который не только творитъ злое, но остается во злѣ и не раскаивается;— Рим. 2, 9) по потеряннѣмъ благамъ не такого рода, чтобы смяг- чить ихъ сердце и сдѣлать способными къ воспріятію божествен-

ной благодати. Она соединится со скрежетомъ зубовъ,—съ озлобленностію и ненавистію, а не смиреннымъ сознаніемъ своей грѣховности и искреннимъ раскаяніемъ въ сдѣланныхъ грѣхахъ. Уже при первомъ грѣхѣ человѣкъ, вмѣсто раскаянія, старался оправдать себя, обвиняя въ своемъ паденіи другое лицо или обстоятельства. Подобное будетъ и въ загробной жизни. Вообще, можно думать, что злоба будетъ господствующимъ чувствомъ въ чадахъ діавола (Іоан. 8, 44).

Понятно, что при такомъ упорствѣ во злѣ и нераскаянности внутренняя жизнь отверженныхъ Богомъ ничего не будетъ заключать въ себѣ духовно-жизненнаго, святого и отраднаго. Тяжка для человѣка потеря свѣта естественнаго; но еще тяжелѣе удаленіе отъ Источника духовнаго свѣта и жизни. Безъ сіяній Свѣта вѣчнаго не только нѣтъ просвѣщенія для ума, но нѣтъ ни покоя для сердца, ни добра для воли. Духовное состояніе нераскаянныхъ грѣшниковъ посему явится состояніемъ мучительнаго ощущенія пустоты и томленія въ сердцахъ, не развлекаемыхъ болѣе ни міромъ, ни плотію. Стремленія къ чувственной и разсѣянной жизни, которыя они питали въ себѣ цѣлую жизнь и воспитали до крайности, при невозможности удовлетворить этимъ стремленіямъ, еще болѣе будутъ увеличивать мучительность такого внутреннего состоянія. А вслѣдствіе этого внутренняя жизнь нераскаянныхъ грѣшниковъ скорѣе будетъ похожа на смерть, чѣмъ на жизнь, почему, по сравненію съ тѣлесною смертію, уничтоженною всеобщимъ воскресеніемъ, можетъ быть названа *второю смертію* (Апок. 20, 14).

Такъ изображали состояніе отверженныхъ Богомъ и древніе учителя. „Общеніе съ Богомъ, говоритъ св. *Ириней*, есть жизнь и свѣтъ, и наслажденіе всѣми благами, какія есть у Него. А тѣхъ, которые по своему произволенію отступаютъ отъ Него, Онъ подвергаетъ отлученію отъ Себя, которое сами они избрали. Разлученіе съ Богомъ есть смерть, какъ удаленіе отъ свѣта есть тьма, и отчужденіе отъ Бога есть лишеніе всѣхъ благъ, какія есть у Него. Посему тѣ, которые чрезъ отступничество свое утратятъ вышеупомянутое (общеніе съ Богомъ), какъ лишенные всѣхъ благъ, будутъ находиться во всяческомъ мученіи, не потому, впрочемъ, чтобы Богъ Самъ по Себѣ напередъ подвергъ

ихъ наказанію, а потому, что наказаніе (само собою) постигнетъ ихъ вслѣдствіе лишенія всѣхъ благъ“ ¹⁾. Св. *І. Златоустъ*, замѣтивъ по поводу словъ Верховнаго Судіи; *идите отъ Мене проклятіи*,—„проклятіи не отъ Отца, ибо не Онъ проклялъ ихъ, но собственныя ихъ дѣла“, такъ изображаетъ печальныя послѣдствія отверженія отъ Бога для осужденныхъ: „для имѣющаго чувство и разумъ быть отверженнымъ отъ Бога значитъ вытерпѣть уже геенну... Нестерпима геенна и мученіе въ ней; но если представить и тысячи гееннъ, то все это ничего не будетъ значить въ сравненіи съ несчастіемъ—лишиться блаженной славы (общенія съ Богомъ), возненавидѣну быть отъ Христа и слышать отъ Него: *не въмъ васъ*, и обвиненіе, что мы, видя Его алчущимъ, не напитаѣли. По истинѣ, лучше подвергнуться безчисленнымъ ударамъ молніи, нежели видѣть, какъ кроткое лице Господа отвращается отъ насъ, ясное око Его не хочетъ взирать на насъ... Многіе безразсудные желали бы только избавиться геенны, но я считаю гораздо мучительнѣйшимъ геенны наказаніемъ—не быть въ славѣ царскихъ чертоговъ; и тому, кто лишился ея, думаю, плакать должно не столько о геенскихъ мученіяхъ, сколько о лишеніи небесныхъ благъ; ибо это одно есть жесточайшее изъ всѣхъ наказаній. Нынѣ мы часто, видя царя со множествомъ копыеносцевъ входящимъ въ царскіе чертоги, почитаемъ счастливыми приближенныхъ къ нему и участвующихъ съ нимъ въ разговорѣ, совѣтѣ и прочей чести... А въ отношеніи къ Царю всяческихъ... ужели мы не почтемъ крайнимъ наказаніемъ не быть включенными въ тотъ ликъ, который около Него, и рады будемъ, если только избавимся отъ геенны?“ ²⁾.

Кромѣ мученій, вызываемыхъ лишеніемъ небесныхъ благъ, Писаніе говоритъ и о *положительныхъ* мученіяхъ грѣшниковъ. Эти мученія представляются въ немъ подъ образомъ *червя неумирающаго*, и гораздо чаще—*огня неугасимаго*. Господь осужденнымъ на страшномъ судѣ скажетъ: *идите отъ Мене проклятіи въ огонь вѣчный* (Мѡ. 25, 41). Въ притчѣ о богатомъ

¹⁾ *Ирин.* Прог. ерес. V кн XXVII, 2. Св. *Григор.* В. Сл. 40, въ концѣ (III ч. 321—322 стр.).

²⁾ *Злат.* На Мѡ. Бес. LXXIX, 2; Бес. XXIII, 8; на Римл. Бес V, 6, Къ Теодору падшему, сл. I, 12.

и Лазарѣ богачъ изображается страждущимъ во пламени (Лук. 16, 24). Ап. Павелъ свидѣтельствуєтъ, что Судія живыхъ и мертвыхъ во огни пламенны дастъ отмщеніе невѣдующимъ Бога и непослушающимъ благовѣствованія Господа нашего Іисуса Христа (2 Сол. 1, 8; см. Евр. 10, 27). Въ другихъ же мѣстахъ Писанія вмѣстѣ съ огнемъ упоминается еще о червѣ неумирающемъ: *лучше ти внити въ животъ хрому, говоритъ І. Христосъ, предостерегая отъ соблазновъ, неже двѣ нозѣ имущу ввержену быти въ геенну, во огонь неугасающій, идѣже червь ихъ не умираетъ и огонь не угасаетъ* (Марк. 9, 45—46; см. 44 и 48 ст.)¹⁾. Что выраженія объ огнѣ и червѣ нельзя понимать въ строго буквальный смыслъ, а слѣдуетъ признать въ нихъ образы, которыми Писаніе хотѣтъ дать намъ нѣкоторое представленіе о мученіи грѣшниковъ, открывается уже изъ того одного, что червь не можетъ жить при неугасающемъ огнѣ; не можетъ онъ также и пожирать тѣло грѣшника, такъ какъ послѣднее по воскресеніи дѣлается нетлѣннымъ. Точно также и огонь, неугасающій никогда и не имѣющій нужды въ поддержаніи его какими-либо горючими веществами, опаляющій свои жертвы, но никогда не сжигающій и не уничтожающій ихъ,—такой, что онъ существуетъ рядомъ съ крайнею тьмою, ибо адскія мученія представляются и подъ образомъ глубокой тьмы (Мѡ. 25, 30; Іуд. 6 и 13 ст.), уготовавъ діаволу и ангеламъ его, существамъ безплотнымъ, не можетъ быть отождествляемъ съ здѣшнимъ земнымъ огнемъ. Наименованія мѣста мученій: геенна огненная, печь огненная, озеро огненное и сѣрное суть наименованія образныя, что также располагаетъ видѣть образы и въ „огнѣ неугасающемъ“ и „червѣ неумирающемъ“²⁾. Однако эти

¹⁾ Есть и въ ветхомъ завѣтѣ мѣста, въ которыхъ вѣчныя мученія представляются подъ тѣми же образами. Пр. Исаія, напримѣръ, говоритъ: *и будутъ выходить (находящіеся въ Іерусалимѣ небесномъ) и увидятъ трупы людей, отступившихъ отъ Меня: ибо червь ихъ не умретъ и огонь ихъ не угаснетъ; и они будутъ мерзостію для всякой плоти* (66, 24; см. 34, 10; Пс. 20, 10). Въ кн. Іудеевъ говорится: *Господь Вседержитель стлеститъ имъ (врагамъ царства Божія) въ день суда, пошлетъ огонь и червей на ихъ тѣла,—и они будутъ чувствовать боль и плакать вѣчно* (16, 17; см. Сир. 7, 19).

²⁾ Основаніе для этихъ двухъ образовъ, какъ и для наименованія мѣста мученій геенной огненной, находится въ слѣдующемъ. Не далеко-

образы по отношенію къ состоянію осужденныхъ нельзя понимать лишь въ томъ смыслѣ, что мученія грѣшниковъ будутъ состоять только въ лишеніи всѣхъ благъ, какія будутъ дарованы праведникамъ, каковое лишеніе составляетъ лишь слѣдствіе ожесточенія во злѣ. Огонь и червь не означаютъ сильной скорби о лишеніи небесныхъ благъ, такъ какъ вверженіе въ геенну огненную или преданіе грѣшниковъ мученіямъ усвоится Судии и всегда противопоставляется дарованію блаженства праведникамъ. Этими образами, слѣдовательно, дается понять, что грѣшники подвергнутся еще положительнымъ мученіямъ. Мало этого, эти образы указываютъ и на чрезвычайную мучительность страданій грѣшниковъ по воскресеніи. Дѣйствительно, трудно себѣ представить болѣе сильное мученіе, чѣмъ горѣніе въ огнѣ. Но Писаніе не довольствуется однимъ этимъ образомъ, а усиливаетъ его указаніемъ на червя. Въ этомъ нельзя не видѣть намѣренія его показать человѣку, что будущія мученія грѣшниковъ превосходятъ все, что можетъ представить земная дѣйствительность,—и даже воображеніе.

Какія мученія понимать подъ „огнемъ неугасающимъ“ и „червемъ неумирающимъ“, внутреннія или внѣшнія, и какой изъ этихъ образовъ означаетъ тѣ или другія? О червѣ сказано: червь *ихъ* (*אֶתֶּרֶן*) не умираетъ. Прибавка „ихъ“ даетъ основаніе для заключенія, что это наказаніе неразлучно связано съ осуж-

отъ Иерусалима находилась *долина Энмова*, во времена пр. Іереміи даже входившая въ черту города (Іер. 19, 2). Здѣсь во времена Манассіи были сооружены особыя возвышенности, на которыхъ іудеи сжигали своихъ сыновей и дочерей (Іер. 7, 31—33; см. 2 Пар. 33, 6), принося ихъ въ жертву Молоху (2 Пар. 23, 10; см. 4 Цар. 16, 3; 2 Пар. 28, 3). Царь Осія велѣлъ осквернить это мѣсто и оно стало кладбищемъ (Іер. 7, 32). Впослѣдствіи, послѣ плѣна, оно было мѣстомъ свалки отбросовъ, мертвыхъ животныхъ, особенно костей, и здѣсь горѣлъ огонь, сжигавшій бывшія здѣсь нечистоты. Огонь былъ причиною названія этого мѣста долиною огненною. Позднѣйшіе іудеи именемъ этой долины, внушавшей ужасъ и отвращеніе, стали называть мѣсто пребыванія нечестивыхъ душъ умершихъ людей, а затѣмъ слово геенна стало употребляться и вообще для обозначенія мѣста мученій нечестивыхъ. Этимъ именемъ и І. Христосъ часто называлъ мѣсто загробныхъ мученій грѣшниковъ. Постоянно горѣвшій огонь давалъ основаніе для представленія и самыхъ мученій подъ образомъ огня неугасимаго, а такъ какъ въ этомъ мѣстѣ нечистотъ не могло быть недостатка и въ червѣ, особенно если принять во вниманіе, что здѣсь иногда совершались и смертныя казни, то понятнымъ являлось и изображеніе мученій подъ образомъ червя.

денными, и что, слѣдовательно, вызывается не внѣшними причинами, а внутренними. Посему подѣ червемъ неусыпающимъ естественнѣе разумѣть внутреннія мученія грѣшниковъ, то же, что обозначается *плачемъ и скрежетомъ зубовъ*, а также *скорбію и тѣсною* творящаго злое. Изъ древнихъ учителей одни подѣ червемъ разумѣли мученія злой совѣсти, а другіе склонны были видѣть въ немъ нѣкоторое матеріальное орудіе мученій. Такъ, по мысли св. *Григорія нисскаго*, геенскій червь— это есть „неумирающій червь совѣсти, всегда грызущій душу стыдомъ и возобновляющій страданія напоминаніемъ о сдѣланномъ въ жизни худо“ ¹⁾. По словамъ же *Василія В.*, это будетъ „какой то ядоносный и плотоядный червь, который будетъ пожирать все съ жадностію, никогда не насыщаясь и своимъ пожираніемъ будетъ производить нестерпимыя боли“ ²⁾. Объ огнѣ геенскомъ утверждается, что онъ уготованъ діаволу и ангеламъ его; онъ представляется находящимся въ мѣстѣ пребыванія осужденныхъ, которое называется пецію огненною, озеромъ огненнымъ, а потому можно думать, что подѣ нимъ Писаніе разумѣетъ внѣшнія мученія. Правда, изъ древнихъ учителей нѣкоторые и подѣ огнемъ, какъ и подѣ червемъ, понимали мученія злой совѣсти, которая, по выраженію блаж. *Теофилакта*, „будетъ угрызать, какъ червь, и жечь какъ огонь“, но другіе болѣе склонялись къ тому, что подѣ огнемъ нужно разумѣть нѣкоторое положительное наказаніе правды Божіей, но, конечно, самый огонь представляли сообразнымъ съ свойствами будущихъ тѣлъ, особеннымъ, непохожимъ на настоящій. „Услышавъ объ огнѣ, говоритъ св. *1. Златоустъ*, не думай, будто тамошній огонь похожъ на здѣшній огонь; этотъ, что захватить, сожжетъ, и измѣнить на другое; а тотъ, кого обymeтъ однажды, будетъ жечь всегда, и никогда не перестанетъ, почему и называется неугасимымъ... Оный огонь какъ не истребляетъ, такъ и не свѣтитъ“ ³⁾. По мнѣнію блаж. *Авгус-*

¹⁾ *Григ. нис.* На Псал. VI (II ч. 198 стр.). Такое же мнѣніе высказывали: *Оригенъ* (О началахъ, II кн. X, 4—5), *Амвросій медіоланскій* (На Лук. кн. VII), блаж. *Теофилактъ* (Благов. II ч.), многіе во времена блаж. *Августина* (О градѣ Бож. XXI, 9) и *Иеронима* (На Ис. LXVI, 24).

²⁾ *Васил. В.* На Ис. XXXIII, 12. Къ подобному же пониманію склоняется и блаж. *Августинъ*. О градѣ Бож. XXI, 9.

³⁾ *Злат. Сл.* Теодору падшему, I, 10. *Василій Великій*. (На Ис.

тина, „какой это огонь и въ какой части міра или въ какомъ ряду вещей онъ будетъ, никто, какъ думаю, того не знаетъ, развѣ кому покажетъ Духъ Святый“ ¹⁾.

Область или мѣсто обитанія отверженныхъ представляется въ Писаніи совершенною противоположностію блаженному жилищу праведныхъ, отдаленною и отдѣльною отъ царства праведниковъ. Наименованія, усвояемыя этому мѣсту Писаніемъ, показываютъ, что оно способно причинять своимъ обитателямъ одни тяжелыя и жгучія муки. Правда, всѣ эти наименованія имѣютъ образный характеръ и не могутъ быть понимаемы въ буквальный смыслъ, однако всѣми ими одинаково утверждается мысль о мучительности и тяжести состоянія осужденныхъ. Таковыми наименованіями являются: *геенна* или *геенна огненная* (Марк. 9, 45. 47; Мѡ. 5, 22. 29; Лук. 12, 5 и др.), *пещь огненная* (Мѡ. 13, 50; сн. 24 и 30 ст.) ²⁾, *озеро огненное и жупельное* или горящее сѣрою (Апок. 10, 20; 12, 8), въ которое *смерть и адъ ввержены быста* (20, 14) ³⁾, *бездна* страшная и для самыхъ демоновъ (Лук. 8, 31), также *тьма кромѣшняя* (Мѡ. 8, 12; 22, 13; 25, 30) ⁴⁾ и *адъ*, отдѣленный пропастію отъ

XXXIII, 12), Григорій нисскій (Бол. огл. сл. XL гл.) высказывали такое же мнѣніе.

¹⁾ Август. О градѣ Бож. XX, 16. Св. І. Дамаскинъ точно также пишетъ: „діаволь, его демоны, челоѣкъъ его, т. е. антихристъ, а также нечестивые и грѣшники преданы будутъ огню вѣчному,—не такому вещественному, какой у насъ, но такому, который вѣдомъ одному Богу“. Точн. изл. прав. в. IV, 27.

²⁾ Образъ *пещи огненной*, должно думать, заимствованъ отъ самаго ужаснаго и мучительнаго способа казни между людьми. Іуда осудилъ на сожженіе свою невѣстку (Быт. XXXVIII, 24), а Давидъ — жителей Раввы (2 Цар. 12, 31); въ пещь огненную были ввержены Навуходоносоромъ три отрока еврейскіе (Дан. 3. 19). Объ употребленіи этого наказанія во времена Спасителя находится свидѣтельство у Іосифа Флавія. О іудейской войнѣ, I кн., XXXIII, 4.

³⁾ *Озеро огненное и стрное* или *огнь и стра* въ значеніи вѣчныхъ мукъ ваяты съ огня и сѣры, истребившихъ Содомъ и Гоморру (Быт. 19, 24). Ап. Іуда (8 ст.) и ап. Петръ (2 Петр. 2, 6) прямо говорятъ, что огонь Содома и Гоморры представляетъ образъ вѣчнаго огня.

⁴⁾ *Тьма кромѣшняя* (внѣшняя) въ притчѣ о брачномъ пирѣ для царскаго сына (Мѡ. 22, 13) представлена, какъ мѣсто, находившееся внѣ царскаго чертога и вмѣсто свѣта, тепла и другихъ благъ, здѣсь изобилюющихъ, заключающее одну тьму со всѣми ея печальными принадлежностями, въ которую удаленъ изъ царскаго чертога одѣтый не въ брачную одежду.

жилища праведныхъ и въ то же время полный жгучаго и мучительнаго пламени (Лук. 16, 23—26). Пребывая въ такомъ мѣстѣ, отверженные, вмѣсто Бога и небесныхъ чиновъ ангельскихъ, будутъ зрѣть истиннаго виновника грѣха и смерти—діавола съ ангелами его (Мѡ. 25, 41; 2 Петр. 2, 4; Іуд. 6 ст.) Злобные демоны, осужденные на одинаковую участь съ грѣшнымъ человекомъ, не могутъ сообщить ему ничего, кромѣ стenanій безотрадной скорби, кромѣ проклятій ожесточенной злобы, хулы, ругательства, скрежета зубовъ. Тамъ они вмѣсто избранныхъ святыхъ Божіихъ будутъ находиться въ общеніи съ одними подобными же себѣ, терзаемыми муками и отчаяніемъ, нечестивцами: *внѣ* (града небеснаго)—*псы и чародѣи, любодѣи и убійцы и идолослужители и всякъ любяй и творяй лжу*, говоритъ тайнозритель (Апок. 22, 15). Что касается того, гдѣ именно въ новомъ мірѣ будетъ находиться назначенное для грѣшниковъ мѣсто, то Писаніе даетъ лишь разумѣть, что оно будетъ внѣ и совершенно вдали отъ предопредѣленнаго праведникамъ царствія Божія, но не опредѣляетъ пространственнаго его положенія. Поэтому и всякія попытки опредѣлить мѣстонахожденіе геенны или ада были бы напрасны. Усиливающимся сдѣлать это св. *І. Златоустъ* преподаетъ такое наставленіе: „спрашиваешь, гдѣ и въ какомъ мѣстѣ будетъ геенна? Но что тебѣ до этого за дѣло? Нужно знать, что она есть, а не то, гдѣ и въ какомъ мѣстѣ она скрывается... По моему (впрочемъ) мнѣнію, она будетъ гдѣ нибудь внѣ всего этого міра; какъ царскія темницы и рудокопни бывають вдали, такъ и геенна будетъ гдѣ нибудь внѣ этой вселенной ¹⁾).

✓ II. Состояніе лишенныхъ участія въ благахъ царства Божія и вверженныхъ въ адъ вообще будетъ нестерпимо и мучительно,—такъ мучительно, что, по словамъ Писанія, *въ тѣхъ дни взыщутъ человецы смерти, и не обрящутъ ея; и возжелаютъ умерети, и убѣжатъ отъ нихъ смерть* (Апок. 9, 6). Однако мученія ихъ не будутъ для всѣхъ одинаковы, какъ различны и степени блаженства праведниковъ. Понятіе о совершен-

¹⁾ *Злат* На Римл. Бес. XXXI, 3. Нѣкоторые же изъ отцевъ церкви мѣсто геенны или ада полагали во внутреннихъ глубинахъ земли или преисподней, напр., *Василій В.* На Исаію, V, 14.

нѣйшей правдѣ Божіей требуетъ чтобы муки грѣшниковъ были соразмѣрны съ степенью и мѣрою ихъ грѣховъ, по дѣламъ каждаго, и, слѣдовательно, неравны. Откровеніе и учить, что будутъ различныя степени мученій. Такъ, І. Христосъ, указывая на будущую печальную участь неисполнившихъ Его велѣній или больше или меньше получившихъ отъ Него даровъ, говорилъ: *рабъ, въ-дѣвый волю господина своего и не уготовавъ* (не былъ готовъ), *ни сотворивъ по волю его, бѣнъ будетъ много; не-въдѣвый же, сотворивъ же достойная ранамъ, бѣнъ будетъ мало* (Лук. 12, 47—48). Изрекая горе жителямъ Хоразина и Вифсаиды, которые не покаяться, говорилъ, что *Тиру и Сидону отраднѣе будетъ въ день судный, неже вамъ* (Мѣ. 11, 22), и *отраднѣе будетъ земли Содомстѣй и Гоморстѣй въ день судный, неже граду тому*, который не приметъ апостоловъ (Мѣ. 10, 15). О фарисеяхъ, *иже снѣдаютъ дома вдовицъ и лицемѣрно подолзъ молятся*, указывалъ, что *си пріимутъ лишнее (большее) осужденіе* (Лук. 20, 47).

Нѣкоторые изъ древнихъ учителей видѣли указаніе на различныя степени мученій въ различныхъ наименованіяхъ какъ самого мѣстопребыванія грѣшниковъ, такъ и самыхъ мученій. „Если Богъ есть праведный Судія, не только добрымъ, но и порочнымъ воздающій каждому по дѣламъ его, писалъ *Василій В.*, то иной можетъ оказаться достойнымъ огня неугасимаго, но или слабѣйшаго, или болѣе пожигающаго, другой—червя неумирающаго, но опять причиняющаго боль или болѣе легкую, или болѣе жестокую, по достоинству каждаго, и иной—геенны, въ которой, безъ сомнѣнія, есть разные роды мученій, и другой—тѣмы кромѣшней, гдѣ одинъ (будетъ) доведенъ только до плача, иной же, отъ усиленныхъ мученій, и до скрежета зубовъ. Самая тѣма кромѣшная (внѣшняя), безъ сомнѣнія, показываетъ, что есть нѣчто и внутреннее. И сказанное въ Притчахъ: *во днѣ ада* (Притч. 9, 18) даетъ разумѣть, что нѣкоторые, хотя—во адѣ, но не *во днѣ ада*, гдѣ терпятъ легчайшее мученіе“¹⁾. Подобнымъ образомъ рассуждалъ св. *Ефремъ сиринъ*. „Разные есть роды мученій,

1) *Васил. Вел.* Правила, кратко изложенныя въ вопросахъ и отвѣтахъ. Отв. на вопросы 267 (V т.).

какъ слышали мы въ евангеліи, пишетъ онъ. Есть *тьма кромѣшняя*, а изъ сего видно, что есть и другая тьма глубочайшая; *зеенна огненная*—иное мѣсто мученія; *скрежетъ зубомъ*—особое также мѣсто, *червь неусыпающій*—въ иномъ мѣстѣ; *озеро огненное*—опять иное мѣсто; *тартаръ* (2 Петр. 2, 4)—также свое мѣсто; *огнь неугасающій*—особая страна; *преисподняя* (Фил. 2, 10) и *пагуба* (Мѡ. 7, 13)—на своихъ мѣстахъ; *дальнѣйшія страны земли* (Еф. 4, 8)—иное мѣсто; *адъ*, гдѣ пребываютъ грѣшники, и *дно ада*—самое мучительное мѣсто. На сіи-то мученія будутъ распределены несчастные,—каждый по мѣрѣ грѣховъ своихъ, или болѣе тяжкихъ, или болѣе сносныхъ, по написанному: *пленицами своихъ грѣховъ кійждо затягается* (Притч. 5, 22). То же значить и сказанное: *біенъ будетъ много, и біенъ будетъ мало*. Какъ есть различіе наказаній здѣсь, такъ и въ будущемъ вѣкѣ... Какъ много способовъ спасенія и много обитателей въ царствѣ небесномъ; такъ много видовъ грѣха и грѣховныхъ дѣлъ, и много родовъ мученій. Иначе (напр.) будетъ мучиться прелюбодѣй, иначе—блудникъ, иначе—убійца, и иначе—воръ и пьяница. „Каждый отходить на мѣсто мученія, какое уготовалъ себѣ злыми дѣлами своими“¹⁾.

§ 206. Вѣчность мученій.

Разнообразіе степеней мученій не предполагаетъ ни мало, что участь грѣшниковъ послѣ воскресенія и страшнаго суда можетъ измѣниться. Ни для кого изъ осужденныхъ, какая бы степень мученій ни была опредѣлена для него правдою Божіею, не останется возможности и надежды освободиться когда-либо изъ узъ ада, какъ остается такая надежда для нѣкоторыхъ послѣ частнаго суда²⁾.

1) *Ефрем. сир.* Сл. 36, на второе пришествіе Господа (II ч. 223 — 227. стр.); Сл. 39, на честный и животвор. крестъ (II ч. 270 стр. по изд 1895 г.).

Утверждали различіе степеней мученій и другіе древніе учителя, напр. *Златоустъ* (на Римл. Бес. V, 3), блаж. *Августинъ* (*De baptisma*, IV, 19).

2) *Литература.*—*Троицкаго Е.* О вѣчности мученій (Прибавл. къ тв. общ. ц. 1856 г. XV ч). *Голубинскаго О.* прот. Премудрость и благодѣтельность Божія. Пис. VII.—*Стукова О.* Происхожденіе въ церкви христіанской мнѣній, противорѣчащихъ ученію о вѣчности мученій, ихъ сущность и вліяніе

Ученіе о вѣчности мученій принадлежитъ къ числу такихъ истинъ откровенія, противъ которыхъ возстаютъ съ особеннымъ упорствомъ. Казалось и кажется невѣроятнымъ, чтобы за кратковременную жизнь Господь подвергалъ вѣчнымъ мученіямъ. И дѣйствительно, какъ бы ни были различны степени будущихъ мученій, но не имѣть покоя отъ мученій *во вѣки вѣковъ* (Апок. 14, 10),—это такое бѣдствіе, съ которымъ въ здѣшней жизни ничто не можетъ быть сравнено. На землѣ нѣтъ такой скорби, которой не облегчало бы всеисцѣляющее время, нѣтъ и такого тѣлеснаго страданія, которое съ теченіемъ времени не прекращалось бы такъ или иначе ¹⁾. Не удивительно поэтому, что съ древнѣйшихъ временъ и до настоящаго времени были и есть противники ученія о вѣчности мученій. Одни изъ нихъ усиливаются доказать мнѣніе о т. н. *апокатастасисъ*, другіе — мнѣніе о совершенномъ *уничтоженіи* непризванныхъ къ блаженной жизни.

У Сущность ученія объ апокатастасисѣ состоитъ въ томъ, что грѣшники и даже демоны будутъ терпѣть мученія не вѣчно, а только пока не очистятся отъ грѣховъ своихъ, ибо и самыя мученія назначаются имъ правдою Божіею не для наказанія лишь, а и для нравственнаго ихъ уврачеванія. Очистившись же отъ зла мучительнымъ дѣйствіемъ геенскаго огня, всѣ грѣшники и всѣ демоны сдѣлаются участниками вѣчной жизни. Рано или поздно, но совершится такимъ образомъ *устройство всѣхъ* (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*,—Дѣян. 3, 21), т. е. возстановленіе всей твари въ состояніе совершенства и блаженства. Тогда-то и будетъ достигнута послѣдняя цѣль домостроительства и *Богъ будетъ вся-*

на раскрытіе этого ученія (Пр. Соб. 1892 г. I—III т. и въ отд. изд. Каз. 1893 г.). *Олесницкаго* *Ив.* Время и вѣчность (Чт. люб. дух. пр. 1887 г. III т.). *Вѣчное воздаяніе* (Вѣра и Церк. 1905 г. 3 кн.).

¹⁾ „Здѣсь и смерть наступающая прекращаетъ бѣдствія, говоритъ св. *І. Златоустъ*, и друзья утѣшающіе и конецъ вождѣлѣнный, и часто перемѣна обстоятельствъ ожидаемая, и продолжительность времени смягчаютъ страданія души, равно какъ и бѣдствія ближнихъ... А тамъ нѣтъ ничего такого: нѣтъ никого утѣшающаго, но всѣ лишены друзей, ни продолжительность времени не смягчаетъ страданія, ибо какъ это можетъ быть, если пламень дѣйствуетъ постоянно?—ни надежда на освобожденіе, ибо это наказаніе вѣчно,—ни ожиданіе смерти, ибо это мученіе безконечно и наказываемыя тѣла безсмертны“. Бес. на Псал. XLIX, 6.

ческая во вѣхъ (1 Кор. 15, 28). Наиболѣе виднымъ представителемъ этого воззрѣнія въ древности былъ *Оригенъ*, а въ настоящее время оно принимается нѣкоторыми протестантскими сектами, защищается многими и изъ протестантскихъ богослововъ ¹⁾. Питають и выражаютъ сочувствіе къ этому воззрѣнію и многие изъ православно вѣрующихъ, не могущіе примирить мысль о вѣчности мученій съ своимъ нравственнымъ сознаниемъ.

На ряду съ поборниками мнѣнія Оригена почти во вѣхъ вѣка существовали и въ наше время существуютъ защитники мнѣнія, по которому непризванные къ блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтоженію. Въ древности это мнѣніе защищаль *Арновій африканскій*. По его мнѣнію, человѣческая душа по отношенію къ безсмертію имѣетъ „срединную природу“ между Богомъ, единымъ имѣющимъ безсмертіе, и между тѣмъ, что необходимо должно имѣть конецъ. Она можетъ умереть, но можетъ и не умереть, что зависитъ отъ ея свободы. Приближаясь къ

¹⁾ У *Оригена* такое ученіе соединялось съ ученіемъ о предсуществованіи душъ и непрерывномъ рядѣ міровъ вещественныхъ. Выражено оно преимущественно въ книгѣ „О началахъ“ (I, 6; II, 1 и 10; III, 1, 5 и 6), но съ такою оговоркою: „мы только рассуждаемъ и изслѣдуемъ, а не утверждаемъ, какъ несомнѣнное и опредѣленное“ (I кн., VI, 1; см. II кн., VI, 2). Мнѣніе Оригена раздѣляли и поддерживали: *Дидимъ*, преемникъ его по школѣ (De Trinitate, III, 10), позднѣе—*Діодоръ тарсусскій*, *Теодоръ мопсуестскій*. Въ твореніяхъ св. *Григорія нисскаго* тоже есть мѣста, говорящіе объ апокатастасисѣ (Бол. огл. сл. 26 гл.; О душѣ и воскресеніи См. о воззрѣніяхъ св. Григорія у проф. *Несмѣлова*, Догм. сист. св. Григорія нисскаго 615 стр. и сл., а также у прот. *Мартинова*. Антропологич. воззрѣнія св. Григорія нисскаго. 345 стр. и слѣд.). Блаж. *Августинъ* указываетъ на существованіе въ его время „милостивцевъ“ (misericordes), которые утверждали, что наказанія грѣшниковъ будутъ имѣть только очистительное значеніе и не будутъ вѣчны (О градѣ Бож. XXI, 13, 17 и 23). Къ началу VI в. ученіе Оригена о всеобщемъ спасеніи, значительно искаженное палестинскими монахами оригенистами, широко распространено было „по всему востоку“ (*Никиф.* Ц. ист. XVII, 27), что послужило поводомъ къ обсужденію этого мнѣнія на V-мъ всел. соборѣ. Въ средніе вѣка ученіе объ апокатастасисѣ проповѣдывали *Іоаннъ Скотъ—Эригена* (ум. 886 г.) и *Дунсъ—Скотъ* (ум. 1308 г.). Въ вѣкъ реформаціи и послѣ реформаціи это ученіе раздѣляли многія протестантскія секты (анабаптисты, а вѣлѣдъ за ними—социніане и арминіане), защищали нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ XVI в., піетисты (Як. Шпенеръ и др.), теософы XVIII в. во главѣ съ *Этингеномъ*, *Юнгъ Штиллингъ* (XVIII в.). Въ настоящее время не мало сторонниковъ и защитниковъ этого ученія среди протестантскихъ богослововъ, и не только раціоналистовъ, но и другихъ направленій. См. у *Стукова*, въ указ. трудѣ, 42 стр. и слѣд.

Богу, вступая съ Нимъ въ болѣе и болѣе тѣсное общеніе (черезъ познаніе Бога и таинства крещенія и причащенія), человѣкъ становится причастникомъ безсмертія; но удаляясь отъ Бога, онъ идетъ къ вѣрной и совершенной „погибели“, къ „смерти“, въ смыслѣ уничтоженія бытія души. Посредствующимъ орудіемъ уничтоженія душъ будетъ огонь, которымъ онѣ истребляются, „подвергаясь въ немъ весьма продолжительному жестокому мученію“ ¹⁾). Въ послѣдующее время это воззрѣніе подверглось видоизмѣненіямъ и переработкѣ (у соцініанъ и въ протестантскомъ богословіи), съ удержаніемъ однако мысли о гибели душъ нечестивыхъ въ смыслѣ ихъ уничтоженія. Одни предполагаютъ, что это уничтоженіе совершится внѣшнею силою, другіе, — что оно произойдетъ безъ вмѣшательства силы Божіей, черезъ внутренне саморазложеніе души, самоугасаніе въ ней жизни, какъ не имѣющей въ себѣ залога безсмертія. При этомъ или вовсе не допускается воскресенія людей нечестивыхъ, или если и признается, то лишь для того, чтобы они по воскресеніи выслушали приговоръ: *идите отъ Мене... и затѣмъ погибли* ²⁾).

✓ Но ни ученіе объ апокатастасисѣ, ни теоріи условнаго безсмертія не имѣютъ для себя опоры въ ученіи откровенія. Напротивъ, утверждая, всеобщность воскресенія, т. е. какъ праведныхъ, такъ и нечестивыхъ, откровеніе съ совершенною ясностію учитъ, что мученія будутъ вѣчны.

Указаніе на вѣчность мученій въ загробной жизни можно находить еще въ ветхомъ завѣтѣ, — и въ прикровенно-образныхъ выраженіяхъ объ отчужденіи злыхъ и непокорныхъ отъ покоя Божія (Пс. 94, 7—11; см. Евр. 3, 3—7; 4, 1—11), и въ прямыхъ свидѣтельствахъ, особенно у пророковъ. Такъ, устами пр. Даніила возвѣщается: *и мнози отъ спящихъ въ земнѣй персти возстанутъ* (т. е. воскреснутъ), *сіи въ жизнь вѣчную, а онѣи въ укоризну и стыдѣніе вѣчное* (Дан. 12, 2; см. Ис. 33, 14; 66, 24; Іер. 17, 4; Іуд. 16, 17).

¹⁾ Арновій излагаетъ такое воззрѣніе въ своемъ сочиненіи „Adversus gentes“. У Migne, Patrol. curs. compl. t. V.

²⁾ Разновидности сужденій соцініанскихъ писателей и новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ (Рета, Вейеса, Карстена, Гарриша и др.) по этому вопросу приводятся у *Стукова*, 63 стр. и слѣд.

Іоаннъ Креститель, которымъ завершилось ветхозавѣтное пророчество, говорить о грядущемъ Мессіи: *Ему же лопата въ руцѣ Его, и отребитъ (очиститъ) гумно Свое, и соберетъ пшеницу Свою въ житницу Свою, плевелы же сожжетъ огнемъ неугасающимъ* (Мѡ. 3, 12; Лук. 3, 17; см. положительное наставленіе Спасителя объ огнѣ неугасающемъ у Марк. 9, 43). Выраженіе—*огонь неугасающій* въ образной рѣчи Предтечи Господня значить тоже, что огонь вѣчный.

І. Христось, Судія вселенной, яснѣйшимъ образомъ выражалъ мысль о вѣчности мученій, называя неугасающій огонь вѣчнымъ и пребываніе въ немъ мукою вѣчною. На послѣднемъ судѣ стоящимъ ошуюю Онъ скажетъ: *идите отъ Мене проклятіи во огонь вѣчный, уготованный діаволу и аггеломъ его... И идутъ сіи въ муку вѣчную, праведницы же въ животъ вѣчный* (Мѡ. 25, 41. 46; см. 18, 8).

Ап. Павелъ о невѣдущихъ Бога и непослушавшихъ благовѣствованія І. Христа говорить, что они *муку пріимутъ, погибель вѣчную отъ лица Господня, и отъ славы крѣпости Его, егда пріидетъ прославится во святыхъ Своихъ* (2 Сол. 1, 9—10). Ап. Іуда напоминаетъ, что наглѣмъ ругателямъ *мракъ тмы во вѣки блюдется* (Іуд. 13 ст.).

Въ откровеніи Іоанна говорится, что адскія мученія будутъ продолжаться во вѣки вѣковъ: діаволь и его орудія *мучени будутъ день и ночь во вѣки вѣковъ* (Апок. 20, 10), что *дымъ мученія ихъ (поклоняющихся звѣрю и образу его и принимающихъ начертаніе его) во вѣки вѣковъ восходитъ, и не имутъ покоя день и ночь* (14, 11). Выраженіе *во вѣки вѣковъ* (превосходная степень), употребляемое въ Писаніи для означенія вѣчной славы и державы Божіей (1 Петр. 4, 11; 5, 11; Гал. 1, 5; Филип. 4, 20; 1 Тим. 1, 17; 2 Тим. 4, 18; Евр. 13, 21), и у самого Іоанна—для выраженія вѣчности существа Божія (Апок. 4, 9—10; 10, 6; 15, 7), вѣчнаго царства и жизни Спасителя (1, 18; 11, 5), не допускаютъ иного истолкованія, какъ въ смыслѣ нескончаемой вѣчности. И о блаженствѣ праведниковъ ап. Іоаннъ выражается также: *воцарятся во вѣки вѣковъ* (Ап. 22, 5).

Утверждая вѣчность мученій, нигдѣ Писаніе не говоритъ, чтобы

для осужденныхъ на послѣднемъ судѣ оставалось еще средство къ измѣненію своей участи. Напротивъ, ясно и рѣшительно говорить оно, что *прійдетъ ночь, егда никтоже можетъ дѣлати* (Іоан. 9, 4; Гал. 10), что въ настоящей жизни назначено трудиться, а тамъ получать плату, здѣсь сѣять, а тамъ жать (Мѡ. 25, 19. 23. 30; Рим. 2, 6; Гал. 6, 7—8; 2 Кор. 5, 10). О хулѣ на Св. Духа Спаситель прямо говорилъ: *иже речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѡ. 12, 31—32; у Марк. 3, 28—29: *иже восхулитъ на Духа Св., не имать отпущенія во вѣки, но повиненъ есть вѣчному суду*).

У Защитники апокатастасиса стараются ослабить силу этихъ свидѣтельствъ Писанія, утверждая, что слова: *вѣкъ* (αἰών), *вѣчный* (αἰώνιος), *во вѣки* (εἰς τοὺς αἰῶνας), будто бы въ приложеніи къ будущимъ мученіямъ означаютъ *неопредѣленно-продолжительное*, но не *безконечное* продолженіе времени, что вообще въ Писаніи они не всегда имѣютъ свое собственное и буквальное значеніе ¹⁾. Въ такомъ значеніи оно встрѣчается въ ветхомъ завѣтѣ, напр., тамъ, гдѣ Богъ обѣщаетъ дать Аврааму и сѣмени его *всю землю ханааню во одержаніе вѣчное* (Быт. 17, 8; сн. 13, 15; Исх. 12, 14), чего на самомъ дѣлѣ не было; законъ Моисеевъ называется *вѣчнымъ* (Вар. 4, 1), іудеямъ повелѣвается совершать пасху и приносить пасхальную жертву *вѣчно* (Лев. 3, 17; 6, 18. 22; сн. 24, 9; Притч. 22, 28; Ис. 32, 14), тогда какъ этотъ законъ имѣлъ временное значеніе (Рим. 7, 6; Евр. 11, 15; 2 Кор. 3, 11); престолъ Давида называется *вѣчнымъ* (Пс. 86, 28). Иногда же слова „вѣчный“, „во вѣки“ употребляются для обозначенія опредѣленно извѣстнаго періода времени, напр., въ словахъ о желающемъ остаться рабомъ: *да повертитъ ему ухо господинъ его шиломъ, и да поработаетъ ему во вѣки* (Исх. 26, 5—6; сн. 1 Цар. 20, 23). Но если въ этихъ и подобныхъ мѣстахъ ветхаго завѣта слово вѣчный и дѣйствительно употребляется въ значеніи ограниченаго продолженія времени, то въ другихъ оно

¹⁾ О различныхъ значеніяхъ этихъ словъ см. у Смирнова С. А. Филологическія замѣчанія о языкѣ новозавѣтномъ Стр. 80—81.

употребляется для обозначенія безконечнаго продолженія времени, напр., царства и власти Божіей (Іерем. 10, 10; Дан. 7, 14. 27; Пс. 9, 8). Въ новомъ завѣтѣ оно употребляется для означенія вѣчнаго существа Божія (Рим. 14, 25), вѣчно блаженной жизни праведныхъ (Мѡ. 19, 16. 29; Лук. 16, 9; Іоан. 3, 15. 16. 36; 5, 24. 39; Дѣян. 13, 46. 48), будущей вѣчной славы ихъ (2 Кор. 4, 17). Единственнымъ средствомъ опредѣлить, какое время разумѣется подъ вѣкомъ или вѣчностью въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ,—конечное или безконечное, можетъ служить только контекстъ. Но контекстъ не благопріятствуетъ пониманію слова „вѣчный“ въ значеніи ограниченнаго времени въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ говорится о продолжительности адскихъ мученій. Въ словахъ Спасителя, равно и въ словахъ пр. Давіида и у ап. Павла, вѣчное мученіе нечестивыхъ противоплагается вѣчному блаженству праведныхъ: *идутъ сіи въ муку вѣчную, праведницы же въ животъ вѣчный*. Но если блаженная жизнь праведныхъ будетъ продолжаться безконечно, а это не оспаривается никѣмъ, то и мученія грѣшниковъ вѣчны въ томъ же смыслѣ. „Если будетъ когда нибудь конецъ вѣчному мученію, говоритъ *Василій В.*, то и вѣчная жизнь, безъ сомнѣнія, должна имѣть конецъ. А если не смѣемъ думать этого о жизни, то какое имѣемъ основаніе полагать конецъ вѣчному мученію? И о мученіи и о жизни употреблено одно и то же слово — *вѣчный*. Сказано: *идутъ сіи въ муку вѣчную, а праведницы въ животъ вѣчный* “¹⁾. „Если блаженство и осужденіе вѣчны, то то и другое должны быть или ограничено, или безгранично вѣчными, разсуждаетъ блаж. *Августинъ*. Ибо при одномъ томъ же смыслѣ слова сказать: вѣчная жизнь будетъ безъ конца, а вѣчное мученіе, напротивъ, будетъ имѣть конецъ.—весьма недѣло. А потому, какъ вѣчная жизнь святыхъ будетъ безконечна, такъ, безъ сомнѣнія, не будетъ имѣть конца и вѣчное мученіе“²⁾.

¶ Многіе изъ противниковъ ученія о вѣчности мученій, не рѣ-

¹⁾ *Васил. В.* Правила, кратко излож. въ вопр и отв. Отв. на вопр. 267.

²⁾ *Август.* О градѣ Бож. XXI, 23. Св. *Ирин.* прот. ерес. IV, 28; *Григор.* В. Собес. о загр. жизни, IV, 44.

шаясь отвергать того, что въ Писаніи есть указанія на вѣчность мученій, однако говорятъ, что Богъ только *угрожаетъ* людямъ вѣчными мученіями, дабы удержать ихъ отъ грѣховъ, но на самомъ дѣлѣ, какъ милосердный Отецъ, помилуетъ ихъ, подобно тому, какъ нерѣдко поступаютъ земные законодатели и начальники ¹⁾. Писаніе представляетъ и примѣры такого неисполненія Богомъ Своихъ угрозъ. Такъ, напр., Іона отъ лица Божія угрожалъ погибелію Ниневіи, по истеченіи трехъ дней,—и однако угроза Божія осталась безъ исполненія. Правда, по цѣли, для какой Богъ открылъ людямъ о вѣчности мученій, это откровеніе можно назвать и угрозою. Но выражается ученіе о вѣчности мученій не въ видѣ угрозы, но какъ безусловное и непреложное опредѣленіе Божіе. Спаситель, когда говорилъ: *идите отъ Мене проклятіе... и идутъ сіи въ муку вѣчную*, не угрожаетъ, а только пророчески изображаетъ то, что имѣетъ послѣдовать послѣ страшнаго суда. На судѣ, а тѣмъ болѣе послѣ суда угрожать, съ цѣлію отклонить отъ преступковъ, и не умѣстно. Да и вообще невозможно допустить, чтобы Богъ — вѣчная истина и правда, угрожалъ человѣку тѣмъ, чего Онъ ни въ какомъ случаѣ не намѣренъ исполнить, т. е. угрозою ложною. Всесвятый и премудрый не можетъ имѣть и надобности употреблять ложныя угрозы для достиженія благихъ цѣлей. Что же касается до неисполнившейся угрозы ниневитянамъ, то каждая угроза возвѣщаетъ наказаніе въ случаѣ неисполненія извѣстнаго условія; если условіе выполнено, то и угроза по справедливости не приводится въ исполненіе. Ниневитяне покаялись, а поэтому и угроза по отношенію къ нимъ перемѣнилось въ помилованіе. Но когда требованіе воли Божіей, соединяемое съ угрозою, не выполняется, Богъ приводитъ въ исполненіе Свой угрозы. Писаніе указываетъ не мало опытовъ исполненія Богомъ Своихъ угрозъ, напр., изгнаніе прародителей изъ рая, наказаніе людей потопомъ, египтянъ—казнями, іудеевъ—отверженіемъ и истребленіемъ города и храма.

¹⁾ Современные блаж. Августины противники ученія о вѣчности мученій при этомъ даже ссылались на Пс 12, 1; 30, 20 и 76, 10, объясняя эти мѣста такъ, что будто бы Богъ скрылъ отъ людей ту благость и милость Свою, которую вѣкогда (послѣ суда) проявитъ въ отношеніи къ осужденнымъ. Произвольность такого толкованія изобличена блаж. *Августино*. См. О градѣ Бож. XXI, 24. 27.

Усиливаясь устранить значеніе прямыхъ свидѣтельствъ Писанія о вѣчности мученій, защитники ученія о возстановленіи всей твари въ первобытное состояніе находятъ, что будто бы это ученіе выражено въ Писаніи, у ап. Петра и Павла.

✓ Такъ, у ап. Петра видятъ, указаніе на приведеніе всѣхъ разумно-свободныхъ существъ къ Богу въ словахъ: *приидутъ времена прохладна (отрады) отъ лица Господня, и послетъ Онъ преднареченнаго (προκηρυγμένον) вамъ Христа Иисуса, Его же подобаетъ небеси убо пріяти* (Котораго небо должно было принять) *даже до лѣтъ устройства всѣхъ (ἀποκαταστάσεως πάντων), яже глагола Богъ усты всѣхъ святыхъ Своихъ пророкъ отъ вѣка* (Дѣян. 3, 20—21). Подъ устройствомъ всѣхъ нужно разумѣть будто бы имѣющее послѣдовать возстановленіе всей твари въ первобытное состояніе. Но такое толкованіе нельзя признать правильнымъ. Слово ἀποκατάστασις имѣетъ двоякое значеніе: или значеніе возстановленія въ прежнее состояніе, или значеніе исполненія, совершенія ¹⁾. Что первое значеніе этого слова неумѣстно въ рѣчи апостола, а необходимо должно быть принято второе, это очевидно изъ словъ: *устройства всѣхъ, яже глагола Богъ усты всѣхъ святыхъ Своихъ пророкъ отъ вѣка*. Апостоль, обличая іудеевъ въ распятіи І. Христа (ст. 13—18), убѣждаетъ ихъ къ раскаянію (ст. 19), обѣщаетъ вторичное пришествіе Христа (ст. 20), и въ доказательство будущаго пришествія далѣе говоритъ, что небеса приняли Христа только до тѣхъ поръ, пока не исполнится все предсказанное пророками,—конечно, объ устройствѣ благодатнаго царства Христова, о повсемѣстномъ распространеніи ученія Христова и т. п. ²⁾.

✓ Ап. Павелъ будто бы еще яснѣе проповѣдуетъ о всеобщемъ возстановленіи всѣхъ тварей въ состояніе славы и блаженства и

¹⁾ Friedr. Schleusner. Lexic. in N. T. tom. 1. p. 291. Lipsiae. Сн. ст. „О вѣчности мученій“ въ Приб. къ твор. отц. 1856 г. 630 стр.

²⁾ Изъ посланій ап. Петра указываютъ еще въ защиту ученія о всеобщемъ спасеніи на свидѣтельство его (1 Петр. 3, 19—20 и 4, 6) о сошествіи І. Христа во адъ, и на слова: *долготерпитъ на насъ Господь, замедляя Свое второе пришествіе, не хотя, да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе приидутъ*. (2 Петр. 3, 9). Но тотъ же апостоль говоритъ о дѣйствительной гибели нечестивыхъ человѣкъ въ день суда (7 ст.),—что *имъ приготовленъ мракъ вѣчной тьмы* (2, 17). Въ свидѣтельствѣ о сошествіи І. Христа во адъ также не содержится мысли объ апокатастасисѣ.

даже прямо говорить, что по откровеніи царства славы будетъ *Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 22—28)¹⁾. А гдѣ Богъ, тамъ свѣтъ, жизнь и блаженство. Но что апостоль—не проповѣдникъ всеобщаго востановленія, объ этомъ онъ самъ свидѣтельствуесть, когда говоритъ о нечестивыхъ, что они *муку примутъ, погибель вѣчную отъ лица Господня и отъ славы крѣпости Его* (2 Сол. 1, 9—10). Не противорѣчить же самъ себѣ апостоль. Правда, гдѣ Богъ, тамъ свѣтъ, жизнь и блаженство, но только для тѣхъ, которые имѣютъ *очи видѣти* (Рим. 11, 8—10), имѣютъ чистое сердце, способное жить въ Богѣ и наслаждаться блаженствомъ лицезрѣнія Божія (Мѡ. 5, 6—8). И естественный свѣтъ для больныхъ глазами бываетъ тяжелъ и невыносимъ; тѣмъ болѣе нестерпимъ свѣтъ Божества для душъ, омраченныхъ грѣхомъ. Для чистыхъ сердцемъ Богъ дѣйствительно есть свѣтъ и жизнь: для омраченныхъ грѣхомъ Богъ есть огонь поядай (Евр. 12, 29). И тогда какъ первые будутъ вкушать неизреченное блаженство въ лицезрѣніи Божиѣмъ, послѣднихъ одна мысль о Богѣ будетъ приводить въ ужасъ и трепетъ, подобно тому, какъ падшіе духи *въружатъ и трепещутъ* (Іак. 2, 19). *Богъ будетъ всяческая во всѣхъ*, но отъ этого не будутъ блаженны неспособные къ блаженству и недостойные блаженства. И естественный свѣтъ освѣщаетъ всѣ вещи видимаго міра, но отъ этого не дѣлаются прозрачными и свѣтящимися тѣла темныя и непроницаемыя свѣтомъ²⁾.

¹⁾ Защитники апокатастасиса въ 1 Кор. 15, 22—28 видятъ подтвержденіе слѣдующихъ своихъ положеній: 1) всѣ будутъ оживотворены во Христѣ для жизни и славы, какъ всѣ умерли въ Адамѣ и по душѣ и по тѣлу; 2) всѣ, т. е. и діаволъ и грѣшники, покорятся нѣкогда духовному владычеству І. Христа, такъ что не останется ни одного врага; 3) уничтоженъ будетъ послѣдній врагъ—смерть, именно та вторая смерть нечестивыхъ, о которой говорится въ Апокалипсисѣ (20, 14), и, наконецъ, 4) послѣ покоренія всѣхъ враговъ, Богъ будетъ царствовать надъ всѣмъ и всему сообщать свѣтъ, жизнь и блаженство. Въ такомъ ли смыслѣ нужно разумѣть ученіе ап. Павла объ оживотвореніи всѣхъ, преданіи царства Богу и Отцу, объ упраздненіи послѣдняго врага, разъяснено выше. Изъ древнихъ учителей подробное и авторитетное объясненіе этого мѣста, въ виду лжетолкованій, дано св. *І. Златоустомъ* въ XXXIX бес. на 1 Кор. Его толкованіе раздѣляется и другими отцами церкви.

²⁾ Приводятся и другія мѣста изъ посланій ап. Павла въ защиту апокатастасиса, но имъ усвоится уже второстепенное значеніе, а на самомъ

Итакъ, въ св. Писаніи нельзя найти основаній къ тому, чтобы признавать мученія грѣшниковъ во адѣ временными или очистительными. Оно ясно и рѣшительно утверждаетъ вѣчность мученій діавола и нераскаянныхъ грѣшниковъ.

Церковь постоянно исповѣдывала и нынѣ исповѣдуетъ, какъ непреложную истину, что мученія нераскаянныхъ грѣшниковъ, какъ и падшихъ духовъ, будутъ вѣчны. Это постоянное вѣрованіе церкви видно не только изъ согласнаго ученія отцовъ и учителей церкви всѣхъ вѣковъ, изъ которыхъ многіе, утверждая вѣчность мученій, прямо опровергали мысль о всеобщемъ возстановленіи твари и разрѣшали недоумѣнія противъ вѣрованія въ вѣчность мученій. Оно было выражено и на соборахъ по поводу лжеученія Оригена. Такъ, въ концѣ IV в., когда довольно широко стали распространяться заблужденія Оригена и изъ религіозно-философскихъ мнѣній грозили превратиться въ сознаніи нѣкоторыхъ въ христіанскія вѣрованія, то на *александрійскомъ соборѣ* (399 г.) епископами всего Египта, Ливіи и Пентаполя, подъ предсѣдательствомъ патр. Теофила, между другими заблужденіями было осуждено и его мнѣніе, что „нѣкогда царство Христово кончится, и діаволъ, со всѣми сквернами грѣховъ, освобожденный, украсится равною честію и со Христомъ соединится“ ¹⁾. Такое же соборное осужденіе произнесено было на это и другія ошибочныя мнѣнія оригенистовъ св. Епифаніемъ ²⁾. Но такъ какъ мнѣніе оригенистовъ продолжало пріобрѣтать сторонниковъ и послѣ этихъ осужденій, то церковь высказала свой голосъ по этому вопросу и на V-мъ вселенскомъ соборѣ (553 г.). На этомъ со-

дѣлѣ въ нихъ и вовсе нѣтъ этого ученія. Такъ, въ Еф. 1, 10, гдѣ, по мнѣнію защитниковъ апокатастасиса, будто бы дается мысль о возсоединеніи демоновъ со Христомъ по исполненіи полноты временъ, подъ полнотою временъ разумѣется пришествіе въ міръ Искупителя и возсоединеніе Имъ въ Себѣ добрыхъ ангеловъ и людей;—въ 1 Кол. 1, 19—20, гдѣ слово *небесная* относится будто бы къ падшимъ духамъ, на самомъ дѣлѣ говорится о водвореніи мира кровію креста между св. ангелами и людьми. Такъ же неосновательны ссылки и на Рим. 5, 12—21; 11, 32; Филип. 2, 9—11; 1 Тим. 2, 4; 4, 10 и др.

¹⁾ Пис. Теофила алекс. отъ имени собора (epistola synodica) къ епископамъ палестинскимъ и кипрскимъ. Перев. блаж. Іеронима. Epist. 92. Patr. curs. compl latin. t. 22, col. 545. Сн. еп. *Сильвестра*. Оп. Догм. Бор. § 220.

²⁾ Пис. Епифанія къ Іерониму. Перев. блаж. Іеронима. Epist. 91. Сн. у еп. *Сильвестра* тамъ же.

борѣ было принято и одобрено относительно всеобщаго апокатастасиса такое опредѣленіе, предложенное въ словѣ императора Юстиніана: „кто говоритъ или думаетъ, что мученіе демоновъ и нечестивыхъ людей временно, и, послѣ нѣкотораго времени будетъ имѣть конецъ, а затѣмъ послѣдуетъ возстановленіе демоновъ и нечестивыхъ людей въ первобытное состояніе,—да будетъ ана-
оема“¹⁾.

Какъ не только ясно выраженное въ откровеніи, но и опредѣленно исповѣданное и утвержденное вселенскою церковію, вѣрованіе въ вѣчность мученій содержится всеми христіанскими исповѣданіями, не исключая и протестантства (Conf. angust. art. XVII). Въ частности и православная церковъ исповѣдуетъ, что „невѣрующіе и беззаконники будутъ преданы вѣчной смерти или, иначе сказать, вѣчному огню, вѣчному мученію вмѣстѣ съ діаволами“ (Катих. 12 чл.). Въ символѣ Аѳанасіевомъ также говорится: „благая содѣявшіи пойдутъ въ жизнь вѣчную, злая же—во огонь вѣчный“.

✓ Ученіе откровенія и церкви о вѣчности мученій многимъ кажется недопустимымъ съ точки зрѣнія разсудочнаго мышленія. Богословско-философскія соображенія собственно лежатъ и въ основѣ воззрѣній, отрицающихъ ученіе откровенія о послѣдней судьбѣ разумно-свободныхъ созданий, отверженныхъ на вѣки отъ царства Божія. Ученіе это стараются поставить въ противорѣчіе съ ученіемъ о цѣли творенія, плодахъ искупленія, свойствами Божиими—съ Божіею премудростію, благостію, правосудіемъ, всемогуще-ствомъ, предвѣдѣніемъ, и т. д. Но все этого рода недоумѣнія и возраженія противъ ученія о вѣчности мученій могутъ казаться имѣющими силу только на первый взглядъ. Они теряютъ свою кажущуюся силу, если имъ противопоставить одинъ вопросъ и имѣть достаточныя основанія для положительнаго его разрѣшенія, именно вопросъ: можетъ ли сотворенное существо, человѣческій духъ, оставаться въ нераскаянномъ ожесточеніи на всю вѣчность? Трудно представить, чтобы Богъ осудилъ на вѣчныя мученія существа хотя грѣшныя, но покаившіяся въ грѣхахъ, хотя не успѣвшія оправдать своего покаянія дѣятельнымъ обращеніемъ къ добру, но алчущія и жаж-

1) Дѣян. всел. соборовъ въ рус. пер. V т. 505 стр. 1868.

душія правды. Самъ Спаситель общаетъ удовлетвореніе этой духовной алчбѣ и жаждѣ (Мѡ. 5, 6). Онъ же свидѣтельствуєтъ, что всѣ согрѣшенія и хуленія сыновъ человѣческихъ могутъ получить отпущеніе или прощеніе. За одинъ только грѣхъ никогда не будетъ прощенія: это—грѣхъ или *хула на Духа Святаго* (Мѡ. 12, 32; Марк. 3, 29), *грѣхъ къ смерти*, о которомъ ап. Іоаннъ не заповѣдуетъ и молиться (1 Іоан. 5, 14—16). Грѣхъ или хула на Духа Св. есть упорное противленіе очевидной истинѣ Божіей, совершенное невѣріе и нераскаянность, упорное отверженіе благодати, соединенное съ отвращеніемъ отъ всего, что свято и богоугодно (Евр. 10, 26. 29); или, говоря иначе—грѣхъ противъ Духа Святаго есть ожесточеніе во злѣ, злоба нераскаянная, окончательно потерявшая всякую пріемлемость благодати. Вотъ грѣхъ, который за свою нераскаянность будетъ осужденъ на вѣчныя мученія. Можетъ ли человѣческій духъ оставаться въ такомъ нераскаянномъ ожесточеніи на всю вѣчность? Нѣтъ никакого основанія отвѣчать на этотъ вопросъ отрицательно. Духъ человѣческій сотворенъ съ способностію нескончаемаго развитія, и эту способность онъ можетъ обращать какъ къ добру, такъ и ко злу. Если онъ принимаетъ доброе направленіе, то въ немъ открывается возможность нескончаемаго усовершенія въ добрѣ, безостановочнаго и вѣчнаго стремленія къ своей цѣли—къ уподобленію Богу и тѣснѣйшему единенію съ Нимъ. Точно также, если онъ принимаетъ злое направленіе, въ немъ открывается возможность безостановочнаго стремленія по пути зла, безвозвратнаго и нескончаемаго стремленія отъ своей цѣли, удаленія отъ Бога. И какъ любовь къ добру, въ своемъ нескончаемомъ стремленіи къ Богу, постепенно возрастаетъ, крѣпнѣтъ и усиливается, такъ что, наконецъ, въ свободномъ существѣ прекращается самая возможность зла, какъ прекратилась она въ ангелахъ, и прекратится въ душахъ, отшедшихъ изъ этой жизни съ вѣрою и покаяніемъ; такъ и злоба, въ постоянномъ стремленіи по своему пути, будетъ постепенно возрастать и усиливаться, такъ что въ существѣ, погрязшемъ во злѣ, пройдетъ самая нравственная возможность добра, какъ прошла она въ бѣсахъ, и, конечно, пройдетъ въ душахъ людей, отшедшихъ отсюда и пребывающихъ тамъ въ ожесточеніи и нераскаянности. Правда, во время земной жизни

обыкновеннѣе—человѣческая злоба представляет собою страшную безпечность о спасеніи, а не сознательное отверженіе и презрѣніе ко всякой спасительной и благодатной помощи. Впрочемъ, и въ настоящей жизни бываютъ примѣры ужасающей силы зла. Въ продолженіи жизни человѣкъ ни чему не вѣритъ, живетъ такъ, какъ будто нѣтъ ни Бога, ни будущей жизни, издѣвается и ругается надъ вѣрою, какъ надъ слабостію или мечтою, или, какъ говорить апостолъ, *не почитаетъ за святыню кровь завета, которою онъ освященъ, и ругается надъ Духомъ благодати* (Евр. 6, 20). Приходитъ смерть: и при ея видѣ человѣкъ не вразумляется, оставаясь нераскаяннымъ; презрѣніемъ отвѣчаетъ онъ на совѣты и убѣжденія обратиться предъ смертію съ покаяніемъ къ Богу. Злоба, достигшая такой напряженной силы въ краткое продолженіе земной жизни, за предѣлами этой жизни, конечно, скоро можетъ созрѣть, и усилиться до нераскаяннаго ожесточенія во злѣ.

Возможность пребыванія въ состояніи нераскаяннаго ожесточенія во злѣ будетъ понятнѣе, если вникнуть во внутреннее начало и въ сущность этого ожесточенія. Грѣхъ, который за свою нераскаянность будетъ осужденъ на вѣчныя мученія, есть тотъ же грѣхъ, которымъ палъ начальникъ зла, и которымъ онъ увлекъ и человѣка. Это—духовная гордость, дерзкое стремленіе твари къ независимости отъ Бога,—къ равенству съ Нимъ, самообожаніе или самообоготвореніе. Грѣхъ этотъ, постоянно возрастающій и усиливаясь въ мірѣ существъ нравственныхъ, предъ началомъ вѣчныхъ мученій откроется съ особенною страшною силою и обнаружитъ въ себѣ явную и открытую вражду на Бога, презрѣніе ко всѣмъ Его дарамъ и обѣтованіямъ и до безумія гордое притязаніе твари на божескую честь и достоинство. Предъ самымъ же концемъ міра злоба сброситъ съ себя всякій видъ благочестія въ лицѣ антихриста. Этотъ человѣкъ грѣха, сынъ погибели, явится открытымъ врагомъ Божиимъ, съ богохульною дерзостію отвергающимъ всякую зависимость отъ Бога и всякое поклоненіе Ему (2 Сол. 2, 3—4). Такимъ же, конечно, духомъ горделиваго богохульства и ненависти къ Богу будутъ проникнуты и его послѣдователи (Лук. 18, 8; Матѣ. 24, 12). Въ такомъ-то ужасномъ состояніи ожесточенной вражды противъ Бога и не-

навести къ Нему, нераскаянные враги Божіи сойдутъ въ мѣсто мученія. Вся вѣроятность на сторонѣ мнѣнія, что такая злоба есть злоба нераскаянная, которая никогда не можетъ смягчиться, но будетъ продолжаться цѣлую вѣчность, и постоянно возрастать и усиливаться. Опыты показываютъ, что и въ продолженіе здѣшней, краткой жизни, если человѣкъ всѣмъ существомъ отдается какой-нибудь страсти, она дѣлается непреодолимою, и совершенно овладѣваетъ умомъ и волею человѣка. А гордость, и особенно духовная, есть самая упорная и несокрушимая изъ всѣхъ человѣческихъ страстей. И невозможно представить, по какимъ бы побужденіямъ закоренѣлая, горделивая вражда на Бога могла перейти когда нибудь въ искреннее смиреніе и въ смиренное сознаніе ничтожества твари предъ Творцемъ, чтобы существо, горделиво презирающее дары Божіи, примирилось съ Богомъ за тѣ мученія, которымъ оно будетъ подвергнуто по праведному суду Божію. Конечно, наказаніе и страданіе имѣетъ смягчающую и вразумляющую силу, но только надъ душами не загрубѣлыми въ злѣ, которыя, поражаемыя въ своихъ земныхъ привязанностяхъ, обращаются къ Богу, и въ Немъ ищутъ себѣ утѣшенія и успокоенія. Но такъ ли дѣйствуетъ наказаніе или страданіе на человѣка глубоко порочнаго и нечестиваго? Оно не смягчаетъ его, а только ожесточаетъ. Подъ гнетомъ страданія, его прежняя холодность къ Богу обыкновенно переходитъ въ чувство враждебное, въ ненависть, въ богохульство. Такое же вліяніе будутъ имѣть и адскія мученія на ожесточенныхъ грѣшниковъ. И на землѣ видимъ примѣры, что человѣкъ, объятый гордостью, не только отрекается отъ благъ, но и обрекаетъ себя на тяжкія лишенія и нищету, изъ за того только, чтобы не унижить своей гордости. Въ лишеніяхъ и бѣдствіяхъ, претерпѣваемыхъ изъ гордости, есть для гордаго своего рода удовлетвореніе. Если такъ упорна гордость и на землѣ, уступчивѣе ли она будетъ во адѣ, въ существахъ, ожесточенныхъ противъ Бога? Мысль о Божіемъ всемогуществѣ не можетъ также ослабить враждебнаго чувства къ Богу въ ожесточенныхъ врагахъ Божіихъ. Эта мысль будетъ только усиливать ихъ ожесточеніе. Они будутъ находить для себя пищу въ сознаніи своего неподчиненія и открытой вражды съ Тѣмъ, могуществу Котораго нѣтъ предѣловъ.

Такимъ образомъ, если разумное существо на всю вѣчность можетъ оставаться въ состояніи нераскаянной злобы и непримиримой вражды съ Богомъ: то какъ существо неспособное къ блаженному единенію съ Богомъ,—оно должно быть удалено отъ Него, и какъ существо злобное—должно быть ограничено въ своей злой дѣятельности, заключено въ темницу, и притомъ—на всю вѣчность, потому что и злоба такого существа есть злоба нераскаянная и непримиримая, которая никогда не прекратится, но будетъ продолжаться и усиливаться цѣлую вѣчность. Для вѣчныхъ и нераскаянныхъ враговъ Божіихъ, слѣдовательно, должны быть вѣчныя мученія такъ-же, какъ для неисправимыхъ преступниковъ на землѣ признаются необходимыми пожизненные изгнанія или заключенія.

При мысли, что духъ человѣческій, подобно падшимъ безплотнымъ духамъ, можетъ на цѣлую вѣчность оставаться въ нераскаянномъ ожесточеніи и постоянно возрастать въ своей злобѣ и ненависти къ Богу, уже не сильны дѣлаются возраженія противъ ученія о вѣчности мученій.

Если будутъ вѣчныя мученія, то Богъ, говорятъ, не достигаетъ цѣли творенія, или достигаетъ ее не вполне. Богъ воззвалъ къ бытію разумныя и свободныя существа для вѣчнаго и блаженного единенія съ Собою, но вопреки Своей цѣли Творецъ вынужденъ устроить темницу, въ которую на всю вѣчность будутъ заключены существа, назначенныя для блаженства. Но такая недостижимость цѣли возможна ли для премудрости Всемогущаго?—Правда, Богъ предназначилъ человѣку высокую цѣль—богоподобіе и вѣчное блаженное общеніе съ Собою, но, сотворивъ его свободнымъ, поставилъ достиженіе этой цѣли въ зависимость отъ свободы тварей. Слѣдовательно, не падаетъ вины на Божіе всемогущество, если свободная тварь не хочетъ идти къ предназначенной ей цѣли. Всемогущество все можетъ, но не разрушаетъ нравственного царства, не превращаетъ всего міра въ машину, движимую силою необходимости, не отнимаетъ у человѣка свободы. Премудрость Божія требуетъ, чтобы свободная тварь имѣла достаточныя средства для достиженія предназначенной ей цѣли. Совершенно достаточныя средства даны были и человѣку невинному, и съ презбыткомъ достаточныя дарованы человѣку по паденіи, восстанавли-

тому. Слѣдовательно, не Премудрость виновна, если свободное существо, имѣя всѣ средства ко спасенію и блаженству, не принимаетъ этихъ средствъ, но отвергаетъ ихъ (Евр. 10, 29) и тѣмъ лишаетъ себя блаженства. Виноватъ ли отецъ, который далъ сыну всѣ средства для благоустроенной жизни, а тотъ изжилъ свое состояніе блудно, и впалъ въ нищету? Такимъ образомъ, вѣчныя мученія ожесточенныхъ тварей нисколько не противорѣчатъ ни Божію всемогуществу, ни Божіей премудрости. Богъ достигаетъ Своей цѣли творенія въ такой мѣрѣ, въ какой достиженіе ея дѣлаетъ возможнымъ свобода тварей; слѣдовательно, достигаетъ ее вполне, потому что и первоначально въ умѣ Божіемъ цѣль эта была не безусловная, но условливалась свободою тварей. ✓Находятъ вѣчныя мученія невозможными послѣ искупленія. Неужели, говорятъ, заслуги Искупителя не сильны еще покрыть предъ божественнымъ правосудіемъ всѣ согрѣшенія человѣческія? Неужели и послѣ искупительной жертвы Сына Божія нѣкоторые изъ людей еще будутъ осуждены на вѣчныя мученія? То правда, что искупительная жертва безконечно превышаетъ всѣ долги человѣческіе предъ Богомъ, что всѣ грѣхи наши въ сравненіи съ нею, какъ капля въ сравненіи съ моремъ. Но она только тогда очищаетъ грѣхи человѣка, когда онъ свободно усвоитъ себѣ дѣятельною вѣрою заслуги Искупителя, отверзаетъ свое сердце для воздѣйствій на него спасающей благодати. Не на Бога и Его благодать, слѣдовательно, падаетъ вина, если находятся люди, которые не имѣютъ ни вѣры, ни покаянія, но съ гордостію отвергаютъ всѣ благодатныя средства спасенія. Кровь Искупителя, ими поправная, благодать Его, ими отвергнутая и поруганная, будутъ вопіять на нихъ предъ Богомъ, и только усугубятъ вину ихъ. Такимъ образомъ, и безцѣнныя заслуги Искупителя не принесутъ спасенія ожесточеннымъ грѣшникамъ, не потому, что эти заслуги не сильны спасти ихъ, но потому, что сами грѣшники своимъ произвольнымъ упорствомъ дѣлаютъ себя неспособными къ участію въ дарахъ, заслугами Спасителя пріобрѣтенныхъ.

Богъ высочайше правосуденъ. Сообразно ли, говорятъ, съ Его правдою за грѣхи краткой земной жизни осуждать на вѣчныя мученія?—Но, какъ говорить св. *І. Златоустъ*, „грѣхи судятся не по времени согрѣшенія, но по самому существу пре-

ступлений“. ¹⁾ И маловажные грѣхи часто совершаются продолжительно, и тяжкіе — мгновенно. Притомъ, въ вѣчныхъ мученіяхъ будутъ казнимы не только временные грѣхи земной жизни, глубоко повредившіе и ожесточившіе душу, но гораздо болѣе — нераскаянная злоба и непримиримая ненависть къ добру, такъ-что вѣчное мученіе будетъ сопутствовать вѣчному ожесточенію твари и ея нескончаемому пребыванію въ грѣховности.

Богъ есть благодѣтель и любовь. Какъ же согласить съ благодѣтельностью Божіею вѣчныя мученія тварей, по благодѣтели вызванныхъ къ бытію? — Дѣйствительно, Самъ Богъ свидѣлствуетъ, что любовь Его къ человѣку сильнѣе, чѣмъ любовь матери къ своему младенцу (Ис. 49, 15), или любовь отца къ своему сыну (Мѡ. 7, 9—10). Все, что только можетъ сдѣлать земной отецъ для воспитанія и образованія своего сына, все это совершенно ничтожно въ сравненіи съ тѣми средствами, которыя Богъ употребилъ для спасенія человѣка. При всемъ томъ, найдутся существа, которыя отвергнуть всѣ эти спасительныя и благодѣтельныя средства. Ужели же и на такія существа благодѣтель Божій должна изливать свои дары и щедроты? Не значило ли бы это — *давать святая псомъ, и пометать бисеръ предъ свиніями* (Мѡ. 7, 6)? Еще могла бы низойти благодѣтель Божій, какъ и нисходитъ, къ грѣшникамъ, которые грѣшили по человѣческой немощи, по невѣдѣнію, — къ грѣшникамъ, которые каются въ своихъ вольныхъ и невольныхъ согрѣшеніяхъ, и просятъ прощенія и помилованія; но на вѣчныя мученія будутъ осуждены нераскаянные грѣшники, враги Божіи, презирающіе дары и щедроты Божіей благодѣтели. Конечно, не отъ Бога зависитъ ихъ погибель: благодѣтель Божій спасла бы ихъ, если бы они хотѣли только принять спасеніе. Если гибнуть, значить — отвергають спасеніе. Благодѣтель Божій есть такое свойство божественной воли, по которому Богъ сообщаетъ столько благъ каждой твари, сколько она только можетъ вмѣстить по своей природѣ. Что же благодѣтель Божій можетъ сдѣлать съ такими существами, которыя сами сдѣлали себя неспособными къ духовнымъ благамъ и еще съ гордостію отвергають ихъ? Благодѣтель Божій можетъ только оставить имъ бытіе, ко-

¹⁾ Злат. На Іоан. Бес. XXXVIII, 1.

торое сами они наполнили муками бессильной злобы и страданиями.

Говорятъ, что вѣчныя мученія, какъ наказаніе, не имѣющее цѣлю исправленіе наказуемыхъ, есть безцѣльная жестокость и мщеніе, недостойное Бога. Но что бы сказало человѣческое правосудіе, если бы ему представили слѣдующее соображеніе. Въ обществѣ есть преступники ожесточенные и закоренѣлые; никакое наказаніе не исправитъ ихъ: слѣдовательно, всякое наказаніе, на нихъ налагаемое, есть безцѣльная и бесполезная жестокость, а потому такіе злодѣи должны быть освобождены отъ всякаго наказанія, и имъ должна быть предоставлена полная свобода дѣйствованія? И человѣческое правосудіе, опираясь на непреложный и всеми признаваемый законъ правды, не только обрекаетъ преступника на пожизненное изгнаніе или заключеніе, но за великія преступленія осуждаетъ злодѣя на смертную казнь. При чемъ, конечно, уже не имѣется въ виду исправленіе казнимаго. Законъ правды требуетъ, чтобы нарушеніе этого закона было наказано, независимо отъ другихъ цѣлей, каковы, напр., исправленіе наказуемаго, устрашеніе другихъ и пр. Цѣли эти могутъ быть и не быть; но прямая цѣль наказанія есть воздаяніе за преступленія, требуемое закономъ правосудія. И самъ преступникъ, основываясь на собственномъ сознаніи, принимаетъ назначенное ему наказаніе не въ видѣ исправительной мѣры, хотя оно и можетъ быть такою мѣрою, но принимаетъ его, какъ возмездіе за нарушеніе закона.

Если будутъ вѣчныя мученія для нѣкоторыхъ, то зачѣмъ Богъ создалъ ихъ? Онъ зналъ ихъ несчастную судьбу. Не лучше ли было бы вовсе не давать имъ бытія, чѣмъ осуждать на вѣчныя мученія? Богъ, конечно; еще до творенія міра зналъ число людей, которые вмѣстѣ съ діаволомъ и ангелами его подвергнутся вѣчнымъ мукамъ; но Богъ также отъ вѣчности провидѣлъ, что безчисленное множество людей будутъ наслаждаться вѣчною блаженною жизнію. Если бы провидѣнная Богомъ гибель ожесточенныхъ грѣшниковъ могла остановить творческую благодѣтельную создать разумныхъ тварей; то почему-же и блаженство праведныхъ и спасаемыхъ, также провидѣнное Богомъ, не могло подвигнуть Его къ творенію? Неужели хотять, чтобы изъ-за

злыхъ Богъ отказалъ въ бытіи и во всѣхъ его радостяхъ и добрымъ? „Въ такомъ случаѣ, замѣчаетъ св. *І. Дамаскинъ*, зло побѣдило бы благость Божию“ ¹⁾. „Богъ зналъ, говоритъ св. *І. Златоустъ*, что Адамъ падеть; но видѣлъ, что отъ него произойдутъ Авель, Енохъ, Енохъ, Ной, Илія, произойдутъ пророки, дивные апостолы—украшеніе естества, и богоносныя облака мучениковъ, источающіе благочестіе“ ²⁾.

✓ Но если Богъ даровалъ бытіе разумно-свободнымъ существамъ для блаженства, а между тѣмъ инымъ изъ нихъ по причинѣ ихъ грѣховности оно должно остаться недоступнымъ во всю вѣчность, то не лучше ли имъ *перестать существовать*, чѣмъ находиться въ вѣчныхъ мученіяхъ? Въ этомъ смыслѣ разрѣшаются возраженія противъ вѣчности мученій древними и новѣйшими сторонниками мнѣнія объ уничтоженіи бытія душъ, неспособныхъ къ блаженству. Находятъ, что это мнѣніе подтверждается и самими Писаніемъ, особенно тѣми его мѣстами, въ которыхъ говорится о гибели человѣка (напр. Мѡ. 7, 13; 18, 14; Іоан. 3, 15; 10, 28; 2 Петр. 3, 7, 16; Рим. 2, 12; 9, 22; Филипп. 3, 19; Евр. 10, 39 и др.), о гибели вѣчной (2 Сол. 1, 9), о второй смерти (Апок. 2, 11; 20, 6, 14; 21, 8). Но подъ гибелью вѣчною и вѣчною смертію Писаніе разумѣетъ не уничтоженіе бытія душъ, а состояніе вѣчнаго. осужденія (какъ это особенно видно изъ 2 Сол. 1, 9), вѣчной скорби и мученій, лишеніе истинной жизни души въ удаленіи отъ Источника жизни—Бога. Душа сама въ себѣ, въ своей природѣ носитъ залогъ безсмертія; въ ней нѣтъ задатковъ къ собственному разложенію,—она не можетъ умертвить себя. Какъ имѣющая бытіе отъ Творца, она могла бы и прекратить свое существованіе лишь Его волею, ибо „Создавшему возможно уничтожить и безсмертное“ ³⁾. Но не допустимо, чтобы Богъ разрушилъ Свое собственное созданіе—„образъ“ Его всесовершенства. Всеобщность же воскресенія, которое есть воссоединеніе души съ тѣломъ, и прямо предполагаетъ

¹⁾ *Дамаск.* Точн. изд. прав. в. IV, 21.

²⁾ *Голубинскаго.* прот. Премудрость и благодать Божія. 456 стр. по изд. 1885 г. Приведенныя разсудочныя возраженія противъ вѣчности мученій и отвѣтъ на нихъ заимствованы изъ письма VII-го этой книги.

³⁾ Влф. Ер. LXIV, 27.

безсмертіе души, а положительное ученіе откровенія о вѣчности мученій удостовѣряетъ, что и дѣйствительно не послѣдуетъ уничтоженія бытія души. Объ осужденныхъ на мученія говорится, что хотя они и пожелали бы умереть, но не могутъ,—*смерть убѣжитъ отъ нихъ* (Апок. 9, 6). Неосновательно новѣйшіе сторонники мнѣнія объ уничтоженіи душъ нечестивыхъ (иначе,—теоріи факультативнаго безсмертія или кондиціонализма) заявляютъ, что ученіе о нескончаемыхъ мученіяхъ грѣшниковъ есть нелѣпое варварство, достойное лишь „палачей среднихъ вѣковъ“, что этому ученію „мѣсто въ музеѣ исторіи догматовъ“ ¹⁾. Такія разсужденія лишь суетная сантиментальность, которая хочетъ быть выше любви Божіей. Исходятъ разсужденія этого рода изъ того, что вѣчныя мученія грѣшниковъ мыслятся внѣшнимъ наказаніемъ, дѣйствіемъ карающей воли Божіей по жестокому (деспотическому) ея суду. На самомъ же дѣлѣ вѣчныя мученія приготовлены самимъ человѣкомъ и есть естественный плодъ нравственнаго состоянія каждаго. Кто не позаботился объ одеждѣ, тотъ необходимо страдаетъ отъ холода въ своей обнаженности. Яркій лучъ бываетъ нестерпимъ для больного глаза, и онъ инстинктивно отвращается отъ свѣта, чтобы пребывать во тьмѣ. То же и за гробомъ, гдѣ каждый и пріобрѣтаетъ и лишается въ той мѣрѣ, въ какой онъ обезпечилъ свое будущее. Грѣшники сами закрываютъ себѣ путь къ блаженству и обрекаются на мученія. Обвинять въ этомъ промыслъ Божій было бы несправедливо.

¹⁾ См. у проф. Глубоковскаго Н. Н. Благовѣстіе ап. Павла. I т. 573 стр.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

III.

О таинствахъ, какъ средствахъ освященія человѣка.

| | <i>Стран.</i> |
|---|---------------|
| § 137. Содержаніе и раздѣленіе ученія | 3 |

I. О таинствахъ вообще.

| | |
|--|----|
| § 138. Понятіе о таинствахъ. Существо таинствъ | 4 |
| § 139. Богоустановленность таинствъ | 17 |
| § 140. Число таинствъ | 21 |
| § 141. Условія дѣйствительности и дѣйственности таинствъ . . | 32 |
| <i>Примѣчаніе.</i> Отличіе таинствъ отъ обрядовъ . . | 53 |

II. О таинствахъ въ частности.

Крещеніе.

| | |
|---|----|
| § 142. Понятіе о таинствѣ крещенія. Различныя наименованія его | 56 |
| § 143. Установленіе таинства | 57 |
| § 144. Видимая сторона въ таинствѣ крещенія | 63 |

| | | |
|--------|--|----|
| § 145. | Невидимыя дѣйствія крещенія | 77 |
| § 146. | Необходимость крещенія для всѣхъ. Крещеніе младенцевъ. Крещеніе кровію. Неповторяемость крещенія . . | 82 |
| § 147. | Особенности инославныхъ исповѣданій въ ученіи о крещеніи и его благодатныхъ дѣйствіяхъ | 93 |

Миропомазаніе.

| | | |
|--------|--|-----|
| § 148. | Понятіе о таинствѣ миропомазанія. Установленіе таинства | 100 |
| § 149. | Видимая сторона таинства | 104 |
| § 150. | Невидимыя дѣйствія миропомазанія | 112 |
| § 151. | Неповторяемость таинства миропомазанія. Помазаніе царей на царство | 115 |
| § 152. | Особенности инославныхъ исповѣданій въ ученіи о миропомазаніи | 117 |

Евхаристія.

| | | |
|--------|--|-----|
| § 153. | Понятіе о таинствѣ евхаристіи. Различныя наименованія его | 131 |
| § 154. | Обътованіе объ установленіи и самое установленіе таинства евхаристіи | 132 |
| § 155. | Видимая сторона таинства | 138 |
| § 156. | Пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову въ этомъ таинствѣ | 151 |
| § 157. | Непостижимость и сверхъестественность тайны пресуществленія св. даровъ въ евхаристіи. Частіѣйшія разъясненія ученія о пресуществленіи. Рѣшеніе нѣкоторыхъ недоумѣній и возраженій противъ этого ученія . . . | 180 |
| § 158. | Плоды таинства причащенія для причащающихся . . | 191 |
| § 159. | Евхаристія, какъ жертва | 194 |
| § 160. | Существо и свойства евхаристической жертвы. Отличіе ея отъ жертвы крестной | 200 |

- § 161. Особенности ученія римской церкви объ евхаристіи . . . 205
 § 162. Протестантское ученіе объ евхаристіи 220

Покаяніе.

- § 163. Понятіе о таинствѣ покаянія. Его необходимость и повторяемость 230
 § 164. Установленіе таинства. 231
 § 165. Видимая сторона таинства. Благодатныя его дѣйствія и ихъ обширность 237
 § 166. Эпитиміи, ихъ происхожденіе и значеніе 247
 § 167. Особенности р.-католической церкви въ ученіи о таинствѣ покаянія. Ученіе объ удовлетвореніи и индульгенціяхъ 252
 § 168. Ученіе о покаяніи отдѣлившихся отъ римской церкви западныхъ исповѣданій 273

Священство.

- § 169. Понятіе о таинствѣ священства. Богоустановленность таинства 283
 § 170. Видимая сторона таинства священства. Его невидимыя дѣйствія 288
 § 171. Неповторяемость священства. Вопросъ о „неизгладимости“ благодати священства 300
 § 172. Степени священства. Ихъ происхожденіе и различіе между собою 308
 § 173. Особенности римско-католическаго ученія о таинствѣ священства 318
 § 174. Протестантское ученіе о всеобщемъ священствѣ христіанъ Протестантская ординація 337
 § 175. Вопросъ о дѣйствительности и законности англиканской іерархіи. 344
 § 176. Іерархія старо-католиковъ 360

Бракъ.

- § 177. Необходимость благодатнаго освященія брачнаго союза.
 Происхожденіе, достоинство и цѣли брачнаго союза.
 Понятіе о бракѣ, какъ таинствѣ 366
- § 178. Ученіе откровенія и церкви о томъ, что браковѣнчаніе
 есть богоустановленное таинство. 373
- § 179. Видимая сторона брака и его невидимыя дѣйствія 386
- § 180. Ученіе инославныхъ исповѣданій о бракѣ 389
- Примѣчаніе.* Гражданскій бракъ 395

Елеосвященіе.

- § 181. Понятіе о таинствѣ елеосвященія. Установленіе таинства 399
- § 182. Видимая сторона таинства. Благодатныя его дѣйствія 404
- § 183. Особенности инославныхъ исповѣданій въ ученіи о таинствѣ елеосвященія 411

Отдѣлъ четвертый.

О БОГѢ, КАКЪ ВЫПОЛНИТЕЛѢ СВОИХЪ ОПРЕДѢЛЕНІЙ О ВСЕМЪ МІРѢ И РОДѢ ЧЕЛОВѢЧЕСКОМЪ.

- § 184. Общій характеръ, содержаніе и раздѣленіе ученія 420

Глава I.

О Богѣ, какъ Выполни́тель Своей цѣли
въ отноше́ніи къ каждому отдѣльному
человѣку.

| | |
|--|-----|
| § 185. Содержаніе ученія | 422 |
| § 186. Смерть тѣлесная и безсмертіе души | — |
| § 187. Частный судъ. | 446 |
| § 188. Мздовоздаяніе послѣ частнаго суда | 456 |
| § 189. Состояніе праведныхъ. | 457 |
| § 190. Состояніе грѣшныхъ | 466 |
| <i>Примѣчаніе. Загробная участь младенцевъ</i> | |
| § 191. Римско католическое ученіе о чистилищѣ | 476 |

Глава II.

О Богѣ, какъ Выполни́тель Своихъ
цѣлей о родѣ человѣческомъ и всемъ
мірѣ.

| | |
|---|-----|
| § 192. Содержаніе ученія о послѣднихъ судьбахъ міра и че- ловѣка | 486 |
| § 193. Неизвѣстность времени втораго пришествія Христова. Признаки Его пришествія | — |
| § 194. Антихристъ и время его пришествія | 511 |
| § 195. Брань антихриста съ царствомъ Христовымъ и пора- женіе его отъ Господа. | 541 |
| § 196. Второе пришествіе Христово | 559 |
| § 197. Воскресеніе мертвыхъ. Понятіе о немъ и его значеніе въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія | 567 |
| § 198. Дѣйствительность воскресенія тѣлъ | 569 |

| | | |
|--------|---|-----|
| § 199. | Всеобщность и одновременность воскресенія умершихъ. | |
| | Измѣненіе живыхъ | 582 |
| § 200. | Тѣло воскресенія и его свойства | 596 |
| § 201. | Кончина міра. | 622 |
| § 202. | Всеобщій судъ. Его дѣйствительность, образъ совершенія и свойства | 641 |
| § 203. | Кончина благодатнаго царства Христова и открытіе царства славы. Ложность хиліазма | 657 |
| § 204. | Блаженное состояніе и жизнь праведныхъ въ уготованномъ имъ царствѣ. Степени и вѣчность ихъ блаженства | 662 |
| § 205. | Состояніе осужденныхъ. Степени мученій грѣшниковъ. | 674 |
| § 206. | Вѣчность мученій | 684 |



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” – это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:
www.axion.org.ru

На сайте:

- ✓ подробная информация о новоизданных книгах;
- ✓ возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- ✓ возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

**Ваши вопросы и пожелания направляйте,
пожалуйста, по электронной почте:**
info@axion.org.ru