

Православное Догматическое Богословие

Протопресвитер Михаил Помазанский

Содержание книги:

Введение
О Боге в Самом Себе
О Боге в Его явлении миру
Бог — Промыслитель мира
Бог — Спаситель мира
Церковь Христова
Жизнь Церкви в Духе Святом
Молитва
О Боге Завершителе судеб мира

Приложение.

Течения в русской философско-богословской мысли
Краткие церковно-исторические сведения

[Несколько слов об авторе Протопресвитере о. Михаил Помазанском.](#)

Введение

Содержание:

[Забота Церкви о чистоте христианского учения](#)
[Источники догматов. Св. Писание и Св. Предание](#)
[Священное Писание](#)
[Священное Предание](#)
[Соборное сознание Церкви](#)

[Догмат и канон.](#)

[Значение творений свв. Отцов и богослужебных книг](#)

[Истины веры в богослужении](#)

[Символические книги](#)

[Догматические системы](#)

[Задача Догматического Богословия](#)

[Догматика и вера](#)

[Богословие и философия](#)

Забота Церкви о чистоте христианского учения.

От первых дней своего существования Святая Церковь Христова неустанно заботилась о том, чтобы дети ее, члены ее, твердо стояли в чистой истине. *“Для меня нет большей радости, как слышать, что дети мои ходят в истине,”* — пишет св. ап. Иоанн Богослов (3 Иоан., ст.4). *“Кратко написал, чтобы уверить вас, утешая и свидетельствуя, что эта истинная благодать Божия, в которой вы стоите,”* — пишет, заканчивая свое соборное послание, св. ап. Петр (1 Петр. 5:12).

Св. ап. Павел рассказывает о себе, что он, пробыв в проповеди 14 лет, ходил в Иерусалим, по откровению, с Варнавой и Титом и предложил там, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое им, не напрасно ли он подвизается и подвизался (Гал. 2:2). *“Завещаю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно... Держись образца здравого учения,”* — неоднократно наставляет он своего ученика Тимофея (1 Тим. 6:13-14; 2 Тим. 1:13).

Истинный путь веры, всегда тщательно оберегаемый в истории Церкви, искони назывался прямым, правым, православием (ортодоксией). Апостол Павел поучает Тимофея представить себя перед Богом *“достойным деятелем неукоризненным, верно преподающим слово истины”* (прямо режущего резцом, 2 Тим. 2:15). В первохристианской письменности постоянно говорится о соблюдении *“правила веры,”* *“правила истины.”* Самый термин *“православие”* широко употреблялся еще в эпоху до вселенских соборов, в терминологии самих вселенских соборов и у Отцов Церкви как восточных, так и западных.

Наряду с прямым, правым путем веры, всегда бывали инакомыслящие (по выражению св. Игнатия Богоносца), мир больших или меньших заблуждений среди христиан, а то и целых неправильных систем, стремившихся вторгнуться в среду православных. Из-за искания истины произошли разделения среди христиан.

Знакомясь с историей Церкви, а равно наблюдая современность, видим, что заблуждения, враждующие с православной истиной, появлялись и появляются под влиянием других религий, под влиянием философии, по слабости и влечениям падшей природы, ищущей права и оправдания этим своим слабостям и влечениям.

Заблуждения укореняются и становятся упорными чаще всего по гордости людей, из защищающих, по гордости мысли.

Чтобы охранять правый путь веры, Церкви предстояло выковывать строгие формы для выражения истины веры, возвести крепость истины для отражения чуждых Церкви влияний. Определения истины, объявленные Церковью, от дней апостольских называются

догматами. В Деяниях Апостольских читаем об ап. Павле и Тимофее: “*Проходя же по городам, они передавали верным соблюдать определения, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме*” (Деян. 16:4; здесь понимаются постановления Апостольского собора, описанного в 15 гл. Кн. Деяний). У древних греков и римлян “догмата” назывались распоряжения, подлежащие точному исполнению. В христианском понимании “догматы” противоположны “мнениям” — неустойчивым личным соображениям.

Источники догматов. Св. Писание и Св. Предание.

На чем основываются догматы? — Ясно, что догматы основываются не на рассудочных соображениях отдельных лиц, хотя бы это были отцы и учителя Церкви, а на учении **Священного Писания** и на Апостольском **Священном Предании**. Истины веры, заключающиеся в них дают **полноту** учения веры, именуемую древними отцами Церкви “*соборной верой,*” “*кафолическим учением*” Церкви. Гармонически сливающиеся в одно целое истины Писания и Предания определяют собой “*соборное сознание*” Церкви, руководимое Духом Святым.

Священное Писание.

Под именем **Священного Писания** понимаются книги, написанные свв. Пророками и апостолами под воздействием Духа Святого и потому именуемые **богодухновенными**. Они разделяются на книги Ветхого и Нового Заветов.

Книг **Ветхого Завета** Церковь признает 38; соединяя некоторые из них в одну книгу, по примеру ветхозаветной Церкви, она сводит их число до 22 книг, по числу букв еврейского алфавита. Эти книги, внесенные в свое время в иудейский канон, именуются “*каноническими.*” К ним присоединяется группа книг “*неканонических,*” т. е. не введенных в иудейский канон, написанных после заключения канона ветхозаветных священных книг. Церковь принимает и эти последние книги, как полезные, назидательные. Она назначила их в древности для назидательного чтения не только в домах, но и в храмах, отчего они и назывались “*церковными.*” Церковь содержит их в одном кодексе Библии с книгами каноническими. Некоторые из них настолько приближаются по достоинству с богодухновенными, что, напр., в 85 правиле Апостольском три книги Маккавейские и книга Иисуса сына Сирахова перечисляются наряду с каноническими книгами и о всех вместе сказано, что они “*чтимые и святые,*” однако это говорит только об уважении к ним древней Церкви, различие же между ними всегда сохранялось.

Новозаветных канонических книг Священное Писание признает 27. Так как священные книги Нового Завета писались в разные годы апостольского времени и направлялись апостолами в разные пункты Европы и Азии, а некоторые из них не имели определенного назначения в тот или иной географический пункт, то собрать их в один кодекс, не могло быть делом легким, и нужно было строго беречься, чтобы в их круге не оказалось книг т. наз. апокрифических, в большинстве составлявшиеся в еретических кругах. Поэтому отцы и учителя Церкви первых веков христианства соблюдали особую осторожность при распознавании книг, хотя бы они и носили имена апостолов.

Нередко отцы Церкви вносили в свои списки некоторые книги с оговоркой, с сомнением и поэтому давали не полный список священных книг. Это служит примером их осторожности в святом деле; они не полагались на себя, а ждали общего голоса Церкви. Карфагенский поместный собор 318 г. перечисляет все без исключения книги Нового За-

вета. Св. Афанасий Великий без сомнения называет все книги Нового Завета и в одном из сочинений заканчивает список следующими словами: “вот число и название канонических книг Нового Завета! Это как бы начатки, якори и столпы нашей веры, потому что они написаны и переданы самими апостолами Христа Спасителя, которые с Ним были и Им научены были.” Так же св. Кирилл Иерусалимский перечисляет новозаветные книги без малейшего замечания о каком либо различии их в Церкви. То же полное перечисление есть у западных Церковных писателей, напр. у Августина. Так соборным голосом всей Церкви утвердился полный канон новозаветных книг Священного Писания.

Священное Предание.

Священное Предание в первоначальном точном смысле слова есть предание, идущее от древней Церкви апостольских времен: оно и называлось во 2-ом и 3-ем вв. “Апостольским преданием.”

Нужно иметь ввиду, что древняя Церковь тщательно охраняла от непосвященных внутреннюю жизнь Церкви, ее священные таинства были тайнами, охраняемыми от нехристиан. При их совершении — при крещении, при Евхаристии — не присутствовали посторонние, порядок их не записывался, а передавался устно; и в этом тайно сохраняемом содержалась существенная сторона веры. Св. Кирилл Иерусалимский (4 век) особенно ясно представляет это нам. Давая уроки лицам, еще окончательно не решившим стать христианами, святитель предваряет поучения следующими словами: “когда произносится огласительное учение, если будет спрашивать оглашаемый у тебя, что говорили учащие, то ничего не пересказывай стоящему вне. Ибо это тайна и надежда будущего века. Соблюдай тайну Мздовоздателя. Да некто скажет тебе что-либо: что за вред если узнаю и я? И больные просят вина, но если дано безвременно, то производит худые последствия: и больной гибнет, и на врача клеветают.” Дальше он прибавляет: “... все учение веры заключаем в немногих стихах, которые надо помнить слово в слово, повторяя между собой, не записывая этого на бумагу, но начертав памятью в сердце, остерегаясь, чтобы кто из оглашенных не услышал переданного вам...” А в записанных им предостережительных словах, к приступающим к Крещению и к присутствующим при этом, он дает такое предостережение: “Это оглашение, предлагая для чтения приступающим ко Крещению и верным, принявшим уже его, вовсе не давай ни оглашенным, ни другому кому, не ставшему уже христианином, иначе дашь ответ Господу. И если запишешь это оглашение, то припиши и предостережение к нему.”

Св. Василий Великий (4-ый век) дает ясное понятие о Священном Апостольском Предании в следующих словах: “Из соблюдаемых в Церкви догматов и проповеданий мы имеем некоторые в письменном виде, а некоторые приняли от апостольского предания, по преемству в тайне. Те и другие имеют одну и ту же силу для благочестия, и этому никто, даже малосведущий в церковных установлениях, не станет перечить. Ибо если отважимся отвергать неписанные обычаи, как маловажные, то непременно повредим Евангелию в самом главном, и от апостольской проповеди оставим пустое имя без содержания. Например, упомянем прежде всего о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа осенялись образом креста, кто учил Писанием? Или к Востоку обращаться в молитве какое Писание нас учило? Слова призвания в преложении хлеба Евхаристии и Чаши благословения кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, которые Апостол и Евангелие упоминает, но и прежде их и после произносим и другие, как имеющие великую силу для таинства, приняв их от непи-

санного учения. По какому Писанию благословляем и воду крещения, и елей помазания и самого крещаемого? Не по умолчанному ли тайному преданию? Что еще? Самому помазанию елеем, какое написанное слово научило нас? Откуда и троекратное погружение человека и прочее относящееся к крещению, отрицаться сатаны и ангелов его, из какого взято Писаная? Не из сего ли не обнаруживаемого и неизрекаемого учения, которое Отцы наши сохранили в недоступном любопытству и выведыванию молчанию, были основательно научены молчанием охранять святыню таинств? Ибо какое было бы приличие писанием оглашать учение о том, на что не крещенным и воззреть непозволительно?”

Из этих слов Василия Великого выводим: во первых, что Священное вероучительное Предание есть то, что может быть возведено к начальному времени Церкви, и во-вторых, что оно тщательно сберегается и единогласно признается у отцов и учителей Церкви, в эпоху великих Отцов Церкви и начала Вселенских соборов.

Хотя св. Василий дает здесь ряд примеров устного Предания, но сам он здесь же делает шаг к записи этого устного слова. К эпохе свободы и торжества Церкви в 4 веке, вообще все предание получает письменную запись и ныне сохраняется в памятниках Церкви, составляя дополнение к Священному Писанию.

Священное древнее Предание находим: в древнейшем памятнике Церкви — “Правилах святых апостолов;” в символах веры древних поместных церквей; в древних Литургиях; в древнейших актах, касающихся христианских мучеников. Эти мученические акты не прежде входили в употребление верующими, как по предварительном рассмотрении и одобрении их местным епископом, и читались на общественных собраниях христиан также под надзором предстоятелей церквей. В них видим исповедание Пресвятой Троицы, Божества Господа Иисуса Христа, примеры призывания святых и веры в сознательную жизнь упокоившихся во Христе и др.; в древних записях истории Церкви, особенно в истории Евсевия Памфила, где собрано много древних преданий обрядовых и догматических, напр., о каноне священных книг Ветхого и Нового Заветов; в творениях древних отцов и учителей Церкви.

Сохраняемое и оберегаемое Церковью Апостольское Предание, тем самым, что оно хранится Церковью, становится Преданием самой Церкви, оно принадлежит ей, свидетельствуется ею и, в параллель Священному Писанию, именуется ею “Священным Преданием.”

Свидетельство Священного Предания необходимо для уверенности, что все книги Священного Писания преданы нам от апостольского времени и происходят от апостолов. Оно нужно:

- для правильного понимания отдельных мест Св. Писания и для противопоставления еретическим перетолкованиям его;
- для установления догматов христианской веры ввиду того, что одни истины веры выражены в Писании совершенно определенно, а другие не вполне ясно и точно и потому требуют подтверждения Священным Апостольским Преданием.
- Кроме всего этого, Св. Предание ценно тем, что из него видим, как весь уклад церковного строя, канонов богослужения и обрядов укоренен и основан в строе жизни древней Церкви.

Соборное сознание Церкви.

Православная Христова Церковь есть тело Христово, духовный организм, у которого Глава — Христос. Она имеет единый дух, единую общую веру, единое и общее, соборное, кафолическое сознание, руководимое Духом Святым, но утверждающееся в своих суждениях на конкретных, определенных основаниях Священного Писания и Св. Апостольского Предания. Это кафолическое сознание всегда присуще Церкви, но более определенным образом оно выражено на вселенских соборах Церкви. От глубокой христианской древности созывались дважды в год поместные соборы отдельных православных церквей, согласно 37-му правилу св. Апостолов. Также многократно в истории Церкви бывали соборы епископов областные, более широкого объема, чем отдельных церквей, и, наконец, соборы епископов всей Православной Церкви, Востока и Запада. Таких соборов — Вселенских — Церковь признает семь.

Вселенские соборы точно формулировали и утвердили ряд основных истин христианской православной веры, защитив древнее учение Церкви от искажений еретиков. Вселенские соборы также формулировали и обязали ко всеобщему единообразному исполнению многочисленных законов и правил общецерковной и частной христианской жизни, называемых церковными канонами. Вселенские соборы, наконец, утвердили догматические определения ряда соборов поместных, а равно догматические изложения, составленные некоторыми отцами Церкви (напр., исповедание веры св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, правила св. Василия Великого и др.).

Нужно помнить, что соборы Церкви выносили свои догматические определения после тщательного, исчерпывающего и полного рассмотрения всех мест Св. Писания, касающихся поставленного вопроса, свидетельствуя при этом, что вселенская Церковь так именно понимала приводимые указания Св. Писания. Таким образом, вероопределения соборов выражают гармонию Св. Писания и соборного Предания Церкви. По этой причине сами эти определения становились, в свою очередь, подлинным, нерушимым, авторитетным основанием на данных Св. Писания и Апостольского Предания, вселенским и Священным Преданием Церкви.

Конечно, многие истины веры настолько ясны непосредственно из Священного Писания, что они не подвергались еретическим перетолкованиям и о них нет специальных определений соборов. Другие истины утверждены соборами.

Среди догматических соборных определений сами вселенские соборы признают первостепенным и основным Никео-Цареградский символ веры, запретив что бы то ни было изменять в нем, не только в мыслях, но и в словах его, что либо прибавлять или отнимать (постановл. 3 вселенского собора, повторенное 4, 6, и 7 соборами).

Вероопределения ряда поместных соборов, а также некоторые изложения веры св. Отцов Церкви, признанные руководящим для всей Церкви, перечислены во втором правиле шестого вселенского (Трульского) собора. Они приводятся в “Книге Правил св. Апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных и св. Отец.”

Догмат и канон.

В церковной терминологии принято называть догматами истины христианского учения, истины веры, а канонами — предписания, относящиеся к церковному строю, к церковному управлению, к обязанностям церковной иерархии, священнослужителям и обязанностям каждого христианина, вытекающим из нравственных основ евангельского и

апостольского учений. Канон — греческое слово, в буквальном значении: прямой шест, мера точного направления.

Значение творений свв. Отцов и богослужебных книг

Для руководства в вопросах веры, для правильного понимания Св. Писания, для отличения подлинного Предания Церкви от ложных учений — обращаемся к творениям святых отцов Церкви, признавая, что их единодушное согласие в учении о вере есть несомненный признак истины. Свв. Отцы стояли за истину, не страшась ни угроз, ни гонений, ни самой смерти. Святоотеческие разъяснения истин веры придали точность выражению истин христианского учения и создали единство догматического языка, взаимно дополнили доказательства этих истин, пользуясь Св. Писанием и Св. Преданием, а равно приводя для них рассудочные основания. В богословии уделяется внимание и некоторым частным мнениям св. Отцов Церкви или учителей Церкви по вопросам, не имеющим точного общецерковного определения; однако эти мнения не смешиваются с догматами в собственном смысле слова. Есть такие частные мнения некоторых отцов и учителей Церкви, которые не признаны согласными с общим соборным верованием Церкви и не принимаются в руководство веры.

Истины веры в богослужении

Соборное вероучительное сознание Церкви выражается также в данном нам вселенской Церковью православном богослужении. Углубляясь в содержание богослужебных книг, мы тем самым утверждаемся в догматическом учении Православной Церкви.

Символические книги

Изложения Православной веры, одобренные соборами поместных церквей в более близкое нам время, называются православными символическими книгами, т. к. являются как бы **истолкованиями символа веры**. Их назначение — осветить преимущественно те истины христианства с православной точки зрения, какие представлены искаженно в неправославных исповеданиях более позднего времени, особенно в протестантстве. Таково — “Исповедание Православной Веры,” составленное иерусалимским патриархом Досифеем, которое было одобрено на Иерусалимском соборе 1672 г., а через 50 лет, в ответ на запрос англиканской церкви, послано ей от имени всех восточных патриархов и потому более известно под именем “Послания Восточных патриархов о Православной Вере.” Сюда же относят “Православное Исповедание” киевского митрополита Петра Могилы, рассмотренное и исправленное на двух местных соборах (Киевском 1640г. и Ясском 1643г.) Затем оно было одобрено четырьмя вселенскими патриархами и русскими патриархами (Иоакимом и Адрианом). Подобным же значением пользуется у нас “Православный Христианский Катехизис” митрополита Филарета московского, в части, содержащей изъяснение символа веры.

Догматические системы.

Опыт всестороннего изложения всего христианского учения называем “системой догматического богословия.” Полную и очень ценную для православного богословия систему составил в 8-ом веке преп. Иоанн Дамаскин под именем “Точного изложения Право-

славной Веры.” В этом своем труде Дамаскин, можно сказать, подвел итоги, или дал свод всей богословской мысли восточных отцов и учителей Церкви вплоть до 8-го века.

Из русских богословов наиболее полные труды по Догматическому Богословию дали московский митр. Макарий, Филарет архиеп. Черниговский, епископ Сильвестр, ректор Киевской Духовной Академии и протоиерей Н. Малиновский.

Задача Догматического Богословия.

Догматическая работа Церкви всегда была направлена на утверждение в сознании верующих истин веры, от начала исповедуемых Церковью. Она заключается в указании того, какой путь мысли есть следование вселенскому Преданию. Вероучительный труд Церкви состоял в том, чтобы в борьбе против ересей найти **точную форму** для выражения переданных от древности истин веры, **подтвердить** правильность церковного учения, обосновав его на Свв. Писании и Предании. Вероучительная мысль святых апостолов была и остается образцом полноты и целостности христианского мировоззрения: христианин 20 века не может более совершенно развить или углубить истины веры по сравнению с апостолами. Поэтому совершенно неуместны попытки, если они появляются, как со стороны отдельных лиц, так и от имени самой науки догматического богословия, открытия новых христианских истин, или открытия сторон в данных нам догматах, или нового их понимания. Задача **науки Догматического Богословия** — изложить обоснованно, доказательно преданное православное христианское учение.

Некоторые полные труды по догматическому богословию излагают мысли отцов Церкви в исторической последовательности. Так построен, напр., упомянутый “Опыт Прав. Догм. Богословия” епископа Сильвестра. Надо знать, что такой способ изложения в православной догматической Науке не имеет задачей исследовать постепенное развитие догматов. Его цель иная: исторически последовательное и полное изложение мыслей св. отцов Церкви по каждому предмету веры наглядно подтверждает, что они во все века мыслили единодушно об истинах веры; но т. к. одни из них рассматривали предмет с одной стороны, а другие с другой, одни приводили аргументы одного рода, а другие — другого, — то историческое исследование учения отцов Церкви дает полноту рассмотрения догматов веры и полноту доказательств их истинности.

Это не значит, что научно-богословское изложение догматов должно принять нерушимую форму. Каждая эпоха выдвигает свои собственные взгляды, понятия, вопросы, ереси и возражения против христианской истины или повторяет забытые старые. Богословию естественно принимать во внимание эти запросы времени, отвечать на них и соответственно им излагать догматические истины. В этом смысле можно говорить о развитии догматического богословия, как науки. Но нет достаточного основания говорить о **развитии догматов Церкви**.

Догматика и вера.

Догматическое Богословие предназначается для верующего христианина. Оно само не влагает веры, а предполагает веру, уже имеющуюся в сердце. “Я веровал, и потому говорил,” слова ветхозаветного праведника (Пс. 115:1). И Господь Иисус Христос открывал тайны Царствия Божия ученикам после того, как они уверовали в Него: “Господи! К кому

нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни, и мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Сын Бога живого” (Иоан. 6:68-69). Вера, а точнее, вера в Сына Божия, пришедшего в мир, есть краеугольный камень Священного Писания; она есть камень личного спасения; она — камень богословской науки. “Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его” (Иоан. 20:31). Эту мысль ап. Иоанн многократно повторяет в своих посланиях, и эти его слова выражают главную мысль всех писаний всех апостолов. “Верую”: этим исповеданием должно начинаться всякое христианское богословствование. При таком условии оно является не отвлеченным умствованием, не мыслительной диалектикой, а пребыванием мыслью в божественных истинах, направлением ума и сердца к Богу, познанием любви Божией. Для неверующего же оно не действенно, ибо и Сам Христос для неверующих есть “камень преткновения и соблазна” (1 Петр. 2:7-8; Мф. 21:44).

Богословие и философия.

Из того, что догматическое богословие основывается на живой и святой вере, выясняется разница между богословием и науками о природе, основанными на наблюдении и опыте. Исходным началом является здесь **вера**, там **опыт**. Однако, сами приемы изучения, методы мышления одни и те же — здесь и там: изучения данных и — выводы. Только там выводы из собранных фактов наблюдения природы; здесь выводы, сделанные из изучения Св. Писания и Св. Предания; те науки — эмпирические и технические, эта — богословская.

Отсюда же выясняется различие между богословием и философией. Философия есть построение на рассудочных основаниях и на выводах опытных наук, поскольку последние способны подвести к высшим вопросам жизни; богословие — на Божественном Откровении. Их нельзя смешивать. Богословие не является философией и тогда, когда оно погружает нашу мысль в трудные для понимания, глубокие и высокие предметы христианской веры.

Богословие не отрицает ни опытных наук, ни философии. Св. Григорий Богослов вменил св. Василию Великому в заслугу, что тот в совершенстве владел диалектикой, при помощи которой опровергал философские построения противников христианства. Вообще св. Григорий не сочувствовал тем, кто проявлял неуважение к внешней учености. Однако, он сам, изложив в знаменитых “Словах о Святой Троице” глубоко созерцательное учение о Троичности, так замечает о себе: “Так, возможно короче, излагаю вам наше любу мудрие — догматически, а не созерцательно; по способу рыбарей, а не Аристотеля; духовно, а не хитросплетенно; по уставам Церкви, а не торжища.”

Разделение предмета: Курс Догматического Богословия разделяется на две основные части: на учение 1) о Боге в **Самом Себе** и 2) о Боге в Его **явлении** миру как Творца, Промыслителя, Спасителя мира и Завершителя судеб мира.

Часть Первая.

О Боге в Самом Себе.

Содержание:

- Вера в Бога
 - Степень нашего знания о Боге
 - О Существе и свойствах Божиих
 - Что свидетельствует Священное Писание о Свойствах Божиих?
 - О Единстве Божиим
 - Догмат Пресвятой Троицы
 - О Троичности Лиц в Боге
 - 1. Свидетельство Священного Писания Ветхого Завета.
 - 2. Свидетельства Священного Писания Нового Завета
 - Исповедание Догмата Святой Троицы в Древней Церкви
 - О Личных Свойствах Божественных Лиц
 - Именование Второго Лица Словом
 - Об исхождении Святого Духа
 - Единосушие и Равночестность Лиц Святой Троицы
 - Единосушие и Равночестность Бога Сына с Богом Отцом.
 - Единосушие и Равночестность Св. Духа с Богом Отцом и Сыном Божиим
 - Переход ко Второй Части Догматического Богословия.
-

Вера в Бога.

Учение о Боге в Символе веры начинается словом: “Верую.” Бог есть первый предмет веры христианской. Таким образом, наше христианское признание бытия Божия основывается не на рассудочных основах, не на доказательствах, взятых из разума или полученных из опыта наших внешних чувств, а на внутреннем, высшем убеждении, имеющем нравственное основание.

Веровать в Бога значит, в христианском понимании, не только умом признавать Бога, но и сердцем стремиться к Нему.

“Веруем” в то, что недоступно внешнему опыту, научному исследованию, восприятию нашими органами внешних чувств. В славянском и русском языках понятие “верую” глубже значения русского “верю, “ обозначающего часто простое принятие без проверки свидетельства другого лица, чужого опыта. Св. Григорий Богослов различает и в греческом языке: религиозную веру — “верую **в кого, во что**”; и простую личную веру — “верю **кому, чему**.” Он пишет: “Не одно и то же значит: “веровать во что” и “верить

чему.” Веруем мы в Божество, а верим относительно всякой вещи” (Твор. св. Григория Богослова. Часть 3, стр. 88, “О Духе Святом”).

Христианская вера есть таинственное явление в области человеческой души. Она шире мысли, **сильнее**, действеннее ее. Она сложнее отдельного **чувства**, она содержит в себе чувства любви, страха, почитания, благоговения, смирения. Она также не может быть названа **волевым** явлением, ибо, хотя она двигает горами, христианин, веруя, отзывается от своей воли, всецело предавая себя в волю Божию: “Да будет воля Твоя на мне, грешнем.”

Конечно, христианство связано и с умственным знанием, оно дает мировоззрение. Но если бы оно оставалось только мировоззрением, пропала бы его движущая сила; без веры оно не было бы живой связью неба и земли. Христианская вера есть нечто гораздо большее, чем-то “убежденное предположение, “ называемое верой, какое обычно встречается в жизни.

На вере создана Церковь Христова, как на скале, которая не содрогнется под нею. Верую святые побеждали царства, творили правду, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись при немощи (Евр. 11:33-38). Одушевленные верою христиане с радостью шли на мучения и смерть. Вера — камень, но камень не осязаемый, свободный от грузности, тяжести; влекущий вверх, а не вниз.

“Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живою” — сказал Господь (Ин. 7:38), и проповедь апостолов, проповедь в силе слова, в силе Духа, в силе знамений и чудес, была живым свидетельством истинности слов Господа.

“Если будете иметь веру и не усомнитесь..., если и горе этой скажете: поднимись и свергни себя в море, будет” (Матф. 21:21). Чудесами святых всех веков наполнена история Церкви Христовой, Но чудеса творит не вера вообще, а вера христианская. Вера действительна не силой воображения и не самогипнозом, а тем, что она связывает с источником всякой жизни и силы — с Богом. Она сосуд, которым зачерпывается вода; но нужно быть у этой воды и опустить сосуд в нее: вода эта — благодать Божия. “Вера есть ключ к сокровищнице Божьей, “ пишет о. Иоанн Кронштадтский (“Моя жизни во Христе,” т. 1, стр. 242).

Поэтому трудно дать определение: что есть вера. Когда Апостол говорит: “Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом” (Евр. 11:1), то, не касаясь здесь природы веры, указывает только на что направляет ее взор: — на ожидаемое, на невидимое, а именно, что вера есть проникновение души в будущее (*осуществление ожидаемого*) или в невидимое (*уверенность в невидимом*). Это свидетельствует о таинственном характере христианской веры.

Степень нашего знания о Боге.

Бог в Своем Существое непостижим. Бог “Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видал и видеть не может,” — научает ап. Павел (1Тим. 6:16).

Св. Кирилл Иерусалимский в “Огласительных словах” наставляет: “Что такое Бог, сего объяснить не можем; благоразумно же исповедуем, что не имеем точного о Нем познания. В отношении к Богу **высокое для нас ведение — признаться в своем неведении**” (6-ое Огласит. сл.).

Вот почему лишены догматической ценности разного рода широкие, разносторонние рассуждения и рассудочные изыскания на темы о внутренней жизни в Боге, а равно по-

строения по аналогии с душевной жизнью человека. О “совопросниках” своего времени пишет св. Григорий Нисский, брат св. Василия Великого:

“Люди, оставив то, чтобы утешаться Господом (Пс. 36:4) и радоваться миру Церкви, ведут тонкие разыскания о каких-то сущностях и измеряют величины, измеряют Сына сравнительно с Отцом и избыток меры, уступая Отцу. Кто скажет им: неколичественное не меряется; невидимое не оценивается; бесплотное не взвешивается; беспредельное не сравнивается; несравнимое не допускает до себя понятия о большем или меньшем, потому что большее познаем из взаимного сравнения вещей между собою, а у чего не достигаем конца, в том немыслимо и большее...” “Велик Господь наш и велика крепость Его, и разум Его неизмерим” (Пс. 146:5). Что же это значит? Исчисли сказанное, и уразумеешь тайну”...

“Если кто совершает путь среди полудня, когда солнце знойными лучами опалает голову и жаром иссушает все влажное в теле, а под ногами у идущего лежит земля жесткая, неудобопроходимая, безводная; потом же такому человеку встретится источник, у которого прекрасная, прозрачная, приятная, прохлаждающая струя льется обильно: то неужели сядет он у воды и начнет любомудрствовать о ее естестве, доискиваясь, откуда она, как, от чего, и о всем тому подобном, о чем привычно рассуждать празднословам, а именно, что некая влажность, распространенная в земной глубине, пробивающаяся вверх и сгнетаемая, делается водою, или, что жилы, проходящие дольными пустотами, как скоро отверстия их делаются свободными, изливают воду? Или, распростившись со всеми рассуждениями, приклонит голову к струе и приложит уста утолить жажду, прохладить язык, удовлетворить желание и возблагодарить Давшего сию благодать? Посему подражай и ты сему жаждущему” (Св. Григорий Нисский “На свое рукоположение.” Творения, ч. 4). Не одна эта тайна веры, но многие тайны требуют смирения нашего ограниченного разума перед ними, как это слышим мы в церковных песнопениях: “таинство не терпит исследования”: **не терпит тайна испытания.**

Тем не менее в известной мере мы имеем знание о Боге, знание постольку, поскольку Сам Он открыл его людям. Нужно различать постижение Бога, которое по существу невозможно, и познание Его, хотя и неполное, о котором ап. Павел говорит: Видим ныне, как в зеркале в гадании, и — отчасти разумеем. Степень его соответствует силам человеческим.

Откуда мы почерпаем знание о Боге?

а) Оно открывается людям уже из самого познания природы, познания самих себя и всех вообще творений Божиих. “Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны” (Рим. 1:20), т. е. невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, — и потому безответны те люди, которые, познавши Бога, не прославили Его как Бога и не возблагодарили, но посуетились в умствованиях своих (там же, 20-21).

б) Еще более явил Себя Бог в откровении сверхъестественном и через воплощение Сына Божия. “Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни эти говорил нам в Сыне” (Евр. 1:1-2). “Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил” (Иоан. 1:18): Он “явил” Бога людям (по русскому переводу).

Так научил о познании Бога Сам Спаситель, сказав: “Все Мне предано Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца никто не знает, кроме Сына,”— Спаситель прибавил: —“и кому Сын хочет открыть” (Мф. 11:27).

И ап. Иоанн Богослов пишет в Послании: “Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного” (1 Иоан. 5:20).

Божественное откровение дано нам во всем Священном Писании и в Священном Предании, хранение, научение и верное истолкование которых есть долг и принадлежность Святой Христовой Церкви.

Но и в тех границах, какие даны нам в свете Божественного откровения, должно нам следовать руководству тех, кто очистил свой разум высокой христианской жизнью и сделал свой разум способным к созерцанию возвышенных истин, — то есть должно следовать руководству Отцов Церкви, а вместе нравственно оберегать и себя. Об этом св. Григорий Богослов наставляет: “Если хочешь быть богословом и достойным божественного, — соблюдай законы; божественными заповедями иди к высокой цели: поелику деяние есть восхождение к созерцанию,” т. е. стремись и достигай нравственного совершенствования, ибо этот только путь дает возможность восхождения на высоты, откуда созерцаются божественные истины (слово св. Григория Богослова 20-е).

И сам Спаситель изрек: “Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят” (Матф. 5:8).

Мыслями о различии понятий: “постижение” и “познание, “иначе говоря, мыслью о **непостижимости** Божией при возможности **познания** Бога начинает свой большой труд “Точное Изложение Православной Веры” преп. Иоанн Дамаскин. Он пишет:

“Божество неизреченно и непостижимо. Ибо никто не знает Отца, только Сын, ни Сына, только Отец. Также и Дух Святы́й ведаёт Божие, подобно как дух человеческий знает то, что в человеке. Кроме же первого и блаженного Существа, никто, никогда не познал Бога, разве кому открыл Сам Бог, — никто не только из людей, но даже из высших сил, из херувимов и серафимов. — Впрочем, Бог не оставил нас в совершенном о Нем неведении. Ибо а) ведение о бытии Божиим Сам Бог насадил в природе каждого. И сама тварь, ее хранение и управление возвещают о величии Божества. б) Сверх того, сначала чрез закон и пророков, потом чрез Единородного Сына Своего Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Бог сообщил нам познание о Себе, насколько мы вместить можем. Поэтому все переданное нам законом, пророками, апостолами и евангелистами, мы принимаем, признаем и почитаем, и более ничего не доискиваемся. И так Бог как всеведущий и промышляющий о пользе каждого открыл все, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить. Удовольствуемся сим и будем сего держаться, не преступая Божественного предания” (Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, гл. 1).

Ту же мысль о бессилии нашей мысли для постижения Бога Церковь выражает и в богослужении: не будучи в силах понять таинственные именованья Твоего трисветлого Божества, сердцем славим Тебя, Господи...

В древности некоторые из еретиков проводили мысль, что Бог совершенно постижим, доступен пониманию. Они строили свои утверждения на том основании, что Бог есть Существо простое, делая отсюда вывод, что, как простое Существо, Он не имеет внутреннего содержания и свойств. Достаточно поэтому, — говорили они, — назвать имена Божии или указать единственное Его свойство — нерожденность, чтобы сказать все о Боге (так рассуждали некоторые гностики, напр., Валент. во II веке, а в IV веке Евномий и аномеи). Св. Отцы горячим протестом откликнулись на эту ересь, видя в ней ниспровержение су-

щества религии. Возражая еретикам, они выясняли и доказывали, как из Писания, так и рассудочным путем, 1) что простота существа Божия соединяется с полнотой Его свойств, полнотой содержания жизни Божественной, и 2) что сами имена Божии в Свящ. Писании — Иегова, Элогим, Адонаи и др. — выражают не самую сущность Божества, а преимущественно показывают отношение Бога к миру и человеку.

Другие из еретиков древности (напр., маркиониты) впадали в противоположную крайность, утверждая, что Бог совсем неведом и недоступен для нашего познания. По этому поводу отцы Церкви указывали, что есть степень познания Бога возможная для нас, полезная и нужная нам. Св. Кирилл Иерусалимский в Огласительных словах наставляет: “Скажет кто-либо: если существо Божие непостижимо, то для чего же тебе говорить о Нем? Но неужели потому, что я не могу выпить всей реки, не буду и умеренно для пользы моей брать воды из нее? Неужели потому, что глаза мои не в состоянии вместить всего солнца, — и столько, сколько нужно для меня, не смотреть мне на него? Неужели потому, что я, вошедший в какой-нибудь большой сад, не могу съесть всех плодов, хотел бы ты, чтобы вышел я из него совершенно алчущим?” (Огласит. поучения 6, 5).

Известен рассказ о блаженном Августине, как он прогуливаясь по берегу моря с мыслями о Боге, увидел отрока, сидевшего у моря и черпавшего раковинкой из моря воду в ямку в песке. Эта картина внушила ему мысль о несоразмерности между нашим умом и величием Божиим: нашему уму так же невозможно вместить представление о Боге во всем Его величии, как невозможно вычерпать море раковинкой.

О Существо и свойствах Божиих.

“Если ты хочешь говорить или слышать о Боге, — богословствует св. Василий Великий, — отрешись от своего тела, отрешись от телесных чувств, оставь землю, оставь море, сделай, чтобы воздух был ниже тебя, минуи времена года, их чинный порядок, украшения земли, стань выше эфира, пройди звезды, их благолепие, величину, пользу, какую она доставляют целому, благоустройство, светлость, положение, движение и то, сколько они имеют между собою связи или расстояния. Протекши все это умом, обойдя небо и став выше его, одною мыслью обозри тамошние красоты: пренебесные воинства Ангелов, начальства Архангелов, славу Господствий, председания Престолов, Силы, Начала, Власти. Миновав все сие, оставив ниже своих помышлений всю тварь, возведя ум за пределы сего, представь в мысли Божие естество, неподвижное, не превратное, неизменное, бесстрастное, простое, несложное, нераздельное, свет неприступный, силу неизреченную, величину беспредельную, славу лучезарную, доброту вожденную, красоту неизмеримую, которая сильно поражает уязвленную душу, но не может по достоинству изображена быть словом.”

Такой возвышенности духа требовали бы речи о Боге! Но и при ней мысль человеческая способна останавливаться только на свойствах Божества, но не на самой сущности Божества.

Есть в Священном Писании такие слова о Боге, которые “касаются,” “соприкасаются” с мыслью о самом Существо Божием. Это выражения, построенные грамматически так, что они по своей форме отвечают только на вопрос: “какой?” то есть каковы свойства Божии, но как будто отвечают на вопрос: “кто?” т. е. Кто есть Бог? Таковы изречения:

“Я *есть Сущий*” (в еврейском: “Иегова,” — Исх. 3:14).

“Я — *Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель*” (Откров. 1:8 и 17).

“А Господь Бог есть истина” (в русской Библии: Господь Бог есть Истина, — Иерем. 10:10).

“Бог есть Дух” (Слова Спасителя самарянке, — Иоан. 4:24).

“Господь есть Дух” (2 Кор. 3:17).

“Бог есть свет и нет в нем никакой тьмы” (1 Иоан. 1:5).

“Бог есть любовь” (1 Иоан. 4:8 и 16).

“Бог наш есть огонь поядающий” (Евр. 12:29).

Однако и эти выражение не могут быть признаны указаниями на самое существо Божие. Только об именовании **сущйй** отцы Церкви выражались, что оно “некоторым образом” (выражение св. Григория Богосл.) или “как кажется” (св. Иоанна Дамаскина) есть именование сущности. Такое значение еще, хотя реже, придавались именованию: **Благий и Бог** в греческом языке (*theos* — видящий). В отличие от всего “существующего” — тварного, Отцы Церкви применяют к бытию Бога термин “пресущественный”: пресущественное бытие, **Дева днесь Пресущественного раждает**.

Таким образом, можно говорить только о свойствах Божиих, а не о самом существе Божиим. Лишь косвенно выражаются отцы Церкви о природе Божества, говоря, что существо Божие “едино, просто, несложно”; но эта простота не безразличное или бессодержательное целое, а она вмещает в себе полноту существенных свойств. “Бог — море сущности, безмерное и неограниченное” (св. Григорий Богослов). “Бог — полнота всех качеств и совершенств в их высочайшем и бесконечном виде” (св. Василий Вел.). “Бог прост и несложен. Он весь есть чувство, весь дух, весь мысль, весь ум, весь источник всех благ” (Иринеи Лионский).

Говоря о свойствах Божиих, св. Отцы указывают, что множественность их при простоте Существа есть результат нашего неумения найти таинственный единичный способ рассматривания Божественного. В Боге одно свойство есть сторона другого: Бог праведен, это значит блажен, и благ, и Дух. Множественная простота в Боге подобна солнечному свету, обнаруживающему себя в различных цветах, принимаемых земными телами, напр., растениями.

В исчислениях свойств Божиих у св. отцов и в богослужебных текстах преобладают выражения, составленные грамматически в отрицательной форме, т. е. с частицами “не” или “без.” Нужно однако иметь в виду, что эта отрицательная форма показывает “отрицание ограничения”: как напр., не неверующий значит верующий; таким образом она содержит утверждение неограниченных свойств. Образец таких выражений укажем у св. Иоанна Дамаскина в “Точном Изложении Православной Веры”: “Бог — безначален, бесконечен, вечен, постоянен, несотворен, непреложен, неизменяем, прост, несложен, бестелесен, невидим, неосязаем, неопишем, беспределен, недоступен для ума, необъятен, непостижим, благ, праведен, Творец всех тварей, всемогущ, Вседержитель, все надзирающий, Промыслитель обо всем, имеющий власть над всем, Судия...”

Наши мысли о Боге вообще говорят:

- или о Его отличии от тварного мира (напр.: Бог — Безначальный, тогда как мир имеет начало; Бесконечный, тогда как мир конечен; Вечный, тогда как мир существует во времени).
- или же о действиях Божиих в мире и отношении Создателя к Своим творениям (Творец, Промыслитель, Милостивый, Судья Праведный).

Указывая свойства Божии, мы этим не даем “определения” понятия Бог. Такое определение невозможно по существу, ибо всякое определение есть указание “пределов, “ а значит указание на “ограниченность, “ на неполноту. У Бога же нет пределов, и потому не может быть определения понятия Божества: “Ибо и понятие есть вид ограничения” (св. Григорий Богосл. Слово 28-е, о богословии второе).

Сам наш разум требует признания в Боге ряда существенных свойств. Разум внушает нам, что Бог имеет разумно-личное и свободно-личное бытие. Если в несовершенном мире мы видим свободно-разумные личные существа, то не можем не признать свободно-разумного личного бытия и в Самом Боге, Источнике, Причине, Творце всякой жизни, так как во всякой причине содержится не только не меньше, но больше, чем в ее произведении, о чем свидетельствует закон бытия. — Разум внушает нам, что Бог есть Существо совершеннейшее. Всякий недостаток, ущербленность несовместимы с понятием “Бог.” — Разум внушает нам, что совершеннейшее Существо может быть только одно, Бог — един. Не могло бы быть два совершенных существа, так как тогда одно ограничивало бы другое. — Разум внушает нам, что Бог есть Бытие самобытное, так как ничто не может быть причиной или условием существования Бога.

Что свидетельствует Священное Писание о Свойствах Божиих?

Свойства, непосредственно **заимствованные из слова Божия**, указаны в Пространном Христианском Катехизисе Православной Церкви мит. Филарета. Здесь читаем: “Вопрос. Какое понятие о существе и существенных свойствах Божиих можно заимствовать из откровения Божия? Ответ. **Бог есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, все праведный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный.**” Остановим нашу мысль на указанных в Катехизисе свойствах.

Бог — Дух. — “Бог есть Дух” (Иоан. 4:24 (слова Спасителя в беседе с самарянкой). “Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода” (2 Кор. 3:17). Бог чужд всякой телесности, материальности. Притом духовность Божия выше, совершеннее той духовности, какая принадлежит тварным духовным существам и душе человека, являющей в себе только “образ” духовности Божией; Бог есть Дух высочайший, чистейший, совершеннейший. Правда, в Священном Писании находим весьма много таких мест, где символически приписывается Богу нечто телесное. Однако о Божией духовности говорит Писание от первых слов книги Бытия, и пророку Моисею открыл Себя Бог как **сый**, “Сущий, “ как чистое, духовное, высочайшее Бытие. Поэтому под телесными символами Писание внушает нам разуметь духовные свойства и действия Божии.

Воспользуемся здесь словами св. Григория Богослова. Он говорит: “По Писанию, Бог спит, пробуждается, гневается, ходит и престолом имеет херувимов. Но когда Он имел немощи? И слышал ли ты, что Бог есть тело? Здесь представлено то, чего нет. Ибо, соразмеряясь со своим понятием, и Божие назвали именами, взятыми с себя самих. Когда Бог, по причинам Ему самому известным, прекращает Свое попечение и как бы нерадит о нас, это значит — Он спит; потому что наш сон есть подобная бездейственность и беспечность. Когда, наоборот, вдруг начинает благодетельствовать, значит — Он пробуждается; ... Он наказывает: а мы сделали из сего — гневается; потому что наказание у нас бывает по гневу. Он действует то здесь, то там; а по нашему — Он ходит; потому что хождение есть поступание от одного к другому. Он упокаивается и как бы обитает во святых силах;

мы назвали это сидением и сидением на Престоле, что также свойственно нам. А Божество ни в чем так не упокоивается, как во святых. Быстродвижность названа у нас летанием, смотрение наименовано лицам, даяние и звание — рукою. А также всякая другая Божия сила и всякое другое Божие действие изображены у нас, чем-либо взятым из телесного” (слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе).

По поводу повествований о действиях Божиих второй и третьей глав книги Бытия, Златоуст поучает: “Не пройдем, возлюбленные, без внимания того, что сказано Божественным Писанием, и не будем останавливаться на словах, но подумаем, что столь простые слова употребляются ради нашей немощи, и все совершается благоприлично для нашего спасения. Ведь, скажи мне, если захотим принимать слова в буквальном значении, а не будем понимать сообщаемого богоприлично, то не покажется ли многое странным? Вот посмотрим на самое начало нынешнего чтения. — *И услышали*, сказано, *голос Господа Бога, ходящего в раю во время пролады дня, и убоялись*. Что говоришь? Бог ходит? Неужели и ноги припишешь Ему? И не будем под этим разуметь ничего высшего? Нет, не ходит Бог, — да не будет! Как, в самом деле, Тот, Кто везде есть, и все наполняет, Чей Престол небо, а земля подножие ног, ходит по раю? Какой разумный человек скажет это? Что же значит: *услышали голос Бога, ходящего в раю пополудни*? Он хотел возбудить в них такое чувство (близости Божией), чтобы оно повергло их в беспокойство, что и было на самом деле: они почувствовали это, попытались скрыться от приближавшегося (к ним) Бога. Произошел грех — и преступление, и напал на них стыд. Нелицеприятный судия, то есть **совесть**, восстав, зывала громким голосом, упрекала их, показывала, как бы выставляла пред глазами тяжесть преступления. Владыка создал вначале человека и вложил в него совесть, как немолкаемого обличителя, который не может быть обманут или оболещен”... По поводу образа сотворения жены Златоуст назидает: *взял одно из ребер его*, сказано. Не разумей слова эти по-человечески, но знай, что употреблены грубые речения приспособительною к немощи человеческой. Ведь, если бы (Писание) не употребило этих слов, то, как бы могли мы узнать неизглаголаные тайны? Не будем же останавливаться только на словах, но станем принимать все благоприлично, как относящееся к Богу. Это выражение *взял* и все тому подобные, употреблены ради нашей немощи.” Подобным образом выражается Златоуст и относительно слов: *Создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни...* (Творения св. Иоанна Златоуста, т. 4, ч.1).

Св. Иоанн Дамаскин посвящает этой теме одну главу в Точном изложении Православной веры: “О том, что говорится о Боге телесным образом,” и пишет:

“Так как мы находим, что в Божественном Писании весьма многое символически сказано о Боге очень телесным образом, то должно знать, что нам, как людям и облеченным этой грубой плотью, невозможно мыслить или говорить о божественных и высоких и невещественных действиях Божества, если бы мы не воспользовались подобиями и образами, и символами, соответствующими нашей природе.” И далее, объяснив выражения об очах, ушах, руках Божиих и др., заключает: “И просто сказать: все то, что телесным образом сказано о Боге, имеет некоторый сокровенный смысл” (Точное изложение православной веры, ч. I, гл. XI).

Как ни привычно для современного сознания представлять Бога чистым Духом, однако распространенный в наше время пантеизм, многобожие, противоречит этой истине. Поэтому и теперь в “Чине Православия,” совершаемом в неделю Православия, слышим: “Глаголющим Бога бытие не дух, но плоть — анафема.”

Вечный. — Бытие Божие — вне времени, ибо время есть лишь форма бытия конечного, бытия изменчивого. Для Бога нет ни прошедшего, ни будущего, но есть одно только настоящее. *“В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты применишь их, — и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся”* (Пс. 101:26-28). —Некоторые свв. Отцы указывают на разницу между понятиями “вечность” и “бессмертие.” “Вечность есть присно жизненность и понятие это прилагается обыкновенно к одному безначальному естеству, в котором все всегда — то же и в том же виде. Понятие бессмертия может быть приписываемо и тому, что приведено в бытие и не умирает, как то: ангелу, душе..., вечное в собственном смысле принадлежит Божественной сущности, почему прилагается обыкновенно только к достопоклоняемой и царственной Троице” (св. Исидор Пелусиот). В этом отношении еще выразительнее — “превечный Бог.”

Всеблагий. — *“Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив”* (Пс. 102:8). — *“Бог есть любовь”* (1 Иоан. 4:16). Благодать Божия простирается не на какую-нибудь ограниченную область в мире, что составляет свойство любви существ ограниченных, но на весь мир со всеми находящимися в нем существами, с любовью заботится о жизни и нуждах каждой твари, как ни мала и, казалось бы нам, ничтожна была она. “Если бы у нас, говорит св. Григорий Богослов, кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся? — ответ готов: ”мы чтим любовь” (сл. 23). Бог дарует Своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию и сколько соответствует общей гармонии мира. Особенную благодать Свою Бог являет человеку. “Бог, как мать птица, которая, увидев своего птенца выпавшим из гнезда, сама вылетает отсюда, чтобы поднять его, а когда видит его в опасности быть поглощенным от какого-либо змея, с жалобным криком облетает вокруг него и всех других птенцов, не способная быть равнодушною к гибели и одного из них” (Климент Александр. Увещание к язычникам, гл. 10). “Бог больше любит нас, чем может любить отец, мать или друг, или кто-либо другой, и даже больше, чем мы сами можем себя любить, потому что Он печется больше о нашем спасении, чем даже о Своей собственной славе, свидетельством чего служит то, что Он послал в мир на страдания и смерть (плотью человеческой) Своего Единородного Сына только ради того, чтобы открыть нам путь спасения и вечной жизни” (Златоуст. Толкование на псалом 113). Если человек часто не понимает всей силы благодати Божией, то это происходит потому, что человек слишком сосредоточивает свои мысли и желания на земном благополучии; а Божие помышление сочетает дарование нам благовременных, земных, с призывом приобрести для себя, для своих душ блага вечные.

Всеведущий. — *“Все обнажено и открыто пред очами Его”* (Евр. 4:13). *“Зародыш мой видели очи Твои”* (Пс. 138:16). Ведение Божие есть видение и непосредственное знание всего, существующего и возможного, настоящего прошедшего и будущего. Само предвидение будущего есть собственно духовное видение, ибо для Бога будущее есть как настоящее. Божие предвидение не нарушает свободной воли тварей так же, как свобода ближнего нашего не нарушается тем, что мы видим его поступки. Предвидение Божие относительно зла в мире и в поступках свободных существ как бы увенчивается предвидением спасения мира, когда будет *Бог всяческое во всех.*

Другую сторону всеведения Божия являет собой премудрость Божия. *“Велик Господь наш и велика крепость Его, и разум Его неизмерим”* (Пс. 146:5). Св. отцы и учителя

Церкви, следуя слову Божию, всегда с глубоким благоговением указывали величие премудрости Божией в устройстве видимого мира, посвящая этому предмету целые сочинения, как напр., Беседы на шестоднев, т. е. на историю творения мира (Беседы Василия Великого, Златоуста, Григория Нисского). “Одна травка или одна былинка достаточна, занять всю мысль твою рассмотрением искусства, с каким она произведена” (Василий Великий). Еще более рассуждали они о Божией премудрости в домостроительстве нашего спасения, в воплощении Сына Божия. Священное Писание в Ветхом Завете сосредоточивает внимание преимущественно на премудрости Божией в устройстве мира: “*Все сделал Ты премудро*” (Пс. 103:24); а в Новом Завете — на домостроительстве нашего спасения, по поводу которого ап. Павел восклицает: “*О бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия!*” (Рим. 11:33). Ибо премудростью Божией все бытие мира направляется к единой цели — к совершенствованию и преобразению для славы Божией.

Всеправедный. — Праведность понимается в слове Божиим и в обычном словоупотреблении в двух значениях: а) как святость и б) как справедливость, или правосудие.

а) Святость состоит не только в отсутствии зла или греха: святость есть наличие высших духовных ценностей, соединенное с чистотой от греха. Святость подобна свету, и Божия святость — как чистейший свет. Бог “Един Свят” по естеству, по Своей природе. Он есть Источник святости для ангелов и людей. Люди же могут достигать святости только в Боге, “не по естеству, а по причастию, подвигу и молитве” (Кирилл Иерус.). Писание свидетельствует, что ангелы, окружающие Престол Божий, непрестанно возвещают святость Божию, взывая, друг к другу: “*Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!*” (Ис. 6:3). По изображению в Писании, свет святости наполняет все, что исходит от Бога или служит Богу: “*Праведен Господь во всех путях Своих и благ во всех делах Своих*” (Пс. 144:17). “*Ибо Свят Господь, Бог наш*” (Пс. 98:9).

б) Правосудие Божие есть другая сторона все праведности Божией. “*И Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте...*” (Пс. 9:9). “*Господь воздаст каждому по делам его, ибо нет лицемерия у Бога*” (Рим. 2:6 и 11).

Как согласовать Божественную любовь с правдой Божией, строго судящей за грехи и наказывающей виновного? По этому вопросу высказывались многие отцы. Они уподобляют гнев Божий гневу отца, который с целью вразумить непокорного сына прибегает к отеческим карательным мерам, сам в то же время скорбя, одновременно печалась и о неразумности сына и сострадавая ему в причиняемом ему огорчении. Потому-то всегда Божия правда есть и милосердие, и милосердие есть правда, по сказанному: “*Милость и истина встретятся, правда и мир облобызаются*” (Пс. 84:11).

Святость и правда Божии тесно связаны между собой. Бог призывает всех к жизни вечной в Нем, в Его Царствии, а значит, в Его святости. Но в Царствие Божие не войдет нечто нечистое. Господь очищает нас Своими наказаниями, как действиями промыслительными, предупреждающими, исправительными, ради любви Своей к созданиям Своим. Ибо нам предстоит суд справедливости, суд для нас страшный: как можем мы войти в царство святости и света — и как могли бы мы там себя чувствовать — будучи нечистыми, темными и не имея в себе зародыша святости, не имея в себе никакой положительной духовной, нравственной ценности?

Всемогущий — “*Ибо Он сказал,— и сделалось; Он повелел, — и явилось*” так выражается Псалмопевец о всемогуществе Божиим (Пс. 32:9). Бог есть Творец мира. Он Промысли-

тель мира. Он Вседержитель. Он есть *“Един творящий чудеса!”* (Пс. 71:18). Если же Бог терпит зло и злых в мире, то не потому, что Он не может уничтожить зла, а потому, что Он даровал свободу духовным существам и направляет их к тому, чтобы они свободно по своей воле, отвергались от зла и обратились к добру.

По поводу казуистических вопросов о том, чего Бог “не может” совершить, нужно ответить, что всемогущество Божие простирается на все то, что угодно Его мысли, Его благости, Его воле.

Вездесущий — *“Куда пойду о Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, И там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя”* (Пс. 138:7-10).

Бог не подлжит никакому ограничению пространством, но наполняет Собою все. Наполняя Собою все, Бог как Существо простое присутствует в каждом месте не Своей как бы частью или ниспосланием Своей только силы, но всем Своим существом, притом не сливаясь с тем, в чем присутствует. “Божество проникает все, ни с чем не смешиваясь, а Его не проникает ничто” (Иоанн Дамаскин). “Что Бог везде присутствует, мы знаем, но как, не постигаем, потому что нам доступно только присутствие чувственное и не дано вполне разуметь естество Божие” (Иоанн Златоуст).

Неизменяемый — *“От Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены”* (Иак. 1:17): нет изменения и ни тени перемены. Бог есть совершенство, а каждая перемена есть признак несовершенства и потому не может быть мыслима в совершеннейшем Существо, в Боге. О Боге нельзя сказать, что в Нем совершается какой-либо процесс — роста, видоизменения, эволюции, прогресса или чего-либо подобного.

Но неизменяемость в Боге не есть некая неподвижность, не есть замкнутость в себе. При своей неизменяемости, Его существо есть жизнь, полная сил и деятельности. Бог Сам в Себе есть жизнь, и жизнь — Его бытие.

Не нарушает неизменяемости Божией рождение Сына и изхождение Духа, ибо Богу Отцу принадлежит отцовство, и Сыну — сыновство, и Духу Святому нисхождение “вечно, нескончаемо, и непрестанно” (Иоанн Дамаскин). Исполненные тайны слова: “рождение Сына” и “нисхождение Духа” не выражают какого-либо изменения в Божественной жизни или процесса: для нашей ограниченной мысли “рождение” и “нисхождение” только противоплагаются “творению” и говорят о единой **сущности** Лиц, или Ипостасей, в Боге: тварь есть нечто внешнее по отношению к творящему, а “сыновство” Божие есть внутреннее единство, единство естества Отца и Сына; таково же и “нисхождение” из существа Божия, нисхождение Духа от изводящего Отца.

Не нарушает неизменяемости Божией и воплощение, и вочеловечение Слова, Сына Божия. Только твари по своей ограниченности теряют то, что имели, или приобретают то, чего не имели. Божество же Сына Божия осталось по воплощении тем же, чем было до воплощения. Оно приняло в свою Ипостась, в единство Божественной Ипостаси, человеческую природу от Девы Марии, но не образовало этим нового, смешанного естества, а сохранило свою Божественную природу неизменной.

Не противоречит неизменяемости Божией и творение мира. Мир есть бытие внешнее по отношению к природе Божией, и потому оно не изменяет ни существа, ни свойств Божиих. Происхождение мира есть лишь явление силы и мысли Бога. Сила и мысль Божии вечны и вечно деятельны, но нашему тварному уму недоступно представление этой дея-

тельности в вечности Божией. Мир не совечен Богу, он сотворен, но сотворение мира есть осуществление вечной мысли Божией (Августин). Мир не подобен Богу по сущности своей, потому он необходимо должен быть изменчив и иметь начало; но эти свойства мира не противоречат тому, что Творец его неизменяем и безначален (Дамаскин).

Вседовольный и Всеблаженный — Два эти слова близки одно другому по смыслу.

Вседовольный — слово славянское, и его нельзя понимать как — довольный собой. Оно означает полноту обладания, полное богатство, полноту всех благ. Так, в молитвах пред причащением читаем: “Знаю, Господи, что я недостоин и непригоден, чтобы Ты вошел под кров дома души моей” (молитва вторая); “Недостоин и недоволен воззреть и увидеть высоту небесную” (молитва Симеона Метафраста): **доволен**, обозначает здесь “духовно достаточен,” “духовно богат.” В Боге довольство всех благ. “*О бездна богатства и премудрости и ведения Божия!*” — восклицает апостол Павел. “*Ибо все из Него, Им и к Нему*” (Рим. 11:33, 36). Бог не имеет в чем-либо нужды, “*Сам дая всему жизнь и дыхание, и все*” (Деян. 17:25). Таким образом, Бог является Сам Источником всякой жизни, всякого блага; от Него все твари черпают свое довольство.

Всеблаженный — Ап. Павел дважды называет в своих Посланиях Бога “блаженным” (По славному благовестию блаженного Бога — 1 Тим. 1:11; “*Которое в свое время откроет блаженный и сильный единый Царь царствующих и Господь господствующих*” — 1 Тим. 6:15). Слово “всеблаженный” нужно понимать не так, что Бог, имея все в Самом Себе, был бы безразличен к страданиям в сотворенном Им мире; но так, что от Него и в Нем творения Его черпают свое блаженство. Бог не “страждет, но милосердствует”; Христос страждет, яко смертен (канон Пасхи) — не по Божеству, но по человечеству. Бог есть Источник блаженства, в Нем полнота радости, сладости, веселья для любящих Его, как сказано в псалме: “*полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек*” (Пс. 15:11).

Блаженство Божие имеет свое отражение в непрестанной хвале, славословии, благодарении, наполняющих вселенную, которые идут от высших сил — херувимов и серафимов, окружающих Престол Божий и пламенеющих благоуханной любовью к Богу, возносятся от всего ангельского мира и от всякого создания в мире Божиим: **Тебе поет солнце, Тебе славит луна, Тебе приветствуют звезды, Тебе слушает свет, Тебе трепещут бездны, Тебе работают источники** (молитва великого освящения воды).

О Единстве Божиим.

“И так, веруем в единого Бога, единое начало, безначального, не созданного, не рожденного, не гибнущего, бессмертного, вечного, беспредельного, неопишущего, неограниченного, бесконечно могущественного, простого, несложного, бестелесного, непреходящего, бесстрастного, постоянного, неизменяемого, невидимого, источника благости и справедливости, свет мысленный, неприступный; в могущество, не исследуемое никакою мерою, измеряемое одною только собственною Его волей, ибо Он может все, что хочет;... в единую сущность, единое божество, единую силу, единую волю, единую деятельность, единое начало, единую власть, единое господство, единое царство, в трех совершенных Ипостасях, и познаваемое, и приветствуемое единым поклонением”... (св. Ин. Дамаскин, Точное изложение правосл. веры, 1:8).

Истина единства Божия настолько присуща в настоящее время человеческому сознанию, что не требует для себя доводов из слова Божия или просто из области разума.

Несколько иное было в первохристианской Церкви, когда приходилось проводить эту истину против идеи дуализма — признания двух богов, доброго и злого, и против популярного тогда многобожия язычников.

Верую во единого Бога — первые слова Символа веры. Бог владеет всею полнотой совершеннейшего бытия. Идея полноты, совершенства, бесконечности, всеобъемлемости в Боге, не позволяет мыслить о Нем иначе, как о Едином, т. е. единственном и единосущном в Себе. Это требование нашего сознания выразил один из древних церковных писателей словами: “если Бог не один, то нет Бога” (Тертуллиан), иначе говоря, божество, ограниченное другим существом, теряет свое божественное достоинство.

Все новозаветное Священное Писание наполнено учением о едином Боге. **“Отче наш, иже еси на небесех,”** — молимся мы словами молитвы Господней. *“Нет иного Бога, кроме Единого,”* — выражает основную истину веры ап. Павел (1 Кор. 8:4).

Священное Писание Ветхого Завета все проникнуто строгим монотеизмом. История Ветхого Завета есть история борьбы за веру в единого истинного Бога против языческого многобожия. Желание некоторых историков религий найти следы первоначального якобы многобожия у еврейского народа в некоторых библейских выражениях, как множественное число имени Божия “Элогим,” также “Бог богов,” “Бог Авраама, Исаака и Иакова,” не отвечает подлинному значению этих выражений.

1) “Элогим” — для простого иудея форма благоговения, почтительности (образец которого можно видеть в русском языке в обращении на “Вы” к лицам уважаемым); для боговдохновенного писателя пророка Моисея множественное число слова содержало в себе, кроме того, несомненно, глубокий таинственный смысл прозрения в истину Троичности в Боге; никто не может сомневаться, что Моисей был чистым монотеистом и, зная дух еврейского языка, не употребил бы имени, противоречащего его вере в единого Бога.

2) “Бог богов” выражение, противопоставляющее веру в истинного Бога поклонению кумирам, которых поклонявшиеся им тоже называли богами, но которые для иудеев были богами ложными. Этим выражением свободно пользуется в Новом Завете ап. Павел. Сказав: *“нет иного Бога, кроме Единого,”* он продолжает: *“Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им”* (1 Кор. 8:4 - 6).

3) “Бог Авраама, Исаака и Иакова” — выражение, говорящее лишь об избранности еврейского народа, как “наследника обетований,” данных Аврааму, Исааку и Иакову.

Христианская истина единства Божия углубляется **истиной единства триипостасного.**

Догмат Пресвятой Троицы.

Бог един по Существо и троичен в Лицах. Догмат Троичности — основной догмат **христианства**. На нем непосредственно основывается ряд великих догматов Церкви и, прежде всего, догмат нашего искупления. Вследствие такой своей особенной важности, учение о Пресвятой Троице составляет содержание всех символов веры, какие употреблялись и употребляются в Православной Церкви, равно как и всех частных исповеданий веры, написанных по разным случаям пастырями Церкви.

Будучи важнейшим, из всех христианских догматов, догмат о Пресвятой Троице есть вместе и самый трудный для его усвоения ограниченной человеческой мыслью. Вот отчего ни о какой иной христианской истине, борьба не была столь напряженной в истории древней Церкви, как об этом догмате и об истинах, непосредственно с ним связанных.

Догмат Святой Троицы заключает в себе две основные истины:

А. Бог есть един по Существо, но Троичен в Лицах, или иными словами: Бог — Триединый, Триипостасный, Троица Единосущная.

Б. Ипостаси имеют личные, или ипостасные свойства: Отец не рожден. Сын рожден от Отца. Дух Святой исходит от Отца.

Мы поклоняемся Пресвятой Троице единым нераздельным поклонением. У Отцов Церкви и в богослужении Троица именуется часто **единицей в Троице, единицей Триипостасной**. В большинстве случаев молитвы, обращенные к поклоняемому одному Лицу Святой Троицы, заканчиваются славословием всем трем Лицам (напр., в молитве Господу Иисусу Христу: **Яко препрославлен еси со Безначальным Твоим Отцем и с Пресвятым Духом во веки, аминь.**)

Церковь, обращаясь молитвенно к Пресвятой Троице, призывает Ее в единственном, а не во множественном числе, напр.: **Яко Тя** (а не Вас) хвалят все силы небесные, и Тебе (а не Вам) **славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков, аминь..**

Христианская Церковь, сознавая таинственность этого догмата, видит в нем великое откровение, возвышающее веру христианскую неизмеримо над всяким исповеданием простого единобожия, какое встречается и в иных религиях, нехристианских. Догмат — три Ипостаси — указывает на полноту таинственной внутренней жизни в Боге, ибо **Бог есть любовь**, и любовь Божия не может только простираться на сотворенный Богом мир: она в Святой Троице обращена и внутрь Божественной жизни. Еще яснее для нас догмат три ипостаси указывает на близость Божию к миру: Бог над нами, Бог с нами, Бог в нас и во всем творении. Над нами — Бог Отец, Источник приснотекущий, по выражению молитвы церковной, Основа всякого бытия, Отец щедрот, любящий нас и пекущийся о нас, творении Его, мы — дети Его по благодати. С нами — Бог Сын, рождение Его, ради любви Божественной явивший Себя людям Человеком, чтобы мы знали и своими глазами увидели, что Бог с нами, **преисскренне**, т. е. совершеннейшим образом “приобщившийся нам” (Евр. 2:14). В нас и во всем творении — Своею силою и благодатью — Дух Святой, Иже вся исполняй, жизни Податель, Животворящий, Утешитель, Сокровище и Источник благ. Три Божественных Лица, имеющие превечное и предвечное бытие, **явлены миру** с пришествием и воплощением Сына Божия, будучи “едина Сила, едино Существо, едино Божество” (стихира в день Пятидесятницы).

Так как Бог по самому Существо Своему есть весь сознание и мысль и самосознание, то и каждое из этих тройственных вечных проявлений Себя Богом Единым имеет **САМОСОЗНАНИЕ**, и потому каждое — есть **Лицо**, и Лица не суть просто формы, или единичные явления, или свойства, или действия; Три Лица содержатся в самом Единстве Существа Божия. Таким образом, когда в христианском учении говорим о Триединстве Божиим, то говорим о таинственной, в глубине Божества сокрытой внутренней жизни Божией, явленной — приоткрытой миру во времени, в Новом Завете, ниспосланием от Отца в мир Сына Божия и действием чудотворящей, жизнеподательной, спасающей силы Утешителя-Духа Святого.

О Троичности Лиц в Боге при Единстве Божиим по Существову.

1. Свидетельство Священного Писания Ветхого Завета.

Истина триединства Божия лишь прикровенно выражена в Ветхом Завете, только приоткрыта. Ветхозаветные свидетельства о Троичности раскрываются, уясняются при свете веры христианской, как и Апостол пишет об иудеях: “...дольше, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердцах их, но когда обращаются к Господу, это покрывало снимается... оно снимается Христом” (2 Кор. 3:15-16 и 14).

Главные ветхозаветные места следующие:

- Быт. 1:1 и др.: имя “Элогим” в еврейском тексте, имеющее грамматическую форму множественного числа.
- Быт. 1:26: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, и по подобию” Множественное число указывает, что Бог не одно Лицо.
- Быт. 3:22 “И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло” (слова Божии пред изгнанием прародителей из рая).
- Быт. 11:6-7 перед смешением языков при столпотворении — “Один народ и один у всех язык...Сойдем же и смешаем там их язык.”
- Быт. 18:1-3 об Аврааме — “И явился ему Господь у дубравы Мавре...,возвел (Авраам) очи свои взглянул, и вот, три мужа стоят против него...и поклонился до земли и сказал:...если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего” — “Видите ли, наставляет блаж. Августин, Авраам встречает Трех, а поклоняется Единому...Узрев Трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как Единому, исповедал Единого Бога в трех Лицах.”
- Кроме того, косвенное указание на Троичность Отцы Церкви видят в следующих местах:
- Числа 6:24-26 Благословение священническое, указанное Богом через Моисея, в троичной форме: “Да благословит тебя Господь..., да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим...,да обратит Господь лицо Свое на тебя...”
- Исаи 6:3 Славословие серафимов, стоящих окрест Престола Божия, в тройной форме: “свят, свят, свят Господь Саваоф.”
- Псал. 32:6 “Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их”
- Наконец, можно указать в Ветхозаветном Откровении места, где говорится по-разному о Сыне Божиим и Духе Святом. Напр., о Сыне:
- Псал. 2:7 “Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя.”
- Псал. 109:3 “...из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое.”
- О Духе:
- Псал. 142:10 “Дух Твой благий да ведет меня в землю правды.”
- Исаии 48:16 “...послал Меня Господь и Дух Его” и другие подобные места.

2. Свидетельства Священного Писания Нового Завета:

Троичность Лиц в Боге явлена в Новом Завете в пришествии Сына Божия и в ниспослании Духа Святого. Послание на землю от Отца Бога Слова и Духа Святого составляет содержание всех новозаветных писаний. Конечно, явление миру Троицаго Бога дано здесь не в догматической формуле, а в повествовании о явлениях и деяниях Лиц Святой Троицы.

Явление Бога в Троице совершилось при крещении Господа Иисуса Христа, отчего и само крещение называется Богоявлением. Сын Божий, вочеловечившись, принял водное крещение; Отец свидетельствовал о Нем; Святой Дух явлением Своим в виде голубя подтвердил истинность гласа Божия, — как это выражено в тропаре праздника Крещения Господня:

“Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, Троическое явися поклонение, Родителей бо глас свидетельствовавше Тебе, возлюбленного Тя Сына именуя, и Дух, в виде голубине извествоваше словесе утверждение”

Есть в новозаветных Писаниях изречения о Троицагом Боге в самой сжатой, но при том точной форме, выражающее истину троичности.

Эти изречения следующие:

Матф. 28:19 *“Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа.”* — Св. Амвросий замечает: “сказал Господь: во имя, а не в имена, потому что один Бог; не многие имена: потому что не два Бога и не три Бога.”

2 Кор. 13:13 *“Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами.Аминь.”*

1 Иоан. 5:7 *“Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и эти три есть суть едино”* (этот стих отсутствует в сохранившихся древних греческих рукописях, а имеется только в латинских, западных рукописях).

Кроме того, в значении Троичности изъясняется св. Афанасий Вел. Следующий текст послания к Ефес. 4:6 *“Один Бог и Отец всех, Который над всеми (Бог Отец) и чрез всех (Бог Сын) и во всех нас (Бог Дух Святой).”*

Исповедание Догмата Святой Троицы в Древней Церкви.

Истина о Святой Троице исповедуется Христовой Церковью изначально во всей ее полноте и целости. Ясно говорит, напр., о всеобщности веры в Святую Троицу св. Ириней Лионский, ученик св. Поликарпа Смирнского, наставленного самим апостолом Иоанном Богословом: *“Хотя Церковь рассеяна по всей вселенной до конец земли, но от апостолов и учеников их прияла веру во единого Бога Отца Вседержителя”... и во единого Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося ради нашего спасения... Приняв такую проповедь и такую веру, Церковь, как мы сказали, хотя и рассеяна по всему миру, тщательно сохраняет ее, как бы обитая в одном доме; одинаково верует сему, как бы имея одну душу и одно сердце, и согласно проповедует о сем и учит и передает, как бы имея единые уста. Хотя в мире многочисленные наречия, но сила Предания одна и та же... И из предстоятелей Церквей не скажет противного сему и не ослабит Предания ни тот, кто силен словом, ни тот, кто неискусен в слове.”*

Святые Отцы, защищая от еретиков кафолическую истину **Святой Троицы**, не только приводили в доказательство ее свидетельства Священного Писания, а равно и основания рассудочные, философские для опровержения еретических мудрований, — но и сами опирались на свидетельства первохристиан. Они указывали:

на примеры мучеников и исповедников, не страшившихся веру в Отца и Сына и Святого Духа объявлять перед мучителями; ссылались:

на Писания Мужей апостольских и вообще древнехристианских писателей и:

на богослужебные формулы. Так св. Василий Вел. приводит малое славословие: "Слава Отцу чрез Сына во Святом Духе" и другое: "Ему же (Христу) с Отцом и Святым Духом честь и слава во веки веков," — и говорит, что это славословие употребляется в церквах с того самого времени, как возвещено Евангелие. Указывает св. Василий также светильничное благодарение, или вечернюю песнь, называя ее песнью "древнею," перешедшею "от отцов," и приводит из нее слова: "хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия," для показания веры древних христиан в равночестность Святого Духа с Отцом и Сыном.

Имеется много свидетельств древних Отцов и учителей Церкви также о том, что Церковь от первых дней своего бытия совершала крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, как трех Божеских Лиц, и обличала еретиков, покушавшихся совершать крещение или во имя Отца и Сына и даже одного Сына, унижая пред ними Святого Духа (свидетельства Иустина Муч., Тертуллиана, Ириней, Киприана, Афанасия, Илария, Василия Вел. и других).

Однако Церковь пережила большие волнения и выдержала огромную борьбу при защите этого догмата. Борьба была направлена, главным образом, по двум пунктам; сначала на утверждение истины единосущия и равночестности Сына Божия с Богом Отцом; потом — на утверждение единосущности Духа Святого с Богом Отцом и Сыном Божиим.

Догматическая задача Церкви в древний ее период заключалась в том, чтобы найти такие точные слова для догмата, которыми наилучше оберегается догмат Святой Троицы от перетолкования со стороны еретиков.

Желая приблизить тайну Прествлятой Троицы хотя бы несколько к нашим земным понятиям, непостижимое к постижимому, отцы Церкви прибегали к подобиям из природы, каковы: а) солнце, его луч и свет; б) корень, ствол и плод дерева; в) родник, бьющий из него ключ и поток; г) горящая одна при другой три свечи, дающие один нераздельный свет; д) огонь, блеск от него и теплота от него; е) ум, воля и память; ж) сознание, подсознание и желание и т. под. Но вот что говорит по поводу этих попыток подобия св. Григорий Богослов: "Что я ни рассматривал сам с собою в любознательном уме своем, чем ни обогащал разум, где ни искал подобия для сего таинства, — я не нашел, к чему бы дальнему (земному) можно было уподобить Божие естество. Если и оттискивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня внизу вместе с тем, что избрано для сравнения. По примеру других, представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток нераздельны временем, и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, во-первых, чтобы не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтобы таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве не представить какой-либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца. Во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить той же самостоятельной сущности прочие Лица и не соделать их силами Божиими, которые в Отце существуют, но были бы не самостоятельными. Потому что луч и свет, суть не солнце, а некоторые солнечные изливания и существенные качества солнца. В-третьих, чтобы не приписать Богу вместе и бытия и небытия (к

какому заключению может привести этот пример); а это было бы еще нелепее сказанного прежде... И вообще ничего не нахожу, что при рассмотрении остановило бы мысль на избираемых подобиях, разве если кто должным благоразумием возьмет из образа одно что-нибудь и отбросит все прочее. Наконец заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях, иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то, сохраняя до конца, с Ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу, единому Божеству и единой Силе” (Григорий Богослов, слово 31).

О Личных Свойствах Божественных Лиц.

Личные, или Ипостасные, свойства Пресвятой Троицы обозначаются так: Отец — не рожден; Сын — предвечно рожден; Дух Святой — исходит от Отца.

“Хотя мы научены, что есть различие между рождением и нисхождением, но в чем состоит различие и что такое рождение Сына и нисхождение Святого Духа от Отца, сего не знаем” (преп. Иоанн Дамаскин).

Всякого рода диалектические соображения о том, в чем состоит рождение и в чем нисхождение, не способны раскрыть внутреннюю тайну Божественной жизни. Произвольные домыслы могут даже привести к искажению христианского учения. Сами выражения: о Сыне — “рожден от Отца” и о Духе — “исходит от Отца,” — представляют собою точную передачу слов Священного Писания. О Сыне сказано: “*единородный*” (Иоан. 1:14; 3:16 и др.); также — “*из чрева прежде десницы подобно росе рождение Твое*” (Пс. 109:3); “*Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя*” (Пс. 2:7; слова псалма приводятся в послании к Евреям 1:5 и 5:5). Догмат нисхождения Духа Святого покоится на следующем прямом и точном изречении Спасителя: “*Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне*” (Иоан. 15:26). На основании приведенных изречений о Сыне говорится обычно в прошедшем грамматическом времени — “рожден,” а о Духе — в грамматическом настоящем времени — “исходит.” Однако разные грамматические формы времени не указывают ни на какое отношение ко времени: и рождение и нисхождение “пресечены,” “вневременные.” О рождении Сына в богословской терминологии употребляется иногда и форма настоящего времени: “превечно рождается” от Отца; однако обычнее у свв. Отцов выражение Символа веры “рожден.”

Догмат рождения Сына от Отца и нисхождения Святого Духа от Отца указывает на таинственные внутренние отношения Лиц в Боге, на жизнь Бога в Самом Себе. Эти предвечные, превечные, вневременные отношения нужно ясно отличать от **промыслительных** действий и явлений Бога в мире, как они выразились в событиях творения мира, пришествия Сына Божия на землю, Его воплощения и ниспослания Духа Святого. Эти промыслительные явления и действия совершились во времени. В историческое время Сын Божий родился от Девы Марии нисшествием на Нее Святого Духа: “*Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; поэтому и рождаемое Святое назовется Сыном Божиим*” (Лук. 1:35). В историческое время Дух Святой нисшел на Иисуса во время крещения Его от Иоанна. В историческое время Дух Святой ниспослан Сыном от Отца, явившись в виде огненных языков. Сын приходит на землю через Духа Святого; Дух нис-

посылается Сыном, согласно обетованию: “Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца” — (Иоан. 15:26).

На вопрос о превечном рождении Сына и о нисхождении Духа: “когда сие рождение и нисхождение?” св. Григорий Богослов отвечает: “прежде всего, когда ты слышишь о рождении: не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца: не допытывайся знать, как исходит.”

Хотя смысл выражений: “рождение” и “нисхождение” непостижим для нас, однако это не уменьшает важности этих понятий в христианском учении о Боге. Они указывают на совершенную Божественность Второго и Третьего Лиц. Бытие Сына и Духа нераздельно покоится в самом существе Бога Отца; отсюда и выражение о Сыне: “из чрева... родил Тебя”, “из чрева — из существа. Посредством слов “рожден” и “исходит” бытие Сына и Духа противопоставляется бытию всякой тварности, всего, что сотворено, что вызвано волею Божией из небытия. Бытие из существа Божия может быть только Божественным и Вечным.

Рождаемое бывает всегда той же сущности, что и рождающее, а творимое и созидаемое — иной сущности, низшей, является внешним по отношению к творящему.

Именование Второго Лица Словом.

Часто встречающееся у свв. Отцов и в богослужебных текстах именование Сына Божия Словом, или Логосом, имеет свое основание в первой главе Евангелия Иоанна Богослова.

Понятие, или имя Слова в его возвышенном значении, неоднократно находим в ветхозаветных книгах. Таковы выражения в Псалтыре: “На веки, Господи, слово Твое утверждено на небесах” (Пс. 118:89); “Послал слово Свое и исцелил их” (Пс. 106:20 — стих, говорящий об исходе евреев из Египта); “Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их” (Пс. 32:6). Автор Премудрости Соломоновой пишет: “Сошло с небес от царственных престолов на средину погибельной земли всемогущее Слово Твое, как грозный воин. Оно несло острый меч — неизменное Твое повеление, и, ставши, наполнило все смертью, оно касалось неба и ходило по земле (Прем. Сол. 28:15-16).

Св. Отцы делают попытку при помощи этого божественного имени несколько уяснить тайну отношения Сына к Отцу. Св. Дионисий Александрийский (ученик Оригена) изъясняет это отношение следующим образом: “Мысль наша изрыгает от себя слово по сказанному у пророка: “Излилось из сердца моего слово благое” (Пс. 44:2). Мысль и слово отличны друг от друга и занимают свое особенное и отдельное место: тогда как мысль пребывает и движется в сердце, слово — на языке и в устах; однако же они неразлучны и ни на минуту не бывают лишены друг друга. Ни мысль не бывает без слова, ни слово без мысли..., в ней получив бытие. Мысль есть как бы внутри сокровенное слово, и слово есть обнаруживание мысли. Мысль переходит в слово, и слово переносит мысль на слушателей, и таким образом мысль при посредстве слова внедряется в душах слушающих, входя в них вместе с словом. И мысль, будучи, сама от себя, есть как бы отец слова, а слово — как бы сын мысли; прежде мысли оно невозможно, но и не откуда-либо извне произошло оно вместе с мыслью, а из нее самой проникло. Так и Отец, величайшая и всеобъемлющая Мысль, имеет Сына — Слово, первого Своего Истолкователя и Вестника” (приведено у св. Афанасия De sentent. Dionis., п. 15). — Тем же образом, образом отношения слова к мысли, широко пользуется и о. Иоанн Кронштадтский в своих размышлениях о Пресвятой Троице (“Моя жизнь во Христе”). — В приведенной цитате из св. Дио-

нисия Александрийского ссылаясь на Псалтырь показывает, что мысли Отцов Церкви базировались в применении имени “Слово” на Священном Писании не только Нового Завета, но и Ветхого Завета. Таким образом, нет оснований утверждать, что имя Логос-Слово заимствовано христианством из философии, как это делают некоторые западные толкователи.

Конечно, Отцы Церкви, как и сам ап. Иоанн Богослов, не проходили без внимания также и мимо того понятия Логоса, как оно трактовалось в философии греческой и у иудейского философа — александрийца Филона (понятия Логоса, как личного существа, посредствующего между Богом и миром, или же как безличной божественной силы) и **противопоставляли** их пониманию Логоса христианское учение о Слове — Единородном Сыне Божиим, единосущном Отцу и равнобожественном с Отцом и Духом.

Об исхождении Святого Духа.

Древнеправославное учение о личных свойствах Отца, Сына и Святого Духа искажено в латинской церкви созданием учения о вневременном, превечном нисхождении Святого Духа от Отца и Сына (Filioque). Выражение, что Дух Святой исходит от Отца и Сына ведет свое начало от блаж. Августина, который в ходу своих богословских рассуждений нашел возможным выразиться так в одних местах своих сочинений, хотя в других местах исповедует, что Дух Святой исходит от Отца. Появившись, таким образом, на Западе, оно стало там получать распространение около седьмого века; утвердилось же оно там, как обязательное, в девятом веке. Еще в начале 9-го века папа Лев 3-й — хотя он сам лично и склонялся на сторону этого учения, — запретил изменять текст Никео-цареградского Символа веры в пользу этого учения, и для этого приказал начертать Символ веры в его древнем православном чтении (т. е. без Filioque) на двух металлических досках: на одной — по-гречески, а на другой — по-латински, — и выставил в базилике св. Петра с надписью: “Я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее.” Это было сделано папой после Аахенского собора (бывшего в девятом веке, под председательством императора Карла Великого) в ответ на просьбу этого собора, чтобы папа объявил Filioque общецерковным учением.

Тем не менее новосозданный догмат продолжал на Западе распространяться, — и когда в половине девятого века к болгарам явились латинские миссионеры, в их символе веры стояло Filioque.

По мере обострения отношений между папством и православным Востоком, латинский догмат все более и более укреплялся на Западе и, наконец, признан был там общеобязательным догматом. От Римской церкви это учение было унаследовано и протестантством.

Латинский догмат Filioque представляет собою существенное и важное отклонение от православной истины. Он подвергнут был детальному разбору и обличению особенно со стороны патриархов Фотия и Михаила Керуллария, а также еп. Марка Ефесского, участника Флорентийского собора. Адам Зерникав (в 18-м веке), перешедший из римо-католичества в Православие, в своем сочинении “Об исхождении Святого Духа” приводит около тысячи свидетельств из творений свв. Отцов Церкви в пользу православного учения о Святом Духе.

В новое время римская Церковь, из целей “миссионерских” затушевывает разницу (вернее — ее существенность) между православным учением о Святом Духе и римским; с этой целью папы оставили для “восточного обряда” древнеправославный текст Символа

веры, без слов “и от Сына.” Такой прием нельзя понимать как полуотказ Рима от своего догмата; в лучшем случае, это лишь прикрытый взгляд Рима, что православный Восток — отсталый в смысле догматического развития, и к этой отсталости нужно относиться снисходительно, и что догмат, выраженный на Западе в развитом виде (explicitе, соответственно римской теории “развития догматов”), скрыт в православном догмате в необнаруженном еще состоянии (implicitе). Но в латинских догматиках, предназначенных для внутреннего пользования, встречаем определенное трактование православного догмата об исхождении Духа Святого как “ереси.” В латинской догматике доктора богословия А. Санды, официально утвержденной, читаем: “Противниками (данного Римского учения) являются греки схизматики, которые учат, что Дух Святой исходит от одного Отца. Уже в 808 г. Греческие монахи протестовали против внесения латинянами слова Filioque в Символ... Кто был родоначальником этой ереси, неизвестно” (Sinopsis Theologie Dogmaticae specialist. Autore D-re A. Sanda. Volum. I, стр. 100, Изд. Гердера, 1916).

Между тем латинский догмат не согласуется ни со Священным Писанием, ни со Священным общецерковным Преданием, не согласуется даже с древнейшим преданием местной Римской церкви.

Римские богословы приводят в его защиту ряд мест из Священного Писания, где Дух Святой именуется “Христовым,” где говорится, что Он подается Сыном Божиим: отсюда выводят заключение, что Он исходит и от Сына.

(Главнейшие из этих мест, приводимых римскими богословами: слова Спасителя ученикам о Святом Духе Утешителе: “От Моего возьмет и возвестит вам” (Иоан. 16:14); слова ап. Павла: “Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего (Гал. 4:6); того же Апостола “Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его” (Рим. 8:9); Евангелие Иоанна: “Дунул и говорит им: примите Духа Святого” (Иоан. 20:22)).

Равным образом, римские богословы находят в творениях свв. Отцов Церкви места, где нередко говорится о ниспослании Духа Святого “через Сына,” а иногда даже об “нисхождении через Сына.”

Однако никакими рассуждениями никто не может закрыть совершенно определенных слов Спасителя: “Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца” — и рядом — других слов: “Дух истины, Который от Отца исходит.” Св. Отцы Церкви не могли ничего другого вкладывать в слова “через Сына,” как только то, что содержится в Священном Писании.

В данном случае римо-католические богословы смешивают два догмата: догмат личного бытия Ипостасей и непосредственно связанный с ним, однако особый, догмат единосущия. Что Дух Святой единосущен Отцу и Сыну, что поэтому Он есть Дух Отца и Сына, это непререкаемая христианская истина, ибо Бог есть Троица единосущая и нераздельная.

Ясно выражает эту мысль блаж. Феодорит: “О Духе Святом говорится, что не от Сына или через Сына Он имеет бытие, но что Он от Отца исходит, свойственен же Сыну, как именуемый единосущным с Ним” (Блаж. Феодорит: О Третьем Вселенском соборе).

И в православном богослужении часто слышим слова, обращенные к Господу Иисусу Христу: **Духом Твоим Святым** просвети нас, наставь, сохрани... Православно также само по себе выражение “Дух Отца и Сына.” Но эти выражения относятся к догмату единосущия, и его необходимо отличать от другого догмата, догмата рождения и нисхождения, в котором указывается, по выражению свв. Отцов, бытийная Причина Сына и Духа. Все восточные Отцы признают, что Отец есть — единственная Причина — Сына и Духа.

Поэтому, когда некоторые Отцы Церкви употребляют выражение “через Сына,” то как раз именно этим выражением они охраняют догмат нисхождения от Отца и нерушимость догматической формулы “от Отца исходит.” Отцы говорят о Сыне — “через,” чтобы оградить выражение “от,” относящееся только к Отцу.

К этому следует еще прибавить, что встречающееся у некоторых св. Отцов выражение “через Сына” в большинстве случаев определенно относится к явлениям Святого Духа в мире, т. е. к промыслительным действиям Св. Троицы, а не к жизни Бога в Самом Себе. Когда Восточная Церковь впервые заметила искажение догмата о Святом Духе на Западе и стала укорять западных богословов в нововведениях, то св. Максим Исповедник (в VII в.), желая защитить западных, тем и оправдывал их, что они словами “от Сына” имеют в виду указать, что Дух Святой “через Сына подается твари, является, посылается,” но — не то, что Дух Святой имеет от Него бытие. Сам св. Максим Исповедник держался строго учения Восточной Церкви о нисхождении Духа Святого от Отца и написал об этом догмате специальный трактат.

О промыслительном ниспослании Духа Сыном Божиим говорится в словах: “Его же Я пошлю вам от Отца.” Так мы и молимся: Господи, иже Пресвятого Твоего Духа в третий час апостолам Твоим ниспославый, того, Благий, не отыми от нас, но обнови в нас, молящихся Тебе.

Смешивая тексты Священного Писания, говорящие об “нисхождении” и о “ниспослании,” римские богословы переносят понятие о промыслительных отношениях в самую глубину бытийных отношений Лиц Святой Троицы.

Вводя новый догмат, Римская церковь, кроме догматической стороны, нарушила постановление Третьего и последующих соборов (4-7 соборов), запрещающее вносить какие бы то ни было изменения в Никейский Символ веры после того, как второй вселенский собор дал ему окончательную форму. Таким образом, она совершила и резкое правонарушение каноническое.

Когда же римские богословы стараются внушить, что вся разница между римо-католичеством и православием в учении о Святом Духе та, что первое учит об нисхождении “и от Сына,” а второе — “через Сына,” то в таком утверждении кроется по меньшей мере недоразумение (хотя иногда и наши церковные писатели, вслед за католическими, позволяют себе повторять эту мысль): ибо выражение “через Сына” вообще не составляет догмата Православной Церкви, а является лишь объяснительным приемом некоторых свв. Отцов в учении о Святой Троице; сам же смысл учения Православной Церкви и церкви Римо-католической различен по существу.

Единосушие и Равночестность Лиц Святой Троицы.

Три Ипостаси Святой Троицы имеют одно и то же существо, каждая из Ипостасей имеет полноту божества, безбрежную и неизмеримую; три Ипостаси равночестны и равнопоклоняемы.

Что касается полноты божественности Первого Лица Святой Троицы, то еретиков, отвергающих или умалявших ее, в истории христианской Церкви не было. Однако отклонения от подлинно христианского учения о Боге Отце встречаем. Так, в древности под влиянием гностиков вторгалось — и в позднейшее время под влиянием так наз. Идеалистической философии первой половины 19-го века (главным образом, Шеллинга) вновь возникло — учение о Боге, как Абсолюте, Боге, отрешенном от всего ограниченного, ко-

нечного (само слово “абсолют” значит “отрешенный”) и поэтому не имеющем непосредственной связи с миром, нуждающемся в Посредниках; таким образом, понятие Абсолюта сближалось с именем Бога Отца и понятие Посредника с именем Сына Божия. Такое представление совершенно не согласно с христианским пониманием, с учением слова Божия. Слово Божие учит нас, что Бог близок миру, что **Бог есть Любовь**, что Бог — Бог Отец — так возлюбил мир, что Сына Своего Единородного дал, чтобы всякий верующий в Него имел жизнь вечную; Богу Отцу, нераздельно с Сыном и Духом, принадлежит творение мира и непрестанное промышление о мире. Если в слове Божиим Сын называется Посредником, то потому, что Сын Божий воспринял на Себя человеческую природу, стал Богочеловеком и соединил в себе Божество с человечеством, соединил земное с небесным, но вовсе не потому, что Сын есть якобы необходимое связующее начало между бесконечно далеким от мира Богом Отцом и тварным конечным миром.

В истории Церкви **главная** догматическая работа свв. Отцов была направлена на утверждение истины единосущия, полноты божественности и равночестности Второй и Третьей Ипостасей Святой Троицы.

Единосущие и Равночестность Бога Сына с Богом Отцом.

В первохристианский период пока не была точно сформулирована в строго определенных терминах вера Церкви в единосущие и равенство Лиц Святой Троицы, бывало так, что и те церковные писатели, которые тщательно обретали свое согласие с вселенским Церковным сознанием и не имели намерения нарушать его какими-нибудь своими личными взглядами, допускали иногда, рядом с ясными православными мыслями, выражения о Божестве Лиц Святой Троицы не вполне точные, не утверждавшие ясно равенства Лиц.

Это объяснялось, главным образом, тем, что пастыри Церкви вкладывали в один и тот же термин — одно содержание, другие — другое. Понятие “существо” в греческом языке выражалось словом *usia*, и этот термин понимался всеми, в общем, одинаково. Что касается понятия “Лица,” то оно выражалось разными словами: *ipostasis*, *prosopon*. Вносило неясность различное применение слова “ипостась.” Этим термином одни обозначали “Лице” Святой Троицы, другие же “Существо.” Это обстоятельство затрудняло взаимное понимание, пока, по предложению св. Афанасия, не было постановлено разуметь определенно под словом “ипостась” — “Лице.”

Но помимо этого, в древнехристианский период были еретики, сознательно отвергавшие или умалявшие Божество Сына Божия. Ереси этого рода были многочисленны и по временам производили сильные волнения в Церкви. Таковы были, в особенности, еретики: в век апостольский евиониты (по имени еретика Евиона); ранние свв. Отцы свидетельствуют, что против них св. евангелист Иоанн Богослов написал свое Евангелие; в третьем веке Павел Самосатский, обличенный двумя антиохийскими соборами, в том же веке.

Но самым опасным из всех еретиков был — в четвертом веке — Арий, пресвитер александрийский. Арий учил, что Слово, или Сын Божий, получил свое начало бытия во времени, хотя и прежде всего; что Он сотворен Богом, хотя потом через Него Бог сотворил все; что Он называется Сыном Божиим только как совершеннейший из сотворенных духов и имеет естество иное, нежели Отец, не Божественное.

Это еретическое учение Ария взволновало весь христианский мир, так как увлекло очень многих. Против него был созван в 325 году первый Вселенский собор, и на нем 318

первосвятителей Церкви единодушно выразили древнее учение Православия и осудили лжеучение Ария. Собор торжественно изрек анафему на тех, кто утверждает, что Он сотворен или что Он — от иной Сущности, чем Бог Отец. Собор составил Символ веры, подтвержденный и дополненный впоследствии на Втором Вселенском соборе. Единство и равночестность Сына Божия с Богом Отцом собор выразил в Символе веры словами: “единосущна Отцу.”

Арианская ересь после собора разбилась на три ветви и продолжала существовать еще несколько десятилетий. Она подвергнута была дальнейшему опровержению, о ее подробностях сообщалось на нескольких поместных соборах и в сочинениях великих Отцов Церкви 4 века, а отчасти и 5-го века (Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Епифания, Амвросия Медиоланского, Кирилла Александрийского и др.). Однако дух этой ереси и потом находил себе место в различных лжеучениях, как средних веков, так и нового времени.

Отцы Церкви, отвечая арианам на их рассуждения, не оставили без внимания ни одного из тех мест Священного Писания, на какие ссылались еретики в оправдание своей мысли о неравенстве Сына с Отцом. В группе изречений Священного Писания, говорящих как бы о неравенстве Сына с Отцом, нужно иметь в виду следующее: а) что Господь Иисус Христос есть не только Бог, но стал Человеком, и такие изречения могут относиться к Его человечеству; б) что, кроме того Он как Искупитель наш находился в дни Своей земной жизни в состоянии добровольного уничижения, “Смирил Себя, быв послушным даже до смерти” (Филип. 2:7-8); поэтому, даже тогда, когда Господь говорит о Своем Божестве, Он, как посланный Отцом, как пришедший исполнить на земле волю Отца, ставит Себя в послушание Отцу, будучи единосущен и равночестен Ему, как Сын, давая нам пример послушания; это подчиненное отношение относится не к Существу (*usia*) Божества, а к действию Лиц в мире: Отец — посылающий; Сын — посылаемый. Это есть послушание любви.

Такое именно значение имеют, в частности, слова Спасителя в Евангелии Иоанна: “Отец Мой более Меня” (Иоан. 14:28). Нужно обратить внимание, что они сказаны ученикам в прощальной беседе после слов, выражающих мысль о полноте Божественности и единстве Сына с Отцом — “Кто любит Меня, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и Мы к нему придем и обитель у него сотворим” (ст. 23). В этих словах Спаситель объединяет Отца и Себя в одном слове “Мы” и говорит в одинаковой степени от имени Отца и от Своего; но как посланный Отцом в мир (ст. 24), Он ставит Себя в подчиненное отношение к Отцу (28).

Когда Господь сказал: “О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец” (Марк. 13:32), — сказал о Себе в состоянии добровольного уничижения; ведущий по Божеству, Он смирил Себя до неведения по человечеству. Подобным образом толкует эти слова св. Григорий Богослов.

Когда сказал Господь: “Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты” (Матф. 26:39), — показал в Себе человеческую немощь плоти, однако согласовал Свою человеческую волю со Своей Божеской волей, которая есть одна с волей Отца (блаж. Феофилакт). Истина эта выражена в словах евхаристического канона литургии св. Иоанна Златоуста об Агнце — Сыне Божиим, “когда пришел, и все о нас завершил все предопределенное относительно нас, в ночь, в которую был предан, или вернее Сам Себя предал за жизнь мира.”

Когда воззвал Господь на кресте: *“Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?”* (Матф. 27:46), — то воззвал от лица всего человечества. Он пришел в мир для того, чтобы перестрадать с человечеством его вину и его отдаление от Бога, его оставленность Богом, ибо, как говорит пророк Исаия, Он *“Грехи наши носит и о нас болеет.”* Так изъясняет эти слова Господа св. Григорий Богослов.

Когда, отходя на небо по воскресении Своем, Господь сказал ученикам Своим: *“Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему”* (Иоан. 20:17), — то говорил не в одном и том же смысле о Своем отношении к Отцу и об их отношении к Отцу Небесному. Поэтому и сказал в раздельности: не “нашему” Отцу, а “Отцу Моему и Отцу вашему.” Бог Отец есть Отец Его по естеству, а наш — по благодати (Преп. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, книга 4, глава 8). В словах Спасителя заключена та мысль, что Отец Небесный стал теперь и нашим Отцом — и мы Его детьми — по благодати. Это совершено земной жизнью, крестной смертью и воскресением Христовым. *“Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими,”* — пишет апостол Иоанн (1 Иоан. 3:1). По совершении дела нашего усыновления Богу Господь возносится к Отцу как Богочеловек, т. е. не только в Божестве Своем, но и в Человечестве, и, будучи единого естества с нами, присоединяет слова: к Богу Моему и Богу вашему,” внушая, что Он навсегда соединился с нами Своим Человечеством.

Подробное рассмотрение этих и подобных мест Священного Писания находится у св. Афанасия Великого (в словах против ариан), у св. Василия Великого (в IV книге против Евномия), у св. Григория Богослова и др., писавших против ариан.

Но если есть подобные приведенным неявные выражения в Священном Писании об Иисусе Христе, то зато многочисленны, и можно было бы сказать — бесчисленны, места, свидетельствующие о Божестве Господа Иисуса Христа. О Нем свидетельствует евангелие, взятое в целом. Из отдельных мест укажем лишь некоторые, главнейшие. Одни из них говорят, что Сын Божий есть истинный Бог. Другие — что Он равен Отцу. Третьи — что Он единосущен Отцу.

Необходимо помнить, что именование Господа Иисуса Христа Богом (*Theos*) само по себе говорит о полноте Божества. “Бог” не может быть (с точки зрения логической, философской) — “второй степени,” “низшего разряда,” Бог ограниченный. Свойства Божественной природы не подлежат условности, изменению, уменьшению. Если “Бог,” то всецело, а не частично. На это указывает ап. Павел, говоря о Сыне, что *“Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно”* (Кол. 2:9). Что Сын Божий есть Истинный Бог, говорит:

а) Прямое именование Его **Богом** в Священном Писании: *“В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть”* (Иоан. 1:1-3).

“Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти” (1 Тим. 3:16).

“Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам (свет и) разум, да познаем (Бога) истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе: Сей есть истинный Бог и жизнь вечная” (1 Иоан. 5:20).

“Их и отцы, и от них Христос по плоти, суций над всеми Бог, благословенный во веки, аминь” (Рим. 9:5).

“Господь мой и Бог мой!” — восклицание апостола Фомы (Иоан. 20:28).

“Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровью Своею” (Деян. 20:28).

“Благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа” (Тит. 2:12-13). Что наименование “великого Бога” принадлежит здесь Иисусу Христу, в этом удостоверяемся из построения речи на греческом языке (общий член к словам “Бога и Спаса”) и из контекста данной главы.

б) именование Его **“Единородным”**:

“И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца” (Иоан. 1:14,18).

“Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную”(Иоан. 3:16).

О равночестности Сына с Отцом: *“Отец Мой доныне делает, и Я делаю”* (Иоан. 5:17).

“Ибо что творит Он, то и Сын творит также” (— ст. 19).

“Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет” (— ст. 21).

“Ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе” (— ст. 26).

“Дабы все чтити Сына, как чтут Отца” (—ст. 23).

О единосущии Сына с Отцом:

“Я и Отец — одно” (Иоан. 10:30): *en esmen* — единосущны.

“Я в Отце, и Отец во Мне” (есть, Иоан. 24:11; 10:38).

“И все Мое Твое, и Твое Мое” (Иоан. 17:10).

Слово Божие также говорит в **вечности Сына Божия**.

“Я — Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель” (Откр. 1:8).

“И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира” (Иоан. 17:5).

О вездесущии Его:

“Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах” (Иоан. 3:13).

“Ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них” (Матф. 18:20).

О Сыне Божиим как **Творце мира**:

“Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть” (Ин. 1:3).

“Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; И Он есть прежде всего, и все Им стоит” (Кол. 1:16-17).

Равным образом, слово Божие говорит и о других Божеских свойствах Господа Иисуса Христа.

Что касается Священного Предания, то оно содержит вполне ясные свидетельства о всеобщей вере христиан первых веков в истинное Божество Господа Иисуса Христа. Всеобщность этой веры видим —

- Из Символов веры, еще до Никейского собора употреблявшихся в каждой поместной церкви;
- Из исповеданий веры, составленных на соборах или от лица собора пастырей Церкви до 4-го века;
- Из писаний Мужей апостольских и Учителей Церкви первых веков;
- Из письменных свидетельств лиц, внешних по отношению к христианству, сообщающих о том, что христиане поклоняются “Христу как Богу” (напр., письмо Плиния Младшего к императору Трояну; свидетельство врага христиан писателя Цельса и др.).

Единосушие и Равночестность Св. Духа с Богом Отцом и Сыном Божиим.

В истории древней Церкви умаление еретиками Божественного достоинства Сына Божия обычно сопровождалось умалением со стороны еретиков достоинства Духа Святого.

Во втором веке ложно учил о Святом Духе еретик Валентин, говоривший, что Дух Святой не различается по Своей природе от ангелов. Также думали и ариане. Но главой еретиков, искажавших апостольское учение о Святом Духе, был Македоний, занимавший Константинопольскую архиепископскую кафедру в IV веке, нашедший себе последователей в бывших арианах и полуарианах. Он называл Святого Духа творением Сына, служебным Отцу и Сыну. Обличителями его ереси явились Отцы Церкви: свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Афанасий Великий, Григорий Нисский, Амвросий, Амфилохий, Диодор Тарсийский и др., писавшие сочинения против еретиков. Лжеучение Македония было опровергнуто сначала на ряде поместных соборов и, наконец, на Втором Вселенском, Константинопольском (381 года). Второй Вселенский собор, в охранение православия, дополнил Никейский символ веры словами: “**(веруем) и в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголашаго пророки,**” — а также дальнейшими членами, входящими в Никео-цареградский Символ веры.

Из многочисленных свидетельств о Святом Духе, имеющих в Священном Писании, особенно важно иметь в виду такие места, которые а) подтверждают учение Церкви, что Дух Святой есть не безличная Божественная сила, а Лицо Святой Троицы, и б) утверждают Его единосушие и равное Божественное достоинство с первым и вторым Лицами Святой Троицы.

а) К свидетельствам первого рода — что Дух Святой есть носитель личного начала, относятся слова Господа в прощальной беседе с учениками, где Господь называет Духа Святого “Утешителем,” Который “придет,” “научит,” “обличит”: “*Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать обо Мне*” (Иоан. 15:26)... “*И Он, пришедши, обличит мир о грехе, и о правде, и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; О правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; О суде же, что князь мира этого осужден*” (Иоан. 16:8-11).

О Духе как о Лице ясно говорит ап. Павел, когда, рассуждая о различных дарованиях от Духа Святого — дарах мудрости, знания, веры, исцелений, чудотворений, различения духов, разных языков, истолкования разных языков, — заключает: *“Все же это производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно”* (1 Кор. 12:11).

б) О Духе как Боге говорят слова ап. Петра, обращенные к утаившему цену своего имени Анании: *“Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому...Ты солгал не людям, а Богу”* (Деян. 5:3-4).

О равенности и единственности Духа с Отцом и Сыном свидетельствуют такие места, как —

“крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа” (Матф. 28:19),

“Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и общение Святого Духа со всеми вами” (2 Кор. 13:13):

Здесь наравне называются все три Лица Святой Троицы. Сам Спаситель выразил Божественное достоинство Духа Святого в следующих словах: *“Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в этом веке, ни в будущем”* (Матф. 12:32).

Переход ко Второй Части Догматического Богословия.

Когда мысль человека направляется к уразумению **жизни Бога в Самом Себе**, эта мысль теряется в своей беспомощности и приходит лишь к сознанию неизмеримого и непостижимого **величия** Божия, бесконечной, непроходимой разницы между тварью и Богом, такой разницы, что невозможно делать никакого сравнения между ними.

Но когда та же мысль верующего человека обращается к **познанию Бога в мире**, в действиях Божиих в мире, она всюду, во всем, видит силу Божию, мысль Божию, благодать и милость Божию. *“Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны”* (Рим. 1:20).

Далее, обращаясь к своей душе, углубляясь в себя самого, сосредоточиваясь в молитве, пребывая в Церкви Христовой, человек по мере своего духовного роста становится способным уразумевать невыразимую словами близость Божию к Его творению, в особенностях же к человеку.

И далее, — перед духовными глазами верующего христианина предстает бездна — безграничная и светлая — всепревосходящий любви Божией к каждому из нас, открывшейся в ниспослании в мир и в крестной смерти Сына Божия ради нашего **спасения**.

В познании премудрости и благодати Божией, близости Божией, любви Божией; а с другой стороны, в познании того, что нужно человеку для получения спасения и для приближения к Богу, — состоит конечная цель Догматического богословия во второй его части.

Вторая часть трактует, таким образом,

- о Боге
- Творце и Промыслителе,
- Спасителе нашем и Осветителе, и
- Завершителе судеб мира.

Часть вторая.

О Боге в Его явлении миру.

Содержание:

- Бог — Творец мира.
 - Образ творения мира.
 - Побуждение к творению.
 - О совершенстве творения.
 - Природа и назначение ангельского мира
 - Ангелы в Священном Писании.
 - Творение ангелов.
 - Природа ангелов.
 - Степень совершенства ангелов.
 - Число ангелов; ангельские степени.
 - Служение ангелов.
 - Человек — венец творения
 - Душа как самостоятельная субстанция, отличная от тела.
 - О происхождении душ отдельных людей.
 - Бессмертие души.
 - Душа и дух.
 - Образ Божий в человеке.
 - Назначение человека.
 - От величия творения — к несравненному величию Творца.
-

Бог — Творец мира.

В начале сотворил Бог небо и землю. Величественно стоит, возвышаясь, независимо от древних мифологических сказаний о происхождении мира, от разных сменяющих друг друга, гипотез о начале и развитии мирового порядка, — начертанное на первой странице Библии Боговдохновенное Моисеево повествование о сотворении мира. Оно чрезвычайно кратко. Но в этой краткости охвачена вся история мироздания. Оно дано при помощи самого элементарного языка, словарь которого состоял из нескольких сотен слов и был вовсе лишен отвлеченных понятий, так нужных для выражения истин религиозных. Но от этой элементарности оно не теряет своего вечного значения.

Прямой целью Боговидца Моисея было — чрез сказание о творении — внушить своему народу, а чрез него и всему человечеству основные истины о Боге, о мире и о человеке.

Главная истина — **о Боге как Едином Духовном Существо**, независимом от мира. Первые слова книги Бытия: “*В начале сотворил Бог...*” — внушают, что Бог есть единственное, вневременное, вечное, самобытное Бытие, Источник всякого бытия, Дух Премирный, так как Он существовал и прежде создания мира, Бытие вне пространственное, не связанное с небом, так как небо создано вместе с землей. Бог Един. Бог есть Личное Разумное Существо.

Представив последовательные этапы творения мира, Бытописатель заканчивает это свое повествование словами: “*И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма.*”

Из данной Моисеем величественной схемы происхождения мира следует также ряд прямых выводов о мире, а именно:

1) о том, как возник мир:

- а) мир не существует вечно, а появился во времени;
- б) не сам собой образовался, а обязан воле Божией;
- в) явился не в один миг, а создавался в последовательности от простого к более сложному;
- г) он сотворен не по необходимости, а по свободному хотению Божию;
- д) сотворен Словом Божиим с участием животворящего Духа;

2) о том, какова природа мира:

- а) мир по существу отличен от Бога: он не есть
- ни часть Его существа;
- ни Его эманация (схождение),
- ни Его тело;
- б) сотворен не из какого-нибудь вечно существовавшего материала, а приведен в бытие из полноты небытия;
- в) все, что есть на земле, создано из земных стихий, “изведено” водой и землей, по велению Божию, кроме души человека, носящей в себе образ и подобие Божие;

3) о том, каковы следствия творения:

- а) Бог остается по своей природе отличным от мира, и мир от Бога;
- б) Бог не потерпел никакой убыли и не приобрел для Себя никакого восполнения от создания мира;
- в) в мире нет ничего несотворенного, кроме Самого Бога;
- г) все сотворено “хорошо весьма,” значит, зло не явилось вместе с творением мира.

Только на тех основах, которые даны в Моисеевом сказании о происхождении мира, возможна истинная религия.

Без признания Личного Бога мы не могли бы Его любить, Его прославлять, благодарить, искать у Него помощи, Ему молиться; мы были бы, как сироты, не знающие ни отца, ни матери.

Если бы мир был совечен Богу, это значило бы, что Он в каком-то отношении равен Богу, в каком-то отношении независим от Бога, а в каком-то случае сам был бы полубог,

со своей изменчивостью и существующим в нем злом, разложением и смертью. Это вело бы к мысли об ограниченности Божества, то есть к извращению самой идеи Божества как существа неограниченного; или же вело бы к двубожью.

Если бы мир был рожден из существа Божия, по эманации, то он сам по достоинству был бы, как Бог. Тогда не было бы существа **Высшего** над нами; если мир есть Божество, то и мы сами в нем — Божества, — и не было бы для нас Бога.

Но мир имеет начало. Мир сотворен во времени. Есть Высшая, Вечная, Премудрая, Всемогущая, Благая Сила над нами, к которой радостно устремляется и прилепляется дух верующего человека, с любовью взывая: *“Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих”* (Пс. 103).

Образ творения мира.

Мир сотворен из ничего. Лучше сказать: приведен в бытие из небытия, как Отцы обычно и выражаются, т.к. если говорим “из,” то, очевидно, уже думаем о материале, но “ничто” не является материалом. Однако условно принято и вполне допустимо пользоваться этим выражением ради его простоты и краткости.

Что сотворение есть приведение из полного небытия, об этом говорит слово Божие во многих местах:

“все сотворил Бог из ничего” (2 Маккав. 7:28),

“так что из невидимого произошло видимое” (Евр. 11:3),

“называющим несуществующее, как существующее” (Рим. 4:17).

Само время получило свое начало от сотворения мира: до того была вечность. И Священное Писание говорит: *“через Которого (Сыном Своим) и веки сотворил”* (Евр. 1:2): слово **веки** имеет здесь значение “времени”; можно сказать поэтому: мир сотворен одновременно со временем.

О днях творения — блаж. Августин в своем труде “О граде Божием” говорит так:

“Какого рода эти дни — представить это нам или крайне трудно, или даже вовсе невозможно; а тем более невозможно говорить о том” (кн. 9, гл. 6).

“Мы видим, что обыкновенные наши дни имеют вечер вследствие захода солнца и утро вследствие восхода солнца, о сотворении которого говорится в день четвертый. Повествуется, правда, что с первых же пор словом Божиим сотворен свет и что Бог разделил между светом и тьмою и назвал этот свет днем, а тьму ночью; но какого рода был этот свет, каким поочередным движением и какого рода вечер и утро производил он, — это недоступно нашему разумению, и не может, понято нами соответственно тому, как оно есть; хотя мы должны верить этому без колебания...” (кн. 11, гл.7).

Бог сотворил мир **МЫСЛЬЮ** Своей, хотением, словом или повелением (“Прав. Исп. Веры”). Он сказал, и сделалось, повелел — и сотворилось (Пс. 148:5). Сказал (**рече**) обозначает мановение. Под “словом” Божиим, как замечают Отцы Церкви, здесь должно понимать не какой-либо членораздельный звук или подобно нашему слово; нет, это творческое слово обозначает только мановение или выражение всемогущей воли Божией, производшее из ничтожества вселенную.

Преп. Дамаскин пишет: “Как только благий и всеблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благости восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благости, Он приво-

дит из не-сущего в бытие и творит все без изъятия, как невидимое, так и видимое, также и человека, составленного из видимого и невидимого. Творит же Он мысль, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемое Духом, становится делом” (Точное изл. Прав. Веры, кн.2, гл. 2)

Таким образом, хотя мир сотворен во времени, но Бог имел **от вечности мысль о мире** (Августин, “Против ересей”). Однако избегаем выражения: “Сотворил из своей мысли,” чтобы не дать повода думать, что сотворил из своего Существа. Если слово Божие не дает нам права говорить о “предвечном бытии” всего мира, то по тем же основаниям нужно признать неприемлемой мысль о “предвечном существовании человечества” стремящуюся проникнуть в наше богословие чрез одно из современных философско-богословских течений.

Участие всех Лиц Святой Троицы в творении исповедует св. Церковь, руководясь указаниями Священного Писания. В Символе веры читаем: “Верую в единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым... И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия... Им же вся быша... И в Духа Святаго, Господа Животворящего.” Иринеи Лионский пишет: “Сын и Дух Святой, как бы руки Отца” (Против ересей, кн. 5, гл.6). Та же мысль и у Иоанна Кронштадтского (Моя жизнь во Христе).

Побуждение к творению.

О побуждении к творению в мысли Божией “Православное Исповедание” и “Пространный, Православный Катехизис” выражаются так: мир сотворен Богом, “дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его благодати.” Мысль о милости и благодати Божией, выразившейся в сотворении мира, заключена во многих псалмах, напр. псалм. 102 и 103 (*Благослови, душа моя, Господа*), призывающих прославлять Господа и благодарить за свое бытие и за все промышление Божие. Те же мысли выражают и Отцы Церкви. Так, блаж. Феодорит пишет: “Господь не имеет надобности в восхваляющих, но по единой своей благодати даровал бытие ангелам, архангелам и всякому созданию” — и далее: “Бог ни в чем не нуждается; но Он, будучи бездна благодати, благоволил несущим даровать бытие.” — Преп. Иоанн Дамаскин: “Благий и всеблагий Бог не удовольствовался созерцанием Самого Себя, но по преизбытку Своей благодати благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его благодати.”

О совершенстве творения.

Слово Божие, а за ним Отцы Церкви поучают, что все созданное Богом — добро, и указывают на благоустройство мира как созданного Благим. Неразумная тварь, не имея, сама по себе нравственной свободы, в нравственном отношении ни добра, ни зла. Тварь разумная и свободная становится злою тогда, когда уклоняется от Бога, т.е. по своему греховному влечению, а не потому, что такой создана. “*И увидел Бог свет, что он хорош*” (Быт. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25). “*И вот, хорошо весьма*” (ст. 31).

Бог создал мир совершенным. Однако Откровение не содержит в себе той мысли, чтобы настоящий мир был совершенным настолько, что он уже не нуждался бы или был бы неспособен к дальнейшему совершенствованию, в дни ли его творения или в его позднейшем и нынешнем состоянии. Земной мир, в лице своих высших представителей — человечества, предназначен к новой, высшей форме жизни. Божественное Откровение учит о замене этого состояния мира некогда лучшим и совершеннейшим, когда будут

“новое небо и новая земля”(2 Петр.3:13) и когда сама тварь “освободится от рабства тлению” (Рим. 8:21).

На вопрос: “В чем протекала жизнь Божия до сотворения мира? — блаженный Августин отвечает: “Лучше всего, отвечу — не знаю.” Св. Григорий Богослов рассуждает: “Он созерцал вожделенную светлость Своей доброты”: “Поскольку Богу нельзя приписать бездеятельности и несовершенства, — то чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? — Она созерцала вожделенную светлость Своей доброты, равную и равно совершенную светозарность Трисиянного Божества, известную единому Божеству и кому открыл то Бог. Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих представлениях составленные Им образы мира, который хотя произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами: и что будет, и что было, и что есть теперь” (Григ. Богослов, слово 4, О мире).

На вопрос: в чем выражалось всемогущество Божие, когда не было мира? Св. Мефодий Патарский замечает: “Бог Всемогущ, вне всякой зависимости от вещей, Им сотворенных.”

Природа и назначение ангельского мира.

Первое и высшее место во всей лестнице тварного бытия занимают чистые и бесплотные духи. Они существа не только высшие сравнительно и совершеннейшие, но они имеют весьма важное влияние на жизнь людей, хотя они и невидимы для нас.

Что нам открыто о них? Как и когда они произошли? Какая дарована им природа и — всем ли в одинаковой мере? Какое назначение и образ их бытия?

Ангелы в Священном Писании.

Наименование “ангел” значит “вестник.” Этим словом определяется, главным образом, их служение роду человеческому. И человечество от дней своего райского состояния знало об их существовании. Отражение этого факта видим и в других древних религиях, не только иудейской.

“По изгнании из рая впавших в грех людей херувим был поставлен с пламенным мечом, обращающимся охранять двери рая” (Быт. Гл.3). Авраам, посылая слугу своего к Ноху, обнадеживал его убеждением, что Господь пошлет с ним ангела Своего и благоустроит путь его (Быт. 24:7). Иаков видел ангелов и во сне (в видении таинственной лестницы; на пути в Месопотамию, — Быт. 28) и наяву (на пути домой, к Исаву, когда он увидел “ополчение” ангелов Божиих, — Быт. 32:1-2). В Псалтыре много раз говорится об ангелах (напр., “хвалите Его, все ангелы Его,” Пс.148:2, “ибо ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих,” Пс. 90:11). Равным образом, о них читаем в книге Иова и у пророков. Пророк Исаия видел серафимов, окружающих Престол Божий; пророк Иезекииль видел херувимов в видении Дома Божия (Иезек, гл.10; Исаии гл.6).

Новозаветное Откровение содержит очень много сообщений и упоминаний об ангелах. Ангел возвестил Захарии зачатие Предтечи, ангел возвестил Пресвятой Деве Марии рождение Спасителя и являлся во сне Иосифу, многочисленное воинство ангелов воспело славу рождества Христова, ангел благовествовал пастухам рождение Спасителя, удержал

Волхвов от возвращения к Ироду, ангелы служили Иисусу Христу по искушению Его в пустыне, ангел явился для укрепления Его в саду Гефсиманском, ангелы возвестили мироносицам о воскресении Его, а апостолам при вознесении Его на небо о втором Его пришествии. Ангелы разрешили узы Петра и других апостолов (Деян. 5:19) и одного апостола Петра (12:7-15), ангел явился Корнилию и преподал ему указание призвать к себе для наставления в слове Божиим ап. Петра (Деян. 10:3-7), ангел возвестил ап. Павлу, что ему должно предстать пред кесаря (Деян. 27:23-24). Видение Ангелов лежит в основании откровений, данных св. Иоанну Богослову, в Апокалипсисе.

Творение ангелов.

В Символе веры читаем: **“Верую в единого Бога... Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым.”** Мир невидимый, ангельский, сотворен Богом, сотворен раньше в мире видимого. *“При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости,”* — сказал Господь Иову (Иов. 38:7). Апостол Павел пишет: *“...ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли...”* (Кол. 1:16). Некоторые Отцы Церкви в первых словах книги Бытия: *“В начале сотворил Бог небо и землю,”* — понимают под небом не физическое небо, образованное впоследствии, а небо невидимое, или жилище горних сил. Многие учителя Церкви высказывают мысль, что Бог создал ангелов далеко прежде видимого мира (Амвросий, Иероним, Григорий Великий, Анастасий Синаит) и что при создании последнего они уже предстояли пред ликом Творца и служили Ему. Св. Григорий Богослов размышляет об этом так: *“Так как для благодати Божией не довольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось все далее и далее, так чтобы число благодетельствованных было как можно больше (потому что это свойственно высочайшей благодати), — то Бог измышляет прежде всего ангельские небесные силы: и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершенно Духом... Поелику же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир, вещественный и видимый, или стройный состав неба и земли и того, что есть между ними”* Мысли св. Григория Богослова следует и св. Иоанн Дамаскин (Точное Исповед. Правосл. Веры, кн. 2, гл.3).

Природа ангелов.

По своей природе ангелы суть деятельные духи, имеющие разум, волю, знание. Они служат Богу, исполняют Его промыслительную волю и прославляют Его. Они — духи бесплотные, и поскольку принадлежат к миру невидимому, не поддаются лицезрению нашими телесными очами. *“Когда ангелы, наставляет преп. Иоанн Дамаскин, по воле Божьей являются достойным людям, то являются не такими, каковы сами в себе, а в таком преображенном виде, в каком плотские могут видеть их.”* В повествовании книги Товита ангел, сопровождающий Товита и его сына, сказал им о себе: *“все дни я был видим вами, но я не ел и не пил, а только взорам вашим представлялось это”* (Товит. 12:19).

“Впрочем, — высказывает мысль Иоанн Дамаскин, — бестелесными и неведущими называется ангел только по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, Единым несравнимым, все оказывается грубым и вещественным; одно Божество всецело неведущим и бестелесно.”

Степень совершенства ангелов.

Ангелы — духи совершеннейшие, они превосходят человека духовными силами; однако и они как существа тварные носят в себе печать ограниченности. Будучи бесплотными, они меньше, чем люди, зависимы от пространства и места и, т. к. с быстролетностью проходят необъятные пространства, появляются там, где им нужно действовать. Однако нельзя сказать, чтобы они существовали совершенно независимо от пространства и места или были бы вездесущи. Священное писание изображает ангелов то сходящими с неба на землю, то восходящими с земли на небо, причем необходимо предполагается, что в одно и то же время не могут быть и на земле и на небе.

Ангелам принадлежит бессмертие, как об этом свидетельствует ясно и Писание, уча, что они умереть не могут (Лук. 20:36). Однако их бессмертие не есть бессмертие божественное, т. е. самобытное и безусловное, а зависит оно, как и бессмертие человеческих душ, всецело от воли и милости Божьей.

Ангелы как духи бесплотные в высшей степени способны к внутреннему саморазвитию, их ум возвышеннее сравнительно с умом человеческим; могуществом и силою, по изъяснению ап. Петра, они превосходят все земные начальства и власти (2 Петр. 2:11). Природа ангела выше природы человека, как это выражает Псалмопевец, когда с целью возвеличить человека замечает, что он “не много умалил его” по сравнению с ангелами (Пс. 8:6).

Однако их высокие качества имеют свои границы. Писание указывает, что они не знают глубины существа Божьего, ведомого одному Духу Божию (“*Божьего никто не знает кроме Духа Божия,*” — 1 Кор. 2:11), не знают будущего, ведомого тоже одному Богу (“*О дни же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец.*” — Мрк. 13:32), а также не постигают вполне тайны искупления, в которую желают проникнуть (“*во что желают проникнуть Ангелы,*” — 1 Петр. 1:12), и даже не знают всех помышлений человеческих (3 Цар. 8:39); наконец, они не могут сами по себе, без воли Божьей, творить чудеса (“*благословен Господь Бог... един творящий чудеса,*” — Пс. 71:18).

Число ангелов; ангельские степени.

Мир ангельский представляется в Священном Писании необычайно великим. Когда прор. Даниил видел в видении, его взору открылось, что “*тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним*” (Дан. 7:10). “*Многочисленное воинство небесное*” восхвалило пришествие на землю Сына Божьего (Лук. 2:13).

“Представь, говорит св. Кирилл Иерусалимский, как многочислен народ римский; представь, как многочисленны другие народы грубые, ныне существующие, и сколько их умерло за сто лет; представь, сколько погребено за тысячу лет; представь людей, начиная от Адама до настоящего дня: велико множество их, но оно еще мало в сравнении с ангелами, которых более. Их — девяносто девять овец; а род человеческий есть одна только овца. По обширности места должно судить и о многочисленности обитателей, сколько больше пространство; небеса небес содержат их необъятное число. Если написано, что “*тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним,*” — то это только потому, что большего числа пророк изречь не мог.” — При такой многочисленности ангелов, естественно предполагать, что в мире ангелов, как и в мире вещественном, есть разные

степени совершенств, а потому и разные ступени, или иерархические степени сил Небесных. Так, слово Божие называет одних “ангелами,” других “архангелами” (1 Сол. 4:15; Иуды ст. 9).

Православная Церковь, руководясь взглядами древних церковных писателей и Отцов Церкви, а в частности, сочинением “О небесной иерархии,” носящим имя св. Дионисия Ареопагита, разделяет мир ангельский на девять ликов, или чинов, а эти девять — на три иерархии, по три чина в каждом. В первой иерархии состоят находящиеся ближе к Богу, именно: престолы, херувимы и серафимы. Во второй, средней, иерархии: власти, господства, силы. В третьей, более близкой к нам: ангелы, архангелы, начала (Православное Исповедание). Исчисление девяти ликов ангельских встречаем в “Постановлениях Апостольских,” у св. Игнатия Богоносца, у св. Григория Богослова, у св. Златоуста; позднее — у св. Григория Двоеслова, св. Иоанна Дамаскина и других. Вот слова св. Григория Двоеслова: “Мы принимаем девять чинов ангельских, потому что из свидетельства слова Божия знаем об ангелах, архангелах, силах, властях, началах, господствах, престолах, херувимах и серафимах. Так, о бытии ангелов и архангелов свидетельствуют почти все страницы Священного Писания; о херувимах и серафимах, как известно говорят больше книги пророческие; имена еще четырех чинов исчисляет апостол Павел в послании к Ефессянам, говоря: *“превыше всякого начальства, и Власти, и Силы, и Господства”* (Ефес. 1:21); и он же в послании к Колоссянам пишет: *“престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано”* (Кол. 1:16). Итак, когда к тем четырем, о которых он говорит ефессянам, т. е. к началам, властям, силам и господствам, присоединим престолы, раздельно означатся пять чинов; а когда к ним присовокупятся ангелы, архангелы, херувимы и серафимы, то ясно окажется девять чинов ангельских.”

И действительно, обращаясь к книгам Священного Писания, встречаем имена перечисленных девяти чинов, и более девяти не упоминается. Так, наименование херувимов читаем в книге Бытия 3 гл., в псалмах 79 и 98, у Иезекииля главы 1 и 10; серафимов — у Исаии, гл. 6; сил — в посланиях к Ефессянам гл. 1 и к Римлянам гл. 8; престолов, начал, господств, властей — Колоссянам гл. 1, Ефессянам гл. 1 и 3; архангелов — 1 Солуньянам гл. 4 и Иуды стих 9; ангелов — 1 Петра 3 гл., Римлянам 8 гл. и др. На этом основании число ангельских ликов в учении Церкви обычно ограничивается числом девять.

Некоторые Отцы Церкви, впрочем, высказывают свои частные благочестивые мнения, что разделение ангелов на девять ликов обнимает только те имена и лики, какие открыты в слове Божиим, но не объемлет многих других имен и ликов ангельских, которые нам не открыты в жизни настоящей, а сделаются известными уже в будущей. Эту мысль развивают св. Златоуст, блж. Феодорит, Феофилакт. “Есть, говорит Златоуст, по истине есть и другие силы, которых даже имен мы не знаем... Не одни ангелы, архангелы, престолы, господства, начала и власти суть обитатели небес, но и бесчисленные иные роды и невообразимо многие классы, которых не в состоянии изобразить никакое слово. А откуда видно, что сил — больше вышеупомянутых и что есть силы, которых имен мы не знаем? Ап. Павел, сказав об одном, упоминает и о другом, когда свидетельствует о Христе: *“посадив (Его) превыше всякого Начальства и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем”* (Ефес. 1:21). Видите, что есть какие-то имена, которые будут известны там, но теперь не известны? Почему и сказал: *“имени, именуемого не только в сем веке, но и в грядущем.”* Суждения эти принимаются Церковью, как частные.

Вообще же древние пастыри считали учение о небесной иерархии таинственным. “Сколько чинов небесных существ, рассуждает св. Дионисий в **“Небесной Иерархии,”** какие они и каким образом у них совершаются тайны священноначалия, — в точности знает Бог, Виновник их иерархии; знают также и они сами свои собственные силы, свой свет, священное их и премирное чиновначалие. А нам об этом можно сказать столько, сколько Бог открыл нам через них же самих, как знающих себя.” Подобным образом рассуждает и блаж. Августин “Что есть престолы, господства, начала и власти в небесных обителях непоколебимо верую, что они различаются между собой, содержи несомненно; но каковы и в чем именно различаются между собой, не знаю.

Примечание: В Священном Писании некоторым ангелам высшим усваиваются собственные имена. Таких имен есть два в канонических книгах: “Михаил” (кто яко Бог, Дан. 10:13; 12:1. Иуды ст. 9; Откр. 12:7-8), “Гавриил” (муж Божий, Дан. 8:16; 9:21; Лук. 1:19, 26). Три имени ангелов в книгах неканонических: “Рафаил” (помощь Божья, Тов. 3:16; 12:12,15), “Урииль” (огонь Божий. 3 Езд. 4:1; 5:20), “Салафиил” (молитва к Богу, 3 Ездры 5:16). Кроме того, благочестивое Предание усваивает имена еще двум ангелам: “Иегудеил” (хвала Божия) и “Варахиил” (благословение Божие); эти имена не встречаются в Священном Писании (только в 3 книге Ездры упоминается еще “Иеремиил” (высота Божия 4:36). Таким образом, имена усвоены семи ангелам высшим, соответственно словам ап. Иоанна Богослова в Откровении: *“Благодать Вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его”* (Откр. 1:4).

Служение ангелов.

Каково же, наконец, назначение существ мира духовного? Очевидно, они предназначены Богом к тому, чтобы быть совершеннейшими Его величия и славы, с нераздельным участием в Его блаженстве. Если о невидимых небесах сказано: “небеса поведают славу Божию,” то тем более такова цель духовных небес. Поэтому св. Григорий Богослов называет их “отблесками Совершенного Света,” или вторичными светами.

Ангелы из чинов, более близких к роду человеческому, предстают в Священном Писании, как вестники воли Божьей, руководители людей и служители их спасения. Ап. Павел пишет: *“Не все ли они (ангелы) суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение!”* (Евр. 1:14).

Ангелы не только воспевают славу Богу, но и служат Ему в делах Его промышленности о мире вещественном и чувственном. О таком их служении часто говорят свв. Отцы: “Одни из них предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир” (Григорий Богослов, Песнопения таинств. сл.6). — Ангелы “поставлены для управления стихиями и небесами, миром и всем, что в нем” (Афинагор). — “Каждый из них получил (в заведование) одну какую-либо часть вселенной или приставлен к чему-либо только одному в мире, как ведомо это все Устроившему и Распределившему, и все они ведут к одному концу (цели), по мгновению Зиждителя всяческих” (Григорий Богослов, сл. 28).- Встречается у некоторых церковных писателей мнение об особенных ангелах, поставленных над отдельными видами царства природы — неорганическим, органическим и животным (у Оригена, у блаж. Августина). Последнее мнение имеет свой источник в Апокалипсисе, где говорится об ангелах, управляющих согласно воле Божией некоторыми земными стихиями (Тайновидец пишет в 16, 5 Откровения: *“И услышал я ангела вод,*

который говорил...”; в 7, 1: “И после сего видел я четырех ангелов стоящих на четырех углах земли, держащих четыре ветра земли, чтобы не дул ветер ни на землю, ни на море, ни на какое дерево...”; в 14, 18: “И иной Ангел, имеющий власть над огнем, вышел от жертвенника и с великим криком воскликнул...). — По видению прор. Даниила, есть ангелы, которым доверяется Богом наблюдение за судьбою существующих на земле народов и царств (Дан. 10, 11 и 12 гл.).

Православная Церковь верует, что каждый человек имеет своего ангела хранителя, если его не отдалил от себя нечестивой жизнью. Господь Иисус Христос сказал: “Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю всем, что Ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного” (Мф. 18:10).

Человек — венец творения.

В лестнице земных творений человек поставлен на наивысшей ступени и в отношении ко всем земным существам занимает господствующее место. Будучи земным, он приближается по своим дарованиям к небесным существам, он “*Не много ты умалил его пред Ангелами*” (Пс. 8:6). Прор. Моисей так изображает его происхождение. После того, как созданы были все земные твари, “*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными... и над всею землею...И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его...*” (Быт. 1:26-27). Уже сам по себе совет Божий, какого не указывается при создании прочих земных тварей, ясно говорит о том, что человек должен быть творением особым, отличным от других, высшим, совершеннейшим на земле, имеющим и высшее назначение в мире. Еще более подчеркивается мысль о высоком назначении человека и его особом значении тем, что в совете Божиим положено создать его “*по образу Божию и по подобию*” и что он действительно создан по образу Божию. Всякий образ необходимо предполагает сходство его со своим первообразом, следовательно, наличие образа Божия в человеке свидетельствует об отражении в его духовной природе самих свойств Божиих. Наконец, даваемые во второй главе Бытия некоторые подробности касательно творения человека подчеркивают еще раз особые преимущества творения человека. Именно здесь сказано: “*И создал Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою*” (Быт. 2:7). Здесь различаются два действия или две стороны действия, которые можно понимать как одновременные: создание тела и оживотворение его. Преп. Иоанн Дамаскин замечает: “Тело и душа сотворены в одно время, а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после” (Точное изложение веры, кн.2, гл. 12, о человеке). По изображению книги Бытия, Бог творит тело человека из готовых уже земных и стихийных начал; притом творит особеннейшим образом, не одним Своим повелением или словом, как это было при создании других тварей, а Своим прямым действием. Это показывает, что и по телесной организации своей человек от начала своего бытия есть существо превосходящее всех тварей. Бог — сказано далее — вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою. Как получивший дыхание жизни, по образному выражению, из уст Самого Бога, человек таким образом, представляет собой живое, органическое соединение земного и небесного, материального и духовного.

Отсюда вытекает возвышенное воззрение на значение человеческого тела, проводимое вообще в Священном Писании. Тело должно служить спутником, органом и даже сотрудником души. От самой души зависит — унизиться ли ей до того, чтобы стать работой тела, или же, руководясь просвещенным духом, сделать тело своим послушным исполнителем и сотрудником. В зависимости от души тело может представить из себя сосуд греховной нечистоты и скверны, но может сделаться и храмом Божиим, и совместно с душой участвовать в прославлении Бога. Так учит Священное Писание (Рим. 12:14; Гал. 3:3; Кор. 9:27; Гал 5:24; Иуды ст. 7-8; 1 Кор. 3:16-17; 1 Кор.6:20). “И с телесной смертью человека не навсегда прекращается связь души с телом. Настанет некогда время, когда тела человеческие восстанут в обновленном виде и опять соединятся навсегда со своими душами, чтобы получить участие в вечном блаженстве или мучении, соответственно тому, что при участии тел совершено было людьми доброго или худого в течение земной жизни” (2 Кор. 5:10).

Тем более возвышенный взгляд внушается нам словом Божиим на природу души. При создании души Бог ничего не взял для нее от земли, а наделил ею человека одним Своим творческим дуновением. Это ясно показывает, что, по мысли слова Божия, душа человеческая представляет собой сущность, совершенно отличную от тела и от всего вещественного и стихийного, имеет природу не земную, а премирную, небесную. Высокое преимущество души человеческой сравнительно со всем земным выразил Господь Иисус Христос в словах: “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?” (Матф. 16:26). Господь наставлял учеников: “И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить” (Матф. 10:28).

Об этом высоком достоинстве души св. Григорий Богослов выражается так: “Душа есть Божие дыхание, и будучи небесною, она терпит смешение с перстным. Это свет, заключенный в пещере, однако же Божественный и неугасимый... Рекло Слово и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни; потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества.” (Сл. 7, о душе).

Нельзя, однако, из подобных возвышенных святоотеческих образных выражении делать основание для учения, что душа “божественна,” в полном смысле слова, и, следовательно, имела свое бытие вечное до воплощения своего в земном человеке, в Адаме (такой взгляд встречается в одном из современных Богословско-философских течений, идущем за В. С. Соловьевым). Само по себе выражение : Душа — происхождения небесного, — не значит, что душа божественна по существу. “Вдунул дыхание жизни” есть выражение человекообразное, и нет основания понимать его, как — дал от Своей Божественной субстанции: ведь и дыхание человека не является выдыханием элементов собственного человеческого, хотя бы и физического существа; так и из библейского выражения нельзя делать вывод, что душа произошла из существа — или есть элемент — Божества. Златоуст пишет: “Некоторые неразумные, увлекаясь собственными соображениями, ни о чем не мысля Богоприлично, не обращая внимания и на приспособленность выражению (Писания), дерзают говорить, что душа произошла из существа Божия. О неистовство! О безумие! Сколько путей погибели открыл диавол тем, кто хотят служить ему! И чтобы понять это, посмотри, какими противоположными путями идут эти люди. Одни из них, ухватившись за выражение, “вдунул,” говорят, что души происходят из существа Божия; другие, наоборот, утверждают, что они превращаются даже в сущность самых низких бес-

словесных животных. Что может быть хуже такого безумия?” (Златоуст, Толкование на книгу Бытия).

Как понимать человекообразные выражения о Боге, об этом была речь в главе о свойствах Божиих, о Боге как Духе. Здесь воспользуемся рассуждением блажен. Феодорита. “Когда мы в Моисеевой истории слышим, что Бог взял от земли **персть** и образовал человека, и отыскиваем смысл сего изречения, мы находим в этом особенное благорасположение Божие к роду человеческому. Ибо, описывая творение, великий Пророк замечает, что других тварей всяческих Бог создал словом, а человека создал Своими руками. Но как там под словом, мы разумеем не повеление, но одну волю, так и здесь, при образовании тела, не действие рук, но величайшую внимательность к сему делу. Ибо, каким путем ныне по Его воле зарождается плод в утробе материнской, а природа следует законам, которые Он с самого начала предписал ей, — так и тогда, человеческое тело по Его же воле составилось из земли и персть стала плотью.” В другом месте блаж. Феодорит, выражается в общей форме: “мы не говорим, будто Божество имеет руки...; но утверждаем, что каждое из таких выражений показывает только большее, чем о других тварях, попечение Божие о человеке” (Догм. Бог. Макария, т.1, стр. 430-431).

Душа как самостоятельная субстанция, отличная от тела.

Древние отцы и учителя Церкви, строго следуя Священному Писанию в учении о самостоятельности и само ценности души, разъясняли и раскрывали отличие души от тела, чтобы опровергнуть материалистическое мнение, что душа есть лишь выражение гармонии членов тела или результат физической деятельности тела, и что она не имеет своей особой духовной субстанции, или природы, Обращаясь к простому наблюдению, отцы Церкви указывают:

а) что душе свойственно управлять телесными стремлениями, а телу — принимать управление (Афинагор и др.);

б) что тело есть как бы орудие или инструмент художника, а душа — художник (Ириней, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский и др.);

в) что во время сна душа способна отрешаться от тела как бы забывая о теле, продолжая работать, создавать образы, мечтать и мыслить (Тертуллиан);

г) что душа не, безусловно, подчиняется побуждениям телесным, способна даже вступать в борьбу со стремлениями тела, как с чем-то ей чуждым и враждебным, одерживать над ним победу, свидетельствуя этим, что она не то же, что тело, но что она есть существо невидимое, иной природы, превосходящей всякую натуру телесную (Ориген);

д) что она неосязаема и неуловима, не есть ни кровь, ни воздух, ни огонь, но самодвижущее начало (Лактаций);

е) что душа представляет собой силу, приводящую в полное согласие и в полное единство все члены организма (Афанасий Вел., Василий Вел.);

ж) что душе принадлежит разум, она обладает самосознанием, она имеет свободную волю (Ориген и др.);

з) Человек, находясь телом на земле, умом мыслит о небесном и его созерцает; будучи смертен по телу, рассуждает о бессмертии, и нередко, из любви к добродетели, сам на себя навлекает страдания и смерть; имея тело временное, умом представляет себе вечное

и устремляется к вечному, пренебрегая тем, что у него под ногами: само тело не помыслило бы о себе ничего подобного (Афанасий Вел.).

и) Говоря о самой природе души, отцы и учителя Церкви указывают на простоту и невещественность души, в противоположность сложности и материальной грубости тела, на ее безвинность и полное отсутствие формы и вообще на то, что она не подлежит всем тем измерениям (пространства, веса и пр.), каким подлежит тело (Ориген и др.).

По поводу факта, что состояния тела отражаются на душевной деятельности, могут ослаблять и даже извращаться, напр., при болезни, старости или опьянении. Отцы Церкви пользуются часто сравнением тела с орудием, находящимся в управлении. Различная степень проявления души в теле свидетельствует лишь о превратности орудия — тела. Неблагоприятные для проявления души состояния тела можно сравнить с внезапной бурей на море, которая мешает кормчему проявить свое искусство, но не доказывает его отсутствия; примером может также служить расстроенная лира, из которой и самый искусный музыкант не извлечет стройных звуков (Лактаций); так и плохие кони не дают возможности наезднику показать свое умение (блаж. Феодорит).

Некоторые из древних (Амвросий, папа Григорий Вел., Иоанн Дамаскин), признавая духовность души в отличие от тела, в то же время приписывали ей некоторую относительную телесность или вещественность. Этим предполагаемым свойством души они имели в виду отличить духовность человеческой души, как равно и духовность ангелов, от чистой духовности Божией, в сравнении с которой все должно казаться вещественным и грубым.

О происхождении душ отдельных людей.

Происхождение души каждого отдельного человека не раскрыто вполне в слове Божиим, как “тайна, ведомая одному Богу” (св. Кирилл Александрийский), и Церковь не предлагает нам строго определенного учения об этом предмете. Она решительно отвергла только взгляд Оригена, унаследованный из философии Платона, о предсуществовании душ, согласно коему души приходят на землю из горного мира. Это учение Оригена и оригенистов осуждено Пятым вселенским собором.

Однако данное соборное определение не устанавливает: творится ли душа от душ родителей человека, и в этом только общем смысле составляет новое творение Божие, или же каждая душа непосредственно отдельно творится Богом, соединяясь затем в определенный момент с образующимся или образовавшимся телом? По взгляду одних Отцов Церкви (Климент Александрийский, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирийский, Феодорит), каждая душа отдельно творится Богом, причем некоторые приурочивают соединение ее с телом к сороковому дню образования тела. (К точке зрения отдельного творения каждой души решительно склонилось римо-католическое богословие; она догматически проводится и в некоторых папских буллах; папа Александр 7 связал с этим взглядом учение о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии). — По взгляду других учителей и Отцов Церкви (Тертуллиан, Григория Богослова, Григория Нисского, преп. Макария, Анастасия Пресвитера), о субстанции, душа и тело, одновременно получают свое начало и совершенствуются: душа творится от душ родителей, как тело от тел родителей. Таким образом, “творение здесь понимается в широком смысле, как участие творческой силы Божией, присущей и необходимой всюду для всякой жизни. Основанием для этого взгляда служит то, что в лице праотца Адама Бог сотворил род человеческий: *“от одной крови Он произ-*

вел весь род человеческий” (Деян. 17:26). Отсюда следует, что в Адаме потенциально даны душа и тело каждого человека. Но Божие определение осуществляется так, что и тело и душа творятся, созидаются Богом, ибо Бог все содержит в своей руке, *“Сам дая всю жизнь и дыхание, и все”* (Деян. 17:25). Бог, создав, созидает.

Св. Григорий Богослов говорит: “Как тело, первоначально сотворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потомком человеческих тел и от первоначального корня не прекращается, в одном человеке заключая других: так и душа, вдохнутая Богом, с сего времени соприходит в образуемый состав человека, рождаясь вновь, из первоначального семени (очевидно, по мысли Григория Богослова, семени духовного) уделенная многим, и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ... Как дыхание в музыкальной трубе в зависимости от толщины трубы производит звуки, так и душа, оказывающаяся бессильной в немоющем составе, появляется в составе укрепившимся и обнаруживает тогда весь свой ум” (Григорий Богослов, слово 7, О душе). Таков же взгляд и Григория Нисского.

О. Иоанн Кронштадтский в своем Дневнике рассуждает так: “Что такое души человеческие? Это одна и та же душа или одно и то же дыхание Божие, которое Бог вдохнул в Адама, которое от Адама и доселе распространяется на весь род человеческий. Все люди, поэтому все равно, что один человек или одно древо человечества. Отсюда заповедь самая естественная, основанная на единстве нашей природы: *“Возлюби Господа Бога твоего (Первообраз твой, Отца твоего) всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Возлюби ближнего твоего (ибо кто ближе ко мне подобного мне, единокровного мне человека), как самого себя.”* Естественная необходимость исполнять эти заповеди” (Моя жизнь во Христе).

Дополнительные мысли о времени творения души из “Догматического Богословия” Митрополита Макария (Булгакова).

Когда же именно творятся человеческие души и соединяются с телами? Образование тела, как вещественного, происходит во утробе матерной постепенно; а душа, существо простое, может твориться только **мгновенно**, и действительно творится и дается от Бога, по учению православной Церкви, **“в то время, когда тело образуется уже и делается способным к принятию оной”** (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 28).

Так учили и древние учителя Церкви: Кирилл александрийский, Августин, Феодорит, Геннадий и другие, и в доказательство своих слов указывали на слова св. пророка Моисея: **Исх. 21:22-24**. Вот как; например; раскрывает мысль свою **блаж. Феодорит**:

“Тот же пророк (Моисей) в законах своих еще яснее учит; что сперва образуется тело, а потом вливается душа. Ибо говоря о том, кто поразит беременную женщину, он дает такой закон: *“Когда кто ударит беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда (младенец ее неизобразен), то взять с виновного пеню... а если будет вред (если же [младенец] изобразен будет), то отдай душу за душу, око за око”* и проч. (Исх. 21:22-24). Этим самым он дает разуметь, что **неизобразенный** или необразовавшийся младенец еще не имеет души, а **образовавшийся** имеет душу” (кратк. Излож. Божест. Догмат. Гл. 9, в Хр. Чт. 1844, VI. 221-222).

Бессмертие души.

Вера в бессмертие души нераздельна с религией вообще и тем более составляет один из основных предметов веры христианской.

Она не могла быть чуждой и **Ветхому Завету**. Ее выражают слова Екклесиаста: *”И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его”* (Еккл. 12:7). Весь рассказ третьей главы Бытия — со словами Божия предостережения: *”если вкусите от древа познания добра и зла, то **смертью умрете**”* — есть ответ на вопрос о явлении смерти в мире и, таким образом, он сам по себе является выражением идеи бессмертия. Мысль, что человек предназначен был к бессмертию, что бессмертие возможно, содержится в словах Евы: *”...только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть”* (Быт. 3:3). Ту же мысль выражает Псалмопевец словами Господа: *”Я сказал: вы — Боги, и сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете как человеки, и падете, как всякий из князей”* (Пс. 81:6-7). Несомненность идеи бессмертия в Ветхом Завете приходится подчеркивать потому, что существует взгляд, отрицающий существование у евреев веры в бессмертие души. В повествованиях Моисеевых есть указание на веру в бессмертие души. Относительно Эноха Моисей замечает, что *”не стало его, потому что Бог взял его,”* т. е. *Он переселился к Богу, не испытав смерти* (Быт. 5:24). Библейские выражения о смерти Авраама (Быт. 25:8), Аарона и Моисея (Втор. 32:50): *”и приложился к народу своему”* — нелогично понимать в смысле положения в одной гробнице или месте, даже в одной земле со своим народом, так как каждый из этих ветхозаветных праведников умирал не в земле своих предков, а в новой области переселения (Авраам) или странствования (Аарон, Моисей). Патриарх Иаков, получив весть о растерзании своего сына зверями, говорит: *”с печалью сойду к сыну моему в преисподнюю”* (Быт. 37:35) — ад, очевидно, не в смысле гробницы, а в смысле пребывания души. Это состояние души по смерти изображалось в Ветхом Завете, как сходжение в преисподнюю, т. е. как безрадостное состояние в области, где не слышно даже хвалы Господу, как это выражено в ряде мест книги Иова и в псалмах.

Но уже в Ветхом Завете, особенно, ближе к пришествию Спасителя, слышится надежда на то, что избегнут этого безрадостного состояния души людей праведных. Напр., в книге Премудрости Соломоновой: *”А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их...; а праведники живут в веки, награда их — в Господе”* (паремии кн. Прем. Сол. 3:1; 5:15). Яснее и отчетливее выражается надежда на будущее некогда избавление душ праведных из ада в словах псалма: *”даже и плоть моя успокоится в уповании, ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому твоему увидеть тление”* (Пс. 15:9-10; также Пс. 48:16).

Освобождение из ада, бывшее предметом надежды в Ветхом Завете, стало достижением в **Новом Завете**. Сын Божий *”нисходил прежде в преисподние места земли,”* *” плен пленил”* (Ефес. 4:8-9). В прощальной беседе с учениками Господь сказал им, что Он идет приготовить место им, чтобы они были там, где Он Сам будет (Иоан. 14:2-3); и разбойнику изрек: *”ныне же будешь со мною в раю”* (Лук. 23:43).

В Новом Завете бессмертие души является предметом более совершенного откровения, составляя одну из основных частей собственно христианской веры, одушевляющую христианина, наполняющую его душу радостной надеждой жизни вечной в царствии Сына Божия. *”Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение..., имею желание разрешиться и быть с Христом”* (Филип. 1:21-23). *”Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом неруко-*

творный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище” (2 Кор. 5:1-2).

Само собою разумеется, что св. Отцы и учителя Церкви единогласно проповедовали бессмертие души, с тем только различием, что одни признавали ее бессмертной по естеству, другие же — большинство — бессмертной по благодати Божией: “Бог хочет, чтобы она (душа) жила” (св. Иустин Мученик); “душа бессмертна по благодати Бога, Который делает ее бессмертной” (Кирилл Иерусалимский и др.). Отцы Церкви этим подчеркивают разницу между бессмертием человека и бессмертием Бога, Который бессмертен по существу Своей природы и потому есть “единый имеющий бессмертие” по Писанию (Тим. 6:16).

Наблюдение показывает, что вера в бессмертие души всегда внутренне нераздельна с верою в Бога настолько, что степень первой определяется степенью последней. Чем живее в ком бывает вера в Бога, тем тверже и несомненнее оттого вера в бессмертие души. И наоборот, чем слабее и безжизненно, кто верит в Бога, тем с большим колебанием и большим сомнением он подходит и к истине бессмертия души. А кто совсем теряет или заглушает в себе веру в Бога, тот обыкновенно перестает вовсе верить в бессмертие души или в будущую жизнь. Это и понятно. Силу веры человек получает от Самого Источника Жизни, и если он прерывает связь с Источником, то он теряет этот поток живой силы, и тогда никакие разумные доказательства и убеждения не в состоянии влить в человека силу веры.

Можно сделать и обратное заключение: в тех исповеданиях и мировоззрениях, хотя бы и христианских, где меркнет сила веры в живое, загробное бытие души, где нет молитвенной памяти об умерших, сама вера христианская находится в упадочном состоянии. Верующий в Бога и сознающий любовь Божию не допускает мысли, что его Небесный Отец захотел бы совершенно пресечь его жизнь и лишить его связи с Собой, подобно тому, как и дитя, любящее мать и любимое матерью, не поверит тому, чтобы мать не хотела его жизни.

По праву должно сказать, что в Церкви Православной, Восточной, сознание бессмертия души занимает должное, центральное место в системе учения и в жизни Церкви. Дух церковного устава, содержание богослужбных чинов и отдельных молитвословий поддерживают и оживляют в верующих это сознание, веру в загробную жизнь душ наших близких усопших и в наше личное бессмертие. Эта вера ложится светлым лучом на все жизненное дело православного христианина.

Душа и дух.

В Священном Писании духовное начало в человеке, противоположное телу, обозначается двумя почти равнозначными терминами: “дух” и “душа.” Употребление слова “дух” вместо “душа” или обоих терминов в одном и том же значении встречаем, в частности, у ап. Павла. Это видно, напр., из сопоставления следующих двух текстов: “*Посему прославляйте Бога и в телах ваших, и в душах ваших, которые суть Божии*” (1 Кор. 6:20) и — “*очистим себя от всякой скверны плоти и духа*” (2 Кор. 7:1). Между тем в писаниях этого Апостола есть два места, где рядом с душой поминается еще и дух; это дает повод поставить вопрос: не указывает ли Апостол в человеческой природе, кроме души, еще и дух как составную часть этой природы? Также и в писаниях некоторых святых Отцов, в особенности в аскетических творениях, есть различие души и духа. У ап. Павла

первое место находится в послании к Евреям и читается так: “*Ибо слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные*” (Евр. 4:12). Другое место у того же Апостола — в послании к Солуньянам: “*Ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохраняются*” (1 Сол. 5:23). Нетрудно, однако, видеть, что в первом месте понимается под духом не отдельная и не зависящая от души субстанция, а только внутренняя, сокровеннейшая сторона души. Здесь отношение души и духа ставится в параллель отношения составов (*членов*) и мозгов; что как последние составляют внутреннюю часть того же телесного существа, или содержимое по отношению к содержащему, — так, очевидно, и дух мыслится Апостолом, как сокровенная часть душевного существа человека. Что касается второго места, то здесь, по-видимому, под духом понимается тот особенный высокий строй сокровенной части души, который создается под влиянием благодати Духа Святого в христианине, — тот дух, о коем в других местах Апостол говорит: “*духа не угашайте*” (1 Сол. 5:19), “*духом пламенейте*” (Рим. 12:11).

Таким образом, Апостол имеет здесь в виду не всех вообще людей, а одних только христиан, или верующих. В этом смысле встречаем у апостола противопоставление человека “духовного” человеку “душевному,” или плотскому (напр. 1 Кор. 2:14-15). Духовный человек обладает душой, но, будучи возрожденным, возвращая в себе семена благодати, он возрастает и приносит плоды духа. Чрез небрежение же к своей духовной жизни может и духовный человек низойти на степень человека плотского, или душевного (“*так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?*” — пишет тот же Апостол, Гал.3:3). Поэтому нет оснований считать, что мысли ап. Павла не согласны с учением о двухсоставной природе человека.

Ту же мысль о духе как о высшей, благодатной форме душевной жизни человека имели, очевидно, те из христианских учителей и Отцов Церкви первых веков, которые отличали в человеке, кроме души, еще и дух (такое различие находим у св. Иустина Мученика, Татиана, Ириней, Тертуллиана, Климента Александрийского, Григория Нисского, Ефрема Сирина, а равно и у позднейших писателей-подвижников); значительное же большинство Отцов и учителей Церкви прямо признает двучастность природы человека — тело и душу (свв. Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Августин, Иоанн Дамаскин). Блаженный Феодорит пишет: “По учению Аполлинариева (еретика Аполлинария), в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но Божественное Писание признает только одну душу, а не две, что ясно показывает история сотворения первого человека. Бог, образовав из персти тело и вдунув в него душу, показал сим, что в человеке два естества, а не три.”

Образ Божий в человеке.

Священный писатель о сотворении человека повествует: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их” (Быт. 1:26-27).

В чем же состоит в нас образ Божий? Церковное учение внушает нам только, что человек вообще сотворен “по образу,” “но какая именно часть нашей природы являет в себе этот образ, не указывает. Отцы и Учителя Церкви по-разному отвечали на этот вопрос: одни видят его в разуме, другие в свободной воле, третьи в бессмертии. Если соединить

их мысли, то получается полное представление, что такое образ Божий в человеке по представлению св. Отцов.

Прежде всего, образ Божий нужно видеть только в душе, а не в теле. Бог, по природе Своей, есть чистейший Дух, не облеченный никаким телом и непричастный никакой вещественности. Поэтому понятие образа Божия может относиться только к невещественной душе: это предупреждение считают нужным сделать многие Отцы Церкви.

Человек носит образ Божий в высших свойствах души, особенно, в ее бессмертии, в свободной воле, в разуме, в способности к чистой бескорыстной любви.

а) Вечный Бог наделил человека бессмертием его души, хотя душа бессмертна не по самой природе своей, а по благодати Божией.

б) Бог совершенно свободен в Своих действиях. И человеку он дал свободную волю и способность в известных рамках к свободным действиям.

в) Бог премудр. И человек наделен разумом, способным не ограничиваться только земными, животными потребностями и видимой стороной вещей, а проникать в их глубину, познавать и объяснять их внутренний смысл; разумом, способным подняться к невидимому и устремиться своей мыслью к Самому виновнику всего существующего — к Богу. Разум человека делает сознательной и подлинно свободной его волю, потому что он может выбирать для себя не то, к чему влечет его низшая его природа, а то, что соответствует его высшему достоинству.

г) Бог создал человека по Своей благодати и никогда не оставлял и не оставляет его Своей любовью. И человек, получивший душу от вдохновения Божия, стремится, как к чему то, к себе родственному, к верховному своему Началу, к Богу, ища и жаждая единения с Ним, на что отчасти указывает возвышенное и прямое положение его тела и обращенный вверх, к небу, его взор. Таким образом, стремление и любовь к Богу выражают образ Божий в человеке.

Обобщая, можно сказать, что все добрые и благородные свойства и способности души являются таким выражением образа Божия.

Есть ли различие между образом и подобием Божиим? Большая часть свв. Отцов и учителей Церкви отвечает, что есть. Они видят образ Божий в самой природе души, а подобие — в нравственном совершенствовании человека, в добродетели и святости, в достижении даров Святого Духа. Следовательно, образ Божий получаем мы от Бога вместе с бытием, а подобие должны приобретать сами, получивши к тому от Бога только возможность. Стать “по подобию” зависит от нашей воли и приобретается посредством соответствующей нашей деятельности. Потому о “совете” Божиим и сказано: “сотворим по образу Нашему и по подобию,” а о самом действии творения: “по образу Божию сотворил его,” рассуждает св. Григорий Нисский: “советом” Божиим дана нам возможность быть “по подобию.”

Назначение человека.

Возвысив человека над всем земным миром, даровав ему разум и свободу, украсив его Своим образом, Творец тем самым указал ему и его особое высокое назначение. Перед духовным взором человека — Бог и духовный мир. Перед телесным взором — мир вещественный.

А) Первое назначение человека — слава Божия. Человек призван пребывать верным союзу с Богом, стремиться душой к Нему, познавать своего Создателя, прославлять Его,

радоваться единению с Ним, жить в Нем. *“Исполнил их пронизательностью разума,”* говорит премудрый сын Сирахов о дарах Божиих людям: *“Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих”* (Сир. 17, 6-10). Ибо если все творения призваны по своей способности к прославлению Творца, как об этом, напр., говорит псалом 148, — то, конечно, человек, как венец созданий, назначен быть сознательным, разумным, постоянным, совершеннейшим на земле орудием славы Божией.

Б) А для этого ему надлежит быть достойным своего Первообраза. Иначе говоря, он призван совершенствоваться, оберегать свое подобие Богу, восстанавливать его, укреплять; призван развивать и совершенствовать нравственные силы свои путем добрых дел. Этого требует забота человека о своем собственном благе. Истинное его благо заключается в блаженстве в Боге. И потому должно сказать, что блаженство в Боге составляет цель бытия человека.

В) Непосредственный физический взор человека обращен на мир. Человек поставлен быть венцом земных созданий и царем природы, как указано в первой главе книги Бытия. В чем это должно проявляться? Об этом так говорит митр. Макарий в *“Православном Догматическом Богословии”*: *“Как образ Божий, как Сын и наследник в доме Небесного Отца, человек поставлен быть как бы посредником между Творцом и земной тварью: в частности, предназначен быть как бы ее пророком, чтобы словом и делом провозвещать в ней волю Божию; ее первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы о благодарении Богу и низводить на землю благословения небесные; главою и царем, чтобы, сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединить через себя все с Богом и таким образом всю цель земных творений содержать в стройном союзе и порядке.”*

Таким и был создан первый человек, создан способным выполнять свое назначение, притом свободно, добровольно, радостно, по влечению души, а не по принуждению.

Так размышление о царственном положении человека на земле приводит Псалмопевца к восторженному славословию Творца: *“Господи, Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле! Слава Твоя простирается превыше небес!.. Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, — то что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Немного Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его... Господи, Господь наш! Как величественно имя Твое по всей земле!”* (Пс. 8, 1-2,4-7,10).

От величия творения — к несравненному величию Творца.

Апостол наставляет: *“Невидимое Его, Вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы”* (Рим. 1:20). Во все времена жизни человечества, лучшие умы его, углубляясь в познание мира, с изумлением останавливались перед величием, гармонией, красотой, разумностью строения мира и возносились от него к благоговейной мысли о благости, величии и премудрости Создателя. Св. Василий Великий в своих Беседах на Шестоднев, рассмотрев начальные слова книги Бытия: *“В начале сотворил Бог небо и землю,”* призывает слушателей: *“Прославим наилучшего художника, премудро и искусно сотворившего мир, и из красоты видимого уразумеем превосходящего всех красотой; из величия сих чувственных и ограниченных тел сделаем заключение о Бесконечном, превышем всякого величия и по множеству Своей силы превосходящем*

всякое разумение.” И затем, переходя ко второй беседе, святитель, как бы останавливаясь в безнадежности дальнейшего проникновения в глубину творения, изрекает: “Если вход в Святая таков, и преддверие храма так досточестно и величественно,... то, каково же Святое Святых? И кто достоин смело войти в святилище? Кто прострет взор на таинственное?”

Бог — Промыслитель мира.

Содержание:

Промышление Божие о человеке до его падения.

Главы вступительные к отделу

“О Боге — Спасителе мира.”

1. Зло и грех в мире.
 2. Падение в мире ангельском. Мир темных и злых духов.
 3. Грехопадение людей.
 4. Первородный грех.
-

Общий Промысл Божий о мире.

“Отец Мой доныне делает, и Я делаю” (Иоан. 5:17). В этих словах Господа Иисуса Христа содержится истина постоянного промысления Божия о мире. Хотя Бог “почил в день седьмой от дел Своих” (Быт. 2:2-3), однако не предоставил мир самому себе. Бог дает “всему жизнь и дыхание и все, — ибо мы Им живем и движемся и существуем” (Деян. 17:25, 28). Сила Божия держит бытие мира и участвует во всех действиях сил сотворенных. Постоянство так называемых “законов природы” есть действие живой воли Божией, сами по себе они были бы бессильны и бездейственны.

Все объято в мире Промыслом Божиим. Бог промышляет не только о великом и громадном, но и о малом, и, по-видимому, ничтожном, не только о небе и земле, ангеле и человеке, но и о малейших созданиях, птицах, травах, цветах, деревьях. Все Священное Писание наполнено мыслями о неусыпной промыслительной деятельности Божией.

Божиим изволением стоит все необъятное пространство мира. Бог небо и землю наполняет (Иерем. 23:24). “Скроешь лице Твое” — и все придет в смятение (Пс. 103:29).

Промыслом Божиим живет растительный мир. Бог “покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произрацает на горах траву (и злак на пользу человеку)” (Пс. 146:8). Он не оставляет без Своей заботы полевых лилий, наделяя их и другие цветы изумляющей нас красотой (Матф. 6:29).

Промысл Божий распространяется на весь животный мир. “Очи всех уповают на Тебя, и Ты даешь им пищу их в свое время; открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению” (Пс. 144: 15-16). Не оставляет Бог без Своего попечения и ма-

ленькой птички: “ни одна из них не упадет на землю без воли Отца Небесного” (Матф. 10:29).

Человек наиболее составляет предмет Божия Отеческого промысления на земле. Бог знает промысления каждого (Пс. 138:2), чувствования (Пс. 7:10), и даже вздохи (пс. 77:11), подает потребное всем, прежде чем у Него попросить о том (Матф.6:32), и приклоняет ухо Свое к молитве просящего (Пс. 85:1), исполняя просимое, если только оно проистекает из искренней и живой веры (Матф. 17:20) и если согласно с благом просящего, заключающемся в искании Царствия Божия (Матф. 6:33). Он направляет шаги человека, не знающего своего пути (Притч. 20:24), он делает нищим и обогащает, унижает и возвышает, причиняет раны и Сам обвязывает их, поражает и врачует (Иов.5:18). Любя праведных, Он щадит и грешных, “не до конца гневается, и не вовек негодует” (Пс.102:8-9), но долготерпит, чтобы посредством Своей Благости привести их к покаянию (Рим. 2:4). — Эта всеобъемлющая непрестанная деятельность Божия в мире выражена в Символе веры именованном Бога Отца “Вседержителем.”

Что же касается кажущейся несправедливости, когда видим часто страдания людей добродетельных и благополучие нечестивых, то по этому поводу Златоуст вразумляет следующими словами: “Если нам открыто Царствие Небесное и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо если там ожидает каждого награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями, счастливыми и несчастными? Этими бедствиями Бог, покорных Ему упражняет, как мужественных борцов, а более слабых, нерасудивых и немощных, предварительно вразумляет на добрые дела” (Златоуст. К Стагир., сл. 1, п.150). И действительно, мы сами нередко видим, что наилучшими учителями и воспитателями оказываются испытания и бедствия, пережитые людьми.

Промысление Божие о мире есть по своему существу действие непрерывное и нераздельное, хотя наш ограниченный ум воспринимает это действие Божие в разнообразном и изменяющемся мире, под разными видами и формами. Основные формы промыслительных действий изображены в следующих словах “Пространного Православного Катехизиса”:

“Промысл Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати, которыми Бог:

- сохраняет бытие и силы тварей,
- направляет их к благим целям,
- всякому добру делает мощь,
- а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям.”

Действие Промысла Божия не есть, так сказать, вмешательство в ход мировой жизни, сообщенный миру при его творении, не есть ряд частных вхождений воли Божией в жизнь мира. Жизнь мира есть постоянное нахождение в деснице Божией. “Мир не мог бы стоять и на мгновение ока, если бы Бог отнял от него Свое промысление” (блаж. Августин). — “Всемогущее и святейшее Слово Отца, обтекающая все и всюду проявляющая силы Свои и освещающая все видимое и невидимое, все объемлет и содержит в Себе, так что ничего не оставляет непричастным Своей силе, но все и во всем, каждое существо порознь и все существа вместе, оживляет и сохраняет” (св. Афанасий Великий, “Против язычников,” пункт 42).

При этом следует отметить еще одну сторону, останавливающую мысль человека в благоговейном изумлении. Это то, что содержа все в Своей деснице, Творец от дня творения дал всем органическим существам и даже растительному миру, каждому в мере, соответствующей его природе и его организации, **свободу** роста и развития, пользования своими силами и использования окружающей среды. Еще более свободы Творец предоставил человеку, этому высшему на земле, разумному и нравственно ответственному творению Своему. С этим разнообразием стремлений — природных, инстинктивных, а в разумном мире и нравственно свободных — Промысл Божий сочетается так, что их всех содержит в себе и направляет, согласно общему промыслительному плану. Все несовершенства, страдания и болезни, происходящие от столкновения этих разнообразных единичных стремлений в мире, благодать Божия исправляет и врачует, вражду утишает и направляет жизнь всего мира к благой, свыше поставленной ему цели; а разумным созданиям Божиим открывает путь к непрестанному прославлению Бога.

И как бы человечество ни нарушало свое назначение в мире, как бы ни падало оно, как бы массы человечества, ведомые злыми вождями своими, ни склонялись к отвержению заповедей Божиих и отвержению Самого Бога, как это видим ныне, — история мира будет завершена достижением поставленной ему Промыслом Божиим цели — торжеством Правды Божией, вслед за чем откроется Царство Славы, когда *“будет Бог все во всем”* (1 Кор. 15:28).

Созерцая величие, премудрость и благодать Божию в мире, ап. Павел восклицает:

“О бездна богатства и премудрости и ведения Божия!
Ибо кто познал ум Господень?
Или кто был советником Ему?
Или кто дал ему наперед, чтобы Он должен был воздать?
Ибо все из Него, Им и к Нему.
Ему слава вовеки. Аминь” (Рим. 11:33-36).

Промышление Божие о человеке до его падения.

Создав человека, Творец не оставлял первозданных людей Своим промышлением. Благодать Божия постоянно обитала в наших прародителях, служила для них, по выражению Святых Отцов, как бы небесною одеждою. У них было совершенное чувство близости Бога. Сам Бог был их первым Наставником и Учителем, удостаивал их Своих непосредственных откровений. Являясь им, беседовал и открывал им Свою волю.

Книга Бытия во 2-3 главах представляет нам жизнь первых людей.

Бог поместил Адама и Еву в раю, или едемском саду — “раю сладости,” где произрастил всякое дерево приятное на вид и хорошее для пищи, заповедав им возделывать и хранить его. Прекрасная местность, какую представлял собою едемский сад, невольно должна была пробуждать в первых людях чувство радости и поднимать их мысль к совершеннейшему Художнику мира. Сам труд должен был способствовать развитию как физических, так и духовных сил их.

Как повествует Бытописатель, Бог привел к человеку всех животных, чтобы он нарекал им имена. Ясно, что это, с одной стороны, дало человеку возможность знакомства с богатством и разнообразием животного мира, а с другой стороны, способствовало развитию его мыслительных способностей, более полному познанию себя из сравнения с находя-

щимся перед его глазами миром и сознанию своего царственного превосходства перед всеми земными существами.

Понятно, первобытное состояние первых людей было состоянием духовного младенчества и духовной простоты, соединенных с нравственной чистотой. Но оно имело все данные к быстрому и гармоническому развитию и возрастанию всех их сил, направленно-му к нравственному уподоблению к Богу, и к теснейшему с Ним единению.

Это был ум чистый, здравомыслящий. Но вместе с тем ум ограниченный и не искушенный опытом жизни, как это обнаружилось во время грехопадения. Ему предстояло еще развиваться и совершенствоваться.

В нравственном отношении первозданный человек был чист и невинен. Слова: *“И были оба наги, Адам и жена его и не стыдились,”* — преп. Иоанн Дамаскин истолковывает как “верх бесстрастия.” Впрочем, и чистоту первых людей не должно понимать так, будто они с самого начала уже обладали всеми добродетелями, и им не в чем было усовершенствоваться. Нет, Адам и Ева хотя и вышли из рук Творца чистыми и невинными, но им еще надлежало утверждаться в добре и возрастать духовно при помощи Божией посредством собственной деятельности. *“Надлежало, — как выражается святой Ириной, — чтобы человек, получивший бытие, возрастал, затем мужал, мужая, укреплялся, усовершеншаясь, прославлялся, прославляясь, — устаиваясь видеть Бога”*.

Человек вышел из рук Творца без порока и по телу. Это тело при своем изумительном устройстве, без сомнения, не получило от Творца никаких недостатков, ни внешних, ни внутренних, обладало силами свежими и неиспорченными, не имело в себе ни малейшего расстройств, и могло быть свободно от болезней и страданий. Болезни и страдания представлены в книге Бытия как следствие падения наших прародителей и наказаниями за грех.

В книге Бытия, кроме того, дано таинственное указание на древо жизни, вкушение от коего было доступно прародителям до грехопадения и хранило их от смерти физической. Смерть не была для человека необходимостью: *“Бог сотворил человека ни совершенно смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому”* (Феофил Антиохийский, см. У еп. Сильвестра *“Опыт Православного догматического богословия,”* 3:379).

Но, как ни совершенны были естественные силы человека, он, будучи существом ограниченным, нуждался и тогда, подобно всем существам сотворенным, в постоянном их укреплении от Источника всякой жизни, от Бога. Нужны были соответствующие средства для укрепления человека на пути добра. Таким начальным средством была заповедь, не вкушать от древа познания добра и зла. Это была заповедь послушания. Свободное послушание есть путь к нравственному преуспеванию. Где добровольное послушание, там: — а) пресечение пути к самомнению, б) уважение и доверие к тому, кто выше нас, в) воздержание. Послушание действует благотворно на ум, смиряя его горделивость, на чувство, ограничивая любовь к себе, и на волю, направляя в сторону добра свободу человека. Благодать Божия содействует и укрепляет его на этом пути. Этот путь предстоял и первым людям, нашим прародителям.

“Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле; безгрешным не потому, чтобы он был не доступен для греха, ибо одно Божество грешить не может; но потому, что согрешить зависело не от его природы, а от его свободной воли. При содействии благодати Божией он мог быть и преуспевать в добре; при попусчении Божиим, мог отвратиться от добра и быть во зле” (преп. Иоанн Дамаскин).

Современному человеку вообще трудно, и отчасти невозможно, представить себе подлинное райское состояние человека, соединявшее в нем нравственную чистоту, ясность ума, совершенство первозданной природы и близость к Богу с общим духовным младенчеством. Но все же нужно отметить, что предания всех народов говорят о таком именно состоянии, названном у поэтов “золотым веком” человечества (предания китайцев, индийцев, персов, греков и др.). Великие умы языческой древности выражают уверенность, что древние были чище и нравственнее позднейших людей (Сократ); что религиозные древнейшие предания и понятия совершеннее позднейших языческих, и это потому, что первые люди были ближе к Богу, знали Его как своего Творца и Отца (Платон; то же у Цицерона).

Главы вступительные к отделу “О Боге — Спасителе мира.”

1. Зло и грех в мире.

Зло и бедствия. — Злом называются в обычном нашем словоупотреблении явление двух родов. Часто понимаем под этим словом вообще все то, что вызывает бедствия и причиняет страдания. В другом же смысле, более точном и прямом, злом называются отрицательные явления нравственного порядка, зависящие от дурного направления воли и от нарушения Божеских законов.

Что касается бедственных явлений в мире физическом, каковы, напр., землетрясения, бури, наводнения, обвалы и пр., то ясно, что сами по себе они не являются ни добром, ни злом. В общей мировой системе они составляют то, что в живописи при светлых красках тени, что в музыке, при мягких звуках грубые и т.п. Так представляют нам эти явления св. Отцы, напр., блаж. Августин, Григорий Богослов. Нельзя отрицать, что стихийные явления становятся часто причиной бедствий и страданий для чувствующих тварей и для человека. Однако должно преклониться с чувством благоговения перед премудрым устройством мира, где бесконечно разнообразные, противоположные, в каждый момент сталкивающиеся друг с другом стремления слепых стихийных сил и органических тварей согласуются, приводятся к гармонии и становятся источником непрерывного развития и обновления в мире.

Страдания и грех. — В некоторой степени непрерывные, теневые стороны нашей человеческой жизни делают для нас более ощутимыми и более ценными радостные стороны жизни. Но само слово Божие говорит нам, что тяжелые страдания и болезни не могут быть признаны явлениями совершенно закономерными и нормальными и представляют собой сдвиг с нормы. Страдания в роде человеческого начались с появлением нравственного зла и явились следствием вошедшего в нашу жизнь греха. Об этом свидетельствуют первые страницы Библии: *“умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей”* — слова, обращенные к Еве после грехопадения; *“прокля-*

та земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей” — слова, сказанные Адаму (Быт. 3:16-19). Страдания даны людям как средство наказания, вразумления и исправления людей; страдания и сама смерть, по выражению св. Василия Великого, “пресекают возрастание греха.” Многочисленные примеры сознания связи между страданием и грехом, как следствием и его причиной, дает нам слово Божие. (Пс. 2:12). “*Благо мне, что я пострадал, дабы научиться уставам Твоим*” (Пс. 118:71). Само по себе внимательное наблюдение показывает, что виновниками болезней и страданий в подавляющем количестве случаев бывают сами люди, создавая искусственные, ненормальные условия для своего существования, внося жестокую, взаимную борьбу в погоне за собственным, эгоистическим, физическим благополучием, а то и прямо, по причине немой демонической настроенности, гордости, мстительности и злобности.

Как поучает слово Божие, следствия нравственного зла распространяются от людей и на животный мир, и на всю тварь. “*Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне,*” — пишет ап. Павел, и объясняет: “*потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих*” (Рим. 8:22, 20-21).

Сущность нравственного зла. — Святые Отцы указывают, что зло не есть какая-либо сущность, которая имела бы действительное самостоятельное бытие, подобно созданным Богом элементам и силам мира; оно есть только отклонение живых существ от того состояния, в которое поставил их Творец, в состояние противоположное. Поэтому не Бог виновник зла нравственного, но оно исходит от самих существ, уклоняющихся от согласования своей воли с волей Божией. Сущность зла состоит в нарушении воли Божией, заповедей Божиих и того нравственного закона, который написан в совести человека. Это нарушение называется грехом.

Происхождение зла. — Откуда же возникло нравственное зло? Бог создал мир чистым, совершенным, свободным от зла. Зло вошло в мир вследствие падения, которое произошло, по данным слова Божия, сначала в мире бесплотных духов, а затем в роде человеческом, и отразилось во всей живой природе.

2. Падение в мире ангельском. Мир темных и злых духов.

По свидетельству слова Божия, начало греха идет от Дьявола. “*Кто делает грех, тот от дьявола, потому что сначала дьявол согрешил*” (1 Иоан. 3:8). Слово “дьявол” значит “клеветник,” из сопоставления указаний Священного Писания видим, что он один из разумных духов, ангелов, уклонившихся на путь зла. Обладая, как все разумные существа, свободой, данной ему для совершенствования в добре, он “в истине не устоял” и отпал от Бога. Спаситель сказал о нем: “*он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи.*” (Иоан. 8:44). Он повлек за собой падение других ангелов. В посланиях ап. Иуды и ап. Петра читаем об ангелах, “*не сохранивших своего начального достоинства, но покинувших свое жилище*” (Иуды ст.6, Сравн. 2 Петр.2:4).

Что было причиной грехопадения в мире ангельском? Из того же Божественного Откровения заключаем, что причиной была **гордыня**. “*Ибо начало греха — гордость,*” говорит сын Сирахов (Сир. 10:15).. Ап. Павел, предостерегая ап. Тимофея от поставления

в епископа из новообращенных, прибавляет: “чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом” (1 Тим. 3:6).

О злых духах в Ветхозаветном Откровении упоминается только в некоторых местах. Эти места следующие. В третьей главе книги Бытия читаем о “змее,” искусителе первых людей. В первой главе книги Иова рассказывается о действиях “сатаны” в жизни праведного Иова. В 1-ой Царств сообщается о Сауле, что им владел дух лукавый, когда отступал от него “дух Господень.” В 1-ой Паралипоменон (21 гл) читаем по поводу возникшему царя Давида мысли сделать перепись народа, что это “*Восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление израильтян*”. В книге пророка Захарии сказано о видении Захарий первосвященника Иисуса, что Иисусу противодействовал “диавол.” В книге Премудрости Соломона говорится: “*завистью диавола вошла в мир смерть*” (Прем. Сол. 2:24). (Также во Второзак. 32:17: “*приносили жертвы бесам, а не Богу*” Псал.105:37: *приносили.....в жертву бесам*).

Несравненно полнее представлены действия сатаны и его ангелов в Новозаветном Откровении. Из него знаем, что сатана и злые духи неустанно влекут людей к злу. сатана дерзал искушать самого Господа Иисуса Христа в пустыне. Злые духи вторгаются в души и даже в тела людей, о чем свидетельствуют многие события Евангелия и учение Спасителя. О вселении злых духов в людей знаем из многочисленных исцелений Спасителем бесноватых. Злые духи, как бы подстерегают беспечность человека, чтобы увлечь его к злу. “*Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным, тогда идет и берет с собой семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого*” (Матф. 12:43-45). По поводу исцеления скорченной женщины Спаситель сказал начальнику синагоги: “*сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботный?*” (Луки 13:16).

Священное Писание называет злых духов также “духами нечистыми,” “духами злобы,” бесами, демонами, ангелами диавола, ангелами сатаны. Главного же из них, диавола, называет так же “искусителем,” “сатанюю,” “веельзевулом,” велиаром,” князем бесовским и другими именами; так же “денницею.”

Диавол, принявший образ змия, был искусителем и виновником грехопадения первых людей, как об этом повествует III глава книги Бытия. В Апокалипсисе он называется “*великий дракон, древний змий*” (Откров. 12:9).

Диавол и его ангелы лишены пребывания в светлых небесных обителях. “*Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию*” (Лк. 10:18). Низверженные из горнего мира, диавол и его слуги, действуют в мире поднебесном, среди людей на земле и как бы взяли в свое обладание ад и преисподнюю. Апостол называет их “началами, властями и миродержителями этого века” (Кол. 1:16; 2:15); диавола — “*князем, господствующим в воздухе*” (Ефес. 2:2) и его слуг, падших ангелов, — “*духами злобы поднебесными*” (Ефес. 6:12).

3. Грехопадение людей.

Почему было возможно грехопадение людей? — Тремя величайшими дарами наделил человека при создании его Творец: Свободой, разумом и любовью. Дары эти необходимы для духовного роста и для блаженства человека. Но, где свобода, там возможно колебание при выборе, возможен соблазн. Соблазн для **разума**: возгордиться умом; вместо

познания премудрости и благодати Божией искать познания добра и зла вне Бога; возжелать самому быть “Богом.” Соблазн для чувства **любви**: вместо любви к Богу и ближнему любить самого себя и все то, что удовлетворяет низкие желания и дает временные наслаждения. Эта возможность соблазна и падения стояла перед человеком, и первый человек перед нею не устоял.

Воспользуемся мыслями на эту тему о. Иоанна Кронштадтского. “Почему Бог допустил, — пишет он, — падение человека, Своего любезного создания и венца всех тварей земных? На этот вопрос надо отвечать так: что если бы не допускать человека до падения, то его не надобно было создавать по образу и подобию Божию, не давать ему свободной воли, которая есть неотъемлемая черта образа Божия, а подчинить его закону необходимости, подобно бездушным тварям — небу, солнцу, звездам, земному кругу и всем стихиям, или подобно бессловесным животным; но тогда на земле не было бы царя земных тварей, разумного песнословца Божией благодати, премудрости, творческого всемогущества и промышленности; тогда человек не мог бы ничем доказать своей верности и преданности Творцу, своей самоотверженной любви; тогда не было бы подвигов борьбы, заслуг и нетленных венцов за победу, не было бы блаженства вечного, которое есть награда за верность и преданность Богу и вечное упокоение после трудов и подвигов земного странствования.”

История грехопадения. — Бытописатель не сообщает, долго ли жили прародители блаженной райской жизнью. Говоря об их падении, он указывает, что не сами собой они пришли к соблазну, а были в него введены искушителем.

“Змей был мудрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание, и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел” (Быт. 3:1-6).

Церковь христианская всегда разумела под змеем искушителем диавола, который принял образ змея, наиболее соответствующий характеру вкрадчивости, изворотливости и ядовитости искушителя. Для такого понимания есть ясные слова Самого Господа о диаволе: “он был человекоубийца от начала” (Иоан. 8:44). В Откровении Иоанна Богослова он назван “великим драконом и древним змием.” В книге Премудрости Соломона сказано: “завистью диавола вошла в мир смерть” (Прем. Сол. 2:24).

В чем была греховность вкушения плода? — Преступление прародителей состояло в том, что соблазненные змеем, они нарушили прямую заповедь Божию, не есть от запрещенного дерева. Исполнение этой заповеди выражало: и **послушание** Богу, и **доверие** словам Божиим, и **смирение**, и **воздержание**, — сумму простых и естественных добродетелей. Вкушение сразу повлекло за собой сумму печальных нравственных и физических последствий.

Нравственные следствия грехопадения. — Вкушение плода было только началом нравственного уклона, но уже таким явственным и губительным, что в нем обнаружилась невоз-

возможность вернуться к прежней святости и праведности и, наоборот, обнаружилась склонность идти дальше по пути отступления от Бога. Это сказалось в том, что они сразу заметили, что они наги, и, услышав в раю голос Божий, скрылись от Бога, и, оправдываясь, только увеличивали свою вину. В ответах Адама Богу видно сначала желание уйти от очей Божиих и попытка скрыть свою вину; и неправда в словах, что он скрылся от Бога только потому, что он наг; потом попытка самооправдания и желание переложить свою вину на другого, на свою жену. “Здесь была, — говорит блаж. Августин, — и гордость, потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и поругание святости, потому что не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти; и любоддеяние духовное, потому что непорочность — человеческой души осквернена убеждением змея; и татьба (воровство), потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостязание, потому что возжелал большего, нежели скольким должен был довольствоваться.”

Так, с первым преступлением заповеди, сразу вошло в человека начало греха, “закон греха” — *potestas carnis*. Оно поразило самую природу человека и быстро стало в нем укореняться и развиваться. Об этом греховном начале, вошедшем в природу человека, ап. Павел пишет: “Знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... Ибо во внутреннем человеке нахожу удовольствие в законе Божию: но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих” (Рим. 7:18, 22-23). В человеке греховные склонности приняли господствующее положение, он стал “рабом греха” (Рим. 6:7). В нем помрачились ум и чувство, поэтому и сама нравственная свобода стала часто склоняться в нем не к добру, а к злу. В глубине побуждений жизненной деятельности человека оказались — похоть и гордость. О них читаем в 1 Иоан. 2:15-16: “Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего.” Плотская похоть — ослабление власти духа над телом, подчинение низшим, плотским желаниям; “похоть очей” — ложные кумиры и привязанности, жадность и алчность мирская, зависть; гордость — самомнение, эгоизм, превозношение, презрение к другим людям, к слабейшим, любовь к себе, тщеславие.

И современные психологические наблюдения приводят исследователей к выводу, что похоть и гордость (жажда превосходства над другими) являются главными рычагами стремлений современного падшего человека, даже когда они глубоко скрыты в душе и не выступают вполне в сознании.

Физические следствия грехопадения. — Физическими следствиями явились: болезни, тяжелый труд, смерть. Они были естественным результатом падения нравственного, разобщения с Богом, отхода людей от Бога. Люди подчинились тленному началу мира, в которых действует разложение и смерть. В людях ослабело питание от Источника жизни и постоянного обновления всех сил. Господь Иисус Христос указал на зависимость болезней от греха при исцелении расслабленного, сказав ему: “вот ты выздоровел; не грешь больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже” (Иоан. 5:14).

С грехом вошла в род человеческий СМЕРТЬ. Человек создан бессмертным по душе, и он мог бы остаться бессмертным и по телу, если бы не отпал от Бога. “Бог не сотворил смерть,” — говорит книга премудрости (Прем. Сол. 1:13). Тело человека, — как хорошо выразил это блаж. Августин, — не обладает “возможностью умереть,”; но оно обладало

“возможностью не умирать,” которую оно потеряло. Бытописатель сообщает, что эта возможность не умирать поддерживалась в раю вкушением плодов от древа жизни, которого лишились праотцы по изгнании из рая. *“Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили”* (Рим. 5:12). Апостол называет смерть “оброком,” т. е. платой, возмездием, за грех: *“ибо возмездие за грех — смерть”* (Рим. 6:23).

Бедствия и смерть, как наказания Божии. — Физические бедствия, будучи следствиями греха, являются одновременно и Божиими наказаниями, как это выражено в словах Божиих прародителям при изгнании их из рая. Ясно, что эти наказания даны как средство удержать человека от дальнейшего и окончательного падения.

О значении трудов и болезней падшего человека св. Кирилл Александрийский говорит, что человек, “получив в удел себе изнурительный пост и скорби, был предан, как бы некоторой узде, болезням, злостраданиям и другим горестям жизни. За то, что не удержался благоразумно в свободной от трудов и печалей жизни, он предается злополучиям, дабы страданиями уврачевал в себе болезнь, постигшую его среди блаженства” (св. Кирилл Алекс. “О вочеловечении Господа”).

Так же рассуждает этот святой отец о смерти. “Смертью Законодатель останавливает распространение греха и в самом наказании являет человеколюбие. Поелику Он, давая заповедь, с преступлением ее соединил смерть, и поелику преступник подпал сему наказанию, — то и устроят так, что самое наказание служит ко спасению. Ибо смерть разрушает эту животную нашу природу и, таким образом, с одной стороны, останавливает действие зла, а с другой — избавляет человека от болезней, освобождает человека от трудов, прекращает его скорби и заботы и оканчивает страдания телесные. Таким-то человеколюбием растворил Судия самое наказание” (там же).

Потеря Царствия Божия, как тягчайшее следствие грехопадения. — Однако, конечным, последним и самым главным следствием греха были не болезни и физическая смерть, а потеря рая. Потеря рая была однозначна с потерей Царствия Божия. В Адаме все человечество лишилось будущего блаженства, предстоявшего перед ним, того блаженства, которого Адам и Ева отчасти вкусили в раю. Вместо того чтобы видеть впереди жизнь вечную, человечество увидело смерть и за нею ад, мрак, отверженность от Бога. Поэтому священные книги Ветхого Завета наполнены мрачными мыслями о загробном бытии. *“Ибо в смерти нет памятования о Тебе: в гробе кто будет славить тебя?”* (Пс. 6:6). Это не отрицание бессмертия, а мысль о беспросветности существования за гробом. Такое сознание и печаль облегчались только надеждой на будущее избавление через пришествие Спасителя. *“Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою, и я в плоти моей узрю Бога”* (Иов. 19:25-26). — *“Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании, ибо ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление”* (Пс.15:9-10).

Милость Божия к падшему человеку. — После грехопадения человека Бог не отверг человека-грешника. Он не отнял от него ни образа Своего, отличающего его от животного мира, ни свободы его воли, ни разума, способного постигать духовные начала, ни других способностей его. Бог поступил с ним, как врачеватель и воспитатель: одеждами прикрыл

его наготу; умерил в нем самомнение и гордость, плотские похоти и страсти врачевными средствами — трудом и болезнями, дав им даже воспитательное значение: мы сами можем видеть воспитательное действие труда и очищающее действие на душу болезни. Бог подверг человека физической смерти, чтобы не придать его окончательной смерти духовной, т. е. Чтобы греховное начало в нем не развивалось до крайних сатанинских пределов.

Однако естественная узда страданий и смерти не искореняет самого источника зла. Она только удерживает развитие зла. Для человечества была крайне необходима такая сила, такая сверхъестественная помощь, которая бы совершила в нем самом внутренний переворот и дала ему возможность от постепенного все более глубокого падения повернуться к победе над грехом и к постепенному восхождению к Богу.

Божий Промысл предвидел будущее падение не укрепившейся свободной воли человека. Предвидя падение, предусмотрел и восстание. Грехопадение Адама не оказалось непоправимой гибелью для человечества. Силой возрождающей, по предвечному определению Божией, явилось нисшествие Сына Божия на землю.

4. Первородный грех.

Под первородным грехом понимается грех Адама, передающийся его потомкам и тяготеющий над ними. Учение о первородном грехе имеет большое значение в системе христианского мировоззрения, так как на нем основан ряд других догматов.

Слово Божие учит нас, что в Адаме “все согрешили.” *“Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили”* (Рим. 5:12). *“Кто родится чистым от нечистого? Ни один. Если дни его определены и число месяцев его у Тебя...”* (Иов. 14:5-6). *“вот, я в беззаконии зачат и во грехе родила меня мать моя”* (Пс. 50:7). — Семя тли во мне есть (Вечерняя молитва).

Общую веру древнехристианской Церкви в существование первородного греха видно из древнего обычая Церкви крестить младенцев. Поместный собор в Карфагене в 252 году из 66 епископов, под председательством св. Киприана, постановил против еретиков следующее: “не возбранять крещения младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что происшедший от плоти Адама, воспринял заразу древней смерти через самое рождение, и который тем удобнее приступает к приятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи.”

“Послание восточных Патриархов” так определяет результат грехопадения. “Падший чрез преступление человек уподобился бессловесным тварям, то есть помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, какую он получил от преемного Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным и, следовательно, не человеком; но он сохранил ту природу, с которой сотворен был, и природную силу свободную, живую и деятельную, так что по природе мог избирать и делать добро, убегать и отвращаться от зла” (Послание Восточн. Патриархов, член 14).

В истории древней христианской Церкви отрицали наследственность греха Пелагий и его последователи (ересь пелагиан). Пелагий утверждал, что каждый человек только повторяет грех Адама, заново совершая свое личное впадение в грех и своей слабой волей следуя примеру Адама; природа же его осталась такой же, как и сотворена, невинной и чистой, как у первозданного Адама, причем болезни и смерть свойственны этой природе от сотворения, а не являются следствиями первородного греха.

С большой силой и доказательностью выступил против Пелагия св. Августин. Он привел: а) свидетельства Божественного Откровения о первородном грехе, б) учение древних пастырей Церкви, в) древний обычай крестить младенцев, как следствие всеобщей и наследственной греховности людей. Однако Августин не избежал противоположной крайности, проведя мысль, что в падшем человеке совсем уничтожена самостоятельная свобода к добру, если ему не придет на помощь благодать Божия.

Из этой полемики на Западе впоследствии образовались два направления, причем по линии одного пошло римо-католичество, по линии другого — протестантство. Римо-католические богословы считают следствием грехопадения отнятия от людей сверхъестественного дара благодати Божией, после чего человек остался в своем “естественном” состоянии; его природа не повреждена, а только пришла в замешательство: именно, плоть, телесная сторона, взяла перевес над духовной; первородный грех состоит в том, что на всех людей переходит вина перед Богом Адама и Евы. Другое направление на Западе видит в первородном грехе совершенное извращение человеческой природы и порчу ее до самой глубины ее, в самых основах (взгляд, принятый Лютером и Кальвином). Что касается новейших сект протестантства, то, эти секты дошли до полного отрицания первородного наследственного греха.

У пастырей Восточной Церкви не встречалось недоумений, как вообще по поводу учения о наследственном прародительском грехе, так, в частности, по вопросу о следствиях этого греха для падшей природы человека.

Православное богословие не принимает крайностей учения блаж. Августина. Но ему также чужда и богословская римо-католическая точка зрения, отличающаяся явным юридическим, формальным характером. В основе римо-католического учения лежит а) понимание греха Адамова, как бесконечно великого оскорбления Бога; б) за оскорблением последовал гнев Божий; в) гнев Божий выразился в отнятии сверхъестественных даров благодати Божией; г) отнятие благодати повлекло за собой подчинение духовного начала плотскому началу и углублению в грех. Отсюда особое понимание искупления, совершенного Сыном Божиим: чтобы восстановить нарушенный порядок, нужно было, прежде всего, удовлетворить за нанесенное оскорбление Богу и таким образом снять вину человечества и наказание, тяготевшее над ним.

Православным богословием воспринимаются следствия прародительского греха по иному.

Человек после первого падения отошел **сам** душой своей от Бога и стал невосприимчив к открытой для него благодати Божией, перестал слышать обращенный к нему Божественный голос, и это повело к дальнейшему укоренению в нем греха.

Однако Бог никогда не лишал человечество Своей милости, помощи, благодати, а особенно избранный народ, — и из этого народа вышли великие праведники, как Моисей, Илия, Елисей и позднейшие пророки. Ап. Павел в XI главе послания к Евреям называет целый сонм ветхозаветных праведников, говоря о них, что это “те, которых весь мир не был достоин”; все они усовершенствовались не без дара свыше, не без благодати Божией. В книге Деяний приведена речь первомученика Стефана, где он говорит о Давиде: “*Сей, обрел благодать пред Богом и молил, (чтобы) найти жилище Богу Иакова*” (Деян. 7:46), т. е. создать Ему храм. Величайший из пророков св. Иоанн Предтеча “*Духа Святого*” исполнился “*еще от чрева матери своей*” (Лк. 1:15). Но ветхозаветные праведники не могли избежать общего удела падшего человечества по своей смерти, пребывания во тьме ада, до со-

здания Небесной Церкви, т. е. до воскресения и вознесения Христова: Господь Иисус Христос разрушил двери ада и открыл путь в Царство Небесное.

Нельзя видеть сущность греха, в том числе и первородного, только в господстве плотского начала над духовным, как то представляет римское богословие. Многие греховные склонности, притом и тяжелые, относятся к свойствам духовного порядка: такова гордость, составляющая, по словам Апостола, источник, рядом с похотью, общей греховности в мире (1 Иоан. 2:15-16). Грех присущ и злым духам, не имеющим плоти вообще. Словом “плоть” в Священном Писании называется состояние не возрожденное, противоположное возрожденной жизни во Христе: *“рожденное от плоти плоть есть, а рожденное от духа дух есть.”* Конечно, этим не отрицается факт, что ряд страстей и греховных наклонностей берет свое начало от телесной природы, на что указывает и Священное Писание (Рим. 7 глава).

Таким образом, первородный грех понимается православным богословием как вошедшая в человечество греховная склонность, ставшая его духовной болезнью.

Бог — Спаситель мира.

Содержание:

Домостроительство нашего спасения
Приготовление рода человеческого к принятию Спасителя
Пришествие на землю Сына Божия
Господь Иисус Христос — Истинный Бог.
О человеческой природе Господа Иисуса Христа.
Борьба с заблуждениями относительно Природ Иисуса Христа.
Образ соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе.
Единство Ипостаси Христовой.
Безгрешность Иисуса Христа.
О едином поклонении Христу.
Догмат о Пресвятой Матери Божией
Агнец Божий, взявший грехи мира
Искупление человечества.
Искупление и освящение.
“Освобождение от клятв.”
Тройственное служение Господа
А. — Христос — Первосвященник.
Б. — Христос — Благовеститель.

В. Христос — Глава и Царь мира.

Как понимать “Обожение человечества во Христе”?

Воскресение Христово

Спасительные плоды воскресения Христова.

А) Победа над адом и смертью.

Б) Небесная торжествующая Церковь.

В) Ниспослание Духа Святого и создание

Церкви Христовой на земле.

Домостроительство нашего спасения.

Ветхозаветное Божественное Откровение говорило о милости Божией к падшему человеку. Новозаветное Откровение говорит о великой любви Божией, явленной миру.

Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Иоан. 3:16).

Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом; благодатью мы спасены (Еф. 2:4-5).

В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас (1 Иоан. 4:10 и 19).

Бог, в предвидении падения человека, predeterminedил спасти людей еще *прежде создания мира* (Еф. 1:4). Слово Божие называет Спасителя Агнцем Божиим, *Предназначенного еще прежде создания мира* (1 Пет. 1:20).

Приготовление рода человеческого к принятию Спасителя.

Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, да бы нам получить усыновление (Гал. 4:4-5).

В чем состояла эта **кончина лета**, или “полнота времени,” определенная для дела искупления? В стихах, предшествующих этим словам ап. Павла из послания к Галатам, апостол так выражается о времени перед пришествием Спасителя: Таким образом, он называет период ветхого завета детством, временем воспитания, детоводительства Моисеевым законом; пришествие Спасителя — конец детства.

Значение этого приготовительного периода мы можем уяснить себе, руководствуясь притчей о блудном сыне. Отец скорбел об уходе из дому любимого сына. Но, не нарушая его сыновнего достоинства и сыновней свободы, он ждал, пока его сын, познав всю горечь зла и вспомнив благо жизни в отцовском доме, сам затоскует об отчем доме и

откроет свою душу для отцовской любви. Так было с человеческим родом. Душа моя, как земля безводная Тебе (Пс. 142:6), могло сказать человечество в его лучшей части, оно стало “землей жаждущей” испытал до конца горечь отчуждения от Бога.

И Господь не оставил людей, не отвратился до конца и с первого дня грехопадения вел их к будущему спасению.

1. — Прекратив преступность первобытного человечества потопом, Господь избрал из потомства спасшегося Ноя сначала один род для хранения благочестия и веры в единого истинного Бога, а также веры в грядущего Спасителя, именно, род Авраама, Исаака и Иакова, а затем целый народ иудейский. В попечении о Своем избранном народе, Бог вывел его из рабства, сохранил в пустыне, поселил на земле, текущей молоком и медом; заключал заветы: завет обрезания и завет Синайского законодательства; посылал ему судей, пророков, предостерегал, наказывал и снова миловал, возвратил из плена Вавилонского и, наконец, приуготовил из его среды Избранницу, ставшей Матерью Сына Божия.

Избранность иудейского народа подтверждает Господь Иисус Христос, указывая в беседе с самарянкой, что “спасение от иудеев” (Иоан. 4:22). О том же многократно свидетельствуют Писания апостолов: речи св. первомученика Стефана и ап. Петра в книге Деяний, послания ап. Павла к Римлянам и Галатам и другие места Священного Писания.

2. — Далее, приготовление к принятию Спасителя состояло в а) утешительных обетования Божиих и б) предсказаниях пророков о Его пришествии.

а) **Обетования Божии** начинаются еще в раю. Тайственный смысл уже имели слова Господа змею о “Семени жены: “вражду положе между тобой и между женой, и между семенем твоим и между семенем её; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту (Быт. 3:15). Данное здесь обетование о Семени жены становилось все более ясным для избранных веры по мере умножения дальнейших пророчеств о Спасителе, Который Сам испытает страдания от насилия дьявола (Пс. 21), но поразит его самого (Откр. 12:9 “И извержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной”).

Далее идет обетование Адаму — благословятся в семени твоём всем земные народы (Быт. 22:18), — повторенное потом Исааку и Иакову (Быт. 26:4; 28:14); оно также постепенно раскрывалось в своем подлинном значении для иудеев — как обетование о Спасителе мира — в периоды пленений и других бедствий.

б) **Пророчества**. — Благословение Иуды. Патр. Иаков в предсмертном благословении одного из своих сыновей изрекает уже более определенное пророчество о Спасителе в словах: Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов (Быт. 49:10). Доколе не прекратится власть из колена Иуды, пока не придет Примиритель — чаяние народов; — и, следовательно, прекращение власти колена Иудова будет ясным признаком пришествия Спасителя. Древние иудейские учителя видели в Примирителе ожидаемого Мессию, Которому и давали это имя (Шило — Примиритель).

Дальнейшим пророчеством являются слова Моисея своему народу: Пророка же из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, Его слушайте (Втор. 18:15). Много после Моисея было великих пророков у евреев, но ни к кому из них они не относили этих слов; и то же Второзаконие свидетельствует о времени близком Моисею: И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей (Втор. 34:10). Сам Господь Иисус Хри-

стос отнес слова Моисея к Себе: Ибо если бы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне (Иоан. 5:46).

Затем идут многочисленные пророчества — прообразы в псалмах, из которых наиболее выразителен псалом 21-й, признаваемый древними раввинами за песнь Мессии. Он содержит в себе изображение тяжких и мучительных страданий, таких, какие были перенесены Спасителем на кресте: Боже, Боже мой, услышь меня, для чего Ты оставил меня... Все видящие меня, ругаются надо мною, говорят устами, кивают головой: Он уповал на Господа, пусть избавит Его... я пролился как вода, все кости мои рассыпались... делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий... В конце псалма — о торжестве Церкви: посреди собрания восхвалят Тебя... да едят бедные и насыщаются... и будут называться Господними во век.

К пророчествам-прообразам относится и ряд других псалмов. Из них одни возвещают страдания: 39, 68, 108, 40, 15, 8; а другие — славу Спасителя: 2, 109, 117, 96, 94.

Наконец, еще ближе к концу ветхозаветного периода появляются в книгах пророков (больших и малых) многочисленные предсказания, все более и полнее раскрывающие грядущее пришествие Сына Божия. Они говорят о предтече Господнем, о времени, месте, и обстоятельствах рождения Спасителя, о Его духовно-телесном образе (о кротости, смиренности и других чертах), о событиях, предшествующих преданию Господа, о Его страданиях, воскресении, о сошествии Святого Духа, о характере Нового Завета и о других сторонах пришествия Господня.

Среди этих пророчеств особое место занимает 53-я глава пророка Исаии, дающая образ крестных страданий Мессии Христа:

“Господи! кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был, поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязаем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь... Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем” (Исаии 53:1-8, 12).

У пророка Даниила читаем откровение, данное ему архангелом Гавриилом о семидесяти седмицах (490 лет), как о сроке, определенном от указа о восстановлении Иерусалима до Христа, до Его смерти и прекращении Ветхого Завета, т.е. прекращения жертв в Иерусалимском храме (Дан. 9:2-27).

Обетования и пророчества, во первых, поддерживали дух избранного народа, особенно в трудные периоды его жизни, поддерживали стойкость, веру, надежду; во вторых,

подготавливали народ к тому, чтобы он мог узнать по этим предсказаниям приближение времени обетования и узнать Самого Спасителя в данном пророками Его образе.

Благодаря этим предсказаниям, ко времени пришествия Спасителя ожидание Его было у благочестивых людей среди иудеев напряженным и бодрственным. Видим это из Евангелия. Таково ожидание Симеона Богоприимца, которому возвещено, что он не увидит смерти, доколе не узрит Христа Господня (Лук. 2:26). Таков ответ самарянки Спасителю: Знаю, что придет Мессия, то есть Христос: когда Он придет, то возвестит нам все (Иоан. 4:25). Таковы вопросы иудеев, приходивших к Иоанну Крестителю: “Ты ли Христос?” (Иоан. 1:20-25); слова Андрея, первозванного апостола, после его первой встречи со Христом, обращенные к своему брату Симону: “мы нашли Мессию” (Иоан. 1:41), а равно и подобные слова Филиппа Нафанаилу в Евангелии об их призвании к апостольству (ст. 44-45). О том же свидетельствует и настроение народа во время входа Господня в Иерусалим.

3. — Нужно к сказанному прибавить, что к принятию Спасителя был приготавливаем не только народ иудейский, но и весь мир, хотя и в меньшей степени.

Сохранялись и в языческом мире — правда, в искаженном виде — предания о происхождении и первобытном счастливом состоянии человека (о золотом веке), о падении прародителей в раю, о потопе, как следствии развращения людей, и что важнее всего: предание о грядущем Искупителе рода человеческого и ожидание Его пришествия, как это видим из сочинений Платона, Плутарха, Вергилия, Овидия, Страбона, а равно, из истории религий древнего мира (предсказания Севиллы, о котором читаем у Цицерона и Вергилия).

Язычники находились в общении с избранным народом, при помощи взаимных посещений, мореплавания, войн, отвода в плен иудеев, особенно, в годы ассирийского и вавилонского плена, через торговлю и благодаря рассеянию иудеев по разным странам частей старого света к концу ветхозаветного периода. При всех условиях свет веры в Единого Бога и надежды на Искупителя мог распространяться и на другие народы.

За два с лишним столетия до Рождества Христова был сделан перевод священных еврейских книг на греческий язык, и многие из языческих ученых, писателей и вообще образованных лиц пользовались ими, о чем имеются разнообразные свидетельства, а в частности — древнехристианских писателей.

Знаем из Священного Писания, что и вне избранного народа были люди, хранившие веру в Единого Бога и стоявшие на пути к принятию благовестия. Это видно из книги Бытия о Мелхиседеке, история Иова, рассказ о Моисеевом тесте Иофоре мадиамском, о Валааме, который пророчествовал о Мессии (“вижу Его, но Его еще нет, зрю Его, но не близко...”), покаяние ниневитян после проповеди Ионы. О готовности лучших людей языческого мира к принятию благовествования о Спасителе говорит то, что проповедью апостолов Христова Церковь была быстро насаждена во всех странах языческого мира, и Сам Христос иногда встречал в язычниках такую веру, какой не находил в самих иудеях.

“Когда пришла полнота времени” (Гал. 4:4), — когда род человеческий, вслед за Адамом, в полной мере вкусил (в духовном смысле) от древа познания добра и зла и узнал на опыте сладость добродетели и горечь злодеяний; — когда преобладающая часть людей достигла крайней степени нечестия и развращения, — когда в лучшей, хотя меньшей его части стала особенно сильна жажда (тоска) — видеть обещанного Избавителя, Примири-

теля, Спасителя, Мессию; — когда, наконец, по воле Божией, были подготовлены политические обстоятельства: объединение в одно целое цивилизованной части человечества под властью Рима, что весьма благоприятствовало распространению веры и Церкви Христовой, — тогда **пришел на землю Обетованный и Ожидаемый Сын Божий.**

Пришествие на землю Сына Божия.

“В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть ...

И Слово стало плотью и обитало с нами” (Иоан. 1:1-3 и 14).

Так благовествует и богословствует евангелист Иоанн в первых строках своего Евангелия. Церковь Православная ставит это благовестие во главу всех евангельских чтений, предлагая его нам на божественной Литургии в день святой Пасхи и начиная им годичный круг чтений Евангелия.

Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти (1 Тим. 3:16).

“Неизреченный, неведомый, невидимый, непостижимый” Бог, Второе Лицо Святой Троицы, стал Человеком в образе Богочеловека Господа Иисуса Христа и **пожил среди людей** на земле.

Проповедь Богочеловечества воплотившегося Сына Божия составляет содержание речей Самого Спасителя, содержание всего апостольского благовестия, сущность четырех Евангелий и всех апостольских Писаний, основу христианства, основу учения Церкви.

Господь Иисус Христос — Истинный Бог.

Евангельское благовестие есть благовестие о сошедшем с небес и пришедшем на землю, воплотившемся и вочеловечившемся Сыне Божиим.

Вера в Иисуса Христа — что Он есть Сын Божий — представляет **твердыню, или камень Церкви**, по слову Господа: *и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Матф. 16:18).

Этим благовестием начинает евангелист Марк свое повествование: *Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия* (Мр. 1:1).

Тот же истиной веры заканчивает евангелист Иоанн основной текст своего Евангелия: *(Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его* (Иоан. 20:31, последний стих предпоследней главы): т. е. Проповедь Божественности Иисуса Христа была целью всего этого Евангелия.

Рождаемое Святое наречется Сыном Божиим, — благовествовал архангел Гавриил Деве Марии.

Сей есть Сын Мой возлюбленный, — возвещено при крещении Спасителя; то же повторено при преображении Господнем.

Ты есть Христос, Сын Божий, — исповедано Симоном, и это исповедание послужило к обетованию создания на камне этого исповедания Церкви Христовой.

Сам Господь Иисус Христос свидетельствовал о Себе, что Он есть Сын Бога Отца: *Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Матф. 11:27): здесь Христос говорит о Себе, как о Едином Сыне Единого Бога Отца.

Чтобы слова “Сын Божий” не были поняты в переносном или условном смысле, Священное Писание присоединяет к ним слово “Единородный” — Единый Рожденный от Отца.

И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца — Иоан. 1:14 (также Иоан. 1:18).

Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сын Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную — Иоан. 3:16.

Священное Писание присоединяет также слово “истинный,” называя Христа Сыном Истинным Бога Истинного: *Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Иоан. 5:20).

Присоединяет также к имени Сына Божия слово “**собственный**”: *Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?* (Рим. 8:32).

Единородный Сын Божий есть и в человеческой плоти истинный Бог; как говорит апостол: *Их и отцы, и от них Христос по плоти, суций над всем Бог, благословенный во веки, аминь* (Рим. 9:5).

Таким образом, в человеческом образе Христа пребывает вся полнота Божества: *Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9).

Ради утверждения этой истины в ясном сознании всех христиан, как основы христианской веры, был созван первый вселенский Никейский собор и составлен символ веры Вселенской Церкви.

О человеческой природе Господа Иисуса Христа.

Будучи совершенным Богом, Христос Спаситель есть вместе и совершенный Человек.

Как Человек Он родился, когда Марии, Матери Его, *исполнились дни родить ей*. Он постепенно *возрастал и укреплялся духом* (Лук. 2:40). Как Сын Марии *был повинен ей и Ее обручнику*. Как Человек крестился от Иоанна во Иордане, обходил грады и веси со спасительною проповедью, ни разу до Своего воскресения не встречал надобности удостоверять кого либо в Своем человечестве; испытывал голод и жажду, потребность в отдыхе и сне, переживал болезненные ощущения и физические страдания.

Живя жизнью физической, присущей человеку, Господь жил и жизнью душевной как человек. Он укреплял Свои духовные силы постом и молитвой. Он переживал человеческие чувства — радость, гнев, скорбь; выражал их во вне — “возмущаясь духом,” проявляя негодование, проливая слезы, напр., при смерти Лазаря. Евангелия раскрывают нам картину сильнейшего духовного борения в Гефсиманском саду в ночь, предшествовавшую взятию Господа под стражу: *прискорбна есть душа моя даже до смерти,* — так определял Господь состояние Своей души Своим ученикам.

Разумная, сознательная человеческая воля Иисуса Христа ставит неизменно все человеческие стремления в подчинение воле Божественной в Нем Самом. В потрясающей наглядности образ этого дан в страстях Господних, начавшихся еще в саду Гефсиманском.

“Отче Мой, если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты” (Матф. 26:39). “Не Моя воля, но Твоя да будет” (Лк. 22:42).

Обе истинности полной человеческой природы Спасителя св. Отцы Церкви говорят так: Св. Кирилл Александрийский: “Если воспринятое естество не имело ума человеческого, то вступивший в брань с диаволом — был Сам Бог; Бог же был и одержавший победу. Если же Бог победил, то я, как нисколько не содействовавший этой победе, не получаю от нее никакой пользы, не могу и радоваться ей, как гордящийся чужими трофеями.”

Св. Кирилл Иерусалимский: “Если вочеловечение есть призрак, то и спасение -мечта.” Подобным образом выражаются и другие Отцы.

Борьба с заблуждениями относительно Природ Иисуса Христа.

Церковь всегда строго охраняла правильное учение о двух природах Господа Иисуса Христа, видя в нем необходимое условие веры, без которого невозможно спасение.

Заблуждения в этой области были разнообразны, но они сводятся к двум группам. В одной видим отрицание или умаление Божества Иисуса Христа, в другой — отрицание или умаление Его человечества.

А) Как было уже сказано в главе о Втором Лице Святой Троицы, дух иудейского неверия в Божество Христа, отрицания Его Божества, отразился в век апостольский в ереси Евиона, по имени которого еретики получили название “евионитов.” В третьем веке подобное учение распространял Павел Самосатский, обличенный двумя Антиохийскими соборами. Несколько иным было лжеучение Ария и разных арианских толков 4 столетия. Они считали, что Христос не простой человек, а Сын Божий, но не рожденный, а сотворенный, совершеннейший из всех сотворенных духов. Ересь Ария осуждена на первом вселенском соборе в 325 году, и арианство опровергнуто в подробностях знаменитейшими Отцами Церкви на протяжении 4 и 5 веков.

В 5-м столетии возникла ересь Нестория, который признавал Господа Иисуса Христа лишь “носителем” Божеского начала и потому Пресвятой Деве усвоил именование Христородицы, а не Богородицы. По Несторию, Иисус Христос соединял в Себе два естества, два разных лица, Божеское и человеческое, соприкасающихся, но отдельных, и по рождению был Человек, а не Бог. Главным обличителем Нестория выступил св. Кирилл Александрийский. Несторианство обличено и осуждено **третьим** вселенским собором.

Б) В заблуждениях другой группы отрицалось или умалялось человечество Иисуса Христа. Первыми еретиками этого рода были докеты, признававшие плоть и материю злым началом, с которым Бог не мог соединиться, потому считавшие Христову плоть мнимой, кажущейся (*dokeo* — кажусь).

Во времена вселенских соборов неправильно учил о человечестве Спасителя Аполлинарий. Хотя он признавал действительность воплощения Сына Божия в Иисусе Христе, но утверждал, что в Нем человечество было неполное, именно: признавая трехсоставность человеческой природы, он учил, что Христос имел душу и тело человеческие, дух же Его (или “ум”) был не человеческий, а Божественный; он и составлял Божественную природу Спасителя, — и он оставил Его в момент крестных страданий. Опровергая эти мудрования, св. Отцы разъясняют, что свободный человеческий дух и составляет основное существо человека; оно то, обладая свободой, и подверглось падению; что было поражено, то и нуждалось в спасении. Поэтому Спаситель, чтобы восстановить павшего человека, Сам обладал этой существенной частью человеческой природы, или, точнее говоря,

не только низшей, но и высшей стороной человеческой души. — В 5-ом веке ересью, также умалявшей человечество Христа, была ересь монофизитов. Она возникла в среде александрийских монахов и была противоположностью и реакцией против несторианства, умалявшего Божественную природу Спасителя. Монофизиты считали, что в Иисусе Христе начало плоти было поглощено началом Духовным, человеческое — Божественным, и потому признавали во Христе **одну** природу. Монофизитство, называемое также ересью Евтихия, было отвергнуто на 4-м вселенском, Халкидонском соборе.

Отпрыском отвергнутой ереси монофизитов было учением монофелитов (*thelima* желание, воля), проводивших мысль, что во Христе одна воля. Исходя из опасения признанием во Христе человеческой воли допустить в Нем два лица, монофелиты признавали во Христе одну волю Божественную. Но, как выяснили Отцы Церкви, такое учение упраздняло самый подвиг спасения человечества Христом, заключающийся в свободном подчинении воли человеческой воле Божией: *не Моя воля, но Твоя да будет*, — молился Господь. — По поводу этого заблуждения **шестой** вселенский собор определил: “исповедывать в едином и том же Христе два естества, Божеское и человеческое, и две естественных воли или хотения в нем... Его человеческое хотение последующее, а не противоречащее или противоборствующее, сильнее же подчиняющееся его Божественному и Всемогущему хотению.”

Оба направления заблуждений, прошедшие в истории древней Церкви, продолжают находить себе пристанище, отчасти в открытом виде, а отчасти в скрытом, в протестантстве последних веков, которое поэтому, главным образом, и уклоняется от признания догматических определений вселенских соборов.

Образ соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе.

На трех вселенских соборах: третьем (Ефесском, против Нестория), четвертом (Халкидонском, против Евтихия) и шестом (Константинопольском 3-м, против монофелитов),- Церковь раскрыла догмат единой ипостаси Господа Иисуса Христа, при двух естествах, Божеском и человеческом, и при двух волях, Божеской и всецело подчиняющейся ей человеческой.

Ефесский собор 431 г. Одобрил изложение веры св. Кирилла Александрийского о том, что “Божество и человечество составили единую ипостась Господа Иисуса Христа посредством неизреченного и неизъяснимого соединения сих естеств различных во едином.”

Халкидонский собор 451 года, полагая предел монофизитству, точно сформулировал образ соединения двух естеств в едином лице Господа Иисуса Христа, признавая самую сущность этого соединения таинственной и неизъяснимой. Определение Халкидонского собора гласит:

“Следуя божественным отцам, все единогласно поучаем исповедовать Единого и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве. Истинного Бога и истинного человека, того же из души и тела. Единосущного Отцу по Божеству и единосущного так же нам по человечеству, по всему нам подобного, кроме греха. Рожденного прежде всех век от Отца по Божеству, в последние же дни рожденного ради нас и нашего ради спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству. Единого того же Христа, Сына, Господа Единородного, в двух естествах неслитно, неиз-

менно, нераздельно, неразлучно познаваемого... не два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и того же самого Сына, и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности праотцы о Нем и как Господь Иисус Христос научил нас, и как передает нам Символ наших отцов.”

Образ соединения естеств выражен в Халкидонском определении в словах:

Не слитно и неизменно (или **непреложно**). Божеское и человеческое естества во Христе не сливаются и не обращаются одно в другое.

Нераздельно, неразлучно. Оба естества соединены навсегда, не образуя двух лиц, только нравственно соединившихся, как учил Несторий. Они неразлучны от момента зачатия (не сперва образовался человек, а потом присоединился Бог, но Бог Слово сошел в лоно Марии Девы, образовал для Себя одушевленную человеческую плоть). Они неразлучны и во время крестных страданий Спасителя, и в момент смерти, и при воскресении, и по вознесении и во веки веков. В обожествленной плоти придет Господь Иисус Христос и при втором Своем пришествии.

Наконец, шестой вселенский собор, 680-го года (третий Константинопольский), определил исповедывать две воли во Христе и два действия: “две естественные воли не противные одна другой, но Его человеческую волю последующую — не противостоящую или противоборствующую, но всецело подчиняющуюся — Его Божественному и Всемогущему хотению.”

Соединенное с Божеством человеческое естество, или, по терминологии св. Отцов, “плоть Господня,” обогатилось Божественными силами, не потеряв ничего из собственных своих свойств, оно сделалось причастным Божественного **достоинству, а не естеству**. “Плоть,” с обожением, не уничтожилась, “но осталась в своем пределе,” как выразился шестой вселенский собор.

Соответственно этому, и воля человеческая во Христе не изменилась в Божественную и не уничтожилась, но осталась целой и действенной. Господь всецело подчинил ее Божеской воле, которая у Него одна с волей Отца. *Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Иоан. 6:38).

Преп. Иоанн Дамаскин в “Точном Изложении Православной Веры” о соединении двух естеств в Лице Господа Иисуса Христа говорит так:

“Подобно тому как исповедует вочеловечение без изменения и превращения, так представляем и событие обожествления плоти. Ибо по той причине, что Слово сделалось плотью, ни оно не вышло из границ Своего Божества и не лишилось присущих Ему, соответствующих достоинству Божию украшений; ни обожествленная плоть, конечно, не изменилась в отношении к своей природе или ее естественным свойствам. Ибо и после соединения остались несмешанными как естества, так и неповрежденными свойства их. Плоть же Господа, по причине чистейшего соединения со Словом, то есть ипостасного, обогатилась божественными, не потерпев однако никоим образом лишения своих естественных свойств, ибо она совершала божественные действия не своею собственной силою, но по причине соединенного с нею Слова, так как Слово через нее обнаруживало Свою силу. Ибо раскаленное железо сжечь, владея силою жжения не вследствие естественного свойства, но приобретаю это от своего соединения с огнем.”

Относительно образа соединения во Христе двух естеств, конечно, следует иметь в виду, что Соборы и Отцы Церкви только имели целью ограждение веры от заблуждений

еретиков, но не пытались раскрыть до конца самую сущность соединения, то есть, то таинственное преобразование человеческого естества во Христе, о котором исповедуем, что в человеческой Плоти Христос воссел одесную Бога Отца, что в ней Он придет со славою судить мир и Царствию Его не будет конца и что животворящих Тела и Крови Его верующие причащаются по всему миру во все времена в таинстве Евхаристии.

Единство Ипостаси Христовой.

При соединении во Христе Богочеловеке двух естеств, в Нем пребывает одно Лицо, одна Личность, одна Ипостась. Знать это важно потому, что вообще единством личности обуславливается единство сознания и самосознания. В Халкидонском вероопределении читаем: “не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и того же (исповедуем) Сына и Единородного Бога Слова” ... Нераздельно единою Ипостасью Слова является Божественная Ипостась. Эта истина выражена в первой главе Евангелия Иоана: “*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...*” и далее: “*И Слово стало плотью, и обитало с нами*”... На этом основании в Священном Писании Христу **как Богу** в некоторых местах указываются принадлежащими свойства человеческие и Тому же Христу как **Человеку** — свойства Божеские. Так, например, в 1 Кор. 2:8 — *ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы*. Здесь Господь Славы — Бог — называется распятым (ибо “Царь славы” есть Бог, как читаем в псалме 23:10 — *Кто сей Царь славы? — Господь сил, Он есть Царь славы*). Истину единства Ипостаси Христовой, как Ипостаси Божественной, изъясняет преп. Иоанн Дамаскин в Точном Изложении Православной Веры (кн. 3, гл. 7 и 8).

Безгрешность Иисуса Христа.

Пятый вселенский собор осудил лжеучение Феодора Мопсуетского, якобы Господь Иисус Христос не был изъят от внутренних искушений и борьбы страстей. Если слово Божие говорит, что Сын Божий пришел “*в подобии плоти греховной*” (Рим. 8:3), то выражает мысль, что эта плоть была истинной человеческой, но не греховной, а совершенно чистой от всякого греха прародительского, так и от произвольного. Господь в Своей земной жизни был свободен от всяких греховных пожеланий, от всякого внутреннего искушения. Ибо естество Человеческое в Нем не отдельно существует, но соединено ипостасно с Божеством.

О едином поклонении Христу.

Господу Иисусу Христу, как единому Лицу, как Богочеловеку, подобает единое нераздельное поклонение и по Божеству, и по человечеству, потому именно, что обе природы соединены в Нем нераздельно. Определение Отцов пятого вселенского собора (9 п. Против еретиков) гласит: “Если кто говорит, что в Иисусе Христе должна быть покланяема каждая из Его природ, так что этим вводит два поклонения, особое Богу Слову и особое Человеку, и не поклоняется единым поклонением Слову, воплощенному в человеческой природе, сделавшейся ему своей и собственной, как всегда верила и признавала это Церковь на основании непрерывного предания, то да будет анафема.”

[В связи с этим соборным определением представляется несоответствующим духу и практике Церкви введенный в римо-католической церкви “культ сердца Иисусова.” Хотя приведенное выше определение пятого вселенского собора касается раздельного поклонения Божеству и человечеству Спасителя, но косвенно оно внушает нам, что вообще почитание и поклонение Христу должно быть обращено к Нему всецело, а не к частям Его Существа, должно быть единым. Если даже под “сердцем” понимать собственно любовь Спасителя, то ни в Ветхом Завете, ни в Новом никогда не было в обычае поклоняться в отдельности Любви Божией, или Премудрости Его, творческой или промыслительной силе Его или святости Его. Тем более это нужно сказать о частях телесного естества. Есть нечто неестественное в выделении сердца из общей телесной природы для молитвы, умиления и преклонения пред Ним. И в обычных житейских отношениях как бы ни был человек привязан к другому, например, мать — к ребенку, он не будет никогда относить свою привязанность к сердцу этого любимого человека, а будет относить ее к данной личности в целом.]

Догмат о Пресвятой Матери Божией.

Теснейшим образом связаны с догматом вочеловечения Бога Слова два догмата о Божией матери: а) о Ее приснодевстве и б) о именовании Ее Богородицею. Они непосредственно из догмата о единстве Ипостаси Господи от момента Его воплощения, а именно — Ипостаси Божественной.

А. Приснодевство Богоматери.

Рождение Господа Иисуса Христа от **Девы** свидетельствуется прямо и нарочито двумя Евангелистами: Матфеем и Лукой. Догмат этот внесен в символ веры первого Вселенского собора, где читаем: *“Нас ради человек и нашего ради спасения сошедшего с небес, и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечившегося.”* Приснодевство Богоматери свидетельствуется теми Ее собственными словами, передаваемыми Евангелием, где Она выражает сознание неизмеримого величия и высоты Своего избранничества: *“Величит душа Моя Господа...ибо отныне будут ублажать Меня все роды...Что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его”* (Лук. 1:46-49). Пресвятая Дева хранила в памяти и в сердце Своем и благовествование Архангела Гавриила, и вдохновенные слова праведной Елизаветы при посещении ее Мариею: *“И откуда мне сие, да придет Мати Господа моего ко мне, и пророчество праведного Симеона при встрече Младенца Иисуса в храме, и пророчество праведной Анны в тот же день. По поводу рассказа вифлеемских пастухов о словах Ангела им и о пении Ангелов Евангелист прибавляет: “И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем.”* Так же Евангелист, сказав о беседе Божественной Матери с двенадцатилетним Отроком Иисусом после посещения Иерусалима в праздник Пасхи, заканчивает повествование словами: *“И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем.”* Евангелисты говорят и о понимании величия Ее служения в мире “праведным” Иосифом, Ее нареченным мужем, действиями которого неоднократно руководил ангел.

Когда еретики и просто хулители отвергают признание приснодевства Богоматери на том основании, что Евангелисты упоминают о “братьях и сестрах Иисуса,” то их опровергает сопоставление следующих евангельских данных. А) У Евангелистов названы четыре “брата” и упомянуто о “сестрах” Иисуса — не менее трех, как видно из слов: и сестры Его не все ли между нами?” (Матф. 8:56). Б) В повествовании о путешествии в Иерусалим двенадцатилетнего Отрока Иисуса, где упоминается о “сродниках и знакомых,” среди которых искали Иисуса, и где говорится также о ежегодном хождении Марии и Иосифа в Иерусалим, не дано повода думать о наличии других, младших детей у Марии: так протекли первые двенадцать лет жизни земной Господа. В) Когда, спустя около двадцати лет после упомянутого путешествия, Мария стояла у Креста Господня, Она была **одинок**а, и была поручена Ее Божественным Сыном Его ученику Иоанну, и “*С этого времени ученик сей взял Ее к себе.*” Очевидно, как это понимали и древние христиане, Евангелисты говорят о “свободных” или о двоюродных братьях и сестрах Иисуса Христа.

Б. Пресвятая Дева Мария есть Богородица.

С догматом вочеловечения Сына Божия связано теснейшим образом именование Пресвятой Девы Марии **Богородицею**. Этим именем Церковь подтверждает свою веру в истинное, а не кажущееся вочеловечение Бога Слова, веру, что в лице Господа Иисуса Христа Бог соединился с Человеком от самого мгновения Его зачатия в утробе Девы Марии и что Он, будучи совершенным Человеком, есть и совершенный Бог. Одновременно с этим, имя Богородицы есть наивысшее имя для возвеличения Девы Марии, Ее прославления.

Имя “Богородица” имеет прямые основания в Священном Писании. Ап. Павел пишет: а) “*Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону*” (Гал. 4:4). Здесь выражено, Жена родила Сына Божия. — б) “*Бог явился во плоти*” (1 Тим. 3:16) — плоть соткала Богу Слово Пресвятая Дева Мария.

При свидании Девы Марии, после благовещения, с праведной Елизаветой : “*Когда Елизавета услышала приветствие Марии, взыграл младенец во чреве ее; и Елизавета исполнилась Святого Духа. И воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего!...И блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа*” (Лук. 1:41-45). Так Елизавета, исполнившись Духа Святого, называет Марию Материю Господа, Господа Бога Небесного; именно Бога Небесного называет она здесь Господом, как это ясно из дальнейших ее слов: “*Уверовавшая сказанное ей от Господа,*” Господа Бога.

О рождении Бога от Девы говорили ветхозаветные Писания.

Пророк Иезекиил пишет о своем видении: *И привел он меня обратно ко внешним воротам святилища, обращенным лицом на восток, и они были затворены. И сказал мне Господь: ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены.*” (Иезек. 44:1-2).

Пророк Исаия пророчествует: “*Сам Господь даст вам знамение: се Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил...Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира.*” (Исаии 7:14; 9:6).

В первые века Церкви Христовой истина вочеловечения и рождения от Девы Марии Бога Слова является кафолической верой. Поэтому мужи апостольские выражаются: *“Бог принял плоть от Девы Марии”* (св. Игнатий Богоносец, св. Ирине). Так же выражаются свв. Дионисий Алекс., Александр Алекс. (3:4 в). Отцы 4 века свв. Афанасий, Ефрем Сирий, Кирилл Иерус., Григорий Нисский называют Пресвятую Деву Богородицей.

В пятом веке торжественно исповедала Церковь Пресв. Деву Марию Богородицею на третьем вселенском соборе, по случаю ереси Нестория, приняв и утвердив следующие слова св. Кирилла Александрийского: *“Кто не исповедует, что Эммануил есть истинный Бог, а потому и Святая Дева — Богородица, ибо Она плотски родила Слово Божие, Сделавшееся плотью,— тот да будет анафема.”*

И блаж. Феодорит, прежде находившийся в дружественных отношениях с Несторием, осуждая потом его упорство в ереси, писал: *“первую ступень нововведений Нестория было мнение, будто Святую Деву, от Которой заимствовал плоть и родился по плоти Бог Слово, не должно признавать Богородицею, а только Христородицею,— тогда как древние и древнейшие провозвестники истинной веры, по преданию апостольскому, учили именовать и исповедывать Матерь Господа Богородицею.”*

О провозглашении Римской церковью догмата Непорочного Зачатия и догмата телесного Вознесения Божией Матери. — Догмат Непорочного Зачатия провозглашен буллой папы Пия 9 в 1854 году. Определение догмата гласит, что Пресвятая Дева Мария в момент зачатия была предпочищена от прародительского греха. По существу, он является прямым выводом из римского учения о первородном грехе. По римскому учению, тяжесть греха прародителей состоит в отнятии от человечества сверхъестественного дара благодати. Но тут возникал богословский вопрос: Если все человечество лишено было даров благодати, то как тогда понимать слова благовестника Архангела, обращенные к Марии: *“Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою. Благословенна Ты в женах... Ты обрела благодать у Бога”*...? Оставалось заключить, что Пресвятая Дева Мария была **изъята** из общего закона “лишения благодати” и от вины в Адамовом грехе. И так как Ее жизнь свята от Ее рождения, то, следовательно, Она получила, в виде исключения, сверхъестественный **дар**, благодать святости, еще до рождения, т. е. При Ее зачатии. Такое заключение сделали латинские богословы. Они назвали это изъятие “привилегией” Божией Матери. Нужно заметить, что признанию этого догмата предшествовал на Западе длительный период богословской борьбы, продолжавшейся от 12 века, когда это учение появилось, по 17 век, когда оно было распространено иезуитами в римо-католическом мире.

В 1950-м, так наз. юбилейном, году римский папа Пий 12 торжественно объявил другой догмат, догмат о Вознесении Божией Матери с телом на небо. Догматически это учение выведено в римском богословии из римского догмата о Непорочном Зачатии и есть дальнейший логический вывод из римского учения о первородном грехе. Если Божия Матерь была изъята из общего закона первородного греха, то значит, Ей, от Ее зачатия, даны сверхъестественные дары: праведность и бессмертие, подобно прародителям до грехопадения, и Она не должна была подлежать закону телесной смерти. Поэтому, если Божия Матерь умерла, то, по рассуждению римских богословов, приняла смерть добровольно, чтобы уподобиться Своему Сыну. Но смерть властна была над Нею.

Объявление обоих догматов соответствует римской теории “развития догматов.” Не принимает Православная Церковь латинской системы рассуждений о первородном грехе. В частности, Православная Церковь, — исповедуя совершенную личную непорочность и

совершенную святость Божией Матери, Которую Господь Иисус Христос Своим рождением от Нее соделал *“Честнейшею херувимов и Славнейшею без сравнения серафимов,”*— не видела и не видит оснований для установления догмата непорочного зачатия, в смысле римо-католического истолкования, хотя чтит зачатие Божией Матери, как и зачатие Честного Пророка и Предтечи Иоанна. С одной стороны, мы видим, что Бог не лишал человечество и после грехопадения Своих благодатных даров, как об этом говорят, напр., слова 50-го псалма: *“Духа Твоего Святого не отними от меня...Духом владычественным утверди меня;”* слова псалма 70-го: *“На Тебе утверждался я от утробы; Ты извел меня из чрева матери моей; Тебе хвала моя не престанет.”* С другой стороны, согласно учению Священного Писания, в Адаме все человечество вкусило запрещенного плода: *“В нем все согрешили,”* сказано об Адаме (Рим. 5:12). Только Богочеловек Христос начинает Собой новое человечество, освобожденное Им от грехов Адамова. Посему Он назван *“Первородным во многих братьях”* (Рим. 8:29), т.е. Первым в новом роде человеческом, Он есть **“Новый Адам.”** Пресвятая Дева родилась причастной Адамову греху со всем человечеством и с ним разделяла нужду искупления (Послание Восточных Патриархов, 6-й член). Чистая и непорочная жизнь Девы Марии до Благовещения Архангела, Ее свобода от личных грехов, была плодом соединения Ее духовной работы над Собой с обилием благодати, излитой на Нее. *“Ибо Ты обрела благодать у Бога,”* сказал Ей Архангел в приветствии: Обрела, т.е. достигла, приобрела, заслужила. Пресвятая Дева Мария приготовлена лучшей частью человечества, как достойный сосуд для схождения Бога Слова На Землю. Наитие Святого духа (Дух Святой найдет на Тебя) совершенно освятило недра Девы Марии для восприятия Бога Слова.

Нужно признать, что сам принцип предварительной “привилегии” как-то не согласуется с христианскими понятиями, ибо *“Нет лицепрятия у Бога”* (Рим. 2:11).

Что касается предания о вознесении тела Божией Матери, то верование в вознесение Ее тела после его погребения есть в Православной Церкви. Оно выражено в содержании службы праздника Успения Божией Матери, а равно и в Исповедании Иерусалимского собора восточных патриархов 1672 года. Св. Иоанн Дамаскин во втором слове на Успение рассказывает, что некогда императрица Пульхерия (5 в.), построивши храм в Константинополе, просила у Иерусалимского патриарха Иувеналия, участника Халкидонского собора, мощи Пресвятой Девы Марии для положения в храме. Иувеналий ответил, что, согласно древнему преданию, тело Божией Матери взято на небо, и присоединил к этому ответу известное повествование о том, как Апостолы собраны были чудесным образом на погребение Божией Матери, как после прибытия ап. Фомы открыт был гроб Ее, и в нем не оказалось Ее тела, и как было открыто Апостолам, что Ее тело вознесено на небо. Письменные Церковные свидетельства по данному предмету вообще относятся к сравнительно позднему времени (не ранее 6 века), и Православная Церковь, при всем уважении к ним, не усваивает им значения догматического источника. Церковь, принимая предание о вознесении тела Божией Матери, не относила и не относит этого благочестивого предания к основным истинам, веры христианской.

Кульٹ “сердца” Пресвятой Девы в Римской церкви. — Наравне с почитанием сердца Иисусова, установлен Римской церковью и получил всеобщее распространение культ “непорочно зачатого сердца Пресвятой Девы.” По существу, о нем можно сказать то же, что сказано раньше о почитании сердца Иисусова.

Агнец Божий, взявший грехи мира.

Искупление человечества.

Догмат искупления — центральный догмат христианства. Христос есть Искупитель и Спаситель рода человеческого. Вся предыдущая история человечества, по ясному изображению ветхозаветных Писаний, есть приготовление к пришествию на землю Сына Божия. Вся последующая история человечества по воскресении и вознесении Господа есть осуществление совершившегося спасения, восприятия его, усвоение его верующими; конец, или завершение, великого дела спасения соединятся уже с концом мира. Сама же искупительная жертва стоит в самом центре, в сердце истории человечества.

Необъемлема для человеческого ума вся полнота дела, совершенного Спасителем нашим. Ни описанием, ни перечислением не охватить величие, широту, силу, значение земного служения Христова. Невозможно измерить все превосходящее богатство любви Христовой, явленной в милости к падшим и грешникам, в чудесах и исцелениях, в молитве за весь мир и, наконец, в жертвенной невинной смерти, с молитвой за распинателей. Христос взял на Себя грехи всего мира, принял на Себя вину всех людей. Он есть Агнец, за мир закланный. Поэтому не поддаются выражению в привычных наших понятиях следствиях земной жизни и крестной смерти Господа Иисуса Христа.

Однако сама истина спасения, этот основной пункт веры нашей, как видим из Писаний апостольских, для самих апостолов совершенно ясна в своем существе. Они на ней основывают все свои наставления, ею они объясняют все явления в жизни человечества, ее кладут в основу жизни Церкви и будущих судеб всего мира. Они о ней благовествуют постоянно. Апостолы часто и без подробных объяснений говорят в проповеди и в своих писаниях о том, что Христос “спас нас.” О спасении они говорят в самых различных выражениях, как то: мы “искуплены от клятвы закона”; Христос “оправдал нас”; мы **“куплены дорогою ценою”** (в слав.: “Куплены есть ценою” 1 Кор. 6:20); Христос “покрыл грехи наши” ; Он есть “умилостивление за грехи наши” ; мы Им “примирены с Богом” ; *“Христос есть Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.”* (Иоан. 1:29); Он есть “единый Первосвященник”; “Он разодрал бывшее о нас рукописание и пригвоздил его ко кресту”; Он “был за нас клятвой”; мы “примирились с Богом смертью Сына Его,” “освятимся кровью Его.” В этих и подобных им выражениях, свободно избираемых, апостолы заключили ясную для них истину спасения. Так же просто и доступно проникла она из уст апостолов в сердца верующих. Очевидно, все эти выражения представляют лишь разные формы одной и той же мысли о нашем спасении. При том апостолы различали истину “совершенного” уже нашего спасения и другую истину — необходимость “совершения” каждым верующим своего спасения во Христе, то есть личного усвоения открытого для нас спасения. *“Вы спасены, и сие не от вас, Божий дар,”* пишет апостол; но он же представляет: *“Со страхом и трепетом совершайте свое спасение.”*

Помня о необъемлемой умом полноте и величии дела Христова — дела спасения мира,—надлежит в возможно большей простоте подойти к евангельскому и апостольскому учению о нашем искуплении. Эта истина, как и все тайны Царствия Божия, становятся доступной для нас преимущественно в сравнениях, уподобления, переносных образах. К этим способам изъяснения истин веры обращался Спаситель, обращались и апостолы.

Удобнее всего для нашего понимания принять за основу те уподобления, какие дает Сам Господь в Евангелии. Один из таких образов есть **образ сада**.

Еще в пророческих книгах Ветхого Завета, отчасти и в псалмах Давидовых, избранный народ еврейский, а в лице его и все человечество, изображается как “Боже насаждение,” как Божий виноградник. Виноградник должен приносить плоды. Сохраняя и оберегая Свое насаждение, Господь ожидает от него этих плодов. Но что сделать с плодовым садом, когда он не приносит плодов и заражен болезнью? Беречь ли его, если он не оправдывает своего назначения?

“Уже и секира при корне древ лежит: всякое дерево, приносящее добро плода, срубят и бросают в огонь.” (Матф. 3:10), предостерегали обличал св. Иоанн Предтеча перед пришествием Господа.

О том же говорит Господь и дает ученикам притчу о смоковнице. *“Некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; И сказал виноградарю: “ вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? “ Но он сказал ему в ответ: ”Господин! Оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и облажу навозом, — не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее”* (Лк. 13:6-9).

Подобно этой смоковнице, человеческий род был бесплодным и мог быть поэтому обречен на уничтожение за потерю им всякой ценности, за неисполнение своего назначения, за зараженность нравственной болезнью.

Человечество, в лице лучше своих представителей, знало свой неисполненный долг, тяжелый долг многочисленных прежних поколений и своего поколения. Оно было неоплатным ДОЛЖНИКОМ. Долг вызывал в нем сознание вины и подавляющее ЧУВСТВО ВИНОВНОСТИ. Это чувство виновности в наиболее чистой форме было у иудейского народа. Оно погашалось частично законом о ветхозаветных жертвах. Но загладить ДОЛГ человечество было бессильно.

И Творец, прежде творения предвидевший падение человека, по Своей безграничной любви и неизреченному милосердию, возжелал и определил в предвечном Совете спасти его, вернуть ему его достоинство и ценность, возродить его к подлинной жизни, направить его к его назначению. Бог Отец послал в мир Сына Своего Единородного. Сын Божий сошел на землю, воплотился и родился от Пресвятой Девы Марии, жил с людьми, благовествовал им учение о истинной жизни, творил чудеса, взял на себя крест страдания за все человечество, был распят и умер на кресте, воскрес и стал Начальником и совершителем новой жизни для людей. Будучи истинным Богом и истинным Человеком, Господь Иисус Христос совершил дело спасения во всей его полноте. Он искупил нас: дал новые силы, возродил. Не имея Личного греха, Христос принял на Себя весь удел изгнанного из рая человечества,— человечества, которому было сказано: “проклята земля за тебя,”— Он Сам стал Человеком. И как Бог, Он принес новые, благодатные силы в мире.

Плод земного служения Сына Человеческого был настолько обилен, что возместил все прежнее бесплодие человечества, Об этом с радостью возвещают апостолы по воскресении Христовом. Таким образом:

Земное служение Господа и все дело нашего спасения, совершенного Им, есть выражение **“все превосходящей любви Христовой.”**

“Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Иоан. 15:13).

“Ибо любовь Христова (в слав. неточно: “Божия”) объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для Умершего за них и Воскресшего” (2 Кор. 5:14-15).

Искупление и освящение.

Догмат искупления останавливает внимание на первой, искупительной, стороне единого нераздельного дела **спасения** человека.

“Христос не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровью, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление” (Евр. 9:12).

Свв. Отцы нередко ставят вопрос: кому же уплатил наш Искупитель долг за нас? Богу? Дьяволу? Идее справедливости? Следует иметь в виду, что рассуждения свв. Отцов на тему, “кому дан выкуп,” “кому внесена плата,” представляют собой форму свободной аллегорической диалектики, иначе говоря — образных рассуждений, имеющих целью остановить внимание слушателей и читателей на ВЕЛИЧИИ дела нашего спасения; понятия “выкупа,” “платы” были очень доступны пониманию людей даже низшего круга общества. Различно отвечая на этот вопрос в словесных выражениях, свв. Отцы согласно утверждают одну мысль, именно, что без истины “освящения” была бы не понятна сама истина “искупления.” Св. Григорий Богослов рассуждает:

*“Кому и для чего пролита сия, излаянная за нас, кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех, и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, — то спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому: то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но получает **Самого Бога**, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить нас! А если Отцу: то, во первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого его отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Из сего видно, что приемлет Отец (Жертву) не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что **человеку нужно было освятиться человечеством Бога**, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и **возвел нас к Себе** через Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому Он оказывается во всем покорствующим” (св. Григория Богослова слово на Пасху).*

Таким образом, на вопрос, кому или чему служила жертва, остается ответ: делу спасения нашего. И дело искупления переходит непосредственно в дело **ОСВЯЩЕНИЯ**.

Сама земная жизнь Господа имела не только искупительное значение, но она была и освящением мира. Живя на земле, Господь осветил землю Своими стопами, крестным гневом, на котором Он был распят на Голгофе, и Своим воскресением. Он освятил природу человеческую в целом, приняв на Себя душу и тело человеческие, обращаясь среди людей, живя с ними, разделяя с ними их скорби, исцеляя их недуги.

В совершеннейшем же виде освящение состоит в том, что Господь открыл путь для вечной блаженной жизни верующим в Него: основал Церковь Свою, ниспослал Духа Святого и чрез Него дал дары благодати, необходимые для возрождения, духовного совершенствования и для достижения входа в открытое вечное Царствие Небесное.

“Освобождение от клятв.”

Кроме общего понятия “искупления нашего,” в Священном Писании говорится об “искуплении от клятвы.” Какая клятва имеется в виду?

Спаситель освободил нас а) от “клятвы Адама” и б) от “клятвы закона.”

А) Первая клятва указана в 3-ей главе кн. Бытия. При изгнании прародителей из рая Господь сказал Адаму: “...Проклята земля за тебя, в скорбях будешь питаться от нее во все дни жизни твоей”. Щадя самого Адама, Господь наложил проклятие на ту землю, от плодов коей он должен питаться. Своим сошествием на землю и воплощением Спаситель снял эту клятву. **Творец и Избавитель мой, Пречистая, Христос Господь из Твоих ло- жесн прошед, в мя оболкийся, первые клятвы Адама свободы** (богородичен воскр. вечерни на стиховое гл. 6).

Б) Вторая клятва указана в кн. Второзакония. Моисей давая своему народу открытие ему Богом законы, чтобы побудить народ к их исполнению, наложил клятвы за неисполнение. “Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним!” (Второзак. 27:26). Однако закон оставался неисполненным во всей его полноте, и оттого проклятие падало на подзаконных людей. Эту постоянную виновность признавал и сам закон, установивший для облегчения вины постановление о жертвах. Но жертвы имели одностороннее значение: они, если и снимали каждый раз вину, то все же не могли нравственно **возродить**, сделать лучшими людей. Жертвами закон “*Не может сделать совершенными приходящих с ними.*” (Евр. 10:1). Об этом подробное рассуждение содержится в 3 гл. Послания апостола Павла к Галатам: “*Все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет всего написанного в книге закона... Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, ибо написано: проклят всяк висящий на древе.*” (Гал. 3:10 и 13; Второзак. 20:23).

Здесь апостол объясняет, что Христос уничтожил правомочность Моисеева закона о клятве, ибо в применении ко Христу сам закон допустил беззаконие, сам закон оказался несправедливым. Христос, будучи совершенно безгрешным и невиновным, подпал под клятву по букве закона, так как был “повешен на древе” — на кресте. Так закон потерял свою правоту, не исполнил своего назначения быть хранителем справедливости и тем самым отменил себя, сам себя осудил.

Закон, как а) не искупавший вины, б) не возрождавший нравственно, в) осудивший по букве Самого Господа, оказался отмененным, ибо и дан он был при Синае на время, “до времени исправления,” т. е. до пришествия Искупителя.

Но Спаситель не правом одной власти или силы Божественной отменил данный чрез Моисея закон. Христос его ИСПОЛНИЛ, как и Сам сказал: “*Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить.*” (Матф. 5:17). “*Он исполнил его тем, что Сам стал Агнцем, внемлющим грех мира.*” (Иоан. 1:29).

Подпадало под подобную клятву и все остальное человечество, “языческое,” не исполнявшее нравственного закона, “написанного в сердцах” людей. Ап. Павел говорит об язычниках, что и “они безответны,” “*ибо что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им*” (Рим. 1:20 и 19). Таким образом, клятва снята со всего человечества.

Истолкование истины искупления получило большую сложность благодаря тому направлению, какое ему было дано в западной богословской науке средневековья. Апостольские образные выражения были приняты в средневековом римо-католическом богословии в их буквальном и слишком узком смысле, и дело искупления было истолковано; как “удовлетворение,” “сатисфакция,” а именно — удовлетворение за оскорбление Бога, а еще точнее: “удовлетворение Богу (Богу во Святой Троице) за нанесенное Ему грехом Адама оскорбление.” Легко видеть, что в основе такого взгляда лежит особое латинское учение о первородном грехе, о том, что человек в грехопадении Адама “бесконечно оскорбил” Бога и вызвал гнев Божий; поэтому потребовалось принести Богу полное удовлетворение для снятия вины и умилоствления Бога, что и совершил Спаситель принятием крестной смерти: Спаситель принес бесконечно полное удовлетворение.

Это одностороннее истолкование искупления стало господствующим в латинском богословии до настоящего времени. В протестантстве оно вызвало обратную реакцию, которая привела в позднейших сектах к почти полному отрицанию догмата искупления и к признанию одного лишь морального или для примера назидательного значения жизни и крестной смерти Христовых.

Термин “удовлетворение” нашел себе отчасти место в области русского православного богословия, но в измененном виде, а именно, как “удовлетворение правде Божией.” Выражение удовлетворять правде Божией, — нужно признать, — не совсем чуждо Новому Завету, как это видим из слов Самого Спасителя: “*Так надлежит нам исполнить всякую правду*” (Матф. 3:15). Выражением, близким по смыслу к данному термину, однако более совершенным, подлинно библейским, дающим основу для православного понимания, является слово “**умилоствление**,” которое читаем в первом послании Иоанна (по русскому тексту): “*В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление (точный перевод греческого *ilasmqs*) за грехи наши*” (1 Иоан. 4:10, то же в 1 Иоан. 2:2 и у ап. Павла в послании Евр. 2:17).

Тройственное служение Господа.

Догматические системы, следуя древнему обычаю, для более полного освещения, совершенного Господом Иисусом Христом, рассматривают его чаще всего с трех сторон, а именно, как а) первосвященническое служение Господа; б) пророческое и в) царское. Эти три стороны именуется тройственным служением Господа.

Общая черта служения пророческого, первосвященнического и царского есть та, что в Ветхом Завете призвание на все эти три служения сопровождалось помазанием елеем, и лица, достойно проходившие эти служения, были укрепляемы силой Святого Духа.

Само имя “Христос” значит “помазанник” (Имя Иисус значит “Спаситель”). Сам Господь отнес к Себе слова пророка Исаии, когда читал их в Назаретской синагоге: “*Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, Проповедовать лето Господне Благоприятное*” (Лук.4:18, 19). Эта тройственность дела Христова передана затем на все времена Церкви Христовой, как заповедал Спаситель перед вознесением Своим:

“*Дана Мне всякая власть на небе и на земле: (царство Христово) итак, идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа*” (священническое

служение в Церкви), “Уча их соблюдать все, что Я повелел вам” (учительная сторона Церкви).

Рассмотрим сущность каждого из этих служений.

А. — Христос — Первосвященник.

Господь Иисус Христос есть не только Агнец Божий, принесенный в жертву за жизнь мира. Он есть вместе и Приносящий, Совершитель жертвы, Первосвященник. Христос есть **принося и приносимый, приемля и раздаваемый** (молитва “херувимской” песни на Литургии) — Сам приносится в жертву, Сам и приносит жертву, Сам и принимает ее, и приходящим Сам раздает.

Свое первосвященническое служение на земле Господь выразил в наивысшей степени в молитве Своему Отцу, именуемой “первосвященнической молитвой,” произнесенной после прощальной беседы с учениками в ночь Его взятия воинами, а равно и в молитве наедине в саду Гефсиманском. “*За них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною. Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их*” (Иоан. 17:19 и 20).

Изъясняет первосвященническое служение Христово ап. Павел в послании к Евреям (главы 5-10). Он сопоставляет первосвященство Христово со служением ветхозаветных первосвященников и указывает несравненное превосходство Христова священства:

Первосвященников по чину Ааронову было много, так как смерть не позволяла быть одному; а Сей, по чину Мелхиседекову, как пребывающий вечно, имеет священство непреходящее (7:24).

Те должны были приносить жертвы постоянно; Христос совершил жертву однажды, принеся в жертву Себя Самого (7:27).

Те сами обложены немощью; Сей Первосвященник — на веки совершенный (7:28).

Те — священники скинии земной, рукотворений; Сей есть Священно действительский священник скинии небесной, нерукотворенной (9:24).

Те входили в святилище с кровью тельцов и козлов. Сей со своей кровью вошел однажды во святилище и приобрел вечное искупление (9:12).

Те — священники Ветхого Завета. Сей — Нового Завета (8:6).

Б. — Христос — Благовеститель.

(Пророческое служение Господа).

Благовестническое, или учительное, или пророческое служение Господа Иисуса Христа выразилось в том, что Он возвестил людям во всей доступной для них полноте и ясности волю Отца Небесного о спасении мира и преподал им служащий для цели спасения новый, совершеннейший закон веры и благочестия, спасительный для всего рода человеческого. Служение это совершенно непосредственно Самим Господом и чрез Его учеников, которые, по заповеди Его, возвестили благовестие всем народам и передали Церкви на все времена.

Господь благовествовал 1) учение веры и 2) учение жизни и благочестия.

Евангельское учение веры есть учение

А) о Боге, нашем всеблаготворителе Отце, к Которому мы научены обращаться с сыновним призывом: *Отче наш* ! Об этом откровении людям нового, совершеннейшего понятия о

Боге говорит Спаситель в молитве перед Своими страданиями: *Я открыл имя Твое человека..., и Я открыл им имя Твое* (Иоан. 17:6 и 26);

Б) о пришествии Слова в мир — пришествии Единородного Сына Божия — для спасения людей и их воссоединения с Богом;

В) о Святом Духе — Утешителе и Осветителе нашем;

Г) о природе и назначении человека, о грехе, о покаянии, о средствах спасения, освящения и возрождения;

Д) о Царствии Божиим и о Церкви Новозаветной;

Е) о последнем всеобщем суде и последних судьбах мира и человека.

Евангельское учение жизни и благочестия есть высокая заповедь о любви к Богу и ближним, представленная гораздо полнее и возвышеннее, чем в Ветхом Завете, побуждающая к полной сыновней преданности Богу. Многие частные заповеди этого совершеннейшего нравственного закона сосредоточены в Нагорной проповеди. Таковы, например, заповеди: о прощении обид и о любви к врагам; о самоотвержении и смирении; об истинном целомудрии, не только телесном, но и духовном; о взаимном служении по высочайшему образу Самого Спасителя, — и о других нравственных требованиях от христианина.

Тогда как ветхозаветный закон содержит побуждения к исполнению заповедей в виде, главным образом, земного, временного благополучия, евангельский закон указывает побуждения высшие, блага вечные, духовные.

Не отменен Спасителем и ветхозаветный закон: он только возвышен, ему дано совершеннейшее истолкование, он поставлен на лучших основаниях. С наступлением Нового Завета оказался отмененным лишь обрядовый закон иудейский.

Об отношении христиан к Ветхому Завету так рассуждает блаж. Феодорит: “Как матери только что родившихся младенцев кормят грудью, потом легкой пищей, и, наконец, когда они сделаются отроками или юношами, дают им пищу твердую, так и Бог всяческих время от времени давал людям более совершенное учение. Но, при всем том, мы уважаем и Ветхий Завет, как матерние сосцы, только не берем оттуда млека; ибо для совершенных излишне млеко поилцы, хотя они и должны уважать ее, потому что от нее они получили воспитание. Так и мы, хотя и не соблюдаем теперь обрезания, субботы, жертвоприношений, окроплений, — но при всем том, почерпаем из Ветхого Завета другую пользу: ибо он совершенным образом научает нас и благочестию, и вере в Бога, и любви к ближнему, и воздержанию, и справедливости, и мужеству, и сверх того, представляет для подражания примеры древних святых” (Блаж. Феодорит. Краткое изложение божественных догматов).

Евангельский закон дан на все времена, до скончания века, и не подлежит отмене или замене.

Евангельский закон дан для всех людей, а не для одного народа, каким был ветхозаветный закон.

Посему евангельская вера и учение именуются у Отцов Церкви “кафолическими,” т. е. обнимающими всех людей на все времена.

В. Христос — Глава и Царь мира.

(Царское служение Христово).

Сын Божий, Творец и Владыка неба и земли, Царь вечный по Божеству, есть Царь и по Богочеловечеству, как в Своем земном служении до крестной смерти, так и в Своем прославленном состоянии по воскресении.

О Нем, как о Царе, предсказывали пророки, как читаем у прор. Исаии: *Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира. Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царствие его* (Исаии 9:1-7).

Царское учение Господа до Его воскресения выразилось а) в чудесах Его, в Его власти над природой; б) во власти над силами ада, о чем свидетельствуют и многочисленные изгнания бесов и слова Господа: *Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию* (Лук. 10:18); в) во власти над смертью, проявленной в воскрешении сына вдовы наинской, дочери Иаира, четверодневного Лазаря.

Господь Иисус Христос Сам говорит о Себе как о Царе, Еще до воскресения, на суде у Пилата: *Царство Мое не от мира сего* (Иоан. 18:36-38).

В Своей славе явился Господь ученикам Своим по воскресенью, когда сказал им: *дана Мне всякая власть на небе и на земле* (Матф. 28:18).

По Вознесении Своем Богочеловек Христос есть Глава небесных, земных и преисподних.

Во всей силе царственность Господа Иисуса Христа явлена в сошествии Его в ад и победе над адом, разрушении его уз; далее, в воскресении Его и победе над смертью; наконец, в вознесении Иисуса Христа и отверстии для всех верующих в Него Царствия Небесного.

Как понимать “Обожение человечества во Христе”?

Человеческая природа Господа Иисуса Христа через соединение с Божеством приобрела свойства божественных и обогатилась ими, иначе говоря, **обожена**. **Обожилась** не только человеческая природа Самого Господа. Через Него и в Нем **обожено** и наше человечество, ибо Он **истинно воспринял** нашу плоть и кровь (Евр. 2:14), теснейшим образом соединил Себя с человеческим родом, а следовательно соединил его с Божеством. Так как Господь Иисус Христос воспринял плоть от Приснодевы Марии, то церковные книги очень часто именуют Ее источником нашего обожения: **Ею же мы обоживаемся**. **Обоживаемся** мы также чрез достойное принятие Тела и Крови Христовых. Однако, нужно знать границы в содержании этого термина, так как в философско-религиозной литературе нового времени, начиная с Владимира Соловьева, есть тенденция к неправильно-му расширению смысла Халкидонского догмата. Термин “**обожение**” не однозначен с термином “**богочеловечество**,” и “**обоженный**” во Христе не поставлен на путь к личному богочеловеку. Если Церковь Христова называется Богочеловеческим организмом, то потому, что ее Глава есть Христос Бог, и ее тело — человечество, возрожденное во Христе. Само же по себе человечество в совокупности, а равно и человек индивидуально, остаются в той природе, в какой и для какой они сотворены. Ибо и в лице Христа тело и душа человеческая не перешли в Божескую природу, а только соединились с ней, соединились “**неслиянно и неизменно.**” **“Ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, состоящего как из Божества, так и из человечества, пребывающего в Божестве и в**

человечестве,” говорит преп. Иоанн Дамаскин (Точное Изложение Правосл. Веры, кн. 3:3).

Воскресение Христово.

Спасительные плоды воскресения Христова.

Воскресение Христово есть основа нашей веры христианской, православной. Воскресение Христово есть та первая, важнейшая, великая истина, возвещением которой начали свое благовестие после сошествия Святого Духа апостолы. Как крестной Христовой смертью совершено наше искупление, так Его воскресением дарована нам вечная жизнь. Поэтому воскресение Христово есть предмет постоянного торжества Церкви, не умолкающего ликования, достигающего своей вершины в празднике святой христианской Пасхи.

Спасительными плодами воскресения Христова являются:

- А) победа над адом и смертью;
- Б) блаженство святых на небесах и начало бытия Небесной Церкви;
- В) ниспослание Духа Святого и создание Христовой Церкви на земле.

А) Победа над адом и смертью.

Человеческое существование после потери рая имеет две формы: а) земная — телесная жизнь и б) загробная жизнь.

Земная жизнь заканчивается телесной смертью. Душа и после телесной смерти сохраняет свое бытие, но состояние ее за гробом, по слову Божию и по учению Отцов Церкви, бывает разное. До пришествия на землю Сына Божия и до Воскресения Его из мертвых — души умерших находились в состоянии отверженности, в удалении от Бога, в мрак, в ад, в преисподней (евр.: шеол, Быт. 37:35). Пребывание в аде было подобно духовной смерти, как это выражено в словах ветхозаветного псалма: *“Во гробе кто будет славить Тебя?”* (Пс. 6:6). В ад заключены были и души ветхозаветных праведников. Эти праведники жили на земле верой в грядущего Спасителя, как это разъясняет ап. Павел в 11 гл. послания к Евреям, и по смерти томились в ожидании искупления их и освобождения. Так продолжалось до воскресения Христова, до наступления Нового Завета: *“Все эти свидетельствованные в вере не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства.”* (Евр. 11:39-40, по русск. переводу). Наше избавление было и их избавлением.

Христос, после Своей крестной смерти, сошел душою Своею и Своим Божеством в ад, в то время, как Его тело находилось в гробе, благовествовал пленникам ада спасение и извел оттуда всех ветхозаветных праведников в светлые обители Царя Небесного (Правосл. Исповедание, ч. 1). Об этом изведении праведников читаем в послании ап. Петра: *“Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за*

неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал.” (1 Петр. 3:18-19) — *“Ибо для того и мертвым было благовестуемо, — читаем там же далее, — чтобы они, подвергшись суду по человеку плотью, жили по Богу духом.”* (1 Петр. 4:6).— О том же говорит и ап. Павел, а именно: приводя стих псалма: *“Восшел на высоту, пленил плен и дал дары человекам,”* апостол продолжает: Посему и сказано: *“Восшел на высоту, пленил плен и дал дары человекам.”* Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все” (Ефес. 4:8-10).

Говоря словами св. Иоанна Златоуста, “ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан” (слово на Пасху).

С разрушением затворов ада, то есть неизбежности ада, уничтожена и сила смерти. Во первых, смерть для праведных людей явилась лишь переходом от нижних в высшее, к лучшей жизни, к жизни в свете Царствия Божия; во вторых, сама смерть телесная стала только временным явлением, ибо нам открыт воскресеньем Христовым путь к всеобщему воскресенью. *“Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших”* (1 Кор. 15:20). Христово воскресение есть залог нашего воскресения: *“Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут. Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его”* (1 Кор. 15:22-23). Затем смерть будет окончательно уничтожена: *“Последний же враг истребится — смерть”* (1 Кор. 15:26).

О победе над адом и смертью особенно радостно возвещает нам тропарь св. Пасхи: **“Христос Воскресе из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав.”**

Б) Небесная торжествующая Церковь.

Перед Своим отшествием к Отцу Господь Иисус Христос говорил апостолам: “В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я” (Иоан. 14:2 и 3). Спаситель молился к Отцу: “Отче! Которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне” (Иоан. 17:24). И апостолы выражают желание разрешиться и быть со Христом, — зная, что они имеют “Дом нерукотворный, вечный” (Филип. 1:23 и 2 Кор. 5:1).

Изображение жизни святых на небе дано в Апокалипсисе. Св. Иоанн Богослов видел окрест престола Божия на небесах 24 престола и на них старцев, облаченных в белые одежды и имеющих золотые венцы на головах (Апок. 4:4); видел под небесным алтарем: “Души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели” (6:9); и еще видел: “Великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен, и колен, и народов, и языков, стояло перед престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих” (7:9-10).

Светлые обители Дома Небесного Священного Писание называет “Градом Бога Живого,” “горой Сионом,” “небесным Иерусалимом,” “Церковью первенцев, написанных на небесах.”

Так открылось великое на небесах Царство Христово. В него вошли души всех праведников и благочестивых людей Ветхого Завета, те, о ком апостол сказал: “Все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного” (до пришествия на землю Сына Божия и общего спасения), “Дабы они не без нас достигли совершенства,” т. е. радости и блаженства в Небесной Христовой Церкви. В это Царство в Новом завете вошли первые, уверовавшие во Христа, апостолы, первомученики, исповедники, — и так до конца мира

наполняется Небесный Дом — Иерусалим горний, житница Божия, доколе не придет в совершенную полноту. Так получает Симеон Новый Богослов: ”Надлежит родиться всем предуведанным от Бога и наполниться превысшему сего мира, миру Церкви первородных, Иерусалиму небесному; и тогда совершится полнота тела Христова, приняв в себя всех предопределенных от Бога быть сообразными образу Сына Его, кои суть сыны света и дня. Таковые все суть предопределенные и преднаписанные и в число спасенных включенные, и имеют соединиться и сочетаться с телом Христовым, и не будет уже у Него недоставать ни одного члена. Так есть воистину, как открывает апостол Павел, говоря: “Пока достигнем все в соединение веры... в меру мужа совершенного, в меру возраста Христова.” Когда они собраны будут и составят полное тело Христово, тогда и вышний мир, Иерусалим небесный, который есть Церковь первородных, наполнится, и тело царицы Божией Церкви, которая есть тело Христа Бога, явится всецело полным и совершенным” (Симеон Новый Богослов, слово 45-ое).

По учению Священного Писания, блаженство душ праведных на небесах состоит: а) В покое, или успокоении от трудов, б) в непричастности к печалям и страданиям (Апок. 14:13 и 7:16), в) в возлежании, и следовательно, в ближайшем общении, с праотцами и прочими святыми, г) во взаимном общении между собою и с томами ангелов, д) в стоянии пред престолом Агнца, прославлении Его и служении Ему, е) в общении и соцарствии со Христом, ж) в лицезрении Бога.

Блаженство душ праведных на небесах соответствует степени их духовного совершенства. Вообще же, по учению Церкви, блаженство это не есть еще полное и совершенное, а только начатие того вечного блаженства, которое наступит после Всеобщего Суда (Послание Восточных Патриархов).

В) Ниспослание Духа Святого и создание Церкви Христовой на земле.

Господь Иисус Христос в беседе с учениками обетовал им послать Духа Святого, Утешителя, Который пребудет с ними во век, Духа истины, Который научит их всему и напомнит все, что Он Сам говорил им, и будущее возвестить им. Явившись после воскресения ученикам Своим, Господь преподал им благодатную силу Духа Святого со словами: “Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся” (Иоан. 20:22 и 23). И через десять дней по вознесении Своём, Господь, согласно Своему обетованию, ниспослал на учеников в день Пятидесятницы Духа Святого в виде огненных языков.

Нисшествие в мир Духа Святого выразилось, во первых, в чрезвычайных дарованиях Апостолом в виде знамений, исцелений, пророчеств, дара языков, — и, во вторых, во всех благодатных силах, ведущих верных Христовых к духовному совершенствованию и ко спасению.

В Духе Святом, в Его Божественной силе, “Даровано нам все потребное для жизни и благочестия” (2 Петр:1 и 3). Эти благодатные дары находятся в созданной Господом Его Святой Церкви на земле. Они составляют средства нашего освящения и спасения.

Рассмотрение этих средств составляет предмет нового отдела Догматического Богословия, отдела **о Церкви Христовой**.

Церковь Христова.

Содержание:

Понятие о Церкви Христовой на земле.
Глава Церкви
Связь Церкви на земле с Церковью на Небе
Свойства Церкви
Единство Церкви.
Святость Церкви.
Кафоличность Церкви.
Церковь апостольская.
Церковная иерархия
Преемственность и непрерывность епископства в Церкви.

Понятие о Церкви Христовой на земле.

По буквальному смыслу слова, Церковь есть “собрание,” по греч. *ekklesia*, от *ekkaleo* собираю. В таком смысле употреблялось оно и Ветхом Завете (евр. *kahal*).

В новом Завете именование это имеет несравненно более глубокий и таинственный смысл, который трудно охватить в краткой словесной формуле. Характер Церкви Христовой наилучше выясняется из библейских уподоблений Церкви.

Новозаветная Церковь есть новое Божие насаждение, Божий сад, Божий виноградник. Господь Иисус Христос Своей земной жизнью, крестной смертью и воскресеньем внес новые благодатные силы, новую, способную к богатому оплодотворению, жизнь в человечество. Эти силы мы имеем в святой Церкви, которая есть “тело Его.”

Священное Писание богато выразительными образами Церкви. Вот главнейший из них.

А) Образ Виноградной Лозы и ее ветвей: Иоанна 15:1-8. “Я есть истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы же очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есть лоза, а вы — ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете

во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего не пожелаете, просите, и будет вам. Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками”.

Б) Образ Пастыря и стада: Иоанна 10:1-16. “Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник; А входящий дверью есть пастырь овцам. Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. Истинно, истинно говорю вам, что Я — дверь овцам. Все, сколько их не приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их. Я есть дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет. Я есть пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. Я есть пастырь добрый и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца, и жизнь Мою полагаю за овец. Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь.”

В) Образ Главы и тела: Ефес. 1:22-23 и др. Отец: “И все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем.”

Г) Образ строящего здания: Ефес. 2:19-22. “Вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу. Быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господне, на котором и вы устроитесь в жилище Божие Духом.”

Д) Образ Дома, семьи: 1 Тим. 3:15. “...Если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины.” — Евр. 3:6, Христос — “Как Сын в доме Его; дом же Его — мы.”

Сюда относятся также евангельские образы: рыболовного невода, засеянного поля, виноградника Божия.

У Отцов Церкви часто встречается сравнение Церкви в мире с кораблем в море.

Ап. Павел, сравнивая жизнь Церкви во Христе с браком, или отношениями мужа и жены, заключает свою мысль словами: “Тайна сия велика; я говорю по отношению к Христу и к Церкви” (Еф. 5:32). Жизнь Церкви в своем существе таинственна, течение ее жизни не вмещается вполне ни в какую “историю”; Церковь совершенно отлична от какого бы то ни было на земле организованного общества.

Начало Бытия Церкви, Ее рост и Ее назначение.

Христова Церковь получила свое бытие с пришествием на землю Сына Божия, **когда пришла полнота времен**, и с принесенным Им спасением мира.

Начало бытия ее в полном виде и значении, с полнотой даров Духа Святого, Есть день Пятидесятницы после вознесения Господня. В этот день, после сошествия Святого Духа на апостолов, в Иерусалиме крестилось около трех тысяч человек, и далее Господь каждый день прилагал спасаемых к Церкви. От этого момента территория города Иерусалима, затем Палестины и потом всей Римской империи, и даже стран за ее пределами, стала покрываться христианскими общинами — церквами. Имя “церковь,” неразлучное с каждой общиной христианской, даже домашней, семейной, указывало на единство этого частного с целым, с телом всей Христовой Церкви.

Будучи “телом Христовым,” Церковь *“Растет возрастом Божиим”* (Колос. 2:9). Сравнивая Церковь со зданием, Апостол наставляет, что строительство ее не замкнуто, оно продолжается: *“Все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе”* (Ефес. 2:21). Это рост не только в смысле видимого, количественного расширения Церкви на земле: еще в большей степени это **духовный рост, совершение святых**, наполнение небесно-земного мира святостью. Через Церковь совершается предназначенное Отцом *“Устроение полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под Главою Христом”* (Ефес. 1:10).

В смысле земного роста, Церковь развивается со стороны богослужебной, канонической, обогащается святоотеческой письменностью, растет во внешних формах, необходимых в ее земных условиях бытия.

Церковь есть наш духовный Дом. Как с родным домом, и более чем с родным домом, — с нею тесно связаны у христианина его мысли и его действия. В ней надлежит ему, пока он живет на земле, совершать свое спасение, пользоваться даваемыми ею благодатными средствами освящения. Она prepares своих чад к небесному отечеству.

О том, как, благодатью Божией происходит в человеке духовное возрождение и духовное возрастание, в какой последовательности обычно совершается оно, какие препятствия надлежит преодолевать ему на спасительном пути, как ему сочетать необходимые собственные усилия с благодатной помощью Божией, — обо всем этом говорят особые отделы богословской и духовной науки, называемые Нравственным богословием и Аскетикой.

Догматическое же богословие ограничивает предмет о Церкви рассмотрением благодатных условий и таинственно-благодатных средств, дарованных Церкви, для достижения цели спасения во Христе.

Глава Церкви.

Спаситель, давая перед Своим вознесением полномочия апостолам, совершенно ясно сказал им, что невидимым над всеми Пастырем и Управителем Церкви не перестает быть Сам. **Я есть с Вами во все дни, до конца Века** (ежедневно, постоянно, неотлучно). Спаситель учил, что Ему, как Пастырю Доброму, надлежит привести и тех овец, которые не суть от двора сего, чтобы было едино стадо и Един Пастырь (Иоан. 10:16). *“Дана Мне всякая власть на небе и на земле, итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа...”* Во всех этих словах заключается мысль, что верховный Пастырь Церкви Есть Сам Христос. Сознать Это нам необходимо, чтобы не забывать тесной связи и внутреннего единства Церкви на земле с Небесною.

Господь Иисус Христос есть Основатель Церкви: *“И на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее”* (Матф. 16:18).

Христос есть и Основание Церкви, ее Краеугольный Камень: *“Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос.”* (1 Кор. 3:11).

Он есть и Глава ее. Того (Бог Отец) — *“И все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем.”* (Еф. 1:22 и 23). “Глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое по-

средством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви” (Ефес. 4:16, по русскому переводу). Как все члены нашего тела составляют полный и живой организм, зависящий от своей головы, так и Церковь есть духовный организм, в котором нет места, где не действовали бы силы Христовы: она “полна Христом” (еп. Феофан Вышенский).

Христос есть **Пастырь добрый** Своего стада — Церкви. Мы имеем **Пастыря овец Великого**, по ап. Павлу. Господь Иисус Христос есть Начальник пастырей: пример бывайте стаду, умоляет апостол Петр поставленных в Церкви пастырей, как “их сопастырь,” (греч. *synpresviteros*) “И когда явится Пастыре начальник, вы получите неувядающий венец славы” (1 Петр. 5:1-4).

Сам Христос есть невидимый верховный **Епископ** Церкви. Священномученик Игнатий Богоносец, муж апостольский, называет Господа *episkopos agratos* — “Епископ Невидимый.”

Христос есть вечный **Первосвященник** Церкви Своей, как изъяснил ап. Павел в послании к Евреям. Ветхозаветных первосвященников “было много, потому что смерть не допускала пребывать одному; а Сей, как пребывающий вечно, **имеет и священство непреходящее**, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи жив, чтобы ходатайствовать за них” (Евр. 7:23 и 25).

Он есть, по Откровению св. Иоанна Богослова, “Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который отворяет — и никто не затворит, затворяет — и никто не отворит” (Откр. 3:7).

Истина, что Сам Христос есть Глава Церкви, всегда живо проходила и проходит чрез самосознание Церкви. И в наших ежедневных молитвах читаем мы: Иисусе, добрый Пастырю Твоих овец (веч. молитва св. Антиоха).

Христова Православная Церковь отвергает признание еще другой единой главы Церкви в виде “заместителя Христа на земле,” “наместника Христа,” “викария Христова,” “вице Христа,” как это звание усвоят в римо-католической церкви Римскому епископу, называя его и основанием Церкви, и ее главой, её пастыре начальником и верховным ее первосвященником. Такое присвоение не отвечает ни слову Божию, ни общецерковному сознанию и преданию; оно отрывает Церковь на земле от непосредственного единения с Небесной Церковью. Заместитель назначается на время отсутствия замещаемого: но Христос всегда, **во все дни**, невидимо пребывает в Своей Церкви.

Златоуст поучает в беседах на послание к Ефесеям: “Во Христе по плоти Бог положил одну Главу для всех, для ангелов и человеков, т. е. одно дал начало и ангелам, и человекам, одним — (Христа) по плоти, другим — Бога Слова. Как если бы кто сказал о доме, что одно в нем гнило, другое крепко, и возобновил бы дом, т. е. сделал бы крепче, подложив более крепкое основание, так и здесь всех привел под одну Главу. Тогда только и возможно единение, тогда только и будет этот совершенный союз, когда все, имея некоторую необходимую связь горе, будет приведено под одну Главу” (Творения св. Злат., т. 11, стр. 14).

Отрицание древней Церковью взгляда на Римского епископа, как на главу Церкви и как на заместителя Христа на земле, отразилось в писаниях деятелей Вселенских соборов.

Второй вселенский собор епископов, по окончании своих деяний, написал к папе Дамасу и другим епископам Римской церкви, заканчивающееся так:

“Когда таким образом учение веры согласно, и христианская любовь утверждена в нас,—мы перестанем говорить слова, осужденные апостолом: я Павлов, а я Аполлосов, я же Кифин; и когда все явимся Христовыми, так как Христос не разделился в нас, то по милости Божией сохраним тело Церкви неразделенным и смело предстанем пред престолом Господа.”

Главный деятель третьего собора вселенского, св. Кирилл Александрийский, в “Послании на святой символ,” помещаемом при Деяниях этого собора, пишет: “Святейшие отцы ..., собравшись некогда в Никее, составили уважаемый вселенский символ, с коими восседал и Сам Христос, сказавший: *где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди их.* Ибо как можно сомневаться в том, что Христос председательствовал на святом и вселенском соборе? Потому что здесь некоторый базис и основание твердое, несокрушимое полагалось и даже распространялось на всю вселенную, то есть это святое и безукоризненное исповедание. Если это так, то разве мог отсутствовать Христос, когда Он есть основание, по словам премудрого Павла: иного основания никто не может положить, кроме лежащего, которое есть Иисус Христос.

Блаженный Феодорит в беседе, помещаемой также в Деяниях третьего вселенского собора, обращаясь к еретикам, последователям Нестория, говорит:

“Христос — камень преткновения и соблазна для неверных, но не посрамляющий верных, камень драгоценный и основание, по слову Исаии; Христос есть камень, который отвергли зиждушие и который сделался во главу угла. Христос — основание Церкви. Христос есть камень, который нерукотворенно оторгнут и обратился в великую гору и покрыл вселенную, по пророчеству Даниила, за Которого, с Которым и силою Которого мы воинствуем и ради Которого мы удалены от царствующего града, но не исключаемся из царства небесного; ибо имеем “вышний” град *“Иерусалим, которого художник и содетель Бог,”* как сказал Павел” (Деян. Всел. Соб., изд. Казанск. Дух. Ак., т. 1 изд. 3, стр. 126; т. 2 изд. 2, стр. 178; т. 1 изд. 3, стр. 365).

О камне, на коем обетовал Господь ап. Петру создать Церковь Свою, св. Ювеналий, патр. Иерусалимский, в послании к палестинскому духовенству после Халкидонского (четвертого) Вселенского собора пишет:

“Когда верховный и первый из апостолов Петр сказал: *“Ты Есть Христос, Сын Бога Живого,”* то Господь отвечал: *“Блажен ты Симон, сын Ионы, ибо не плоть и кровь открыли это тебе, но Отец Мой суций на небесах. И я тебе говорю, ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее.”* На этом исповедании укреплена Церковь Божия, и эту веру, преданную нам св. апостолами, Церковь сохранила и будет сохранять до конца мира” (Деян. Всел. Соб., т. 4 изд. 1, стр. 192).

Связь Церкви на земле с Церковью на Небе.

Члены Церкви, воинствующей против зла на земле, находятся в тесной связи с членами Церкви, торжествующей на Небе. Апостол Павел такими словами ободряет новообращенных христиан: *“Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, и к Судии всех*

Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу” (Евр. 12:22-23). Иными словами, мы не отделены от наших умерших в вере братьев непроходимой пропастью смерти: они нам близки в Боге, у **Которого “все живы”** (Лк. 20:38).

Церковь воспевает эту связь в кондаке праздника Вознесения Господня: “Еже о нас исполнив смотрение и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный...” [Исполнив всё, предопределённое относительно нас, и всё, что на земле, соединив с небесным, Ты вознёсся во славе, Христе Боже наш, никак не разлучаясь, не пребывая неотступно с нами...].

Конечно, есть различие между Церковью Христовой на земле и Церковью святых на Небе: члены земной Церкви еще не являются членами небесной.

По этому поводу “Послание Восточных Патриархов” (17 век), в ответ на учение кальвинистов о единой невидимой Церкви, так формулирует православное учение о Церкви: “Веруем, как и научены верить, в так именуемую, и в силу вещей таковую, то есть Святуя Вселенскую Апостольскую Церковь, которая объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа, которые ныне находясь в земном странствовании, не водворились еще в отечестве небесном. Но отнюдь не смешиваем Церкви странствующей с Церковью достигшей отечества, потому только, как думают некоторые из еретиков, — что та и другая существует, что обе они составляют как бы два стада одного Архипастыря Бога и освещаются одним Святым Духом. Такое смешение их неуместно и невозможно; поскольку одна воинствует и находится еще в пути, а другая торжествует уже победу, достигла отечества и получила награду, что последует и со всей Вселенской Церковью.”

Земля и небесный мир — это две разные формы бытия: там бестелесность, — здесь телесная жизнь и физическая смерть; там — достигшие, здесь — ищущие достигнуть; здесь — вера, там — лицезрение Господа; здесь — надежда, там — исполнение.

И тем не менее, нельзя представлять существование этих двух областей, небесной и земной, совсем раздельным. Если мы не достигаем святых небесных, то зато святые достигают нас. Как изучивший всю науку владеет ее началом, как полководец, вошедший во внутрь страны, обладает ее пограничной частью: так достигшие неба имеют в своем обладании пройденное ими и не перестают быть участниками жизни воинствующей Церкви.

Святые апостолы, отойдя из этого мира, не оторвались от тела Церкви. Они не только в прошлом были, но и **остаются** основаниями Церкви (От. 21:14), потому что Церковь зиждется на “*основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем*” (Ефес. 2:20). Находясь на небе, они продолжают быть в общении с верующими на земле.

Такое понимание присуще древней святоотеческой мысли, восточной и западной. Вот слова Златоуста: “Опять память мучеников, и опять праздник и духовное торжество. Они страдали, и мы радуемся; они подвизались, и мы ликуем; их венец — общая слава, или лучше, слава всей Церкви. Как же скажешь, это может быть? — Мученики — это наши части и члены: *Если страдает один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор.12:26). Венчается голова, — и остальное тело ликует. Один делается победителем на олимпийских играх, — и весь народ веселится и принимает его с великой славой. Если же на олимпийских играх получают такое удовольствие те, которые нисколько не участвовали в трудах, то тем более это может быть по отношению к подвижникам благочестия. Мы — ноги, а мученики — голова; но *не может голова сказать ногам: вы мне не нужны* (1 Кор. 12:21). Прославлены члены, но превос-

ходство славы не отчуждает их от союза с остальными частями: ибо тогда особенно они и славны, когда не чуждаются союза с ними... Если Владыка их не стыдится быть нашим Главою, то тем более они не стыдятся быть нашими членами, ибо в них выражена любовь, а любовь обыкновенно соединяет и связывает разобщенных, несмотря на разность их по достоинству.”

“Ибо души благочестивых усопших, — говорит блаж. Августин, — не отходят от Церкви, которая является царством Христовым. Посему и на алтаре Господнем совершается память их в принесении Тела Христова... Почему бы это совершалось, как не потому, что верные даже после смерти остаются членами Церкви?”

О. Иоанн Кронштадтский в своих “Мыслях о Церкви” пишет: “Признавай, что все святые — старшие братья наши во едином доме Отца Небесного, которые от земли перешли на небо, и всегда они в Боге с нами, и постоянно нас учат, руководят к жизни вечной, посредством составленных ими церковных служб, таинств, обрядов, поучений, церковных установлений, как — постов, праздников, — и так сказать, вместе с нами служат, поют, говорят, поучают, помогают нам в разных искушениях и скорбях; и призывай их как живущих с тобой под одним кровом; прославляй, благодари их, беседуй с ними, как с живыми; — и ты будешь веровать в Церковь.”

Церковь в молитвенных обращениях к апостолам и святителям называет их своими “столпами,” на которых и ныне утверждается Церковь. “Ты — столп церковный... Вы — столпы Церкви... Ты, святитель, — пастырь добный и учитель теплый... Вы — очи Христовой Церкви... Вы — звезды церковные...” Согласно сознанию Церкви, святые, отойдя на небеса, сотавляют как бы небосвод церковный. “Честную твердь церковную, яко звезды величайшыя просвещаете присно, и верныя озаряете, мученицы божественнии, Христы воины” (в общей службе мученикам). “Яко звезды многосветлыя мысленно возсиявшие на церковней тверди всю тварь просвещаете” — слышим мы в церковных молитвах, обращенных к тому или другому святому. Основание для таких обращений к святым находится в самом слове Божиим. Так, в Откровении св. Иоанна Богослова читаем: “*Побеждающего сделаю столпом в храме Бога моего*” (Откр. 3:12). Таким образом, святые являются столпами Церкви не только в прошлом, но и во все времена.

В этой связи Церкви со святыми, так же как и в возглавлении Церкви Самим Господом, заключается одна из таинственных сторон жизни Церкви.

Свойства Церкви.

Девятый член символа веры указывает четыре основных признака Церкви: **Веруем... во едино, святую, соборную и апостольскую церковь.** Свойства эти называются существенными, т.е. такими, без которых Церковь не была бы Церковью.

Единство Церкви.

В греческом тексте **во едино** выражено числительным **во едину** (*en tian*). Таким образом, символ веры исповедует, что Церковь одна: а) одна внутри себя, неразделенная; б) одна, рассматриваемая извне, т.е. не имеющая рядом с собой какой-нибудь другой. Ее единство состоит не в объединении разнородного, а во внутреннем согласии и единоду-

шии. *Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званя; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Еф. 4:4-6).

Изображая Церковь в притчах, Спаситель говорит об одном стаде, об одном овчем дворе, одной виноградной лозе, одном основном камне Церкви. Он дал одно учение, одно крещение и одно причащение. Единство верующих во Христа составляло предмет Его первосвященнической молитвы перед крестными страданиями: **да вси едино будут**, молился Господь.

Церковь едина не только внутренне, но и внешне. Во вне ее единство проявляется в согласном исповедании веры, в единстве богослужения и таинств, единстве благодатной иерархии, преемственно идущей от апостолов, в единстве канонического устройства.

Церковь на земле имеет сторону видимую и невидимую. Невидимую составляют: то, что ее Глава есть Христос; что она оживотворяется Духом Святым; что в ней совершается таинственная внутренняя жизнь в святости более совершенных ее членов. Однако, Церковь, по существу ее членов, **видима**, так как состоит из людей в теле, имеет видимую иерархию, совершает, видимо молитву и священнодействия, исповедует открыто, словесно веру Христову.

Не теряет своего единства Церковь из-за того, что рядом с ней существуют не принадлежащие к ней христианские общества. Эти общества находятся не в Церкви, а вне ее.

Не нарушается единство Церкви из-за временных разделений недогматического характера. Разногласия среди церквей возникают нередко из-за недостаточной осведомленности, неправильных сведений. Затем, к временному прекращению общения побуждают иногда личные заблуждения отдельных иерархов, возглавляющих ту или другую поместную церковь, нарушения ими канонов Церкви или установленного древней традицией подчинения одной территориальной церковной единицы другой. Более того, жизнь покаяет нам возможность таких внутрицерковных потрясений в поместной церкви, которые препятствуют нормальному общению других церквей с данной поместной церковью до выявления и торжества защитников подлинной православной истины. Наконец, связь между церквами может быть иногда надолго нарушена политическими обстоятельствами, как это не раз бывало в истории; в таких случаях разделение касается только внешних отношений, но не затрагивает и не нарушает единства духовного, внутреннего.

Истинность единой Церкви определяется православием ее членов, а не их количеством в тот или иной момент. Св. Григорий Богослов писал о православно Константинопольской Церкви перед 2-м Вселенским собором:

*“Нива эта некогда была мала и бедна... это вовсе не была нива, не стоила, может быть ни житницы, ни гумна, ни серпа; на ней не было ни копны, ни снопов, а разве малые и незрелые *рукояти* (трава), какие вырастают *на кровлях*, которыми *жнец не наполнит руки своей*, которые не призовут на себя благословение мимо ходящих (Пс. 128:6-8). Такова была наша нива, наша жатва! Хотя она велика, тучна и обильна перед Видящим сокровенное..., но она неизвестна в народе, не соединена в одном месте, а собирается понемногу, *как по собранию летних плодов, как по уборке винограда: ни одной ягоды для еды, ни спелого плода* (Мих. 7:1). Такова была прежняя нищета и скорь.”*

“Где же те,” говорит св. Григорий в другом слове, “которые упрекают нас за бедность и гордятся богатством; признаком Церкви поставляют многолюдство и презирают малое стадо; измеряют Божество (ариане учили, что Сын Божий меньше Отца) и взвешивают людей; высоко ценят песчинки (т.е. массу) и унижают светила; собирают в сокровищницу простые камни и пренебрегают жемчужинами?” (слово 33 против ариан).

В молитвах Церкви содержатся прошения о прекращении возможных разногласий среди церквей: утоли раздоры церквей... еретические восстания скоро разори силою Святого Твоего Духа (лит. Св. Василия Великого):...благую едино начальную Троицу Тя ныне славословящей, грехов прощения просим, мира мирови, и церквам единомыслия... вскоре мир подаждь человеколюбно и церквам соединение (канон воскр. Полунощн.).

Святость Церкви.

Господь Иисус Христос совершил подвиг земного служения и крестной смерти, Христос возлюбил Церковь... чтобы представить ее Себе славную Церковь, не имеющей пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна (Еф. 5:25-27). Церковь свята своей **Главой**, Господом Иисусом Христом. Свята присутствием в ней **Святого Духа** и Его благодатными дарами, сообщаемыми в таинствах и в других священнодействиях церковных. Свята своей **связью с Небесной Церковью**.

Свято и само тело церковное. Если начаток свят, то и целое; если же корень свят, то и ветви (Рим. 11:16). Верующие во Христа есть “храмы Божии,” “храмы Святого Духа” (1 Кор. 3:16; 9:19). В истинной Церкви всегда были и всегда есть люди с высшей духовной чистотой и особенными дарами благодати — мученики, девственники, подвижники, преподобные, святители, праведные, блаженные. Она имеет неисчислимый сонм отошедших праведников всех времен и народов. Она имеет как видимые, так и скрытые от глаз мира проявления чрезвычайных даров Святого Духа.

Церковь свята по своему призванию, или назначению. Свята и по плодам: “плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная” (Рим. 6:22), наставляет апостол.

Свята Церковь также и чистым, непогрешимым **учением веры**. По слову Божию, Церковь Бога живого, столп и утверждение истины (1 Тим. 3:15). Патриархи восточных церквей о непогрешимости Церкви выражаются так: “Говоря, что учение Церкви непогрешимо, мы не утверждаем ничего более, как именно то, что оно неизменно, что оно то же самое, какое было предано ей изначала как учение Божие” (Послание вост. Патр., 1848 г., чл. 12).

Святость Церкви не затемняется вторжением мира в Церковь или греховностью людей. Все греховное и мирское, вторгающееся в церковную сферу, остается чуждым ей и предназначено к отсеиванию и уничтожению, подобно сорным травам в посеве. Мнение, будто Церковь состоит из одних праведников и святых, людей безгрешных, не согласуется с прямым учением Христа и Его апостолов. Спаситель сравнивает Церковь Свою с полем, на котором пшеница растет вместе с плевелами, — с неводом, извлекающим из воды и добрую рыбу и негодную. В Церкви есть и добрые рабы и худые (Матф. 18:23), девы мудрые и юродивые (Матф. 25:1). Послание Восточных Патриархов говорит: “Веруем, что члены католической Церкви есть все верные, и притом — одни верные, т.е. несомненно исповедующие чистую веру в Спасителя Христа (принятую от Самого Христа, от апостолов и святых вселенских соборов), хотя бы некоторые из них и были подвержены различным грехам... Она судит их, призывает к покаянию и ведет на путь спасительных заповедей: а потому, несмотря на то, что подвергаются грехам, они остаются и признают-

ся членами кафолической Церкви, только бы не сделались отступниками и держались православной веры.

Но есть предел, который если преступят его грешники, то, как мертвые члены, отсекаются от тела Церкви или **видимым** действием церковной власти, или **невидимым** действием суда Божия. Так, не принадлежат к ней безбожники и отступники от христианской веры, грешники, сознательно упорные и нераскаянные в грехах (Катих., 9 чл.). Не принадлежат еретики, извращающие основные догматы веры; отщепенцы или раскольники, самовольно отделяющиеся от Церкви (33-е правило Лаодикийского собора запрещает молиться с раскольниками). Св. Василий Великий разъясняет: “иное нарекли древние ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем: еретиками нарекли они совершенно отверзшихся и в самой вере отчуждавшихся; раскольниками — разделившихся во мнениях о некоторых церковных предметах и в вопросах, допускающих врачевание; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и не наученным народом.”

Святость Церкви несовместима с лжеучением и ересями. Поэтому Церковь строго блюдет чистоту истины и сама исключает из своей среды еретиков.

Кафоличность Церкви.

Церковь именуется в славянском переводе никео-цареградского символа веры “соборной, “ в греческом тексте — “кафолической.” Какое значение имеет это греческое слово?

Слово *katholikos* в древнегреческой христианской литературе встречается крайне редко. Между тем христианская Церковь издревле избрала это слово для обозначения одного из главнейших свойств Церкви, именно, для выражения её вселенского характера, хотя имела перед собой такие слова, как *kosmos* — мир, *ikumeni* — вселенная: очевидно, эти последние слова были недостаточны для выражения некоего нового понятия, присущего только христианскому сознанию. В древних символах веры при слове Церковь есть неизменно определение: “кафолическая.” Так в иерусалимском символе: “Во едино святую кафолическую Церковь”; в символе римском: “во святую кафолическую Церковь, святых общение,” и т.д. В древнехристианской письменности этот термин встречается несколько раз у апостольского мужа, св. Игнатия Богоносца, напр., “где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь.” Термин этот постоянно содержится в актах всех вселенских соборов. По прямому переводу слово обозначает высшую степень всеобъемлемости, целостности, полноты (*kath-ola* — по всему целому).

Наряду с этим термином употреблялось также в значении “вселенский” слово *ikumenikos*. Эти два термина не смешивались. Вселенские соборы получили название *Ikumeniki Synodos* (*ikumenikos* — по всей обитаемой земли, фактически — земли, находящейся под греко-римской цивилизацией).

Церковь соборная кафолична; это соответствует апостольскому: “полнота Наполняющего все во всем” (Еф. 1:23). Это понятие указывает на то, что весь род человеческий призывается к спасению, и потому всем людям надлежит быть членами Церкви Христовой, хотя и не все принадлежат к ней на деле.

Пространный Православный Катехизис на вопрос: “Почему Церковь называется Соборною, или что то же, Кафолическою или Вселенскою?” отвечает: “потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов.”

Церковь не ограничивается местом: она обнимает собой всех православно верующих людей, где бы они ни обитали на земле. С другой стороны, необходимо иметь в виду, что Церковь была соборной, или кафолической, еще, когда она состояла из ограниченного числа общин, и тогда, когда — в день Пятидесятницы — ее пределы не были раздвинуты далее Сионской горницы и Иерусалима.

Церковь не ограничивается временем: она предназначена приводить людей к вере “до скончания века.” *Я с вами во все дни до окончания века* (Мф. 28:20). Дух Утешитель *пробудет с вами вовек* (Иоан. 14:16). Таинство Евхаристии будет совершаться, *доколе придет на землю Господь* (1 Кор. 11:26).

Церковь не связывается ни с какими условиями гражданского устройства, которые она считала бы для себя необходимыми, ни с каким определенным языком или народом.

Церковь апостольская.

Церковь называется апостольской, так как апостолы положили историческое начало Церкви, распространили христианство **до конца земли** и почти все запечатлели свою проповедь мученической смертью. Семена христианства посеяны в мире их словом и политы их кровью. Неугасимое пламя веры в мире они разожгли силой своей личной веры.

Апостолы сохранили и передали Церкви учение христианской веры и жизни в том виде, в каком они восприняли его от своего Учителя и Господа. Дав в себе самих пример исполнения евангельских заповедей, они передали верующим учение Христово в устном слове и в священных писаниях для хранения его, исповедания его и жизни по нему.

Апостолы установили, по заповеди Господа, церковные священнодействия, положили начало совершению св. таинства Тела и Крови Христовых, крещения, рукоположения.

Апостолы установили в Церкви благодатное **преемство епископства**, а через него преемство всего благодатного служения церковной иерархии, призванной к “домостроительству Таин Божиих,” согласно 1 Кор. 4:1.

Апостолы установили начала **канонической структуры** жизни Церкви, заботясь о том, чтобы все было “благообразно по чину,” пример чего дает 14 гл. 1-го послания к Коринфянам, содержащая указания о церковно-богослужебных собраниях.

Все сказанное представляет собой сторону историческую. Но, кроме нее, есть сторона другая, внутренняя, сообщающая Церкви свойства апостольской. Апостолы не только были, но они остаются в Церкви Христовой, пребывают в ней. Были в земной, пребывают в Небесной, продолжая быть в общении с верующими на земле. Будучи историческим ядром Церкви, они продолжают быть духовным живым, хотя и невидимым ее ядром и ныне, и всегда, в ее постоянном бытии. Ап. Иоанн Богослов пишет:... *завещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом* (1 Иоан. 1:3). Эти слова имеют для нас ту же силу, что и для современников апостола: они содержат завещание нам — быть в общении и с сонмом апостольским, ибо близость апостолов к Святой Троице больше нашей.

Таким образом, и по причинам исторического и по причинам внутреннего характера, апостолы являются основаниями Церкви. Посему и сказано о Церкви: *Быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем* (Еф. 2:20). Название Церкви “апостольской” указывает, что она утверждена не на одном апостоле (как стала учить Римская церковь), а на всех двенадцати; иначе она должна была

бы носить название Петровой или Иоанновой или иной. Церковь как бы заранее предостерегла от рассуждений по “плотскому” (1 Кор. 3:4) принципу: “я Павлов, я Аполлосов, я Кифин.” В Апокалипсисе о сходящем с неба городе сказано: *Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца* (Ап. 21:14).

Указанные в символе веры свойства Церкви: едина святая соборная и апостольская — относятся к Церкви воинствующей. Однако они получают свое полное значение при сознании единства этой Церкви с Небесной в едином теле Христовом: Церковь едина единством небесно-земным, свята святостью небесно-земной, кафолична и апостолична своей неразрывной связью в апостолами и всеми святыми.

Ясное само по себе православное учение о Церкви, покоящееся на Священном Писании и Священном Предании, встречается с иным представлением, распространенным в современном протестантстве и проникающим в православную среду. По этому иному представлению, все наличные разные христианские образования, т. наз. вероисповедания и секты, хотя они и разобщены между собой, все же составляют единую невидимую церковь, поскольку каждая из них исповедует Христа, Сына Божия, и принимает Его евангелие. Распространению такого взгляда способствует то обстоятельство, что рядом с Православной Церковью существует такое количество христиан вне ее, которое превышает в несколько раз число членов Православной Церкви; нередко можем наблюдать в этом христианском мире вне Церкви и религиозное усердие, и веру, и достойную нравственную жизнь, и убежденность до фанатизма в своей правоте, и организованность, и широкую филантропическую деятельность. Каково отношение всех из к Церкви Христовой?

Конечно, нет оснований рассматривать эти вероисповедания и секты наравне с нехристианскими религиями. Нельзя отрицать, что чтение Слова Божия оказывает благотворное влияние на каждого, ищущего в нем назидания и укрепления веры; что благоговейные размышления о Боге Творце, Промыслителе и Спасителе имеют возвышающую силу и там. Не можем утверждать полной бесплодности их молитв, если они идут от чистого сердца, ибо “во всяком народе боящийся Бога приятен Ему.” И над ними есть вездесущий благий Промысл Божий; они не лишены милостей Божиих. Они являются сдерживающими силами против нравственной распущенности, пороков и преступлений. Они противостоят распространению атеизма. Но все это еще не дает основания считать их принадлежащими к Церкви.

Уже одно то, что одна часть этого широкого внецерковного христианского мира, именно, все протестантство отрицает связь с Небесной Церковью, т.е. молитвенное почитание Божией Матери и Святых, а равно, молитвы за умерших, показывает, что ими самими разрушена связь с единым телом Христовым, соединяющим в себе небесных и земных. Далее, является фактом, что эти неправославные исповедания “порвали” в той или другой форме, посредственно или непосредственно, с Православной Церковью, с Церковью в ее исторической форме, сами пресекли связь, “вышли” из нее: ни мы, ни они не имеем права закрывать на этот факт глаза. Учения неправославных исповеданий содержат ереси, решительно отвергнутые и осужденные Церковью на ее вселенских соборах.

У этих многочисленных разветвлений христианства нет единения ни внешнего, ни внутреннего — ни с Православной Христовой Церковью, ни между собой: наблюдаемые

ныне над исповедные объединения не входят в глубину жизни этих исповеданий, а имеют внешний характер. Термин “невидимая” может относиться только к Небесной Церкви. Церковь на земле, хотя и имеет невидимую сторону, подобно кораблю, часть которого скрыта в воде и невидима для глаз, — однако остается видимой, потому что состоит из людей и имеет видимые формы организации и священнодействий. Поэтому вполне естественно утверждение, что эти религиозные организации являются обществами — “возле,” “рядом,” “вблизи,” может быть даже “при” Церкви, иногда же “против” нее; но они — “вне” единой Церкви Христовой. Одни от них “отмежевались,” другие “отошли далеко.” Одни, отойдя, все же кровными историческими нитями связаны с ней; другие потеряли родство, в них искажены и сам дух, и самые основы христианства. Все они не находятся под воздействием той благодати, которая присуща Церкви, и особенно той, которая подается в церковных таинствах. Они не питаются от того таинственного стола, который возводит по ступеням нравственного совершенства.

Тенденция ставить на одну доску все исповедания в современном культурном обществе не ограничивается христианством: на эту же уравнительную доску ставятся и нехристианские религии на том основании, что все они “ведут к Богу” и, притом, они в своей совокупности далеко превосходят по числу принадлежащего к ним населения, христианский мир.

Все такие “объединяющие” и “уравнительные” взгляды указывают на забвение того принципа, что учений и мнений может быть много, но **истина одна**. И подлинное христианское единение, единение в Церкви, может базироваться только на единомыслии, а не на разномыслии. Церковь же есть *Столп и утверждение истины* (1 Тим. 3:15).

Церковная иерархия.

Все члены Церкви Христовой призваны совершать свое спасение во Христе. Все равны перед судом Божиим. Однако, подобно тому, как части тела имеют разное значение для жизни организма, и как в доме-здании каждая часть имеет свое назначение, — так и в Церкви существуют разные служения. Высшее служение в Церкви, как организации, несет иерархия. Она выделяется из рядовых членов.

Иерархия установлена Господом Иисусом Христом. *“И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в муже совершенного, в меру полного возраста Христова”* (Еф. 4:11-13).

Никто в Церкви не берет сам на себя иерархического служения: только — призванный и законно поставленный через таинство рукоположения. *И никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон* (Евр. 5:4). Какой бы высокой нравственности не был человек, он не может исполнять иерархического служения без особого посвящения. Нет возможности поэтому провести параллель между степенью высоты нравственной и степенью высоты иерархической: — здесь желательно, но не всегда достижимо полное соответствие.

Господь Иисус Христос во время Своего земного служения избрал из среды Своих последователей двенадцать учеников-апостолов (посланников), наделив их особыми ду-

ховными дарами и особой властью. Явившись им после Своего воскресения, Он сказал им: *Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Иоан. 20:21-23). Эти слова говорят о необходимости посланничества свыше для исполнения служения апостольского, а вслед за ним — пастырского. Объем этих служений выражен в последних словах Господа ученикам перед Его вознесением: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мт. 28:19-20).

В последних словах Спаситель указал на тройное служение апостолов в их посланничестве: а) учить (**научите**), б) священнодействовать (*крестя*) и в) управлять (**уча их блюсти все**); в словах же: **се Я с вами до скончания века** — благословил на дело пастырства их преемников на все время до конца веков, когда окончится и бытие земной Церкви. Приведенные перед этим слова Господа, **примите Дух Свят** (Иоан. 20:21) свидетельствуют, что эти полномочия пастырства неразрывно соединены с особыми дарами благодати Святого Духа. Три иерархические служения объединяются в едином понятии **пастырства**, согласно выражениям Самого Господа: *паци агнцы Мои, паци овцы Мои* (Иоан. 21:15-17), — и апостолов (1 Петр. 5:2 — *пасите Божие стадо*).

Апостолы всегда проводили мысль о богоучрежденности иерархии. По особому чину произошло сопричисление к лику двенадцати ап. Матфея, вместо отпавшего Иуды (Деян., гл. 1): этот чин — избрание достойных лиц для жребия, молитва и жребий. Сами апостолы поставляли через **рукоположение** заместителей себе — **епископов**. Ап. Павел пишет Тимофею: *Не народи о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства* (1 Тим. 4:14). И в другой раз апостол пишет ему: *Напоминаю тебе взгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение* (2 Тим. 1:6). Тимофею и Титу, епископам Ефеса и Крита, усвоится право поставлять **пресвитеров**: *Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал* (Титу 1:5). Так же право награждать пресвитеров: *Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении. Ибо Писание говорит: “не заграждай рта у вола молотящего” и “трудящийся достоин награды своей”* (1 Тим. 5:17-18). Право разбирать обвинения на пресвитеров: *Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях* (1 Тим. 5:19).

Таким образом, апостолы — те именно из них, кто были призваны к высшему служению в Церкви Самим Господом, — поставляли епископов, в качестве своих непосредственных преемников и продолжателей, и пресвитеров, как своих и их помощников, как “руки” епископов, возлагая дальнейшее дело рукоположения пресвитеров на епископов.

Пресвитеры (букв.: “старейшие”) были как в апостольское время, так и во все последующее — и являются ныне — второй степенью иерархии. Апостолы Павел и Варнава, как повествует книга Деяний, проходя Листру, Антиохию и Иконию, рукополагали пресвитеров в каждой церкви (14:23). Для решения вопроса об обрезании отправляется посольство в Иерусалим к апостолам и пресвитерам (Деян. 15:2); на апостольском соборе пресвитеры занимают место с апостолами (15:6). Ап. Иаков наставляет: *Болен ли кто из вас? Пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне* (Иак. 5:14). Из наставления ап. Иакова видим, что а) пресвитеры совершают церковные священнодействия, и что б) пресвитеров в первенствующей церкви

в отдельной общине могло быть несколько человек, тогда как епископ поставлялся один для города и области при нем.

В апостольских писаниях не всегда различаются названия: “епископы” и “пресвитеры.” Так, по кн. Деяний, ап. Павел призвал к себе в Милит *пресвитеры церковные* из Эфеса и, поучая их, говорил: *Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровью Своею* (Деян. 20:28). Однако, из этого и подобных выражений нельзя заключать, что в апостольский век два чина — епископский и пресвитерский — были слиты в один. Это показывает лишь, что в первый век церковная терминология еще не была так отчеканена, как впоследствии, и слово “епископ” употреблялся в двух смыслах: то в специальном значении высшей иерархической степени, то в обычном общем смысле “наблюдения,” согласно греческому словоупотреблению того времени. И в нашей бытовой терминологии, напр., слово “инспектировать” далеко не значит обязательно состоять в должности “инспектора.”

Третью иерархическую степень в Церкви составляют **диаконы**. Диаконы, в числе семи, были избраны иерусалимской общиной и рукоположены апостолами (Деян. 6 гл.). Первым назначением их была помощь апостолам в практической, прикладной деятельности: им было поручено “пещись о столах” — раздавать пищу и заботиться о вдовах. За этими 7-ю мужами утвердилось название диаконов (в 6 главе еще нет этого имени). Из пастырских посланий видно, что диаконы поставлены епископами (1 Тим. 3:8-13). По кн. Деяний, для диаконского служения избраны люди, “исполненные Святого Духа и мудрости.” Они принимали участие в проповеди, как св. Стефан, запечатлевший свою проповедь о Христе мученической смертью; как св. Филипп, совершивший крещение евнуха (8:5 и 38). В послании к Филиппинцам ап. Павел посылает приветствие “епископам и диаконам” (1:1), как носителям благодатного иерархического служения, помощникам епископов. Св. Иустин Мученик пишет: “так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют.” Это значит, что они раздавали и разносили верующим не только пищу вообще, но и Евхаристические дары. Само служение их поэтому носило в древней Церкви, как и ныне, богослужебно-благодатный характер.

На соборе Неокесарийском 314 года было постановлено, чтобы число диаконов в общине, даже в многолюдном городе, не превышало семи, причем сделана ссылка на кн. Деяний. В древних церковных памятниках иногда называются епископы и диаконы, без упоминания о пресвитерах, очевидно, в виду того, что епископы сами являлись представителями общин.

Таким образом, церковная иерархия состоит из трех степеней. Все три степени не могут быть восхищены по личному только желанию, а даются Церковью, и составление на них совершается Божиим благословением через епископское рукоположение.

Все три степени священства необходимы в Церкви. Хотя малая община может иметь представителей иерархии только одной или же двух степеней (иерея, иерея и диакона, двух иереев пр.), но в Церкви, как в целом, хотя бы и поместной, необходима полнота иерархии. Апостольский ученик, апостольский муж, св. Игнатий в посланиях своих выражает свидетельство древней Церкви об этом. Он пишет: “Необходимо, как вы и поступаете, ничего не делать без епископа. Повинуйтесь так же и пресвитерству, как апостолам Иисуса Христа — надежды нашей, в Котором да даст Бог жить нам. И диаконам, служителям таинств Иисуса Христа, все должны всячески содействовать, ибо они не служители

яств и питий, но слуги Церкви Божией”...“Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же как собрание Божие, как сонм апостолов. **Без них нет Церкви**” (Игн. Богоносец, посл. к Траллианам, п. 2; к Смирнянам, п. 8).

Епископы составляют высший чин иерархии. Жизнь вообще не допускает безначалия, и высшая, главенствующая над пресвитерами и диаконам степень иерархии диктуется самой логикой жизни. То же ясно из древних церковных памятников. Тот же св. Игнатий пишет: “где епископ, там должен быть и народ, равно как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь” (к Смирн., п. 8). По выражению Тертуллиана, “без епископа нет Церкви” (против Маркиона 4:5).

Среди епископов есть главнейшие по положению, но не по иерархическому, благодатному достоинству. Так было и в среде самих апостолов. Хотя между апостолами были особенно уважаемые и знаменитейшие, почитаемые столпами (Гал.2:2 и 9), однако все были равны по существу, по апостольской степени. “Я думаю, что у меня ни в чем нет недостатка против высших апостолов” (2 Кор. 11:5; 12:11), дважды заявляет ап. Павел, прибавляя: “хотя я и ничто.” Взаимные отношения апостолов были построены на основе иерархического равенства. Касаясь своего путешествия в Иерусалим для свидания со знаменитейшими апостолами Иаковом, Петром и Иоанном, ап. Павел поясняет, что он ходил “по откровению,” проверяя себя соборным сознанием апостолов, но не личным взглядом кого либо из самых знаменитейших. “И в знаменитых чем-либо, какими бы они не были когда-либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лицо человека” (Гал. 2:1-6). Что же касается отдельных лиц, то “когда Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему, потому что он подвергся нареканию” за отношение к необрезанным христианам (Гал. 2:11).

Такие же взаимоотношения по принципу иерархически благодатного равенства остались навсегда в Церкви у апостольских преемников — епископов. Когда явилась у апостолов потребность обратиться к авторитетному высшему голосу или суду, — это было по поводу возникших в Антиохии важных недоумений относительно применения обрядового Моисеева закона, — то апостолы собрались на собор в Иерусалиме (Деян. 15 гл.) и постановление собора признали обязательным для всей Церкви (Деян. 16:4). Этим они дали пример для соборного решения важнейших вопросов в Церкви на все времена.

Таким образом, высшим **органом власти** в Церкви и высшим авторитетом является **собор епископов**: для поместной Церкви — ее местных епископов, а для вселенской — собор епископов всей Церкви.

Преемственность и непрерывность епископства в Церкви.

Преемственность от апостолов и непрерывность епископства составляют одну из существенных сторон Церкви. И наоборот: отсутствие преемственности епископства в той или иной христианской деноминации лишает ее свойства истинной Церкви, даже при наличии неискаженного догматического учения. Такое понимание присуще было Церкви от ее начала. Из “Церковной истории” Евсевия Кесарийского знаем, что все поместные древнехристианские церкви сохраняли списки своих епископов в их непрерывной преемственности.

“Мы можем, — пишет св. Иринеи Лионский, — перечислить тех, кто от апостолов поставлены епископами в церквах, и преемников их даже до нас,” и действительно, пере-

числяет в порядке преемства епископов Римской церкви почти до конца второго века (“Против ересей,” 3 гл. 3). — Тот же взгляд на важность преемства выражал и Тертуллиан. Он писал о еретиках его времени: “Пусть покажут начала своих церквей и объявят ряд своих епископов, который бы продолжался с таким преемством, чтобы первый их епископ имел своим виновником или предшественником кого-либо из апостолов, или мужей апостольских, долго обращавшихся с апостолами. Ибо церкви апостольские ведут свои списки (епископов) именно так: смирнская, например, представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, римская — Климента, рукоположенного Петром; равно и прочие церкви указывают тех мужей, которых, как возведенных на епископство от самих апостолов, имели они у себя отраслями апостольского семени” (Терт. “О предписаниях” против еретиков).

Жизнь Церкви в Духе Святом.

Содержание:

- Новая жизнь
- Благодать
- Таинства
- Таинство Крещения
- Таинство миропомазания
- Таинство Евхаристии
- Об образе пребывания Иисуса Христа в святых Дарах.
- Таинство покаяния
- Таинство Священства
- Таинство брака
- Таинство елеосвящения

Новая жизнь.

Церковь пребывает в окружении грешного, непросвещенного мира. Однако сама она представляет собой **новое творение**, созидающее новую жизнь. И каждый член ее призывается к восприятию и созиданию в себе этой новой жизни. Ей должен предшествовать

разрыв его, будущего члена Церкви, с жизнью “мира.” Впрочем, когда говорится о разрыве с “миром,” то это не значит удалиться от жизни на земле, из пребывания среди остального человечества, часто неверующего и развращенного. “Ибо, — пишет ап. Павел, — иначе надлежало бы нам выйти из мира сего” (1 Кор. 5:10). Но для вступления в Церковь должно выйти из власти дьявола и стать в этом грешном мире “странниками и пришельцами” (1 Петр. 4:11), положить резкую границу между собой и “миром” и для этого открыто и прямо отречься от дьявола. Ибо нельзя служить двум господам. Должно очистить в себе старую закваску, чтобы быть новым тестом (1 Кор. 5:7). Поэтому от глубины христианской древности момент вступления в Церковь предваряется особым “отречением от дьявола,” за которым следует уже крещение с омытием греховной скверны. Об этом подробно читаем в “огласительных словах” св. Кирилла Иерусалимского.

Из этих поучений оглашенным видим, что запретительные молитвы, означающие отгнание дьявола, имеющиеся в нынешнем православном требнике, и само “отрицание от сатаны” человека, пришедшего к крещению, очень близки по содержанию к древнехристианскому чину. После этого открывается вход в благодатное Царство, **рождение в новую жизнь “от воды и Духа,”** о чем учил Спаситель в беседе с Никодимом (Иоан. 3:5-6). Как совершается затем возрастание в этой новой жизни, об этом тоже знаем из слов Самого Спасителя: “Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет, не знает он. Ибо земля сама собой производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе” (Мрк. 4:27-28). Таким образом, вся эта новая жизнь — если только она принята внутренне, если человек искренне желает пребывать в ней, если прилагает со своей стороны усилия сохранить ее — действует в нем таинственной силой Духа Святого, хотя этот невидимый процесс может им почти не ощущаться.

Таинственными действиями Духа Святого проникнута жизнь Церкви. “Святым Духом всякая душа живится (оживляется).” “В Святом Духе всякая спасительная вина (причина): Если кому Сей по достоянию вдохнет, то скоро внемлет от земных (желаний), воспаряет, возрастает, направляет ввысь” (Воскр. Антиф. Утр. 6 гл). Поэтому каждая молитва церковная, общественная и частная, начинается молитвой Святому Духу: “Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, иже везде сый и вся исполняй, сокровище благих и жизни Подателю, приди и вселись в ны...” Как дождь и роса, падая на землю, оживляют, питают и возвращают всякое растение, так действуют силы Духа Святого в Церкви.

В апостольских писаниях действия Духа Святого именуется “переизбыточествующей силой,” “божественной силой” (2 Петр. 1:3), “Духом Христовым”; но чаще всего обозначаются словом благодать. Вступившие в Церковь вошли в Царство благодати и приглашаются “приступить с дерзновением к престолу **благодати**, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи” (Евр. 4:16).

Благодать.

Слово “благодать” употребляется в Священном Писании в разных значениях. Иногда оно обозначает вообще милость Божию: Бог есть “Бог всякой благодати” (1 Петр. 5:10). В этом самом широком смысле благодать есть благоволение к людям достойной жизни во

все времена человечества, в частности — к праведникам Ветхого Завета, таким как Авель, Енох, Ной, Авраам, пророк Моисей и позднейшие пророки.

В более точном смысле понятие благодати относится к Новому Завету. Здесь, в Новом Завете, различаем два основных смысла этого понятия. Во-первых, под благодатью Божией, благодатью Христовой, разумеется все домостроительство нашего спасения, совершенное пришествием Сына Божия на землю, Его земной жизнью, крестной смертью, воскресением и вознесением на небо: *“Благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар; не от дел, чтобы никто не хвалился”* (Ефес. 2:8-9). Во-вторых, благодатью называются дары Духа Святого, ниспосылаемые Церкви Христовой для освящения ее членов, для их духовного роста и для достижения ими Царствия Небесного.

В этом новозаветном втором значении слова, благодать есть сила, ниспосылаемая свыше, сила Божия, пребывающая в Церкви Христовой, возрождающая, живительная, совершенствующая и приводящая верующего и добродетельного христианина к усвоению спасения, принесенного Господом Иисусом Христом.

Апостолы поэтому в своих писаниях употребляют часто греческое слово *kharis* (благодать) однозначно со словом *dynamis* (сила). Термин **благодать** в смысле силы, даруемой свыше для святой жизни, встречаем во многих местах апостольских посланий (2 Петр. 1:3; 3:18; Рим. 5:2; 16:20; 1 Петр. 5:12; 2 Тим. 2:1; 1 Кор. 16:23; 2 Кор. 13:13; Гал. 6:18; Ефес. 6:21 и др.). Ап. Павел пишет: *“Господь сказал мне: довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя в немощи совершается”* (2 Кор. 12:9).

Различие указанных значений слова “благодать” и преобладающее понимание его в Священном Писании Нового Завета, как силы божественной, важно иметь в виду потому, что в протестантстве утвердилось учение о благодати в общем только значении великого дела нашего искупления от греха через крестный подвиг Спасителя, после чего (по их мнению) человек, уверовавший и получивший отпущение грехов, находится уже в числе спасенных. Между тем Апостолы учат нас, что христианин, имея оправдание даром, по общей благодати искупления является в этой жизни индивидуально еще только *“спасаемым”* (1 Кор. 18) и требующим поддержки благодатных сил. Мы *“верой получили доступ к той благодати, в которой стоим”* (Рим.5:21); *“мы спасены в надежде”* (Рим. 8: 24).

Как же действует спасающая благодать Божия?

Как духовное рождение, так и дальнейшее духовное возрастание человека происходит чрез взаимное содействие двух начал: одно из них — **благодать Духа Святого**; другое — **открытие человеком своего сердца для принятия ее**, жажда ее, желание воспринять ее, как принимает влагу дождя жаждущая сухая земля: иными словами — личное усилие для получения, хранения, действия в душе Божественных даров.

Об этом содействии двух начал говорит ап. Петр: *“Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия... то, вы, прилагая к сему все старание...”* (2 Петр. 1:39). О том же читаем и у ап. Павла (Филип. 2: 12-13), т.е. сами содействуйте, но помните, что дает вам благодать Божия.

Соответственно этому священному научению Карфагенский собор (3 века) постановил: *“Если кто скажет, что благодать Божия, которой мы оправдываемся в Иисусе Христе Господе нашем, действительна только к прощению уже соделанных грехов, а не подает, кроме того, помощь, чтобы не грешить снова, тот да будет анафема. Ибо благодать Божия не только дает знание, что надо делать, но еще и вселяет в нас любовь, чтобы мы могли исполнять то, что познаем”* (прав. 125, 126, 127).

Опыт православных подвижников побуждает их со всей силой призывать христиан к смиренному сознанию своей немощи для действия спасающей благодати Божией. Выразительны в этом случае наставления преп. Симеона Нового Богослова (10 век):

“Если у тебя появится мысль, внушенная дьяволом, что спасение твое совершается не силой Бога твоего, но твоей мудростью и твоей собственной силой, — если согласится душа на такое внушение, благодать отходит от нее. Подвиг против такой сильной и тягчайшей брани, возникающей в душе, предстоит душе до последнего нашего дыхания. Душа должна вместе с блаженным апостолом Павлом взывать всегласно вслух ангелов и людей: *не я, но благодать Божия, которая со мной*. И апостолы, и пророки, и мученики, и иерархи, и преподобные, и праведные — все исповедали такую благодать Святого Духа, и ради такого исповедания с помощью ее подвизались добрым подвигом и течение свое совершили” (Слово 4-е).

“Носящий имя христианина, — читаем у того же святого отца, — если он не носит в сердце убеждение, что благодать Божия, за веру подаваемая, есть милость Божия..., если не с той целью подвизается он, чтобы или получить благодать Божию в первый раз через крещение или, или если имел и она отошла от него по причине его греха, возратить ее опять через покаяние, исповедь и самоуничиженное житие, а подавая милостыню, постясь, совершая бдения, молитвы и прочее, думает, что совершает славные добродетели и ценные сами по себе добрые дела: по тщетно он утруждает и измождает себя” (слово 2-е).

Промысл Божий и благодать. Из изложенного следует различие между понятиями промысла Божия и благодати. Промыслом называем Божию силу в мире, поддерживающую бытие мира, его жизнь, в том числе бытие и жизнь человечества и каждого человека; а благодатью — силу Духа Святого, проникающую во внутреннее существо человека, ведущую к его духовному совершенствованию и спасению.

Таинства.

Внутренняя жизнь Церкви таинственна. Она далеко не совпадает с Историей Церкви, показывающей нам только внешние факты бытия церкви, а в особенности столкновения ее с жизнью мира и со страстями мира. Внутренняя жизнь Церкви есть таинственное содействие Христа, как Главы, с Церковью, как Его телом, в Духе Святом посредством “*всяких взаимно скрепляющих связей*.” “*Тайна сия велика; я говорю по отношению к Христу и к Церкви*,” — поучает Апостол (Ефес. 5:32).

Поэтому, когда Апостолы называют себя “*домостроителями тайн Божиих*,” говоря: “*Каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих*” (1 Кор. 4:1 — *ikonotos mystirion Theu*), — то они имеют в виду разные виды своего служения и строительства, как-то: а) призывную проповедь, б) крещение уверовавших, в) низведение Духа Святого через рукоположение, г) укрепление единения верующих с Христом через таинство Евхаристии, д) дальнейшее укрепление сердец верующих в тайны Царствия Божия, углубление более совершенных из них в “*премудрость Божию тайную, сокровенную*” (1 Кор. 2: 6-7). Таким образом, деятельность Апостолов была полна элементов таинственных — *mystirion*. Но среди них центральное или завершительное место имели священнодействия. Вполне естественно поэтому, что в жизни Церкви ряд

особенных, наиболее важных моментов благодатного строительства, ряд священнодействий постепенно получил преимущественное наименование “таинств.” Св. Игнатий Богоносец, непосредственный ученик апостолов, пишет о диаконах, что они также есть “служители **тайн** Иисуса Христа.” Этими словами св. Игнатия опровергается утверждение протестантских историков, что якобы в древней Церкви понятие “тайн,” “таинств,” никогда не прилагалось к церковным священнодействиям.

Священнодействия, называемые “таинствами,” “ есть как бы **высоты** в длинной цепи холмов остальных богослужебных чинов и молитвословий. В таинствах молитвы соединены с благословениями в той или иной форме с особыми действиями. Слова благословения, сопровождаемые священными внешними действиями, есть как бы духовные сосуды, которыми черпается и подается членам Церкви, нелицемерно верующим, благодать Святого Духа.

Таким образом, таинство есть **видимое** священное действие, которое при помощи известного обряда сообщает верующему **невидимую**, но **действенную** благодать Божию. Название “таинств” утвердилось в Церкви за семью чинопоследованиями: крещение, миропомазание, причащение-Евхаристия, покаяние, священство, брак и елеосвящение. “Пространный Христианский Катехизис” так определяет сущность каждого таинства:

“В крещении человек таинственно рождается в духовную жизнь; в миропомазании получает благодать возвращающую и укрепляющую; в причащении питается духовно; в покаянии врачует от духовных болезней (от грехов); в священстве получает благодать духовно возрождать и воспитывать других посредством учения, молитвы и таинств; в браке получает благодать, освящающую супружество, естественное рождение и воспитание детей; в елеосвящении врачует от болезней телесных посредством исцеления от духовных.”

Для жизни самой Церкви, как целого, как тела Христова и как “двора овчего Христова,” особенно важны и на главном месте стоят: во-первых, таинство Тела и Крови Христовых, или Евхаристии, потом — таинство посвящения избранных лиц для служения Церкви на иерархических ступенях, или хиротония, дающая необходимую структуру Церкви, и таинство крещения, пополняющего состав Церкви. Но и остальные таинства, предназначенные для получения благодати отдельными верующими, необходимы для полноты жизни и святости самой Церкви.

Нужно различать действительность таинства (т.е. то, что оно само по себе есть благодатная подлинная сила) от **действенности** таинства (т.е. от того, насколько принимающий таинство удостоивается его благодатной силы). Таинства есть видимые орудия, которые благодатно действуют на приступающих к ним, как сказано в Послании Восточных Патриархов. Однако их плодотворность и обновляющая сила зависят от того, насколько благоговейно человек приступает к ним. Недостойное принятие их может повлечь за собой не оправдание, а осуждение. Благодать не стесняет свободы человека, не действует на него непреодолимо. Часто люди, пользующиеся таинствами веры, не получают от них того, что они могут дать: ибо не открыты для благодати сердца их или же они не уберегли принятых ими даров Божиих.

Вот почему бывает, что люди крещенные не только не исполняют обетов, данных ими или их восприемниками при крещении и не только лишаются благодати Божией, уже данной им, но нередко — к гибели своей духовной — становятся врагами Божиими, отрицателями, неверующими, отступниками. Этими жизненными фактами нисколько не умаляется достоинство таинств. Великие достижения святости, праведности, многочисленные

мученики за веру, исповедники, подвижники и чудотворцы, ставшие еще на земле “земными ангелами, небесными людьми,” — это достижения невиданные вне истинного христианства. Эти достижения являются действиями невидимой благодати Божией, полученной в крещении и миропомазании, возгреваемой через покаяние и причащение святых Таин и сохраняемой в смиренной и преданной Богу душе.

Таинство Крещения.

Установление таинства крещения. — В ряду таинств Святой Церкви на первом месте стоит таинство крещения. Оно служит дверью, вводящей в благодатное царство, или Церковь, и дает доступ к участию в других таинствах. Еще до установления таинства крещения Господь Иисус Христос в Своей беседе с Никодимом указал на безусловную необходимость его для спасения. *Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие.* Когда Никодим выразил недоумение, “как может человек родиться, будучи стар,” то Спаситель ответил, что новое рождение будет совершаться водой и Духом: *Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа не может войти в Царствие Божие: Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Иоан. 3:5-6). Установление этого благодатного таинства произошло после воскресения Христова. Явившись Своим ученикам, Господь сказал им, что Он принял от Отца всякую власть на небе и на земле, и продолжал: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века* (Матф. 28:19-20), — и к этому прибавил: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Марк. 16:16).

В день сошествия Святого Духа на апостолов, когда после речи ап. Петра слушатели спрашивали: что же им делать? Ап. Петр сказал им: *покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа* (Деян. 2:37-38). Там же, в книге Деяний, записаны отдельные случаи крещения, совершенного апостолами. Так, ап. Петр крестил Корнилия (гл.10), ап. Павел — Лидию и домашних ее (гл. 16), стража темничного с домом его.

Значение таинства. — Таинственная благодатная сторона крещения указана уже в приведенных местах Священного Писания: крещение есть “новое рождение;” оно совершается для спасения людей (Мрк. 16:16). Кроме того, раскрывая благодатное значение крещения, апостолы в своих посланиях указывают, что мы в нем “омываемся, очищаемся, оправдываемся,” что в крещении умираем для греха, чтобы ходить в обновленной жизни, “спогребаяемся Христу” — и воскресаем в Нем. *Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив баней водной, посредством слова* (крещение с произнесением установленных слов, Ефес. 5:25-26). *Омылись... осветились... оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1 Кор. 6:11). *Погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни* (Рим. 5:4). Крещение названо баней пакибытия (Тит. 3:5). Что касается стороны субъективной, относящейся к душевному настроению самого крещаемого, то ее указывает ап. Петр, называя крещение “**обещанием Богу доброй совести**” (1 Петр. 3:21). Через крещение вместе с тем происходит присоединение к Церкви.

Способ совершения таинства. — Сравнение крещения с баней водной или гробом называют, что это таинство должно совершаться посредством погружения. Само греческое слово *baptizo* значит “погружаю.” О крещении евнуха Филиппом читаем в кн. Деяний: “сошли оба в воду, Филипп и евнух, и крестил его. Когда же они вышли из воды, Дух Святой сошел на евнуха” (гл. 8:38). В виде исключения Церковь признает христианский мученический подвиг некрещеных как “крещение кровью.” Крещение обливанием признается Церковью, но не одобряется, как не каноническое. Погружение в воду бывает троекратное с произнесением слов: **крещается раб Божий во имя Отца и Сына и Святого Духа**, согласно заповеди, данной Самим Христом (Матф. 28:19). Так оно и совершалось в древней Церкви. Об этом упоминает уже послание ап. Варнавы, а Тертуллиан прямо замечает, что “образ крещения предписан,” указывая на слова Спасителя о крещении, и свидетельствует о троекратном погружении, а также отмечает одну частность — требование от крещаемого отречения от сатаны и ангелов его и затем исповедание веры.

В некоторых местах Священного Писания говорится о крещении во имя Господа Иисуса (Деян. 2:38, 8:16, 10:28). По толкованию древних отцов, выражение “во имя Господа Иисуса” значит “по заповеди и преданию Христа” или — во свидетельство своей веры во Христа. Этим выражением не отрицается факт крещения “во имя Отца и Сына и Святого Духа,” как это кажется некоторым историкам христианства рационалистической школы. Совершенно естественно, что писатель книги Деяний, ап. Лука и ап. Павел (Рим. 6:3; Гал. 3:27; 1 Кор. 1:13), говоря о крещении “во Христа,” имеют в виду отличить это крещение от крещения Иоаннова или подобного ему, как крещение в христианство. Так и ныне поется при крещении: **Елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь.**

Необходимость крещения. — Так как в крещении человек получает, вместо прежнего ветхого бытия, новое бытие и жизнь, становится чадом Божиим, членом тела Христова или Церкви и наследником вечной жизни, то отсюда ясно, что крещение необходимо для всех, в том числе и для младенцев, чтобы возрастая телом и духом, возрастали они во Христе. В апостольских писаниях неоднократно упоминается о крещении целых семейств (дом Лидии, дом темничного стража, дом Стефанов, 1 Кор. 1:16) и нигде не упоминается об исключении отсюда младенцев. Отцы Церкви, в своих поучениях верующим, настаивают на крещении детей. Св. Григорий Богослов, обращаясь к матерям христианкам, говорит: “у тебя есть младенец? Не давай времени усилиться повреждению; пусть будет освящен в младенчестве и от юности посвящен Духу. Ты боишься печати по немощи естества, как малодушная и маловерная мать? Но Анна и до рождения обещала Самуила Богу, и по рождении вскоре посвятила и воспитала для священной ризы, не боясь человеческой немощи, но веруя в Бога.”

Однако необходимо при этом, чтобы лица, приносящие младенцев к крещению, сознавали всю свою ответственность за воспитание крещенного младенца в вере и добродетели христианских. Наставление об этом читаем, напр., в сочинении “О церковной иерархии,” известном под именем св. Дионисия Ареопагита, всегда высоко почитавшемся Церковью: “Божественным нашим наставникам угодно было допускать к крещению и младенцев, под тем священным условием, чтобы родители дитяти поручали его кому-нибудь из верующих, который бы их хорошо наставил в божественных предметах, и потом заботился о дитяти, как отец, указанный свыше, и как страж его вечного спасения.

Этого-то человека, когда он дает обещание руководить отрока к благочестивой жизни, заставляет иерарх произносить отречения и священное исповедание.”

Неповторяемость крещения. — Десятый член символа веры гласит: **Исповедую едино крещение во оставление грехов.** Это значит, что крещение, как духовное рождение, если оно совершено правильно, через тоекратное погружение во имя Отца и Сына и Святого Духа, не может быть повторяемо; поэтому Церковь принимает и еретиков, вступивших в ее лоно, без повторения крещения, только через миропомазание, если они крещены, как заповедано Евангелием и древней Церковью.

Крещение — дверь для получения других благодатных даров. — Как видим из приведенных выше указаний свв. Апостолов, а равно из всего учения Церкви, — крещение не есть только символ очищения и омовения от скверны души, но есть само по себе начало и источник божественных даров, очищающий и уничтожающий собой все скверны греховные и сообщающий новую жизнь. Прощены все грехи, первородный и личные; открыт путь для новой жизни; открыта возможность получения Божиих даров. Дальнейший духовный рост опирается на произволение человека. Но так как искушающее начало способно находить себе сочувствие в природе человека, имеющей со дня первого грехопадения склонность ко греху, то поэтому нравственное усовершенствование не обходится без борьбы; помощь в этой внутренней борьбе человек получает во всей благодатной жизни Церкви. Св. Церковь дальнейшую благодатную помощь крещенному открывает в таинстве миропомазания.

Таинство миропомазания.

Таинство миропомазания совершается обычно непосредственно после таинства крещения, составляя с ним один богослужебный чин. Совершитель таинства, священнослужитель “помазует крестившегося миром, творя образ креста на челе, очах, ноздрях, ушах, рте, груди, руках и ногах” (*Требник*) с произнесением при знаменовании каждой части тела слов: **Печать дара Духа Святого.** Совершается это таинство также над лицами, присоединившимися к Церкви из еретических обществ, как один из способов их присоединения. Совершительные слова таинства Печать дара Духа Святого указывают на значение его и действия его. Оно является а) завершительным актом присоединения к Церкви, утверждением, или печатью присоединения, б) печатью благодатных сил, даруемых в нем для укрепления и возрастания в жизни духовной.

Св. Киприан пишет: “Крещенные в Церкви запечатлеваются Господней печатью по примеру того, как некогда крещенные самаряне приняли от апостолов Петра и Иоанна, через руковоложение и молитву Духа Святого... (Деян. 8:14-17) Чего у них недоставало, то совершили Петр и Иоанн... Так бывает и у нас... совершенствуются Господней печатью.” И у других отцов Церкви миропомазание называется “печатью” (Климент Алекс. и Кирилл Иерус.), “печатью духовною” (Амвросий Мед.), “печатью жизни вечной” (Лев Вел.), “утверждением” (постановл. Апост.), “совершением” или завершением (Климент Алекс., Амвросий). Св. Ефрем Сирий пишет: “Печатью Святого Духа запечатлены все члены твои.” Св. Василий Великий спрашивает: “Как будет оспаривать тебя ангел себе,

как исхитит у врага, если не знает печати... Или не знаешь, что погубляющий миновал дома запечатленные и убивал первенцев в домах незапечатленных? Незапечатленное со-кровище удобно похищается ворами, непомяченную овцу безопасно можно отманить.”

Таинство это называется также “даром Духа” (Исидор Пелусиот), “таинством Духа” (Тертуллиан, Иларий), “символом Духа” (Кирилл Иерус.). Св. Киприан свидетельствует, что древние, говоря о рождении водой и Духом, разумели под рождением водой крещение в тесном смысле, а под рождением Духом — миропомазание.

Первоначальный способ совершения таинства. — Эти дары Святого Духа первоначально подавались в первенствующей Церкви через руковоложение. Об этом читаем в книге Деяний 8:14-17, где рассказывается, что находившиеся в Иерусалиме апостолы, услышавши, что самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, которые, пришедши, помолились о них, чтобы они приняли Духа Святого: “Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только они были крещены во имя Господа Иисуса; тогда возложили на них руки и они приняли Духа Святого,” также и в Деян. 19:2-6 об апостоле Павле читаем, что, когда Павел встретил в Ефесе учеников, крестившихся только Иоанновым крещением, то *услышав это, они крестились во имя Господа Иисуса, и, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой.*

Каким образом благодатное руковоложение перешло в благодатное миропомазание? Об этом можно сделать двоякое предположение: или то, что апостолы, преподавая Духа Святого возложением рук, вместе с тем употребляли и помазание, о котором только умолчано в кн. Деяний; или, что гораздо вероятнее, они сами заменили видимый знак таинства (руковоложение) в случаях своего отсутствия, другим видимым священнодействием — помазанием миром, освященным апостолами. Во всяком случае, помазание, несомненно, идет от апостолов, а для них самих оно имело основание в указаниях Божественного Учителя. Ап. Павел пишет: *Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши* (2 Кор. 1:21-22). Сами совершительные слова таинства: *Печать дара Духа Святого* тесно связаны с этим изречением апостола. Он пишет: *Не оскорбляйте Святого Духа Божия, Которым вы запечатлены в день искупления* (Еф. 4:30). “Днем избавления” в Священном Писании называется крещение; под “знаменованьем Святого Духа,” очевидно, разумеется “печать Духа Святого,” следовавшая непосредственно после крещения.

Также в послании ап. Иоанна читаем: *Вы имеете помазание от Святого и знаете все,* — и далее: *помазание которые вы получили от Него, в вас пребывает и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте* (1 Иоан. 2:20 и 27). В приведенных словах ап. Павла и Иоанна термин “помазание” указывает на сообщение уверовавшим духовного дара; но, очевидно, термин “помазание” мог употребляться в духовом значении именно потому, что христиане имели перед своими глазами вещественное помазание.

Свв. Отцы Церкви ставят самое слово “христиане” в тесную связь с миропомазанием. *Hrisma, hristos* значит помазание, помазанник. Св. Кирилл Иерусалимский говорит: Сделавшись причастниками Христу, вы достойно именуетесь христианами, т.е. помазанными, и о вас Бог сказал: “не прикасайтесь помазанным Моим” (Пс. 104:15).

Повествование 8 главы кн. Деяний Апостолов: а) как после проповеди диакона ап. Филиппа в Самарии крестились многие лица, мужчины и женщины, и б) как затем апо-

столы, находившиеся в Иерусалиме, услышав, что самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна именно для того, чтобы они возложили руки на крещенных и чтобы те приняли Святого Духа (8:12-17), — дает основание заключать, что, кроме таинственной стороны низведения даров Духа, это рукоположение (а за ним и миропомазание) являлось одновременно и подтверждением правильности крещения и печатью присоединения к Церкви, и что именно потому оно совершалось самими апостолами и их преемниками епископами (между тем как даже совершение Евхаристии предоставлено также и пресвитерам).

Так как с чрезвычайным распространением св. веры, когда стали обращаться ко Христу во всех странах мира, апостолы и их преемники епископы не могли лично являться повсюду, чтобы тотчас, по крещении, низводить Св. Духа возложением рук, то потому “изволилось Св. Духу,” обитавшему в апостолах, заменить возложение рук миропомазанием, и было установлено, чтобы освящение мира совершалось апостолами и епископами, а помазание миром было предоставлено пресвитерам. Миро, а не другое вещество, было избрано потому, что в Ветхом Завете помазание миром совершалось для низведения на людей особых духовных даров (Исх. 28:41; 1 Цар. 16:13; 3 Цар. 1:39). Тертуллиан пишет: “По исшествии из купели мы помазываемся благословенным елеем по древнему чину, как обыкновенно были помазываемы на священство елеем из рога...” Шестое правило Карфагенского собора запрещает пресвитерам освящать миро.

Миро, его освящение. — Подобно тому, как посланы были апостолы к крещеным самарянам для низведения на них Духа Святого, так и для таинства миропомазания, по установлению Церкви, миро должно быть освящено епископом, как высшим преемником апостолов. Освящение мира происходит в особом торжественном священнодействии, с участием по возможности других епископов Церкви.

Отделение миропомазания от крещения произошло на Западе около 13 века. В Римской церкви помазуются только чело, тогда как в Православной Церкви помазываются миром чело, очи, ноздри, уста, уши, перси, руки и ноги. Подается оно в Римской церкви достигшим 10-летнего возраста и совершается епископом.

Вне таинства миропомазания миро употребляется в исключительных случаях. Так, при освящении храма знаменуется святым миром престол, на котором будет совершаться таинство Тела и Крови Христовых, а также стен храма. Как особый чин, миропомазание совершается при восшествии на царский престол православных царей.

Таинство Евхаристии.

Евхаристия (буквально “благодарение”) есть таинство, в котором хлеб и вино предложения прелагаются Духом Святым в истинное Тело и истинную Кровь Господа Иисуса Христа, а затем верующие приобщаются их для теснейшего соединения со Христом и жизни вечной. Это таинство состоит, таким образом, из двух отдельных моментов: 1) предложения или пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Господню и 2) причащения этих святых Даров. Оно имеет название Евхаристия; Вечеря Господня; Трапеза Господня; Таинство Тела и Крови Христовых. Тело и Кровь Христовы в этом таинстве называются

Хлебом небесным и Чашей жизни, или Чашей спасения; святыми Тайнами; бескровной Жертвой. Евхаристия есть величайшее христианское таинство.

Предустановление таинства. — До первого совершения этого таинства на Тайной Вечери, Христос обетовал его в Своей беседе о хлебе животном по случаю насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами. Господь учил: *Я — хлеб живый, сшедший с небес: ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира* (Иоан. 6:51). Иудеи, очевидно, поняли слова Христа буквально. Они стали говорить между собой: как Он может дать нам есть Плоть Свою? И Господь не сказал иудеям, что они поняли Его неправильно, а только еще с большей силой и ясностью продолжал речь в том же смысле: “Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем.” Так же буквально поняли слова Христа ученики Его: какие странные слова! Кто может это слушать? — говорили они. Спаситель, чтобы убедить их в возможности такого чудесного вкушения, указал на другое чудо, на чудо Своего будущего вознесения на небо: “это ли соблазняет вас? Что же, если увидите Сына человеческого восходящего, где был прежде?” Далее Христос прибавляет: *“Дух животворит, плоть не пользует нимало: слова, которые Я сказал вам, суть дух и жизнь.”*

Этим замечанием Христос не требует понимания Его беседы о хлебе животном в “переносном” смысле. “Есть из вас некоторые неверующие,” — тут же прибавляет Он. Этими словами Спаситель указывает, что слова Его трудны для веры: как это верующие будут есть Его тело и пить Его кровь? Но Он подтверждает, что говорит о Своем действительном Теле. Его слова о Своих Теле и Крови есть “дух и жизнь,” они свидетельствуют, что а) приобщающийся их будет иметь жизнь вечную и будет воскрешен для Царства Славы в последний день, и б) что приобщающийся их входит в теснейшее общение со Христом. Его слова говорят не о жизни по плоти, но о жизни по духу. Приобщение Его Тела и Крови важны не для утоления физического голода, как при насыщении пяти тысяч человек — а важны для жизни вечной.

Установление таинства и совершение его в апостольское время. — Тогда как предписание Спасителя на будущее установление таинства Евхаристии дано в евангелии от Иоанна, — само установление таинства излагается у трех евангелистов Матфея, Марка и Луки, а затем повторено ап. Павлом.

В евангелии Матфея в 26-й главе сказано: *И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взял чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте от нее все; ибо это есть Кровь Моя нового завета, за многих иливаемая во оставление грехов* (26-28).

То же в евангелии Марка в 14 главе.

В евангелии Луки в 22 главе: *И взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается* (19-20).

В 1-м послании ап. Павла к Коринфянам в 11-ой главе читаем то же что и у св. Луки, только с предварительными словами: *Я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и возблагодарив преломил и сказал: “примите...”*

Слова Спасителя на Тайной Вечери: *Сие есть Тело Мое, еже за вас ломимое, сие есть Кровь Моя нового завета, еже за многие изливаемая во оставление грехов,* — совершенно ясны и определены и не допускают иного толкования, кроме прямого, именно, что ученикам преподано истинное Тело и истинная Кровь Христовы; и это совершенно согласно с данным в 6-й главе евангелия Иоанна обетованием Спасителя о Его Теле и Крови.

Приобщив учеников, Господь заповедал: *сие творите в Мое воспоминание.* Эта жертва должна совершаться *доколе Он придет* (1 Кор. 11:26), как наставляет ап. Павел, т.е. до второго пришествия Господня. Это следует и из слов Спасителя: *еще не съесте Плоти Сына Человеческого, ни пиете Крови Его, живота не имате в себе.* И действительно, Евхаристия принята Церковью от первых дней, как величайшее таинство. Установление ее сохраняется с величайшим тщанием и благоговением, и она совершается и будет совершаться до скончания мира.

О совершении таинства Евхаристии в апостольские времена Церкви Христовой читаем в книге Деяний Ап. (2:42-46; 20:6-7) и у ап. Павла в 10 и 11 главах 1 Посл. к Коринф. Апостол пишет: *“Чаша благословения, которой благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба”* (1 Кор. 10:16-17).

“Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны, и не мало умирает” (1 Кор. 11:26-30).

В приведенных словах апостол наставляет, с каким благоговением и предварительным самоиспытанием надлежит христианину приступать к Евхаристии, и внушает, что это есть не простая пища и питье, но принятие истинных Тела и Крови Христовых. Соединяясь со Христом в Евхаристии, верующие причащающиеся соединяются и друг с другом: *мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба.*

Преложение хлеба и вина в таинстве Евхаристии. — В таинстве Евхаристии, — в то самое время, когда священнослужитель, призывая Святого Духа на предложенные дары, благословляет их с молитвой к Богу Отцу: *Сотвори хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а то, что в чаше, честную Кровь Христа Твоего, приложив Духом Твоим Святым — хлеб и вино действительно прелажаются в Тело и Кровь наитием Святого Духа.* После этого момента, хотя наши глаза видят хлеб и вино на св. трапезе, но в самом существе, невидимо для чувственных очей, это — истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа, только под “видами” хлеба и вина.

Таким образом, освященные дары 1) не есть только знаки или символы, напоминающие верующим об искуплении, как учил реформат Цвингли, 2) а равно — не одним только Своим “действием и силой” (динамически) присутствует в них Иисус Христос, как

учил Кальвин; наконец, 3) присутствует не в смысле только “проницания,” как учат Лютеране (признающие сопричастие Христово “с хлебом, под хлебом, в хлебе”); — но освященные дары в таинстве предлагаются (пресуществляются) в истинное Тело и истинную Кровь Христовы, как сказал Спаситель: *Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье* (Иоан. 6:55).

Эта истина выражена в Послании восточных патриархов в следующих словах: “Веруем, что в сем священнодействии предлежит Господь наш Иисус Христос, не символически — *typokos*, не образно — *ikonikos*, не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это говорили некоторые Отцы о крещении, и не через “проницание” хлеба, так, чтобы божество Слова “входило” в предложенный для Евхаристии хлеб существенно, как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют: но истинно и действительно, так что по освящении хлеба и вина, хлеб предлагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось в Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных. А вино претворяется и пресуществляется в самую истинную Кровь Господа, которая во время страдания Его на кресте, излилась за жизнь мира. Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господа, под видом и образом хлеба и вина.”

Такое учение о св. таинстве причащения содержится у всех святых Отцов, начиная от самых древнейших, как св. Игнатий Богоносец, св. Иустин Философ и других древних церковных писателей. Впрочем, у некоторых древних это учение не выражено в совершенно точных терминах, и некоторые выражения приближаются к символическому истолкованию (на что указывают протестанты); однако, способ их выражения отчасти объясняется теми полемическими задачами которые они при этом ставили себе (Ориген — против грубочувственного отношения к таинству, Тертуллиан — против ереси Маркиона, а апологеты — защищая общие христианские истины перед язычниками, но не вводя их в глубину таинств).

Отцы первого вселенского собора исповедали: “На божественной трапезе мы не должны просто видеть предложенный хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должны верой разуместь, что на освященной трапезе лежит Агнец Божий, вземляй грехи мира, приносимый в жертву священниками, и, истинно приемля честное Тело и Кровь Его, должны верить, что это знамя нашего воскресения.”

Для доказательства же и объяснения возможности такого претворения хлеба и вина силой Божией в Тело и Кровь Христовы древние пастыри указывали на всемогущество Творца и на особенные дела Его всемогущества: на сотворение мира из ничего, на таинство воплощения, на чудеса, упоминаемые в св. книгах, в частности — на претворение воды в вино (Златоуст, Амвросий, Кирилл Иерус., Дамаскин), и на то, как в нас самих хлеб и вино или вода, принимаемые нами в пищу, неведомо для нас, пресуществляются в наши тело и кровь (Иоанн Дамаскин).

Об образе пребывания Иисуса Христа в святых Дарах.

1. Хотя хлеб и вино претворяются в таинстве собственно в Тело и Кровь Господа, но Он есть в этом таинстве всем существом Своим, т.е. Своей душой и самым Божеством Своим, которое нераздельно с его человечеством.

2. Хотя, далее, Тело и Кровь Господа раздробляются в таинстве Причащения и разделяются, однако мы веруем, что в каждой части — и в малейшей частице — св. Таин принимается причащающимися весь Христос по Своему существу, т.е. с душой и божеством, как совершенный Бог и совершенный Человек. Эту веру св. Церковь выражает в словах священнослужителя при раздроблении св. Агнца: **Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и не разделяемый, всегда ядомый и никогда же иждиваемый [уменьшаемый], но причащающихся освящаяй.**

3. Хотя, в одно и то же время бывает много святых Литургий во вселенной, но не много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует и преподается телом Своим во всех храмах верных.

4. Хлеб предложения, приготовляемый порознь во всех церквях, по освящении и по предложению его, становится **одно и то же с Телом, сущим на небесах.**

5. После пресуществления хлеба и вина в таинстве Евхаристии в Тело и Кровь, они уже не возвращаются в прежнее свое естество, а остаются **Телом и Кровью Господа навсегда**, независимо от того, будут ли они или не будут потреблены верующими. Поэтому Православная Церковь издревле имеет обычай совершать в известные дни Литургию на **прежде освященных** Дарах, веруя, что Дары эти, освященные на предыдущей Литургии, остаются истинными Телом и Кровью Христовыми; имеет также древний обычай хранить освященные Дары в освященных сосудах для напутствия ими умирающих. Известно, что в древней Церкви существовал обычай отсылать освященные Дары через диаконов христианам, не имевшим возможности приобщиться в храме. Например, исповедникам, находящимся в темницах, и кающимся; нередко в древности верующие приносили св. Дары с благоговением из храмов в свои дома, и подвижники брали их с собой в пустыни для приобщения.

6. Так как Богочеловеку Христу подобает единое нераздельное Божеское поклонение и по Божеству и по человечеству, вследствие нераздельного их соединения, то и святым тайнам Евхаристии надлежит воздавать **ту же честь и поклонение**, какими мы обязаны Самому Господу Иисусу Христу.

Отношение Евхаристии к Голгофской жертве. — Евхаристическая жертва не есть повторение крестной жертвы Спасителя, а есть принесение жертвенных тела и Крови, однажды вознесенных нашим Искупителем на крест, **всегда ядомых и николи же иждиваемых.** Голгофская жертва и жертва Евхаристии **нераздельны** между собой, составляя собственно одну Жертву; но вместе и **различаются** между собой. Они нераздельны: это одно и то же благодатное дерево жизни, насажденное Богом на Голгофе, но наполняющее таинственными своими ветвями всю Церковь Божию и до конца веков питающее своими спасительными плодами всех ищущих вечной жизни. Но они и различаются: приносимая в Евхаристии жертва называется бескровной и бесстрастной, так как она совершается по воскресении Спасителя, *Который воскресши из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти* (Рим. 6:9); она приносится без страдания, без пролития крови, без смерти, хотя и совершается в воспоминание страданий и смерти Божественного Агнца.

Значение Евхаристии как жертвы. — Она есть жертва хвалы и благодарения. Священнослужитель, совершающий бескровную жертву, по чину Литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста, перед освящением даров вспоминает в тайной молитве великие дела Божии, прославляет и благодарит Бога во Святой Троице за воззвание человека из небытия, за многоразличное попечение о нем после падения и за домостроительство спасения его через Господа Иисуса Христа. Равным образом и все присутствующие в храме христиане в зри святые моменты, славя Бога, взывают к Нему: **Тебе поем, тебе благословим, тебе благодарим, Господи...**

Евхаристия есть также жертва умиловительная за всех членов Церкви. Преподавая ученикам Тело Свое, Господь сказал о нем: **еже за вы ломимое** и, преподавая Свою Кровь, прибавил: **яже за вы и за многия изливаемое во оставление грехов**. Поэтому-то от начала христианства бескровная жертва была приносима о памяти и оставлении грехов как живущих, так и умерших. Это видно из чинопоследований всех литургий, начиная с литургии св. ап. Иакова, и сама эта жертва нередко прямо называется в них жертвой умиловления.

Евхаристия есть жертва, теснейшим образом **соединяющая всех верных** во единое тело во Христе. Поэтому по пресуществлении св. Даров, как и раньше на проскомидии, священнослужитель поминает Пресвятую Владычицу Богородицу и всех святых, присовокупляя: **Их же молитвами посети нас, Боже**, а затем переходит к поминанию живых и умерших (вся Церковь Христова).

Евхаристия есть жертва просительная: о мире церковей, о благосостоянии мира, о властях, о находящихся в немощах и трудах, о всех требующих помощи — **и о всех и за вся**.

Выводы литургического характера. — Из евангельского и апостольского повествований и из практики древней Церкви нужно сделать следующие выводы:

а) В Евхаристии, как апостолам были преподаваны на Тайной Вечери, так и всем верующим должны быть преподаваемы не только Тело Христово, но и Кровь Христова. *Пийте от нея вси*, заповедал Спаситель (Матф. 26:27). *Да испытывает себя человек, и таким образом пусть есть от хлеба сего и пьет из чаши сей* (1 Кор. 11:28).

б) *Все причащаемся от одного хлеба* (1 Кор. 10:17), пишет апостол. И в древней Церкви каждая община приобщалась от единого хлеба. И в православной Литургии благословляется и преломляется один хлеб, также как благословляется одна чаша.

в) Во всех местах Священного Писания, где говорится о хлебе Евхаристии, хлеб называется по гречески *артос* (6 глава св. Иоанна, еванг. Матфея, Марка, Луки, у ап. Павла и в книге Деяний). *Артос* обычно обозначает пшеничный хлеб поднявшийся на закваске (“опресночный” по греч. выражается прилагательным *azytos*). Известно, что в апостольское время, т.е. от самого начала, от своего установления, Евхаристия совершалась в течение круглого года, еженедельно, когда у иудеев опресноков не приготавливали; значит, совершалась даже в иудейско-христианских общинах на квасном хлебе. Тем более это нужно сказать об общинах христиан из язычников, которым был вовсе чужд закон об опресноках. В первохристианской Церкви вещество для таинства Евхаристии употреблялось из приношений народа, который приносил в храм из домов обыкновенный хлеб, квасной. Он предназначался также и для вечереи любви и для помощи бедным.

Необходимость причащения святых Таин.

— Причащаться Тела и Крови Господних есть существенная, необходимая, спасительная и утешительная обязанность каждого христианина. Это видно из слов Спасителя, которые Он изрек при обетовании таинства Евхаристии: *Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Иоан. 6:53-54).

Спасительные плоды или действия таинства Евхаристии, при достойном приобщении, следующие:

Оно теснейшим образом соединяет нас с Господом: *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем* (Иоан. 6:56).

Оно питает наши душу и тело и способствует нашему укреплению, возвышению, возрастанию в жизни духовной: *Ядущий Меня жить будет Мною* (Иоан. 6:57). Принимаемое достойно оно служит для нас залогом будущего воскресения и вечно-блаженной жизни: *Ядущий хлеб сей жив будет вовек* (Иоан. 6:58).

Должно однако помнить, что эти спасительные плоды Евхаристия приносит только для тех, кто приступает к ним с верой и покаянием; недостойное же вкушение Тела и Крови Христовых принесет тем большее осуждение: *Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем* (1 Кор.11:29).

Таинство покаяния.

Таинство покаяния есть благодатное священнодействие, в коем, после принесения верующим раскаяния в грехах, дается отпущение грехов милостью Божией через посредство пастыря Церкви, согласно обетованию Спасителя.

В таинстве покаяния врачуются духовные болезни человека, снимается нечистота души, и христианин, получив разрешение грехов, снова становится невинным и освященным, каким он вышел из вод крещения. Поэтому таинство покаяния называется “духовной лечебницей.” Грехи, влекущие человека вниз, притупляющие его ум, сердце и совесть, ослепляющие его духовный взор и ослабляющие его христианскую волю — уничтожаются, и восстанавливается вновь его живая связь с Церковью и с Господом Богом. Облегченный от бремени грехов человек вновь оживает духовно и становится способным укрепляться и совершенствоваться в добром христианском пути.

Таинство покаяния состоит из двух основных действий: 1) исповедание перед пастырем Церкви своих грехов человеком приходящим к таинству и 2) молитвенного прощения и разрешения их, произносимого священнослужителем.

Таинство это называется также **таинством исповеди**, (хотя исповедание это только первая часть его) что указывает на важность искреннего раскрытия своей души и выявления своих грехов.

Исповедание — т.е. произнесение вслух — есть выражение **внутреннего покаяния**, его результат, показатель. Что же такое покаяние? Покаяние есть не только **сознание** своей греховности или простое **признание** себя недостойным; даже не только сокрушение и **сожаление** о допущенных падениях и слабостях, и не только **раскаяние** (хотя все эти моменты должны входить в покаяние), — но оно есть еще и **воля к исправлению**, желание и твердое намерение, решимость бороться с дурными склонностями. Это состояние души соединяется с прошением помощи Божией для борьбы со своими дурными наклонностями.

ми. Такое сердечное и искреннее покаяние нужно для того, чтобы действенность этого таинства простиралась не только на **снятие** грехов, но чтобы в раскрытую душу входило **благодатное врачевство**, не допускающее, чтобы душа снова погрузилась в грязь греха.

Само название вслух своих духовных болезней и падений перед духовником — исповедание грехов — имеет то значение, что в нем преодолеваются а) гордыня, этот главный источник грехов, и б) уныние безнадежности своего исправления и спасения. Выявление греха приближает уже к извержению его из себя.

Приступающий к таинству покаяния готовит себя к нему Говеньем, т.е. молитвенным подвигом, постом и углублением в самого себя, с целью раскрыть и сознать свою греховность.

Навстречу кающемуся христианину идет милость Божия, свидетельствующая устами пастыря-духовника, что Небесный Отец не отвергает идущего к Нему, как не отверг блудного сына и кающегося мытаря. Свидетельство это заключается в словах особой молитвы и особых разрешительных словах, произносимых священнослужителем.

Установление таинства. — Таинство покаяния Господь установил по Своем воскресении, когда явившись ученикам собранным вместе, кроме одного Фомы, торжественно сказал им: *мир вам... и, сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого: Кому простите грехи, тому простятся, на ком оставите, на том останутся* (Иоан. 20:21-23). Кроме того, Христос Спаситель еще прежде двукратно изрек обетование об этом таинстве. Именно, в первый раз сказал апостолу Петру, когда Петр исповедал Его от лица всех апостолов Сыном Божиим: *И дам тебе ключи Царствия Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах* (Матф. 16:19); в другой раз засвидетельствовал всем апостолам (Матф. 18:17-18).

Священнослужители являются только видимыми орудиями при совершении таинства, которое невидимо совершает через них Сам Бог. Св. Иоанн Златоуст, имея в виду божественное установление власти пастырей Церкви, решить и вязать, говорит: “Священники определяют долу (внизу), Бог утверждает горе (наверху), и Владыка согласуется со мнением Своих рабов.” Священник является здесь орудием милости Божией и отпускает грехи не от себя, но во имя Святой Троицы.

Невидимые действия благодати в таинстве покаяния по своей обширности и могуществу простираются на все беззакония человеческие, и нет греха, который бы не мог быть прощен людям, если только они искренно в нем покаются и исповедают его с живой верой в Господа Иисуса и надеждой на Его милость. “*Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию*” (Матф. 9:13), говорил Спаситель, и как не велико было грехопадение ап. Петра, простил его, когда он истинно покался. Известно, что ап. Петр призвал к покаянию даже тех иудеев, которые распяли истинного Мессию (Деян. 2:28), и потом призывал Симона волхва, родоначальника всех еретиков (Деян. 8:22); ап. Павел разрешил покаявшегося кровосмесителя, подвергнув его предварительному временному отлучению (2 Кор. 2:7).

С другой стороны, необходимо помнить, что отпущение грехов в таинстве есть акт милосердия, но не неосмысленной жалости. Он дан для духовной пользы человека, “на созидание, а не на разорение” (2 Кор. 10:8). Это налагает великую ответственность на совершителя таинства.

Священное Писание говорит о тех случаях или условиях, когда не прощаются грехи. В слове Божиим упоминается о хуле на Духа Святого, *которая не простится человекам ни в сем веке, ни в будущем* (Матф. 12:31-32). Также говорится о “грехе смертном,” о прощении которого не заповедано даже молиться (1 Иоан. 5:16). Наконец ап. Павел наставляет, что *невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему* (Евр. 6:4-6).

Во всех этих случаях причина невозможности прощения грехов находится в самих грешниках, а не в воле Божией, именно, лежит в нераскаянности грешников. Как может быть прощен грех благодатью Святого Духа, когда на эту благодать изрыгается хула? Но должно верить, что и в этих грехах грешники, если они принесут искреннее покаяние, и оплачут свои грехи, они будут прощены. Св. Иоанн Златоуст говорит о хуле на Святого Духа: “Ибо и сия вина была отпущена раскаявшимся. Многие из тех, кто изрыгали хулы на Духа, впоследствии уверовали, и все им было отпущено” (Беседы на еван. Матф.). И Отцы Седьмого Вселенского Собора говорят о возможности прощения грехов смертных: “Трех к смерти есть, когда некие, согрешая, в неисправлении пребывают... В таковых нет Господа Иисуса, если не смиряются и не отрезвятся от своего грехопадения. Подобаает им паче приступать к Богу и с сокрушенным сердцем просить оставления греха сего и прощения, а не тщеславиться деянием неправедным. Ибо *близь Господь сокрушенным сердцем* (Пс. 33).”

Позволение и даже прямое требование **повторять** покаяние ясно из слов Евангелия: *На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии* (Лк. 15:7). В откровении ап. Иоанна Богослова читаем: *Ангелу Ефесской церкви напиши... Иду к тебе скоро и сдвину с места светильник твой, если не покаешься* (Ап. 2:1-5).

Епитимии. — Под именем епитимий понимаются запрещения или наказания (2 Кор. 2:6), которые, по правилам церковным, священнослужитель, как духовный врач, определяет некоторым из кающихся христиан для уврачевания их нравственных болезней. Таковы напр., особенный пост сверх положенного для всех, покаянные молитвы с определенным числом поклонов и др. Основной вид епитимии, бывший в практике древней Церкви, — отлучение от причастия св. Таин на большее или меньшее время.

В древней Церкви существовал чин общественного покаяния для “**падших**” — не устоявших в вере во время гонений. По этому чину кающиеся разделялись на четыре класса: а) “плачущих,” которые не имели права присутствовать при общественном богослужении и, распростершись на церковной паперти, с плачем просили входивших в храм молиться о них; б) “слушающих,” которым дозволялось находиться в притворе храма вплоть до окончания литургии оглашенных; в) “коленипреклоненных,” входивших в самый храм, но также не участвовавших в литургии верных: — после литургии они на коленях получали благословение пастыря; и г) класс “вместе стоящих,” которые стояли вместе с верными в продолжении литургии, но не могли причащаться Святых Таин.

Епитимии назначаются не всем, а только некоторым кающимся христианам: именно, тем, кто по тяжести ли и качеству грехов их, или по характеру покаяния, нуждаются в этих духовных врачеваниях. Такого рода запрещения наложил ап. Павел на появившегося среди Коринфских христиан кровосмесника, когда ради его уврачевания повелел отлучить

его от Церкви и общения с верующими и *передать такового сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен* (1 Кор. 5:1-50, — и потом по его искреннем сокрушении заповедал вновь принять его в церковное общение (2 Кор. 2:6-8).

Епитимии имеют характер наказаний, но не в собственном смысле и не ради “удовлетворения за грехи,” как учат римские богословы; это действия исправительные, врачебные, педагогические. Их цель — углубить печаль о соделанных грехах и поддержать решение воли к исправлению. Апостол говорит: *Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть* (2 Кор. 7:10). Правила св. Соборов и св. Отцов подтверждают, что в древности епитимии считались средством духовного врачевства; что древние пастыри, налагая их на грешников, не о том заботились чтобы справедливо наказать по мере преступлений каждого для удовлетворения правде Божией, но они имели в виду благотворное влияние этих наказаний на грешника. Поэтому они, по мере надобности, сокращали время запрещения или даже совсем снимали его. Правило 6-го вселенского собора говорит: “Принявшие от Бога власть вязать и решить должны рассматривать качество греха и готовность согрешившего к обращению и так употреблять приличное недугу врачевание, чтобы соблюдать меру и не утратить спасения недугующего. Ибо не одинаков есть недуг греха, но различен и многообразен и производит многие виды вреда, из которых зло обильно разливается и далее распространяется, доколе не будет остановлено силой врачующего.”

Отсюда видна неприемлемость взгляда римо-католиков на епитимии, исходящего из юридических понятий, по которому: а) всякий грех или их сумма, должен иметь **церковное** наказание. Помимо того, что бывают естественные возмездия за грех, как болезни, когда человек сам видит **Божие наказание** за грехи; б) это наказание может быть снято “индульгенцией,” выдаваемой даже вперед, например по случаю юбилейных торжеств; в) Римский епископ (папа), давая индульгенции, вменяет “заслуги святых” лицам, подлежащим епитимии, изымая их из так называемой “сокровищницы добрых дел.”

Если у некоторых учителей западной древней Церкви епитимии назывались удовлетворениями, то это было в нравственном и воспитательном смысле, а не в качестве юридического оправдания.

От таинства исповеди нужно отличать нравственное духовничество, издревле широко применявшееся и сейчас тоже, особенно среди иночествующих. Его нередко несут лица без священного сана, когда на них лежит долг руководства своими духовными детьми. Дело в том, что исповедание своих мыслей и поступков перед духовным руководителем имеет огромное психологическое значение, в смысле нравственного воспитания для исправления дурных склонностей и привычек, преодоления сомнений и колебаний и пр. Но такое духовничество не имеет значения таинства или благодатного священнодействия.

Таинство Священства.

О пастырском служении в Церкви было сказано в отделе о “Церковной иерархии.” Было показано, что иерархия в Церкви **установлена Самим Господом Иисусом Христом**, что она неразрывна с существованием Церкви и что в апостольский период она получила трехстепенную организацию.

Но иерархическое служение в Церкви, особенно епископское и пресвитерское, есть служение особое, исключительное: это — служение благодатное. Здесь пастырство Божия

стада, высочайший образец которого дал Господь в Своем земном служении: *Я есмь пастырь добрый, и знаю Моих, и Мои знают Меня... Пастырь добрый душу свою полагает за овец...* Здесь предстояние перед Господом в молитве не только за себя, но и за народ. Здесь руководство душами людей на пути к достижению ими Царства Небесного. Священнослужитель приносит от лица всего народа бескровную Жертву в Божественной Литургии. И если в каждом добром деле мы испрашиваем Божия благословения и помощи, то тем более, при вступлении на всю жизнь в пастырское служение призывается Божия благодать, благословляющая этот подвиг, содействующая и укрепляющая будущего пастыря. Благословение низводится на приступающего с трепетом к принятию дара священно-служения в **таинстве священства**, через рукоположение от епископа, который сам носит по преемству благодать священства, при молитве собора священнослужителей и всего народа на богослужении. Она называется также таинством **хиротонии**.

Священное Писание дает прямые и ясные указания на то, что поставление на степень священства есть сообщение особого благодатного таинственного дара, без которого это служение не может быть исполняемо.

“Хиротония” в древней Церкви. — Из книги Деяний видно как Апостолы делали все по наставлению Христову и внушению Духа Святого, и когда им стало нужно поставить в Церкви **диаконов** для помощи себе, они предложили избрать из среды учеников семь исполненных Св. Духа и мудрости мужей, а когда те были поставлены перед ними, тогда они, *помолившись, возложили на них руки* (Деян. 6:2-6). Здесь с полной ясностью разграничиваются между собой два различных акта: избрание известных лиц для диаконского служения и их молитвенное рукоположение. Избрание — как дело простое человеческое, рукоположение же — как особое для этой цели священнодействие и действие божественной благодати.

В той же книге Деяний находим указание на рукоположение, как на священнодействие, которым поставлялись **пресвитеры** для первенствующей Церкви. Писатель книги, св. ап. Лука повествует о том, как апостолы Павел и Варнава проходя с проповедью малоазийские города, умножая в них число христиан: *рукоположивши (hirotonisondes) же им пресвитеров к каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу* (Деян. 14:23). Это рукоположение представляло особую важность, как совершенное самими апостолами Павлом и Варнавой. Это засвидетельствовал сам ап. Павел в прощальной беседе с пресвитерами Ефесской церкви. Он так выразился о них: *Внимайте себе и всему стаду в котором Дух Святой* (через апостольское рукоположение) *поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян. 20:28).

Наконец, в посланиях ап. Павла к Тимофею мы имеем прямое указание на рукоположение, как на благодатное священство через которое были поставляемы **епископы**. Так в первом послании к Тимофею, бывшему епископом Ефесской церкви, апостол пишет: *Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства* (4:14). Во втором же послании ему пишет: *Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение* (1:6). Из сопоставления одного места с другим видно, что Тимофей был рукоположен священничеством и самим ап. Павлом, или что то же, собором старейших священнослужителей под председательством ап. Павла, и что этим сообщен Тимофею дар Божий, который имеет пребывать с ним навсегда, как его достояние. От него требуется только одно — не нерадеть о нем, а возгревать его. Что здесь разумеется рукоположение епископское, вполне подтверждается даль-

нейшими ему наставлениями: из них видно что он облечен властью рукополагать других (1 Тим. 5:22), имеет право наблюдения над пресвитерами в его ведении (1 Тим. 5:17 и 19) и вообще является строителем “в доме Божием, который есть Церковь Бога Живаго” (1 Тим. 3:15).

Избрание и поставление в древней Церкви. — Сказанное приводит к несомненному выводу, что апостолами, по уполномочию Христову, установлены были три иерархические степени и что для возведения в них употреблялось рукоположение, которое сообщало благодать для их служения. Само собой понятно, что и преемники апостолов — епископы должны были в точности исполнять апостольские установления рукоположения, в том же апостольском значении и смысле. Так это и было в Церкви в последующие времена.

Хотя в древней Церкви поставление в священство происходило после их общего избрания и согласия церковной общины или поместной церкви, но само это поставление было актом совершенно отдельным и отличным от такого избрания и совершалось лицами, равными по своим полномочиям апостолам, бывшими их преемниками. Такими лицами были и остаются епископы. Из ранних свидетельств об этом можно указать на слова св. Иринея (2-ой век), который говорит: “надлежит следовать пресвитерам, (в смысле “старейшим” — епископам) тем, которые в Церкви и имеют преемство от апостолов, а вместе с преемством **епископства**, по благоволению Отца, получили дарование истины.” Это говорит, очевидно, о благодатном даре, получаемом при поставлении.

Ту же мысль можно найти и у Тертуллиана, а у Климента Александрийского (3 век) находится уже определенное указание, что “избрание” далеко не есть еще то, что дается поставлением через рукоположение. Это подобно тому как и избрание Христом апостолов (в числе которых был Иуда) не было равно тому “поставлению,” которое апостолы впоследствии получили через дуновение Христово. Избрание известных лиц для священства есть дело людей, рукоположение же их не есть дело человеческое, а Божие. “Правила Апостольские” заповедуют: “Епископа да поставляют два или три епископа; пресвитера, диакона и прочих клириков, да поставляет один епископ (1 и 2-е прав.). Здесь же устанавливается неповторимость хиротонии (рукоположения): “аще кто епископ, или пресвитер или диакон приемлет от кого либо второе рукоположение, да будет извержен от священного чина и он и рукоположивший, разве еще достоверно будет известно, что от еретиков имеет рукоположение” (68 прав.). Таким образом, благодать, подаваемая в хиротонии священства, признается также неизменной и неизгладимой, как и благодать, подаваемая в крещении. Однако благодать хиротонии является особенной и отличной от благодати, подаваемой в крещении и в таинстве миропомазания.

Сущность и совершительные слова таинства. — Итак, таинство священства есть такое священнодействие, в котором, через молитвенное возложение епископских рук на главу избранного лица, низводится на это лицо Божественная благодать, освящающая и поставляющая его на известную степень церковной иерархии и потом содействующая ему в прохождении его иерархических обязанностей. Молитва хиротонии читается так: *Божественная благодать, всегда немощных врачующая, и оскудевающих восполняющая, проручествует (такого-то) благоговейнишего иподиакона в диакона (или диакона в пресвитера). Помолимся убо о нем, да приидет на него благодать Всесвятого Духа.*

В отличие от таинства хиротонии, поставление в низшие степени клира (чтеца, иподиакона) называется **хиротасией**.

Безбрачие епископов. — Для епископа существует обязательство безбрачия. В первые века христианства такое требование не было обязательным, но уже с апостольских времен епископам позволялось уклоняться от брака ради подвига воздержания. Обычай этот укрепился, и 6-й Вселенский Собор сделал его законным правилом. Что касается священников и диаконов, то Церковь решила такого обязательного бремени на них не возлагать и следовать древнему правилу, возбраняя священнослужителям по получении ими хиротонии вступать в брак, но допуская к таинству священства лиц, уже связанных браком, и даже почитая это нормальным. Второбрачные, как и имеющие жену во втором браке, не могут быть рукополагаемы. В Римской церкви в 4-6-м веках стало вводиться безбрачие также священников и диаконов. Это нововведение было отвергнуто 6 Вселенским Собором, но это запрещение римскими папами оставлено без внимания.

Протестанты отвергли священство как “таинство.” Их пасторы избираются и поставляются народом, но не получают никакого особого благодатного посвящения и в этом смысле не отличаются от рядовых членов их общин. Исторически это объясняется протестом против злоупотреблений своими правами латинского духовенства в конце средних веков. Протестанты выставили теоретическим оправданием то, что поставление в священство получило наименование таинства только в более позднее время. Но такое оправдание не имеет никакой цены. Мы видим по учению и практике апостолов и по всегдашнему верованию Церкви, что хиротония от начала является таинственно-благодатным священнодействием, и потому назвав ее таинством в более позднее время, ничего нового не внесло, а только точнее выразило ее сущность. Это подобно тому как термин *ousios*, принятый на Первом вселенском соборе, ничего нового не внес в древне-церковное учение о Боже-стве Сына Божия, а только его определил и утвердил. К сожалению, протестанты, отстаивая свою ложную позицию, продолжают упорно выводить понятие христианских таинств из языческих мистерий.

Таинство брака.

Назначение христианской семьи. — Семья, как известно, составляет основную клеточку общественного организма, являясь ядром и фундаментом общества. Так и в воинствующей Церкви Христовой она имеет значение основной единицы церковного тела. Поэтому сама по себе христианская семья называется в писаниях апостолов “церковью” (*целуйте Прискилу и Акилу, сотрудников моих во Христе Иисусе... и домашнюю их церковь* — Рим. 16:3-4; *целуйте... Нимфана и домашнюю его церковь*, Кол. 4:15). Отсюда понятно, какое большое внимание должно уделяться семье с точки зрения церковной, чтобы семья исполняла свое назначение быть малой “церковью.”

Есть и другой образ личной жизни, благословенный в христианстве: девство или безбрачие. Безбрачие ради Христа создало другой вид церковно-общественной христианской единицы — монашество, или иночество. Церковь ставит его выше брачной жизни, — и оно, действительно, составляет в истории Церкви ведущий слой, руководящий, опору Церкви, осуществляя в наибольшей степени нравственный закон евангелия и охраняя дог-

матические, богослужebные и другие устои Церкви. Но не все могут взять на себя обет девства во имя Христа и Церкви. Поэтому, благословляя девство, как совершенный образ жизни, Церковь благословляет и брачную жизнь — ради тех высоких и одновременно трудных задач, какие ставятся христианской семье, и это свое благословение признает таинством.

Значение таинства. — В таинстве брака Церковь призывает помощь Божию брачующимся в понимании ими и исполнении стоящих перед ними задач, а именно представлять собой “домашнюю церковь,” установив внутри семьи истинно христианские отношения, воспитать детей в вере и жизни по евангелию, быть примером благочестия для окружающих, смиренно и терпеливо переносить скорби или страдания, нередко посещающие семейную жизнь.

Главный момент таинства. — Начальным моментом для христианской семьи является священнодействие брака. Главной частью в этом чине служит возложение венцов на брачующихся со словами: **Венчается раб Божий... рабе Божией... во имя Отца и Сына и Святого Духа,** (венчается раба Божия...рабу Божию...) и затем общее благословение брачующихся с троекратной молитвой: **Господи Боже наш, славою и честью венчай их.**

Брак, как установление Божие. — О том, что брак имеет над собой Божие благословение, Священное Писание говорит неоднократно. Так, в Быт. 1:27-28 читаем: *И сотворил Бог человека,... по образу Божию сотвори его: мужчину и женщину сотвори их. И благословил их Бог, и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю.* Также в Быт. 2:18-24 бытописатель сказав о сотворении жены из ребра Адама и приведения ее к мужу, добавляет: *Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей и будут одна плоть.* Сам Спаситель, заповедуя соблюдать верность брака и запрещая развод, напоминает эти последние слова кн. Бытия и наставляет: *Что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19:4-6). Эти слова Господа ясно свидетельствуют о нравственном достоинстве брака. Господь Иисус Христос освятил брак Своим присутствием на браке в Кане Галилейской и здесь сотворил Свое первое чудо. Ап. Павел сравнивает таинственный характер Церкви с браком в таких словах: *Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, и далее: посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей и будут двое одна плоть. Тайна сея велика: я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Ефес. 5:25, 31-32).

Более подробно о браке и о девстве говорит ап. Павел в 1 Кор. 7 главе. Ставя выше брака девство, он не осуждает и брака, заповедуя его хранить, советует не разводиться даже с иноверной в надежде обращения ее в веру. Указав высшие побуждения для пребывания в девстве, приводит в заключение следующее: “таковые (брачующиеся) будут иметь скорби по плоти, а мне вас жаль” (28 стих).

Имея в виду христианскую задачу брака, Церковь запрещает вступление в брак с неверными (запрещение 4 и 6 соборов), а также с инославными.

Нерасторжимость брака. — Церковь только в исключительных случаях дает согласие на расторжение брака, главным образом, когда он уже осквернен прелюбодеянием или же когда разрушен обстоятельствами жизни (долголетнее безвестное отсутствие одного из супругов). Вступление во второй брак, после смерти мужа или жены, допускается Церко-

вью, хотя в молитвах о второбрачных уже испрашивается прощение греха второбрачия. Третий брак терпится только как меньшее зло во избежание большего зла — распутства (объяснение св. Василия Вел.).

Таинство елеосвящения.

Сущность таинства. — Таинство елеосвящения есть священнодействие, в котором, при помазании тела елеем, призывается на болящего Божия благодать, исцеляющая немощи душевные и телесные (Прав. Катехизис). Оно именуется также соборованием, так как совершается собором пресвитеров, с полным числом семи; впрочем, может совершаться и меньшим числом и даже одним иереем.

Божественное установление таинства. — Еще с ветхозаветных времен елей знаменовал благодать, радость, умягчение, оживление. Помазание маслом больных употребляли апостолы, как читаем у евангелиста Марка 6:13: *многих больных мазали маслом и исцеляли.*

Наиболее ясное свидетельство о таинстве елеосвящения находится у апостола Иакова (5:14-15): *Болен ли кто из вас? Пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне, — и молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи — простятся ему.* Апостол говорит здесь не об особом “даре” исцелений; он предписывает определенную форму священнодействия, которое должно войти в обычай Церкви: совершение его пресвитерами Церкви, молитву, помазание; соединяет с ним, как следствие его, облегчение телесной болезни и отпущение грехов. Нельзя также понимать указание ап. Иакова на помазание елеем, как на обычное (хотя бы для того времени) врачебное средство, так как елей, при своем благотворном свойстве, не является врачебным средством от всех болезней. Апостолы не вводили ничего сами от себя, но учили только тому, что заповедал им Господь Иисус Христос и что внушал Дух Святой. Они называли себя не установителями таин Божиих, а только строителями таин и слугами Христовыми. Следовательно, и елеосвящение, заповедуемое св. апостолом Иаковом, имеет Божественное установление.

В древней христианской письменности можно найти косвенные свидетельства о таинстве елеосвящения у св. Иринея Лионского и у Оригена. Позднее более ясные свидетельства о нем есть у свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста, от которых остались молитвы на исцеление недужного, вошедшие впоследствии в чин елеосвящения, — а также у св. Кирилла Александрийского. В пятом веке папа Иннокентий 1-й отвечает на ряд вопросов касающихся этого таинства. Он указывает, что совершать его следует над верующими больными и совершать его может и епископ, так как в словах апостола: **да призывает пресвитеры** — нельзя видеть запрещения епископу участвовать в священнодействии; только проходящим церковное покаяние нельзя сообщать этого помазания, потому что оно есть “таинство”; а кому запрещены прочие таинства, нельзя дозволить и это одно.

Это таинство совершается над болящими, способными сознательно его принимать и участвовать в молитве о себе. Оно может совершаться и над детьми. Местом этого таинства может быть храм или помещение где находится больной. Елеосвящение обычно предваряется ИСПОВЕДЬЮ и завершается таинством причащения.

Видимая сторона таинства состоит в семикратном помазании последовательно священнослужителями болящего елеем в виде креста на челе, ноздрях, ланитах, устах, персях и обеих сторонах рук. Помазание сопровождается молитвами, чтением установленных начал из апостола и Евангелия. При самом помазании семикратно произносится молитва: **Отче Святой, врачу душ и телес, пославый Единородного Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего (имя рек)** и т. д. Чин елеосвящения начинается пением тропарей и канона. Последняя молитва в чине есть разрешительная от грехов. За изнемогающего больного предстает перед Господом целый собор Его служителей и молитвой веры от лица всей Церкви умоляет Его, премилосердного, даровать немощному отпущение прегрешений и очистить его совесть от всякой скверны. Имеется в виду и то, что человек, изнемогающий телом и душой, не всегда способен принести должное исповедание своих грехов; это облегчение совести принимающего таинство елеосвящения открывает путь и для благодатного врачевания его телесного недуга через молитву веры.

Разрешается и применяется иногда в практике особый чин елеосвящения, совершаемого в храме одновременно над многими лицами в особо назначенный для этого день для общего исцеления немощей душевных и телесных; но этот чин не тождествен с таинством елеосвящения.

(Протестанты отвергли таинство елеосвящения, хотя Лютер, по крайней мере на первых порах, не был против его допущения в богослужебной практике. Римская церковь преподавала до сих пор таинство елеосвящения только находящимся при смерти, в виде напутствия к смерти, и поэтому оно у них называется последним помазанием, таинством отходящих. Такое учение появилось в Римской церкви с 12 века и находится в явном противоречии со словами апостола Иакова. В Церкви с древних времен напутствием умирающим было причащение Тела и Крови Христовых).

Молитва, Как выражение внутренней жизни Церкви.

Содержание:

- [Духовная связь членов Церкви в молитве.](#)
- [Молитвы об усопших](#)
- [Молитвенное общение со святыми](#)
- [О внешних сторонах молитвы](#)
- [Телесное богопоклонение](#)
- [Иконопочитание](#)
- [Почитание св. мощей](#)
- [Путь христианина](#)
- [Крест Христов](#)
- [— путь, сила и знамя Церкви](#)

Духовная связь членов Церкви в молитве.

Молитва является проявлением жизни Церкви и духовной связи ее членов с Богом во Святой Троице и всех между собой. Она настолько неразлучна с верой, что может быть названа воздухом Церкви или дыханием Церкви. Молитва — нити живой ткани церковного тела, идущие во всех направлениях. Молитвенная связь пронизывает все тело Церкви, вводя каждую его частицу в общую жизнь тела, оживляя ее и помогая ей питанием, очищением и другими видами взаимодействия (Ефес. 4:16). Она соединяет каждого члена Церкви с Небесным Отцом, членов земной Церкви между собой и с ее небесными членами. Она не прекращается, а еще более усиливается и возвышается в небесном Царствии.

Через все Священное Писание Нового Завета проходит заповедь непрестанной молитвы. *“Непрестанно молитесь”* (1 Фес. 5:17). *“Всякой молитвой и прошением молитесь во всякое время духом”* (Ефес. 6:18). *“Сказал им также притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать”* (Лк. 18:1).

Совершенный пример личной молитвы дал Сам Господь Иисус Христос. Он оставил, как образец, молитву Отче наш — молитву Господню. Молитва есть а) форма жизни Церкви, б) орудие, или способ ее действия, в) ее побеждающая сила.

Молитва различается: общая и частная; бывает молитва словесная, в частности — песенная, и молитва внутренняя, “умная” или умносердечная. Содержанием молитв служат: а) хвала или слава, б) благодарение, в) покаяние, г) просьба о милости Божией, о прощении грехов, о даровании благ душевных и телесных, небесных и земных. Покаяние перед Богом иногда имеет форму беседы с собственной душой (напр. в молитвенных последованиях — “канонах”).

Молитва бывает о себе и о других. Молитва друг за друга выражает взаимную любовь членов Церкви. Так как, по апостолу, *“любовь никогда не перестает”* (1 Кор. 13:8), то члены Церкви, не только земные молятся друг за друга, но, по закону христианской любви земные молятся об отошедших, т.е. усопших братьях, нуждающихся в молитвенной помощи. Наконец, мы сами обращаемся к небесным с просьбой молиться о нас и о наших братьях. На этой же связи небесных с земными основано и попечение ангелов о нас и молитвы им.

Сила молитвы за других постоянно свидетельствуется словом Божиим. Спаситель говорил ап. Петру: *“Но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя”* (Лк. 22:32). Апостол Павел часто просит христиан молиться о нем: *“надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам”* (Филим. Ст. 22); *“Молитесь о нас, братья, чтобы слово Господне распространялось и прославлялось, как и у вас”* (2 Фес. 3:1). Будучи в отдалении, апостол соединяется со своими духовными братьями в общей молитве: *“умоляю вас, братья, Господом нашим Иисусом Христом и любовью Духа, подвизаться со мною и молиться за меня к Богу”* (Рим. 15:30). Апостол Иаков наставляет: *“Молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного”* (Иак. 5:16). Св. Иоанн Богослов видел в откровении, как на небесах двадцать четыре старца, стоящие у престола Божия, пали перед Агнцем, имея каждый гусли и чаши, полные фимиама, *“которые суть молитвы святых”* (Откр. 5:8), т.е. возносили молитвы святых на земле к престолу небесному.

Молитвы об усопших.

У Бога все живы. Церковную жизнь проникает живое сознание и чувство, что наши усопшие продолжают жить по смерти, только в иной форме, чем на земле, и не лишаются духовной близости к оставшимся на земле. Поэтому не прекращается и молитвенная связь с ними Церкви странствующей. *“Ни смерть, ни жизнь... не смогут отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем”* (Рим. 8:38). Отошедшие нуждаются только в одной помощи со стороны своих братьев — в молитве о прощении им грехов. *“И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас; а когда мы знаем, что Он слушает нас во всем, чего бы мы не просили, — знаем и то, что получаем просимое от Него. Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и Бог даст ему жизнь, то есть согрешающего грехом не к смерти. Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился”* (1 Иоан. 5:14-16). В соответствии с этим наставлением апостола и Церковь молится о всех своих чадах, которые умерли с искренним покаянием. Молясь о них, как о живых, Церковь следует словам апостола: *“А живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем. И потому, живем ли, или умираем, — всегда Господни. Ибо Христос для того и умер и воскрес и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми”* (Рим. 14:8-9). Умершие же в нераскаянных грехах, вне общения с Церковью не удостоиваются и молить, как это следует из приведенных выше слов апостола Иоанна: *“не о том говорю, чтобы молился,”* ибо такие молитвы были бы бесцельны.

Еще в ветхозаветной Церкви существовал обычай молиться за умерших, о чем свидетельствует священная история. Так, во дни благочестивого вождя иудеев Иуды Маккавея, когда при обозрении павших на поле сражения найдена была в их одеждах добыча от даров идольских, все иудеи *“прославили праведного Судию Господа, открывающего сокровенное, и обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный грех.”* А сам Иуда Маккавей послал в Иерусалим *“принести за грех мертвых жертву и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении”* (2 Макк. 12:39-46).

Что отпущение грехов грешникам, согрешающим не к смерти, может быть дано, как в здешней жизни, так и после смерти, это естественно заключить из слов Самого Господа: *“Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем”* (Мф. 12:32). Равным образом, из слова Божия знаем, что Господь Иисус *“имеет ключи ада и смерти”* (Откр. 1:18), следовательно, силен отверзать затворы адовы по молитвам Церкви и в силу умиловительной бескровной жертвы, приносимой за усопших.

В христианской Церкви все древние литургии, как восточные, так и западные, свидетельствуют о молитвенной памяти Церкви об усопших. Таковы литургии известные под именами: апостола Иакова, брата Господня, св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, св. Григория Двоеслова; также римская, испанская, гальская; наконец, отколовшихся от Православия сект: яковитов, коптов, армян, эфиопов, сирийцев, и др. При всей их многочисленности, нет ни одной, где не находились бы молитвы об усопших. О том же говорят свидетельства отцов и учителей Церкви.

Например, Ефрем Сирий так рассуждает о благодетельности молитвенного общения во имя Господа Иисуса живущих с усопшими: *“для умерших благодетельны поминовения, совершаемые святыми во время их жизни. Пример этому представляют некоторые творения Божии, как напр. виноградник — его зреющие грозди в поле и вино в сосудах:*

когда созреют ягоды на лозе, тогда вино, стоящее в доме неподвижно, начинает пениться и волноваться, как бы желая убежать. То же бывает, кажется, с растением — луком: ибо как скоро начнет созревать лук, посаженный в поле, в то же время дает отпрыски и лук, находящийся в доме. Итак, если и растения имеют между собой такое ощущение: то не более ли для умерших ощутительны молитвенные приношения? Когда же благоразумно согласишься на то, что это происходит сообразно с природой тварей, то представляй себе, что ты начаток тварей Божиих.”

Молясь об усопших, Церковь предстательствует о них, так же как и за живых, не собственным именем, а именем Господа Иисуса Христа (Иоан.14:13-14) и силой Его крестной жертвы, принесенной в избавление за всех. Эти теплые молитвы способствуют тому, чтобы семена новой жизни, с которыми отошли наши ближние, если эти семена недостаточно успели раскрыться здесь на земле, постепенно раскрывались и развивались под влиянием и при милости Божией, как развивается доброе семя в земле под живительными лучами солнца и благорастворении воздуха. Но ничто не может возродить гнилые семена, потерявшие начало растительной жизни. В подобных случаях были бы бессильны молитвы за умерших в нечестии и нераскаянности погасивших в себе дух Христов (1 Сол. 5:19). Именно о таких грешниках нужно понимать слова Спасителя в притче о богатом и Лазаре, что им нет избавления из ада, из его самых глубоких частей, и перехода в лоно Авраамово (Лк. 16:27). Да, такие лица обычно не оставляют после себя искренних за них молитвенников к Богу на земле; не приобрели они себе друзей также и на небе среди святых, которые могли бы, когда они обнищали (умерли), принять их в вечные обители (Лк. 16:9), то есть, помолиться о них.

Конечно, на земле не известно какой участи подвергнется каждый по своей смерти. Но молитва любви никогда не бывает бесполезна. Если наши усопшие ближние удостоились Царствия небесного, то они на нашу молитву о них отвечают ответной молитвой о нас. Если же наши молитвы бессильны им помочь, то во всяком случае они не вредны для нас, по слову псалмопевца: *“молитва моя в недра мое возвратится”* (Пс. 34:13) и по слову Спасителя: *“мир ваш к вам возвратится”* (Мф. 10:13). Но они и полезны для нас. Св. Иоанн Дамаскин замечает: *“Если кто-нибудь помазывает больного миром или иным священным елеем, то сначала он сам становится причастным [освящения от] помазания ... Всякий, подвизающийся о спасении ближнего, сперва получает пользу сам, потом приносит ее ближнему: ибо не несправеден суд Божий, чтобы забыть дела, по слову божественного апостола.”*

Молитвенное общение со святыми.

Церковь молится о всех усопших в вере, испрашивая им прощения грехов. Ибо нет человека без греха *“если и один день жизни его на земле.”* *“Если говорим, что не имеем греха, то обманываем самих себя, и истины нет в нас”* (1 Иоан. 1:8). Поэтому как бы ни был праведен человек, отходящий из этого мира, Церковь сопровождает его отшествие молитвой о нем ко Господу. *“Братия! Молитесь о нас,”* — просит апостол своих духовных чад (1 Сол. 5:25). Одновременно с этим, если голос Церкви свидетельствует о праведности усопшего, христиане поучаются добрым примером его жизни и ставят его в образец себе для подражания.

Когда же, далее, общее убеждение в святости усопшего подтверждается особыми свидетельствами, каковы: мученичество, исповедничество, самоотверженное служение

Церкви, дар исцелений и, в особенности, когда Господь подтверждает святость усопшего чудесами после его смерти при молитвенном поминании, — тогда Церковь прославляет его особым образом. Как может Церковь не прославлять тех, кого Сам Господь называет Своими “друзьями”: *“Вы друзья Мои”* (Иоан. 15:14-15); — кого принял в небесные обители, во исполнение слов: *“чтобы и вы были, где Я”* (Иоан. 14:3). Тогда прекращаются молитвы о прощении грехов усопшему и о его упокоении, они уступают свое место другим формам духовного общения с ним, а именно: а) восхвалению его подвигов во Христе так как *“Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме”* (Мф. 5:15); б) просьбам к нему, чтобы он молился о нас, о прощении нам грехов, о нашем нравственном преуспевании, и помогал нам в наших духовных нуждах и в наших горестях.

Сказано: *“Блаженны мертвые, умирающие о Господе”* (Откр. 14:13); — и мы их ублажаем.

Сказано: *“И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им”* (Иоан. 17:22); по заповеди Спасителя им отдаем.

Также сказал Спаситель: *“Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка, и кто принимает праведника во имя праведника, получит награду праведника”* (Мф. 10:41); — *“Ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот мне брат и сестра, и мать”* (Мф. 12:50). Поэтому и нам надлежит принимать праведника, как праведника. Если он брат для Господа, то должен быть таковым и для нас; святые есть наши духовные братья, сестры, матери, отцы, и наша любовь к ним выражается в молитвенном общении с ними.

Апостол Иоанн писал христианам: *“О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, что бы и вы имели общение с нами; а наше общение — с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом”* (1 Иоан. 1:3); — и в Церкви не прерывается это общение с апостолами; оно переходит с ними в другую область их бытия, небесную.

Близость святых к престолу Агнца и возношение ими молитв о Церкви на земле изображены в Откровении св. Иоанна Богослова: *“И я видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было тьмы и тысячи тысяч,”* которые восхваляли Господа (Откр.5:11).

Молитвенное общение со святыми есть осуществление на деле связи христиан на земле с Церковью небесною, о которой говорит апостол: *“Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства”* (Евр. 12:22-23).

Священное Писание представляет многочисленные примеры того, что праведники, еще живя на земле, могут видеть и слышать и знать многое, что недоступно обычному восприятию: тем более эти дары им присущи, когда они совлеклись плоти и находятся на небе. Апостол Петр прозрел в сердце Анании, по книге Деяний (5:3); Елисею открылся незаконный поступок слуги Гиезия (4 Царств 4 гл.) и, что еще удивительнее, ему открылись все тайные намерения двора Сирийского, которые он затем сообщил царю вавилонскому (4 Царств 6:12). Святые, находясь на земле, проникали духом в мир горний, и одни видели сонмы ангелов, другие удостаивались созерцать образ Бога (Исаия, Иезекииль), иные были восхищаемы до третьего неба и слышали там таинственные неизреченные глаголы, как например, апостол Павел. Тем более, находясь на небе, они способны знать происходящее на земле и слышать обращающихся к ним, так как святые на небе

“равны ангелам” (Лк. 10:36). — Из притчи Господней о богатом и Лазаре узнаем, что Авраам, находясь на небе, мог слышать вопль богача, страждущего во аде, несмотря на “великую пропасть,” разделяющую их. Слова Авраама: “*братья твои имеют Моисея и пророков, пусть слушают их,*” — ясно показывают, что Авраам знает жизнь еврейского народа, происходившую после его кончины, знает о Моисее и его законе, о пророках и их писаниях. Духовное зрение душ праведников на небе, несомненно, больше, чем было на земле. Апостол пишет: “*Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*” (1 Кор. 13:12).

Святая Церковь, всегда содержала учение о призывании святых, с полной уверенностью в их предстательстве за нас перед Богом на небе. Это видим из древних литургий. В литургии апостола Иакова говорится: “особенно же творим память о Святой и Славной Приснодеве, блаженной Богородице. Помяни Ее, Господи Боже, и по Ее чистым и святым молитвам пощади и помилуй нас.” Св. Кирилл Иерусалимский, изъясняя литургию Иерусалимской церкви, замечает: “потом поминаем (принося бескровную Жертву) и прежде почивших, во первых патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше.”

Многочисленны свидетельства отцов и учителей Церкви, особенно начиная с 4-го века, о почитании Церковью святых. Но уже от начала 2-го века имеются прямые свидетельства древнехристианской письменности о вере в молитвы святых на небе о их братьях земных. Свидетели мученической кончины св. Игнатия Богоносца (начало 2-го века) говорят: “возвратившись домой со слезами, мы имели всенощное бдение..., потом, немного уснувши, некоторые из нас увидели молящегося за нас блаженного Игнатия.” Подобные записи с упоминанием о молитвах и ходатайстве за нас мучеников имеются и в других сказаниях эпохи гонений на христиан.

О внешних сторонах молитвы.

Телесное богопоклонение.

Молитва есть возвышение ума и сердца к Богу. Однако, пока мы живем в теле, на земле, наша молитва естественно выражается в различных внешних формах, куда относятся: коленопреклонения, крестное знамение, воздеяние рук, употребление богослужебных предметов и все наружные действия общественного богослужения.

Христианское поклонение Богу по своей возвышенности есть “*поклонение в духе и истине*” (Иоан. 4:23-24), и оно несравненно возвышеннее ветхозаветного. Хотя ветхозаветное было установлено по повелению Самого Бога (Исх. 25:40), однако оно служило только “образу и тени небесного” (Евр. 8:5). Оно отменено, как “ветшающее и стареющее,” близкое “к истлению” (Евр. 8:13), установлением Нового Завета, освященного Святою Кровью Господа Иисуса Христа. Богослужение новозаветное состоит не в постоянных принесениях в жертву тельцов и овнов, а в молитве славословий, благодарений и прошений, в принесении бескровной Жертвы Тела и Крови Христовых и в даровании благодати святых таинств.

При этом христианская молитва не лишена разнообразных внешних действий. Сам Господь Иисус Христос не избегал внешних проявлений молитвенных и тайнодействен-

ных: Он преклонял колена, пал на лице Свое и молился; воздвиг руки Свои и благословил; дунул и сказал Своим ученикам: мир вам, применял внешние действия при исцелениях, посещал иерусалимский храм и называл его “дом Отца Моего,” храм Мой, храмом молитвы наречется.” Так же поступали и апостолы.

Духовное поклонение необходимо сопровождать телесным, вследствие тесной связи и взаимодействия души и тела. *Не знаете ли, что тела ваши есть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые есть Божиим* (1 Кор. 6:19-20).

Христианин призван к тому, чтобы славить Бога не только душой и в своем теле, но даже все его окружающее он направлял к прославлению Господа. *Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (1 Кор. 10:31). Молитвой должно освящать не только себя, но и то, чем мы пользуемся: *Ибо всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою* (1 Тим. 4:4-5). Христианин призывается сознательно способствовать тому, чтобы и вокруг него, и в его руках, и в его сознании осуществлялся призыв псалма: *всякое дыхание и вся тварь да хвалит Господа*. И осуществление этого дает православное богослужение, взятое во всем его объеме.

Иконопочитание.

Одним из внешних видом богопоклонения и почитания святых является употребление священных изображений и поклонение перед ними.

Среди разных дарований человеку, отличающих его от других тварей, есть дар художества или изображений в линиях и красках. Дар этот благородный, высокий, и он достоин того, чтобы им прославлять Бога. Всеми доступными для нас чистыми и высокими способами надлежит славить Бога, по призыву псалмопевца: *Благослови душе моя, Господа, и вся внутренняя моя, имя святое Его* (пс. 102:1). *Вся внутренняя* — все способности души. И действительно, способность художества есть дар от Бога. Некогда при Моисее “Господь назначил Веселиила, сына Урии, сына ора, из колена Иудина, и исполнил его духом Божиим, мудростью, разумением, ведением и всяким искусством, составлять искусные ткани, работать из золота, серебра и меди, и резать камни для вставления, и резать дерево и делать всякую художественную работу. И способность учить других вложил в сердце его... Он исполнил сердце их мудростью, чтобы делать всякую работу резчика и искусного ткача и вышивателя.” (Исх. 35:30-35). Вещественные предметы, сделанные искусной работой художника для скинии Моисеевой, как впоследствии и для Соломонова храма, все были священны. Но при том, тогда как одни служили более священными украшениями, другие были особо почитаемы и представляли собой исключительные места славы Божией. Таковым был “ковчег завета,” само прикосновение к которому без особого благословения могло повлечь смерть (2 Цар. 6:7; случай с Озой во время перенесения ковчега при Давиде, когда Оза был поражен смертью за то, что взял рукой за ковчег). Таковыми были над ковчегом в скинии “херувимы славы,” посреди которых благоволил Сам Бог открываться и давать Свои повеления Моисею. “Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедовать через тебя сынам Израилевым” (Исх. 25:18-22): это был “видимый образ невидимого Бога” (митр. Макарий “Прав. Догм. Бог.”).

Среди многочисленных изображений на стенах и завесах ветхозаветного храма не было изображений усопших праведников, как они есть в Церкви христианской. Не было их там потому, что праведники сами ожидали еще своего избавления, изведения их из ада, которое совершено нисшествием во ад и воскресением Христовым. Они, по апостолу, “не без нас достигли совершенства” (Евр. 11:40), они прославлены, как Святые, в Новом Завете.

Если же в Священном Писании даны строгие запрещения против сооружения ку-миров-идолов и почитания их, то это запрещение никак нельзя переносить на христианские иконы. Идолы являются изображениями ложных богов, и поклонение им было поклонением бесам или же несуществующим, воображаемым существам и являлось по существу поклонением самим бездушным предметам, как дереву, золоту или камню. Но Священное Писание строго научает нас “отличать священное от не священного и чистое от нечистого” (Лев. 10:10). Кто не умеет отличить священные изображения от идолов, кто хулит и оскверняет иконы, те святотатствуют и подвергаются осуждению Священного Писания, говорящего: “*как же ты...гнушаясь идолов, святотатствуешь?*” (Рим. 2:22).

Открытия церковной археологии показывают, что в древнехристианской Церкви существовали священные изображения в катакомбах и в других местах молитвенных собраний, а впоследствии в христианских храмах. Если в некоторых случаях христианские писатели высказываются против статуй и подобных изображений, то они имеют в виду языческие поклонения (Эльвирский собор в Испании в 305 г.). Иногда же подобные высказывания и запрещения вызывались особыми обстоятельствами того времени, напр., необходимостью скрывать свои святыни от гонителей — язычников и от враждебно настроенной нехристианской массы населения.

Естественно полагать, что начальный период истории христианства требовал сначала отвлечь людей от идолопоклонства, а потом уже проводить в жизнь всю полноту форм прославления Бога и Его святых, — форм, среди которых имеют место священные изображения, прославление в красках.

Седьмой Вселенский собор так выразил догмат о почитании святых икон: “со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались для поклонения точно также, как и изображение честного и животворящего Креста... Чем чаще при помощи икон созерцаются лики Господа Иисуса Христа, Богородицы, ангелов и святых, тем чаще взирающие на эти иконы люди побуждаются к воспоминанию о самых первообразах и приобретают более любви к ним. Чествовать их лобзанием и поклонением (не тем Богопочитанием, которое подобает единому Божескому естеству), но почитанием... фимиамом и возжжением свечей... Ибо честь, воздаваемая образу, переходит к первообразному...”

Почитание св. мощей.

Воздавая почитание угодникам Божиим, отошедшим своими душами на небо, св. Церковь вместе с тем чествует и оставшиеся на земле мощи или тела угодников Божиих. В Ветхом Завете не было почитания тел праведников, как и сами праведники только еще ожидали избавления себе. Тогда и плоть сама по себе считалась нечистой.

В Новом Завете, по воплощении Спасителя, возвышено не только понятие о человеке во Христе, но и понятие о телах, как жилищах Духа Святого. Сам Господь, Слово Божие, воплотился и принял на себя человеческое тело. Христиане призываются к тому, что бы их не только души, но и тела, освященные святым крещением и принятием Пречистых

Тела и Крови Христовых, становились истинными храмами Св. Духа. *Не знаете разве, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа* (1 Кор. 6:19). И потому тела христиан, живших праведной жизнью или ставших святыми принятием мученической смерти, достойны особого уважения и чествования.

Святая Церковь во все времена, следуя священному преданию, оказывала чествование святым останкам. Это выражалось в а) благоговейном собирании и хранении останков угодников Божиих, как известно еще из сказаний 2го века и последующих времен, б) в торжественных открытиях и перенесениях святых мощей, в) в построении над ними храмов и алтарей, г) в установлении празднеств в их память, д) в путешествиях к святым гробницам и их украшении, е) в постоянном правиле Церкви — полагать в основание алтарей мощи св. мучеников или влагать св. мощи в св. антиминсы, на которых совершается божественная литургия.

Это столь естественное чествование останков угодников Божиих имеет для себя твердое основание в том, что Сам Бог благоволил их почитать и прославить бесчисленными знамениями и чудесами, свидетельствуемыми в продолжение всей истории Церкви.

Еще в Ветхом Завете, когда святые еще не были почитаемы особым прославлением, были знамения от тел усопших праведников. Так, после прикосновения к костям пророка Елисея в его гробе, тело одного умершего тотчас ожило и мертвый восстал (4 Цар. 13:21). Тело св. пророка Илии было вознесено при его жизни на небо, а милость Илии, оставленная им Елисею, разверзла своим прикосновением воды Иордана при переходе реки Елисе-ем.

Переходя к Новому Завету, читаем в кн. Деяний, что на больных возлагали платки и опоясания с тела ап. Павла и у больных прекращались болезни и злые духи выходили из них (Деян.19:12). Св. Отцы и церковные учителя свидетельствовали о чудесах от останков святых и современники подтверждали истинность этих сообщений. Напр., св. Амвросий говорит при открытии мощей св. Гервасия и Протасия: “Вы узнали и даже сами видели многих освободившихся от демонов, или таких, которые лишь касались одежды святых и тотчас исцелялись от своих немощей. Возобновились чудеса древнего времени с тех пор, как через пришествие Господа Иисуса излилась на землю обильнейшая благодать. Вы видите многих, исцелившихся как бы тенью святых. Сколько убрисов передаются из рук в руки! Сколько одежд при возложении на священные останки, и от одного прикосновения сделавшись целебными, испрашивают верующие друг у друга, все стараются хоть несколько прикоснуться, и тот, кто прикоснулся, здрав бывает.” Подобные свидетельства можно читать у св. Григория Богослова, Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, блаж. Августина и др.

Уже от начала второго века имеются сообщения о чествовании христианами останков святых. Так, свидетель мученической кончины св. Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского, сообщает, что “оставшиеся от его тела (он был растерзан зверями в цирке) только твердейшие частицы были отвезены в Антиохию и положены в полотно, как бесценное сокровище по благодати, обитающей в мученике, оставленное святой Церкви.” Жители городов, начиная от Рима, преемственно принимали тогда и несли эти останки на своих раменах, как свидетельствовал потом св. Иоанн Златоуст, “до здешнего города Антиохии, восхваляя увенчанного победителя и прославляя подвижника.” Также после мученической кончины св. Поликарпа, епископа Смирнского, и сожжения проконсулом его тела, христиане “собрали кости св. Поликарпа, как сокровище, драгоценнее дорогих кам-

ней и чище золота, и положили их...для празднования дня его мученического рождения и в научение и утверждение будущим христианам.”

Останки святых (в греч. *ta lipsona*), почитаются независимо от их нетленности, а из преклонения перед святой жизнью или мученической смертью святого, и тем более, когда очевидны знамения исцелений при молитвах святым о предстательстве их перед Богом. Церковные соборы не раз запрещали (напр., Московский собор 1667 г.) признание усопших людей святыми только по одному признаку нетления их тел. Но конечно, нетление тел праведников принимается, как одно из знамений Божиих о святости этих усопших.

Путь христианина.

Крест Христов

— путь, сила и знамя Церкви.

Догматическое учение Церкви имеет самую тесную связь со всем нравственным строем христианской жизни, оно дает ей верное направление. Любое отступление от догматических истин приводит к неправильному пониманию нравственного долга христианина. Вера требует “жизни по вере.”

Спаситель определил нравственный долг человека кратко в двух заповедях Закона: заповеди о любви к Богу — всем сердцем, всей душой, всей мыслью, всем разумением, — и заповедь о любви к ближнему как к самому себе. Но при этом Спаситель научил, что подлинное исполнение этих заповедей невозможно без самоотречения в той или другой степени, жертвенности: оно требует **подвига**.

Где же верующий найдет силы для подвига? Он получит их через общение со Христом, через любовь ко Христу, побуждающую **следовать за Ним**. Это следование в подвиге Христос назвал “игом Его.” *Возьмите иго Мое на себя... иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть.* Он назвал его также крестом. Еще задолго до дня Своего распятия на кресте Господь учил: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною* (Матф. 16:24).

“Кто не берет креста своего и следует за Мной, тот не достоин Меня” (Матф.10:38).

Православный путь христианина это — **путь креста и подвига**. Иными словами говоря, это путь терпения, перенесения скорбей, преследований за имя Христово и опасностью от врагов Христа, пренебрежения благами мира ради Христа, борьбы со своими страстями и похотями.

Такой путь следования Христу прошли Его апостолы. *“Я сораспялся Христу,”* пишет ап. Павел. *“Я не желаю хвалиться, только Крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира”* (Гал. 2:19; 6:14). Следуя путем Христовым, апостолы закончили свой подвиг жизни мученической смертью.

К подвигу, в меру своих сил, призываются все верующие: *Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями* (Гал. 5:24). Нравственная жизнь не обходится

без внутренней борьбы, без воздержания. “Ибо многие, — пишет апостол, — о которых я часто говорил вам, а теперь даже со слезами говорю, поступают как враги Креста Христова: их бог — чрево, и слава их — в сраме, они мыслят о земном” (Филип. 3:18-19).

Вся история Церкви строилась на подвигах: сначала на страданиях мучеников первохристианства, на жертвенных трудах столпов Церкви — святителей, а потом на личных аскетических подвигах, на достижениях духа в борьбе с плотью пустынников и других подвижников, — “земных ангелах и небесных человеков” и “праведных,” живших в миру и не осквернившихся от мира. И так доньне украшается христианство исповедниками и мучениками за веру во Христа. И св. Церковь поддерживает в верующих этот долг самоограничения и духовного очищения наставлениями и примерами из Евангелия и всего Священного Писания, примерами святых, предписаниями церковного устава, бдениями, постами и призывами к покаянию.

Таков жребий не только отдельного христианина, но и самой Церкви в ее совокупности: “Быть гонимыми за крест Христов,” как это представлено в видениях ап. Иоанна Богослова в Апокалипсисе. Церковь же многие периоды своей истории переносит совершенно открытые скорби: преследования и мученическую смерть лучших ее служителей, — что один современный священнослужитель и церковный писатель назвал “жатвами Божиими,” — а в другие периоды, даже в периоды видимого благоденствия, переносит скорби от внутренних врагов, от недостойного образа жизни членов ее, в частности, людей, назначенных к служению ей.

Так определяется **догмат о Кресте,**

Крест есть **путь** христианина и Церкви.

Но при этом он есть и **сила Церкви.** Мысленными очами взирая “на Начальника веры и Совершителя Иисуса,” христианин черпает духовные силы в сознании, что за крестной смертью Господа последовало воскресение, что Крестом “побежден мир,” что если с Господом умираем, то с Ним и царствовать будем и в явлении Его славы возрадуемся и восторжествуем (1 Пет. 4:13).

Крест есть, наконец, **знамя Церкви.** От того дня, когда Спаситель нес на Своих раменах крест на Голгофу и был распят на вещественном кресте, Крест стал видимым знаком и знаменем христианства, Церкви, каждого верующего во Христа.

Не все, принадлежащие к “широкому христианству,” имеют такое понимание Евангелия. Некоторые большие христианские общества отвергают Крест, как видимое знамя, считая, что он, как был так и остался орудием поругания. Предостерегал от такого “соблазна о кресте” ап. Павел (Гал. 5:11), чтобы “не упразднить Креста Христова,” ибо “слово о Кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, сила Божия есть” (1 Кор. 1:17-18). Он увещевал не стыдиться Креста как бы знамени поругания: — “выйдем к Нему (Господу) за стан, нося Его поругание, “ наставлял он (Евр. 13:13-14). Ибо поругание на кресте привело к воскресению во славе, и Крест явился орудием спасения и путем к славе.

Имея всегда перед собой образ Креста, совершая на себе знамение Креста, христианин, во первых, приводит себе на память, что он призван следовать стопам Христовым, перенося во имя Христова скорби и лишения за свою веру; во вторых, он укрепляется силой Креста Христова на брань со злом в самом себе и в мире; и в третьих, исповедует, что он ждет явления славы Христовой, второго пришествия Господа, которое само будет предварено явлением на небе знамени Сына Человеческого, согласно божественным сло-

вам Самого Господа (Матф. 24:30): этим знамением, по единодушному разумению отцов Церкви, будет величественное явление на небе Креста.

О Боге Завершителе судеб мира.

Содержание:

Грядущие судьбы мира и человечества
Посмертная участь человека
О “мытарствах.”
Признаки приближения Второго пришествия
Второе пришествие Сына Человеческого
Воскресение мертвых
Несостоятельность хилиазма
Кончина века сего
Всеобщий суд
Царство славы

Грядущие судьбы мира и человечества

(Христианская эсхатология).

Никео-Цареградский символ веры содержат православное учение о Втором пришествии Сына Божия на землю, всеобщем страшном суде и о будущей вечной жизни.

- 7 член: **И паки (снова) грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же (Которого) царствию не будет конца...**
- 11 член: **Чаю (ожидаю) воскресение мертвых,**
- 12 член: **и жизни будущего века. Аминь.**

В Божием домостроительстве начертаны планы будущего до конца веков. И в христианском учении его неотъемлемую часть составляет то, что слово Божие говорит нам о событиях последнего времени; втором пришествии Господа, воскресении мертвых и кончине мира, — и затем о начале царства Славы и вечной жизни. Последняя часть догматического богословия и говорит о завершении того великого процесса, начало коего изложено на первой странице книги Бытия.

Посмертная участь человека.

Смерть есть общий удел людей. Но она есть для человека не уничтожение, а только отрешение души от тела. Истина бессмертия души человека одна из основных истин христианства. *“Бог не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы.”* В новозаветном Священном Писании смерть называется *“исходом души”* (*буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это на память — 2 Петр. 1:15*), *освобождением души из темницы* (2 Кор. 5:1), *отложением тела (зная, что скоро должен оставить храмину мою — 2 Петр. 1:14)*, *отрешением (имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше — Фил. 1:23)*, *отшествием (время моего отшествия настало — 2 Тим. 4:6)*, *успением (Давид почил — Деян. 13:36)*. Состояние души по смерти, по ясному свидетельству слова Божия, не бессознательно, а сознательно (напр. в притче о богатом и Лазаре). По смерти человек подвергается суду, который называется частным, в отличие от всеобщего последнего суда. *“Удобно есть перед Богом, в день смерти воздать человеку по делам его,”* говорит премудрый сын Сирахов (11:26). Ту же мысль выражает апостол Павел: *“человекам положено однажды умереть, а потом суд”* (Евр. 9:27). Апостол представляет суд следующим непосредственно за кончиной человека, очевидно, разумея не всеобщий суд, а частный, как это истолковывали св. Отцы Церкви.

Нам не дано знать в Священном Писании, как происходит частный суд по смерти человека. Мы можем лишь отчасти судить об этом, по отдельным выражениям, встречающимся в слове Божиим. Так, естественно думать, что и при суде частном большое участие в судьбе человека после смерти принимают как добрые ангелы, так и злые: первые являются орудиями благодати Божией, а вторые — по Божиему попущению — орудиями правды Божией. В притче о богатом и Лазаре сказано, что Лазарь *“был отнесен ангелами на лоно Авраамово;”* в притче о неразумном богаче сказано богачу: *“Безумный, в сию ночь душу твою возьмут у тебя,”* — очевидно возьмут силы недобрые (св. Златоуст). Ибо, с одной стороны, ангелы малых сих, по слову Господню, всегда видят лицо Отца Небесного, — а равно и при конце мира Господь *“пошлет ангелов Своих, которые отделят злых от среды праведных, и ввергнут их в печь огненную”* (Мф. 13:49); а с другой стороны, *“Противник ваш дьявол ходит как рыкающий лев, ища кого поглотить”* (1 Петр. 5:8), — и воздух как бы наполнен духами злобы поднебесной, и князь их называется князем *“власти воздушной”* (Ефес. 6:12; 2:2).

На основании этих указаний Священного Писания издревле святые Отцы Церкви изображали путь души, разлучившейся с телом, как путь через такие духовные пространства, где темные силы ищут поглотить слабых духовно и где поэтому особенно нужны защита ангелов небесных и молитвенная поддержка со стороны живых членов Церкви. Из древних Отцов говорят об этом святые Ефрем Сирин, Афанасий Великий, Макарий Вел., Василий Вел., Иоанн Златоуст и др. Наиболее подробно развивает мысли этого рода св. Кирилл Александрийский в *“Слове на исход души,”* а картинное изображение этого пути представлено в житии преп. Василия Нового, где усопшая блаженная Феодора передает спящему ученику преп. Василия, что она видела и испытала после смерти при восхождении на небо. Путь души по исходе из тела принято называть *“мытарствами.”* Митр. Макарий упоминает наставление ангела преп. Макарию Александрийскому, по поводу образности сказаний о мытарствах: *“земные вещи принимай здесь за самое слабое изобра-*

жение небесных.” Мытарства следует понимать в смысле духовном, под человекообразными чертами.

О состоянии души после частного суда Православная Церковь учит так: “Веруем, что души умерших блаженствуют или мучатся по делам своим. Разлучившись с телами, они тотчас переходят или к радости или к печали и скорби: впрочем не чувствуют ни совершенного блаженства ни совершенного мучения. Ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно” (Послание Восточных Патриархов). Таким образом, Православная Церковь различает два разных состояния после частного суда: одно для праведников, другое для грешников, иначе говоря, — рай и ад. Церковь не признает римо-католического учения о трех состояниях, различающего блаженство, чистилище или пургаториум и пребывание в геенне. Само именование “геенна” отцы Церкви обычно относят к состоянию после Страшного суда, когда и смерть и ад повержены будут *в озеро огненное* (Откр. 20:15). Отцы Церкви, на основании слова Божия, полагают, что мучения грешников до Страшного суда имеют характер предварительный. Эти мучения могут быть облегчаемы и даже могут быть сняты по молитвам Церкви (Послание Восточных Патриархов).

О “мытарствах.”

Наше пребывание среди населения, хотя и христианского, но во многом иных понятий и взглядов в области веры, побуждает нас хотя бы изредка откликаться на темы нашей веры, когда поднимаются они и трактуются с неправославной точки зрения лицами других исповеданий, а то и православными, потерявшими твердую православную почву под ногами.

В ограниченных условиях нашего существования, как небольшой церковной ветви, мы, к сожалению, не в состоянии полностью реагировать на такие выступления или отвечать на вопросы; однако чувствуем иногда в самих себе такую потребность. В частности, имеем повод определить православный взгляд на вопрос о “мытарствах,” составляющий тему или одну из тем в книге на английском языке под названием “Христианская мифология.” “Мытарства” — переживания христианской души непосредственно после смерти человека, как эти переживания представляются отцами Церкви и христианскими подвижниками. В последние годы заметнее стали критические подходы к ряду наших церковных воззрений, приписывающие черты примитивных воззрений, наивного мирозерцания, или благочестия, с применением таких слов, как “мифы,” “магия,” или подобных им.

Наш долг отозваться на такие взгляды.

Тема о “мытарствах” не есть, собственно, предмет православного христианского богословия: она не догмат Церкви в точном смысле. Она составляет материал нравоучительного, воспитательного свойства, можно бы сказать — педагогического характера. Чтобы правильно подойти к ней, необходимо понимать **основы** и дух православного миропонимания. “Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия?” Нужно самому приблизиться к Церкви, “дабы знать дарованное нам от Бога” (1 Кор. 2:11-12).

В данном вопросе **основа: Мы веруем в Церковь.** Церковь есть **небесно-земное Тело Христово**, предназначенное к нравственному совершенствованию членов земной ее части и к блаженной, радостной, но всегда деятельной жизни сонмов ее в Небесной ее

сфере. Церковь на земле славит Бога, объединяет верующих и воспитывает их нравственно, чтобы таким путем облагородить и возвысить саму земную жизнь, личную, своих чад и общественную; главное же, чтобы помочь им в достижении жизни вечной, в Боге, в достижении святости, без которой *“Никто не увидит Господа”* (Евр. 12:14). Для этого нам необходимо непрестанное церковное наше общение, нас земных, с Небесной Церковью. В Телѣ Христовом все члены его во взаимодействии. У Господа, Пастыря Церкви, как бы два стада: небесное и земное (Послание Восточных патриархов 17-го века). *“Страдает ли один член, страдают с ним все члены; радуется ли один член, радуются с ним остальные члены.”* Радующейся является Небесная Церковь; но она вместе с тем постраждет сочленам земным. Св. Григорий Богослов дал имя земной Церкви его времени *“страждущее Православие:”* таким оно остается и доныне. Общение это ценно и необходимо для общей задачи, дабы мы *“Все возвращали (растили) в Того, из Кого все Тело, составляемое и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви”* (Ап. Павел, послан. к Ефесян.). Цель же всего — обожение в Господе, да будет *“Бог — все во всем.”* И земная жизнь христианина есть — должна быть — местом духовного роста, подъема, восхождения души к Небу. Да, мы глубоко скорбим, что, за исключением единиц, мы, зная наш путь, далеко сходим с него из-за привязанности к чисто земному, и хотя готовы приносить покаяние, но продолжаем жить в нерадении и лености. Однако, нет в наших душах того *“душевного спокойствия,”* какое присуще западно-христианской психологии, утвержденной на некоем *“моральном минимуме,”* дающем удобное душевное расположение для занятия своими житейскими интересами.

Между тем, именно там, где кончается линия *“душевного спокойствия,”* там открывается поле для совершенствования, для внутренней работы христианина. *“Если, познавши Бога, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников...Страшно впасть в руки Бога живого!”* (Евр. 10:26-27, 31). Пассивность, беспечность непривычны душе: не поднимаясь, мы тем самым опускаемся вниз. А между тем подъем требует неустанной бдительности души, и более того — борьбы. С кем борьбы? С собой ли только? — *“Наша брань не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной”* (Еф. 6:12).

Здесь мы подходим к теме о мытарствах.

Не случайно, не напрасно молитва Господня кончается словами: *“Не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого.”* Об этом лукавом Господь в другой Своей беседе сказал Своим ученикам: *“Я видел сатану, спавшего с неба как молния..”* Низринутый с неба, стал, таким образом, обитателем низшей сферы, *“князем власти воздушные,”* князем *“легиона”* нечистых духов. *“Когда нечистый дух выйдет из человека,”* но не найдет себе покоя, возвращается в дом, откуда вышел, и найдя его не занятым, выметенным и убраным, *“Идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и вошедши живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом,”* в заключение сказал Господь (Мф. Гл. 12). Только ли с тем родом? А об исцеленной в одну из суббот скорченной женщине не ответил ли Господь: *“Эту дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз в день субботний?”* Не забывают об этих врагах наших и апостолы в своих наставлениях. *“Вы некогда жили, — пишет ап. Павел ефесянам, — по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления...”* Поэтому

и ныне “облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских,” ибо “диавол, как рыкающий лев, ищет кого поглотить.”

Будучи христианами, назовем ли эти ссылки на Писание мифологией?

Что написано, о чем предостерегает слово Божие, относится и к нам, относилось и к прежним поколениям. И поэтому препятствия для спасения те же. Одни — в нашем собственном нерадении, в собственной самоуверенности, в беспечности, в эгоизме, в телесных страстях; другие — в соблазнах и соблазнителях, окружающих нас: в живых людях и в невидимых темных силах, окружающих нас. Потому мы в наших личных, домашних ежедневных молитвах просим Бога не допустить нас даже до “лукавого поспешения,” т.е. до удачи в делах, такой, какая шла бы от помощи темных сил. А вообще в личных молитвах и в общественном богослужении мы никогда не теряем мысли о переходе в иную жизнь по смерти.

В апостольские и первохристианские времена, когда было больше воодушевления в христианах, когда отчетливее была разница между языческим миром и миром христиан, когда страдания мучеников сами собой являлись светом христианства, требовалось меньше заботы о поддержании духа христиан простой проповедью. Но Евангелие максимально! Требования Нагорной проповеди предназначены были не для одних апостолов. И потому в писаниях апостолов уже читаем не простые наставления, но и предостережения перед будущим, когда должно будет давать отчет.

“Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских...” “Дабы вы могли противостать в день злой и, все преодолевши, устоять...” (Еф. Гл. 6). “Мы должны знать, что если мы, познавши Бога, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников.” “Страшно впасть в руки Бога живого!” (Евр. Гл. 10). “К одним будьте милостивы, а других страхом спасайте, исторгая из огня, обличайте со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью” (Иуды, бр. Иакова). “Невозможно — однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и сделавшихся участниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему” (Евр. Гл. 6).

Так было в апостольский век. Когда же Церковь, получив свободу исповедания, стала пополняться массами народа, когда и общее воодушевление верой стало ослабевать, потребность в сильных словах, в обличениях, в призывах бдительности духовной, к страху Божию и страху пред своей судьбой стала острее. И у самых ревностных архипастырей среди сборников их пастырских поучений мы читаем грозные слова картин будущего суда, ожидающего нас по смерти. Эти слова предназначены к вразумлению грешников и, очевидно, произносились в периоды обще-христианского покаяния, перед Великим постом. В них истина “правды Божией,” истина, что в Царство святости не войдет ничто нечистое, облечена в живописные, отчасти приточные, близкие к земным, каждому жизненно знакомые образы. Сами святители наименовали эти образы суда, непосредственно следующего за смертью, — “**мытарствами.**” Столы мытарей, собирателей налогов и пошлин, были, очевидно, пунктами пропуска в дальнейшую дорогу, в город, в его центральную часть. Конечно, слово это само по себе не вводит нас в его религиозный смысл. В святоотеческой речи оно обозначает краткий период посмертного отчета души христианской о своем моральном содержании.

Уже 4-й век дал нам образцы таких живых, картинных обращений к пастве.

“Пусть никто не льстит себя суетными словами, ибо “внезапно настигнет тебя пагуба” (1 Фессал. 5:3) и произведет переворот, подобный буре. Придет строгий ангел, на сильно поведет душу твою, связанную грехами. Займись же размышлением о последнем дне, ... представь себе смятение, сокращение дыхания и час смертный, приближающийся Божий приговор, поспешающих ангелов, страшное смущение души, мучимой совестью с жалостным взором на происходящее, наконец — необходимую неотвратимость дальнего переселения” (Св. Василий Великий. В “Опыте православного богословия с историческим изложением” еп. Сильвестра, т. 5, стр. 89). Св. Григорий Богослов, имевший дело с большой паствой лишь в краткие периоды, ограничивается общими словами, говоря, что “каждый бывает искренним судьей самого себя, по причине ожидающего его судилища.”

Более яркая картина у св. Иоанна Златоуста: “Если мы, — говорит он, — отправляясь в какую-нибудь чужую страну или город, требуем путеводителей, то сколько нам нужно помощников и руководителей, чтобы пройти беспрепятственно мимо старейшин, властей, воздушных миро правителей, гонителей, мытаре начальников! Посему-то душа, отлетая от тела, часто то поднимается, то ниспускается, и боится, и трепещет. Сознание грехов всегда мучит нас, тем более в тот час, когда предстоит нам быть отведенными на та-мошные испытания и страшное судилище.” И далее Златоуст дает нравственные наставления к христианскому образу жизни. Что касается скончавшихся младенцев, то он влагает в их уста следующие слова: “Святые ангелы мирно разлучили нас от тел, и мы, имея добрых путеводителей, безбедно прошли мимо воздушных властей. Лукавые духи не нашли в нас того, чего искали, не заметили того, чего хотели. Узрев тело без греха, они посрамились; увидев непорочную душу, устыдились; увидев не оскверненный язык, умолкли. Мы прошли мимо и посрамили их. Сеть расторгалась, и мы избавились. Благословен Бог, не давший нас в их ловитву” (там же. Слово 2-е, О памяти усопших).

Так же безбедно и свободно достигающими чертогов небесных представляет Православная Церковь христианских мучеников и мучениц. В пятом веке представление непосредственного суда над душой после выхода ее из тела, или частного суда, предшествующего всеобщему Страшному Суду, еще полнее соединилось с представлением мытарств, как видим это у св. Кирилла Александрийского в его “Слове об исходе души,” суммирующем образы этого рода у предшествующих отцов Церкви. Совершенно ясно каждому, что чисто земные образы привлечены к предмету духовного свойства ради того, чтобы запечатлевшийся в памяти образ будил душу человека. “*Се Жених грядет в полночи, и блажен раб, его же обрыцет бдящая.*” Одновременно в этих картинах греховность, присущая падшему человеку, раскрывается в ее разных видах и формах, и это дает побуждение человеку к анализу своего собственного душевного содержания. В наставлениях православных подвижников виды и формы греховности имеют некоторый свой особый отпечаток; в житийной письменности — также соответственный свой (В подвижнических наставлениях иногда страсти и лукавые бесы почти отождествляются: духи, поселяющиеся в телах живых людей, являются возбудителями страстей; страсти становятся не только недугами телесными, но и душевными, и потому продолжают оставаться в душе приманками земных страстей даже и по смерти. Поэтому можно представить мытарства, как и внутреннюю личную борьбу в оголившейся от тела душе). Благодаря доступности житий святых, стало особенно известным сказание о мытарствах прав. Феодоры, подробно изображенное ей преп. Василию Новому в его сонном видении. Сновидения вообще выражают душевное состояние самого данного человека, а в особых случаях бывают подлинными видениями душ усопших в их земном виде. Данное сказание имеет признаки того и дру-

гого. Мысли об участии добрых духов, наших ангелов хранителей, а с другой стороны — духов злобы поднебесной, в судьбах людей находят для себя подтверждение: в притче о богатом и Лазаре. Лазарь тотчас по смерти отнесен был ангелами на лоно Авраамово; “неправедный богач,” по другой притче, услышал: “безумец, в сию ночь душу твою истяжут от тебе”; “истяжут,” по-видимому, не иные кто, как те же “духи злобы поднебесной.”

Что душа непосредственно по разлучении от тела входит в сферу определения ее дальнейшей судьбы, говорит простая логика, подтверждает и слово Божие. “*Человекам надлежит однажды умереть, потом же суд,*” читаем у ап. Павла (Евр. 9:27); суд частный, независимый от общего Вселенского Суда.

Учение о частном суде Божиим входит в круг догматического православного богословия. Что же касается мытарств, то наши русские составители общих систем богословия ограничиваются таким, можно сказать, трафаретным замечанием: “Все чувственные земные образы, под которыми в виде мытарств представляется частный суд, хотя по своей основной мысли вполне верны, однако же, должны быть принимаемы (как наставлял преп. Макария Александрийского сам явившийся ему Ангел), только за самое слабое изображение вещей небесных” (см. у Макария, митр. Московского, у Епископа Сильвестра, Ректора Киевской Духовной Академии. Архиеп. Филарет Черниговский в своем двухтомном труде Догматического Богословия не касается вообще этой темы).

Если говорить об устрашающем характере картин о мытарствах, то разве мало их в новозаветных Писаниях и в речах Самого Господа? Не устрашает ли нас самый простой вопрос: “Кто вошел сюда в небрачной одежде?”

Мы отзываемся на рассуждения о мытарствах, на материал второстепенный в области нашей православной мысли, потому что он дает повод осветить сущность нашей церковной жизни. Наша жизнь христианская, церковная, молитвенная есть непрерывное взаимодействие с небесным миром. Оно — не простое “*Призывание святых,*” как это часто формулируют. Оно — общение любви. Этим путем “*все тело Церкви, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим*” (Колос. 2:19). Мы чрез Церковь “*приступили к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства*” (Евр. Гл. 12). Наши молитвенные связи идут по всем направлениям. Нам заповедано: “*Молитесь друг за друга.*” Мы живем в аксиомах веры: “*Живем ли или умираем, всегда Господни.*” “*Любовь никогда не прекратится.*” “*Любовь покрывает множество грехов*” (1 Петра 4:8). — Для души смерти нет. Жизнь во Христе — есть мир молитвы. Она пронизывает все тело Церкви, соединяет каждого члена Церкви с Небесным Отцом, членов земной Церкви между собой и членов земных с небесными. Молитвы — нити Живой ткани тела церковного. Много может молитва праведного (ап. Иаков). Двадцать четыре старца на небеси у престола Божия пали пред Агнцем, имея каждый гусли и чаши полные фимиама, “*которые есть молитвы святых,*” т.е. возносили молитвы от земли к престолу небесному.

Устрашения нам нужны, они могут и должны остерегать нас от дурных поступков. Но — та же Церковь внушает нам, что Господь щедр и милостив, долготерпелив и многомилостив, и сожалеющий о злобах человеческих, принимая на Себя немощи наши. И в Небесной Церкви — наши заступники, помощники, молитвенники. Пречистая Богородица — Покров наш. Сами наши молитвы — это молитвы святых, ими записанные, из их умиленных сердец исшедшие в дни их земной жизни; творцы молитв могут это чувствовать, и сами они, таким образом, становятся ближе к нам. Таковы наши молитвы еже-

дневные о себе. Таков и весь круг церковного богослужения суточного, еженедельного, праздничного. Вся эта письменность не кабинетного происхождения. Против такой помощи враги воздушные бессильны. Только бы мы имели веру. И лишь бы молитвы наши были теплы и искренни. Радость бывает на небесах больше об одном кающемся, чем о других уже не требующих покаяния. Как настойчиво Церковь учит нас в храме, чтобы “прочее время жизни нашей в мире и покаянии” окончить нам! Учит: — Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную Владычицу нашу Богородицу со всеми святыми поминать и тогда с полной надеждой самих себя и друг друга и всю жизнь нашу в святую волю Христа Бога нашего предать. Но при всем этом облаке небесных покровителей нас радует особая близость к нам наших ангелов хранителей. Они — кротки. Бывает — радуются о нас, бывает — скорбят о наших падениях. И мы полны надежды на них в том нашем состоянии, когда разлучится душа с телом и нужно вступать в новую жизнь — в свете или во тьме? В радости ли или в печали? Потому каждый день молим мы наших ангелов о приходящем дне: “от всякого лукавствуя противного ми врага избави мя.” А в особых канонах покаянного характера молим их не отходить от нас ныне и по смерти. “Я вижу духовным взором тебя, моего пребывателя, собеседника, святой ангеле, соблюдающая, сопутствующая, пребывающая и спасительная предлагающая присно мне...” “Егда смиренная моя душа от тела распрягается, тую же да покроют, наставниче мой, светлые твои и пресвященные крылья.”— “Егда трубный страшный глас иметь мя воскресит на суд, близ мене стань тогда тих и радостен, надеждою спасения отъемля мой страх.”—“Яко красен сей добротою и сладкий и веселый, солнце злачный ум, светло предстану ми улыбающимся лицом и радостным воззрением, егда имам от земли взяться.”— “Да узрю тя одесную окаянная моею души предстоящая, светла и тиха, заступника и предстателя моего, всегда исчезали от мене нужно духу моему, и ищущая мя горькие враги отгоняющая” (Канон Ангелу Хранителю, Иоанна монаха, Иерейский молитвослов).

Так святая Церковь, сонмом своих строителей: апостолов, великих святителей, преподобных подвижников-аскетов, — имея своим Пастыреначальником нашего Спасителя и Господа Иисуса Христа, — создала и дает нам полноту средств для нашего духовного совершенствования и достижения вечной блаженной жизни в Боге, преодолевая нашу беспечность и легкомыслие страхом и грозными предупреждениями, и в то же время, вселяя в нас дух бодрости, светлой надежды, окружив нас святыми небесными руководителями и помощниками. Церковно-богослужебным уставом нам дан прямой путь к достижению Царства славы.

Среди евангельских образов Церковь особенно часто напоминает нам притчу о блудном сыне и одну неделю в годичном круге богослужебном всю посвящает этому воспоминанию, чтобы мы знали безграничную любовь Божию и то, что искреннее, умиленное, слезное покаяние верующего человека преодолевает все препятствия и все мытарства на пути к Отцу Небесному.

Признаки приближения Второго пришествия.

Господу не угодно было для нашей нравственной пользы открыть нам срок “последнего дня” нынешних неба и земли, дня пришествия Сына Человеческого, дня Господня. *О дне*

же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой Один (Матф. 24:36). Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти (Деян.1:7). Эта неизвестность должна побуждать христиан к постоянному бодрствованию духовному: *Смотрите, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время... а что вам говорю всем: бодрствуйте* (Мар. 13:33,37).

Однако, неизвестность сроков Господних не должна препятствовать мысли христианина углубляться в ход исторических событий и усматривать в них признаки приближения времени “последнего дня.” Господь наставлял: *От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. Так и вы, когда увидите все сие, знайте, что близко, при дверях* (Матф. 24:32-33).

Вот некоторые знамения, указанные в слове Божиим:

А) Распространение Евангелия во всем мире: *И проповедано будет сие Евангелие Царствия во всей вселенной, во свидетельство всем народам, и тогда придет конец* (Матф. 24:14).

Б) С другой стороны, — необычайное проявление сил зла. *По причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь* (Матф. 24:12). Ап. Павел говорит: *В последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержанны, жестоки, не любящие добра,... более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся* (1 Тим. 3:1-5). — Ослабеет общая вера: *Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?* (Лук. 18:8).

В) Дьявол воздвигнет брань против царства Христова через свое орудие — антихриста. Наименование “антихрист” употребляется в Священном Писании в двояком смысле: широко, общем, обозначающим всякого противника Христова; в таком смысле говорится об антихристах в 1 и 2 посланиях св. Иоанна Богослова; — и в смысле особенном, для обозначения определенного лица — противника Христова, имеющего явиться перед концом мира. О качествах и о действиях этого антихриста читаем у ап. Павла: “да не обольстит вас никто: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога... Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь, — и тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего, того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякой силой и знамениями, и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить всякой лжи” (Фес. 2:3-11). Образ этого противника Божия представлен еще у пророка Даниила, (гл. 7 и 11) а в Новом Завете — также в Откровении св. Иоанна Богослова (гл. 11-13). Действия антихриста будут продолжаться до самого дня суда (2 Сол. 2:8). Характер личности антихриста и образ его действий предположительно, но подробно изображает св. Кирилл Иерусалимский в Огласительных поучениях и св. Ефрем Сирийский в “Слове на пришествие Господне и антихристово.”

Е) В Откровении св. Иоанна Богослова указывается на появление в период деятельности антихриста “двух Свидетелей,” которые будут пророчить истину, творить чудеса, и когда кончат свидетельство свое, будут умерщвлены, потом через три с половиной дня воскреснут и вознесутся на небо (Откр. 2:3-12).

Второе пришествие Сына Человеческого.

Духовный взор верующего во Христа человечества, со времени вознесения на небо от земли Сына Божия, направлен на величайшее будущее событие мировой истории — Его второе пришествие на землю.

Действительность этого ожидаемого пришествия со всей определенностью многократно засвидетельствована Самим Господом Иисусом Христом, с указанием ряда подробностей этого события (Матф. 16:27; гл. 24; Мрк. 8:38; Лук. 12:40; 17:24; Иоан. 14:3). О нем возвещают ангелы при вознесении Господа (Деян. 1:11); напоминают часто апостолы: ап. Иуда ст. 14-15, 1 Иоан. 2:28, 1 Петр. 4:13, многократно ап. Павел: 1 Кор. 4:5, 1 Сол. 5:2-6 и др.).

Сам Господь начертал перед Своими учениками образ Своего пришествия в следующих чертах:

Оно будет внезапным, для всех явным: *Как молния исходит от востока и бывает видна даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого* (Матф. 24:27).

Прежде всего — *явится знамение Сына Человеческого на небе, и тогда восплачутся все племена земные* (ст. 30). Это будет, по общему толкованию свв. Отцов, знамение животворящего Креста Господня.

Господь придет окруженный бесчисленными сонмами ангелов, во всей славе Своей: *и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою* (ст. 30), *со святыми Ангелами* (Мар. 8:38). *Он сядет на престоле славы Своей* (Матф. 25:31). Таким образом, второе пришествие будет иным, чем первое, когда Господь смирил Себя, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестной.

Он придет праведно судить вселенную (Деян. 17:31) и воздать каждому по делам его (Матф. 16:27). Этим отличается по существу цель второго пришествия Его в мир от цели первого пришествия, когда Он приходил *не судить мир, но да спасется им мир, приходил дать Свою душу для избавления многих*.

Воскресение мертвых.

В великий день пришествия Сына Человеческого совершится всеобщее воскресение мертвых в преображенном виде. О воскресении мертвых говорит Господь: *Наступает время, в которое все находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения* (Иоан. 5:28-29). Когда саддукеи выражали неверие в возможность воскресения, Господь укорял их: *Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией* (Матф. 22:29).

Несомненность истины воскресения и важность веры в воскресение ап. Павел выразил в таких словах: “если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом же мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают.... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших.... Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут” (1 Кор. 15:13-15, 20-22).

Воскресение мертвых будет всеобщее и одновременное, как праведников, так и грешников. *Изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения* (Иоан. 5:29). *Будет воскресение мертвых праведных и неправедных* (Деян. 24:15, слова ап. Павла перед правителем Феликсом). Если тот же апостол в другом месте — 1 Кор. 15 гл., 1 Сол. 4 гл., — говоря о воскресении умерших во Христе, не упоминает о воскресении грешников, то очевидно потому, что его прямая цель была укрепить в христианах веру в их будущее воскресение во Христе. Несомненно также, что образ воскресения праведников будет иной, чем грешников. *Тогда праведники воссияют как солнце в Царстве Отца их* — это сказал Господь только о праведных (Матф. 13:43). “Одни уподобятся свету, другие тьме” — рассуждает об этом св. Ефрем Сирий (“О страхе Божиим и последнем суде”).

Из слова Божия должно заключить, что воскресшие тела будут в своей сущности те же, какие принадлежали душам в земной жизни: *Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:53); но они будут при этом преображенными и — прежде всего — тела праведников будут нетленными и бессмертными, как видно из тех же слов апостола. Они будут совершенно свободны от изнеможения и от немощей нынешней жизни. Они будут духовными, небесными, не имеющими земных телесных потребностей, жизнь по воскресении будет подобна жизни бесплотных духов-ангелов, по слову Господа (Лук. 20:3). Что касается грешников, то и их тела восстанут в новом виде, но получив нетление и духовность, они в то же время будут отражать на себе их душевное состояние.

С целью облегчить веру в будущее преображение тел, апостол дает сравнение будущего воскресения с посевом, как символом воскресения, даваемым природой: *“Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? И в каком теле придут? Безрассудный! То, что ты сеешь — не тело будущее, а голое зерно, которое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело* (1 Кор. 15:35-38). С этой же целью отцы Церкви указывали на то, что в мире вообще ничто не уничтожается и не исчезает; что Бог силен восстановить то, что Он сам созидает; обращаясь к природе, они находили в ней подобия воскресения, каковы: прозябание растений из семени, брошенного в землю и разложившегося, ежегодное обновление природы весной, обновление дня, пробуждение от сна, первоначальное образование человека из персти земной и другие явления.

Всеобщее воскресение и дальнейшие после него события составляют явления, которых мы не в состоянии ни вполне представить нашим воображением, так как они никогда не переживались нами, в их подлинном будущем виде, ни вполне понять их своей рассудочной мыслью, как равно разрешить те многочисленные вопросы, какие при этом встают перед пытливым умом. Поэтому, как сами эти вопросы, так и те личные соображения, какие в ответ на них высказывались — нередко по разному — в писаниях Отцов и учителей Церкви, не входят непосредственно в предмет догматического богословия, долг коего начертать истины веры точные, основанные на Священном Писании.

Несостоятельность хилиазма.

В нынешнее время получает большое распространение учение о тысячелетнем царстве Христа на земле до всеобщего, или страшного суда, известное под именем хилиаз-

ма (*hiliasmos* — тысячелетие). Сущность его заключается в следующем: задолго до кончины мира Христос опять придет на землю, поразит антихриста, воскресит одних праведников, устроит новое царство на земле, в котором праведники, в награду за свои подвиги и страдания, будут царствовать вместе с Ним в продолжении 1000 лет, наслаждаясь всеми благами земной жизни, затем уже последует второе, всеобщее воскресение мертвых, всеобщий суд и всеобщее вечное мздовоздание. Таковы мысли хилиастов. Защитники этого учения основываются на видении тайнозрителя в 20 главе Апокалипсиса. Там сказано, что Ангел, сшедший с небесе, сковал сатану на 1000 лет; души же обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие “ожили и царствовали со Христом тысячу лет...” “Это первое воскресение...” Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и будет обольщать народы”... Вскоре последует суд над диаволом и над обольщенными им. Мертвые будут судимы по делам их. “И кто не был записан в книге жизни, тот будет ввержен в озеро огненное”... “Это смерть вторая.” Над воскресшими же в первое воскресение смерть вторая не имеет власти.

Хилиастические взгляды в древности распространялись, главным образом, среди еретиков. Впрочем они встречаются и у некоторых древних писателей Церкви (у Папия Иерапольского, Иустина Мученика, Иринейя). В новое время они возродились в протестантских сектах; наконец, видим попытки некоторых современных богословов провести идеи хилиазма и в православную богословскую мысль.

Как указано, в этом учении предполагаются два будущих суда, первый для воскресших праведников, потом — всеобщий; два будущих воскресения: прежде одно — праведных, потом другое — грешных; два будущих пришествия Спасителя во славе; признается будущее чисто земное, хотя и блаженное, царствование Христа с праведниками, как определенная историческая эпоха. С формальной стороны, это учение основано на неправильном понимании выражения тайнозрителя о “первом воскресении;” внутренняя же причина его коренится в потере в массах современного сектантства веры в загробную жизнь, в блаженство праведных на небе, с которыми у них нет молитвенного общения. Другая причина, у некоторых сект — социально-утопические мечты, скрытые за религиозными идеями и вкладываемые в таинственные образы Апокалипсиса. Ошибочность толкования хилиастами 20 главы Откровения видеть не трудно.

Параллельные места к словам о “первом воскресении” ясно показывают, что здесь под воскресением подразумевается духовное возрождение в вечную жизнь во Христе через крещение, воскресение через веру во Христа, соответственно словам: *встань, спящий, и воскресни из мертвых, и освятит тебя Христос* (Еф. 5:14). “*Вы воскресли со Христом*” — читаем много раз у апостолов (Кол. 3:1; 2:12; Еф. 2:5-6). Исходя отсюда, под тысячелетним царством нужно понимать период времени от самого начала благодатного царства Церкви Христовой, в особенности — Церковь Небесную, торжествующую. Воинствующая на земле Церковь, по существу, тоже торжествует победу, совершенную Спасителем, но она еще переживает брань с “князем века сего,” которая закончится поражением сатаны и окончательным низвержением его в озеро огненное. “Смерть вторая” есть осуждение грешников на Всеобщем Суде. Она не коснется “воскресших в первое воскресение:” это значит, что духовно возрождаемые во Христе и очищенные благодатью Божиею в Церкви не подвергнутся осуждению, но войдут в блаженную жизнь Царствия Христова.

Если и можно было высказывать суждения в духе хилиазма, как частные мнения, то можно было до тех пор, пока не высказала об этом своего мнения вселенская Церковь. Но когда второй вселенский собор (381 г.), осуждая все заблуждения еретика Аполлинария,

осудил и его учение о тысячелетии Христовом и внес в самый символ веры слова о Христе: **Его же царствию не будет конца**, — держаться этих мнений православному христианину совершенно непозволительно.

Кончина века сего.

Вследствие падения человека вся тварь невольно *покорилась* “*вся тварь совокупно стелает и мучится донныне* (Рим. 8:22). Наступит время, когда весь вещественный и человеческий мир должен очиститься от греха человеческого и обновиться, как равно мир духовный — от греха в мире ангельском. Это обновление вещественного мира должно совершиться в последний день, в тот день, когда совершится последний суд над миром, — и произойдет он посредством огня. Допотопное человечество погибло, будучи потоплено водой: *а нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков* — наставляет ап. Петр (2 Пет. 3:7). *Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... мы по обетованию ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда* (2 Пет. 3:10, 13).

О том, что нынешний мир не вечен, предсказывал еще псалмопевец, взывая к Богу: *В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь, и все они, как риза, обветшают, и как одежду, Ты переменишь их, — и изменятся* (пс. 101:26-27). И Господь Иисус Христос сказал: *Небо и земля прейдут* (Матф. 24:35).

Кончина мира будет состоять не в совершенном разрушении и уничтожении его, а в полном изменении и обновлении. Пятый вселенский собор, опровергая разные лжеучения оригенистов, торжественно осудил и то их лжеучение, будто вещественный мир не преобразится только, а совершенно уничтожится. Что касается тех людей, когда пришествие Господне застанет живущими на земле, то, по слову апостольскому, с ними произойдет мгновенное изменение, такое же, как и с воскресшими мертвыми: *Не все мы умрем, но все изменимся, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся: ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:51-53).

Всеобщий суд.

Среди многочисленных свидетельств о действительности и непререкаемости будущего Всеобщего суда (Иоан. 5:22, 27-29; Матф. 16:27, 7:21-13, 11:22 и 24, 35 и 41-42, 13:37-43, 19:28-30, 24:30, 25:31-46. Деян. 17:31. Иуд. 14-15. 2 Кор. 5:10. Рим. 2:5-7, 14:10. 1 Кор. 4:5. Еф. 6:8. Кол. 3:24-25. 2 Сол. 1:6-10. 2 Тим. 4:1. Откр. 20:11-15) наиболее полно представлен образ этого последнего суда Спасителем в Матф. 25:31-46 (*Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей...*). По этому образу можно заключить и о свойствах суда. Он будет:

всеобщий, т.е. простирающийся на всех людей, живых и умерших, добрых и злых, а по иным указаниям слова Божия — и на самих даже падших ангелов (2 Пет. 2:4; Иуды 6);

торжественный и открытый, ибо Судия явится во всей славе Своей, со всеми святыми ангелами, перед лицом всего мира; строгий и страшный, совершаемый по всей правде Божией, и “день тот будет днем гнева и откровения праведного суда Божия (Рим. 2:5); последний и окончательный, определяющий на всю вечность судьбу каждого судимого. Результатом Суда будет вечное мздовоздаяние — блаженство праведных и мучения осужденных злых.

Изображая в самых светлых и самых радостных чертах вечную жизнь праведных после Всеобщего суда, слово Божие говорит с той же утвердительностью и несомненностью о вечных мучениях злых. *Идите от Меня проклятые в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его, — скажет Сын Человеческий в день суда... и пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную* (Мт. 25:41-46). Это состояние мучения представлено в Священном Писании образно, как **место** мученья и именуется “**геенной**” (образ огненной геенны взят с эномской долины возле Иерусалима, где совершались смертные казни, а также сваливались всякие нечистоты, вследствие чего для предохранения от заразы там всегда поддерживался огонь). Господь говорит: *если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает* (Мар. 9:43-46, также 45-49). *Там будет плачь и скрежет зубов* — не раз повторял Спаситель о геенне (Матф. 8:12 и др.). В Откровении Иоанна Богослова это место или состояние называется *озеро огненное* (Откр. 19:20). И у ап. Павла: *В пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа* (1 Сол. 1:8). Образы: червь неумирающий и огонь неугасающий, очевидно, символичны, и указывают на тяжесть мучений. Св. Иоанн Дамаскин замечает: “грешники преданы будут огню вечному не такому вещественному, как у нас, но такому, какой известен одному Богу” (изложение православной веры).

“Знаю, — пишет св. Златоуст, — что многие ужасаются одной только геенны; но я думаю, что лишение славы Царствия Божия, есть мучение более страшное, нежели геенна” (на евангелие от Матф. Беседа 23). “Это лишение благ причинит такую муку, такую скорбь и тесноту, что если бы и никакая казнь не ожидала согрешивших здесь, то оно само по себе сильнее геенских мук может растерзать и возмутить наши души... Многие безрассудные желают только избавиться от геенны, но я считаю гораздо мучительнейшим геенны наказанием не быть в оной славе; и тому, кто лишился ее, думаю, плакать должно не столько о геенских мучениях, сколько о лишении небесных благ; ибо это одно есть жесточайшее из всех наказаний” (слово к Феодору).

Такое же изъяснение читаем и у Иринея (против ересей).

Св. Григорий Богослов поучает: “Признавай воскресение, суд и воздаяние праведным судом Божиим. И это воздаяние для очищенных сердцем будет свет, то есть Бог видимый и познаваемый по мере чистоты, что и называем Царствием Небесным, — а для слепых умом, то есть для отчужденных от Бога по мере здешней близорукости, будет “тьма” (слово на крещение).

Церковь, основываясь на слове Божиим, признает геенские мучения вечными и нескончаемыми, и поэтому она осудила на 5-м вселенском соборе лжеучение оригенистов, будто демоны и нечестивые люди будут страдать в аду только до определенного времени, а потом будут восстановлены в первобытном невинном состоянии

(*apokatastasis*). Осуждение на Всеобщем суде названо в Откровении св. Иоанна Богослова “смертью второй” (20:14).

Стремление понять геенские мучения в относительном смысле — вечности, как некоего “века, периода,” может быть и длительного, но конечного; а то и вообще отрицание реальности этих мучений — как в древности так и ныне встречается. Приводятся соображения логического свойства, указывается на несоответствие мучений с благодатью Божией, на несоответствие между временными преступлениями и вечностью наказаний, на несоответствие их с конечной целью творения человека, которое есть блаженство в Боге. Но не нам определять границы между неизреченной милостью Божией и правдой — справедливостью Его. Знаем, что Господь *хочет всем спастись и в познание истины прийти*. Но человек способен собственной злой волей оттолкнуть милосердие Божие и средства спасения. Златоуст о Страшном суде замечает: “Когда Господь говорил о царстве, то, сказал: *придите, благословенные, наследуйте царство, уготованное вам от создания мира*, а говоря об огне, сказал не так, но прибавил: *уготованный диаволу и ангелам его*. Ибо Я царство готовил вам, огонь же не вам, но диаволу и ангелам его. Но так как вы сами ввергли себя в огонь, то и вините в том сами себя” (на евангелие от Матф.).

Не имеем права понимать слова Господа только условно, как угрозу, как некую педагогическую меру, применяемую Спасителем. Если так пойдем, то погрешим, так как Спаситель не внушал нам такого понимания, и подвергнем себя гневу Божию, по слову псалмопевца: *Зачем нечестивый пренебрегает Бога, говоря в сердце своем: “Ты не взыщешь”* (Пс. 9:34). Впрочем само понятие “гнев” по отношению к Богу является условным и человекообразным, как об этом поучаемся из наставлений преп. Антония Великого. Он говорит:

“Бог благ и бесстрастен и неизменен. Если кто, признавая благословенным и истинным то, что Бог не изменяется, недоумевает однако ж, как Он (будучи таковым) о добрых радуется, злых отвращается, на грешников гневается, а когда они каются, является милостив к ним: то на сие надобно сказать, что Бог не радуется и не гневается, ибо радость и гнев суть страсти. Нелепо думать, чтобы Богу было хорошо или плохо от дел человеческих. Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым. А мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом, по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отдаляемся от Него, по несходству с Ним. Живя добродетельно, мы бываем Божиими, а делаясь злыми, становимся отверженными от Него, а это не значит, чтобы Он гнев имел на нас, но то что наши грехи не попускают Богу воссиять на нас, а соединяют с демонами мучителями. Если потом молитвами и благоотверениями получаем разрешение во грехах, то это не значит, что мы Бога ублажили и Его переменили, но что посредством таких действий и нашего обращения к Богу, уврачевав сущее в нас зло, опять делаемся способными вкушать Божию благодать; так что сказать: Бог отвращается от злых, есть то же что сказать: солнце скрывается от лишенных зрения” (Добротолубие т.1, наст150).

Достоинно внимания также простое рассуждение по этому поводу еп. Феофана Вышенского затворника:

“Пойдут праведники в жизнь вечную, а осатаневшие грешники — в муку вечную, в сообщество с бесами. Кончатся ли эти муки? Если кончится злоба сатанинская и осатанение, то и муки кончатся. А кончатся ли злоба сатаны и осатанение? Посмотрим и увидим тогда... А до того будем верить, что как жизнь вечная не имеет конца, так и мука вечная, угрожающая грешникам, не будет иметь конца. Никакое гадание не доказывает возмож-

ности прекращения сатанинства. Чего не видел сатана по падении своем! Сколько явлено сил Божиих! Как сам он поражен силой Креста Господня! Как доселе поражается этой силой всякая его хитрость и злоба! И все ему нейдет, все идет против: и чем дальше идет, тем больше упорствует. Нет, никакой нет надежды исправиться ему! А если ему нет надежды, то нет надежды и людям, осатаневшим по его действию. Значит нельзя не быть в аду с вечными муками.”

Писания преподобных христианских подвижников показывают, что чем выше поднимается нравственное сознание, тем острее становится чувство нравственной ответственности, страх оскорбить Бога и сознание неизбежности наказания за уклонение от заповедей Божиих. Но столь же растет и упование на милость Божию, надеяться на которую и просить которой у Господа каждому из нас должно и утешительно.

Царство славы.

С кончиной этого века и преобразованием мира в мир новый, лучший, откроется вечное царство Божие, царство славы.

Тогда закончится “царство благодати” — бытие Церкви на земле, Церкви воинствующей; Церковь небесная войдет в это царство славы и сольется с ним. *А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу; ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть...Когда же все покорит Ему (Отцу), тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем* (1 Кор. 15:24-28). Эти слова о конце Царства Христова должно понимать, как исполнение посланничества Сына, принятого Им от Отца и состоящего в приведении человечества к Богу через Церковь. Тогда будет царствовать Сын в царстве славы вместе с Отцом и Святым Духом, и *царствию Его не будет конца*. “Ибо, — как говорит св. Кирилл Иерусалимский, — Тот, Который царствовал прежде, нежели низложил врагов, не будет ли тем паче царствовать после того, как победит их?” (огласительные слова).

Смерть не будет иметь силы в царстве славы. *Последний же враг упразднится смерть... тогда сбудется слово написанное: “поглочена смерть победою”* (1 Кор. 15:26 и 54). “И времени не будет к тому.”

Вечная блаженная жизнь образно представлена в Откровении 21 гл. *И увидел я новое небо и землю новую; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет*. В будущем царстве все будет одухотворенное, бессмертное и святое.

Главное же то, что достигшие будущей блаженной жизни и ставшие “причастниками Божеского естества” (2 Пет. 1:4), будут участниками той совершеннейшей жизни, которой источник в одном Боге. В частности, будущие члены царствия Божия сподобятся, подобно ангелам, **зреть Бога** (Матф. 5:8), будут созерцать Его славу не как сквозь тусклое стекло, не гадательно, но лицом к лицу, — и не только созерцать, но и сами **участвовать** в ней, сияя как солнце в царствии Отца их (Матф. 13:43), будучи “сонаследниками Христовыми,” восседая со Христом на престоле и разделяя с Ним Его царское величие (Откр. 3:21; 2 Тим. 2:11-12).

Как символически изображено в Откровении, “они не будут уже ни алкать ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной, ибо Агнец, Который посреди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с очей

их” (Откр. 7:16). Как говорит прор. Исаия: *не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (Ис. 64:4; 1 Кор. 2:9). Блаженство в Боге будет тем вожделеннее, что оно будет нескончаемо вечным: *и пойдут праведники в жизнь вечную*.

Однако эти слова о Боге, по мысли св. Отцов Церкви, будут иметь свои степени, соответственно нравственному достоинству каждого, о чем можно заключить из слов Священного Писания: *В доме Отца Моего обителей много* (Иоан. 14:2); *каждый получит свою награду по своему труду* (1 Кор. 3:8); *звезда от звезды разнится в славе* (1 Кор. 15:41).

Св. Ефрем Сирин говорит: “Как лучами солнца чувственного наслаждается всякий по мере чистоты зрительной силы и впечатления, и как от одного светильника, освещающего дом, каждый луч имеет свое место, между тем как свет не делится на много светильников, так в будущий век все праведные водворятся нераздельно в единой радости, но каждый по своей мере, будет озаряться единым мысленным солнцем и, по степени достоинства, почерпать радость и веселее, как бы в одном воздухе и месте. И никто не увидит меры высшего и низшего, чтобы, смотря на превосходящую благодать другого и на свое лишение, не иметь в этом для себя причины к скорби и беспокойству. Да не будет сего там, где нет ни печали ни воздыхания, но всякий по должной ему благодати, в своей мере будет веселиться внутренне, а по внешности у всех будет одно созерцание и одна радость” (о небесных обителях).

“Даруй же нам, Господи, — всем всегда — живую и неумолкающую память Твоего будущего славного пришествия. Твоего последнего, страшного суда над нами, Твоего праведнейшего и вечного воздаяния праведникам и грешникам, — да при свете ее и Твоей благодатной помощи, *целомудренно и праведно, и благочестиво жили в нынешнем веке* (Титу 2:12); и таким образом достигнем, наконец, и вечно-блаженной жизни на небе, чтобы всем существом славословить Тебя, со безначальным Твоим Отцом и пресвятым и благим и животворящим Твоим Духом, во веки веков” (Макарий, митроп. Московский “Православное догматическое богословие”).

Приложение.

Течения в русской философско-богословской мысли.

Содержание:

Вопрос развития догматов

Философии и Богословие

Религиозно-философская система Владимира Соловьева

Учение о премудрости Божией в Священном Писании
София, премудрость Божия

Вопрос развития догматов.

Тема о догматическом развитии давно оказалась предметом дискуссии в богословской литературе: можно ли признать, с церковной точки зрения, развитие догматов или нет? В большинстве случаев спор в сущности идет о словах; расхождение получается из-за того, что вкладывается разный смысл в термин “развитие.” Понимать ли “развитие,” как раскрытие уже данного, или как открытие нового? Общий же взгляд богословской мысли сходится в том, что церковное сознание от апостолов и до конца жизни Церкви, будучи руководимо Духом Святым, в своем существе одно и то же. Христианское учение, объем Божественного Откровения неизменны. Вероучение Церкви не развивается, и церковное самосознание с течением веков не становится богаче, глубже и шире, чем каким оно являлось у апостолов и не подлежит дополнениям. Церковь всегда водима Духом Святым, но мы не видим в ее истории и не ожидаем новых догматических откровений.

Такой взгляд о догматическом развитии присущ и русской богословской мысли 19 века. Кажущаяся разница в суждениях разных лиц зависела от обстановки дискуссий. В дискуссии с протестантами естественно было отстаивать право Церкви на развитие догматов, в смысле права соборов устанавливать и санкционировать догматические положения. С римо-католиками приходилось возражать против своевольных нововведений, сделанных Римской церковью в новое время и, таким образом, против принципа создания новых догматов, не преданных древней Церковью. В частности, вопрос по сближению старокаатоликов с православием (конец 19 в.), с отталкиванием обеих сторон от Ватиканского догмата непогрешимости папы, — усилил в русской богословской мысли точку зрения, не одобряющую установления новых догматических определений.

В 80-ых годах мы встречаемся с иным подходом к данному вопросу. Вл. Соловьев, склонявшийся к соединению православия с Римской церковью, желая оправдать догматическое развитие Римской церкви, отстаивает идею развития догматического сознания Церкви. Он приводит аргумент, что “Тело Христово изменяется и совершенствуется,” как всякий организм; первоначальный “залог” веры в истории христианства раскрывается и уясняется; “Православие держится не одной только стариной, а вечно живет Духом Божиим.”

Отстаивать эту точку зрения побуждали Соловьева не только симпатии к Римской церкви, но и его собственные религиозно-философские построения. Это были его мысли о Софии — Премудрости Божией, о Богочеловечестве, как историческом процессе, и др. Увлеченный своей метафизической системой, Соловьев в 90-ых годах стал проводить учение о “вечной Женственности, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всей полнотой сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней... Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия...”

Так ряд новых понятий стал входить в русскую религиозную мысль. Эти понятия не вызывали особого отпора в русской богословской науке, так как высказывались, как мысли философские больше чем богословские.

Соловьев умел вдохнуть своими выступлениями литературными и устными интерес к религиозным проблемам в широкие круги русского образованного общества. Однако этот интерес соединялся с уклоном от подлинного православного образа мыслей. Это выразилось, напр., на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901-3 гг. Здесь поднимались вопросы: “Можно ли считать догматическое учение Церкви завершенным? Нельзя ли ожидать новых откровений? В чем может выражаться новое религиозное творчество в христианстве, и каким образом оно может быть согласовано со Св. Писанием и Преданием Церкви, определениями вселенских соборов и учением свв. Отцов?” Особенно характерны были прения о “догматическом развитии.”

В русской религиозно-общественной мысли с началом текущего столетия появилось ожидание пробуждения “нового религиозного сознания” на православной почве. Стали высказываться мысли, что богословие не должно бояться новых откровений, что догматика должна шире пользоваться рациональным базисом, не игнорируя современное личное пророческое вдохновение, что круг основных проблем догматики должен быть расширен, т.к. она представляет собой полную философско-богословскую систему мировоззрения. Идеи Соловьева получили дальнейшее развитие, между ними на первом месте была софиологическая проблема. Выдающимися представителями нового течения были свящ. Павел Флоренский (“Столп и утверждение истины” и др.), Сергей Булгаков, впоследствии протоиерей (“Свет невечерний, Купина Неопалимая” и др.)

В связи с этими вопросами естественно нам самим поставить вопрос: удовлетворяет ли догматическая наука, в ее обычном построении, потребности христианина составить целостное мировоззрение? Не остается ли догматика, отказываясь от развития, безжизненным собранием разрозненных догматов?

Со всей уверенностью нужно сказать, что круг откровенных истин, входящих в принятые системы догматического богословия, дает полную возможность составить высокое, ясное и простое мировоззрение. Догматическое богословие, построенное на фундаменте твердых догматических истин, говорит о Личном Боге, невыразимо нам близком, не нуждающемся в посредниках между Ним и тварью, о Боге в Святой Троице “*Который над всеми, и через всех, и во всех нас*” (Ефес. 4:6) — над нами, с нами и в нас; о Боге, любящем Свои творения, человеколюбивом и снисходительном к нашим немощам, но не лишаящим Своих тварей свободы, говорит о человеке и высоком назначении человечества и его высоких духовных возможностях, — и в то же время о наличии у него печального нравственного уровня, его падении; представляет путь и средства к возвращению в потерянный рай, открытые воплощением и крестной смертью Сына Божия, и путь к достижению вечной блаженной жизни. Все это жизненно необходимые истины. Здесь вера и жизнь, знание и применение его в действии нераздельны.

Догматическая наука не претендует на то, чтобы всесторонне удовлетворить пытливость человеческого ума. Нет сомнения, что нашему духовному взору открыта Божественным Откровением только небольшая часть ведения о Боге и о духовном мире. Мы видим, по слову апостола, как зеркалом в гадании. Бесчисленное количество тайн Божиих остается закрытым для нас.

Но нужно сказать, что попытки расширить границы богословия на мистической или рациональной основе, появлявшиеся как в древнее время, так и в новое, не приводят к более полному познанию Бога и мира. Эти построения заводят в дебри тонких умственных спекуляций и ставят мысль перед новыми затруднениями. Главное же — туманные рассуждения о внутренней жизни в Боге не гармонируют с чувством благоговения, с чувством

близости к святости Божией, и заглушают это чувство. Впрочем, этими соображениями не отрицается всякое развитие в догматической области. Что же подлежит в ней развитию?

История Церкви показывает, что количество догматов в тесном смысле слова постепенно увеличивалось. Не догматы развивались, но область догматов в истории Церкви расширялась, пока не дошла до своего, данного Св. Писанием, предела. Иначе говоря, увеличилось количество истин веры, получивших точную формулировку на вселенских соборах или ими утвержденных. Работа Церкви в этом направлении состояла в точном определении догматических положений, в их объяснении, обосновании на слове Божию, подтверждения их церковным Преданием, объявлением их обязательности для всех верующих. При этой работе Церкви объем догматических истин по существу остается всегда одним и тем же. Но в виду вторжения инославных мнений и учений, Церковь православные положения санкционирует, а еретические отвергает. Благодаря догматическим определениям, содержание веры становилось более ясным в сознании церковного народа и самой церковной иерархии.

Подлежит, далее, развитию богословская наука. Догматическая наука может разнообразиться в методах, пополняться материалом для изучения, шире или уже пользоваться данными истолкованиями Св. Писания, библейской филологии, церковной истории, святоотеческих писаний, а также рациональными соображениями; может полнее или слабее откликаться на ереси, лжеучения и разные течения современной религиозной мысли. Но богословская наука есть внешний предмет по отношению к духовной жизни Церкви. Она только изучает работу Церкви и ее догматические и иные определения. Догматическое богословие, как наука, может развиваться само, но не может развивать и совершенствовать учения Церкви. (Приблизительную аналогию можно видеть в изучении творчества какого-нибудь писателя: растет пушкиноведение, но от этого не увеличивается сумма образов и мыслей, вложенных поэтом в свои произведения). Расцвет или упадок богословской науки может совпадать или не совпадать с общим уровнем, подъемом или ослаблением духовной жизни в Церкви в тот или другой исторический период. Развитие богословской науки может задержаться без ущерба для существа духовной жизни. Богословская наука не призвана руководить Церковью в ее целом: ей подлежит самой искать и строго держаться руководства церковного сознания.

Нам дано знать то, что нужно для блага наших душ. Знание о Боге, Божественной жизни и промысле дается людям в той мере, в какой оно имеет непосредственное нравственное, жизненное приложение. Этому учит нас апостол, когда пишет: *“Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия,... то вы, прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь”* (2 Петр. 1:3-7). Для христианина самое существенное есть нравственное совершенствование. Все же остальное, что ему дает слово Божие и Церковь, является средством к этой основной цели.

Философия и Богословие.

В современную богословскую мысль проникает взгляд, что христианское догматическое богословие должно быть восполнено, освещено философским обоснованием и должно воспринять в себя философские понятия. “Оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного сознания...”: так определяет Вл. Соловьев свою задачу в начале

одного из своих сочинений (“История и будущее теократии”). В такой формулировке этой задачи нет ничего предосудительного, но нужно опасаться смешения двух областей — догматической науки и философии. Смешение это готово привести к путанице и к затемнению их назначения, содержания и их методов.

В первые века христианства Отцы Церкви и церковные писатели широко откликались на философские идеи своего времени и сами пользовались выработанными философией понятиями. Почему? Этим они перебрасывали мост от греческой философии к христианской. Христианство выступало, как мировоззрение, которое должно заменить философские взгляды древнего мира, как стоящее выше их. Ставши с 4 го века официально государственной религией, оно призывалось заменить собой все прежде существовавшие системы мировоззрений. Этим можно объяснить, что на первом вселенском соборе происходил, в присутствии императора, диспут христианских учителей веры с “философом.” Но нужна была не просто замена. Христианская апологетика взяла на себя задачу овладеть языческой философской мыслью и направить ее понятие в русло христианства. Идеи Платона являлись как бы подготовительным этапом от язычества к Божественному откровению. Кроме того, силой вещей, православию приходилось бороться с арианством не столько на почве Священного Писания, сколько философским путем. Причина этому та, что арианство восприняло свои основные заблуждения от греческой философии, именно, учение о Логосе, как начале, посредствующем между Богом и миром, стоящем ниже Самого Божества. Но при всем этом общее направление всей святоотеческой мысли было таково, чтобы обосновывать все истины христианской веры на фундаменте Божественного откровения, а не на рациональных отвлеченных умозаключениях. Св. Василий Великий в трактате “Какую пользу можно извлекать из языческих сочинений” дает примеры того, как пользоваться содержащимся в них назидательным материалом. С всеобщим распространением христианских понятий постепенно угасает в святоотеческих писаниях интерес к греческой философии.

Это и понятно. Богословие и философия различаются прежде всего по своему **содержанию**. Проповедь Спасителя на земле возвещала людям не отвлеченные идеи, а новую жизнь для Царства Божия; проповедь апостолов была проповедью спасения во Христе. Поэтому христианское догматическое богословие имеет самым главным предметом всестороннее рассмотрение учения о спасении, о его необходимости и о путях к нему. По своему основному содержанию оно сотериологично (от греч. слова — спасение). Вопросы сущности бытия — о Боге в Самом Себе, о сущности мира и природе человека — догматическое Богословие трактует в очень ограниченном виде. Это происходит не только потому, что в таком ограниченном виде (а о Боге — в прикрытой форме) они нам даны в Св. Писании, но и по психологическим основаниям. Умолчание относительно внутренней жизни в Боге есть выражение живого чувства всеприсутствия Божия, благоговения перед Ним, страха Божия. В Ветхом Завете это чувство приводило к страху называть Само имя Божие. Только в подъеме благоговейного чувства, мысль Отцов Церкви поднимается в отдельные моменты к созерцанию внутрибожественной жизни. Главная область их умозрения это открытая в Новом Завете истина Святой Троицы. По этой линии идет и христианское православное богословие в целом.

Философия направляется по другой линии. Ее главным образом интересуют именно вопросы онтологии: о сущности бытия, о единстве бытия, об отношении между абсолютным началом и миром в его конкретных явлениях и пр. Философия, по своей природе, исходит от скепсиса, от сомнения в том, что говорят нам наши восприятия и, даже приходя

к вере в Бога (в своем идеалистическом направлении), рассуждает о Боге объективно, как о предмете холодного знания, предмете, подлежащем рассудочному рассмотрению, выяснению его сущности, отношения его, как абсолютного бытия, к миру явлений.

Эти две области — догматическое богословие и философия — различаются также по своим **методам** и по **источникам**.

Источником богословствования служит Божественное откровение, заключающееся в Св. Писании и Св. Предании. Их основоположительный характер покоится на нашей вере в их истинности. Богословие изучает и собирает материал этих источников, систематизирует его, распределяет, пользуясь в этой работе теми же приемами, что и опытные науки.

Философия — рассудочна, отвлеченна. Она исходит не из веры, как богословие, а базируется или на основных положениях разума, выводя из них дальнейшие заключения, или на данных науки или общечеловеческого знания.

Едва ли поэтому можно сказать, что философия способна возвести религию отцов на степень знания.

Однако, указанными различиями не отрицается в корне сотрудничество данных двух областей. Сама философия приходит к выводу, что есть границы, которые не в состоянии перешагнуть человеческая мысль по самой своей природе. Уже тот факт, что история философии почти на всем своем протяжении имеет два течения — идеалистическое и материалистическое, показывает, что ее построение зависит от личной установки ума и сердца, иначе говоря, упираются в основания, лежащие за границей доказуемости. То, что лежит за границей доказуемости, есть область веры, веры отрицательной, безрелигиозной, или же положительной, религиозной. Для религиозной мысли это “лежащее выше” есть сфера Божественного откровения.

В этом пункте является возможность соединения двух областей ведения: богословия и философии. Так создается религиозная философия; в христианстве — христианская философия.

Но у христианской религиозной философии трудный путь: совместить свободу мысли, как принцип философии, с верностью догматам и всему учению Церкви. Долг мыслителя ему говорит: “Иди свободной дорогой, куда влечет тебя свободный ум.” Долг же христианина внушает ему: “Будь верен Божественной истине.” Поэтому всегда можно ожидать, что в практическом осуществлении, составители систем христианской философии будут принуждены жертвовать принципами одной области в пользу другой. Церковное сознание приветствует искренние опыты создания гармоничного философско-христианского мировоззрения. Но Церковь смотрит на них, как на частные, личные построения и не санкционирует их своим авторитетом. Во всяком случае, необходимо четкое размежевание между догматическим богословием и христианской философией, и всякие попытки превратить догматику в христианскую философию должны быть отвергаемы.

Религиозно-философская система Владимира Соловьева

В новом течении русской философско-богословской мысли толчок дал Вл. Соловьев, поставивший своей задачей “оправдать веру отцов” перед разумом своих современников. К сожалению, он допустил ряд прямых уклонов от православного христианского образа мыслей, многие из которых восприняты и даже развиты его продолжателями. Вот ряд пунктов у Соловьева, которые бросаются в глаза по отличию и даже прямому отклонению от исповедуемого Церковью вероучения.

Христианство представлено у него как высший этап в последовательном развитии религий. По Соловьеву, все религии истинны, но односторонни; христианство синтезирует положительные стороны предшествующих религий. Он пишет: “Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человечества и можно говорить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается человеческому сознанию и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и мышления... Религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий. Ясно, что ни одна из его ступеней, ни один из моментов религиозного процесса не может быть сам по себе ложью и заблуждением. Ложная религия есть *contradictio in adjecto*.”

Учение о спасении мира, в том виде, как оно дано у апостолов, отодвинуто в сторону. По Соловьеву, Христос пришел на землю не для того, чтобы спасти род человеческий, а чтобы возвести его на высшую ступень в порядке последовательного выявления в мире божественного начала, восхождения и обожения человечества и мира. Христос есть высшее звено в ряду богоявлений, увенчавшее прежде бывшие теофании.

Внимание богословия у Соловьева направляется на онтологию, т.е. жизнь Бога в Самом Себе. За недостатком данных в Священном Писании, он прибегает к произвольным построениям — рациональным или воображаемым.

В Божественную жизнь вводится существо, стоящее на границе между Божественным и тварным миром, именуемое Софией.

В Божественную жизнь вводится различие мужского и женского начал. У Соловьева оно несколько затушевано. О. Павел Флоренский, идя за Соловьевым, представляет Софию так: “Это великое, царственное и женское Существо, которое не будучи ни Богом, ни Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от Родоначальника Нового.”

В Божественную жизнь вводится стихийное начало стремления, вынуждающее Самого Бога-Логоса к участию в определенном процессе, подчиняющего Его процессу, который должен возвести мир из состояния материальности и косности к высшим, совершеннейшим формам бытия.

Бог, как Абсолют, Бог Отец, представлен далеким и недоступным миру и человеку. Он удаляется из мира, вопреки слову Божию, в неприступную область бытия, не имеющего, как бытие абсолютное, контакта с бытием относительным, с миром явлений. Поэтому, по Соловьеву, необходим Посредник между Абсолютом и миром. Таким Посредником является “Логос,” воплотившийся во Христе.

Согласно Соловьеву, первый Адам соединял в себе божеское и человеческое естества, подобно их соотношению в богочеловечестве воплощении Слова, только это соотношение он нарушил. Если так, то и обожение человека не есть только благодатное освящение человека, а есть восстановление в нем самом бого-человечности, восстановления двух природ. Но это не согласно со всем учением Церкви, которое понимает обожение только как благодатствование. “Не было и не будет,” говорит преп. Иоанн Дамаскин, “другого человека, состоящего из Божества и человечества, кроме Иисуса Христа.”

Соловьев пишет: “Бог есть всемогущий Творец и Вседержитель, но не правитель земли и тварей, из нее происходящих... Божество... несоизмеримо с земными созданиями и может иметь к ним нравственно-практическое отношение (власти, господства, управления) лишь при посредстве человека, который, как существо богоземное, соизмерим и с Божеством и с материальной природой. Таким образом, человек есть необходимое подле-

жащее истинного владычества Божия.” Это утверждение неприемлемо с точки зрения славы и силы Божией и противоречит слову Божию. Да оно и не отвечает простому наблюдению. Человек подчиняет себе природу не во имя Божие, как посредник между Богом и миром, а для своих собственных эгоистических целей.

Отмеченные здесь некоторые пункты расхождения взглядов Соловьева с учением Церкви показывают неприемлемость, в ее целом, его религиозной системы для православного сознания.

Учение о премудрости Божией в Священном Писании.

Слово “София,” “Премудрость,” встречаем в священных книгах Ветхого и Нового Заветов.

В Новозаветном Св. Писании оно употребляется в трех значениях: в обычном широком смысле мудрости, разумности: *“Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви...”* (Лук. 2:52); в значении премудрого домостроительства Божия, выражающегося в творении мира, в промышленности о мире и в спасении мира от греха: *“О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!... кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?”* (Рим. 11:33-34); в отношении к Сыну Божию, как Ипостасной Премудрости Божией: *“мы проповедуем Христа распятого... Христа, Божью силу и Божью премудрость”* (1 Кор. 1:23-24).

В Ветхозаветном Св. Писании находим во многих местах речь о премудрости. И здесь те же три значения этого термина. В особенности говорится о премудрости в книге Притчей и в двух неканонических книгах: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

В большинстве случаев здесь представлена человеческая мудрость, как дар от Бога, которым нужно исключительно дорожить. Сами названия “Премудрости” Соломона, “Премудрости” Иисуса, сына Сирахова показывают, в каком смысле — именно, в смысле мудрости человеческой — нужно понимать здесь это слово. В других Ветхозаветных книгах приводятся отдельные эпизоды, специально рисующие человеческую мудрость, напр. известный суд Соломона. Вышеназванные книги вводят нас в направление мысли боговдохновенных учителей иудейского народа. Эти учителя внушают народу руководиться рассудком, не поддаваться слепым влечениям и страстям и крепко держаться в своих поступках велений благоразумия, рассудительности, морального закона, твердых устоев долга в жизни личной, семейной и общественной. Этой теме посвящена значительная часть мыслей в книге Притчей.

Наименование этой книги: “Книга Притчей” предупреждает читателя, что он в ней встретит переносный, метафорический и аллегорический способ изложения. Во вступлении к книге, после указания темы “О разуме, премудрости и наказании,” автор высказывает уверенность, что *“разумный... уразумеет притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их”* (Пртч. 1:6); т. е. поймет образность, приточность, загадочность словес, не принимая всех образов в буквальном смысле. И действительно, в дальнейших рассуждениях обнаруживается обилие образов и олицетворений к той мудрости, которой способен обладать человек. *“Приобрети премудрость, приобрети разум... скажи мудрости: ты сестра моя, и разум назови родным твоим”* т.е. сделай его своим “близким” (7:4); *“Не оставляй ее и она будет охранять тебя; люби ее, — и она будет оберегать тебя; высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к*

ней, возложит на голову прекрасный венец, венцом сладости защитит тебя...” (4:55 6:8-9). Она “взывает у ворот при входе в город, при входе в двери” (8:3). Того же рода мысли о человеческой мудрости содержит и книга Премудрости Соломоновой.

Конечно все эти речи о премудрости никоим образом не могут быть понимаемы как учение о личной премудрости — душе мира, в софианском смысле. Человек ею владеет, приобретает, теряет ее, она служит ему, началом ее называется “страх Господень;” рядом с премудростью называются также “разум” и “наказание,” “познание.”

Откуда же премудрость исходит? Она, как все в мире имеет один источник — в Боге. “Господь дает мудрость, из уст Его — знание и разум” (Притч.2:6). — Бог “есть руководитель к мудрости и исправитель мудрых” (Прем. Солом. 7:15).

К этой премудрости Божией, премудрости в Самом Боге, относится вторая группа изречений. Мысли о премудрости в Боге перемежаются с мыслями о премудрости в человеке.

Если так высоко достоинство разума и мудрости в человеке, как же величественны они в Самом Боге! Писатель прибегает к возможно более величественным выражениям, что бы представить силу и величие **Божией** премудрости. Он и здесь широко применяет олицетворения. Он говорит о величии планов Божиих, по нашему человеческому представлению как бы предшествовавших творению; так как премудрость Божия лежит в основе всего, что существует, так она — прежде всего, раньше всего существующего. “Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони, от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою... Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов... Когда Он уготовлял небеса, я была там...” Автор говорит о красоте мира, выражая образно то же, что было сказано о творении в книге Бытия (“все очень хорошо”). Он говорит от лица Премудрости: “Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время” (Притч. 8:22-30).

Во всех приведенных и подобных им образах премудрости нет основания видеть в прямом смысле некое духовное существо, личное, отличное от Самого Бога, душу мира или идею мира. Этому не соответствуют данные здесь образы: идейная “сущность мира” не могла быть названа “присутствующей” при творении мира (см. Прем. Сол. 9:9), — присутствовать может только постороннее Творящему и творимому; равно, она не могла бы быть орудием творения, если бы составляла сама душу творимого мира. Таким образом, в приведенных выражениях естественно видеть олицетворения, хотя настолько выразительные, что они близки к ипостасированию.

Наконец, писатель книги Притчей пророчески возносится мыслью к предизображению **новозаветного домостроительства Божия**, имеющего открыться в проповеди Спасителя мира, в спасении мира и человека и в создании Новозаветной Церкви. Это предизображение находится в первых стихах 9ой главы кн. Притчей: “Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое...” и пр. (9:1-6). Этот величественный образ равен по силе пророчествам о Спасителе ветхозаветных пророков. Так как домостроительство спасения совершено Сыном Божиим, то свв. Отцы Церкви, а за ними вообще православные толкователи книги, относят имя премудрости Божией, по существу принадлежащей Святой Троице в совокупности, ко Второму Лицу Святой Троицы Сыну Божию, как Исполнителю Совета Святой Троицы.

По аналогии с этим местом, и те образы книги Притчей, какие указаны были выше, относящиеся к премудрости в Боге (из гл. 8), истолковываются в приложении к Сыну Бо-

жию. Когда ветхозаветные писатели, которым не открыта была вполне тайна Пресвятой Троицы, выражаются: “*вся премудростью сотворил еси,*” то для новозаветного верующего, для христианина, под именем “Слова” и под именем “Премудрости” открывается Второе Лицо, Сын Божий.

Сын Божий, как Ипостась Святой Троицы, вмещает в Себе все божественные свойства в той же полноте, как и Отец и Святой Дух. Но, как явивший эти свойства миру в его творении и в его спасении, Он бывает именуем Ипостасной Премудростью Божией. С таким же основанием Сын Божий может быть именуем и Ипостасной Любовью (преп. Симеон Новый Богослов), и Ипостасным Светом (“*ходите во свете, пока Свет с вами*”), и Ипостасной Жизнью (“*жизнь бо Ипостасию родила еси*” — канон Благовещенью песнь 8-я) и Ипостасной Силой Божией (“*проповедуем... Христа, Божию силу...*” — 1 Кор. 1:24).

Следует еще остановить внимание на 7 главе книги Прем. Соломоновой. Здесь о премудрости, даруемой человеку от Бога, говорится, что в ней действует — “*Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредеительный... человеколюбивый, беспечальный, всесильный, всевидящий..., сияние бо есть света присносущного...*” (Прем. Сол. 7:22-30). В этих словах для христианина открываются — уже приоткрывшаяся ветхозаветному благочестивому писателю — истина о Духе Святом, о благой Его силе, разливаемой Им во всем мире, и о благодати Его, даруемой Им и просвещающей верующего человека.

Указываемые здесь свойства “Духа разума:” свят, человеколюбивый, всесильный, всевидящий, тоже могут быть прилагаемы к понятию “идеи мира” или “души мира.”

София, премудрость Божия.

“Вспоминаю дни древние” (Пс. 142:5).

Не идеями философского построения так называемого “софианства” предполагается занять этими строками некоторое внимание читателя. Модная недавно система “софианства,” видимо, теряет свой прежний интерес и едва ли может остаться долго жизненной.

Нас занимает иной предмет мысли, непосредственно касающийся каждого из нас самих, вопрос нашей души, нашей жизни: предмет этот — **наш разум.**

“Величественное разума,” “руководство разума,” “свет разума,” и одновременно — “ум сердца,” “умные очи сердца,” — “Даждь ми разумные очи сердца, да не усну в смерти:” так часто наши христианские учителя жизни, отцы и подвижники Церкви, выражаются, говоря о значении разума в наших поступках и в формировании нашего цело жизненного мировоззрения. Здесь говорится о том, что разум есть свет души человека, самая высокая его ценность, ясная, а в то же время и глубоко таинственная. Область разума гораздо шире головного мозга, он сам по себе проникает все наше существо, скрытым для нас путем он действует во всем организме. Разум есть созидательная сила, заложенная Творцом в нашей природе. Он есть в то же время источник и вождь всей деятельности нашего организма. Он объединяет всю нашу психику, а если всю, то, значит, в него входит и наша “вера,” вера, как способность, независимо от ее содержания, вера, как “доверие,” как жизненная сила, ибо, что было бы, если бы не верили в завтрашний день? Человек не всезнающ, и он “доверяет” себя опыту других, общению со всем, что его окружает. Разум и вера — не две параллельных стихии в человеке, а два свойства души, **взаимопроникаю-**

щие. Высшая же форма веры есть религиозная вера. И не может установиться в сознании человека подлинное мировоззрение, то мировоззрение, которое дает смысл его жизни, если он будет основывать его на своих лишь знаниях или даже на знаниях, достигнутых другими. Та согласованность, которая достигается человеком в области знания и веры, издавна получила именование “мудрости,” выражаемый греческим “vous”—“ум,” как высшая точка разумности, — латинским “sapientia.” Поэтому, в христианском понимании, **вера входит в понятие “разума,” как часть в целое.**

Не в богатстве знаний познается мудрость, а в гармонии знания и веры, как на низшей ступени человеческих познаний, так и наиболее высокой. Увлечение достижениями культуры нового времени, с эпохи просвещения, нарушило равновесие человеческого сознания в этом смысле. Позитивный метод науки, естественно пригодный в точных науках, в области мертвой материи, где применяются математические измерения с математическими выводами, расширил свои принципы на “живую жизнь”; люди стали на нем строить общечеловеческое мировоззрение. Так стало отвергаться признание духовных начал в мире, а пустое место в этом мировоззрении стали объяснять незавершенностью научных достижений.

Процесс последовательности творения мира от простого к сложному, от низшего к высшему в истории мира, повелением Божиим и данными от Бога силами, начертан на первой странице книги Бытия, этого древнего, но великого священного памятника человеческого мировоззрения, сохраненного у маленькой ветви людского рода — иудейского народа. А Библия ветхозаветная, в ее целом, представляет нам живую историю восхождения и совершенствования как религиозных представлений, так и углубления нравственных понятий. Ниже приводимый экскурс в один из отделов Библии — книг учительных — поможет нам иметь это представление.

Современная наука, основываясь на принципе эволюции, не отвергает и фактов **деградации.** И то материалистическое мировоззрение, которое господствует в наши дни, не является ли выражением такой деградации? Само слово “эволюция” значит “развитие.” Но в широком смысле понимаемое развитие бывает двух видов: одно — в сторону полноты жизни, жизненности, как развивается живое растение; другое — в сторону умаления, как это происходит с мотком бумаги или клубком ниток.

Атеистическое воззрение смотрит на разум, как на результат механического процесса, прикрывая процесс его развития миллионами лет.

Религиозное же сознание говорит:

“Мы потому и можем мыслить, что есть беспредельная мысль, как потому дышим, что есть беспредельность воздушного пространства. Вот отчего и называются вдохновением светлые мысли о каком-либо предмете. Мысль наша постоянно течет именно под условием существования беспредельно мыслящего Духа” (св. прав. О. Иоанн Кронштадтский).

Можно ли дать высшее представление о достоинстве разума, чем то, которое выражено в приведенных словах святого праведного отца Иоанна?

“Помяну дни древние.” Помянем в этот раз мысли о разуме, о мудрости, трех тысячелетней давности, принадлежавшие людям ветхозаветной церкви.

Краткие церковно-исторические сведения.

Содержание:

Отцы, учителя церкви и церковные писатели первого тысячелетия, упоминаемые в данной книге.

До Миланского эдикта

После Миланского эдикта (313 г.).

Вселенские Соборы

Ереси, волновавшие христианскую Церковь в первое тысячелетие

1-3 вв.

Иудействующие

Гностицизм

Гностики апостольского века

В послеапостольское время

Манихейство

Ересь антитринитариев

Монтанизм

4-9 вв.

Арианство

Ересь Аполлинария Младшего

Ересь Македония

Пелагианство

Несторианство

Ересь Монофелитов

Иконоборчество

Отцы, учителя церкви и церковные писатели первого тысячелетия, упоминаемые в данной книге.

Время их жизни и деятельность (указаны по годам их кончины).

До Миланского эдикта

Год кончины

Свящ.-муч. Климент, третий еп. Римский 101

Свящ.-муч. Игнатий Богоносец, ап. Антиохийский 107

Мученик Иустин Философ 165

Свящ.-муч. Поликарп, кп. Смирнский 167

Свящ.-муч. Иринея, еп. Лионский 202

(Тит Флавий) Климент, пресв. Александрийский около 220

Тертуллиан, пресв. Карфагенский около 223

Ориген, уч. Александрийский 254
Свящ.-муч. Киприан, еп. Карфагенский 258

После Миланского эдикта (313 г.).

Евсевий, еп. Кессарийский (автор Церковной истории) 340
Преп. Антоний Великий около 356
Преп. Ефрем Сирийский 372
Св. Афанасий Великий, еп. Александрийский 373
Св. Василий Великий, еп. Кесарии Кападокийской 379
Св. Кирилл, еп. Иерусалимский 386
Св. Григорий Богослов, Назианзин, арх. Константинопольский 390
Преп. Макарий Великий, Египетский 390
Св. Григорий, еп. Нисский 395
Св. Амвросий, ап. Медиоланский 397
Св. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский 407
Блаж. Августин, еп. Иппонский 430
Св. Кирилл, еп. Александрийский 444
Св. Феодорит, еп. Кирский 458
Преп. Максим Исповедник 662
Преп. Иоанн Дамаскин около 750
Преп. Симеон, Новый Богослов около 1120

Вселенские Соборы

Первый (Никейский 1-й) — 325 г., по поводу ереси Ария — при архиеп. Константинопольском Митрофане, Римском папе Сильвестре, императоре Константине Вел., число отцов — 318.

Второй (Константинопольский 1-й) — 381 г., по поводу ереси Македония — при архиеп. Константинопольском Григории Богослове, папе Дамасе, импер. Феодосии Великом. Число отцов — 150.

Третий (Ефесский) — 431 г., по поводу ереси Нестория (ереси Феодора еп. Мапсуетского, поддержанной Несторием, архиеп. Константинопольским); при архиеп. Кирилле Александрийском, папе Целестине, импер. Феодосии Малом. Число отцов — 200.

Четвертый (Халкидонский) — 451 г., по поводу ереси монофизитов (Евтихия, константиноп. архимандрита, Диоскора, еп. Александрийского, и др.); при патр. Константиноп. Анатолии, папе Льве Вел., импер. Маркиане. Число отцов — 630.

Пятый (Константиноп. 2-й) — 553 г., по вопросу “о трех главах,” связанному с осужденной на третьем Вселенском соборе ересью Феодора Мапсуетского и Нестория; при архиеп. Константиноп. Евтихии, папе Виргилии, импер. Иусиниане Вел. Число отцов — 165.

Шестой (Константиноп. 3-й) — 680 г., по поводу ереси монофизитов; при патр. Константиноп. Георгии, папе Агафоне, импер. Константине Погонате. Число отцов — 170.

Седьмой (Никейский второй) — 787 г., по поводу ереси иконоборцев; при патр. Константин. Тарасии, папе Адриане, имп. Константине и имп. Ирине. Число отцов — 367.

Ереси, волновавшие христианскую Церковь в первое тысячелетие

Даже самый краткий обзор еретических движений в христианстве (от первых дней бытия Церкви) полезен тем, что он показывает, насколько разнообразны, рядом с общецерковным католическим учением и с “правилом веры” отклонения от истины, принимавшие очень часто резко наступательный характер и вызывавшие тяжелую борьбу внутри Церкви. В первые три века христианства ереси распространяли свое влияние на сравнительно небольшие территории; но с 4-го века некоторые из них захватили около половины империи и вызвали огромное напряжение сил Церкви, вовлекая ее на борьбу с ними; притом, когда постепенно одни ереси угасали, на их место возникали другие. И если бы Церковь оставалась равнодушной к этим отклонениям, то, что стало бы (рассуждая по-человечески) с христианской истиной? Но Церковь, при помощи посланий епископов, увещаний, отлучений, поместных и областных соборов, а с 4-го века — Вселенских соборов, иногда при содействии, иногда при противодействии государственной власти вынесла из борьбы непоколебимым “правилом веры,” сохранила неповрежденным Православие. Так было в первом тысячелетии.

Второе тысячелетие не изменило положения вещей. Отклонений от христианской истины, разделений и сект появилось гораздо больше, чем в первом тысячелетии. Некоторые течения, враждебные Православию, отличаются не меньшей страстностью прозелитизма и вражды к Православию, чем это наблюдалось в эпоху Вселенских соборов. Это говорит о том, как необходимо быть бдительными в хранении Православия. Особой бдительности в оберегании догматов требует ныне вышедший из кругов внецерковного христианства, неприемлемый для Православной Церкви, ложный путь для достижения доброй цели — пренебрежение догматической стороной христианской веры для осуществления единства всего христианского мира.

1-3 вв.

Иудействующие

Евиониты (от имени еретика Евиона или от евр. слова “евион” — бедный) считали Иисуса Христа пророком, подобным Моисею и требовали от всех христиан строгости в исполнении закона Моисеева; на христианское учение смотрели, как на дополнение к закону Моисея.

Назореи веровали в Божество Иисуса Христа, но настаивали на исполнении Моисеева закона христианами из иудеев, не требуя этого от не иудеев христиан (умеренные евиониты).

Евиониты-гностики. Учение их возникло из учения иудейской секты ессеев, живших за Мертвым морем (раскопки в Кумране), объединенного с элементами христианства и гностицизма. Ессеи считали себя хранителями чистой религии, открытой Адаму, но впоследствии затемненной иудейством. Ев.-гностики признавали восстановление этой религии Христом, как носителем Божественного Духа; элемент гностический выражался во взгляде их на материю, как на злое начало, и в проповеди сурового аскетизма.

Гностицизм

В основе гностических систем лежат идеи создания высшего религиозно-философского знания (***) , путем объединения греческой философии и философии ученого Алек-

сандрийского иудея Филона с восточными религиями, особенно, с религией Зороастра. Таким путем гностики выработывали разнообразные системы, предполагавшие безусловное решение всех вопросов бытия. Метафизическим построениям они придавались фантастические символические формы. Познакомившись с христианством и даже приняв его, гностики не оставили своих фантастических построений, пытаясь соединить их с христианством. Так возникли многочисленные гностические ереси в христианской среде.

Гностики апостольского века

Симон волхв, пользуясь приемами магии, выдавал себя “за кого-то великого” (Деян. 8:9) — “высшего Эона,” в гностическом смысле. Его называют родоначальником всех еретиков.

Керинф, александриец; его учение — смесь гностицизма с евионитством. Жил некоторое время в Эфесе, когда там пребывал ап. Иоанн Богослов.

Докеты признавали только призрачное человечество во Христе, так как считали плоть и материю, вообще, злом. Их обличал ап. Иоанн Богослов в своих посланиях.

Николаиты (Апокалипсис 2:14-15) исходя из гностических требований умерщвления плоти, допускали распутство.

В послеапостольское время

Гностики Александрийские (Василид сириец и иудей Валентин и их последователями), исходя из дуализма, или признания двух начал бытия, считали материю началом недействительным, косным, мертвым, отрицательным началом, в то время, как

Гностики Сирийские, принимая тот же дуализм, признавали материю деятельным началом зла (в религии Зороастра — “Ариман”). К этому направлению принадлежал и Тацциан, бывший ученик св. Иустина Философа, проповедовавший строгий аскетизм. Отпрыском сирийских гностиков были **антиномисты**, допускавшие распущенность ради ослабления и умерщвления начала зла — плоти, материи.

Маркиониты (по имени Маркиона, сына сирийского епископа, предавшего своего сына отлучению за гностицизм). Создатель ереси, Маркион, учил, что миром управляет, с одной стороны, благой Бог, начало духовное, а с другой стороны — сатана, как властитель материи. В Иисусе Христе, по учению Маркиона, сошел на землю Сам благой Бог, принявший на Себя призрачное тело. Маркиониты учили о недоступности познания Бога. Ересь держалась до 6-го столетия.

Карпократ и его последователи умаляли Божество Иисуса Христа. Его секта — одна из многочисленных “антиномистических” сект — отрицателей нравственного закона — *** — закон, ограничивающий свободный дух).

Манихейство

Манихейская ересь, подобно гностицизму, представляла собой смесь элементов христианства с началами религии Зороастра. По учению Манеса, давшего начало этой ереси, борьба в мире начал духа и материи, добра и зла, света и тьмы составила историю неба и земли, в которой проявилась деятельность: а) животворного Духа, б) бесстрастного Иисуса и в) страждущего Иисуса — “Души мира.” Иисус бесстрастный, сойдя на землю, принял только вид человека (докетизм), учил людей и обетовал пришествие Утешителя. Обещанный Утешитель явился в лице Манеса, очистил извращенное людьми учение Иисуса и

открыл Царство Божие. Манес проповедовал строгий аскетизм. Обвиненный в искажении религии Зороастра, Манес был убит в Персии. Ересь эта распространялась преимущественно в Западной половине Римской империи и была особенно сильна в 4м и 5м веках.

Ересь антитринитариев

Эта ересь, носившая также название монархиан, возникла на почве философского рационализма; еретики не признавали учения о трех Лицах в Боге. Она имела две ветви: динамитов и модалистов.

1) **Динамиты** ложно учили, что Сын Божий и Дух Божий есть Силы Божественные. (К ним принадлежал Павел Самосатский, еп. в Антиохии, 3-й век).

2) **Модалисты**, вместо учения о Троичности Лиц, ложно учили об откровении Бога в трех последовательных формах; их называли также патрипассианами, так как они приво-дили мысль о страданиях Бога Отца. (Видным представителем этой ереси был Савеллий, б. пресвитер Птолемаидский, в Египте).

Монтанизм

Имя этой ереси дал Монтан, неученый человек, вообразивший себя Параклитом (Утешителем). Жил во втором веке. В противоположность антитринитариям, монтанисты требовали полного подчинения разума велениям веры. Другими отличительными чертами их были строгость аскетизма и отвержение “падших” в гонениях. Аскетический дух монтанистов расположил к ним ученого пресвитера карфагенского Тертуллиана, который присоединился к ним, хотя закончил жизнь, несколько отойдя от этой ереси. Склонялись к монтанизму и Римские епископы Елевферий и Виктор. Монтанисты признавали учение о тысячелетнем земном царстве Христа (хилиазм).

(Учение хилиазма держались, кроме монтанистов, и некоторые другие ереси, как напр., евиониты. Склонны были к этому учению и некоторые учителя Церкви до 2-го Вселенского собора, на котором хилиазм был осужден).

4-9 вв.

Арианство

Арианская ересь, долго и сильно волновавшая Церковь, имела своим первоначальным виновником александрийского пресвитера Ария. Арий, родившийся в Ливии и бывший слушателем богословской Антиохийской школы, избегавший всякой отвлеченности в истолковании догматов веры (в противоположность созерцательному духу и мистической склонности школы Александрийской), чисто рассудочно истолковывал догмат о воплощении, опираясь на понятие о **Едином Боге**, и стал ложно учить о неравенстве Сына Божия с Отцом и о тварной природе Сына. Его ересь захватила Восточную половину империи и, несмотря на осуждение на первом Вселенском соборе, держалась почти до конца 4-го столетия. После первого Вселенского собора продолжали и развивали арианство:

Аномей, или строгие ариане,

Аэций, бывший диакон Антиохийской церкви, и

Евномий, бывший до отлучения епископом Кизикским. Аэций и Евномий довели арианство до последних еретических выводов, развив учение о иной природе Сына Божия, не подобной природе Отца.

Ересь Аполлинария Младшего

Аполлинарий Младший — ученый человек, бывший епископ Лаодикийский (с 362 г.). Он учил, что богочеловечество Христа имело в себе не полную человеческую природу — признавая трехсоставность природы человека: дух, неразумную душу и тело, он утверждал, что во Христе только тело и душа человеческая, но Ум — Божественный. Большого распространения эта ересь не имела.

Ересь Македония

Македоний, епископ Константинопольский (около 342 г.), ложно учивший о Святом Духе в смысле Ариевом, а именно, что Святой Дух есть служебное творение. Его ересь осуждена на втором Вселенском соборе, который по поводу этой ереси и был созван.

(На втором Вселенском соборе были преданы также анафеме ереси евномиан, аноме-ев, евдоксиан (ариан), полуариан (или духоборцев), савеллиан и др.).

Пелагианство

Пелагий, родом из Британии, мирянин, аскет (нач. 5-го в) и **Целестий** пресвитер отрицали наследственность Адамова греха и переход вины Адама на его потомков, считая, что каждый человек рождается невинным и только, благодаря нравственной свободе, легко впадает в грех. Пелагианство осуждено на третьем Вселенском соборе вместе с несторианством.

Несторианство

Ересь названа по имени **Нестория**, бывшего архиеп. Константинопольского. Предшественниками Нестория по лжеучению были, Диодор, учитель Антиохийской богословской школы и Феодор, еп. Мопсуетский (ум. 429 г.), учеником которого был Несторий. Таким образом, эта ересь вышла из Антиохийской школы. Феодор Мопсуетский учил о “соприкосновении” двух природ во Христе, а не соединении их при зачатия Слова.

Еретики именовали Пресвятую Деву Марию Христородицею, а не Богородицею. Ересь осуждена на третьем Вселенском соборе.

Ересь Монофизитов, или ересь Евтихия

Ересь монофизитов возникла в среде александрийских монахов и была реакцией на несторианство, умалявшее Божественную природу Спасителя. Монофизиты считали, что человеческая природа Спасителя была поглощена Его Божественной природой, и потому признавали во Христе только одну природу.

Кроме престарелого константиноп. архимандрита Евтихия, давшего начало этому неправославному учению, ее защищал **Диоскор**, архиеп. александрийский, насильственно проводивший ересь эту на одном из соборов, благодаря чему сам собор получил название разбойничьего. Ересь осуждена на четвертом Вселенском соборе.

Ересь Монофелитов

Монофелитство было смягченной формой монофизитства. Признавая две природы во Христе, монофелиты учили, что во Христе одна воля, а именно, воля Божественная. Сторонниками этого учения были некоторые, впоследствии подвергшиеся отлучению

константинопольские патриархи (Пирр, Павел, Феодор). Поддерживал его Гонорий, папа Римский. Учение это отвергнуто, как ложное, на шестом Вселенском соборе.

Иконоборчество

Иконоборчество было одним из самых сильных и продолжительных еретических движений. Иконоборческая ересь началась в первой половине 8-го века и продолжала волновать Церковь больше ста лет. Направленная против почитания икон, она затрагивала и другие стороны веры и церковного устройства (напр., почитание святых). Тяжесть этой ереси усиливалась тем, что в ей энергично содействовал ряд византийских императоров из соображений внутренней и внешней политики. Эти императоры относились также враждебно и к монашеству. Ересь осуждена на седьмом Вселенском соборе в 787 г., а окончательное торжество Православия совершилось в 842 г. при константинопольском патриархе Мефодии, когда был установлен день “Торжества Православия,” соблюдаемый Церковью и доныне.

Несколько слов об авторе Протопресвитере о. Михаил Помазанский

Протопресвитер Михаил Помазанский —один из величайших богословов нашего времени — родился 7 ноября 1888 г. (в канун Архистратига Михаила), в селе Корысть Ровенского уезда Волынской губернии. Родители его происходили из потомственных священнических семейств. Девяти лет о. Михаил был отдан в Клеванское Духовное Училище. По окончании Училища о. Михаил поступил в Волынскую Духовную Семинарию в Житомире, где на него обратил особое внимание Владыка Антоний Храповицкий.

С 1908 г. по 1912 г. о. Михаил учился в **Киевской Духовной Академии**. В 1918 г. женился на Вере Ф. Шумской, дочери священника, которая стала его верной и неразлучной спутницей. С 1914 г. по 1917 г. о. Михаил преподает церковно-славянский язык в Калужской Духовной Семинарии. Революция и последовавшее закрытие духовных школ вернули его на родину на Волынь, которая тогда входила в состав Польши. С 1920 г. по 1934 г. о. Михаил преподавал в Ровенской русской гимназии. В те же годы он сотрудничал в церковных издательствах. В 1936 г. он принимает священство и причисляется к клиру Варшавского Собора первым помощником протопресвитера. Эту должность он занимал до 1944 г. После окончания войны о. Михаил четыре года прожил в Германии.

В 1949 г. он прибыл в Америку и был назначен преподавателем Свято-Троицкой Духовной Семинарии в Джорданвилле, где преподавал греческий и церковно-славянские языки и Догматическое Богословие. Перу о. Михаила принадлежит ряд брошюр и множество статей в “Православной Руси,” “Православной Жизни” и журнале “Православный Путь.” Большая часть этих статей вошла в сборники “О жизни, о вере, о Церкви (два тома, 1976) и “Бог наш на небеси и на земли вся, елика восхоте, сотворити” (1985). Но наибольшей известностью пользуется переиздаваемое ныне “**Православное Догматическое Богословие**” (1968 и в 1994 — англ. Перевод), которое стало основным учебником во всех семинариях Америки. Скончался о. Михаил 4 ноября 1988 г.

Свято-Троицкая Православная Миссия
Holy Trinity Orthodox Mission
466 Foothill Blvd, Box 397, La Canada, Ca 91011, USA
Редактор: Епископ Александр (Милеант)

(dogmatica_pomazansky.doc, 06-03-2001)

| Edited by | Date |
|------------------|-------------|
| Е.П. Митаки | 2.2.01 |
| | |
| | |