

ИПБИ

Санкт-Петербургская Духовная Академия

Профессор протоиерей ЛИВЕРИЙ ВОРОНОВ

ПРАВОСЛАВНОЕ ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.

(Конспект лекций).

Санкт-Петербург
2000

§ 1. ПОНЯТИЕ О СПАСЕНИИ. ОТ ЧЕГО СПАСАЕТ НАС ГОСПОДЬ ИИСУС ХРИСТОС?	4
§ 2. ПОНЯТИЕ О ТРОИСТВЕННОМ СЛУЖЕНИИ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА	9
§ 3. ПРОРОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.....	11
§ 4. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА	19
§ 5. ЦАРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.....	27
§ 6. НЕОБХОДИМОСТЬ БОЖЕСТВЕННОЙ ПОМОЩИ ДЛЯ УСВОЕНИЯ ЛЮДЬМИ ДАРУЕМОГО ИМ СПАСЕНИЯ	36
§ 7. ПОНЯТИЕ О БЛАГОДАТИ КАК ОБ ОСВЯЩАЮЩЕЙ СИЛЕ СВЯТОГО ДУХА.....	37
§ 8. ЦЕРКОВЬ — ПОСРЕДНИЦА ОСВЯЩЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА	39
§ 9. ЦЕРКОВЬ НЕБЕСНАЯ (ТОРЖЕСТВУЮЩАЯ) И ЦЕРКОВЬ ЗЕМНАЯ (ПОДВИЗАЮЩАЯСЯ).....	39
§ 10. ЦАРСТВО БОЖЬЕ И ЦЕРКОВЬ НА ЗЕМЛЕ.....	40
§ 11. ОСНОВАНИЕ И ЦЕЛЬ ЦЕРКВИ.....	41
§ 12. ЦЕРКОВЬ — ТЕЛО ХРИСТОВО. ПОСТОЯННОЕ ЕДИНЕНИЕ ЦЕРКВИ С ЕЕ ГЛАВОЮ ХРИСТОМ И ДУХОМ СВЯТЫМ.....	42
§ 13. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРИНАДЛЕЖАТЬ К ЦЕРКВИ ДЛЯ СПАСЕНИЯ	43
§ 14. СУЩЕСТВЕННЫЕ СВОЙСТВА ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ.....	44
§ 15. СОЮЗ МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ ЗЕМНОЙ И НЕБЕСНОЙ.....	46
§ 16. МОЛИТВЕННОЕ ПРЕДСТАТЕЛЬСТВО (ХОДАТАЙСТВО) СВЯТЫХ ЗА ВЕРУЮЩИХ, ЖИВУЩИХ НА ЗЕМЛЕ	47
§ 17. МОЛИТВЕННОЕ ПРИЗЫВАНИЕ СВЯТЫХ В ЦЕРКВИ ЗЕМНОЙ.....	49

§ 18. ПРОЯВЛЕНИЕ ПОЧИТАНИЯ СВЯТЫХ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.....	53
§ 19. ПОЧИТАНИЕ ОСТАНКОВ СВЯТЫХ УГОДНИКОВ БОЖИИХ	60
§ 20. ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ ИКОН.....	62
§ 21. ПОНЯТИЕ О ТАИНСТВАХ КАК СРЕДСТВАХ ОСВЯЩЕНИЯ	66
§ 22. ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ	68
§ 23. ТАИНСТВО МИРОПОМАЗАНИЯ	75
§ 24. СВЯТАЯ ЕВХАРИСТИЯ ИЛИ ТАИНСТВО ТЕЛА И КРОВИ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.....	81
§ 25. ТАИНСТВО ПОКАЯНИЯ	87
§ 26. ТАИНСТВО БРАКА	90
§ 27. ТАИНСТВО СВЯЩЕНСТВА.....	92
§ 28. ТАИНСТВО ЕЛЕОСВЯЩЕНИЯ.....	95
§ 29. СМЕРТЬ ТЕЛЕСНАЯ И БЕССМЕРТИЕ ДУШИ.....	98
§ 30. ЧАСТНЫЙ СУД. СКАЗАНИЯ О МЫТАРСТВАХ.....	98
§ 31. СОСТОЯНИЕ ПРАВЕДНЫХ И ГРЕШНЫХ ПОСЛЕ ЧАСТНОГО СУДА	101
§ 32. МОЛИТВЫ ЦЕРКВИ ЗА УМЕРШИХ.....	102
§ 33. НЕИЗВЕСТНОСТЬ ВРЕМЕНИ ВТОРОГО ПРИШЕСТВИЯ ХРИСТОВА. ЕГО ПРИЗНАКИ.....	106
§ 34. ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТОВО.....	108
§ 35. ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ И ИЗМЕНЕНИЕ ЖИВЫХ ПРИ КОНЧИНЕ МИРА.....	109
§ 36. ВСЕОБЩИЙ СУД И ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ УЧАСТЬ ПРАВЕДНЫХ И ГРЕШНЫХ.	110

§ 1. ПОНЯТИЕ О СПАСЕНИИ. ОТ ЧЕГО СПАСАЕТ НАС ГОСПОДЬ ИИСУС ХРИСТОС?

Св. апостол Павел в своем послании к Римлянам очень ярко отображает то бедственное состояние, в котором находится каждый человек, происшедший от Адама и унаследовавший от него первородный грех вместе со всеми последствиями грехопадения прародителей.

"Знаю, — говорит он, — 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. Доброго, которое хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу: уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?" (Рим. 7, 18-24).

Это место необходимо правильно понять. Если мы отнесемся к нему недостаточно вдумчиво, то можем легко впасть в ошибку.

В самом деле, каким образом св. апостол Павел, этот богодухновенный проповедник Евангелия Христова, избранный сосуд благодати Божией, удостоенный великих откровений (*"он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать"* – 2 Кор. 12, 4), творивший чудеса, полагавший душу свою за свою паству, мог говорить о себе такие слова, которые, казалось бы, приложимы лишь к человеку, еще не приобщившемуся к могущественно действующей (см. Кол. 1, 29) возрождающей и освящающей благодати Божией?

Отчасти, конечно, он делает это по глубокому смирению, вследствие присущего каждому истинному христианину сознания и чувства собственного недостойнства перед лицом Божиим. Но ведь нельзя же по смирению говорить неправду. Значит, в словах апостола Павла сокрыта глубокая общечеловеческая правда, относящаяся ко всем людям, живущим на земле, хотя, конечно, и в весьма различной степени.

В книге Иова сказано, что Бог *"и святым Своим не доверяет, и небеса нечисты в очах Его"* (Иов. 15, 15). А св. апостол и евангелист Иоанн Богослов говорит определенно: *"Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас"* (1 Ин. 1, 8).

И чем более чист и праведен человек, тем сильнее чувствует он свою греховную немощь и нечистоту перед Всевидящим и Всесвятым Богом, Который Один только чужд греха и какой-либо скверны.

Поэтому слова ап. Павла (см. Рим. 7, 18-24) следует понимать, как относящиеся к каждому человеку, и с тем большей силой, чем меньше этот человек

пользуется помощью освящающей Божественной благодати.

Итак, грех как сила, постоянно увлекающая человека ко злу, живет в нашем сердце. Он соблазняет нас на каждом шагу нашей жизни. Он тормозит процесс нашего нравственного совершенствования. Зная святую волю Божию, мы, тем не менее, очень часто делаемся ее дерзкими послушниками, да еще и стараемся оправдать себя, говоря, что "все грешны, а потому и нам невозможно быть праведными", или, что "Бог милостив, а потому и мы можем рассчитывать на Его снисхождение", или, прибегая к таким лукавым рассуждениям, как следующее: "какое значение имеет для Всемогущего, Всеблаженного и Любвеобильного Бога греховное падение немощного и ограниченного человека? Разве может оно нанести какой-либо ущерб величию и святости Божией? Да и не являются ли наши грехи, в сущности, чем-то почти неизбежным для нас, поскольку мы рождаемся с немощной и склонной ко греху волей?"

Все такого рода рассуждения не только крайне неразумны, но и весьма губельны для нас. Они служат лишь тому, что еще более ослабляют нашу волю к добру, вводят нас в пагубный самообман и закрепляют то греховное рабство, о котором говорит нам в вышеприведенных словах св. апостол Павел. Вот почему каждый вечер пением или чтением 140-го псалма (*"Господи, воззвах к Тебе, услыши мя..."*) святая Церковь призывает нас молиться Господу следующими словами: *"Не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым для извинения дел греховных"* (по славянскому тексту: *"Не уклони сердце мое в слова лукавствия, нещевати вины о гресех"* — Пс. 140, 4).

Нет надобности сейчас говорить подробно о тех различных способах, которыми грех, живущий в нас, осуществляет над нами свою власть. Достаточно сказать словами св. Павла: *"Вы еще плотские..."* (1 Кор. 3, 3). А *"дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, ... вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, ... ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. (Но) предваряю вас, ... что поступающие так Царствия Божия не наследуют"* (Гал. 5, 19-21).

Бывает, что человек, еще не вошедший глубоко в процесс благодатной жизни в Церкви Христовой, но стремящийся ко Христу, не отдает себе отчета в своей греховности. Бывает, что, придя на исповедь, он на все вопросы духовника отвечает одним словом: "не грешен". Это — очень тяжелое состояние, с которым, возможно, придется встретиться и вам, когда вы станете пастырями. Никогда не раздражайтесь и не осуждайте людей, находящихся в таком состоянии. Наоборот, проявите к ним всю вашу любовь, все терпение, всю мудрость. А если почувствуете, что этой мудрости недостает вам, то обращайтесь с усердной внутренней молитвой к Всесильному врачу душ и телес — Господу и Спасителю нашему, помня слова св. апостола Иакова: *"Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему. Но да просит с верою, нимало не сомневаясь..."* (Иак. 1, 5-6).

Помните, с какой любовью Господь Иисус Христос беседовал с юношей, действительно хорошим и чистым, но немного самоуверенным, который сказал Ему в ответ на упоминание о заповедях Божиих: *"все это сохранил я от юности моей"*. Господь не стал его упрекать, не посмеялся над ним, но — как говорит нам апостол и евангелист Марк — *"взглянув на него, полюбил его"* (Мк. 10, 20-21) и дал ему совет, для его души необходимый.

Но, помогая другим, мы обязаны, конечно, прежде всего, смиренно сознавать нашу собственную греховность, нашу глубокую нравственную испорченность и поврежденность. Только наблюдая за каждым своим шагом и поступком, только строго осуждая сами себя за каждую неверность нашему Господу, за каждый содеянный нами грех против Бога и ближних наших, можем мы понять и ощутить, не умом только, но и всем сердцем, от какого великого зла, страдания и горя пришел спасти нас Своими страданиями Господь наш Иисус Христос. Это зло, страдание и горе — наш грех, живущий в нас, делающий нас своими рабами, лишаящий нас не только человеческого достоинства, но и способности быть участниками блаженного общения с Богом в вечной жизни.

Ближайшим следствием греха является смерть: и физическая, и духовная. Физическая смерть есть разлучение души от тела. Духовная смерть есть разлучение души от Бога, Источника жизни. Оба эти процесса причиняют человеку и его близким тяжкие страдания. Но смерть духовная неизмеримо страшнее и мучительнее смерти телесной. Если телесная смерть может стать для человека, хотя и болезненным, но благодетельным средством врачевания его природы (*"умерший освободился от греха"* — Рим. 6, 7), то смерть духовная есть не что иное как духовная гибель человека. Как таковая, она есть величайшее и ни с чем несравнимое зло.

Когда мы рождаемся в этот мир, мы уже обречены на смерть физическую (каждый из нас, несмотря на действительно великую радость жить на земле и участвовать в разумном устройении жизни, знает, тем не менее, что он непременно умрет, только неизвестно когда); и, что еще печальнее, родившись, мы уже находимся в состоянии смерти духовной. Апостол Павел ясно говорит, что все мы, как потомки Адама, были *"чадами гнева"* Божия (Еф. 2, 3), мертвыми по преступлениям и грехам (см. ст. 1, 5), стоящими далеко от Бога (см. ст. 13). И только *"Бог, богатый милостью, по Своей великой любви ... оживотворил (нас) со Христом"* (Еф. 2, 4-5), дав нам возможность выйти из области духовной смерти.

В таинстве святого крещения мы получили благодатное возрождение нашей природы, вышли из-под господства смерти духовной и получили возможность освящения и постепенного укоренения в области жизни Христовой. Однако, опасность снова впасть в смерть духовную продолжает подстергать нас и угрожать каждому из нас, если мы останемся беспечными к делу нашего спасения во Христе. Смерть *"первая"*, в которой мы все рождаемся и остаемся

до возрождения в таинстве святого крещения, может перейти в смерть *"вторую"* (Откр. 21, 8), уже окончательную.

Иногда богословы говорят еще о "проклятии", как о возмездии за грех человека. Так в Пространном Катехизисе читаем:

"Вопрос: От чего именно спасти человека пришел на землю Сын Божий?"

Ответ: От греха, проклятия и смерти...

Вопрос: Что такое проклятие?"

Ответ: Осуждение греха праведным судом Божиим, и от греха происшедшее на земле зло, в наказание человекам"¹.

Однако, мы должны иметь в виду, что такое учение о проклятии Божиим, тяготеющее над всем невозрожденным человечеством, есть лишь способ выражения некоторыми отцами и учителями Церкви той мысли Священного Писания, которая выражена словами: *"Что общего у света с тьмой? Какое согласие между Христом и Велиаром?"* (2 Кор. 6, 14-15). Митрополит Филарет, хотя и ввел в Катехизис это встречающееся в святоотеческих и богослужебных текстах понятие о проклятии Божиим как следствии грехопадения, однако сделал это очень осмотрительно: он говорит в своем ответе о проклятии не грешников, а греха, об "осуждении греха праведным судом Божиим". Это проклятие, или осуждение греха, означающее, в сущности, то, что "Бог, как Святой Носитель жизни и истины, от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1, 31) и осудил зло"², служит, конечно, грозным, но и справедливым предупреждением грешнику, ибо "всякое бытие, избирающее по своей воле ... зло, тем самым обрекает себя на определенную злу участь: грешник должен (духовно) умереть"³.

Мы привыкли понимать проклятие, как некую положительную кару за возмутительное преступление (например, отцовское или материнское проклятие за невыносимо оскорбительное отношение к родителям сына или дочери). Проклятие произносится человеком обычно в гневе и при утраченной, хотя бы временно, способности простить виновного. Разумеется, такое представление о проклятии мы не можем переносить на отношение Бога к человеку грешному. Конечно, и Святое Писание говорит нам о гневе Божиим, но гнев Божий нельзя представлять подобным гневу человека, утратившего самообладание. Немыслимо и то, чтобы Бог когда-либо был не в состоянии простить грешника, если этот последний не впал в окончательное ожесточение и безвозвратную духовную гибель. Если и есть грехи, которые, по слову Самого Господа, не простятся *"ни в сем веке, ни в будущем"* (Мф. 12, 32), то это не поступки, про-

¹ Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1909. Сс.28-29.

² Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1895. С.146.

³ Там же.

стить которые у Бога недостает силы любви, а упорное нежелание и отказ возгордившегося грешника принять всегда готовую простить любовью Божию.

Таким образом, понятие "проклятия Божия, тяготеющего над человеком, как грешным потомком павшего Адама", если и допускалось святыми отцами в качестве наглядного, предупреждающего и очень сильного выражения мысли о несовместимости света с тьмой, святости с грехом, тем не менее, не представляло собой точной догматической формулы, имеющей в Священном Писании свое бесспорное обоснование.

Если Господь сказал Адаму: *"проклята земля за тебя"* (Быт. 3, 17), то ведь это было проклятие земли, а не самого человека. Да и то, уже вскоре после рассказа о грехопадении Бытописатель замечает, что Господь, как бы "раскаившись" в Своем действии и пожалев страждущий от греха род человеческий, сказал в сердце Своем: *"Не буду больше проклинать землю за человека"* (Быт. 8, 21). Так выражено в книге Бытия сострадание Божие к людям, поработанным грехом (*"потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его"* – Быт. 8, 21).

В книге Второзакония говорится о том, что Моисей заповедал народу израильскому по вступлении в землю Обетованную произносить с горы Гевал следующее проклятие: *"Проклят [всякий человек], кто не исполнит [всех] слов закона сего и не будет поступать по ним!"* (Втор. 27, 26). Имея в виду это место, апостол Павел писал Галатам: *"Все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою"* (Гал. 3, 10). Мысль Апостола, как видно из контекста, такова: кто и после совершения Христом нашего спасения намерен оправдываться скрупулезным исполнением всех предписаний ветхого закона, тот принимает на себя древнее проклятие, поскольку опыт ветхозаветной истории убеждает нас в том, что ни один человек не в силах точно исполнить все предписания этого закона. И далее Апостол говорит: *"Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, – ибо написано: "проклят всяк, висящий на древе"* (Гал. 3, 13; сравн.: Втор. 21, 23). Мысль, очевидно, следующая: Христос освободил нас от опасности постоянно навлекать на себя проклятие за неисполнение во всей точности всех предписаний древнего закона. Но это освобождение доставлено нам ценой тяжких страданий Христа, Который, хотя и несправедливо, подвергся, добровольно и по любви к нам, казни, определенной человеческим законом для преступников закона.

Клятва, произнесенная на горе Гевал, действительно тяготела над нарушителями закона, данного древнему Израилю. Однако и в Ветхом Завете известны случаи отступления от скрупулезного исполнения закона, не повлекшие за собой наказания. Сам Господь говорил фарисеям: *"Неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним? Как вошел он в дом Божий, при первосвященнике Авиафаре, и ел хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме священников, и дал и бывшим с ним?"* (Мк. 2, 25-26). Поэтому нельзя даже по отношению к

ветхому закону утверждать, что всякое его неисполнение неизбежно, якобы, влекло за собой проклятие нарушителю. И в Ветхом Завете Господь хотел от людей не буквалистического, а разумного и благоговейного исполнения закона. Тем более в Новом Завете. И если христианам заповедуется: "Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте" (Рим. 12, 14), то тем более Сам Господь далек от того, чтобы проклинать человека за греховное преслушание Его воли. И только в самом конце истории, когда Господь *"осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения"* (1 Кор. 4, 5), Правда Божия свершит свой окончательный суд под образами благословения и проклятия: *"Приидите, благословенные Отца Моего...", "Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный..."* (Мф. 25, 34, 41).

Благодаря искупительному подвигу Господа Иисуса Христа мы спасены от греха (или рабства греху) и от смерти. Спасены не автоматически, а *"в надежде"* (Рим. 8, 24), в надежде на то, что при содействии благодати Божией мы не станем растрачивать попусту дни своей земной жизни, а приложим все свои усилия к тому, чтобы жить в правде и богоугождении и стать достойными предлагаемого нам дара спасения.

Дело, совершенное Христом ради нашего спасения, возвращает нам возможность действительно освободиться от рабства греху. Вместе с тем оно дарует нам реальную возможность воскресения не только по телу (ибо воскреснут все, и праведные, и грешные), но и по душе, дабы соединиться с Источником вечной жизни в нескончаемом блаженстве духовного единения.

§ 2. ПОНЯТИЕ О ТРОЙСТВЕННОМ СЛУЖЕНИИ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.

Великое дело (см. Ин. 4, 34; 17, 4), для совершения которого воплотился едиnorodный Сын Божий, есть дело спасения падшего человечества, или избавления людей от греха и всех его следствий, называемого также искуплением. В соответствии с этим Он принял и имя Иисус (евр.: _____ (Йегошуа; сокр.: Йешуа) — Яхве спасающий; греч.: σωτηρ (Сотир) — Спаситель). Ангел Господень явившийся во сне Иосифу Обручнику сказал ему: *"Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию; жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго. Родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он спасет людей Своих от грехов их"* (Мф. 1, 20-21).

Пришедши на землю, чтобы спасти нас (см. Мф. 18, 11), Господь Сам благоволил называть Свой великий подвиг, совершенный Им ради нашего спасения, служением роду человеческому: *"Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих"* (слав.: "дати душу Свою избавление за многих" — Мф. 20, 28).

Чтобы яснее охарактеризовать, в чем состояло это служение, в догматике принято говорить о трех сторонах служения Мессии или Христа (евр.: _____ (Мешиах), греч.: Χριστός (Христос) – Помазанник): о служении пророческом, первосвященническом и царском. Такое разделение единого служения Христа на три вида является, конечно, условным. Однако оно не является и вполне произвольным: оно основано на том, что имя Мессия или Христос указывает на "помазанность" Спасителя Духом Святым ("*елеем радости*" — Пс. 44, 8; сравн.: Евр. 1, 9) по человечеству — для служения спасению людей. А в Ветхом Завете помазание на особое служение получали три категории людей, а именно: пророки, первосвященники и цари.

Так, пророку Илии Господь повелел помазать "*в пророка вместо себя*" Елисея, сына Сафатова (3 Цар. 19, 16). Моисею Господь сказал: "*Помажь и Аарона и сынов его, и посвети их, чтобы они были священниками Мне*" (Исх. 30, 30). Самуил, по повелению Божию, помазал на царство над народом израильским сначала Саула (см. 1 Цар. 10, 1; сравн.: 9, 16), а затем Давида (см. 1 Цар. 16, 12-13). Как "помазанники", эти лица рассматривались библейскими экзегетами в связи с мыслью о Мессии. Лучшими сторонами своего служения они как бы предъизобразили Его спасительное служение.

Впрочем, как справедливо замечает Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский, "нетрудно заметить, что дела Господа Иисуса выше и обильнее званий пророка, первосвященника и царя. Эти звания присвоятся Ему всего прежде потому, что Он прообразован был пророками, первосвященниками и царями; а образ, тень — далеко не то, что самый предмет"¹. И самое помазание Христа Спасителя по значению своему было несравненно выше любого другого помазания: Он был помазан "*елеем радости более (слав.: – наче) причастник Своих*" (Пс. 44, 8).

О "помазанности" по человечеству Сына Божия так говорил св. пророк Исаия: "*Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное*" (Ис. 61, 1-2; сравн.: Лк. 4, 16-19). Ап. Петр в своей речи в доме сотника Корнилия говорил: "*Вы знаете ... как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом; потому что Бог был с Ним*" (Деян. 10, 37-38).

О тройственном служении Спасителя так говорится в Пространном Катехизисе:

"Вопрос: Почему Иисус Сын Божий называется Помазанником?"

Ответ: Потому что Его человечеству безмерно сообщены все дары Духа Святого, и таким образом Ему в высочайшей степени принадлежит ведение

¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное Догматическое Богословие. СПб, 1882. Часть 2. С. 67.

Пророка, святость Первосвященника и могущество Царя"¹.

По словам митрополита Макария (Булгакова), Христос "спас нас: а) как пророк, давши *"нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе"* (1 Ин. 5, 20); б) как первосвященник, принеши Самого Себя в жертву за грехи мира... в) как царь, разрушив державу смерти и ада, и приявши от Отца *"всяку власть на небеси и на земли"* (Мф. 28, 18), *"да даст нам живот вечный"* (Ин. 17, 2)"².

§ 3. ПРОРОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.

Вопрос: В чем состояло служение ветхозаветных пророков?

Ответ: Слово "пророк" (евр.: _____ (нави)) значит — истолкователь воли Божией. По вдохновению от Бога пророки возвещали людям волю Божию и учили их благочестию.

Начиная свое послание к Евреям, Апостол говорит, что Бог многократно и многообразно говорил издревле отцам в пророках... (см. Евр. 1, 1). Таким образом, пророки были орудием, посредством которых Бог сообщал людям Свое откровение.

Что пророки были учителями благочестия, видим из 4-й книги Царств. Когда *"стали делать сыны Израилевы дела неугодные Господу ... и служили идолам, ... тогда Господь чрез всех пророков Своих, чрез всякого прозорливца, предостерегал Израиля и Иуду, говоря: возвратитесь со злых путей ваших и соблюдайте заповеди Мои, уставы Мои, по всему учению, которое Я заповедал отцам вашим и которое Я преподал вам чрез рабов Моих, пророков"* (4 Цар. 17, 9,12,13).

Вопрос: Где в Священном Писании говорится о богодухновенности пророков?

Ответ: В соборном послании св. апостола Петра: *"Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым"* (2 Петр. 1, 21).

Вопрос: Что было наиболее высоким предметом пророческой проповеди, о котором они, однако, могли говорить лишь "гадательно" (т.е. как бы загадками) и по особому вдохновению?

¹ Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1909. С.26.

² Макарий (Булгаков), еп. Православно-догматическое богословие. СПб, 1857. Том II. §143. С.91.

Ответ: Таким предметом пророческой проповеди был грядущий Мессия и предстоящее Ему великое служение. Ап. Петр говорит, что к спасению, ставшему возможным после совершенного Господом Иисусом Христом искупления, *"относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследывая, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу"* (1 Петр. 1, 10-11).

Вопрос: Где в Священном Писании о Мессии говорится как о Пророке?

Ответ: В книге Второзакония. По вдохновению от Господа Моисей говорит народу Израильскому: *"Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, — Его слушайте ... А кто не послушает слов Моих, которые [Пророк тот] будет говорить Моим именем, с того Я взыщу"* (Втор. 18, 15, 19; сравн.: Деян. 3, 22-23).

Вопрос: В чем заключалась цель служения Господа Иисуса Христа как Пророка?

Ответ: В том, чтобы засвидетельствовать истину и сообщить людям полноту Божественного откровения как словом, так и делом. Отвечая на вопрос Пилата, Господь сказал: *"Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине"* (Ин. 18, 37).

Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов говорит: *"Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил"* (Ин. 1, 18).

Ап. Павел в послании к Евреям пишет: *"Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне"* (Евр. 1, 1-2).

Вопрос: Чем Господь существенно отличался от ветхозаветных пророков?

Ответ: а) Тем, что обладал истиной Сам, как единосущный Отцу по Божеству, тогда как ветхозаветные пророки светили миру заимствованным от Бога светом и в такой лишь мере, в какой каждый из них получал его от Бога.

В ответ на вопрос апостола Фомы во время прощальной беседы Господь сказал о Себе: *"Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня"* (Ин. 14, 6).

Передавая впечатление, которое производило на слушателей учение Господа Иисуса Христа, ап. Иоанн Богослов говорит: *"И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?"*

(Ин. 7, 15).

б) Тем, что учение Его было обращено, по существу своему, ко всем людям, а не только к иудеям, с которыми Он имел дело непосредственно. *"Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир"* (Ин. 1, 9).

в) Тем, что Он учил со властью: *"Он учил, ... как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи"* (Мф. 7, 29; сравн.: Лк. 4, 32).

Если ветхозаветные пророки начинали свои речи словами: "Так говорит Господь...", то Христос говорил: "Истинно, истинно говорю вам..."

Отличая Себя от пророков, как подвластных Ему служителей слова, Спаситель говорил, например: *"Вы слышали, что сказано: око за око, и зуб за зуб"* (см. Исх. 21, 24). *А Я говорю вам: не противься злему"* (Мф. 5, 38-39).

Вопрос: Какими словами Господь начал Свою проповедь в Галилее? Что значит слово: "евангелие"?

Ответ: Начиная Свою проповедь, Господь говорил: *"Исполнилось время и приблизилось Царство Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие"* (Мк. 1, 15).

Слово "евангелие" означает радостную весть о Царстве Божиим. Войти в это Царство любви Божией и нравственной чистоты призваны все истинно верующие во Христа Спасителя, идущие путем последования Ему (см. Мк. 8, 34).

Вопрос: Какие две части можно различать в едином учении Господа Иисуса Христа?

Ответ: Закон веры и закон деятельности христианина.

О законе веры ясно говорит апостол Павел: *"Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры"* (Рим. 3, 27).

О законе деятельности христианской говорят следующие места: *"Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов"* (Гал. 6, 2). *"Заповедь новую даю вам, да любите друг друга"* (Ин. 13, 34).

Вопрос: Что было открыто Господом Иисусом Христом нового о Боге, сравнительно с тем, что знали язычники и иудеи?

Ответ: Что истинное богочитание должно носить высокий духовный характер.

Спаситель говорил в беседе с самарянкой: *"Бог есть дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине"* (Ин. 4, 24).

Этими словами не отвергается внешнее выражение богопочитания (большое значение христианских храмов, благолепие христианского богослужения, символическое изображение вещей духовных в предметах вещественных). Служение Богу в духе и истине не означает пренебрежения ко всему телесному в отличие от духовного. Апостол заповедует христианам: *"Прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших"* (1 Кор. 6, 20). Два главных признака духа — разумность и свобода. Поэтому слова Господа, что *"Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине"* указывают на то, что служение Богу должно быть разумным (сообразующимся с Разумом и Волей Божией, с дарованным Церкви Откровением истины и нравственным законом Христовым) и свободным (т.е. не рабским, проникнутым страхом наказания, и не корыстно-наемническим, сосредотачивающимся на мысли о заслугах и наградах) — то есть полным любви к Богу и сыновнего дерзновения.

"Закон уст Твоих, — говорит Псалмопевец, — для меня лучше тысяч золота и серебра" (Пс. 118, 72).

Вопрос: О какой "горе" говорила Господу самарянка: *"Отцы наши поклонялись на этой горе; а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме"* (Ин. 4, 20)?

Ответ: В 721 году до Р. Х. Ассирийский царь Саргон увел в плен десять колен израильтян, на место которых из различных частей ассирийской державы были переселены целые колонии военнопленных. Эти пришельцы, смешавшись с небольшим числом оставшихся в стране израильтян, усвоили их основные религиозные идеи, приняли Пятикнижие Моисеево, стали поклоняться Ягве, но не оставили при этом служения и своим богам. Таким образом, религия самарян являлась смесью истины с заблуждением. Когда иудеи возвратились из вавилонского пленения и начали строить храм, самаряне захотели принять участие в этом деле, но не были допущены иудеями. Тогда самаряне выстроили себе отдельный храм на горе Гаризим.

Гора Гаризим известна тем, что на ней по вступлении в землю Обетованную, израильтяне, следуя повелению Моисея, произносили благословение исполняющим заповеди Божии (см. Втор. 27, 12; сравн.: Втор. 11, 29).

Во время земной жизни Спасителя храм на горе Гаризим уже не существовал — он был разрушен еще в 134 году до Р. Х. Иоанном Гирканом, царем Иудеи. Но самаряне продолжали приносить жертвы Богу на месте разрушенного храма.

Вопрос: Что еще в области вероучения было открыто со всей ясностью Господом Иисусом Христом, о чем в Ветхом Завете говорилось лишь прикровенно?

Ответ: Что Бог есть не просто Единый, но Троиственный, в Трех Божественных Лицах существующий, действующий и прославляемый. *"Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа..."* (Мф. 28, 19). *"Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне"* (Ин. 15, 26). *"Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино"* (1 Ин. 5, 7).

Вопрос: Что нового открыл Господь Иисус Христос о нравственном существе Божиим?

Ответ: Что *"Бог есть любовь"* (1 Ин. 4, 16), и потому не хочет гибели людей. Напротив, Он благотворит людям и делает все возможное, чтобы они спаслись и имели жизнь вечную. *"Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную"* (Ин. 3, 16).
Исповеданием нашей веры в то, что Бог есть наш любящий Отец, и выражением нашего сыновнего доверия к Нему является молитва Господня: *"Отче наш, иже еси на небесех..."*, которую дал нам в качестве образца всякой христианской молитвы Сам Господь и Спаситель (см. Мф. 6, 9-13).

Вопрос: Какой текст Священного Писания особенно ясно указывает на то, что Бог является Отцом всех людей, независимо от их нравственного состояния в данный момент (разумеется, если человек еще не находится в состоянии "второй смерти", или окончательной духовной гибели)?

Ответ: *"Он (Отец ваш Небесный), — говорил Господь в Своей нагорной проповеди, — повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных"* (Мф. 5, 45).

Вопрос: Какая притча Спасителя посвящена изображению прощающей искренне кающегося грешника любви Божией?

Ответ: Притча о блудном сыне (см. Лк. 15, 11-32).

Вопрос: В каких действиях Божиих, в особенности, явились людям бесконечная любовь к ним их небесного Отца?

Ответ: В определении Божиим о спасении мира крестной жертвой единокровного Сына Божия (см. Ин. 3, 16; см. 1 Петр. 1, 18-20), в воплощении Сына Божия, в принесении Им искупительной жертвы за мир, в ходатайстве Его за верующих пред вечной Правдой Божией (см. Евр. 7, 24-25), в ниспослании Святого Духа для нашего оправдания и освящения.

Вопрос: Как представляли себе Бога язычники и иудеи в ветхозаветную эпоху?

Ответ: В большей части древних религий Божество представлялось суровой, а иногда и страшной губительной силой, требующей кровавых жертв для своего умиловливания — даже жертв человеческих.

Обличая неверность своих соотечественников истинному Богу, обнаружившуюся в служении языческим богам, богам соседних народов, св. пророк Иеремия говорит: *"И устроили высоты Ваалу, чтобы сожигать сыновей своих огнем во всесожжение Ваалу..."* (Иер. 19, 5).

Что касается иудеев, то и в том случае, когда они придерживались истинной и монотеистической религии, мысль их не могла возвыситься до идеи сыновства Богу — Творцу, любящему Свое творение, и Промыслителю, заботящемуся о каждом человеке, носителе Его образа (см. Быт. 1, 27).

Вопрос: На чем, по преимуществу, основывалась нравственность язычников и иудеев?

Ответ: Языческий мир жил, по преимуществу, ложными и губительными началами чувственности, эгоизма и гордости. Ап. Павел так говорит об этом: *"Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы... Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих ... называя себя мудрыми, обезумели, ... то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте... Они исполнены всякой неправды, блуда, ... корыстолюбия, злобы"* (Рим. 1, 19-22, 24, 29).

Лишь отдельные личности в языческом мире, внимательные к естественному откровению (как в окружавшем их творении, так и в своей душе) жили достойной жизнью, устремляясь к *"неведомому Богу"* (Деян. 17, 23), стараясь быть справедливыми и избегая пороков эгоизма и чувственности. О таких исключениях в языческом мире Апостол говорит: *"Когда язычники, не имеющие зако-*

на, по природе законное делают, то ... они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую" (Рим. 2, 14-15). А ап. Петр в речи, сказанной им в доме сотника Корнилия, так говорит об этих лучших представителях языческого мира: *"Истинно познаю, что Бог нелицеприятен; но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему"* (Деян. 10, 34-35).

Иудеи имели заповеди о любви к Богу и к ближним (см. напр., Втор. 6, 5; Лев. 19, 18). Но часто заповедь о любви к ближнему суживалась в их понятии до любви к единоплеменникам. А по свидетельству Самого Господа Иисуса Христа сознание своей национальной исключительности привело некоторых руководителей иудейской религиозной общины к мысли восполнить (!) Божественную заповедь о любви к ближнему словами: "и ненавидь врага твоего" (см. Мф. 5, 43).

Считаясь с низким общим нравственным уровнем своих сограждан и, сам Моисей вынужден был предписывать им законы, далекие от совершенства с христианской точки зрения. Законы эти не устраняли зло, а лишь ограничивали его. Таковы были, например, закон об ограничении мести (*"глаз за глаз, зуб за зуб"* – Исх. 21, 24), закон, защищавший, хотя и недостаточно сильно, права женщины, получавшей развод (см. Втор. 24, 1-2). Что касается законов о разводе, существовавших в то время, то Сам Господь указывает причину их несовершенства: "Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так" (Мф. 19, 8).

Вопрос: Есть ли противоречия между словами Апостола: *"ты уже не раб, но сын"* (Гал. 4, 7), такими выражениями как: *"Павел, раб Иисуса Христа"* (Рим. 1, 1) и подобными?

Ответ: Нет. В первом случае говорится об освобождении нас Христом от рабского страха пред Богом, который имеет источником ошибочное представление о Боге, как о суровом, не знающем снисхождения, Владыке. О таком именно рабском страхе пред Богом св. ап. и евангелист Иоанн Богослов говорит: *"боящийся несовершен в любви"* (1 Ин. 4, 18).

Во втором же случае подчеркивается дух истинной свободы, которым проникнуто сознание и чувство христианина. Христианин добровольно и радостно всецело подчиняет себя исполнению святой воли Божией, освобождаясь тем самым от любого духовного рабства с этой высшей и всеблагой волей несовместимого (от

рабства греху, плотским похотям и т.п.).

"Неужели вы не знаете, — говорит ап. Павел, — что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, ... или рабы греха к смерти, или послушания к праведности?" (Рим. 6, 16).

Будучи свободен, христианин считает дозволенным лишь один вид "рабства" — рабство Христу, за нас умершему и воскресшему, кровию Своею приобретшему нам возможность стать участниками Его святого и блаженного Царства.

Освободившись от рабского страха, христианин знает, однако, и всячески воспитывает в себе "страх Божий", приличествующий сыну, который ценит любовь к нему Отца Небесного. Искренняя ответная любовь к Богу находит свое выражение в том, что христианин "боится" чем-либо нанести ущерб этой святой взаимной любви и потому избегает греха, неблагодарности и т.п.

Вопрос: Где и почему Священное Писание называет "Рабом " Божиим Самого Мессию?

Ответ: О "рабском" образе служения Мессии говорят следующие места: *"Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих, и грехи их на Себе понесет"* (Ис. 53, 11).

"Он, будучи образом Божиим, ... уничижил Себя Самого, приняв образ раба..." (Флп. 2, 6-7). Вочеловечившись, Сын Божий беспрекословно исполнял волю Отца Своего, показав, таким образом, наивысший по совершенству пример "рабства" Богу, то есть, истинной свободы, жизни по любви, всецелой жертвенности.

Вопрос: Как следует понимать утверждение, что евангельский закон заменил собой закон Моисеев?

Ответ: Понять его помогают слова Господа: *"Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить"* (Мф. 5, 17). "Исполнить" — значит не просто, наряду с другими, исполнять или выполнять предписания закона, хотя Господь делал и это: соблюдал праздники, давал подать на храм — пока такое выполнение не оказывалось в противоречии с принципом: *"суббота для человека, а не человек для субботы"* (Мк. 2, 27). "Исполнить" — значит и восполнить недостающее, усовершенствовать не вполне совершенное.

Господь довел до конца дело домостроительства спасения людей, лишь в виде начатков (избрание и воспитание народа Израильского, прообразы и пророчества) совершавшееся в дохристианские времена. Этим Он сделал излишним "ветхий" Завет. Евангелие заменило ветхозаветный закон, исполнив его, ибо "закон был для

нас детоводителем ко Христу" (Гал. 3, 24).

- Вопрос: Что в Ветхом Завете имело непреходящее значение?
Ответ: Непреходящее значение имели: возведенные в Ветхом Завете (хотя и частично) истины веры; религиозно-нравственная сторона закона – единобожие как основа всецелого посвящения себя Богу, устремленность к грядущим мессианским временам, сменившаяся в новозаветное время деятельным последованием Христу — Искупителю и Господу; основные заповеди – Десятословие; наконец, самый дух любви к Богу, составлявший основание закона.
- Вопрос: Всё ли отменено из обрядового закона Ветхого Завета?
Ответ: Нет, не всё. Отменены его частные выражения и формы (обрезание, исключительное значение субботнего дня и др.). Но сохранен самый дух этого закона: требование чистоты (нравственной и даже физической) при служении Богу; необходимость общественной и частной молитвы; исповедания грехов, внешних выражений богопочитания; идея жертвы; иерархия; священные времена (праздники, посты).
- Вопрос: Откуда видно, что евангельское учение будет всегда достаточным для спасения?
Ответ: Из слов ап. Павла, что благовествование Христово *"есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину"* (Рим. 1, 16). Следовательно, в какое бы время и в каком бы месте ни жил истинно верующий, в богооткровенном учении евангельском (т.е. в Священном Писании и Священном Предании Церкви) он будет иметь все потребное для жизни и благочестия (см. 2 Петр. 1, 3).
- Вопрос: Где говорится о невозможности заменить евангельское учение какой-либо иной религиозной доктриной, а христианство – иной, якобы "более совершенной" религией?
Ответ: Священное Писание свидетельствует, что: *"Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос"* (1 Кор. 3, 11), и что *"Нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись"* (Деян. 4, 12).

§ 4. ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА

ХРИСТА.

Вопрос: Достаточно ли было для спасения людей научить их истинному боговедению и богопочтению и показать им на личном примере Мессии путь праведной жизни на земле?

Ответ: Нет, не достаточно. Для достижения спасения нужно не только знать, как должен верить и поступать человек, стремящийся ко спасению, но и получить необходимую внутреннюю помощь от Бога, или ту благодатную силу, при поддержке которой человек может возрасть в истинной вере и вести богоугодную жизнь.

Вопрос: Почему люди, жившие до пришествия на землю Господа Иисуса Христа, были, за редкими исключениями, почти, или даже вовсе, лишены такой внутренней благодатной помощи от Бога?

Ответ: Потому что грехопадение первых людей повлекло за собой отчуждение их и всех их потомков от Бога, Источника жизни, то есть, смерть духовную, и ввергло их в состояние рабства греху, плоти и диаволу. Пребывание же в состоянии духовной смерти (в самоотчуждении от Бога) и в духовном рабстве означало вражду человека против Бога (см. Еф. 2, 16). В ответ на эту вражду открылся праведный гнев Божий на нечестие и неправду людей (см. Рим. 1, 18). Нарушился мир с Богом.

Результатом этого нарушения мира между Богом и человеком была невозможность, за отдельными исключениями, тесного общения человека с Богом, при котором только и возможно сообщение человеку благодатной помощи, потребной для спасения и вечной жизни.

О смерти духовной говорит книга Бытия, передавая нам предупреждающие слова Божии, сказанные Адаму: *"В день, в который ты вкусишь от него (от дерева познания добра и зла), смертью умрешь"* (Быт. 2, 17).

О рабстве греху, плоти и диаволу, говорят следующие места: *"Благодарение Богу, что вы, быв прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя"* (Рим. 6, 17). *"И мы все жили некогда по нашим плотским похотям ... и были по природе чадами гнева"* (Еф. 2, 3). *"Рабу же Господа (должно) ... с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю"* (2 Тим. 2, 24-26).

О вражде против Бога, состоявшей в постоянном нарушении нравственного закона, в служении греху, говорит следующий

текст: *"Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его"* (Рим. 5, 10). Этот же текст говорит и об отсутствии мира с Богом у грешника, не искупленного крестной смертью Господа Иисуса Христа, ибо примирение наступило лишь благодаря этой искупительной смерти.

Лишь отдельные избранники Божии, призванные послужить осуществлению домостроительства спасения людей (святые праотцы, пророки и другие ветхозаветные праведники), удостоивались, как бы в виде исключения, по сильной вере их в грядущего Искупителя, частичного облагодатствования, содействовавшего их стремлению жить благочестиво и достойно совершать порученное им от Бога служение.

"Веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим" (Иак. 2, 23; сравн.: Ис. 41, 8).

"И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим" (Исх. 33, 11).

О св. Иоанне Предтече отцу его священнику Захарии было предсказано Ангелом, что *"он будет велик пред Господом ... и Духа Святого исполнится еще от чрева матери своей"* (Лк. 1, 15).

Вопрос: Что составляло нравственную преграду между Богом и человеком во дни Ветхого Завета, и каким образом эта преграда могла быть разрушена?

Ответ: Такой преградой являлась наследуемая каждым человеком по плотскому рождению греховность, т.е. состояние отчуждения человека от Бога, или духовной смерти, — греховность, умножаемая личными грехами человека.

Это препятствие не могло быть устранено ни одними только нравственными усилиями человека (его стремлением приблизиться к Богу), ни простым прощением человеческих грехов со стороны Бога.

Его (это препятствие) могло устранить только особое божественное действие, совершенное Богочеловеком Господом Иисусом Христом, действие, которое называется нашим искуплением или избавлением.

О всеобщей греховности потомков Адама говорят следующие места: *"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 рождается чистым от нечистого? Ни один"* (Иов. 14, 4). *"Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя"* (Пс. 50, 7). *"Все под грехом"* (Рим. 3, 9).

О Мессии как Искупителе говорится в книге Иова: *"Я знаю, Искупитель мой жив"* (Иов. 19, 25), а также у пророка Исаии, например: *"Придет Искупитель Сиона и сынов Иакова, обратившихся от нечестия, говорит Господь"* (Ис. 59, 20).

Вопрос: Почему нравственная преграда между Богом и человеком не могла быть устранена простым прощением человеческих грехов?

Ответ: Потому что такое прощение (без воплощения Сына Божия, совершившего жертву искупления и возглавившего борьбу искупленных Им против греха) не содействовало бы нравственному исправлению человека: человек привык бы к мысли о безнаказанности любых дурных поступков и не имел бы достаточно сильных побуждений и действенной помощи для борьбы с грехом.

Прощение без стремления к исправлению и без напряженных усилий человека в борьбе против греха не было бы проявлением подлинной любви. Оно было бы скорее потворством, нарушением непреложного нравственного закона, согласно которому, для пользы и блага самих разумно-свободных творений Божиих, их нравственные или безнравственные поступки влекут за собой соответствующее праведное воздаяние от Бога.

В Ветхом Завете *"всякое преступление и непослушание получало праведное воздаяние"* (Евр. 2, 2). И в Новом Завете нравственная ответственность не только сохраняется, но и возрастает: *"Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем"* (Иак. 2, 10).

Но, разумеется, зная расположение сердца человеческого и видя исправление человека, Господь может смягчать и, действительно, смягчает Свой праведный суд или даже вовсе отменяет наказание. О ниневитянах, которым пророк Иона возвестил о предстоящем разрушении их города за их грехи, сказано: *"И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел"* (Ион. 3, 10).

"Омойтесь, очиститесь, ... перестаньте делать зло; научитесь делать добро... Тогда придите, и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю..." (Ис. 1, 16-18).

Вопрос: Можно ли на греховность человека смотреть просто как на виновность его пред правдой Божией, которая устраняется лишь путем удовлетворения этой правде или выкупа?

Ответ: Нет. Такой взгляд правилен только отчасти. Наша виновность,

действительно, устраняется посредством искупления, соделанного Господом Иисусом Христом, которое свв. отцы иногда представляли под образом удовлетворения, или действия, достигнутого "дорогой ценой".

Но состояние греховности есть не только тяжкая вина пред Богом, но и бедственное состояние, вызывающее сострадание к грешнику со стороны Милосердного Бога.

Поэтому в искуплении человек не только освобождается от тяготеющей на нем вины (при наличии веры в Искупителя и при стремлении исправиться), но и получает возможность обрести во Христе средства для духовно-нравственного уврачевания, получает возможность обрести исцеление поврежденной грехом природы, достигнуть личного спасения при помощи благодати Христовой.

Относительно виновности человека-грешника и оправдания его чрез искупление свидетельствуют следующие тексты:

- Пред законом Божиим *"загрязждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом"* (Рим. 3, 19).
- Мы получаем *"оправдание даром, по благодати Его (Бога), искуплением во Христе Иисусе"* (Рим. 3, 24).
- *"Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца, предназначенного еще прежде создания мира"* (1 Петр. 1, 18-20).
- О любви Божией, явленной в искуплении, и об исцелении нашей греховной природы Священное Писание говорит: *"Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками"* (Рим. 5, 8).
- *"Кровь Иисуса Христа ... очищает нас от всякого греха"* (1 Ин. 1, 7).
- *"Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились"* (1 Петр. 2, 24).

Вопрос: В чем состояла главная обязанность ветхозаветных первосвященников?

Ответ: В том, чтобы приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа. Христос, — говорит апостол, — *"не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа"* (Евр. 7, 27). Ибо Христос был, *"подобно нам, искушен во всем, кроме греха"* (Евр. 4, 15).

Кроме того, главный первосвященник однажды в год, в день очищения (в 10-й день 7-го месяца) совершал кропление кровью жертвенных животных очистилище, жертвенник, помещение скинии собрания, священников и народ. Этим он очищал (скорее, однако, символически, чем действительно) грехи свои и своего дома, священников и всего народа израильского (см. Лев. 16).

Вопрос: Что такое "очистилище"?

Ответ: Золотая крышка с золотыми же изваяниями херувимов для ковчега завета (бывшего главной святыней ветхозаветной скинии), где хранились сосуд с манной, жезл Ааронов расцветший и скрижали завета.

"За вторую же завесою была скиния, называемая "Святое Святых", имевшая золотую кадильницу и обложенный со всех сторон золотом ковчег завета, где были золотой сосуд с манною, жезл Ааронов расцветший и скрижали завета; а над ним херувимы славы, осеняющие очистилище" (Евр. 9, 3-5).

Вопрос: Чем первосвященническое служение Господа Иисуса Христа отличается от служения ветхозаветных первосвященников?

Ответ: а) Христос был безгрешен (*"святой, непричастный злу, непорочный"* – Евр. 7, 26) и потому не нуждался в принесении жертвы сначала за Себя.

б) Его священство было таинственным и несравненным по своему достоинству и совершенству. *"Закон поставляет первосвященниками человек, имеющих немощи; а слово клятвенное, после закона, поставило Сына, на веки совершенного" (Евр. 7, 28; ст. 20-21).*

"Клялся Господь, и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека" (Пс. 109, 4).

в) Христос принес в жертву не животных, кровь которых не могла очистить совесть человека (см. Евр. 9, 9), а Себя Самого. *"Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого" (Евр. 7, 27). Он "со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление" (Евр. 9, 12).*

Его Кровь может давать совершенное очищение, т.е. и прощение греховных поступков и помощь для нравственного обновления.

"Если кровь тельцов и козлов, и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело: то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному!" (Евр. 9, 13-14).

г) Жертва Христова совершена однажды и не требует повторения. *"Освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа. И всякий священник ежедневно ... приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога"* (Евр. 10, 10-12).

В Евхаристии эта Жертва не повторяется, а завершается распространением на верующих спасительных даров, приобретенных искупительными страданиями на Голгофе.

Вопрос: Прекратилось ли Первосвященство Христово голгофской жертвой?

Ответ: Нет. Христос, *"как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее"* (Евр. 7, 24). *"Если бы Он оставался на земле, то не был бы и священником"* (Евр. 8, 4).

а) Священство Христово выражается, прежде всего, Его ходатайством на небесах: *"Христос вошел не в рукотворенное святилище, ... но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие"* (Евр. 9, 24), *"Он есть Ходатай нового завета"* (Евр. 9, 15).

б) Вместе с тем священство Христово составляет таинственное основание и видимых жертвоприносительных действий, совершаемых новозаветным священством в земной Церкви: когда священник совершает бескровную евхаристическую жертву, то, произнося молитву *"Никто же достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластями придти, или приблизиться, или служить Тебе, Царю славы..."* (во время Херувимской песни), где говорится: *"Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе, Боже наш..."*, он выражает веру Церкви в то, что невидимым Совершителем Евхаристии является Сам великий Первосвященник исповедания нашего (см. Евр. 3, 1; 4, 14) Господь Иисус Христос.

Вопрос: В чем состоит сущность первосвященнического служения Господа Иисуса Христа?

Ответ: Служение первосвященника и приносимые им жертвы прообразовали в Ветхом Завете примирительное служение Мессии – Господа Иисуса Христа, составляющее сущность Его искупительного подвига, в котором Он был и Архиереем (Первосвященником) и Жертвой, принесенной за грехи людские.

Господь Иисус Христос примирил Правду Божию с человеком, сняв с каждого возрождаемого в таинстве святого крещения его

вину, обусловленную как унаследованной им, так и лично приобретенной греховностью. Вместе с тем, Господь открыл путь к примирению человека с Богом, предоставив человеку возможность пользоваться очистительной благодатной божественной помощью, врачующей поврежденную грехом природу нашу. Таким образом, примирение является актом двусторонним. Это – примирение Бога (Его Правды) с человеком и человека с Богом: *"Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, ... и как бы Сам Бог увещавает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом"* (2 Кор. 5, 19-20).

Вопрос: Где Мессия называется Примирителем?

Ответ: В пророческой речи Иакова к сыновьям: *"Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов"* (Быт. 49, 10).

Вопрос: Где говорится, что примирение людей с Богом совершилось смертью Сына Божия?

Ответ: В посланиях ап. Павла к Римлянам и к Колоссянам: *"Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его"* (Рим. 5, 10). *"Вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, (Бог) ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою"* (Кол. 1, 21-22).

Вопрос: Где говорится об искуплении как о цели пришествия Господа на землю?

Ответ: В речи Спасителя по поводу просьбы матери сыновей Зеведеевых: *"Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих"* (Мф. 20, 28).

Вопрос: Где говорится, что мы искуплены дорогой ценой – драгоценной Кровию Христовой?

Ответ: В соборном послании св. апостола Петра: *"Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, ... но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца, предназначенного еще прежде создания мира"* (1 Петр. 1, 18-20).

Вопрос: Почему Христос назван здесь Агнцем?

Ответ: Как Первообраз всех ветхозаветных жертв, особенно же пасхаль-

ной жертвы, где агнец закалался в воспоминание о спасении от смерти первенцев израильских пред выходом из Египта (см. Исх. Гл.12).

Вопрос: Где Христос назван Агнцем, который берет на Себя грех мира?
Ответ: В первой главе Евангелия от Иоанна: *"На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира"* (Ин. 1, 29).

Вопрос: Где говорится, что Господь возложил на Мессию грехи всех нас?
Ответ: В 53-й главе книги *"ветхозаветного евангелиста"* – пророка Исаии: *"Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас"* (Ис. 53, 6).

Вопрос: Где говорится, что Христос есть мир наш?
Ответ: В послании ап. Павла к Ефессянам: *"Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду"* (Еф. 2, 14).

Примечание: "из обоих" – т.е. из избранных (в ветхозаветные времена) носителей богооткровенной истины, принадлежавших к народу Израильскому, и имевших обратиться ко Христу язычников.

§ 5. ЦАРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.

Когда Священное Писание говорит о Боге как о Существо, обладающем неограниченной силой все согласно Своей воле совершать и над всем сотворенным владычествовать, то оно именует Его "Всемогущим", "Всесильным", "Вседержителем", а также "Царем" и *"Владыкой неба и земли"*: *"Мелхиседек, царь Салимский ... священник Бога всевышнего ... благословил его (Аврама), и сказал: благословен Аврам от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли"* (Быт. 14, 18-19).

Ап. Павел в 1-м послании к Тимофею говорит: *"Завещаваю тебе соблюдать заповедь чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа, которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь"* (1 Тим. 6, 13-16).

Подобного рода выражения мы встречаем в символе веры, в богослужебных песнопениях и молитвах: *"Верую во единого Бога Отца Вседержителя... И возшедшаго на небеса и сидяща одесную Отца... Егоже Царствию не"*

будет конца... Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима..." "Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет: Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным". "Царю Небесный, Утешителю, Душе Истины..."

О царственной власти над всей вселенной так говорит пророк Иеремия: *"Господь Бог есть истина; Он есть Бог живой и Царь вечный... Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею, и разумом Своим распростер небеса"* (Иер. 10, 10, 12).

Понятно, что Господь Иисус Христос как истинный Бог, едиnorodный Сын Божий, единосущный Отцу и Духу Святому, обладает, как и другие два Лица Пресвятой Троицы, всей полнотой этой царственной власти над всем сотворенным.

Но царское достоинство принадлежит Господу Иисусу Христу еще и в ином особенном смысле – именно как Богочеловеку, Избавителю или Искупителю мира и человека, восторжествовавшему над врагами нашего спасения – грехом, диаволом и смертью, и в результате этой Своей победы увенчанному и прославленному также и по Его человеческой природе, Им в воплощении воспринятой.

На это царственное достоинство Искупителя было много предуказаний еще в Ветхом Завете, где ожидаемый Мессия изображается под образом Царя над Израилем, и, в то же время, над всеми народами земли. Царскую власть Мессии над Израилем нужно понимать как владычество Христа в Его благодатном царстве, т.е. основанной Им Церкви, члены которой являются истинным Израилем – Израилем не по плоти, а по духу, наследниками обетований, данных Аврааму и Давиду. Царская же власть над всеми народами означает сокровенное, но могущественное влияние прославленного Искупителя, Которому *"дана ... всякая власть на небе и на земле"* (Мф. 28, 18), на все человечество в целом, на его исторические судьбы.

"И ты, Вифлеем – Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных" (Мих. 5, 2).

"И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных; ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля" (Мф. 2, 6), — ответ первосвященников и книжников Ироду на вопрос: где должно родиться Христу.

"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 царстве его..." (Ис. 9, 6-7).

"Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, ... оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно"

(Дан. 2, 44).

"Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится" (Дан. 7, 13-14).

"Зачем мятутся народы, и племена замышляют тщетное? Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его. "Расторгнем узы их, и свергнем с себя оковы их". Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им. Тогда скажет им во гневе Своем, и яростию Своею приведет их в смятение: "Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею. Возвещу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя. Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе. Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника". Итак, вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли! Служите Господу со страхом и радуйтесь пред Ним с трепетом. Почтите Сына, чтобы Он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути вашем; ибо гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, уповающие на Него" (Пс. 2).

Согласно с этими предсказаниями Ангел, возвещая Деве Марии о зачатии Иисуса, говорит: *"И вот зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик, и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца"* (Лк. 1, 31-33).

Царство Иисуса Христа нужно понимать не в обычном земном смысле, но в смысле духовном. *"Царство Мое не от мира сего"* (Ин. 18, 36), – говорил Он Пилату. Современные Спасителю иудеи представляли себе царство Мессии в смысле внешнего, политического царства, и были даже случаи, когда народ намеревался провозгласить Его царем в этом смысле. Так, например, после совершения Господом чуда насыщения 5 тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, *"люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно тот Пророк, Которому должно придти в мир. Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один"* (Ин. 6, 14-15).

Когда фарисеи, в земном смысле понимавшие царство Мессии, спросили однажды Спасителя: *"Когда придет Царствие Божие"*, Он ответил: *"Не придет Царствие Божие приметным образом", под видом внешнего, мирского царства, с внешним блеском и славой, "и не скажут: "вот, оно здесь", или: "вот, там". Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть"* (Лк. 17, 20-21), т.е. в душе человека, в таких ее расположениях, которые показывают, что она проникнута верностью Господу, готовностью служить Ему, исполнять Его заповеди, распространять Его учение, могущее пленять *"всякое помышление в послушание Христу"* (2 Кор. 10, 5).

Духовный характер Царства Божия виден из слов ап. Павла: *"Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе"* (Рим. 14, 17).

Царственная власть Господа Иисуса Христа проявляется в действиях, направленных к приведению искупленного человечества чрез нравственное исправление, возрождение и освящение, в Царство Божие, к распространению и утверждению этого Царства и к победе над грехом, диаволом и смертью. Эти действия совершаются и в Церкви, и отчасти в мире, где дух учения Христова действует подобно закваске или дрожжам, сквашивающим все тесто. Сам Господь говорил, что *"Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв положила в три меры муки, доколе не вскисло все"* (Мф. 13, 33).

Свою царственную власть Господь обнаружил и во дни Своей земной жизни, но преимущественно она открылась в состоянии прославления Иисуса Христа, после Его крестной смерти, о которой Он Сам говорил как о средстве привлечения людей в Свое Царство: *"Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет"* (Ин. 12, 31-33).

В земной жизни Спасителя Его царственное величие и служение открывалось преимущественно в чудесных действиях, после же крестной смерти оно проявилось в победе над адом и смертью – чрез сошествие во ад и воскресение из мертвых, и в восприятии власти над всем миром небесным и земным – чрез вознесение на небо и седение одесную Бога Отца. Совершеннейшее же и полнейшее откровение царственного величия и власти Богочеловека произойдет тогда, когда закончится рост и развитие Царства Божия на земле, когда *"проповедано будет ... Евангелие Царствия по всей вселенной"* (Мф. 24, 14), и созреет все, что окажется пригодным и достойным для вступления в это Царство. Со вторым пришествием Христовым будут окончательно побеждены все враги Его Царства: грех, диавол и смерть. Тогда Царство Божие откроется в полной силе и славе.

ПРОЯВЛЕНИЕ ИИСУСОМ ХРИСТОМ ЦАРСТВЕННОЙ СВОЕЙ ВЛАСТИ В ДНИ ЕГО ЗЕМНОЙ ЖИЗНИ.

Совершая различные чудеса, Господь являл Себя Владыкой над силами видимой природы, над силами ада и над самой смертью с ее предвестниками – немощами и болезнями.

Одной из целей совершения Им чудес было то, чтобы открыть миру, что Он действительно есть воплотившийся Сын Божий, имеющий власть распоряжаться законами природы. Господь Иисус Христос прямо указывал на это Свое сыновство и равенство с Богом Отцом по силе и власти, и говорил, что Он творит дела собственным именем – именем едиnorodного и единосущного Отцу Сына, а не так как творили дела Божии посланники, имевшие от Бога дар

чудотворения. *"Отец Мой доныне делает, и Я делаю"*, – сказал он иудеям, осуждавшим Его за исцеление расслабленного в субботу, и они стали гнать и *"искали убить Его за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу"* (Ин. 5, 17, 18).

Впрочем, главная цель совершения чудес состояла в том, чтобы явить людям милосердную и сострадательную любовь Божию. Он оказывал милость тем, кто в ней особенно нуждался, а также тем, кто страдал от злобных влияний демонов. *"Бог, — говорит Деесписатель, воспроизводящий речь ап. Петра в доме Корнилия сотника, — Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом; потому что Бог был с Ним"* (Деян. 10, 38).

Будучи знамениями силы Божией, чудеса Господа являлись, в то же время, и предуказаниями того будущего благодатного преобразования мира и рода человеческого, которое последует за кончиной нынешнего века. Когда свершится исполнение времен и произойдет великий и последний суд над миром, тогда, по Слову Божию, явятся новое небо и новая земля, *"на которых обитает правда"* (2 Петр. 3, 13), где не будет уже ни болезней, ни печалей, ни вздыхания (см. Ис. 35, 10; Откр. 21, 4).

Чудеса, совершенные Господом, являются удостоверением или залогом того, что Он осуществит и будущие величайшие чудеса: обновление природы, воскрешение всех умерших, полную победу над всеми врагами Своего Царства, дабы ввести всех искупленных Им в вечную блаженную жизнь.

СОШЕСТВИЕ ИИСУСА ХРИСТА ВО АД И ПОБЕДА НАД АДОМ.

Первым обнаружением царственного могущества Господа Иисуса Христа после Его крестных страданий и смерти было упразднение власти диавола над содержимыми во аде душами умерших.

Учение о том, что Иисус Христос сходил во ад душой Своей после крестной смерти, наиболее ясно выражено в следующих словах ап. Петра: *"Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды"* (1 Петр. 3, 18-20).

Церковью учение о сошествии Христа во ад увековечено в известном пасхальном песнопении: *"Во гробе плотски, во аде же с душою, яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй неописанный"*.

На основании ряда свидетельств свящ. Писания Отцы и учителя древней Церкви утверждали, что Христос благовествовал, т.е. возвещал евангелие спа-

сения, во аде. В богослужебных книгах Православной Церкви мы находим мысль, что к восприятию Его проповеди души умерших были подготовляемы уже проповедью тех из сошедших во ад ранее Искупителя умерших людей, которые, еще живя на земле, веровали в будущее Его пришествие, например, пророки, или уже видели сами Его пришествие, как, например, св. Иоанн Предтеча. В тропаре Иоанну Предтече Церковь исповедует, что он не только свидетельствовал о Христе на земле, но и благовествовал *"и сущим во аде Бога являшагося плотию, вземлющаго грех мира и подающего нам велию милость"*.

Проповедь Иисуса Христа во аде была обращена, по словам ап. Петра, даже к упорным некогда в неверии и нечестии современникам Ноя. Следовательно, можно думать, что слово о спасении было предложено душам всех умерших людей, не ожесточившихся окончательно, ибо Спаситель наш Бог *"хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины"* (1 Тим. 2, 4).

На основании свидетельства ап. Павла, что Снисходивший в преисподние места земли *"пленил плен"* (Еф. 4, 8-9) и крестом, *"отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними"* (Кол. 2, 15), а также в свете слов Господа о Его цели связать сильного и тогда расхитить дом его (см. Мф. 12, 29), учителя древней Церкви выражали убеждение, что сошедший во ад Христос разрушил царство диавола и освободил от уз пленников ада. Так, св. Иоанн Златоуст в своем знаменитом Слове Огласительном на Святую Пасху (*"Аще кто благочестив и боголюбив..."*) говорит: *"Ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан"*. А по словам пасхального песнопения (ирмос 6-й канона Св. Пасхи) Христос, *"снизшел ... в преисподняя земли, и сокрушил ... веревы вечныя, содержащая связанная..."*, т.е. души пленников ада.

Церковь от времен глубокой древности признавала, что освобождены были все благочестивые ветхозаветные люди – пленники ада, и изведены оттуда в святые обители Небесного Отца. В Катехизисе говорится, что избавлены были *"души, которые с верой ожидали Его пришествия"*¹.

С сонмом освобожденных пленников ада Господь, по древнему верованию Церкви, взошел на небеса, и они первые составили небесное тело Церкви, под главою – Христом. Но некоторые из древних учителей высказывали мысль, что Спаситель вывел из ада не только ветхозаветных праведников, а и множество других людей, или даже вообще всех тех, кто только уверовал, слыша Его проповедь во аде, всех, кто пожелал идти за Ним, как за Освободителем (св. Климент Александрийский, Ориген, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Златоуст, св. Амвросий Медиоланский, блаж. Иероним и др.). В пасхальном песнопении говорится, что как только в мрачной области ада возсиял Свет, содержимые в адовых узах радостными стопами потекли к Свету и если, конечно, уверовали, то были и освобождены от уз адовых.

¹ (0 5-м члене)

ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА.

По разрушении Иисусом Христом ада последовало Его воскресение из мертвых, воссоединение Его человеческой души с пречистым телом, которое лежало во гробе, но восстало прославленным, светоносным и бессмертным.

Воскресение Иисуса Христа – истина, на которой, как на глубочайшем основании, зиждутся все наши христианские верования и упования.

"Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша" (1 Кор. 15, 14), – говорит св. ап. Павел.

Воскресение Христово есть беспримерное чудо, выделяющееся из всех чудес, которые когда-либо видел и слышал мир. Конечно, велики и чудеса, совершенные Господом при Его земной жизни, но все эти чудеса, даже и самое дивное из них – воскрешение мертвых к временной жизни, творили и пророки (Илия, Елисей), и некоторые из апостолов (ап. Петр, воскресивший Тавифу, – см. Деян. 9, 36-42), хотя, конечно, и не своей силой, как Христос. Но невозможно было и представить себе, чтобы кто-либо воскресил себя к вечной жизни. Воскреснуть самому, своей собственной силой, как воскрес Христос, и воскреснуть в жизнь вечную – возможно только для Того, Кто, будучи человеком, в то же время есть истинный Бог, Владыка жизни и смерти. *"Через воскресение из мертвых"* Он открылся Сыном Божиим (Рим. 1, 4), – говорит Апостол.

Вместе с тем, воскресение Иисуса Христа служит сильнейшим и убедительнейшим свидетельством действительности совершенного Им дела искупления. Если бы Христос остался во гробе, тогда Его смерть могла бы являться в человеческом сознании высоким, даже беспримерным подвигом, мученичеством за идею; она могла бы возбуждать самые искренние и горячие слезы сострадания, — и только. Но она отнюдь не была бы искупительной жертвой. *"Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна; вы еще во грехах ваших"* (1 Кор. 15, 17), – говорит св. ап. Павел. Тогда и крест являлся бы в наших глазах только орудием позорной казни и мучительной смерти. Но когда Бог воскресил Христа из мертвых (см. Деян. 3, 15), то стало очевидным, что смерть Господня была добровольной жертвой любви, необходимой и достаточной для нашего искупления жертвой Владыки, Который добровольно пострадал и умер, но не был побежден смертью, а, напротив, победил смерть, *"потому что ей невозможно было удержать Его"* (Деян. 2, 24).

Христос есть *"первенец из умерших"* (1 Кор. 15, 20), – говорит Апостол. "Как в Ветхом Завете, – объясняет преосвященный епископ Феофан Затворник, – когда приносили в храм Богу начатки, например, первые снопы от жатвы, тем самым освящали все снопы и всю жатву. Так Христос Господь, воскресши, освятил, благословил и утвердил воскресение всех, которые восстанут из земли, как колосья из семян".

Апостол указывает и то, почему воскресший Христос есть такой начаток умерших, в котором положено основание всеобщего воскрешения: *"Как смерть через человека, – говорит он, – так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут"* (1 Кор. 15, 21-22), то есть как повреждение грехом природы первого Адама было повреждением всей общей природы людей (см. Рим. 5, 12-14), так и восстановление Иисусом Христом достоинства человеческой природы, воспринятой Им в ипостасное единство Своей Божественной Личности, было восстановлением достоинства общей природы людей. И как чрез поврежденную в Адаме общую природу людей воцарился в человечестве залог смерти, так чрез восстановленное во Христе достоинство общей природы людей и чрез воскресение Христово вошел в человечество залог всеобщего воскресения.

Промыслом Божиим всеобщее воскресение людей отложено до кончины мира. Но воскресение Иисуса Христа служит залогом и удостоверением, что оно совершится. Если Он по смерти мог исполнить обетование о Своем воскресении, то теперь, будучи живым (*"Я есмь Первый и Последний и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков"* – Откр. 1, 18), когда Ему дана всякая власть на небе и на земле, может исполнить обетование о всеобщем воскресении (см. Ин. 5, 25-29), и, несомненно, исполнит. Он и Сам говорил: *"Я живу, и вы будете жить"* (Ин. 14, 19).

ВОЗНЕСЕНИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА НА НЕБО.

По совершении на земле искупительного подвига, Сошедшему с небес естественно было опять возвратиться туда, *"где был прежде"* (Ин. 6, 62) — к Отцу (см. Ин. 14, 28; сравн.: Ин. 20, 17), но возвратиться уже с воспринятой на вечные времена плотию.

Вознесение Спасителя с плотию на небо было продолжением видимого прославления по человечеству, которое началось в воскресении Его из мертвых.

Господь, Которому, согласно словам Апостола, подобало *"иметь ... во всем первенство"* (Кол. 1, 18), первым воскрес из мертвых (см. 1 Кор. 15, 20) и первым вошел на небо, как наш предтеча (*"во внутреннейшее за завесу ... предтечею за нас вошел Иисус"* – Евр. 6, 19-20). Представив в своем Лице как бы начаток искупленной Им и восстановленной природы человеческой, которую Он воспринял в воплощении, Искупитель открыл Своим вознесением доколе закрытый для людей вход в Царство Небесное. Незадолго пред Своей смертью Он говорил ученикам: *"Где Я, там и слуга Мой будет"* (Ин. 12, 26). *"В доме Отца Моего обителей много... И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я"* (Ин. 14, 2-3).

В гимне св. Амвросия Медиоланского "Тебе, Бога, хвалим..." есть слова: *"Ты, одолев смерти жало (т.е. победив смерть Своим воскресением), отверзл"*

еси (в вознесении Своём на небо) верующим Царство Небесное..."

ВЕЧНОЕ ЦАРСТВОВАНИЕ ИИСУСА ХРИСТА ПО ВОЗНЕСЕНИИ НА НЕБО.

Вознесшийся во славе на небо Иисус Христос *"воссел одесную Бога"* (Мк. 16, 19) — по человечеству, ипостасно соединённому с Божеством. *"Вот, я вижу небеса ответстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога"*, — говорил перед своей кончиной св. первомученик Стефан (Деян. 7, 55-56).

"Седение одесную Бога" означает получение Господом Иисусом Христом по человечеству славы, царственного достоинства и власти над искупленным Им миром. О восприятии такой власти свидетельствовал Он Сам, когда говорил: *"Дана Мне всякая власть на небе и на земле"* (Мф. 28, 18). Это же утверждали и Его святые Апостолы. Бог, — учит ап. Павел, — воскресив Его из мертвых, *"посадил одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем"* (Еф. 1, 20-21; сравн.: *"восшед на небо, пребывает одесную Бога и Которому покорились Ангелы и власти и силы"* — 1 Петр. 3, 22).

О царственном прославлении Господа за Его добровольное уничтожение (греч.: _____ (кенозис) так говорит ап. Павел в послании к Филиппийцам: *"Он, будучи образом Божиим ... уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, ... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца"* (Флп. 2, 6-11).

"Стояние" же одесную Бога Отца, о котором говорит св. Стефан, означает продолжение царственно-первосвященнического служения Господа Иисуса Христа — служения делу окончательного спасения мира и утверждения Царствия Божия.

Христос — *"ходатай нового завета"* (Евр. 9, 15), — учит Апостол, — *"вошел не в рукотворенное святилище, ... но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие"* (Евр. 9, 24; сравн.: *"Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас"* — Рим. 8, 34; сравн.: *"мы имеем ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, праведника"* — 1 Ин. 2, 1). И это ходатайство имеет безусловную действительность, ибо воля Св. Троицы едина и достоинство Ее Лиц одинаково. *"Если чего попросите у Отца, — говорил Господь во время прощальной беседы, — во имя Мое, (Я) то сделаю, да прославится Отец в Сыне"* (Ин. 14, 13).

Согласно Своему обетованию (*"Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек"* — Ин. 14, 16), воссев одесную Отца, Господь действительно ниспослал на оставшихся на земле апостолов Святого

Духа, чтобы Он как с ними, так и с верующими во Христа пребыл вовек, наставляя их на всякую истину (*"Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину"* – Ин. 16, 13), раздавая им различные дарования (*"Каждому дается проявление Духа на пользу"* – 1 Кор. 12, 7; *"все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно"* – 1 Кор. 12, 11) и усвая людям приобретенные Искупителем блага.

Вообще, от сидящего одесную Отца Искупителя ниспосылается нам *"все потребное для жизни и благочестия"* (2 Петр. 1, 3).

С ниспосланием Духа Святого и Сам вознесшийся на небо и сидящий одесную Отца Господь наш никогда не прерывал, не прерывает и не прервет самых тесных и животворных отношений с верующими в Него. Он всегда был, есть и будет оставаться невидимой Главой созданной Им на земле Церкви. *"Се, – говорит Господь, – Я с вами во все дни до скончания века"* (Мф. 28, 20).

Наконец, приняв, как Богочеловек, участие в господстве и мироправлении своего Отца, Господь имеет в Своей Божественной власти средства направлять все события истории, все жизненные силы людей к тому, чтобы защищать и распространять Свое всеблагое Царство, чтобы для всех послушных Ему быть, а для вновь приходящих к Нему стать *"виновником спасения вечного"* (Евр. 5, 9), чтобы помогать верующим в борьбе с грехом, чтобы содействовать успехам евангельской проповеди.

И царственная власть Его некогда преодолет всех врагов Его Царствия. *"Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои"*. Он окончательно *"упразднит всякое начальство и всякую власть и силу"*, т.е. царство сатаны. *"Последний же враг истребится – смерть"*. И когда все будет покорено Христу, тогда последует суд Его над миром. После же того *"и Сам Сын покорится Покорившему все Ему"* и *"предаст Царство Богу и Отцу"* (1 Кор. 15, 24-28).

§ 6. НЕОБХОДИМОСТЬ БОЖЕСТВЕННОЙ ПОМОЩИ ДЛЯ УСВОЕНИЯ ЛЮДЬМИ ДАРУЕМОГО ИМ СПАСЕНИЯ.

Господь Иисус Христос, Единородный Сын Божий, Своим воплощением, земной жизнью, учением, страданиями, крестной смертью и прославлением по человечеству приготовил все необходимое для спасения людей. Но чтобы воспользоваться даруемыми нам благами, мы должны войти в тесное единение со Христом – Источником нашего спасения и от Него почерпать духовные силы, обновляющие нашу греховную природу, делающие нас способными приносить добрые плоды веры и христианского благочестия.

Образ такого единения христианина со Христом мы имеем в притче о виноградной Лозе. *"Я есмь истинная виноградная лоза, — говорил Спаситель ученикам в прощальной беседе, – а Отец Мой – виноградарь... Как ветвь не*

может приносить плода сама собой, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15, 1, 4-5).

Каким же образом можем мы получать эту необходимую нам помощь? Как можем мы войти в единение со Христом, вознесшимся на небо и сидящим одесную Отца? На это Священное Писание дает нам следующий ответ. Еще перед Своими крестными страданиями Спаситель дал апостолам, а в их лице и всем спасаемым, такое обетование: *"Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя... Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам"* (Ин. 14, 16, 26).

И это обетование исполнилось. В день Пятидесятницы Дух Святой явился видимым образом (в виде огненных языков), дабы с тех пор невидимо, но неотлучно (см. Ин. 14, 16) пребывать в основанной Господом Иисусом Христом Церкви, совершая или завершая спасение людей на основе исполненного Христом дела (см. Ин. 17, 4), и не без участия при этом Самого Искупителя. Теснейшая взаимосвязь деятельности Христа Спасителя и Духа Святого в едином процессе спасения выражается в наименовании Духа Святого Духом Христовым (см. Рим. 8, 9), Духом Сына (см. Гал. 4, 6), а также в том, что Христос изображается Раздавателем даров Духа Святого верующим (см. Ин. 7, 37-39; Еф. 4, 8).

Итак, усвоение людьми даруемого им спасения совершается при всемогущей помощи Святого Духа, Который приводит их ко Христу, вводит их в единение с Ним, прививает их к Искупителю (сравн.: Рим. 11, 16-17), делает их ветвями Божественной Лозы, врачует, совершенствует, освящает и обновляет их в теле Церкви, и, тем самым, приготавливает их к тому завершительному моменту истории, когда Христос *"предаст Царство Богу и Отцу... да будет Бог все во всем"* (1 Кор. 15, 24, 28).

§ 7. ПОНЯТИЕ О БЛАГОДАТИ КАК ОБ ОСВЯЩАЮЩЕЙ СИЛЕ СВЯТОГО ДУХА.

Слово "благодать" употребляется священными писателями в различных значениях. Самое общее значение этого слова – благой (или добрый) дар. В Новом Завете словом "благодать" нередко обозначается божественное милосердие к человеку, божественная любовь, Божие благоволение и т.п. В словах св. апостола и евангелиста Луки: *"И сказал Ей (Деве Марии) Ангел: не бойся, Мария; ибо Ты обрела благодать у Бога"* (Лк. 1, 30) под "благодатью" подразумевается, очевидно, особое благоволение Божие к Пресвятой Деве. Говоря в послании к Титу, что *"явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков"* (Тит. 2, 11), апостол Павел обозначает словом "благодать" любовь Бо-

жию к падшему человеку, явленную в деле искупления человечества.

Но нередко в Священном Писании Нового Завета слово благодать означает особую сверхъестественную силу — силу Духа Святого, которая усваивает человеку приобретенные Икупителем блага, или совершает оправдание и освящение человека. Об этой обитающей в верующих силе Божией апостол Павел так говорит в послании к Коринфянам: *"Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его (ангела сатаны) от меня. Но Господь сказал мне: довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи". И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова"* (2 Кор. 12, 8-9).

Об оправдывающем и освящающем действии Духа Святого наиболее ясно говорится в следующих словах апостола Павла: *"...ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют. И такими были некоторые из вас; но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего"* (1 Кор. 6, 10-11).

Благодать Святого Духа или благодать Христова (потому что Дух Святой есть Дух Христов) даруется человеку не за какие-либо его заслуги. Она есть дар Божий, изливающийся в сердце людей (т.е. имеющий внутреннее таинственное действие на душу человека) ради заслуг Икупителя, но при обязательном условии живой веры в Него. *"Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар"* (Еф. 2, 8). *"Мы, — говорит Апостол, — получаем оправдание даром, по благодати Его (Божией), искуплением во Христе Иисусе"* (Рим. 3, 24). *"Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам"* (Рим. 5, 5).

Оправдание и освящение – это две стороны одного и того же процесса спасения человека. Когда говорят об освящении, имеют в виду преодоление греховности, высвобождение из-под ее власти, победу над грехом, стяжание праведности и святости. Когда говорят об оправдании, думают преимущественно о результате этих преобразований – о достижении духовно-нравственного достоинства, делающего человека праведным в очах Божиих, достойным благоволения Божия, угодным Богу. В сущности же оправдание и освящение неотделимы друг от друга.

Благодать Святого Духа совершает свои спасительные действия, не нарушая человеческой свободы, не действуя на человека непреодолимо. Она идет навстречу человеческой свободе и устрояет спасение человека при участии его самого. Божественной благодати принадлежит, конечно, преобладание в деле нашего спасения: она начинает устроить наше спасение (призывает и прививает нас ко Христу), поддерживает нас на пути к спасению и завершает наше спасение. Но все это она совершает только при условии нашего свободного подчинения ей, при наличии наших усилий, трудов и подвигов, направленных к исполнению заповедей Божиих, к нравственному исправлению и совершенствованию. *"Благодать, — говорит св. Иоанн Златоуст, — спасает по-*

желавших, а не тех, которые не хотят ее и отверщаются от нее, постоянно против нее воюют и противятся ей"¹. Чтобы привлечь нас к доброделанию, благодать Божия возжигает в сердцах наших пламень любви к Богу. "Благодать Божия не только подает знание, что должно делать, но и вдыхает в нас любовь, чтобы мы могли и исполнить то, что познаем"².

Необходимым условием того, чтобы *"благодать Божия не тщетно была принята"* (2 Кор. 6, 1) нами, является наше личное участие в содеянии нашего спасения (сравн.: *"со страхом и трепетом совершайте свое спасение"* – Флп. 2, 12). Оно должно выражаться в вере, поспешествуемой любовью. Это не мертвая, чисто умственная вера (см. Иак. 2, 20), но вера, которой сопутствуют добрые дела. *"Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью (слав.: любовию поспешествуема)"* (Гал. 5, 6), то есть вера, которой сопутствует, как ее следствие и непрерывное обнаружение, любовь к Богу и к ближним.

§ 8. ЦЕРКОВЬ — ПОСРЕДНИЦА ОСВЯЩЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА.

Господу угодно было, чтобы наше спасение совершалось не в одиночку, не изолированно от других людей, и не в отчуждении от общения с Ангелами Божиими и с духами праведников, достигших совершенства (см. Евр. 12, 23). Мы призваны совершать свое спасение в единой семье чад Божиих (см. Евр. 2, 13), в роде избранном (см. 1 Петр. 2, 9), то есть, в основанной Христом Церкви. Именно в Церкви сосредоточено все потребное для жизни и благочестия (см. 2 Петр. 1, 3).

Церковь является посредницей нашего освящения, верной хранильницей и непогрешимой истолковательницей Божественного Откровения, мудрой наставницей в истинной вере и надежной руководительницей спасительного служения Господа Иисуса Христа, будучи движима и руководима Духом Святым.

Церковь есть наша общая любящая Мать, ибо, находясь в таинственном духовном единении со Христом, вторым Адамом, она рождает чад Богу; воспитывает и совершенствует их в любви и сыновнем послушании Небесному Отцу, а также во взаимной любви; постоянно молится за них и никого не оставляет вне своей заботы и попечения пока не сделает всего, что в ее силах, для нашего спасения и перехода в вечную жизнь.

§ 9. ЦЕРКОВЬ НЕБЕСНАЯ (ТОРЖЕСТВУЮЩАЯ) И ЦЕРКОВЬ ЗЕМНАЯ (ПОДВИЗАЮЩАЯСЯ).

¹ (Толкование на псалом 115-й)

² (125-е правило Карфагенского собора)

Единая в существе своем Церковь состоит из двух различных, хотя и не изолированных друг от друга, частей. Первая часть – это Церковь небесная или торжествующая (Ангелы, прославленные Богом святые – праведники, достигшие совершенства, – см. Евр. 12, 22-23); вторая – Церковь земная или подвижающаяся (см. Лк. 13, 24), обнимающая людей, пребывающих в подвиге веры и благочестия.

Церковь небесную, включающую в себя Ангелов и прославленных Богом святых, называют "торжествующей" на основании слов св. апостола Павла: *"Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах"* (Евр. 12, 22-23). Небесная Церковь торжествует победу над злом. Во главе ее – Христос, Победитель ада и смерти (см. Откр. 3, 21; 1 Кор. 15, 55), восприявший всякую власть на небе и на земле (см. Мф. 18, 18). Ангелы устояли в добре и верности Богу во время великой борьбы против возмущившегося денницы (см. Ис. 14, 12) и последовавших за ним духов (см. Откр. 12, 7-9). Они продолжают борьбу со злом и теперь, но уже не подвергаясь сами нравственному испытанию, лишь как *"служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение"* (Евр. 1, 14). Святые, отвергнувшие дела тьмы (см. Рим. 13, 12) и запинаящий нас грех (см. Евр. 12, 1), пребывшие верными до смерти (см. Откр. 2, 10), получили венец правды (см. 2 Тим. 4, 8) как прошедшие поприще борьбы против врагов нашего спасения: греха, различных соблазнов и дьявола (см. Откр. 12, 11).

Церковь земную, состоящую из верующих, живущих на земле, называют "воинствующей", то есть, пребывающей в борьбе против вышеназванных врагов нашего спасения – греха, соблазнов и дьявола (см. 2 Кор. 10, 3; Еф. 6, 12). Называют ее также "странствующей" (см. 1 Петр. 1, 17), то есть, ведущей своих членов по пути к вечному небесному отечеству (см. Евр. 11, 13-16). Лучше же называть ее подвижающейся, ибо, будучи обременена многими трудами и подвигами, в болезнях рождая и воспитывая чад своих (см. Рим. 9, 2; Гал. 4, 19), она пребывает в напряженном подвиге борьбы против греха (см. Евр. 12, 4) и козней дьявольских (см. Еф. 6, 11).

§ 10. ЦАРСТВО БОЖЬЕ И ЦЕРКОВЬ НА ЗЕМЛЕ.

Понятия "Церковь" (земная) и "Царство Божие" не тождественны, хотя и очень близки друг к другу.

Из слов Спасителя: *"Царствие Божие внутрь вас есть"* (Лк. 17, 21) видно, что сущность Царства Божия есть достойное богообразного (т.е. сотворенного по образу Божию – см. Быт. 1, 27) человека духовно-нравственное состояние, вводящее его в блаженное общение с Богом. *"Царствие Божие не пища*

и питание, но праведность и мир и радость во Святом Духе" (Рим. 14, 17).

Элементы Царствия Божия могут встречаться повсюду, где есть искреннее стремление к добру: будь то под влиянием Евангелия, или по силе естественного нравственного закона, написанного в сердце человека (см. Рим. 2, 14-15). Но Царство Божие, *"пришедшее в силу"* (Мк. 9, 1), становится доступным человеку лишь в Церкви. Здесь совершается благодатное преобразование человека, его освящение, постепенное преображение его природы, необходимое для вхождения в высшую область Царства Божия – в Царство Небесное.

Церковь земную, вводящую человека в область Царствия Божия, называют иногда Царством благодати, или благодатным Царством Христовым. Окончательное же, прославленное состояние Церкви, или Царство Небесное, называют Царством славы.

§ 11. ОСНОВАНИЕ И ЦЕЛЬ ЦЕРКВИ.

Первоначальным зачатком Церкви были те, кто, услышав евангельское учение из уст Господа Иисуса Христа, поверили Ему и стали Его последователями, видя в Нем великого Учителя и Чудотворца, пришедшего от Бога (см. Ин. 3, 2). Но основание Церкви, как спасительного богочеловеческого союза, как тела Христова, возглавляемого Господом Иисусом Христом и одушевляемого Духом Святым, совершилось посредством двух событий, а именно посредством искупления человечества крестной смертью Богочеловека и посредством ниспослания на общество уверовавших в Воскресшего Господа, в день Пятидесятницы, обещанного Им Святого Духа. На кресте Господь *"приобрел Себе (Церковь) Кровию Своею"* (Деян. 20, 28), как бы заслужив для нас благодатные дары Святого Духа. В день же Пятидесятницы совершилось славное открытие Церкви Христовой на земле.

Будучи, по внутренней стороне своей, сокровищницей истины и благодати, Церковь, с внешней стороны, является видимым обществом верующих, которое существует и развивается в изменяющихся земных условиях. Основатель Церкви, Господь Иисус Христос, учредил в ней видимую иерархию (священноначалие), вверив ей власть и поручив служение учить, священнодействовать и управлять в Церкви. Эта иерархия поставляется на такое служение Духом Святым (см. Деян. 20, 28). Господь установил в Церкви и особые священнодействия, называемые таинствами, через которые верующим подается благодатное освящение. В Пространном христианском катехизисе дается следующее определение Церкви: "Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначали-

ем и таинствами"¹.

Цель, ради которой основана Церковь, состоит в том, чтобы совершенное Господом Иисусом Христом дело спасения человеческого рода постоянно и непрерывно продолжалось на земле, чтобы в недрах Церкви происходило просвещение и возрождение грешников к новой, святой жизни, получаемой от Христа Спасителя как Нового Адама, и, следовательно, их воссоединение со Христом и приведение в Царство Божие (см. Еф. 5, 25-27; Тит. 2, 14).

§ 12. ЦЕРКОВЬ — ТЕЛО ХРИСТОВО. ПОСТОЯННОЕ ЕДИНЕНИЕ ЦЕРКВИ С ЕЕ ГЛАВОЮ ХРИСТОМ И ДУХОМ СВЯТЫМ.

Господь Иисус Христос является не только Основателем Церкви (см. Мф. 16, 18), но и ее неизменным Основанием или краеугольным камнем (см. 1 Петр. 2, 6). Это последнее означает не только то, что Церковь постоянно пребывает в неизменной вере, согласной с евангельским учением, но и то, что Сам Господь Иисус Христос, совместно со Святым Духом Утешителем, пребывает и будет пребывать в ней во веки, находясь с верующими в Него в тесном внутреннем общении.

Св. апостол Павел неоднократно называет Церковь "телом Христовым" (см. Еф. 1, 22-23; 4, 11-16; 5, 23; Кол. 1, 18-20; 2, 18-19 и др.), а Господа Иисуса Христа – Главой Церкви (см. Еф. 1, 22; 5, 23; сравн.: Кол. 1, 18).

Слово "тело" обозначает здесь не простую совокупность человеческого состава Церкви, а весь богочеловеческий организм Церкви, в котором "Главой", или "самым главным", является Господь Иисус Христос.

Под главенством Христа в Церкви подразумевается, как об этом ясно говорит св. Иоанн Златоуст², не только Его божественная власть, принадлежащая Ему и по человечеству после Его славного воскресения из мертвых (см. Мф. 28, 18), но преимущественно тот факт, что Христос есть Источник новой, животворящей, святой жизни, которая истекает из Него в тело Его Церкви и сообщается верующим действием Духа Святого. Хорошо говорит о главенстве Христа в Церкви митрополит Московский Филарет (Дроздов): "На основании Слова Божия представляю я Себе Вселенскую Церковь единым великим телом. Иисус Христос есть для него как сердце, или начало жизни, так и глава, или правящая мудрость"³.

Если Церковь есть тело Христово, то – согласно словам Апостола – христиане суть члены тела Его (см. Еф. 5, 30; сравн.: Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 27), крестившиеся в одно тело (см. 1 Кор. 12, 13), призванные к миру Божию в од-

¹ (О 9-м члене)

² (в беседе на Еф. 1, 22-23)

³ Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви", СПб., 1815, стр. 128.

ном теле (см. Кол. 3, 15).

Подобно тому, как в человеческом организме многие члены имеют каждый свое особое назначение, но действуют целесообразно и согласно, в интересах всего организма, так и в теле Церкви индивидуальные жизни верующих гармонично сочетаются во едино, ибо Господь, Глава Церкви, *"составляет и совокупляет"* Свое тело – Церковь *"посредством всяких взаимно скрепляющих связей"* – (Еф. 4, 16), т.е. посредством многообразных воздействий на верующих благодати Святого Духа (посредством слышания Слова Божия, посредством проповеди и молитвы церковной, чрез священнодействия и таинства и т.п.).

Новая жизнь, составляющая сущность нашего спасения, распространяется по всему телу Церкви от ее Главы силой и действием Духа Святого, Которого Господь Иисус Христос назвал *"иным Утешителем"* (см. Ин. 14, 16), имеющим пребывать в Церкви до скончания века. Древние отцы и учителя Церкви именовали Духа Святого *"Освятителем Церкви"*¹ и *"Господом Животворящим"* (Символ веры).

§ 13. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРИНАДЛЕЖАТЬ К ЦЕРКВИ ДЛЯ СПАСЕНИЯ.

Необходимое для спасения единение со Христом, изображаемое притчей Спасителя о виноградной Лозе и ее ветвях (см. Ин. 15, 1-8), достижимо для нас только в недрах Церкви – тела, организма, возглавляемого Господом Иисусом Христом и одушевляемого Духом Святым.

Только будучи членами Церкви мы можем иметь живую и истинную веру, исполнять возведенную нам в Евангелии волю Божию и богоугодно совершать подвиг добродетельной и благочестивой христианской жизни.

Только в Церкви можно духовно расти и совершенствоваться, постепенно приходя *"в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова"* (Еф. 4, 13).

Вполне понятно, что святые отцы и учителя Церкви всегда призывали христиан дорожить своей принадлежностью к телу Церкви и никогда от него не отделяться. *"Оставляющий Церковь Христову, — говорил св. Киприан, епископ Карфагенский, — лишает себя наград, предопределенных Христом. Он для нее чужд, непотребен, враг ее. Не имеющий матерью Церковь, не может иметь Отцом своим Бога. Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ное-*

¹ Кирилл, архиеп. Иерусалимский, св. Творения. СПб. Слова Огласительные. Слово 16, п.14. С.196.

ва"¹.

Что касается людей, не принадлежащих к Церкви не по собственной вине, а по причинам, от них независящим (полное неведение о Христе, условия воспитания, затрудняющие возникновение веры и т.д.), то на вопрос о будущей судьбе их можно лишь сказать: суды Господни неисповедимы и лишь Всеведущему известно, каково будет последнее определение участи всех людей. Нам же открыто следующее: Бог есть *"Спаситель всех человеков, а наипаче верных"* (1 Тим. 4, 10), и Он *"хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины"* (1 Тим. 2, 4). Можно думать, что Бог Ему одному ведомыми путями может приобщить достойных из всякого народа и племени к свету Евангелия и к благам искупления, подобно тому, как Христос Своим сошествием во ад и проповедью там приобщил к благам искупления души людей, умерших до Его сошествия. Нет оснований думать, что находящиеся в загробной жизни, неведавшие Христа при жизни на земле, лишены и ныне возможности слышать Евангелие истины. Из отцов Церкви св. Афанасий Великий допускал, что люди, неповинные в грехе хулы на Духа Святого, могут приносить покаяние и иметь отпущение грехов и в будущей жизни, следовательно, усвоить и блага искупления вообще. А св. Григорий Нисский признавал возможность спасения некрещеных младенцев.

§ 14. СУЩЕСТВЕННЫЕ СВОЙСТВА ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ.

Согласно Символу веры, мы веруем *"... во едину святую, соборную (греч.: _____ – кафолическую) и апостольскую Церковь"*. Единство, святость, соборность и апостольство или апостоличность и являются существенными неотъемлемыми признаками Церкви Христовой.

Единство Церкви означает, что истинная Церковь только одна и что в ней существует глубокое внутреннее согласие и общность и веры, и жизни. Это и понятно, поскольку Церковь есть тело, имеющее одного Главу и одного Утешителя. *"Все мы одним Духом крестились в одно тело, ... и все напоены одним Духом"* (1 Кор. 12, 13). Все члены тела Христова содержат одну веру и участвуют в одной нераздельной благодатной жизни. Это Апостол выражает словами: *"Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас"* (Еф. 4, 5-6). Внешне это единство проявляется в согласном исполнении веры (один Символ веры); в существенном единстве богослужебного строя, допускающем различие лишь во второстепенных предметах; в полном взаимообщении в таинствах, и, в частности, в святой евхаристии (*"все причащаемся от одного хлеба"* – 1 Кор. 10, 17); в существенном единстве церковного устройства (единство церковных правил или

¹ О единстве Церкви

канонов).

Святость Церкви есть пребывающая в ее недрах новая благодатная жизнь, истекающая от ее Главы и сообщаемая ее членам Духом Святым. В освящении верующих состоит главная цель Церкви и Христа – ее Спасителя (см. Еф. 5, 23). *"Христос, — говорит Апостол, — возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна"* (Еф. 5, 25-27). История Церкви Христовой показывает, что в ней всегда были люди с высшей христианской чистотой и особенными дарами благодати – мученики, девственники, подвижники (аскеты), преподобные, святители, праведные, блаженные, носители чрезвычайных дарований Святого Духа. Впрочем, имея своей задачей врачевать духовные немощи и исправлять грешников, Церковь имеет и здоровые члены, и немощные (см. 1 Кор. 8, 10-11). Присутствие в ней слабых и немощных членов не препятствует, однако, телу Христову оставаться чуждым скверны или порока, ибо каждый из ее членов в отдельности не составляет Церкви, а Церковь не есть простая сумма ее членов, но есть возглавляемая Господом и состоящее из верующих в Него тело, в котором всегда пребывают Христос Спаситель и Дух Святой со всей полнотой освящающих сил и средств. Слабые, но не отпадающие от Церкви, ее члены могут мало помалу оживляться, очищаться благодатными средствами и делаться способнее к участию в жизни, разливаемой от Главы тела животворящей силой Святого Духа.

Соборность Церкви есть свойство, указывающее на то, что единство ее жизни не исключает законного многообразия, а, напротив, в таком естественном и плодотворном многообразии выражается. *"Тело не из одного члена, но из многих... Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно, ... дабы ... все члены заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы – тело Христово, а порознь – члены"* (1 Кор. 12, 14-27). Целесообразная и согласованная деятельность всех членов Церкви, подчиненная известному богоустановленному порядку, позволяет Церкви успешно выполнять ее миссию – непогрешимое свидетельство о Христе и содействие спасению уверовавших. Органами непогрешимого свидетельства служат, по преимуществу, святые Вселенские соборы, определения которых, разъясняя Священное Писание в духе непрерывного Священного Предания Церкви, составляют существенную основу церковного учительства. Соборность Церкви, выражая все многообразие единой жизни тела Христова, подразумевает неразрывное общение всех членов Церкви, где бы и когда бы они не жили: особенно важное значение имеет при этом опыт духовно-благодатной жизни и деятельности прославленных Богом святых, согласие которых и является соборным сознанием Церкви, по преимуществу.

Наконец, апостольство, или апостоличность Церкви, указывает на посланничество ее *"в мир весь"* (см. Мк. 16, 15), подобно святым апостолам, на ее верность апостольскому учению и на апостольское происхождение ее иерархического священства. Особенно важным признаком истинности священства Православная Церковь всегда признавала непрерывность апостольского преемства в епископских рукоположениях. Митрополит Филарет (Дроздов) так характеризует хиротонию во епископа: "Это, в сущности, есть... ток иерархической благодати, изливавшийся на апостолов сошествием Святого Духа, простирающейся от рода в род, из века в век, чрез преемственные рукоположения, сообщающий рукополагаемым епископам дарование Божие, оттоле живущее в них и тайнодействующее в Церкви... С пресечением рукоположения пресекается ток иерархической благодати, и рука, не орошенная благодатью свыше, не может передать другим того, чего сама не приняла"¹.

§ 15. СОЮЗ МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ ЗЕМНОЙ И НЕБЕСНОЙ.

Церковь, понимаемая в широком смысле слова, состоит из всех разумно-свободных существ, соединенных во Христе как единой Главой своей (см. Еф. 1, 10) и стремящихся к истинной жизни в Боге. Она объемлет Церковь небесную (Ангелов, прославленных святых) и Церковь земную, состоящую из людей, истинно верующих во Христа и объединенных богоустановленным священноначалием (иерархией) и таинствами.

К телу Церкви принадлежат также все усопшие, отшедшие от земной жизни в вере и покаянии, независимо от того, в какое время они жили на земле, которые, хотя и не успели принести плодов, достойных покаяния, и не удостоились небесных венцов, но имеют надежду достигнуть вечного блаженного общения с Богом по силе евхаристической жертвы и молитв, приносимых за них Церковью.

Между Церковью небесной и Церковью земной существует нерушимый союз любви. Святые Церкви небесной, и особенно Преподобная Дева Мария, Матерь Божия, вместе с Ангелами молитвенно ходатайствуют пред Богом за членов Церкви земной и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на верующих, живущих на земле. Верующие же члены Церкви земной тех из усопших своих со-членов, которые удостоены Самим Богом прославления на небе, призывают в своих молитвах на помощь, почитают их самих, их останки (св. мощи) и изображения (св. иконы), а за тех, которые переходят в иную жизнь с верой, но не прославлены Богом, молят Господа об отпущении им грехов и об упокоении их в блаженных обителях Небесного Отца.

¹ (О непрерывности епископского рукоположения...! Журн. "Православное Обозрение", 1866, февр. , стр. 86-87)

§ 16. МОЛИТВЕННОЕ ПРЕДСТАТЕЛЬСТВО (ХОДАТАЙСТВО) СВЯТЫХ ЗА ВЕРУЮЩИХ, ЖИВУЩИХ НА ЗЕМЛЕ.

О молитвенном предстательстве Ангелов заверяемые их попечению народы говорится в книге пророка Даниила. Пророк свидетельствует, что когда он усиленно молится Богу о прекращении бедствий иудеев и о совершенном освобождении их от персидского ига, было ему откровение (видение) великой силы. После его трехнедельных поста и молитв явился ему Ангел, вместе с ним двадцать один день ходатайствовавший пред престолом Всевышнего об исполнении просимого (см. Дан. 10, 1-13), и возвестил Даниилу, что слова его услышаны. Священное Писание удостоверяет нас и в том, что Ангелы являются молитвенниками пред Богом и за отдельных людей. В книге Товита говорится, что ангел Рафаил возносил память молитвы Товита и его невестки Сары *"пред Святого"* (Тов. 12, 12-15), т.е., очевидно, подкреплял их прошения собственной молитвой за них. Спаситель, призывая не презирать *"малых сих"* (детей и кротких сердцем людей, умалившихся, как дети), напоминал о том, что *"Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца (Его) небесного"* (см. Мф. 18, 2-4, 10) и, следовательно, ходатайствуют пред Богом об их спасении (см. ст. 11).

Что касается святых угодников Божиих, живших в свое время на земле, то нет никаких оснований думать, будто они лишены возможности молиться о своих братьях, пребывающих в Церкви *"подвизающейся"*. Живя на земле и будучи движимы любовью, они молились за других людей и помогали своим ближним, чем могли. Эту любовь они, без сомнения, перенесли с собой и в загробную жизнь, ибо *"любовь никогда не перестает"* (1 Кор. 13, 8). На небе их любовь стала еще чище и искреннее. Исполненные этой любовью, они не могут не заботиться о нас и не помогать нам своими молитвами. Их молитва стала еще более усердной и действенной вследствие достижения ими более полного благодатного озарения и большего дерзновения пред Богом. Испытывая блаженство близкого общения с Богом, они желают, чтобы и мы сделали участниками этого блаженного общения, и потому всячески содействуют нам, молясь об избавлении нас от тяжких бедствий и скорбей, о восстании от греховных падений и о нашем спасении. Не может препятствовать выражению любви в молитвах и переход праведников из земной жизни в иную область бытия. Они продолжают жить и по разлучении души от тела. Господь ясно научил нас этой истине, когда напомнил, что еще Моисей при купине исповедовал свою веру в то, что Явившийся ему есть *"Бог Авраама и Бог Исаака и Бог Иакова"* – есть, а не был только в прошлом, пока они жили на земле. Подтверждая истинность этого исповедания, Спаситель сказал: *"Бог же не есть Бог мертвых, но живых. Ибо у Него все живы"* (Лк. 20, 37-38).

Верование в молитвенное предстательство скончавшихся праведников за живущих на земле людей существовало еще в Церкви ветхозаветной. Так, Сам Бог, определивший предать бедствиям нераскаянный народ Свой, говорил пророку Иеремии: *"Хотя бы предстали пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему"* (Иер. 15, 1). Этими словами Господь показал, что при других обстоятельствах, т.е. при отсутствии нераскаянности народа, Моисей и Самуил, уже умершие, могли бы ходатайствовать пред Ним о Его народе, и их ходатайство могло бы быть Им услышано. Отметим, что Моисей и Самуил известны были как великие праведники, усердно и самоотверженно молившиеся за своих современников. После того, как в отсутствие Моисея (бывшего в это время на горе Синай и удостоившегося там великих откровений от Бога) народ сделал себе золотого тельца и принес ему жертвы, Господь сказал Моисею: *"Я вижу народ сей, и вот, народ он — жестоковыйный; итак оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя. Но Моисей стал умолять Господа, Бога своего, и сказал: "да не воспламеняется, Господи, гнев Твой на народ Твой... Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал"* (Исх. 32, 11, 32). По чувству самоотвержения эта молитва напоминает молитву апостола Павла о современном ему народе Израильском, не узнавшем своего Мессию (см. Рим. 9, 1-4). Самуил известен своим усердием к молитве за народ, впавший в грех против Господа как истинного Царя избранного народа, избравший себе земного царя по подражанию соседним народам. *"И сказал весь народ Самуилу: помолись о рабах твоих пред Господом, Богом твоим, чтобы не умереть нам; ибо ко всем грехам нашим мы прибавили ещё грех, когда просили себе царя. И отвечал Самуил народу: не бойтесь, грех этот вами сделан, но вы не отступайте только от Господа, и служите Господу всем сердцем вашим... И я также не допущу себе греха пред Господом, чтобы перестать молиться за вас"* (1 Цар. 12, 19-23).

Во 2-й Маккавейской книге (неканонической, но передающей важное свидетельство о верованиях, существовавших в ветхозаветной Церкви) приводится следующий пример ходатайства пред Богом праведника за народ (уже после кончины праведника): военачальник войска иудейского Иуда Маккавей пред вступлением в битву с военачальником эллинскосирийского войска Никанором видел в сновидении бывшего первосвященника Онию и пророка Иеремию (уже умерших), молившихся за народ иудейский. Иеремия, подавая Иуде золотой меч, сказал: *"возьми этот святой меч, дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов"*. Об Иеремии же Ония сказал: *"Это братолюбец, который много молится о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий"* (2 Макк. 15, 12-16).

В Новом Завете о молитвенном предстательстве за Церковь земную святых, пребывающих на небе, наиболее прямо засвидетельствовано тайнозрителем св. апостолом Иоанном Богословом. Он удостоился видеть, как *"двадцать*

четыре старца (символ "праведников, достигших совершенства" – Евр. 12, 23) пали перед Агнцем, имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых" (Откр. 5, 8). В другой раз он же виде, как "пришел ... Ангел, и стал перед жертвенником, держа золотую кадильницу; и дано было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник, который перед престолом. И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела пред Богом" (Откр. 8, 3-4).

С древнейших времен Православная Церковь верует, что ходатайство Божией Матери имеет особенную силу и действенность по великой и исключительной близости Ее к Сыну. В литургии апостола Иакова имеется такое возгласие: "пресвятую, пречистую, преславную, благословенную Владычицу нашу, Богородицу и Приснодеву Марию, и всех святых и праведных воспоминаем, чтобы молитвами и ходатайством их все мы были помилованы". История Церкви исполнена бесчисленными опытами покровительства Божией Матери роду человеческому. "Исповедуем, — говорится в Послании восточных патриархов, — что святые ходатайствуют о нас в молитвах и прошениях к Богу, а более всех пренепорочная Матерь Божественного Слова"¹.

§ 17. МОЛИТВЕННОЕ ПРИЗЫВАНИЕ СВЯТЫХ В ЦЕРКВИ ЗЕМНОЙ.

Уверенность в том, что святые ходатайствуют за нас пред Богом и что они готовы и способны помогать нам в наших нуждах, служит основанием и побуждением для членов земной Церкви призывать святых в своих молитвах. Призывать святых не значит, конечно, обращаться к ним вместо Бога, или некоторым образом обожествлять их, приписывая им способность якобы собственной силой помогать людям в их нуждах. Призывать святых значит обращаться к ним как к "друзьям Божиим", от Бога имеющим силу содействовать нам и испрашивать нам необходимую помощь и потребные блага от Бога — единственного Источника всех даров и милостей (см. Иак. 1, 17).

Прямой заповеди о призывании святых, пребывающих на небе, нет в Священном Писании. Но у первых христиан и не могло возникнуть какое-либо сомнение в необходимости молитвенного обращения к святым, отшедшим от земной жизни, в позволительности и богоугодности такого обращения; для них слишком очевидно было, что "блаженное усение" святых и приближение их к Богу, у Которого "все живы" (Лк. 20, 38), не порывает и не может порвать молитвенной связи с ними верующих, которая существовала, пока святые были еще на земле.

Молитвенное обращение к святым, еще не прославленным, и даже про-

¹ (чл. 8-й)

сто к братьям по вере, несомненно, полезно и богоугодно, а в некоторых случаях и обязательно. Согрешившие друзья Иова по повелению Божию должны были просить у этого праведника молитв за себя, чтобы не погибнуть, и когда они исполнили это повеление, то грехи их были прощены ради праведного Иова (см. Иов. 42, 8-9). Не трудно понять, что в данном случае Господь требовал от согрешивших прежде всего примирения с праведным Иовом, перед которым они были виновны в своем самоуверенном осуждении праведника. И только испросив прощение у Иова в этой своей вине перед ним, могли они рассчитывать на милость Божию по молитвам за них простившего их праведника. Св. апостол Иаков увещавает в своем послании: *"Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: (ибо) много может усиленная молитва праведного"* (Иак. 5, 16). И здесь заповедуется испрашивать друг у друга молитв при взаимном примирении, ибо Сам Господь поставил молитву и примирение с ближними в самую тесную связь друг с другом (см. Мк. 11, 25-26). О молитвах за себя неоднократно просил своих духовных чад и других верующих св. апостол Павел, считая священной и угодной Богу молитву всех членов Церкви Христовой. *"Умоляю вас, братия, Господом нашим Иисусом Христом и любовью Духа, подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу"*, – писал он Римлянам (Рим. 15, 30; сравн.: *"Братия! молитесь о нас"* – 1 Фес. 5, 25; Еф. 6, 18-19).

В Священном Писании нигде нет запрета испрашивать молитв и прощения в проступках у всей небесной Церкви. Священное же Предание, бережно хранимое Православной Церковью, постоянно внушает нам необходимость таких молитв и такого примирения со святыми. В молитве св. Иоанна Дамаскина, в чине молитв на сон грядущим: *"Владыко, Человеколюбче! Неужели мне одр сей гроб будет..."*, говорится: *"злое же творя не престая Тебе, Господа Бога моего, всегда прогневаю, и Пречистую Твою Матерь, и вся небесныя силы, и святого Ангела хранителя моего"*. И даже в тех случаях, когда Церковь обращается непосредственно к Господу, лишь как бы вспоминая при этом святых, она в действительности ощущает себя мысленно предстоящей всему торжествующему собору Церкви небесной, примиряющей своих членов с членами Церкви небесной, просящей для верующих чад своих прощения и молитв у святых угодников Божиих, ею воспоминаемых. В литургии св. 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..."* Молитвенное поминовение святых, выражающее живую связь с Церковью торжествующей, предстояние пред нею, смиренную, иногда даже как бы молчаливую мольбу о прощении и молитвенном ее ходатайстве, при твердой уверенности в готовности Церкви небесной возносить пред Господом эти испрашиваемые у нее ходатайственные молитвы, — такое молитвенное поминовение составляет существенную часть весьма многих известных древних литургий (в том числе и литургий св. Василия Ве-

ликого и св. Иоанна Златоуста). Подобного рода поминовение святых имеет место и при произнесении "отпустов", в которых Православная Церковь призывает Христа, "истинного Бога нашего, молитвами Пречистой Его Матери и всех святых" спасти и помиловать ее чад. Такой же смысл имела, по видимому, и ветхозаветная молитва Псалмопевца: *"ради Давида, раба Твоего, не отврати лица помазанника Твоего"* (Соломона? – см. Пс. 131, 10), равно как и молитва самого Давида: *"Господи, Боже Авраама, Исаака и Израиля, отцов наших! сохрани сие навек, сие расположение мыслей сердца народа Твоего"* (1 Пар. 29, 18). В таком же смысле возносила Церковь ветхозаветная, а ныне возносит и Церковь Христова, молитву святых отроков: *"не отними от нас милости Твоей ради Авраама, возлюбленного Тобою, ради Исаака, раба Твоего, и Израиля, святаго Твоего"* (Дан. 3, 35).

Таким образом, при свете Священного Предания Церкви Христовой, мы находим в Священном Писании места, которые дают нам примеры фактического призывания святых, отшедших из настоящей жизни. Само же Священное Предание исключает и малейшую тень какого-либо сомнения в богоугодности и необходимости молитвенного обращения к прославленным Богом святым с целью примирения с небесной Церковью, которое является условием ее действительного ходатайства за членов Церкви земной.

Что святые, пребывающие на небе, имеют возможность созерцать дела и события мира земного и постигать происходящее на земле, видно хотя бы из следующего евангельского свидетельства. Моисей и Илия, явившись во время преображения Господа Иисуса Христа, беседовали с Ним об Его страданиях и смерти (см. Лк. 9, 31), которые только еще приближались, – значит им было известно о начавшемся на земле деле спасения людей воплотившимся Сыном Божиим (сравн.: Откр. 6, 10-11).

Если во время земной жизни многие из святых обладали высоким даром прозорливости, то тем более, предстоя престолу Божию, все они могут видеть и знать обстоятельства нашей жизни, наши нужды и потребности. "Веруем и исповедуем, — говорят восточные патриархи, — что Ангелы и святые, которые соделались как бы Ангелами (по словам Спасителя: *"равны Ангелам"* – Лк. 20, 36), при беспредельном свете Божиим, видят наши нужды"¹.

Православная Церковь ясно отличает молитвенное предстательство о нас святых от единственного и ни с чем несравнимого посреднического служения Господа Иисуса Христа. В 1-м послании св. апостола Павла к Тимофею есть следующее место: *"Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех"* (1 Тим. 2, 5-6). Этой истины Церковь Христова никогда не отрицала. Но необходимо отметить и то, что, сказав о Христе как о "едином Посреднике между Богом и человеками", Апостол тотчас же добавил: *"предавший Себя для искупления многих"*.

¹ (чл. 8-й)

Господь Иисус Христов есть единый, т.е. единственный, Ходатай в том смысле, что только Он есть Искупитель рода человеческого от греха, справедливого осуждения и смерти. В этом смысле, действительно, не может быть и нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись, кроме имени Богочеловека – искупления не мог совершить ни человек, ни Ангел. Но единственность такого Ходатая – Посредника не исключает ходатайства святых, совершаемого ими во имя Христа и по силе Его спасительного Ходатайства, а не по причине какого-либо участия святых в искупительной жертве, Им на Голгофе принесенной, которое давало бы им право восполнять ходатайство Христово.

Блаженный Августин рассуждал по этому поводу так: "Иоанн сказал: если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая пред Отцом, Иисуса Христа, Праведника (см. 1 Ин. 2, 1). Неужели на этом основании кто-нибудь станет говорить, что святые не молятся о нас?... (Нет), все члены взаимно молятся друг о друге, а Глава предстательствует обо всех"¹. "Мученики не боги; ибо знаем, что и наш и мучеников Бог един"². "За то благоговение, которое мы питаем к ним, они воздают нам милосердием; за наши молитвенные воззвания молятся о нас... Но как они, так и мы единому Господу покоряемся, единого Учителя слушаемся... и с единой Главой соединяемся"³.

"Они (мученики) и ходатаи наши, но ходатаи не сами по себе, а при посредстве Того, с Кем они тесно соединены, как более совершенные члены со своей Главой, и Кто по истине есть единый Ходатай, ходатайствующий за нас, сидя одесную Отца"⁴. Таким образом молитвенное призывание святых, совершаемое Церковью земной, отнюдь не умаляет единственного и исключительного Ходатайства, которое принадлежит только Господу Иисусу Христу как Искупителю.

Подтверждением того, что Церковь никогда не приравнивала молитв, обращенных к Богу, к молитвам, обращенным к святым Божиим, может служить и сама форма молитвенных призываний. К Богу мы взываем: "помилуй, спаси нас!", а к святым: "моли (или молитесь) Бога о нас!" Только одной Богоматери, по великой Ее святости и близости к Ее Божественному Сыну, с твердой верой в исключительную, дарованную Богом, силу Ее ходатайственных молитв как "честнейшей херувимов и славнейшей без сравнения серафимов" – Церковь взывает: "Пресвятая Богородица, спаси нас!", подразумевая, однако, ту истину, что спасти нас Божия Мать может не как "Искупительница" или "Со-Искупительница", а по силе Ее молитв, ходатайства и заступления за нас, особенно угодных прославившему Ее Богу.

Просто и убедительно излагает взгляд Православной Церкви на ходатай-

¹ (Рассуждение первое на 1-е послание св. ап. Иоанна Богослова)

² (он же, "О граде Божиим", кн. 22, гл. 10)

³ (Слово 280-е, гл. 6, п. 6)

⁴ (Слово 285-е, п. 5)

ство святых митрополит Стефан Яворский: "Христос есть Ходатай и искупления, и моления ко Отцу, как Сын Его, а святые суть ходатаи одного лишь моления, как друзья Божии (см. Ин. 15, 14). Христос есть такой Ходатай, Который не требует за Себя других ходатаев, святые же, когда жили здесь, требовали за себя ходатайства Христа, да и теперь там требуют, если не ради себя, то ради нас. Христос есть Ходатай, имеющий силу ходатайства в Себе Самом, а святые суть ходатаи, имеющие силу ходатайства от Христа и от Его крестных заслуг... Христос – Ходатай по естеству, а святые – ходатаи по благодати"¹. 7-й Вселенский собор анафематствовал тех, кто отвергает церковное предание, согласно которому святые имеют дерзновение ходатайствовать о мире, и на котором основано молитвенное призывание святых в Церкви².

§ 18. ПРОЯВЛЕНИЕ ПОЧИТАНИЯ СВЯТЫХ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Высшее призвание человека как носителя образа Божия ярко выражено св. апостолом Павлом в словах: *"прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших"* (1 Кор. 6, 20). Святые угодники Божии осуществили это увещание в своей жизни и смерти. Всем сердцем возлюбив Бога, они посвятили свои силы и способности исполнению Его всеблагой воли и пройдя долгий и трудный путь самоотверженного служения и подвигов, достигли высокой степени богоуподобления и блаженного общения с Троициным Богом любви.

Они стали чрез это бессмертными свидетелями и орудиями откровения Божественной славы. Их жизнь и деяния вызывают у нас и благоговейное преклонение пред высотой их нравственного подвига, и чувство благодарности Богу, их прославившему и в них прославившемуся, и потребность сорадования им, удостоившимся войти в радость Господа своего (см. Мф. 25;21; Ин. 16, 22).

Почитания и прославления святых выражалось в прошлом и выражается теперь в весьма разнообразных формах. Оно проявляется, в частности: 1) в благоговейном воспоминании их жизни и подвигов – с целью посильного подражания им (см. Евр. 13, 7); 2) в прославлении их святости и явленных чрез них чудес; 3) в установлении и совершении в честь их празднеств церковных; 4) в сооружении во имя их храмов Господу; 5) в возжжении светильников и каждении фимиама пред их изображениями и других действиях.

ПРИМЕРЫ ПОЧИТАНИЯ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ.

¹ ("Камень веры". Догмат о призывании святых)

² (см. 6-е деяние 2-го Никейского или 7-го Вселенского собора)

Еще в Ветхом Завете известны примеры высокого почитания праведников, отмеченных особым благоволением Божиим. Так, например, Авдий, начальствовавший над дворцом израильского царя Ахава, *"человек весьма богобоязненный"* (3 Цар. 18, 3), при встрече с пророком Илией *"пал на лице свое"* (ст. 7), т.е. поклонился пророку до земли. После чудесного взятия живым на небо пророка Илии сыны пророческие, т.е. ученики пророков, поклонились до земли пророку Елисею как тому, на ком *"опочил дух Илии"* (4 Цар. 2, 15).

Церковь ветхозаветная чтит память праведных людей, отличая их от обычных *"славных мужей, именитых силой, уважаемых между племенами своими"* (см. Сир. 44, 1, 3, 7). Об этих праведниках премудрый сын Сирахов говорит: *"Но те были мужи милости, которых праведные дела не забываются; ... тела их погребены в мире, а имена их живут в роды. Народы будут рассказывать о их мудрости, а церковь будет возвещать их хвалу"* (Сир. 44, 9, 13-14). Далее священный писатель называет по именам: Еноха, угодившего Господу и взятого на небо, праведного Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, возлюбленного Богом Моисея и многих других ветхозаветных праведников.

Новый Завет не отменял того, что было естественным выражением богобоязненных переживаний человека во времена ветхозаветные. Ведь Авдий и сыны пророческие совершили свое поклонение, будучи движимы естественным чувством благоговения пред избранниками Божиими, а отнюдь не каким-либо нарочитым повелением. И, что весьма важно, ни Илья, ни Елисей не сочли нужным запретить это поклонение.

В 16-й главе книги Деяний Апостольских повествуется о чудесных событиях, случившихся во времена пребывания Павла и Силы в темнице в городе Филиппы и вызвавших обращение ко Христу темничного стража. Пораженный мужеством и благородством Павла и Силы и признав в них верных слугителей истинного Бога, страж этот *"припал к Павлу и Силе"* (Деян. 16, 29) и просил их указаний, что ему делать, чтобы спастись (см. ст. 30). И апостолы ничуть не возбранили ему совершить свое поклонение; укрепив его в вере и проповедав слово Господне ему и всем бывшим в доме его, они присоединили новообращенных к святой Церкви чрез таинство крещения (см. Деян. 16, 31-33).

Есть, однако, в священных книгах Нового Завета два места, требующие разъяснения, поскольку, на первый взгляд, они могут показаться как бы общим запрещением поклонения, оказываемого как праведным людям, так и высшим творениям Божиим – святым Ангелам. Первое из этих мест – рассказ о посещении апостолом Петром дома сотника Корнилия (см. Деян. 10, 1-48). *"Когда Петр входил (в дом его), Корнилий встретил его и поклонился, пав к ногам его. Петр же, – говорит Деесписатель, – поднял его, говоря: встань; я тоже человек"* (Деян. 10, 25-26). Другое место находится в Апокалипсисе, в последней его главе. *"Я, Иоанн, — говорит Тайнозритель, — видел и слышал сие. Когда же услышал и увидел, пал к ногам Ангела, показывающего мне сие,*

*чтобы поклониться ему; но он сказал мне: смотри, не делай сего; ибо я со-
служитель тебе и братьям твоим пророкам и соблюдающим слова книги сей;
Богу поклонись"* (Откр. 22, 8-9).

Было бы большой ошибкой принять эти места за категорическое общее запрещение всякого поклонения Ангелам Божиим и святым угодникам. Ведь кроме этих двух мест имеется не меньшее число других мест, где такое поклонение не запрещается. Иисус Навин совершил поклонение Ангелу у стен Иерихонских и Ангел отнюдь не остановил его. *"Иисус пал лицом своим на землю, и поклонился, и сказал ему: что господин мой скажет рабу своему? Вождь воинства Господня сказал Иисусу: сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, свято. Иисус так и сделал"* (Ис. Нав. 5, 14-15). О поклонении Авдия, сынов пророческих и темничного стража праведникам Божиим было сказано выше.

Почему же, однако, Ангел воспретил поклонение апостолу Иоанну Богослову, а апостол Петр счел нужным остановить Корнилия. Ответить на эти вопросы помогает внимательное рассмотрение контекста. Корнилий, хотя и был *"человеком благочестивым и боящимся Бога"* (Деян. 10, 2), тем не менее, происшедшее с ним в видении (когда Ангел велел ему послать людей в Иоппию и призвать находившегося там Симона Петра – см. Деян. 10, 3-6) еще не пробудило в нем того благоговейного чувства, которым было полно, например, сердце темничного стража, пораженного чудом, явленным ради Павла и Силы. Когда явился Корнилию в видении Ангел Божий (см. Деян. 10, 3), то Корнилий лишь "испугался" (см. ст. 4), но ему не пришло в голову почтить вестника Божия своим поклонением! Поэтому и поклон, отданный им входившему в дом его апостолу Петру, был, по-видимому, скорее всего, просто знаком благодарности и уважения человеку, не отклонившему от себя труд придти в его дом, несмотря на свою занятость. Самые слова, сказанные апостолом Петром: *"встань; я тоже человек"* мало похожи на решительное запрещение делать что-либо непозволительное. Они сказаны как бы для того, чтобы возвести мысли Корнилия к сущности совершающегося над ним дела Божия. Слова эти очень напоминают то, что сказал некогда Господь Иисус Христос человеку, обратившемуся к Нему с вопросом: *"Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?"* (Мф. 19, 16). Видя состояние души этого человека, который был далек от того, чтобы увидеть во Христе не просто "учителя", подобного многим другим учителям иудейским, но необычайного Божественного посланника, Господь, прежде чем ответить на его вопрос, заставил его глубоко задуматься над своим отношением к Нему. Если Христос для этого человека просто "учитель" (раввин), то не следует называть его благим, ибо вполне благ только один Бог; если же вопрошавший употребил слово "благий" обдуманно, видя в "Учителе" истинного Мессию, то тогда это возлагает на него большую нравственную ответственность: беспрекословно и с радостью принять все, что будет ему сказано. Подобно этому и ап. Петр своими словами:

"встань; я тоже человек" мог пытаться навести Корнилия на серьезное размышление о происходящем. Если Петр для него просто человек, заслуживающий просто благодарности и уважения за подъятый им труд, то не полезнее ли думать не о выражении этой благодарности, а о деле Божием, ради которого Петр пришел сюда? Простое смирение могло побудить Петра удержать Корнилия от поклонения ему, если он не был уверен, что это поклонение вызывается чувством благоговения пред Богом, чрез него действующим.

Что касается действительного запрещения, сделанного Ангелом апостолу Иоанну Богослову, то оно имело не общий характер, а имело свою совершенно определенную причину. Ангел обратил внимание Апостола на невидимое (в тот момент) присутствие Самого Господа, Которому и надлежало поэтому при тех обстоятельствах непосредственно поклониться. Такое объяснение находит себе ясное подтверждение в том, что тотчас за словами Ангела апостол услышал обращенные к нему Слова Самого Господа: *"Я есмь Альфа и Омега... Я, Иисус, послал Ангела Моего засвидетельствовать вам сие в церквях"* (Откр. 22, 13, 16). Можно полагать, что в отличие от нынешнего века, когда в Церкви имеются не только здоровые члены, но и немощные, не имеющие достаточного дерзновения пред Богом и нуждающиеся в молитвенной помощи более совершенных, в будущем Царстве славы все будут поклоняться одному только Богу, подобно двадцати четырем апокалиптическим старцам (см. Откр. 4, 9-11), ибо тогда *"и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем"* (1 Кор. 15, 28), и всеми будет непосредственно ощущаться всенаполняющее присутствие Божие.

Церковь Христова с первых дней своего существования воздавала почитание святым и праведным людям, тем или иным способом прославленных Богом. Немыслимо представить себе, чтобы уже первые христиане не выражали своего благоговения по отношению к Матери Господа Иисуса Христа, Которую Ангел Гавриил приветствовал словами: *"Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами"* (Лк. 1, 28), Которая Сама пророчески возвестила, что *"сотворил Ей величие Сильный"* и что *"отныне будут ублажать Ее все роды"* (см. Лк. 1, 48-49). Могла ли Церковь не ублажать великого Предтечу и крестителя Господня Иоанна, исполнившегося Духа Святого еще от чрева матери своей (см. Лк. 1, 15), которого Сам Спаситель назвал наибольшим из пророков (см. Лк. 7, 28)? Об исконном обычае почитания святых как полностью соответствующем духу Божественного Откровения так говорят отцы 7-го Вселенского собора: *"С любовью принимаем и Господни, и апостольские, и пророческие изречения, которыми мы научены почитать и превозносить, во-первых, истинную Богородицу, высшую всех небесных сил, блаженных и всеславных апостолов и пророков, славных и победоносных, подвизавшихся за Христа, мучеников, святых и богоносных учителей и всех преподобных мужей, а равно и просить их ходатайства, так как они могут нас*

приближать к Богу, Всецарю всех"¹.

Непосредственные свидетели страдальческой кончины святого Игнатия Богоносца (последовавшей при императоре Траяне в 107 или 115-116 году) в заключение своего описания ее говорят: "возвратившись со слезами домой, и мы имели всюнощное бдение и много просили Господа, с коленопреклонением и молением, чрез случившееся укрепить нас слабых. Восхвалив Бога, Подателя благ, и ублажив святого, мы заметили для себя день и час его кончины, чтобы, собираясь во время его мученичества, иметь общение с подвижником и доблестным мучеником Христовым"². С 4-го века, когда христиане получили право свободного совершения своих богослужений и священнодействий, во имя мучеников стали воздвигать храмы и совершать торжественные празднества. Над гробницами мучеников часто произносились похвальные слова. Известностью пользуются, в частности, слова св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Иоанна Златоуста, преп. Ефрема Сирина.

Выше и светлее всех святых – и Ангелов, и людей – воссияла в Церкви Христовой слава Препоблагословенной Девы Марии. Прославление Божией Матери неразрывно соединялось с прославлением Самого Господа Иисуса Христа.

Пресвятая Дева, избранная Богом *"от всех родов"* (т.е. единственная, исключительная Избранница от всего человечества), осененная силой Духа Святого (см. Лк. 1, 35), *"без истления"* (т.е. девственно) *Бога Слова Рождающая*, истинная Богородица — *"Матерь Господа"*, как наименовала Ее, исполнившись Духа Святого, праведная Елизавета (см. Лк. 1, 43), — прославляется и возвеличивается в неисчислимом множестве церковных песнопений и молитв. Предуказание на Нее видят в словах мессианского 44-го псалма: *"Стала царица одесную Тебя в Офирском золоте", "сделаю имя Твое памятным в род и род; посему народы будут славить Тебя во веки и веки"* (Пс. 44, 10, 18).

Близость Пресвятой Девы к Богу, открывшаяся в Ее богоматеринстве, несравненно превосходит близость к Нему высших Ангелов – Херувимов и Серафимов. Эта мысль, впервые высказанная в одном из слов преподобного Ефима Сирина, увековечена гимном в честь Богоматери, составленным преп. Косьмой, епископом Маюмским: *"честнейшую Херувим, и славнейшую без сравнения Серафим..."*³.

На литургии в Богородичные праздники богослужебная практика Православной Церкви соединяет в едином евангельском чтении следующие места: *"Пришел Он (Иисус) в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой... Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у"*

¹ (Деяние 4-е)

² (см. "Христианское Чтение", 1822 г. ч. 8, стр. 355-356 (Мученичество св. Игнатия Богоносца)

³ (см. Филарет, архиепископ Черниговский. "Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви", часть 2, стр. 227, СПб., 1860)

нее" (Лк. 10, 38-42); *"Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его"* (Лк. 11, 27-28). В первой части говорится о самом важном для человека, о том, что *"одно только нужно"* (Лк. 10, 42), именно – внимать слову Божию, чтобы поступать сообразно с ним. Во второй части, в связи с прославлением женщиной материнства Пресвятой Девы, Господь возвышает это понятие Ее материнства: оно не ограничивается только материнством в обычном плотском смысле слова, но неразрывно с жизнью и действием по слову Божию. Если блаженны все слышащие слово Божие и соблюдающие его, то сколь же блаженна Та, которая приняла это слово еще в благовещении с величайшим смирением (см. Лк. 1, 37-38) и верой, что *"у Бога не останется бессильным никакое слово"* (ст. 37).

Божия Матерь, приняв слово Божие, исполнила все, что было угодно Богу, спасающему нас во Христе: Она зачала и чревоносила нашего Господа, Она заботилась о Нем во дни Его детства, Она хотела самую близость к Сыну обратить во благо людям. Евангелист, рассказывая о браке в Кане Галилейской, сообщает нам: *"И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Же Ино? еще не пришел час Мой. Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте"* (Ин. 2, 3-5). Слова Господа: "Мне и Тебе" показывают, что Господь не хочет отделять Ее от Себя в проявлениях любви к людям, хотя и возводит Ее мысль к будущему величайшему благодеянию, Им соделанному ("еще не пришел час Мой") — к искуплению, давшему миру вечную радость, изображаемую в Священном Писании под образом брачного торжества – брака Агнца с Церковью (см. Откр. 19, 7).

Наконец, Матерь Божия сострадала Своему Сыну (см. предсказание праведного Симеона Богоприимца – Лк. 2, 35). Она была при кресте Господа, и в усыновлении Ей апостола Иоанна Богослова Церковь издревле усматривает усыновление и вручение Ее покровительству всех верующих, которых как бы олицетворял собой в те минуты Апостол любви. (см. Ин. 19, 26-27). Страдания Божией Матери сделали Ее предельно сострадательной ко всем людям, подобно тому как и Христос, *"быв искушен, то может и искушаемым помочь"* (Евр. 2, 18), т.е. перенесши Сам многие испытания, может наилучшим образом помогать и тем, кто ныне переносит испытания, неизбежные в земном подвиге. А это сострадание есть наилучший путь к сердцу человека, наилучшее средство для возбуждения в нем ответной любви к Богу и жажды спасения в Боге. Церковь во многих молитвах своих именует Матерь Божию "Ходатаицей и Заступницей" рода христианского и всего мира, Которой дана от Бога власть дерзновенно испрашивать у Своего Сына как Икупителя мира, милость и прощение грешникам, искренне кающимся и стремящимся исправлять свою жизнь.

Когда Господу, окруженному слушателями, сказали однажды, что Его спрашивают пришедшие к Нему Мать и братья Его, Христос отвечал им: *"Кто мать Моя и братья Мои? И обзрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот мать Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать"* (Мк. 3, 33-35). Этими словами Господь отнюдь не умалил исключительной высоты материнства Пречистой Девы Марии: ведь Она наивысшим образом исполнила волю Божию! Напротив, возвысив понятие слушателей о Ее материнстве, вместе с Нею Господь прославил всех святых вообще, указав на особую близость к Нему всех, исполняющих волю Божию, которые тем самым становятся как бы родными Ему.

Прославляя и почитая святых угодников Божиих (т.е. тех, кто своей достойной жизнью и верностью старались угождать Богу — см. 1 Фес. 4, 1), Церковь отличает, однако, это почитание от почитания, подобающего одному только Богу. Блаженный Августин, разъясняя это, рассматривал известные слова Господа: *"Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи"* (Мф. 4, 10). Одному только Господу Богу, — говорит блаж. Августин, — подобает то служение, которое по-гречески выражается словом "латрия". Однако, этим не исключается достоподобное поклонение святым, поскольку в приведенной заповеди не сказано, что и поклоняться следует также одному только Богу. "Мы почитаем мучеников тем почитанием любви и общения, которым и в настоящей жизни почитают людей Божиих, уготовавших сердца свои к столь великому страданию за истину евангельскую, только почитаем их гораздо благоговейнее, как уже торжествующих в жизни блаженной, а не воинствующих еще в жизни настоящей. Но тем почитанием, которое по-гречески называется "латрия", а по — латыни не может быть обозначено одним словом, и которое есть собственно Божеству подобающее служение, мы и сами не почитаем, и других не учим почитать никого, кроме Бога... Мученикам мы не воздвигаем храмов, не устанавливаем священств, богослужений и жертвоприношений, ... потому что не их самих, а Бога их считаем своим Богом"¹.

Св. Кирилл Александрийский писал: "Святых мучеников мы не признаем богами и не имеем обычая почитать их служением боголепным, но почитаем их относительно, воздаянием чести"².

"Будем поклоняться и служить единому Творцу и Создателю, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — как по естеству достопоклоняемому Богу. Будем поклоняться и Святой Богородице, не как Богу, но как Матери Божией по плоти. Будем поклоняться и святым, как избранным друзьям Божиим и имеющим дерзновение к Богу"³.

¹ (Против Фавст., кн. 20, 21; "О граде Божиим", кн. 8, 27)

² (Против Юлиана, кн. 6)

³ (из слова о святых иконах; см. Православное Исповедание, приложение)

§ 19. ПОЧИТАНИЕ ОСТАНКОВ СВЯТЫХ УГОДНИКОВ БОЖИИХ.

По учению святой Православной Церкви, основанному на свидетельствах Священного Писания, даже вещественные останки святых людей (мощи, или останки их тел, части одежды, вериги и другие принадлежавшие им предметы) достойны почитания. Они являются как бы посредствующими орудиями действия благодатной силы, даруемой от Бога святым за их праведную и богоугодную жизнь. Через эти священные предметы люди, благоговейно почитающие их, могут, при наличии искренней веры, обретать помощь для борьбы с искушениями, для уврачевания немощей и недугов, для укрепления в жизненном подвиге.

Во дни Ветхого Завета безжизненное тело считалось источником нечистоты и осквернения. *"Кто прикоснется к мертвому телу какого-либо человека, — говорил закон, — нечист будет семь дней... Всякий, прикоснувшийся к мертвому телу какого-либо человека умершего и не очистивший себя, осквернит жилище Господа; истребится человек тот из среды Израиля"* (Числ. 19, 11, 13).

Лишь в исключительных случаях телесные останки праведных людей становились средствами чудесных явлений силы Божией. Так, в 4-й книге Царств рассказывается о следующем происшествии: *"Умер Елисей, и похоронили его. И полчища Моавитян пришли в землю в следующем году. И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище, погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои"* (4 Цар. 13, 20-21).

В Новом Завете, после живоносного Христова Воскресения, ставшего залогом и непреложным основанием веры в будущее воскресение мертвых (см. 1 Кор. 15, 12-23), решительно изменился взгляд на телесную смерть христианина и на состояние тел умерших в вере и надежде воскресения к вечной жизни.

Тела всех живущих достойно христиан суть, согласно учению апостола Павла, храмы Духа Святого, члены Христовы (см. 1 Кор. 6, 15, 19; сравн.: 1 Кор. 3, 16-17) по силе, очевидно, совершенных над этими христианами таинств крещения, миропомазания, причащения и других. По этой причине и в надежде на грядущее общее телесное воскресение, телу почившего христианина Церковь воздает почести, предписывая совершать над умершим чин погребения, благословляя обычаи омовения и облачения в чистые одежды, возложения на чело умершего венчика, возжжения у гроба светильников, каждения фимиамом... Но если так, то тем более естественно почитать телесные останки святых, которые еще при жизни подверглись глубокому очищающему воздействию благодати Божией: их тела, без сомнения, и по смерти продолжают оставаться священными сосудами этой благодатной Божественной силы.

Подтверждением этой уверенности служат нередко очевидно являемые

знаки прославления Богом тел умерших праведников: нетление их святых мощей, чудеса от мощей совершаемые и т.п. Впрочем, нетление тела не есть общий непреходящий признак прославления святых угодников Божиих. Как не все святые, по воле Господа, прославляются нетлением мощей, так от Божией воли зависит и то, что в прославленных нетлением телах святых это нетление обнаруживается не в одинаковой степени.

Одно из поразительнейших явлений представляет почти полное нетление мощей святого Спиридона, епископа Тримифунтского (Тримифунт находился на острове Кипре). Скончался святитель Спиридон около 348 года. Мощи его, первоначально почивавшие в Тримифунте, в VII-м веке были перенесены в Константинополь, а ныне пребывают на острове Корфу. Иногда, однако, мощи святых состоят только из частично сохранившихся костей: таковы мощи святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, и преподобного Серафима Саровского. Главным признаком святости подвижников и их прославления на небе Церковь считает не нетление их мощей, а совершаемые по молитвам, к ним обращенным, чудесные знамения милости Божией.

Древнейшее известие о церковном почитании святых мощей содержится в так называемом "Мученичестве Поликарпа" – послании, написанном из города Смирны по просьбе церкви Филомелийской. Послание описывает суд над св. священномучеником Поликарпом, епископом Смирнским, в результате которого св. Поликарп около 155 года был предан смерти на костре. Христиане смирнские, сообщая о кончине священномученика, писали о себе: "Мы собрали кости его – сокровище, драгоценнейшее дорогих камней и золота, и положили их там, где следовало. Туда, как только будет можно, мы будем собираться и с радостью провождать день его мученического рождения"¹.

Обычай почитания останков святых мучеников быстро распространился и на Востоке, и на Западе. В римских катакомбах (подземных христианских кладбищах) над гробами мучеников совершались молитвы, а с IV-го века и св. евхаристия. Позже частицы св. мощей стали вкладывать в антиминсы. Необходимость почитания святых мощей доказывали на Западе блаженный Иероним, епископ Стридонский, и блаженный Августин, епископ Иппонский (Африка). На Востоке о том же писал св. Иоанн Дамаскин.

"Господь Христос дал нам спасительные источники: мощи святых, многообразно изливающие благодеяния, источающие миро благовония. И никто пусть не сомневается! Ибо если из утесистой и твердой скалы истекла в пустыне вода (см. Исх. 17, 6), когда желал этого Бог ... то ужели невероятно, чтобы из мученических мощей изобильно истекало благовонное миро? По закону всякий, кто касался мертвого, назывался нечистым (см. Числ. 19, 11). Но они – не мертвые! Ибо после того, как Тот, Кто есть Сама Жизнь, Виновник жизни, в мертвецах вменяется, усопших в надежде на воскресение и с верой в

¹ (Евсевий Памфил. "Церковная история", 5, 15)

Него мы уже не называем мертвыми. Ибо каким образом мертвое тело может творить чудеса? Каким образом чрез них демоны отгоняются, болезни обращаются в бегство, немощные врачуются, слепые прозревают, прокаженные очищаются, искушения и скорби прекращаются, всякое даяние благое от Отца светов чрез них сходит (см. Иак. 1, 17) для тех, которые просят с несомненной верой?"¹.

7-й Вселенский собор определил низлагать лиц священного сана и отлучать от Церкви мирян, которые осмеливаются отвергать "святые останки мученика", чтимые Церковью в качестве святыни.

Священное Писание с очевидностью свидетельствует о том, что не только мощи святых, но и принадлежавшие святым предметы имели чудодейственную силу. К числу таких предметов следует отнести милоть Илиину, с помощью которой Елисей смог разделить воды Иордана (см. 4 Цар. 2, 13-14), платки и опоясания с тела апостола Павла, после возложения которых на больных, *"у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них"* (Деян. 19, 11-12).

§ 20. ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ ИКОН.

Известно, что главной святыней ветхозаветной скинии, находившейся в самом священном ее месте (во "Святом Святых"), был ковчег завета. На его крышке или верхней доске, называемой "очистилицем", по повелению Божию находились сделанные из золота литые изображения двух херувимов, с распростертыми крыльями и обращенных лицом друг к другу (см. Исх. 25, 18-22). Кроме того, истканые изображения херувимов были сделаны на завесе, отделявшей Святое Святых от святилища (см. Исх. 26, 31), и на тех виссонных (из тонкой шерсти) покрывалах, которые покрывали не только верх, но и стороны скинии, служа ей вместо стен (см. Исх. 26, 1).

Ковчег завета служил видимым знаком, или образом присутствия Божия, и потому чествование ковчега завета соединялось с поклонением (см. Ис. Нав. 7, 6), относившимся, конечно, не к самому ковчегу как предмету, хотя и священному, а непосредственно к Тому, о Чьем присутствии он должен был напоминать.

"Когда поднимался ковчег в путь, Моисей говорил: восстань, Господи, и рассыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя! А когда останавливался ковчег, он говорил: возвратись, Господи, к тысячам и тьмам Израилевым!" (Числ. 10, 35-36). Ковчег чествовался как *"подножие ног"* Божиих, которое свято (см. Пс. 98, 5).

¹ (Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, кн. 4, гл. 15: О чествовании святых и их мощей)

О херувимах над ковчегом завета упоминает и ап. Павел: *"За вторую же завесу была скиния, называемая "Святые Святых", имевшая золотую кадилницу и обложенный со всех сторон золотом ковчег завета, где были золотой сосуд с манною, жезл Ааронов расцветивший и скрижали завета; а над ним херувимы славы, осеняющие очистилище"* (Евр. 9, 3-5).

О высоком и священном назначении этих изображений говорится в книге Исход: *"И будут херувимы с распростертыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу; к крышке будут лица херувимов. И положи крышку на ковчег сверху; в ковчег же положи откровение, которое Я дам тебе. Там Я буду открываться тебе и говорить с тобой над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым"* (Исх. 25, 20-22).

Таким образом, изображениям херувимов дано было в скинии первое чтимое и видное место после самого ковчега завета. Их назначение было тем самым, какое в христианской Церкви имеют святые иконы: от наглядно представляемых ими существ высшего духовного мира (Ангелов) возводить боговейные мысли и чувства священнослужителей и молящихся (последние видели изображения, сделанные на покрывалах!) к Самому Богу, видимым знаком присутствия Которого в скинии был священный ковчег завета.

Священные изображения употребляются в Церкви Христовой с самых ранних времен. Согласно древнецерковному преданию, первой христианской иконой был нерукотворенный образ Спасителя, отпечатленный непосредственно Самим Господом Иисусом Христом на "убрусе", или полотенце, и посланный Им эдесскому князю Авгарю. Подобное же предание считает одним из первых иконописцев святого евангелиста Луку, который, имея дар живописца, написал несколько икон Божией Матери, которые потом боговейно передавались из рода в род. Одной из этих икон является та, которая известна в России под именем "Владимирской".

От II-го и III-го веков осталось в катакомбах немало священных изображений. Чтобы не привлекать ясными иконописными образами внимание язычников, христиане в эпоху гонений заменяли их символическими и аллегорическими изображениями. Наиболее распространенными из них были изображения Спасителя под видом доброго пастыря (сравн.: Ин. 10, 11), несущего на своих плечах овцу, под видом рыбы, металлическое изображение которой носили на шее вместо креста; под видом Агнца, ибо Он взял на Себя грехи мира (см. Ин. 1, 29, 36; сравн.: Ис. 53, 7).

Рыба, в частности, служила образом Христа потому, что в греческом наименовании ее "ИХФИС" находятся первые буквы греческих пяти слов ("Иисус", "Христос", "Феу", "Ийос", "Сотир"), на русском языке означающих: "Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель". Рыба служила, в то же время, символом Христа, крещающего водою и дающего плоть Свою в пищу, т.е. напо-

минала о таинствах крещения и причащения.

В катакомбах открыты также изображения Богородицы с Младенцем Иисусом, образ благовещения Пресвятой Девы Марии, многочисленные изображения ветхозаветных праведников и библейских событий (Авраама, Моисея, пророка Илии, пророков Ионы, Даниила) и новозаветных святых (св. Иоанна Предтечи, св. Иосифа Обручника, св. мученицы Агнии и др.). Все эти изображения имели религиозное значение и не были лишь простыми украшениями: они находились в тех местах, куда христиане собирались для совершения богослужения и для принесения бескровной евхаристической жертвы.

Во время иконоборчества (в VIII-м веке) высказано было много обвинений и упреков в адрес Церкви, благословившей и бережно сохранявшей обычай употребления и почитания святых икон. Говорили, что иконопочитанием нарушается, якобы, вторая заповедь Десятословия (*"Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу..."* – Исх. 20, 4), что поклонение иконам может превращаться в суеверное почитание неодушевленных предметов и т.п.

7-й Вселенский собор тщательно опроверг все такого рода обвинения и, основываясь на Священном Писании и Священном Предании, утвердил догмат об иконопочитании. Вот его текст: "Храним не нововводно все Писанием или без Писания установленные для нас церковные предания, от них же едино есть иконного живописания изображение, яко повествованию евангельской проповеди согласное и служащее нам ко уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова и к подобной пользе... Последующе богоглаголивому учению святых отец наших и преданию кафолической Церкви ... со всякой достоверностью и тщательным рассмотрением определяем: подобно изображению честнаго и животворящего креста, полагати во святых Божиих церквах, на священннх сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и из дробных камней и из другого способного к тому вещества устрояемые, якоже иконы Господа и Бога Спаса нашего Иисуса Христа и непорочной Владычицы нашей Святой Богородицы, также и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей. Елико бо часто чрез изображение на иконах видимы бывают, потолику взирающии на оные подвизаемы бывают воспоминати и любити первообразных им и чествовати их лобызанием и почитательным поклонением, не истинным, по вере нашей, богопоклонением, еже подобает единому Божескому естеству, но почитанием по тому образу, якоже изображению честнаго и животворящего креста и святому Евангелию и прочим святыням, фимиамом и поставлением свещей честь воздается, каковой и у древних благочестный обычай был. Ибо честь, воздаваемая образу, приходит к первообразному, и, поклоняющийся иконе, покланяется существу изображенного на ней. Тако бо утверждается учение святых отец наших, си есть, предание кафолической Церкви, от конец

до конец земли приявша евангелие"¹.

В "Православном Исповедании" о святых иконах говорится: "Мы, почитая иконы и поклоняясь им, поклоняемся не краскам или дереву, но тем святым, кои изображены на иконах, чтим поклонением, представляя в своем уме присутствие их так, как бы они были пред нашими глазами. Например, когда поклоняемся Распятому, представляем в мысли нашей Христа, висящего на Кресте, для нашего спасения, преклоняем пред Ним славу и колена со благодарением; также когда поклоняемся иконе Девы Марии, возводим ум наш ко Пресвятой Богородице, преклоняя пред Нею главу и колена, и вместе с архангелом Гавриилом называя Ее блаженной паче всех мужей и жен. Итак, поклонение святым иконам, совершаемое Православной Церковью, не нарушает заповеди, поскольку оно не тождественно с поклонением, которое воздаем Богу, притом православные поклоняются не живописи, но лицам тех святых, которые представлены на иконах. Как херувимы, осенявшие скинию свидения, изображали истинных херувимов, предстоящих на небесах Богу, и как Израильтяне поклонялись им и чтили их без малейшего нарушения этой заповеди Божией; также, когда сыны Израилевы поклонялись скинии свидения и воздавали ей надлежащую честь (см. 2 Цар. 6, 13 и далее), то не делали чрез то никакого греха и не нарушали этой (2-й) заповеди Десятословия, но этим еще более прославляли Бога, так равно и мы, почитая святые иконы, не преступаем этой заповеди Десятословия, но тем более восхваляем дивного во святых Своих Бога (см. Пс. 67, 36)"².

А восточные патриархи писали: "Поклоняемся иконам Господа нашего Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы и всех святых; чтим эти иконы и лобызаем, а также изображения святых ангелов, как они являлись некоторым патриархам и пророкам; изображаем Пресвятаго Духа, как Он явился в виде голубине. Если же некоторые за поклонение святым иконам упрекают нас в идолопоклонстве, то мы такой упрек считаем пустым и нелепым, ибо мы никому другому не служим, а только Единому в Троице Богу. Святых же почитаем двояко. Во-первых, по отношению к Богу, ибо ради Его ублажаем святых; во-вторых, по отношению к самим святым, поскольку они суть живые образы Божии. Притом, чувствуя святых, как рабов Божиих, мы чувствуем святые иконы относительно, — чувствование икон относя к первообразам: ибо кто поклоняется иконе, тот чрез икону поклоняется первообразу, так что никаким образом нельзя отделять чувствования иконы от чувствования того, что на ней изображается, но то и другое пребывает в единстве... Поскольку (7-й Вселенский) собор яснейшим образом дает разуметь, как должно поклоняться святым иконам, когда предаёт отлучению тех, которые воздают иконам поклонение Божеское, или называют православных, поклоняющихся иконам, идолослужителями, то

¹

² (Ответ на вопрос 55-й)

вместе с ним и мы предаем анафеме тех, которые или святому, или ангелу, или иконе, или кресту, или мощам святым, или освященным сосудам, или евангелию, или другому чему, елика на небеси горе, елика на земли и в море, воздают такую честь, какая прилична Единому в Троице Богу. Равно анафематствуем и тех, которые поклонение иконам называют иконослужением, и потому не чтут креста и святых, как заповедала Церковь.

Святым и иконам мы поклоняемся ... и начертываем оные для украшения храмов, дабы они служили для научения вместо книг и побуждали бы к подражанию добродетелям святых и воспоминанию о них, споспешествовали бы к умножению любви, к бодрствованию и всегдашнему призыванию Господа, как Владыки и Отца, а святых, как рабов Его, помощников и посредников наших"¹.

§ 21. ПОНЯТИЕ О ТАИНСТВАХ КАК СРЕДСТВАХ ОСВЯЩЕНИЯ.

Освящение человека в церкви может совершаться многими путями. Богослужение, церковные обряды, молитвы, различные священнодействия служат, в известной мере, проводниками божественной благодати. Однако, среди всех этих средств наиболее совершенными и действенными средствами освящения Церковь признает некоторые особые священнодействия, носящие название таинств. "Господь, обещавший с нами быть до века, — говорится в Послании восточных патриархов, — хотя находится с нами и под другими образами благодати и божественных благодеяний, но ... сообщается с нами особым образом, пребывает и соединяется с нами посредством священных таинств"². "Всякий, кто приступает к сим таинствам, как должно, есть истинный и природный член в Церкви Божией и по благодати сын Божий"³.

Таинство, по определению "Православного Исповедания", есть установленное Господом нашим "священное действие, которое под видимым каким-либо образом душе верующего сообщает невидимую благодать Божию"⁴. Православные богословы-догматики справедливо указывают также, что в таинствах подается не "благодать вообще", но что каждое из таинств сообщает совершенно определенное благодатное дарование или целый ряд определенных, частных даров Духа Святого⁵.

В "Послании восточных патриархов" говорится: "Таинства слагаются из

¹ (Послание восточных патриархов. Приложение. Ответ на вопрос 3-й)

² (Чл. 10-й)

³ (Православное Исповедание веры католической и апостольской Церкви восточной, ответ на вопрос 101-й)

⁴ (Ответ на вопрос 99-й)

⁵ (см., например, в кн. еп. Гермогена "О святых таинствах Православной Церкви", СПб., 104, стр. 8)

естественного и сверхъестественного... Мы признаем их орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к оным"¹.

Это означает, что если таинство совершено правильно (т.е. законнорукположенным епископом или пресвитером и по установленному Церковью чинопоследованию), то оно сообщит приемлющему его благодать Божию непременно; но от духовно-нравственного состояния приемлящего таинство зависит — примет ли он эту благодать во спасение или во осуждение.

Православная Церковь имеет семь святых таинств. Все они жизненно необходимы для Церкви, и, следовательно, для спасения людей, так как они соответствуют всем коренным духовным потребностям как индивидуальной жизни христианина, так как и общей жизни Церкви. "Не каждое таинство, — говорит епископ Евсевий Орлинский, — непосредственно необходимо для каждого члена Церкви, чтобы получить ему спасение, но в целой Церкви Христовой, как едином теле, все таинства необходимы... Все таинства имеют целью устроение спасения верующих во Христа"².

Чрез крещение человек рождается в жизнь духовную, христианскую; через миропомазание он получает силы, необходимые для укрепления в новой жизни; в причащении верующий всегда находит божественную пищу и питье для постоянного возрастания в духовной жизни; таинство покаяние предоставляет ему очищение от грехов; елеосвящение дает ему исцеление от болезней телесных; таинство брака освящает благодатью Божией союз христианских супругов для укрепления их духовного единения, а также для поддержания и постоянного распространения Христовой Церкви чрез естественное рождение детей; таинство священства дает Церкви пастырей и учителей, и совершителей таин Божиих для руководства всех христиан к вечной жизни.

Православная Церковь со всей решительностью отвергает всякую возможность действительного совершения таинств не только мирянином, но и диаконом, занимающим низшую степень богоучрежденной церковной иерархии — степень служителя таинств, — но не их совершителя. Единственное исключение в этом отношении составляет таинство святого крещения, которое в случае крайней необходимости может совершить и мирянин, но только православный и понимающий важность божественного крещения³. Впрочем, такое крещение, в случае выздоровления крещенного, требует обязательного восполнения священником.

Согласно неизменному верованию Церкви, все таинства совершает Сам Бог руками законно поставленных епископов и пресвитеров. Святой Киприан, епископ Карфагенский, говорит, что священники, которых поставляет Сам

¹ (Член 15-й) (См. 1. Послание восточных патриархов; 2. Православное исповедание католической и восточной Церкви - Петра Могилы; 3. Пространный христианский катехизис.)

² (Беседы о семи спасительных таинствах Православной Кафолической Церкви, 1849, стр. 7)

³ (см. Послание восточных патриархов, член 16-й)

Бог, одни только и имеют право совершать установленные Богом в Церкви для подаяния другим благодати святого Духа священнодействия, на что если бы кто из чуждых священства покусился, то повинен был бы суду, какому подверглись Дафан и Авирон (см. Числ. 16, 1-33), наказанные за незаконное присвоение власти священнодействия¹. В частности, относительно св. Евхаристии Церковь утверждает, что "сего таинства никто не может совершать, какая бы ни случилась необходимость, кроме законного священника"².

§ 22. ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ.

Вопрос: Что такое таинство крещения?

Ответ: Крещение — такое таинство, в котором человек-грешник, родившийся с наследственной испорченностью, но уверовавший во Христа или имеющий быть воспитанным в христианской вере, при троекратном погружении его тела в воду с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, умирает для жизни плотской и греховной и возрождается от Духа святого в жизнь духовную, святую.

Вопрос: Кем и когда установлено совершать таинство крещения?

Ответ: Таинство крещения установил и заповедал совершать Сам Господь наш Иисус Христос в дни между Его воскресением и вознесением. Об этом евангелисты Матфей и Марк говорят таким образом: "Единице же надесеате ученицы идоша в Галилею, в гору, а може повеле им Иисус... И приступль Иисус, рече им, глаголя: дадесе Ми всяка власть на небеси и на земли. Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, учаще их блюсти вся елика заповедах вам" (Мф. 28, 16, 18-20). "Последи же возлежащим им единомунадесеате явися, ... и рече им шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари. Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имеет веры, осужден будет" (Мк. 16, 14, 15-16).

Вопрос: Было ли таинством то крещение, которое совершали: св. Иоанн Предтеча (см. Мф. 3, 5-6), а также ученики Господни прежде страданий Христовых (см. Ин. 4, 2)?

Ответ: Нет. Крещение Иоанново не было таинственным возрождением благодатью Св. Духа. Это было простое символическое действие,

¹ (Письма св. Киприана к Антониану и к Юбаяну)

² ("Православное Исповедание" ответ на вопрос 107-й)

которое совершалось над веровавшими проповеди Иоанна о приближении Царства Божия, о Грядущем Мессии в знак необходимости нравственного очищения и исправления, чтобы стать достойными участниками этого приближающегося Царства Христова. Такой же смысл имело и то крещение, которое одно время совершали ученики Господни прежде страданий Христа Спасителя. В крещении Иоанновом только выражалась надежда на прощение грехов искренне кающимся, которое будет даровано со временем грядущим Христом (см. Мк. 1, 4; Деян. 19, 4). В таинстве же крещения, совершаемом в Церкви Христовой или "Царствии Божиим, пришедшем в силу" (см. Мк. 9, 1), прощение грехов уже не просто обещается в будущем, но даруется верующему в пришедшего и совершившего спасение людей Господа Иисуса Христа.

Вопрос: Какое отношение к таинству крещения имеет то крещение, которое Господь Иисус Христос благоволил принять от Иоанна на Иордане?

Ответ: Точно ответить на этот вопрос трудно, ибо евангелисты не дают специального разъяснения этого события. Несомненно только, что Господь наш не имел нужды принимать таинство крещения подобно нам, ибо не имел греха. (Евр. 4, 15). Но, "исполнив всякую правду" (см. Мф. 3, 15) по Своему человеколюбию, Христос как бы благословил имеющее совершаться в Его Церкви таинство крещения. Он, по выражению свв. Отцов, "освятил воды", т.е. самую "стихию" воды соделал достойной быть средством освящения в таинстве крещения. Кроме того, совершившееся на Иордане "богоявление" (глас Бога Отца: *"Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение"*; схождение на воплощенного Сына Божия Духа Святого, *"яко голубя"*, – см. Мф. 3, 16-17) показывает и величие таинства крещения, совершаемого в Церкви: в нем крещаемый становится любимым чадом (сыном или дочерью) по благодати Троидного Бога: Отца, Сына и Духа Святого.

Вопрос: Почему таинство крещения является необходимым для каждого желающего спастись?

Ответ: Потому что, за немногими исключениями (крещение кровью), только чрез принятие таинства водного крещения человек может стать членом тела Христова, членом Святой Церкви. Спасение же христианина совершается именно в Церкви чрез участие в её благодатной жизни и чрез освещение силой и действием пребывающего в ней Святого Духа. Таинство крещения является дверью, вводящей человека в спасительное Царство Божие. Об этом ясно

говорит Сам Господь Иисус Христос в беседе с Никодимом: *"Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие"* (Ин. 3, 5).

Вопрос: Почему и в каком смысле каждый человек-грешник рождается с наследственной испорченностью?

Ответ: Первый человек, сотворенный Богом, пал в раю, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия-диавола. Но "как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом, естественно происходит зараженное грехом потомство". Наследственная испорченность заключается преимущественно в двух вещах.

1. На каждом вновь родившемся человеке, происшедшем естественным путем от родителей, тяготеет так называемый первородный грех, вследствие которого любой человек, если он останется лишенным особой благодатной помощи Божией, неизбежно станет проводить греховную жизнь и чрез это как бы *"враждовать против Бога"* (Кол. 1, 21) и будет *"чадом гнева по природе"* (см. Еф. 2, 3).

2. Каждый такой человек, даже очистившись от первородного греха и перестав враждовать против Бога, в течение всей своей жизни испытывает как тяжкое бремя *"удобопреклонность ко греху"*, о которой св. апостол Павел говорил: *"Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?"* (Рим. 7, 18-19, 24).

Вопрос: Что именно делает с наследственной испорченностью человека таинство святого крещения?

Ответ: В таинстве св. крещения, ради веры в Искупителя и ради обещания Богу доброй совести (см. 1 Петр. 3, 21), крещаемому даруется полное очищение от всех прежде содеянных грехов, а также от греха первородного, и наступает "примирение с Богом смертью Сына Его" (см. Рим. 5, 10). Крещаемый удостоивается "принятия Духа усыновления" (см. Рим. 8, 15).

Но *"удобопреклонность ко греху"* таинством крещения не уничтожается совершенно, а только заметно ослабляется, и крещенный получает благодатную помощь в борьбе с искушениями и грехами. *"Грехи уничтожает купель, — говорит св. Иоанн Златоуст, — а привычку исправь ты"*¹. Поэтому получившему благодать

1

крещения предстоит еще много потрудиться для своего нравственного исправления и усовершенствования, при вспомогательном его усилиям действию благодати.

Вопрос: Почему Православная Церковь совершает таинство св. крещения и над младенцами?

Ответ: Прежде всего потому, что практика крещения младенцев установлена была еще в апостольское время наряду с практикой крещения взрослых. Учитель церкви II-III века Ориген свидетельствует: "Церковь приняла предание от апостолов, чтобы преподавать крещение и детям. Знали те, кому поручены тайны таинств божественных, что во всех людях есть нечистота греховная и что она смывается водою и Духом"¹. Это свидетельство Оригена повторяют Руфин, пресвитер Аквилейский, и блаж. Иероним². Блаженный Августин (IV-V вв.) говорит: "Обыкновением Матери-Церкви крестить младенцев никак не следует пренебрегать и почитать его излишним. И не иначе должно думать о нем, как о предании апостольском"³.

Необходимость крещения младенцев, и именно "во отпущение грехов" (т.е. первородного греха) утверждают своими определениями и древние соборы: Карфагенский 252 года и 2-й Милевитский 416 года⁴.

Слова Спасителя: *"Кто будет веровать и крестится, спасен будет"* (Мк. 16, 16) Православная Церковь рассматривает как указание на необходимость для спасения иметь и веру, и благодать крещения. Что же касается порядка во времени, это зависит от обстоятельств. Взрослый человек должен сначала уверовать, потом креститься. Более того, он должен сначала доказать свою веру на деле: "И прежде я говорил и теперь говорю и не перестану говорить, — заявлял св. Иоанн Златоуст, — что кто не исправил худого поведения и не постарался сделать для себя добродетель легкой, тот пусть и не крестится"⁵. Что же касается младенцев, то здесь порядок бывает, по необходимости, обратный: сначала благодать крещения, а затем личная вера. "У тебя есть младенец? — говорит св. Григорий Богослов. — Не давай времени усилиться повреждению. Пусть будет освящен в младенчестве и с юных лет посвящен Духу. Ты боишься печати по немощи естества, как ма-

1

2

3

4

5

лодушная 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"¹.

А еп. Феофан Затворник пишет: "Через крещение в младенце полагается семя жизни о Христе... Жизнь духовная, зарожденная благодатью крещения в младенце, станет собственной человеку, явится в полном своем виде ... с того времени, когда он свободным произволением посвятит себя Богу и радостным и благодарным восприятием усвоит себе обретенную в себе благодатную силу. И до сего времени в нем действует жизнь истинно христианская, но как бы без его ведома ... с минуты же сознания и избрания она становится его собственной, не благодатной только, но и свободной"².

Вопрос: Что такое крещение кровью?

Ответ: Церковь верила, что мученичество ради Христа имело силу водного крещения в тех случаях, когда мучимый за веру во Христа умирал среди страданий прежде принятия им крещения.

Наименование такого мученичества "крещением кровью" основано на словах Спасителя: *"Крещением, которым Я крещусь, будете креститься"* (Мф. 20, 23; Мк. 10, 39), сказанных Им сыновьям Завадеевым. В этих словах, без сомнения, заключена мысль о кровавом подвиге ради спасительного дела Христова (искупительные страдания и смерть Господа Иисуса Христа; мученичество святых апостолов Иакова и Иоанна).

Спасительность же "крещения кровью" в тех случаях, когда оно заменяет собой водное крещение, которого мученик лишен возможности принять, видна из слов Господа: *"Всякого, кто исповедает Меня перед людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим небесным"* (Мф, 10, 32).

Св. Василий Великий писал: "Иные в подвигах за благочестие, действительно, а не подражательно, приняв смерть за Христа, не имели уже нужды для своего спасения в символе — воде, — крестившись собственной кровью".

Вопрос: Действительно ли крещение, совершенное не через погружение?

Ответ: Наиболее соответствующей идее "погребения со Христом" (см. Кол. 2, 12) и "умирания для жизни плотской и греховной" с "воз-

1

2

рождением от духа Святого и жизнь духовную, святую" является та форма совершения таинства крещения, при которой все тело крещаемого погружается в воду. Однако, Православная Церковь никогда не подвергала сомнению действительность крещения, совершенного по необходимости или иной уважительной причине через обливание.

Православная Церковь признает действительным крещение, совершаемое в Римо-Католической Церкви, т.е. крещение обливательное.

В древности иногда совершалось так называемое "клиническое крещение" (от греч. слова: "_____ " — постель) именно над больными, находящимися в опасности смерти. Клиническое крещение совершали через обливание или даже через окропление. В действительности такого крещения Церковь не сомневалась, и его никогда не повторяли (апостольские правила запрещают перекрещивание, так как таинство крещения неповторимо!) Но, предполагая, что в большинстве случаев совершать клиническое крещение приходилось по причине небрежения крещаемого о своей душе, пока он был в здоровом состоянии, Церковь воспретила рукополагать в священный сан тех, кто выздоравливал по принятии клинического крещения.

Вопрос: В чем состоит видимая сторона таинства крещения?

Ответ: Самое важное в священнодействии крещения — это "троекратное погружение крещаемого в воду, во имя Отца и Сына и Святого Духа"¹. Веществом для крещения служит естественная, простая и чистая, освещенная особым священнодействием вода, являющаяся символом благодати Св. Духа, очищающей греховную нечистоту. Совершителем таинства крещения должен быть православный епископ или пресвитер. "По нужде же может быть совершено и простым человеком, но только православным и притом понимающим важность божественного крещения"².

Вопрос: В каком случае крещение считается недействительным?

Ответ: Крещение недействительно, если оно совершено в таком "еретическом обществе", где извращаются основные христианские догматы (О Св. Троице, о воплощении Сына Божия) или нарушается повеление Господне относительно крещения во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. "Аще кто, епископ, или пресвитер, крестит не по Гос-

¹ (см. Катехизис).

² (Послание восточных патриархов, член 16-й).

подню учреждению, — во имя Отца и Сына и Св. Духа, да будет извержен"¹.

Вопрос: В чем состоят невидимые действия крещения?

Ответ: Действие благодати Божией на крещаемого состоит прежде всего в оправдании и освящении его, т.е. в очищении его от грехов, как от первородного (унаследованного от Адама), так и всех личных, содеянных до крещения. В таинстве крещения мы, по словам ап. Павла, *"омылись, ... освятились, ... оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего"* (1 Кор. 6, 11).

Далее, в крещении происходит сочетание крещаемого со Христом, вследствие чего крещаемый становится членом Церкви, которая есть тело Христово. *"Все мы одним Духом крестились, в одно тело ... и все напоены одним Духом"* (1 Кор. 12, 13).

Крещение есть благодатное обновление, или возрождение человека. Ап. Павел называет таинство св. крещения *"банею возрождения и обновления Святым Духом"* (Тит. 3, 5). Это возрождение и обновление означает ослабление влияния зла на человека. Блаженный Диадокх (V в.) говорит, что до крещения благодать Божия находится вне нас и действует извне, в то время как диавол обитает в нас и действует изнутри. Крещение же есть изгнание диавола и помещение благодати в сердце человека.

Крещенный перестает быть *"чадом гнева по природе"* и становится *"своим Богу"* (Еф. 2, 19), или *"чадом Божиим"* (см. Ин. 1, 12), *"сонаследником Христу"* (см. Рим. 8, 17). Ему обещается спасение и прославление в будущей жизни при условии верности Господу в подвиге нравственного усовершенствования и исполнения Его заповедей.

Вопрос: Что должно присоединяться к получаемому в таинстве крещения благодатному возрождению, чтобы благодать крещения могла принести свои плоды?

Ответ: К полученному дару благодати должна присоединяться личная вера принимающего или уже в младенчестве принявшего святое крещение, твердая решимость строить свою жизнь в соответствии с волей Божией и постоянные усилия в борьбе с соблазнами и греховными привычками. *"Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет"* (Мк. 16, 16), хотя бы и принял крещение.

По словам св. Кирилла Иерусалимского, совесть человека должна

¹ (49-е Апостольское правило).

"споспешествовать благодати". Он же говорит, что "никакой нет пользы нам приобрести наименование христиан, если не будет это сопровождаться делами"¹.

Вопрос: Как Православная Церковь учит о неповторяемости правильно совершенного таинства святого крещения?

Ответ: Основываясь на словах Апостола: *"Один Господь, одна вера, одно крещение"* (Еф. 4, 5), Православная Церковь признает правильно совершенное крещение неповторимым. Оно полагает на крещаемого "неизгладимую печать".

"Невозможно перекрещиваться правильно однажды окрестившемуся, хотя бы он после сего наделал тысячу грехов, или даже отвергся самой веры. Желаящий обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыноположение посредством таинства покаяния"².

47-е Апостольское правило повелевает епископа или пресвитера, виновных в перекрещивании, извергать из сана³.

§ 23. ТАИНСТВО МИРОПОМАЗАНИЯ.

Вопрос: Что такое таинство миропомазания?

Ответ: Миропомазание есть таинство, в котором верующему и принявшему св. крещение при помазании освященным миром частей тела во имя Святого Духа подаются дары Святого Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной.

Вопрос: Кем установлено таинство миропомазания?

Ответ: Святыми апостолами в соответствии с волей Господа Иисуса Христа. Апостольская Церковь видела в этом священнодействии обильное облагодатствование крещеных, или принятие ими Духа Святого (см. Деян. 8, 15-17; 19, 2-6).

Господь Иисус Христос обещал всем верующим, что после совершения Им дела искупления они будут получать в Его Церкви необходимые для них дары Святого Духа. В последний день иудейского праздника Кущей Господь возгласил пред множеством народа: *"Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки во-*

¹

² (Послание вост. патриархов, член 16-й)

³

ды живой". А евангелист Иоанн Богослов так поясняет эти слова: *"Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен"* (Ин. 7, 37-40).

Нет сомнения, что в те 40 дней между воскресением и вознесением Господа, когда Он являлся апостолам и говорил им о Царствии Божием (см. Деян. 1, 3), ученики Христовы получили и благословение Спасителя на совершение таинства подаяния Святого Духа, и необходимые указания на самые способы совершения этого таинства.

Вопрос: Из каких мест Священного Писания видно, что таинство подаяния Духа Святого совершалось хотя и в связи с таинством крещения, но особо, в виде отдельного священнодействия?

Ответ: Это видно из повествований книги Деяний святых апостолов, находящихся в её 8-й и 19-й главах.

В главе 8-й рассказывается о том, как один из семи "диаконов", т.е. служителей, о поставлении которых апостолами говорится в 6-й главе, а именно Филипп благовестник (сравн.: Деян. 21, 8), после успешной проповеди о Христе в Самарии крестил уверовавших самарян. *"Находившиеся в Иерусалиме Апостолы, услышав, что Самаряне приняли слово Божие, послали к ним Петра и Иоанна, которые, придя, помолились о них, чтобы они приняли Духа Святаго. Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святаго"* (Деян. 8, 14-17).

В главе 19-й говорится о том, как апостол Павел во время своего миссионерского путешествия по странам малоазийским пришел в город Ефес и встретил здесь некоторых учеников, которые были крещены только Иоанновым крещением. Павел сказал им: *"Приняли ли вы Святаго Духа, уверовав? Они же сказали ему: мы даже и не слышали, есть ли Дух Святой. Он сказал им: во что же вы крестились? Они отвечали: во Иоанново крещение. Павел сказал: Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем, то есть во Христа Иисуса. Услышав это, они крестились во имя Господа Иисуса. И, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить иными языками и пророчествовать"* (Деян. 19, 2-6).

Вопрос: Если апостолы совершали таинство подаяния Духа Святого посредством молитвы и возложения рук, то почему теперь таинство

это совершается посредством молитвы и помазания освященным елеем, изготовленным особым образом с применением многих благовонных веществ?

Ответ:

Из книги Деяний святых апостолов видно, что низводить на крестившихся Святого Духа могли только апостолы (Филипп благовестник крестил самарян, но не мог сам совершить таинство низведения Духа Святого). Пока крестившихся было еще не очень много, апостолы имели возможность приходить ко всем вновь крещеным и возлагать на них руки. Но когда к вере Христовой стали обращаться многие и во многих странах мира, то ни сами свв. апостолы, ни их полномочные преемники — епископы — уже не могли являться повсюду, чтобы низводить на крестившихся, чрез возложение своих рук, Святого Духа. Это обстоятельство еще в апостольское время привело к решению допустить для совершения таинства и другую форму его преподания, а именно помазание крещенных святым миром.

Апостол Павел во 2-м послании к Каринфянам говорит христианам, принявшим таинство крещения и подаяния Духа Святого: *"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).

Св. Иоанн Златоуст и блаженный Феодорит, объясняя это место, говорят, что слова Апостола указывают не только на духовную сторону священнодействия (*"помазание Духом Святым"* – Деян. 10, 38, или *"елеем радости"* – см. Пс. 44, 8), но и на то, что уже при апостолах таинство подаяния Духа Святого совершалось через видимое помазание тела крещенного освященным миром.

Со временем помазание святым миром полностью заменило в Православной Церкви первоначальное возложение рук, а этот последний обряд остался характерной и неотъемлемой принадлежностью таинства священства, совершаемого лишь над некоторыми, в отличие от таинства миропомазания, совершаемого над всеми крещеными.

Многие благовонные вещества, входящие в состав св. мира, символизируют многообразие даров Св. Духа, подаваемых верующим в этом таинстве, в соответствии со словами Апостола: *"Дары различны, но Дух один и тот же... Но каждому дается проявление Духа на пользу..."* (1 Кор. 12, 4, 11).

Вопрос:

Кто в Православной Церкви может совершать таинство миропомазания?

Ответ:

Право освящения мира принадлежит только епископам. 6-е пра-

вило Карфагенского собора говорит: "совершения мира да не творит пресвитер".

В настоящее время в Русской Православной Церкви мирование и освящение происходит на страстной седмице. В великий четверг мир освящается собором епископов с участием патриарха.

Освященное миро распределяется чрез правящих архиереев по епархиям и приходам, где оно и употребляется для помазания крещенных епископом или пресвитером (см. Требник).

Вопрос: В чем состоит видимая сторона таинства миропомазания?

Ответ: Совершитель таинства (обычно священник) произносит молитву, в которой просит Бога даровать новокрещенному "печать дара Духа Святаго", сохранить его в преподанном ему освящении и утвердить в правой вере, а затем крестообразно помазует чело, очи, ноздри, уста, уши, перси, руки и ноги принимающего таинство св. миром, произнося при каждом помазании: *"Печать дара Духа Святаго. Аминь"*.

Именно эти слова как совершительные слова таинства миропомазания указаны в 7-м правиле 2-го Вселенского (Константинопольского) Собора.

"Запечатление" означает здесь невидимое, но неизгладимое начертание в душе приемлющего таинство данного Господом Иисусом Христом закона веры и нравственности. Начертание это совершается силой Животворящего Духа Божия. *"Вы, — говорит коринфским христианам св. ап. Павел, — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотных скрижалях сердца"* (2 Кор. 3, 3). Об этом новозаветном запечатлении ап. Павел говорит словами пророков и в своем послании к Евреям: *"Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом"* (Евр. 8, 10).

О "запечатлении" крещенного в таинстве миропомазания говорится в 2 Кор. 1, 22; Еф. 1, 13; 4, 30.

Вопрос: В каких случаях миропомазание по чину Православной Церкви совершается в Православной Церкви над взрослыми?

Ответ: Обычно таинство миропомазания совершается в Православной Церкви тотчас за крещением. Так было и в апостольское время, что видно из слов ап. Павла: *"Не оскорбляйте Святаго Духа"*

Божия, Которым вы запечатлены в день искупления" (Еф. 4, 30). Под днем искупления имеется в виду, без сомнения, день принятия таинства св. крещения.

Совершать миропомазание над взрослыми бывает необходимо обычно в тех случаях, когда к Православной Церкви желают присоединиться верующие из других христианских исповеданий, которые, получив действительное таинство крещения, не были, однако, миропомазаны. Над обращающимися из протестантских Церквей миропомазание совершается во всех случаях обязательно, т.к. протестанты не имеют у себя этого таинства: "конфирмация" есть лишь обряд, суть которого состоит в подтверждении обетов, данных при крещении. Обращающиеся из Католической Церкви миропомазуются в том случае, если они до обращения не были миропомазаны законным епископом или пресвитером в своем исповедании. Римо-католическая "конфирмация" признается Православной Церковью за действительное таинство. Миропомазание совершается только над принявшим действительное крещение. Принятие миропомазания является обязательным условием для допущения к таинству св. причащения.

Вопрос:

В чем состоят невидимые действия таинства миропомазания?

Ответ:

Воспринимая обильное благодатствование в таинстве миропомазания, верующий и крещенный человек становится храмом и жилищем Святого Духа. *"Разве не знаете, — говорит св. Апостол Коринфянам, — что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?"* (1 Кор. 3, 16).

Это сопребывание с миропомазанным Духа Святого дает ему способность жить новой жизнью в Духе Божиим, преодолевая злую "похоть", остающуюся в природе человека и по крещении и стремящуюся обольстить его и увлечь ко греху (см. Иак. 1, 14-15). *"Вы не по плоти живете, — говорит Апостол христианам, удостоившимся таинств крещения и миропомазания, — а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (т.е. не Христов)" (Рим. 8, 9).

Естественно, что христианин должен всячески избегать "оскорблять Святого Духа Божия, Которым он запечатлен" (см. Еф. 4, 30), дабы не утратить Его ощутимого присутствия. Апостол, напомнив Коринфянам, что даже тела христиан суть храм Святого Духа, увещавает их словами: *"Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии"* (см. 1 Кор. 6, 19-20).

Среди даров Божиих в миропомазании ниспосылается и самый

драгоценный — дар любви к Богу и ближним. *"Любовь Божия, — говорит ап. Павел, — излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам"* (Рим. 5, 5). Благодаря этому дару любви, христианин начинает ясно ощущать в себе присутствие Божие, близость Бога и как бы на опыте познает Бога в Его величии и благодати. Это опытное познание Бога и ощущение в себе жизни божественной ап. Иоанн называет "знанием", или "ведением", Бога, получаемым не от внешнего научения людей, а непосредственно из опыта богообщения, благодаря "помазанию", т.е. таинству святого миропомазания. *"Вы имеете помазание от Святаго и знаете все ... Помазание, которое 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 Ин. 2, 20, 27). Конечно, этими словами Апостол не отрицает важность и внешнего научения истинам веры; он хочет лишь сказать, что при истинно христианской жизни свидетельство сердца о Боге, о Его любви к человеку, о блаженстве богообщения столь сильно и очевидно для христианина, что с ним не может сравниться никакое словесное научение. Опытна испытывая силу любви Божией и радость общения с Богом, христианин и сам отвечает на них искренней и преданной любовью. О важности для христианина миропомазания свв. отцы говорили так: "Крещенный водою, но не сподобившийся Духа не имеет совершенной благодати" (св. Кирилл Иерусалимский). "Мы потому и называемся христианами, что помазываемся елеем Божиим" (св. Феофил Антиохийский).

Вопрос: Каковы главные обязанности принявшего таинства святого крещения и миропомазания?

Ответ: Несмотря на обилие благодатного дара, получаемого в таинстве миропомазания, христианин пользуется после этого лишь "начатком Духа" (см. Рим. 8, 23), имея лишь залог своего спасения. Ап. Павел так говорит об этом: *"Вы, услышав слово истины ... и уверовав в Него (во Христа), запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего"* (Еф. 1, 13-14).

Благодать Св. Духа, полученная в крещении и миропомазании, укрепляет христианина в вере и доброй воле, внушает добрые желания, помогает удаляться от худых дел. Однако, и сам человек обязан "способствовать благодати" (выражение св. Кирилла Иерусалимского). "Господь купил нам наше спасение, — говорит

св. Иоанн Златоуст, — и пока дал только залог. Почему же не даровал всего тотчас же? Потому что мы, со своей стороны, не исполнили всего. Мы уверовали — это лишь начало, — и Он даровал нам залог (т.е. начало). А когда веру покажем в делах, тогда предоставит нам и всё".

§ 24. СВЯТАЯ ЕВХАРИСТИЯ, ИЛИ ТАИНСТВО ТЕЛА И КРОВИ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА.

Вопрос: Что такое Святая Евхаристия?

Ответ: Это "священнодействие Бескровной Жертвы", завершаемое "священной и духовной трапезой", то есть причащением Тела и Крови Божественного Агнца, закланного на Кресте для искупления мира. Некоторые ветхозаветные жертвы совершались таким образом, что мясо закалаемого жертвенного животного съедали приносящие жертву. Таковы были "мирные жертвы" (см. Лев. 3, 1-17; 7, 11-21) и жертва пасхального агнца (см. Исх. 12, 3-27). Об этих жертвах ап. Павел говорит в послании к Коринфянам: *"Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?"* (1 Кор. 10, 18).

Эти ветхозаветные жертвы были как бы прообразами св. Евхаристии, при совершении которой священнодействуемые на Алтаре христианского храма Тело и Кровь *"непорочного и чистого агнца"* (1 Петр. 1, 19), принесшего Себя в жертву на Кресте *"за жизнь мира"* (Ин. 6, 51), предлагаются в "истинную пищу" и "истинное питье" (см. Ин. 6, 55) верующим во Христа и искренне стремящимся в Нем и чрез Него иметь жизнь вечную (см. Ин. 6, 47).

Поскольку само причащение Тела и Крови Господа является жертвенной трапезой, то Св. Евхаристию с одинаковым правом можно назвать и таинством причащения Божественной Жертвы, и таинственным бескровным жертвоприношением в его завершительной части, т.е. в приобщении Тела и Крови, или животворящей Плоти Христа Спасителя, Который как *"Пасха наша ... заклан за нас"* на Голгофе (1 Кор. 5, 7).

Слово "евхаристия" с греческого означает благодарение. В молитвах евхаристии Церковь приносит Богу благодарение за все неисчислимыя благодеяния Божии, излиянныя на мир в творении, промыслении и искуплении. Она делает это следуя примеру Самого Спасителя, Который, совершая первую Евхаристию накануне Своих страданий, возблагодарил Бога за Его любовь (см. Мф. 26, 27; 1 Кор. 11, 24).

Вопрос: Если св. Евхаристия есть бескровное жертвоприношение, то не является ли она "повторением" Крестной Голгофской Жертвы?

Ответ: Крестная смерть Господа Иисуса Христа была неповторимым *"единократным принесением"* (Евр. 10, 10) Его человечества в жертву ради спасения мира. *"Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши"* (1 Петр. 3, 18). Поэтому повторение страданий или излияние крови Христовой не могут иметь места в евхаристическом священнодействии, хотя могут, конечно, изображаться чисто символически в целях благоговейного воспоминания. Таковы, например, символические действия, совершаемые на проскомидии (крестообразное надрезание, прободение Агнца) и сопровождающие их слова: *"жрется Агнец Божий, возьми грех мира..."*, *"един от воин копием ребра Его прободено..."*.

Однако, единое всеспасительное жертвоприношение Господа Иисуса Христа, начавшись на Голгофе спасительными страданиями и закончившись там крестной смертью Спасителя, продолжается и ныне, и будет продолжаться до Его второго и славного пришествия на алтарях храмов Божиих уже как таинственное бескровное (т.е. без пролития крови происходящее) распространение и завершение спасения, приобретенного для нас искупительными страданиями и смертью Божественного Агнца. В отличие от неповторимого голгофского кровавого подвига, таинство св. Евхаристии есть многократное и до самого второго пришествия (см. 1 Кор. 11, 26) непрестанно повторяющееся действие жертвенного характера, сила и действенность которого обусловлены действительным присутствием Богочеловека в Его воскресшем и прославленном человечестве (в истинном Телe и истинной Крови), образуемом на алтарях Церкви Духом Святым непостижимым и преестественным образом.

Таким образом, жертва Голгофская и жертва евхаристическая неразрывно связаны друг с другом как начало и продолжение одного и единственного всеспасительного жертвоприношения. Но жертва Голгофская есть основоположительная жертва, дающая бытие жертве евхаристической. Евхаристическая жертва не сама по себе имеет благодатную силу прощения и очищения, а получает её от крестной жертвы Иисуса Христа. Но как для продолжения дела нашего спасения, начатого Христом в Его земной жизни и смерти, необходима Церковь, где совершается усвоение верующими спасения, приобретенного Господом, так и для полной реализации благ, приобретенных для человечества через голгофскую

жертву, необходима жертва евхаристическая.

Вопрос: Какие места Священного Писания можно относить к жертве евхаристической?

Ответ: Древние отцы и учителя Церкви (св. Ириней, епископ Лионский, св. Иустин мученик, св. Иоанн Златоуст, св. Иоанн Дамаскин) видели пророческое указание на жертвенный характер Евхаристии в словах пророка Малахии: *"От востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву"* (Мал. 1, 11).

Апостол Павел в 10-й главе первого послания к Коринфянам убеждает христиан, участвующих в приобщении Тела и Крови Христовых (см. ст. 16), убегать идолослужения (см. ст. 14), в которое они могли легко впасть не отдавая себе отчета, поскольку язычники нередко приглашали их участвовать в ядении идоложертвенного (см. ст. 19), т.е. пищи, связанной с совершением языческого культа. Говоря о несовместимости христианского служения истинному Богу с языческим служением ложным богам, или бесам, Апостол указывает на недопустимость участия в "трапезе бесовской", т.е. идоложертвенной. *"Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской"* (ст. 21). Но так как идоложертвенные трапезы были завершением идолослужения, то по противоположности видно, что и "трапезу Господню" ап. Павел мыслил как завершение христианского жертвоприношения, т.е. святой Евхаристии.

Бескровной Жертвой называет святую Евхаристию 7-й Вселенский (2-й Никейский) собор, а также Трулльский собор (в 28 и 32 правилах). Также называют Евхаристию и многие молитвы, содержащиеся в древних чинопоследованиях литургии.

Вопрос: Как следует понимать слова Господа об Евхаристии: *"Сие творите в Мое воспоминание"* (Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24-25)?

Ответ: Эти слова не означают одного лишь восстановления в памяти спасительных событий, уже совершившихся (*"Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение"*) или имеющих совершиться согласно Откровению (*"второе и славное паки пришествие"*).

Слово "воспоминание" имело в богослужении Ветхого Завета особый смысл, а именно смысл представления чего-либо пред лице Божие с целью снискать милость и благоволение Всевышнего путем своего рода напоминания о вере и надежде просителя. *"Если*

какая душа хочет принести Господу жертву приношения хлебного, пусть принесет пшеничной муки, и вольет на нее елея, и положит на нее ... полную горсть муки с елеем и со всем ливаном, и сожжет сие священник в память на жертвеннике; это жертва, благоухание, приятное Господу" (Лев. 2, 1-2). Дым от жертвы, восходя вверх, как бы напоминал Богу о приносящем жертву и преклонял к нему милость Божию. Сожигаемая часть жертвы носила название "в воспоминание" или "в память".

В Новом Завете, по мысли отцов и учителей древней Церкви, также происходит как бы непрерывающееся напоминание Богу о людях и человеческих нуждах, которое совершает Сам Вечный Первосвященник Нового Завета (см. Евр. 7, 25-26) Господь Иисус Христос. И Господу угодно, чтобы это ходатайство Его за людей совершалось не только на небе, но и в процессе евхаристического жертвоприношения на земле. При этом жертвенным даром служат уже не какие-либо вещественные приношения, а собственные Его Тело и Кровь, принесенные однажды за весь мир на Голгофе и чудесное воспроизводимые на алтарях христианских храмов.

В таком случае слова "в Мое воспоминание" означают: совершайте это священнодействие, т.е. Евхаристию, так, чтобы оно было Моей жертвой воспоминания за вас пред Отцем, — следовательно, совершайте его в точном соответствии с его установлением на тайной Вечери.

Вопрос: Кто является совершителем Евхаристии и что именно предлагается Богу в качестве евхаристической жертвы?

Ответ: Внешняя сторона евхаристического священнодействия совершается епископом или пресвитером. "Сего таинства никто другой не может совершать, кроме законного священника, какая бы ни случилась необходимость"¹. Невидимо же Архиереем и Жертвой в евхаристическом богослужении является Сам Христос Спаситель. *"Ты бо еси Приносяй и Приносимый, Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш..."* — говорится в молитве "Никтоже достоин..." из чинопоследования литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста.

Жертвой в Евхаристии являются Святые Дары, т.е. Тело и Кровь Господа, в которые действием Духа Святого прелагаются, претворяются, или пресуществляются приготовленные для таинства хлеб и вино.

Этим таинственным жертвоприношением, совершаемым Самим

¹ (Православное Исповедание. Отв. на вопрос 107-й)

Господом Иисусом Христом как Главой Церкви, не устраняется нравственная обязанность всех участников св. Евхаристии *"через Него непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его"* (Евр. 13, 15). Божественный Первосвященник как бы соединяет с приношением Собственных Тела и Крови духовные жертвы верующих: их молитвы, прошения и благодарения, исходящие от *"сердца сокрушенного и смиренного"* (Пс. 50, 19), их любовь и готовность к послушанию.

Вопрос: Почему Св. Евхаристия имеет особенно важное значение в жизни Церкви и, как сказано в Православном Исповедании, *"превосходит все другие таинства и более других содействует к получению нашего спасения"*¹?

Ответ: Таинство Св. Евхаристии превосходит прочие таинства как преизбытком являемой в нем любви к нам Господа, так и чрезвычайным величием предлагаемого нам божественного дара. Господь Иисус Христос не только ниспосылает верующим — участникам Евхаристии дары благодати Св. Духа (как в иных таинствах), но вместе с тем непосредственно и обязательно являет им Свое личное присутствие, а причастников Тела и Крови Его вводит в теснейшее единение с Собой, делает живыми храмами Животворящей и Нераздельной Троицы.

Исключительная важность таинства Евхаристии очевидна из слов Господа: *"Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, ... пребывает во Мне, и Я в нем". "Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни"* (Ин. 6, 54, 56, 53).

Хотя Св. Евхаристия всю силу своего спасительного действия проявляет в отношении тех, кто достойно, с искренней верой и должной нравственной подготовкой, приступает к Божественной Трапезе и причащается Св. Таин, однако она важна и благотворна по своим действиям и для других людей — для тех, за кого она совершается, живых и мертвых. Евхаристическое жертвоприношение содействует их духовному очищению и примирению с Богом. *"Да не обленится, — говорит св. Иоанн Златоуст, — помогать отшедшим и приносить за них молитвы, ибо предлежит общая для всего мира очистительная Жертва... Не напрасно установлено апостолами, чтобы при страшных Тайнах мы поминали отшедших: от этого бывает им немалое приобретение, многая польза. Ибо, когда люди стоят с воздетыми руками, предстоит собор*

1

священников и предлежит страшная Жертва, тогда можем ли не упростить за них Бога, воссылая к Нему моления?"¹

Вопрос: Каковы плоды таинства причащения для причащающихся?

Ответ: Евхаристия предназначена Господом служить спасительной пищей для верующих в Него (см. Ин. 6, 55). Причащающиеся этой Божественной пищи верующие по душе и по телу вступают в теснейшее единение со Христом, становятся "сотелесниками" Его (см. Еф. 3, 6), "*причастниками Божеского естества*" (2 Петр. 1, 4).

В одной из молитв по св. причащению говорится, что это таинство служит "*во исцеление души и тела, во отгнание всякого сопротивного, в просвещение очию сердца, в мир душевных сил, в веру непостыдну, в любовь нелицемерну*". Через причащение Св. Таин христианин становится участником бессмертия и будущего воскресения в вечно блаженную жизнь с Иисусом Христом; наследником всех благ, приобретенных нам искупительной смертью Господа.

Вопрос: Как говорится о таинстве причащения в Православном Катехизисе? Можно ли выражение "под видом хлеба и вина" понимать в том смысле, будто при освящении вещество хлеба и вина перестает существовать и будто Св. Дары лишь кажутся хлебом и вином для наших внешних чувств?

Ответ: Согласно Православному Катехизису, "причащение есть таинство, в котором верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого Тела и Крови Христовой, для вечной жизни"².

Выражение "под видом хлеба и вина" не означает исчезновения вещества хлеба или вина. Оно указывает лишь на то, что это вещество как бы нисходит по значению своему на степень "вида" или "образа", становится внешней стороной евхаристической Трапезы. Сущность же этой Трапезы составляют истинное Тело и истинная Кровь Господа нашего Иисуса Христа.

Чудо преломления или претворения совершается не для того, чтобы произошло какое-то необыкновенное вещественное превращение, а для того, чтобы мы могли получить несомненную и спасительную возможность приобщаться истинного Тела Христова и пить Его животворящую истинную Кровь в то самое время, когда мы вкушаем освященные евхаристические хлеб и вино.

1

2

"Веруем, что словом "пресуществление" не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню, ибо этого нельзя постичь никому, кроме самого Бога ... но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, прелагаются в Тело и Кровь Господню не образно, не символически, ... но действительно и существенно хлеб бывает самым истинным Телом Господним, а вино самой Кровию Господней"¹.

Св. Иринеи Лионский так разъясняет отношение между Телом и Кровью Господа — с одной стороны, и освященными евхаристическими элементами — с другой: "Хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но евхаристия, состоящая из двух вещей: земного и небесного"².

Вопрос: Как в Православной Церкви совершается преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Господа?

Ответ: Оно совершается на литургии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (а также на иногда совершаемой литургии ап. Иакова). Совершительную и освятительную часть литургии составляют: а) установительные слова Господа: "Приимите, ядите, сие есть тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов", и "пейте о нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многи изливаемая во оставление грехов", и б) т.н. "эпиклезис", или призвание Святого Духа на предложенные дары. В литургии св. Иоанна Златоуста: "Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащие дары сия... И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего. Аминь. А еже в чаши сей, честную Кровь Христа Твоего. Аминь. Преложив Духом Твоим Святым. Аминь, аминь, аминь". В литургии св. Василия Великого эпиклезис начинается словами: "Сего ради, Владыко Пресвятыи..."

§ 25. ТАИНСТВО ПОКАЯНИЯ.

Вопрос: Что такое таинство покаяния?

Ответ: "Покаяние есть таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов самим Иисусом Христом"³.

¹ (Послание восточных патриархов, член 17-й)

² (Против ересей 4, 18, 4-5)

³ (Православный Катехизис)

Вопрос: Кем, когда и как установлено таинство покаяния?
Ответ: Таинство покаяния установлено Господом Иисусом Христом в первый день по Его воскресении. Вечером этого дня, *"когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам!"* Затем, показав обрадованным ученикам руки и ноги и ребра Свои, для полного убеждения их в действительности Своего Воскресения, Господь сказал им вторично: *"Мир вам! Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас"* (Ин. 20, 21). Тотчас вслед за этим в Евангелии от Иоанна следуют два стиха, в которых говорится об установлении Спасителем таинства покаяния: *"Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся"* (Ин. 20, 22-23).

Вопрос: Почему при таинстве покаяния необходимо устное исповедание грехов кающимся?

Ответ: В таинстве покаяния кающемуся подается врачевание его духовных недугов. *"Здесь лечебница, а не судилище"*, — говорил св. Иоанн Златоуст. Больной телом, желая исцеления от болезни, сам рассказывает врачу о своем состоянии. Подобно этому и грешник, если искренне желает исцеления от духовных болезней, должен искренно открывать грехи свои пред духовным врачом, т.е. епископом или священником. *"Если исповедуем грехи наши, — говорит св. апостол и евангелист Иоанн Богослов, — то Он (Бог), будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды"* (см. 1 Ин. 1, 9).

"Принявшие от Бога власть решить и вязать, — говорится в 102-м правиле Трулльского собора, — должны рассматривать качество греха и готовность согрешившего к обращению и затем уже употреблять соответствующее недугу врачевание".

Кающийся должен исповедоваться чистосердечно, не утаивая своих грехов и не пытаясь себя оправдывать. *"Насколько, — говорит Тертуллиан, — исповедание грехов облегчает, настолько утаивание отягчает"*. Образ истинного покаянного настроения дан нам в лице мытаря, который отнюдь не оправдывал себя, но *"стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: "Боже! будь милостив ко мне грешнику!"* (Лк. 18, 13).

Вопрос: Что требуется от приступающих к таинству покаяния?

Ответ: От приступающего к таинству покаяния требуется искреннее со-

жаление о своих грехах, возненавидение грехов и твердое намерение впредь исправить свою жизнь. "Обратимся ко Господу всем сердцем, — говорит св. Киприан, — и выражая раскаяние во грехе истинными скорбями, будем молить милосердие Бога... Принесите полное покаяние, докажите скорбь сокрушающейся и рыдающей вашей души".

"Не тот, — говорит св. Василий Великий, — исповедует грех свой, кто сказал: согрешил я, и потом остается во грехе; но тот, кто, по слову псалма (см. Пс. 35, 3), обрел грех свой и возненавидел". Св. Амвросий Медиоланский также говорит: "Кто приносит покаяние, тот не только должен омыwać грех свой слезами, но покрывать прежние прегрешения лучшими делами, чтобы грех ему не вменился".

Вопрос: Что требуется от пастыря, принимающего исповедь?

Ответ: Смирненное сознание собственного недостойнства, искреннее сострадание к кающемуся и горячее желание помочь ему, не погрешая ни против любви Божией, ни против Божественной правды.

Св. Григорий Нисский обращался к кающемуся с таким увещанием: "Пролей предо мною горькие и обильные слезы, чтобы и я соединил мои слезы с твоими; в соучастника и общника твоей скорби прими священника, как отца".

102-е правило Трулльского собора так говорит о пастырско-духовнике: "У Бога и у принявшего пастырское водительство вся забота состоит в том, чтобы заблудшую овцу возвратить и уязвленную змием урочевать. Недопустимо ни гнать её по стремнинам отчаяния, ни попустительствовать ей снова впасть в расслабление и небрежение. Но необходимо тем или иным образом, посредством либо более суровых, либо более мягких средств, противодействовать недугу и способствовать заживлению духовных ран".

Вопрос: Что такое "эпитимии"?

Ответ: В Православной Церкви под эпитимиями понимаются временные запрещения или духовные наказания и вообще дела покаяния, налагаемые духовником на некоторых из кающихся, смотря по тяжести грехов и состоянию совести кающихся, с целью урочевания их нравственных болезней.

Вопрос: Как совершается таинство покаяния в Православной Церкви?

Ответ: По чинопоследованию Русской Православной Церкви, епископ или священник над исповедавшим свои грехи читает краткую мо-

литву, в которой испрашивает ему отпущение грехов и примирение с Церковью, и после этого, наложив на главу кающегося епитрахиль, совершает "тайну святого покаяния" словами: "Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо (имя рек), вся согрешения твоя; и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данную, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь".

Вопрос: В чем состоят невидимые действия таинства покаяния?

Ответ: Благодатное действие Святого Духа, соединяющееся с видимым разрешением от грехов, состоит в отпущении кающемуся грехов и в примирении его с Церковью. Само собой разумеется, что прощенный и примиренный с Церковью христианин должен всячески остерегаться в дальнейшем возвращения к прежним грехам: "Согласуясь со своей совестью, он обязан от одной исповеди до другой, сколько возможно, стараться об исправлении своей жизни"¹. Поскольку в таинстве покаяния возвращается христианину оправдывающая и освящающая благодать, дарованная ему в крещении, но умаленная или даже потерянная через грех, то в древности некоторые называли таинство покаяния "вторым крещением" (отцы 5-го Карфагенского собора)².

§ 26. ТАИНСТВО БРАКА.

Вопрос: Что такое "тайна брачного союза" и что такое "таинство брака"?

Ответ: Православная Церковь отличает тайну брачного союза от брака, как таинства.

Брачный союз двух лиц, мужа и жены, любящих друг друга, обещавших друг другу взаимную верность и соединивших свои жизни с целью основания семьи и честной совместной жизни, установлен благословением Божиим вскоре после сотворения первого человека: *"И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел её к человеку. И сказал человек: Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей... Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилежится к жене своей; и будут (два) одна плоть"* (Быт. 2, 18, 22-24).

¹ (Православное Исповедание, отв. на 113-й вопрос)

²

"И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею..." (Быт. 1, 28).

Брачный союз, при заключении которого, по творческому предначертанию, два образуют одну плоть, есть тайна. При честном отношении к браку мужа и жены духовно-нравственная близость их друг к другу становится столь высокой, что св. апостол Павел указывает на нее как на некоторое подобие союза Христа с Его Церковью: *"Оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви"* (Еф. 5, 31-32).

Брак же как таинство, есть установленное, по воле Божией, в Церкви священнодействие, в котором чрез священнослужителя подается брачующимся благодать, содействующая им в достижении всех целей брака и освящающая их брачный союз.

Что таинство брака действительно было установлено еще при святых апостолах видно из слов св. апостола Павла: *"Жена связана законом, доколе жив муж её; если же муж её умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе"* (1 Кор. 7, 39).

Св. Игнатий Богоносец, имея в виду эти слова Апостола, говорит совсем ясно: *"Надлежит желающим жениться и выходящим замуж творить брак с ведома епископа, чтобы брак был о Господе"*¹.

Вопрос: В чем состоит совершительная часть "последования венчания"?

Ответ: После молитвенного обращения к Богу о сочетании брачующихся и венчании их в плоть едину, совершитель таинства (обычно священник, редко епископ) возлагает на них венцы с произнесением слов: *"венчается раб Божий (или раба Божия) рабе Божией (или рабу Божию) во имя Отца и Сына и Святаго Духа"* и вслед за этим благословляет их трижды, трижды же возглашая краткую молитву: *"Господи Боже наш, славою и честью венчай я"*.

Вопрос: Какова невидимая сторона в таинстве брака?

Ответ: Подаваемая в этом таинстве благодать Божия одухотворяет и возвышает брачный союз двух лиц, дабы он мог соделаться действительно достойным отображением духовного и святого союза Христа с Церковью. Разумеется, при этом сами супруги должны в течение всей своей жизни хранить себя в верности друг другу, в нравственной чистоте и целомудрии. *"Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников же и прелюбодеев судит Бог"* (Евр. 13, 4).

¹ (Послание к Поликарпу, 5)

Благодать Божия, подаваемая в таинстве брака, содействует христианским супругам в продолжении всей их жизни свято исполнять взаимные обязанности друг к другу. Тем самым она содействует к достижению целей брачного союза, т.е. к благословенному рождению детей, воспитанию и устроению их, взаимному вспомоществованию во всем добром, облегчению жизненного подвига, и воздержанию от греховных соблазнов.

Вопрос: Как Православная Церковь относится к повторному вступлению христианина в брак?

Ответ: Она не осуждает вступление супругов-христиан в другой брак в случае смерти кого-либо из них, хотя и отдает предпочтение перед таким браком честному вдовству. *"Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться"* (1 Кор. 7, 8-9).

"Желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию" (1 Тим. 5, 14).

Святые отцы никогда не возбраняли желающим вступить во второй брак, но только видели в этом лишь снисхождение к человеческой немощи и недостаток христианского совершенства.

Благословение четвертого брака путем венчания четверобрачных Церковью не допускается.

§ 27. ТАИНСТВО СВЯЩЕНСТВА.

Вопрос: Что такое таинство священства?

Ответ: Таинство священства есть такое священнодействие, в котором, чрез соединенное с молитвой возложение архиерейских рук на голову правильно избранного и посвящаемого, низводится на него божественная благодать, сообщающая ему божественное полномочие и силы совершать таинства и пасти стадо Христово.

Таинство священства называется также рукоположением, или (греч.: _____) хиротонией.

Вопрос: Что называется церковной иерархией?

Ответ: Церковной иерархией, или церковным священноначалием, называется в Православной Церкви совокупность лиц, облеченных правом учить, священнодействовать и управлять, или, по крайней мере, участвовать в церковном учительстве, священнодействии и

управлении.

Церковная иерархия называется также клиром, а входящие в её состав лица — священнослужителями, или пастырями.

Восполнение иерархии совершается через таинство священства.

Вопрос: Какими местами Священного Писания можно подтвердить богоучрежденность пастырства и богоустановленность таинства священства?

Ответ: Апостол Павел, обращаясь к пастырям Ефесской церкви (при встрече с ними в Милите), говорил им: *"Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями (т.е. "епископами"), пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею"* (Деян. 20, 28).

О первосвященнике тот же Апостол говорил так: *"Никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом"* (Евр. 5, 4).

Вообще о различных иерархических лицах (которые в древней Церкви было больше, чем теперь) говорится в послании к Ефессянам: *"Он (Господь) поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями ... на дело служения, для созидания Тела Христова"* (Еф. 4, 11-12).

Вопрос: Что такое степени священства? Сколько степеней священства существует теперь в Православной Церкви?

Ответ: Иерархия Православной Церкви состоит из трех степеней, именно — епископа (часто называемого архиереем), пресвитера (священника) и диакона. Благодатные полномочия, получаемые ими в таинстве священства не одинаковы.

Епископы, относящиеся к первой и высшей степени священства, имеют полноту иерархической власти апостолов. Епископ есть главный учитель в своей церкви, не только для мирян; но и для подчиненных ему пастырей. Ап. Павел заповедует епископу: *"Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещавай со всяким долготерпением и назиданием"* (2 Тим. 4, 2). Епископ есть также первый священнодействователь и совершитель таинств в своей церкви. Некоторые священнодействия предоставлены исключительно ему, как-то: право рукоположения в священные степени (хиротония), поставление в прочие чины церковные (хиротесия — в чтеца, во иподиакона), право освящать миро и антимины. Епископ, наконец, есть главный управитель в своей епархии. Все подчиненные ему клирики без его разрешения ничего не совершают и подлежат его надзору и суду.

Пресвитеры также имеют право и обязанность учительства (см. 1 Тим. 5, 17) и священнодействия (см. Иак. 5, 14), но осуществляют свои пастырские функции и полномочия в зависимости и под наблюдением епископа.

Третью степень церковной иерархии составляют диаконы. Они помогают епископам и пресвитерам в служении слова (т.е. в проповедании), в священнодействиях, в управлении и вообще в делах церковных.

Вопрос: Что означают наименования: "епископ", "пресвитер", "диакон"?

Где в Священном Писании говорится об этих лицах?

Ответ: В переводе с греческого языка "епископ" — означает "блюститель", "наблюдатель", "пресвитер" — "старейшина", "диакон" — "служитель".

О епископах говорится, в особенности, в так называемых "пастырских посланиях" ап. Павла, т.е. в посланиях к Тимофею и Титу: "Епископ должен быть непорочен, одной жены муж..." и далее (см. 1 Тим. 3, 2-7). На епископа апостол возлагает обязанность готовить и научать вере и будущих учителей (см. 2 Тим. 2, 2; сравн.: Тит. 1, 7-9).

О пресвитерах говорится в тех же "пастырских посланиях" (напр., 1 Тим. 5, 17), а также в книге Деяний свв. апостолов (см. Деян. 14, 23), и в соборном послании ап. Иакова (см. Иак. 5, 14).

О диаконах сказано в "пастырских посланиях" (см. 1 Тим. 3, 8-13). Епископы вместе с диаконами упоминаются в послании ап. Павла к Филиппийцам (см. Флп. 1, 1).

Вопрос: Где в Священном Писании говорится о рукоположении, употребляемом для поставления в священный сан?

Ответ: О семи лицах, избранных по предложению апостолов, чтобы *"нещись о столах"* (Деян. 6, 2), т.е. заботиться о правильном распределении приношений и пожертвований среди нуждающихся членов общины, говорится: *"Их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки"* (Деян. 6, 6).

Рассказав о том, как апостолы Павел и Варнава проповедали слово Божие в малоазийских городах Листре, Иконии, Антиохии Писидийской, деписатель св. ап. Лука говорит далее: *"Приобретя довольно учеников, они обратно проходили Листру, Иконию и Антиохию... Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали"* (Деян. 14, 21-23).

Вопрос: В чем состоит невидимая сторона таинства священства?
Ответ: В сообщении рукополагаемого особого дара или "благодати священства". Об этом даре ап. Павел говорит в своем наставлении его ученику апостолу Тимофею: *"Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства"* (1 Тим. 4, 14).
В другом послании к Тимофею ап. Павел увещавает его: *"Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение"* (2 Тим. 1, 6).
Св. Григорий Нисский так говорит о действии благодати Божией в таинстве священства: *"Бывши вчера и прежде одним из простого народа, вдруг является он (рукоположенный) наставником, предстоятелем, учителем, совершителем сокровенных таинств, ... оставаясь, по-видимому, тем же, чем и был, он преобразился в невидимой душе к лучшему некоторой невидимой силой и благодатью"*.

Вопрос: Какое правило запрещает вторично рукополагать в одну и ту же степень?
Ответ: 68-е апостольское правило так говорит о неповторимости священства: *"Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение: да будет извержен от священного чина и он, и рукоположивый"*¹.

§ 28. ТАИНСТВО ЕЛЕОСВЯЩЕНИЯ.

Вопрос: Что такое таинство елеосвящения?
Ответ: Это священнодействие, в котором, при помазании тела священным елеем, призывается на больного благодать Божия, исцеляющая болезни тела и немощи души.

Вопрос: В каких случаях следует совершать елеопомазание (елеосвящение) над больными?
Ответ: Елеосвящение совершают в тех случаях, когда христианин находится в тяжелой изнурительной болезни или испытывает большой упадок сил в связи со старческим возрастом, особенно же когда он ощущает душевное смятение и страх перед возможным наступлением смерти.
Не следует думать, что елеосвящение можно совершать только

1

над безнадежно больными. Ведь целью этого священнодействия является призывание на больного благодати Божией в надежде, что *"молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь"* (Иак. 5, 15).

Впрочем елеосвящение может преподаваться и безнадежно больным. В этом случае больной получает некоторое успокоение в душе и облегчение страданий, что помогает ему лучше подготовиться к исходу из настоящей жизни.

Елеосвящение совершается только в том случае, если больной находится в сознании и ясно понимает, что происходит.

Вопрос: Когда установлено таинство елеосвящения и где в Священном Писании дается наставление о его совершении?

Ответ: Таинство елеосвящения установлено святыми Апостолами по воле Господа Иисуса Христа. О его совершении над больными говорит св. ап. Иаков в своем соборном послании: *"Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему"* (Иак. 5, 14-15).

Вопрос: В чем состоит видимая сторона таинства елеосвящения?

Ответ: В течение священнодействия семь раз совершается помазание больного освященным елеем при произнесении совершителем таинства молитвы: *"Отче святой, Врачу души и телес, пославый Единородного Твоего Сына Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего (или рабу Твою)..."*

Помазываются елеем: чело, ноздри, ланиты (щеки), уста, перси (грудь), руки (обе стороны кисти) — крестообразно.

Вопрос: Каков результат действия таинства елеосвящения?

Ответ: Избавление от болезни, или (если больной должен умереть) — от душевного смятения и страха. Слова Апостола "и восставит его Господь" имеют двойной смысл: или восстановит от одра болезни, или возбудит в человеке необходимую духовную энергию для спокойного восприятия того, что пошлет ему Господь (т.е. жизнь или смерть).

Слова, "если он соделал грехи", самой условной формой выражения указывают, возможно, не вообще на все грехи, а на некоторые особенные грехи — именно те, которые могут быть причиной настоящего бедственного состояния страждущего (которые он

даже и не считал за грехи, или которые забыл, своевременно не покаившись в них), или грехи, продолжающие тревожить совесть, особенно в состоянии, когда уже нет сил показать плоды, достойные покаяния.

Вопрос: В сочетании с какими таинствами обычно совершается таинство елеосвящения?

Ответ: В некотором смысле елеосвящение можно рассматривать как восполнение таинства покаяния. Поэтому совершение елеосвящения должно предваряться таинством покаяния. После совершения елеосвящения больному дается Св. Причастие (запасными Дарами). В случае же близости смерти Св. Причастие дается тотчас после исповеди и перед началом соборования (елеосвящения).

Вопрос: Почему в быту таинство елеосвящения называется "соборованием"?

Ответ: Потому что "последование святого елея" (см. Требник) предусматривает совершение этого таинства собором пресвитеров в соответствии со словами апостола Иакова: *"пусть призовет пресвитеров Церкви"* (Иак. 5, 14). Впрочем таинство является действительным и в том случае, когда оно совершается одним пресвитером, поскольку он представляет собой лицо правящего епископа и находящегося в общении с ним клира.

Вопрос: Может ли повторяться таинство елеосвящения?

Ответ: Да, может. В Православной Церкви елеосвящение не рассматривается как "последнее помазание" (это наименование употребительно в Римо-Католической Церкви). Оно признается таинством повторяемым, так как человек в течение жизни может неоднократно подвергаться заболеваниям, вызывающим изнурительное состояние.

Вопрос: Связаны ли с таинством елеосвящения какие либо особые обязательства (например, невступление в брак и т.п.)?

Ответ: Если принявший таинство елеосвящения выздоровеет, то самый факт принятия таинства не налагает на него особых обязательств (например, чтобы он не вступал в брак, или не имел законных супружеских отношений в браке) кроме общего нравственного обязательства, связанного с предупреждением Спасителя: *"Вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже"* (Ин. 5, 14).

§ 29. СМЕРТЬ ТЕЛЕСНАЯ И БЕССМЕРТИЕ ДУШИ.

Жизнь каждого человека неизбежно оканчивается телесной смертью (Рим. 5, 12). Но телесная смерть не есть окончательное уничтожение человека как живой личности: душа умершего, временно разлучившись с телом, переходит в иной мир, где и продолжает жить, хотя и в новых для неё условиях. Эту истину выражают известные слова Господа Иисуса Христа, сказанные саддукеям: *"Бог же не есть Бог мертвых, но живых. Ибо у Него все живы"* (Лк. 20, 38).

Истина о личном бессмертии и личной загробной жизни души предполагается учением о человеке как носителе образа Божия. Бог имеет вечное и нескончаемое бытие, а человека Бог создал *"для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего"* (Прем. 2, 23). Душа не могла бы быть образом Божиим, если бы не имела бессмертного назначения.

Та же истина предполагается и учением об искуплении: вся вера наша была бы суетна, мы были бы самыми несчастными существами в мире, если бы не было бессмертия, если бы мы только в этой жизни надеялись на Христа (см. 1 Кор. 15, 14-19). О бессмертии души говорят также относящиеся к телесной смерти человека выражения Священного Писания, как *"изведение души из темницы"* (см. Пс. 141, 7), *"исход"* (см. Лк. 9, 31), *"отшествие"* (см. 2 Тим. 4, 6; см. 2 Петр. 1, 15), *"разрешение"* от уз тела (см. Флп. 1, 23). Сюда же нужно отнести и следующее место из книги Екклесиаст: *"И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его"* (Еккл. 12, 7). О действительности загробной жизни по смерти тела с несомненностью говорит евангельское повествование о явлении во время преобразования Господа не только взятого живым на небо пророка Илии, но и умершего, подобно другим людям, Моисея, которые беседовали с Ним об исходе Его, предстоявшем Ему в Иерусалиме (см. Лк. 9, 30-31).

Что душа человека по смерти тела продолжает жить вполне сознательной жизнью, видно из притчи о богатом и Лазаре. Евангельский богач, находясь в аде, помнит о своих братьях, ясно представляет себе свою прошедшую земную жизнь и сознает, что привело его в это место мучений (см. Лк. 16, 23-31). Проповедь Евангелия, возвещенная Господом Иисусом Христом узникам ада (см. 1 Петр. 3, 19-20), также с очевидностью предполагает сознательный характер загробной жизни человеческих душ.

§ 30. ЧАСТНЫЙ СУД. СКАЗАНИЯ О МЫТАРСТВАХ.

Вслед за телесной смертью человека над его душой совершается суд Божий. Этот суд, в отличие от последнего и всеобщего суда, называется частным судом, и на нем определяется участь человека на время до наступления

общего суда.

В книге Екклесиаст говорится: *"Нескоро совершается суд над худыми делами; от этого и не страшится сердце сынов человеческих делать зло. Хотя грешник сто раз делает зло и коснеет в нем, но я знаю, что благо будет боящимся Бога, которые благоговеют пред лицом Его; а нечестивому не будет добра, и, подобно тени, недолго продержится тот, кто не благоговеет пред Богом"* (Еккл. 8, 11-13). Здесь земной жизни, где "нескоро" (по крайней мере, нередко) совершается суд, противопоставлено состояние загробное, где "недолго продержится" (очевидно, пред судом Божиим) грешник. Можно думать поэтому, что здесь речь идет именно о частном суде, наступающем для каждого человека тотчас по вступлении его в загробную жизнь.

Еще определеннее говорится именно о частном суде в книге Иисуса, сына Сирахова: *"Легко для Господа – в день смерти воздать человеку по делам его ... и при кончине человека открываются дела его"* (Сир. 11, 26-27). Из притчи о богатом и Лазаре (см. Лк. 16, 19-31) видно, что речь в ней идет о времени, следующем тотчас после смерти: *"Умер нищий, и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама, и Лазаря на лоне его..."* (Лк. 16, 22-23) О частном суде говорит и св. апостол Павел: *"Человекам положено однажды умереть, а потом суд"* (Евр. 9, 27).

О частном суде тотчас после смерти говорили святые отцы, в частности св. Василий Великий и св. Иоанн Златоуст. "Никто да не обольщает себя пустыми словами. Ибо внезапно постигает тебя всегубительство (см. 1 Фес. 5, 3)... Придет сумрачный ангел и насильно повлечет душу твою, связанную грехами. Займись же размышлениями о последнем дне... Представь себе смятение и час смертный, приближающийся Божий приговор, поспешающих Ангелов, душу в страшном при этом смущении, немилосердно мучимую грешной совестью..."¹ "Никто из живущих на земле, не получив разрешения в грехах, по переходе в будущую жизнь не может избежать испытания и ответа за них. Но как здесь преступники из темниц приводятся на суд в оковах, так и по отшествии из сей жизни все души приводятся на страшный суд, обремененные различными узами грехов"².

Частный суд не будет, конечно, подобен земному судебному процессу с характерным для него исследованием виновности подсудимого и произнесением над ним приговора. Вместо первого (т.е. исследования виновности) будет иметь место приведение души к ясному сознанию её нравственного состояния через посредство совести, вместо второго (т.е. объявления судебного решения) произойдет фактическое определение участи души: или приобщение её к блаженной жизни праведных, или отвержение от этой жизни.

¹ (св. Василий Великий, Письмо 43-е).

² (св. Иоанн Златоуст. Беседа 14-я на еванг. Матфея)

Человеку трудно представить себе такой, отрешенный от всех формальностей человеческого судопроизводства, суд Божий над душами людей по смерти. Поэтому с давних пор явилось среди христиан стремление к образному представлению способа совершения частного суда. Это выразилось в сказаниях о мытарствах. Сущность этих сказаний состоит в том, что душа по разлучении от тела должна пройти как бы в воздушных пространствах (т.е. в необычных для нее условиях, резко отличных от условий земной жизни) целый ряд "мытарств", или остановок у судебно-испытательных застав, охраняемых злыми духами-мытарями. Здесь падшие духи обличают душу в различных грехах и пропускают её далее лишь после того, как сопровождающие душу ангелы докажут чистоту души от этих грехов или представят в защиту её соответствующие подвиги добра, ею совершенные. При прохождении мытарств каждый грех, каждая греховная страсть будут иметь своих мытарей или обличителей. Добрые души, оправданные на всех мытарствах, по приговору невидимого Судии, возносятся Ангелами прямо в райские обители, а души грешные, задержанные на том или другом мытарстве, влекутся демонами в их мрачные обители. Сказания о мытарствах изложены в "Слове об исходе души" святого Кирилла Александрийского (обычно печатавшемся в "Следованной Псалтири") и в "Повествовании блаженной Феодоры о воздушных мытарствах", которое находится в "Житии преподобного Василия Нового" под 26-м марта.

Важное пояснение относительно сказанного о мытарствах делают издатели "Житий святых", изложенных по руководству Четьи-Миней святителя Дмитрия Ростовского (под 26-м марта): "В житии преп. Василия Нового изображены различные подробности частного суда при мытарствах. Читая эти подробности, необходимо помнить, однако, что как вообще в изображении предметов мира духовного для нас, облеченных плотью, неизбежны черты более или менее чувственные, так, в частности, неизбежно допущены они и в подробном учении о мытарствах, которые проходит человеческая душа по разлучении с телом. А потому надо твердо помнить наставление, которое сделал Ангел преподобному Макарию Александрийскому, начиная говорить ему о мытарствах: "земные вещи принимай здесь за самое слабое изображение небесных". Нужно представлять мытарства не в смысле грубом, чувственном, а, сколько для нас возможно, духовном, и не привязываться к частностям, которые у разных писателей и в разных сказаниях самой Церкви, при единстве основной мысли о мытарствах, представляются различными"¹.

В Священном Писании можно указать отдельные места, соответствующие некоторым чертам сказаний о мытарствах. Таковы, например, места, говорящие об участии добрых и злых ангелов в событиях, бывающих с душой человека после его смерти: они окружают душу по разлучении её с телом и готовы препроводить её к небу (*"умер нищий, и отнесен был Ангелами на лоно*

1

Авраамово") или в место гибели и мучений (богач той же притчи — см. Лк. 16, 22-23); они спорят относительно достоинства умершего (см. спор между Михаилом Архангелом и диаволом о Моисеевом теле — Иуд. 1, 9); злые духи, согласно вероятному изъяснению Лк. 12, 20, исторгают душу грешника, пребывающего в полном забвении о необходимости "в Бога богатеть", а не собирать сокровища для себя (см. притчу о богатом человеке, имевшем хороший урожай — Лк. 12, 16-21).

§ 31. СОСТОЯНИЕ ПРАВЕДНЫХ И ГРЕШНЫХ ПОСЛЕ ЧАСТНОГО СУДА.

Загробная жизнь каждого определяется тем расположением его души, которое было господствующим при его земной жизни.

"Не обманывайтесь, — говорит Апостол: — Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную" (Гал. 6, 7-8).

Души праведников после частного суда водворяются в обителях радости и блаженства. Согласно притче о богатом и Лазаре, праведный Лазарь отнесен Ангелами на лоно Авраамово, где он, получивший злое в земной жизни, *"ныне утешается"* (см. Лк. 16, 25). Покаявшемуся благоразумному разбойнику Господь сказал: *"днесь со Мною будешь в раи"* (Лк. 23, 43).

О воздаянии праведникам можно судить и по словам, сказанных Господом Иисусом Христом Его ученикам пред крестными страданиями: *"Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я"* (Ин. 14, 2-3). Слова "возьму вас к Себе" указывают, очевидно, на приведение верующих и достойных, по переселении их из земной жизни, в близкое общение со Христом.

Именно обещание этой близости побуждало Апостола говорить: *"Имею желание разрешиться и быть со Христом"* (Флп. 1, 23), *"мы ... желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа"* (2 Кор. 5, 8).

Тайнозритель апостол и евангелист Иоанн Богослов видел прославленных святых Божиих прежде наступления последнего общего суда над миром: *"Взглянул я, и вот, 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. И восклицали громким голосом, говоря: спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!"* (Откр. 7, 9-10).

Блаженное состояние праведников изображается в Священном Писании как состояние покоя или отдохновения от трудов и подвигов. *"Услышал я голос с неба, говорящий мне: ... блаженны мертвые, умирающие в Господе; ей, говорит Дух, они успокоятся от трудов своих"* (Откр. 14, 13).

Земная жизнь изображается апостолами как время неустанных трудов и постоянной борьбы с собственными порочными наклонностями и страстями. Поэтому и под покоем будущей жизни нужно разуметь отсутствие не только тревог и волнений, свойственных жизни земной, но и отсутствие страстей, с чем будут соединены: спокойствие совести, сердечная радость, уверенность в своей всецелой принадлежности Христу и в светлой участи в будущем, когда последует полное воздаяние. Но покой этот не есть, конечно, состояние праздного ожидания и бездеятельности. Как покой Божий по окончании дел творения не есть состояние бездействия (*"Отец Мой доныне делает, и Я делаю"* — Ин. 5, 17), так не прекращается и деятельность души, вошедшей в покой Божий по окончании земных трудов. Все доброе, что было приобретено душами праведных в земной жизни, раскроется в жизни загробной во всей полноте и силе.

Приближение к Божеству будет способствовать душам праведных все более и более возрастать в добре, любви и блаженстве, удастаясь при этом и высших откровений. В соответствии с многообразием степеней нравственного совершенства и состояние блаженства будет определяться мерой восприимчивости каждого. *"В дому Отца Моего, — говорит Господь, — обители многи суть"* (Ин. 14, 2). Но блаженство это будет всего лишь предначинательным, то есть как бы предвкушением блаженства будущего, которое человек получит уже по соединении души с воскресенным телом. *"Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое"* (2 Кор. 5, 10).

Тех, кто перешел через рубеж смерти, будучи неспособен к блаженному единению с Богом, ожидают за гробом печаль, скорбь и душевные муки. Об этом ясно говорит изображение состояния богача из притчи о богатом и Лазаре. Грешники будут удалены от Бога и, следовательно, будут пребывать в смерти духовной. Муки совести грешников изображаются различным образом. Они будут подобны пламени (см. Лк. 16, 24) и *"червю неумирающему"* (*"червь их не умирает, и огонь не угасает"* — Мк. 9, 44). Состояние, противоположное райскому блаженству, именуется в священном Писании *"адам"* (см. Лк. 16, 23).

§ 32. МОЛИТВЫ ЦЕРКВИ ЗА УМЕРШИХ.

Не все из недостойных райского блаженства при решении их участи на частном суде окончательно потеряны для Царства Божия. Есть и во аде души, которые не ожесточились во зле, которые могут раскаиваться в грехах земной жизни, чувствовать к ним отвращение, мыслью и сердцем стремиться к добру, но, в силу новых условий своего существования, отличных от земных, уже не имеют, или имеют лишь ограниченные возможности, загладить греховное прошлое принесением плодов, достойных покаяния, и проявить свое

стремление к добру в делах любви и милосердия. Для таких душ возможно освобождение от уз ада по молитвам за них Церкви (включая и молитвы их близких), особенно же — вследствие принесения за них бескровной евхаристической жертвы.

Умершие с верой во Христа и покаянием во грехах, хотя и не принявшие небесных наград, коих удостоиваются праведники (см. 2 Тим. 4, 8; сравн.: Откр. 2, 10; 4, 4), принадлежат все же к единому Телу Христову — Телу Церкви и воздают поклонение Господу Иисусу Христу, что видно из слов ап. Павла о поклонении пред именем Иисуса всякого колена небесных, земных и преисподних (см. Флп. 2, 10). И Церковь твердо верит в возможность помочь им, молится за них, уповая на милость Разрушителя ада, Который некогда извел из него вместе с Собой души, уверовавшие Его проповеди, Который и ныне имеет ключи ада (см. Откр. 1, 18), т.е. власть как низводить во ад грешников, так и возводить из ада (см. 1 Цар. 2, 6) тех узников, которые делаются достойными Его милосердия и способными к жизни вечной.

Примеры молитв за умерших имеются еще в Церкви ветхозаветной. Во 2-й книге Маккавейской описывается случай, побудивший иудейского военачальника Иуду Маккавея после одной из битв просить у священников иерусалимских о совершении ими молитв за погибших воинов. *"На другой день бывшие с Иудею пошли, как требовал долг, перенести тела павших и положить их вместе со сродниками в отеческих гробницах. И нашли они у каждого из умерших под хитонами посвященные Иамнийским идолам вещи, что закон запрещал Иудеям: и сделалось всем явно, по какой причине они пали. Итак все прославили праведного Судию Господа, открывающего сокровенное, и обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный грех; а доблестный Иуда ... послал в Иерусалим (до двух тысяч драхм серебра), чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении. Ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда... Посему принес за умерших умилолюбительную жертву, да разрешатся от греха"* (2 Макк. 12, 39-45).

В Новом Завете молитва за умерших казалась столь естественной для христиан, убежденных в истине, что у Бога *"все живы"* (Лк. 20, 38), что не было необходимости специально предписывать им исполнение этого священного нравственного долга. Однако некоторое указание на совершение первыми христианами молитв за усопших видят в следующих словах апостола Павла: *"Да даст Господь милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня и не стыдился уз моих, но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день"* (2 Тим. 1, 16-18). Полагают, что Апостол просит Господа оказать милость дому Онисифора потому, что Онисифор был тогда уже умершим — иначе апо-

стол мог бы сказать: "Да даст Господь милость Онисифору и дому его!" О самом же Онисифоре Апостол произносит молитвенное пожелание: "Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день" (т.е. в день или частного, или общего суда). Но в устах Апостола трудно представить себе пожелание, которое произносилось бы с такой легкостью, с какой привыкли иногда произносить добрые, но шаблонные, пожелания христиане последующих поколений: Апостол, без сомнения, произнося такое пожелание, совершал, в то же время, и сердечную молитву за Онисифора.

Из древних литургий нет ни одной, в которой отсутствовали бы молитвы за усопших; находится такое моление и в ныне употребляемых чинах литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого. Кроме того, вместе с живыми усопшие поминаются на литургии и тогда, когда при погружении в таинственную Кровь Христову частиц, вынутых за проскомидией, произносятся слова: "Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею честною, молитвами святых Твоих".

Что касается возможности прощения Господом грехов умершим (исключая грех "хулы на Духа Святаго", т.е. грех ожесточения и нераскаянности), то она видна из следующих слов Спасителя: *"Всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам. 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, 31-32). Следовательно, отпущение некоторых грехов возможно и бывает не только в этой, но и "в будущей" жизни, то есть в жизни загробной.

ЗАГРОБНАЯ УЧАСТЬ МЛАДЕНЦЕВ.

"Все младенцы, умершие после крещения, — говорят восточные патриархи, — несомненно получают спасение, по силе смерти Иисуса Христа. Ибо, если они чисты от греха, как от общего, потому что очищаются божественным крещением, так и от своего собственного, ибо, как дети, не имеют еще своего произволения и потому не грешат, то, без всякого сомнения, они спасутся"¹.

В молитвах и песнопениях чина погребения младенцев ясно выражена уверенность Церкви в том, что младенцы, омытые водою и Духом в крещении и принявшие Святого Духа в миропомазании, становятся участниками небесных благ.

Св. Григорий Нисский высказал следующую мысль о степени блаженства таких младенцев. Тотчас по смерти их души не могут войти в полноту блаженства много потрудившихся на земле и достигших высокого духовно-нравственного совершенства праведников. Но постепенно возрастая духовно, они будут, по-видимому, становиться все более и более способными к боль-

¹ (Член 16-й)

шей степени блаженства — по мере раскрытия природных сил каждого из них.

Что касается загробной участи некрещенных младенцев, то о ней можно говорить лишь предположительно. Душа, которая несет на себе бремя только прародительского греха, от которого не имела возможности освободиться чрез св. крещение, не будет, конечно, судима также, как душа, которая своевольными грехами сделала себя достойной осуждения.

Святые отцы очень решительно возражали против попыток утвердить в качестве церковного учения разного рода снисходительные мнения о возможности спасения помимо крещения. Характерен, в этом отношении, например, взгляд блаженного Августина: "Никакого вечного спасения, помимо крещения Христова, — говорит он, — пусть не обещается младенцам. Не обещается оно им и Священным Писанием, которое должно быть предпочтительно всяким рассуждениям человеческим"¹.

С другой стороны, однако, большинство святых отцов не считали возможным признать за церковное учение и тот неумеренно суровый взгляд, будто все жившие и умершие вне истинной Церкви неизбежно осуждены на вечную погибель. Следует иметь в виду существование множества людей, принадлежащих к нехристианским религиям или даже отрицающих любую религию, по причине, которая некоторыми богословами была удачно охарактеризована как "непреодолимое неведение" истины.

Святоотеческие высказывания об участи таких некрещенных людей, дают, по-видимому, основание предполагать, что "в особых и исключительных случаях Бог совершает спасение и вне богоустановленного порядка"², подобно тому, как "умершим до пришествия Христова открыта была возможность спасения при сошествии Иисуса Христа в ад"³. "Позволительно предположить, что Бог Ему одному ведомыми путями может приобщить достойных из всякого народа и племени к свету Евангелия и благам искупления... Нет (также) оснований думать, что находящиеся в загробной жизни, не ведавшие Христа во время своей земной жизни, лишены и ныне возможности слышать Евангелие"⁴.

Св. Григорий Нисский признавал возможность спасения некрещенных младенцев. "Душа, не вкушившая добродетели, — пишет он, — в той жизни, которая состоит в богопознании и в общении с Богом, столько участвует на первый раз, сколько вмещает ... пока, как бы некою приличною снедию, приведенная в мужество созерцанием Сущего, не соделается способной вмещать большее, свободно и в обилии причащаясь истинно Сущего"⁵.

¹ (О первородном грехе, 1, 23)

² (см. "Православное Догматическое Богословие" прот. Н. Малиновского. Сергиев Посад, 1909, т. 4, стр. 473)

³ (там же, стр. 320-325)

⁴ (там же, стр. 586)

⁵ (св. Григорий Нисский. "К Иерию. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью")

Св. Григорий Богослов считает своим пастырским долгом предупредить родителей о той опасности, которой они подвергают своих детей, не совершая над ними своевременно таинства святого крещения. "Не малая опасность, — говорит он, — умереть, родившись для одного тления и не облекшись в нетление"¹.

§ 33. НЕИЗВЕСТНОСТЬ ВРЕМЕНИ ВТОРОГО ПРИШЕСТВИЯ ХРИСТОВА. ЕГО ПРИЗНАКИ.

В сороковой день по Своем воскресении из мертвых Господь Иисус Христос видимым образом вознесся на небо, чтобы воссесть одесную Бога (см. Мк. 16, 19), т.е. и по человечеству войти в славу Небесного Отца, которую по божеству Он имел еще прежде бытия мира (см. Ин. 17, 5).

По свидетельству Деяписателя — святого евангелиста Луки, Спаситель *"поднялся в глазах их (т.е. апостолов), и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо"* (Деян. 1, 9-11).

Таким образом, Ангелы напомнили апостолам, что некогда снова *"придет Сын Человеческий"*, но уже не в состоянии добровольного уничтожения, а *"во славе Отца Своего с Ангелами Своими; и тогда воздаст каждому по делам его"* (Мф. 16, 27).

В другом месте Деяписатель передает нам слова св. апостола Петра, сказанные им народу в речи по поводу чудесного исцеления им хромого, сидевшего у Красных дверей храма для собирания милостыни (см. Деян. 3, 1-26). Господа Иисуса Христа, — говорил ап. Петр, — *"небо должно было принять до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века"* (Деян. 3, 21).

Сам Иисус Христос, ясно и положительно уча о том, что Он некогда придет для суда над миром, называл этот грядущий день Своего второго и славного пришествия *"последним днем"* (см. Ин. 6, 39-40) и *"днем суда"* (см. Мф. 11, 22, 24), в который будет окончательно определена участь всех людей (см. Ин. 5, 29).

Что касается того, когда именно наступит этот день, Господь не только ничего об этом прямо не открыл, но, напротив, с особенной силой указывал на то, что это составляет тайну, известную одному Богу, — тайну, которую не могут и не должны знать не только люди, но и Ангелы. *"О дне же том и часе, — говорил Он Своим ученикам, — никто не знает, ни Ангелы небесные, а толь-*

¹ (Слово 40-е на св. крещение)

ко Отец Мой один" (Мф. 24, 36).

Спаситель подчеркивал неожиданность Своего второго пришествия для большинства людей. *"Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет"* (Мф. 24, 42-44). *"Как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого. Ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег; и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех: так будет и пришествие Сына Человеческого"* (Мф. 24, 37-39).

Ввиду такой неизвестности и внезапности наступления "суда великого дня" (см. Иуд. 1, 6), все верующие должны всегда бодрственно ожидать пришествия Христова и быть готовыми к достойной Его встрече. Предупреждением о важности такого бодрствования является притча о десяти девах (см. Мф. 25, 1-13).

Однако, как потоп наступил неожиданно лишь для людей беспечных, погруженных исключительно в житейские заботы, но не был таковым для праведного Ноя, так и пришествие Господа не будет вовсе неожиданным для людей благочестивых, ожидающих Спасителя Господа Иисуса Христа (см. Флп. 3, 20). И это потому, что, говоря о неизвестности дня и часа Своего пришествия, Спаситель не оставил нас в совершенном неведении относительно вообще времени великого и страшного дня Господня. Он указывает некоторые признаки приближения и наступления времени Своего второго пришествия и кончины века, подобно тому, как указаны были в свое время и признаки Его первого пришествия (проповедь Предтечи — см. Мал. 3, 1; седмицы Данииловы — см. Дан. 9, 24-27 и др.).

Слово Божие указывает на два главных признака приближения последнего великого дня: 1) на распространение Евангелия во всем мире; 2) на необычайное усиление и распространение зла и связанное с этим явление антихриста.

О первом из этих признаков так говорил сам Господь Иисус Христос: *"И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец"* (Мф. 24, 14). Апостол Павел замечает, что ко времени второго пришествия в Церковь Христову *"войдет полное число язычников"* (Рим. 11, 25), т.е. все те, кто откроют свой слух и свое сердце евангельскому благовестию, к какому бы народу они не принадлежали. Вместе с тем произойдет и массовое обращение ко Христу иудеев, о чем ап. Павел говорит во 2-й главе своего послания к Римлянам.

О втором признаке имеется ряд свидетельств. О печальном нравственном состоянии многих людей пред вторым пришествием Христовым Апостол говорит так: *"В последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, ... имеющие вид благочестия, силы*

же его отрекишися" (2 Тим. 3, 1-5).

Особенно ярко усиление зла в те дни проявится в личности антихриста. Этот человек будет как бы воплощенным злом и ложью, и, находясь под особенным действием сатаны, будет употреблять всевозможные льстивые и губительные средства для того, чтобы поколебать или совершенно ниспровергнуть царство Христово, как царство истины и добра.

"Да не обольстит вас никто никак, — писал к Солунянам апостол Павел: — ибо день тот (т.е. судный) не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превосходящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога ... (Беззаконник), которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения" (2 Фес. 2, 3-10).

Ап. Иоанн Богослов называет этого человека греха "антихристом" (см. 1 Ин. 2, 18). В Апокалипсисе он же представляет антихриста под образом зверя, которому драконом, т.е. дьяволом, дана будет сила его и великая власть, и который отверзет уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его, и живущих на небе (см. Откр. 13, 2-6). Конец тяжкому и губительному владычеству антихриста будет положен тем, что Сам Господь Иисус убьет беззаконника (антихриста) *"духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего" (2 Фес. 2, 8).*

§ 34. ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ХРИСТОВО.

Пред самым вторым пришествием Христовым *"явится знамение Сына Человеческого на небе" (Мф. 24, 30).* По объяснению древних учителей Церкви таким знамением будет крест Христов. Это будет знамение приближающегося избавления (см. Лк. 21, 28) праведников и наступающих *"суда и погибели нечестивых" (2 Петр. 3, 7).* Явление этого знамения будет радостным для облекшихся в любовь (см. Кол. 3, 14) и ожидающих с надеждой откровения грядущего Царства Славы, но оно будет грозным для *"любящих и делающих неправду" (см. Откр. 22, 15).*

"Тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою" (Мф. 24, 30). Второе пришествие будет существенно отличаться от первого, когда Спаситель являлся как смиренный Сын Человеческий, не имевший где преклонить главу (см. Мф. 8, 20). Теперь все ясно увидят как *"Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени",* и поклонится Ему *"всякое колено небесных, земных и преисподних" (Флп. 2, 9-10).*

Сын Человеческий придет во славе Отца Своего *"с Ангелами Своими"*

(Мф. 16, 27). Эти слова Господа напоминают нам о том, что великие события, имеющие наступить со вторым пришествием Его, будут происходить в присутствии всей небесной Церкви, которая примет в свои недра всех истинных потомков Нового Адама (см. 1 Кор. 15, 22-23), всех искупленных драгоценной кровью Христа (см. 1 Петр. 1, 18-19), которых Бог *"предузнал ... и предопределил быть подобными образу Сына Своего"* (Рим. 8, 29).

Апостол Павел так изображает служение Ангелов при наступлении второго пришествия Господа: *"Господь при возвещении (слав.: "в повелении"), при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба"* (1 Фес. 4, 16). "При возвещении" — это слово употреблялось для обозначения воинского приказа собраться, чтобы выслушать повеление. Такой приказ отдавался и голосом, и трубой. В Ветхом Завете труба употреблялась для созыва народа Божия (см. Числ. 10, 2-3), чтобы объявить ему волю Божию. Слова Апостола следует поэтому понимать как образное описание следующих действий: Бог, в Троице поклоняемый, изречет определение о том, что время дотоле существовавшего порядка в бытии мира и человечества окончилось и настало время воскресения мертвых. Это повеление, принятое Архангелом, вождем небесных сил, будет возвещено им прочим силам небесным, которые посредством "труб Божиих" (т.е. так, что провозглашенное будет слышимо всем творениям Божиим) оповестят о повеленном все концы земли (сравн.: Мф. 24, 31). Когда все люди будут таким образом созваны на суд, причем умершие, когда бы они ни жили, окажутся воскрешенными, тогда явится Сам Господь — *"Судия живых и мертвых"* (Деян. 10, 42).

Об участии в славном пришествии Господа всех вообще святых Божиих апостол Павел говорит в послании к Солунянам: *"А вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг к другу и ко всем, ... чтобы утвердить сердца ваши непорочными ... в пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его"* (1 Фес. 3, 12-13).

§ 35. ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ И ИЗМЕНЕНИЕ ЖИВЫХ ПРИ КОНЧИНЕ МИРА.

Поскольку на последний и страшный суд Христов должны будут предстать все люди, *"чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое"* (2 Кор. 5, 10), то при кончине мира последует воскресение мертвых и тождественное с ним по результату изменение живых. Под воскресением мертвых в последний день Церковь понимает такое "действие всемогущества Божия, по которому все тела умерших людей, соединясь опять с их душами, оживут и будут духовны и бессмертны"¹.

¹ (Катехизис)

О воскресении всех людей, праведных и грешных, говорил Сам Господь Иисус Христос. *"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"* (Ин. 5, 28-29).

Тела тех, кто ко времени пришествия Господня окажутся живущими на земле, сделаются нетленными чрез мгновенное изменение. Ап. Павел пишет Коринфянам: *"Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся. Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся"* (1 Кор 15, 51-52).

В другом послании Апостол говорит: *"Мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших; потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе"* (1 Фес. 4, 15-17).

Воскресшие тела будут по состоянию своему отличаться от их прежнего земного состояния, причем их "слава" (т.е. качество и достоинство) будет зависеть от нравственного состояния человека. *"Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное"* (1 Кор. 15, 41-44).

С кончиной века произойдет обновление всего вообще видимого мира. *"Нынешние небеса и земля ... сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков... Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят"* (2 Петр. 3, 7, 10). Но в результате этого обновляющего действия Божия нынешний мир не уничтожится вовсе, а вместо него возникнут новое небо и новая земля: *"Мы, по обетованию Его (т.е. Господа), ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда"* (2 Петр. 3, 13). Новую вселенную видел в откровении св. апостол Иоанн Богослов: *"И увидел я, — говорит он, — новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали"* (Откр. 21, 1).

§ 36. ВСЕОБЩИЙ СУД И ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ УЧАСТЬ ПРАВЕДНЫХ И ГРЕШНЫХ.

Образ Страшного суда, данный уже в книге пророка Даниила (см. Дан. 7, 9-14), особенно ярко показан Самим Господом: *"Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним: тогда сядет на престоле славы Своей; и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от*

других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: "придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира. Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне". Тогда праведники скажут Ему в ответ: "Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? Когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к тебе?" И Царь скажет им в ответ: "истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне". Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: "идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его. Ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили меня". Тогда и они скажут Ему в ответ: "Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе?" Тогда скажет им в ответ: "истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне". И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную" (Мф. 25, 31-46).

Из другого евангельского текста видно, что исполнителями воли Божией на Страшном суде будут Ангелы Божии: *"Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие. И ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов"* (Мф. 13, 41-42).

Последний суд будет нелицеприятным (см. Рим. 2, 11) и безусловно справедливым. Он будет учитывать дела, слова и сердечные намерения человека (см. 1 Петр. 1, 17; Мф. 12, 36; 1 Кор. 4, 5), а также возможности, которыми он располагал или которых был лишен (см. Рим. 2, 12). Будет наказано всякое нерадение о душе своей, небрежение о своем спасении, но будет вознаграждено и малейшее доброе усердие или доброе дело (см. Мф. 10, 42). На суде откроется много неожиданностей: *"Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю"* (Мф. 8, 11-12). *"Будет плач и скрежет зубов, когда увидите Авраама, Исаака и Иакова и всех пророков в Царствии Божием, а себя изгоняемыми вон... И вот, есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними"* (Лк. 13, 28-30).

О несравненном блаженстве праведников после Страшного Суда и о наследовании ими Царства Небесного говорят многие места Священного Писания. *"Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их"*

(Мф. 13, 43). *"Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его"* (1 Кор. 2, 9). А в Апокалипсисе это блаженство изображается так: *"Они (праведники) не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод... И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло"* (Откр. 7, 16-17; 21, 4).

Источником вечной радости будет для праведников общение с Господом и Спасителем Иисусом Христом и чрез Него с Богом Отцом и Духом Святым (см. Ин. 14, 3; 17, 24; 1 Ин. 3, 2; 1 Фес. 4, 17; 2 Тим. 2, 12). Это общение будет и непосредственным и проявляющимся в радостном общении святых между собой, ибо все члены небесного Иерусалима будут пребывать в нерушимом союзе непрестающей взаимной любви о Господе.

Напротив, мучительная участь грешников, осужденных на вечное удаление от Бога-источника жизни и радости (см. Мф. 25, 41), изображается в Священном Писании под образом пребывания в темнице, где *"будет плач и скрежет зубов"* (Мф. 22, 13) от ожесточенного бессилия и мрачного отчаяния, соединенного с озлоблением и нераскаянностью. Мучения будут иметь внутренний характер, определяясь состоянием совести грешников, которая будет терзать их подобно "червю неумирающему" и "огню неугасимому" (см. Мк. 9, 45-46).

Церковь осудила взгляд Оригена и его последователей, которые учили, что мучения демонов и нечестивых людей рано или поздно прекратятся вследствие того, что эти существа, якобы, вернутся в первоначальное нравственно-чистое состояние. Тогда-то, по мнению сторонников этого взгляда, и наступит "совершенство всего" (греч.: "апокатастасис"), о котором говорил ап. Петр в речи по поводу исцеления хромого (см. Деян. 3, 21). Такое понимание апокатастасиса находится, однако, в противоречии со словами Господа Иисуса Христа о непростительности греха против Духа Святого, который, по мнению святых отцов, состоит в ожесточении и полной нераскаянности (см. Мк. 3, 29).

В результате последнего суда все, предназначенные к царству Божию, войдут в него, а плевелы, мешающие росту пшеницы (см. Мф. 13, 24-30), будут отделены. Домостроительство спасения завершится. С его завершением окончится и существование благодатного царства – подвигающей Церкви. Наступит тот конец, о котором Апостол говорит: *"А затем конец, когда Он (Христос) предаст Царство Богу и Отцу"* (1 Кор. 15, 24). Но с преданием этого Своего царства Богу и Отцу, Христос не перестанет царствовать. Напротив, тогда-то и откроется вечное Царство славы, уготованное для праведников от сложения мира, ради которого была принесена искупительная жертва Христова и для приготовления к которому существует земная Церковь, возглавляемая Господом Иисусом Христом и одушевляемая Духом Святым.

Употребление слова dTgma в Священном Писании Ветхого и Нового Завета.

В книгах Священного Писания *Ветхого Завета* словом *догма* (tX dTgma; множ. t| dTgmata) обозначаются: а) *царские указы* (например, "повеление" Навуходоносора убивать мудрецов Вавилонских, оказавшихся неспособными рассказать царю содержание забытого им сна - Дан.2,13), "закон" персидского царя Дария, которым отказавшиеся молиться царю как богу осуждались на смерть чрез растерзание львами - Дан.6,8) и б) *народные постановления* религиозного характера (решение ежегодно праздновать очищение храма, который был осквернен по приказу сирийского царя Антиоха Епифана - 2 Макк.10,8).

Дан.2,13: Когда вышло *повеление* (у 70-ти: tX dTgma), чтобы убивать мудрецов, искали Даниила и товарищей его, чтобы умертвить их.

Дан.6,6,8: Князья и сатрапы приступили к царю, и сказали: ... подпиши указ, чтобы он был неизменен как *закон* (tX dTgma).

2Макк.10,8: И общим решением и приговором определили (у 70-ти: `edogmJtisan) - праздновать эти дни ежегодно. Глагол dogmat...xw = *определить*, узаконить, след. dTgma - определение, узаконение, *постановление*.

В книгах Священного Писания *Нового Завета* словом *догма* обозначаются: а) *указы и законы римских кесарей* (например, "повеление" (dTgma) кесаря Августа сделать перепись по всей земле - Лук.2,1); б) *определения* t| dTgmata *Иерусалимского собора* относительно приема в Церковь из язычников (Деян.16,4); в) *предписания, в которых выразался ветхозаветный обрядовый закон* (Ефес.2,14-15; Кол.2,13-14).

Лук.2,1: В те дни вышло от кесаря Августа *повеление* (™xBlqen dTgma) сделать перепись по всей земле.

Деян.16,4: Проходя по городам они (Павел и Сила) предавали верным соблюдать *определения*, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме (слав.: хранить *уставы*, сужденныя от Апостол и старец, иже во Иерусалиме) pares...dosan fulJssein t| dTgmata.

Ефес.2,14-15: "Он есть мир наш ... разрушивший стоявшую посреди преграду - вражду, Плотию Своею упразднив tX nTmon ton ™ntolon ™n dTgmasin", - то есть, Воплощением и Искуплением отменив *закон за-*

поведей, данных в форме предписаний.

См. *Комментарий к Ефес.2,14-15* в Толковой Библии (изд. преемников А.П. Лопухина, том 11-й, Петербург, 1913 г., стр.249: "Так как Христос упразднил закон не учением Евангельским, а тем, что принес Себя в жертву за людей, ... то, очевидно, что *русский перевод* (упразднив закон заповедей учением) *здесь не правилен...* Правильнее будет перевести рассматриваемое место так: "упразднив Плотию Своею закон заповедей, выраженный в форме точных непререкаемых постановлений ($\tau\mu\nu\ \delta\tau\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu$).

Сравн. со следующим высказыванием *Епископа Сильвестра*: "В послании к Колоссянам 2,14 и Ефессянам 2,15) догматами ($\delta\tau\gamma\mu\alpha\sigma\iota$) называются предписания закона Моисеева, которые уже не в силу высшего человеческого, а божественного авторитета, должны были в свое время иметь обязательную силу для каждого иудея, а вместе с сим служить общей нормой, регулирующей жизнь всего иудейского народа" Еп. Сильвестр. Опыт Православного Догматического Богословия, том 1-й, Киев, 1892, изд. третье, стр.9, §3).

Кол.2,13-14: "И вас, которые были мертвы во грехах ... оживил ... изгладив бывшее о нас, в форме точных предписаний, рукописание ($\tau\chi\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \beta\rho\nu\ \sigma\epsilon\iota\rho\tau\gamma\rho\alpha\phi\omicron\nu\ \tau\omicron\iota\jmath\ \delta\tau\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu$) - ...Он взял его... и пригвоздил ко кресту", то есть, изгладил это рукописание Своим Искуплением.

См. *Комментарий к Кол.2,13-14* в Толковой Библии: "Что касается Иудеев, то им (к ним Апостол присоединяет и себя самого - о нас) также Бог простил грехи, истребив - $\tau\mu\chi\alpha\lambda\epsilon\ldots\upsilon\alpha\jmath$ - точнее: изгладив при этом рукописание или долговое обязательство, какое дали Евреи при Синае, обязавшись исполнять волю Божию. Рукописание это было в форме определенных точных постановлений ($\tau\omicron\kappa\jmath\ \delta\tau\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu$) - по русски не точно: истребив учением, ср. Ефес.2,15)... Пригвоздил ко кресту, т. е. Своими крестными страданиями уничтожил силу этого обязательства..." (Толк. Библия, том 11, стр.313-314).

Употребление слова *догма* в творениях святых Отцов и учителей Церкви и в сочинениях церковных писателей первых веков (до 4-5 века).

У более ранних Отцов Церкви (например, у *св.Игнатия Богоносца*, епископа Антиохийского, + ок. 107 г.) и церковных писателей у *Климента Александрийского*, + ок. 215г., и *Оригена*, + ок. 254 г. понятие догматы - ($\tau\delta\ \delta\tau\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) включало в себя *все* истины христианского учения: как вероучительные, так и нравоучительные.

Однако в 4-м и 5-м веках намечается противопоставление догматов, как учения веры, нравственным нормам и учению о нравственности.

Св.Кирилл Иерусалимский (+386 г.) в 4-м Огласительном слове говорит:

"Образ богопочтения заключается в двух вещах: в точном познании догматов благочестия и в добрых делах. Догматы без добрых дел не благоугодны Богу; не приемлет Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия. Что пользы - знать учение о Боге и срамно любодействовать?"

Св. Григорий Нисский (+ок. 395 г.) утверждает, что Иисус Христос христианский образ жизни разделил "на две части, - на нравственную и на точное соблюдение догматов". "Та часть, пишет он далее, которая относится до заповедей, оставлена диаволом неприкосновенной, так как с этой стороны менее может произойти вреда для души. Вся же забота противника устремлена более на главную и важнейшую часть, - чтобы так совратить души многих, чтобы не было никакой для них пользы, если бы даже они и достигли некоторого совершенства чрез соблюдение заповедей, так как для тех, которые вовлечены в заблуждение относительно догматов, не остается уже великой и первой надежды (спасения) (из Письма 24-го к Ираклиону). - См. Прот. Н. Малиновский. Православное Догматическое Богословие, том 1-й, §2, по изд. 2-му, Сергиев Посад, 1910 г., стр.10-11.

Св. Иоанн Златоуст (+407г.) пишет: "Следуя Писанию, будем стараться хранить в душах своих здравые догматы, а вместе с тем и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидетельствовала о догматах, и догматы сообщали жизни твердость" (см. указанное место у прот. Н. Малиновского).

Церковный историк V-го века *Сократ Схоластик*, рассказывая о святом Мелетии Антиохийском, говорит, что "сначала он о догмате умалчивал, предлагая слушателям одно только нравоучение, а впоследствии предложил им и веру, исповеданную в Никее, и учил единосущию (Церковная история Сократа Схоластика 2,44).

Историческая справка о св. Мелетии, епископе Антиохийском.

В 360 году вакантной стала Антиохия - одна из важнейших епископий Востока. Состоялись выборы, на которых присутствовал сам император Констанций. Был устроен публичный диспут между соискателями на тему: "Господь имел Меня началом пути Своего" (Притч. 8,22). Третьим выступил Мелетий, бывший епископ Севастийский, отличавшийся широким светским и богословским образованием. Он стал касаться только нравственных вопросов, но император Констанций, симпатизировавший арианствующим, потребовал от него выражения и его догматических убеждений.

Мелетий, не употребляя выражения "единосущный", высказался совершенно в смысле Никейской веры. Народ был в восторге от проповеди и рукоплескал ему. Но крайние элементы господствовавшей партии так называемых "омиев" усмотрели, что выбор Мелетия был с их точки зрения чистой ошибкой - Мелетий был сослан (см. В. Болотов. Лекции по истории древней церкви, том 4-й, стр.81 и А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселен-

ских соборов, глава V-я, по изданию: Сергиев Посад, 1914 г., стр.438-442).

Блаженный Феодорит, епископ Кирский (+ ок. 457г.) в своем "Сокращенном изложении божественных догматов", заканчивая его догматическую часть (первые 23 главы), говорит: "У мужей богоносных, - разумею пророков, апостолов и их преемников, - заимствовала Церковь эти догматы... А так как еретики повредили и нравственное учение, то покажем, как мудрствует Церковь в учении о нравственности".

Что особенно важно, "на Вселенских соборах слово догмат (dogma) употреблялось для обозначения только тех истин, которые относились к области христианского вероучения" (Еп.Сильвестр. Опыт правосл. догм. богословия. Том 1-й, §3, по 3-му изданию, Киев, 1892, стр.5.).

Термин "догмат". Характерные признаки догмата (вероучительный характер, богооткровенность, церковность и законообязательность).

Выражение "догмат", употребляемое в современном православном догматическом богословии, означает точно сформулированную несомненную для общецерковного сознания истину веры, обладающую четырьмя характерными признаками. Православные догматисты перечисляют эти признаки в следующем порядке: теологичность, богооткровенность, церковность и законообязательность.

Теологичность.

Словом "теологичность" обозначают, прежде всего, *вероучительный* характер догмата (в отличие от истин нравственных, канонических, обрядовых). Область догматов обнимает те истины, которые содержат в себе учение о Боге и об отношении Его, как Творца, Промыслителя и Спасителя, к созданному Им миру и особенно к человеку.

Это учение предлагается не просто для знания или чисто умственного приятия догматов. Догматы суть *истины веры*, а Церковь свое сокращенное изложение этих истин назвала "символом веры", который начинается словом "*верую*". Догматы стоят выше разума и опыта и потому воспринимаются не столько познающим разумом, сколько верующим сердцем.

Богооткровенность.

Все догматы имеют сверхъестественное происхождение. Это не плоды человеческого ума, а *слово Самого Бога* к людям. Бог говорил к ним чрез пророков и апостолов, Единородного Сына Господа Иисуса Христа.

То учение, которое не содержится в Слове Божиим или - что то же - в Божественном Откровении (в Священном Писании и Священном богооткровенном Предании Церкви), не есть и не может быть догматом веры.

Мысли и положения, добываемые человеческим умом, пишет прот. Н. Малиновский, - почти всегда бывают только отчасти верны; в них истина или смешана с заблуждением, или, по крайней мере, не выражена в полноте. С развитием человечества, по мере расширения его кругозора и усовершенствования его познания, положения, считавшиеся в свое время бесспорными, заменяются новыми более точными положениями. Но и они, в свою очередь, подвергаются пересмотру и заменяются понятиями еще более совершенными. Таким путем постепенного и долговременного усовершенствования люди мало-помалу приближаются к идеалу истинного знания. Но в догматах, богооткровенных по происхождению, содержится истина чистая, без примеси заблуждения, и настолько полная, что ум человеческий не только не пришел к ним в лице даже гениальных людей дохристианского времени в течение тысячелетий, но и не в состоянии и теперь, когда они предлагаются Откровением, постигнуть их во всей глубине и необъятности. (См. Прот. Н. Малиновский. Православное Догматическое богословие, том 1-й, §2; по изданию второму, Сергиев Посад, 1910, стр.14).

"Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Иоан.1,18), - этими словами Апостола и евангелиста Иоанна Богослова начинается своя "Догматика" - свое "Точное изложение Православной веры", великий отец Церкви, преподобный Иоанн Дамаскин (ок.676-ок.749). - Следовательно, - говорит он далее, - Божество неизреченно и непостижимо. Ибо "никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына (Мф.11,27). И Дух Святой так знает Божие, как дух человека знает, что в человеке (1Кор.2,11). После же первой и блаженной Природы никто - не из людей только, но даже и из премирных сил и самых, говорю, херувимов и серафимов - никогда не познал Бога, если кому не открыл Он Сам. Однако же Бог не оставил нас в совершенном неведении. Ибо знание того, что Бог существует, Им естественным образом всеяно во всех. И сама тварь и, как ее непрерывное продолжение, так и управление, возвещают о величии Божественной Природы. Также и соответственно той степени, в какой мы можем постигать, Он открыл знание о Себе: прежде чрез закон и пророков, а потом и чрез Единородного Сына Своего, Господа и Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа. Поэтому все, переданное нам как чрез закон, так и чрез пророков и апостолов и евангелистов, принимаем и разумеем и почитаем, не разыскивая ничего свыше этого. Ибо Бог, как знающий все и заботящийся о полезном для каждого, открыл то, что узнать нам было полезно; а что превышало наши силы и разумение, о том умолчал. Да удовольствуемся этим и да пребудем в нем, не прелгая предел вечных и не преступая Божественного предания" (De fide orthodoxa, книга 1-я, глава 1-я).

Примечание: Творение преп. Иоанна Дамаскина "Точное изложение православной веры", по выражению Епископа Сильвестра (Малеванского), автора курса "Опыт православного догматического богословия", является

"древне-церковной и древне-отеческой догматикой" (см. курс Еп. Сильвестра, том 1-й, §18; по третьему изданию, Киев, 1892, стр.117). Действительно, это последний принадлежащий эпохе Вселенских Соборов (325-787) труд, в котором систематически изложены вопросы веры.

Церковность.

Этот признак догматов указывает на способ выявления и выражения богооткровенных вероучительных истин. Богооткровенное учение даровано *полноте* Церкви и не является непосредственно доступным каждому отдельному ее члену, и тем более человеку, не имеющему к ней отношения. Оно может опознаваться нами лишь в меру нашего приобщения к *общецерковному православному веросознанию*. Такое опознание осуществляется под воздействием благодати Божией, пребывающей в Церкви.

Не все догматы строго и однозначно сформулированы Соборами Церкви. Многие из них излагаются более или менее ясно в творениях святых Отцов и учителей Церкви, а затем - на основе их трудов - в сочинениях авторитетных церковных писателей и православных ученых богословов. Но *догматом может быть признано лишь то, что гарантируется в этом достоинстве церковным сознанием, свидетельством Церкви*, которая есть "столп и утверждение истины"(1Тим.3,15). Очень важное значение имеет при этом так называемое *согласие отцов* (consensus patrum), при наличии которого невозможно сомневаться в догматическом достоинстве единодушно утверждаемой ими вероучительной истины.

Обстоятельно говорит о церковности догматов Преосвященный Сильвестр:

Догматов веры нужно искать в Священном Писании и апостольском предании. Но при попытках такого искания перед нами возникают недоумения и затруднения. Если догматы в Божественном Писании, то где оно само, и чем можно увериться, что оно подлинно и неповрежденно? Но допустим, что мы имеем подлинное и неповрежденное Писание, тогда естественно спросить, *где именно в нем* заключаются догматы? Если, далее, будет известно, где они, то естественен новый вопрос: как же понимать их? Как поступать в случае неизбежных при этом недоумений? Понимание же, при такого рода истинах, каковы догматы веры, - дело необычайно важное. Чрез неправильное или ложное понимание и сама истина должна будет утратить свою силу и значение.

Некоторые христиане утверждают, что правильное понимание истин веры может быть получено чрез простое чтение книг Священного Писания, благодаря ясности изложения и очевидности смысла того, о чем эти книги сообщают. Но думать так, не значит ли поставить дело разумения Писания в полную зависимость от произвола разума каждого отдельного верующего? Каждый будет понимать Писание по-своему, и что будет одному представляться ясным, другому может показаться мало понятным, и что один признает несомненным, то другой может счесть сомнительным или неправдоподобным. При

таких обстоятельствах немислимо говорить о чем-либо таком, что было бы всеми признаваемо за непрекаемую истину или догмат веры.

Есть среди христиан и такие, которые убеждены в том, что каждый из них, читая Священное Писание, получает особое благодатное озарение, благодаря которому и приобретает правильное уразумение смысла Писания и заключенных в нем истин веры. Однако не является ли горделивой мечтой каждому и каждый раз по своему личному желанию рассчитывать на такое чрезвычайное действие Духа Божия, когда, по слову Апостола, Дух "разделяет каждому особо, как Ему угодно"(1Кор.12,11)... Претендующим же на непосредственное озарение от Святого Духа нужно поэтому, скорее всего, опасаться того, чтобы за такое озарение не принять внушений своего собственного разума.

Таким образом, мы и при обладании подлинными источниками вероучения были бы поставлены не только в затруднительное, но и в совершенно безвыходное положение относительно того, во что и как нужно веровать для спасения, если бы при этом не имели такого высшего руководящего начала, которое могло бы вывести нас из этих затруднений, которое могло бы всегда дать нам несомненное ручательство и в подлинности и неповрежденности богооткровенных источников вероучения и в верности и определении точного смысла тех мест или положений, в которых содержатся истины нашей веры. Но мы имеем такое высшее, стоящее вне всяких сомнений руководство и именно в созданной Самим Иисусом Христом Его Церкви, которая, согласно Его воле, будет постоянно и непрерывно существовать на земле...

Церковь не есть просто общество верующих, продолжающее непрерывно свое существование в сменяющемся ряду пастырей и пасомых, учителей и поучаемых, а есть *организм, живущий непрерывно одними и теми же неизменными духовно-благодатножизненными началами*, которые положены были в основу его при самом его начале. Она (Церковь) непрерывно владеет тем же достоянием истины Христовой, какое даровано ей было чрез апостолов в самом начале; в ней никогда не прерывает Своего присутствия тот же Дух истины, Который наставлял апостолов на всякую истину (Иоан.16,13), и Который, по обетованию Спасителя, пребудет с ними, конечно, в лице их преемников, во век (Иоан.14,16). В Церкви непрерывно живет по своему существу *то же религиозное сознание*, которое лежало в основе жизни христиан первоначальной Церкви, равно как не прерывается и тот дух веры, которым проникались они и руководились в уразумении истин веры. Апостолы, по словам св. Ириния Лионского, "как богач в сокровищницу в полноте положили в Церковь все, что относится к истине", и вверили ее епископам.

Обладая, таким образом, вместе с правом учительства всеми силами и средствами, нужными к соблюдению и определению вверенной ей апостольской истины, Церковь, *и одна только Церковь*, всегда имеет полную возможность, как владеть подлинными и неповрежденными источниками право-

славного вероучения, так и на основании их с желаемой точностью определять подлинный смысл заключающихся в них истин веры в виду всякого рода запросов и потребностей времени.

При этом нужно заметить, что, *постановляя свои решения или определения в вероучении, Церковь этим отнюдь не вносит чего-либо нового в область веры, нисколько не увеличивает чрез это круг ее содержания, а, заимствуя все готовым из Божественного Откровения, она делает из него лишь необходимое применение, сообщает ему свою особенную форму, сообразно потребностям обстоятельств и времени.*

Церковь чрез свои вероопределения не сообщает также ничего существенно нового и внутреннему достоинству догмата, как истины богооткровенной, так как догмат сам в себе божественен, и это свойство есть внутреннее и неотъемлемое его свойство, как истины Божественного Откровения. Но в то же время Церковь выполняет здесь весьма важное и великое служение по отношению к догмату. Не говоря уже о том, что она более ясным светом освещает по возможности со всех сторон внутреннее богатство его содержания, сообщает ему более точную и соответственную с возникшими потребностями форму, - она (Церковь) дает ручательство и самому его божественному достоинству, заявляя открыто перед всеми веру свою в него, как в богооткровенную, а потому совершенно неоспоримую и непререкаемую истину (см. Епископа Сильвестра "Опыт православного догматического богословия", том 1-й, §6).

Законообязательность.

Догматы являются истинами спасительными, жизненно важными для пребывания в завете с Богом, а ведь религия это не просто разновидность мировоззрения, как ошибочно думают многие далекие от Церкви люди, а именно внутренний союз Бога с человеком, жизнь во Христе (1Иоан.6,11; Рим.6,23). И законообязательность догматов не есть, поэтому нечто внешне принудительное для христианина, не есть простое формальное требование, чтобы он беспрекословно подчинился церковному авторитету под страхом церковного наказания и небесной кары. Истины веры, говорит епископ Сильвестр, суть "внутреннейшие и сокровеннейшие разумные основы, на которых создается духовно-религиозная жизнь... Кто идет против догматов Церкви, тот мало того, что идет против богоучрежденной власти церковной, - он становится вместе с этим противником всей Церкви, посягающим на ее жизнь и целостность, а в то же время налагающим руки на свою собственную духовную жизнь" (Опыт правосл. догм. богословия, том 1, § 77).

Епископ Сильвестр делает следующее важное замечание по вопросу о законообязательности догматов: "Кто живо и искренно сочувствует интересам веры и Церкви, тот сочтет для себя священным долгом знать вполне все, относящееся к области вероучения, насколько будет иметь к тому возможность или способность, и не помыслит о допустимости не принимать или отвергать какие

либо из истин веры под предлогом их якобы не первостепенной важности. Но всегда бывают в Церкви такую разряда верующие, которые при всей их искренней готовности знать все, относящееся к вере, не имеют к тому ни нужных способов, ни способности. Судить таковых за их невольное малознание истин веры наравне с упорно отвергающими или же не желающими знать их, было бы несправедливо; а потому Церковь в своих ожиданиях по отношению к ним имеет полное основание довольствоваться и неполным знанием истин веры, хотя бы оно ограничивалось знанием только первостепенных или основных и общих истин" (там же, в подстрочном примечании перед концом 7-го параграфа).

Краткое заключение лекции третьей.

Догматы - это богооткровенные истины веры, неизменно хранимые, исповедуемые, и верно изъясняемые Святой Православной Церковью, которые ввиду их жизненной важности являются обязательными и непререкаемыми для всех ее чад.

Вероучительный характер (или "теологичность") догмата указывает на содержание догмата как истины веры, и очерчивает, таким образом, область догматики.

Богооткровенность догматов говорит о сверхъестественном их происхождении.

Церковность указывает на способ выявления и выражения богооткровенных истин веры.

Законообязательность указывает на безусловную необходимость правой веры для богоугодной жизни и спасения.

Смысл церковной анафемы.

Бог любви и милосердия "хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины" (1Тим.2,4). И Церковь, имеющая "чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав" (Самогласен на стиховне службы вечера Недели 5-й Великого поста), *не желая, чтобы кто погиб* (2Петр.3,9), вынуждена бывает иногда "страхом спасать" (Иуд.23), предупреждая упорно противящихся Истине о грозящей им духовной смерти.

Такое предупреждение содержится в первом правиле Трулльского (Пято-Шестого) Вселенского Собора, бывшего в 691-692 году: "Постановляем, да вера всех в Церкви Божией прославившихся мужей, которые были светилами в мире, содержат слово жизни, соблюдается твердою, и да пребывает до скончания века непоколебимою, вкупе с богопреданными их писаниями и догматами.

Отмечаем и анафематствуем всех, которых они отметили и анафематствовали, яко врагов истины... Аще же кто-либо из всех не содержит и не приемлет вышереченных догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных, тот да будет анафема... и от сословия христианского, яко чуждый, да будет исключен и извержен".

Церковь не смешивает понятия: "анафема" и "проклятие". *Анафема* - это *отлучение от общения* с Источником жизни. Об этом ясно говорит Апостол Павел в послании к Римлянам. Засвидетельствовав, что непризнание Христа подлинным Мессией "Израильтянами по плоти" производит великую печаль и непрестанное мучение его сердцу, Апостол, исполненный жалости и сострадания к своим единоплеменникам, заявляет о своей готовности (если бы это было возможно) "быть отлученным от Христа вместо них - Рим.9,3.

В славянском переводе места 1Кор.16,22 греческие слова ἀτὴν ἄνωγα , к сожалению, ошибочно переданы словами: да будет проклят. Впрочем, в русском переводе сделана попытка исправить эту ошибку: в подстрочнике к слову *анафема* дано пояснение: "да будет отлучен". Слово же "проклятие" употребляется в Библии в *противоположность* слову "благословение" (εὐλόγησις).

Втор.11,29: "Когда введет тебя Господь, Бог твой, в ту землю, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею, тогда произнеси *благословение* (ἔτιμιμα) на горе Гаризим, а *проклятие* (κατάρα) на горе Гевал".

Иак.3,10: "Из тех же уст исходит *благословение* и *проклятие*. Не должно, братия мои, сему так быть".

Мф.25,34.41: "Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: "приидите, *благословенные* (εὐλογημένοι) Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира"... "Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: "идите от Меня, *проклятые* (καθαρμένοι), в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его".

Таким образом, по прямому смыслу слова "проклятие", оно означает отнятие или лишение благословения Божия (в текстах *Втор.11,29* и *Мф.25.41*), а также выражение ненависти вместо любви - в человеческих отношениях (*Иак.3,10*).

Церковная анафема чужда всякой человеческой ненависти. А как отлучение от Источника жизни, пребывающего в Церкви, она есть, хотя и строгая, однако, предупредительная дисциплинарная мера: ее цель - привести отлученного к мысли о необходимости раскаяния, а также оградить церковное общество от соблазна. Замена же слова "анафема" словом "проклятие" может становиться соблазнительной, поскольку у далеких от Церкви людей способна вызывать мысль о непроникнутом любовью карающем воздействии на грешника.

Со значением *отлучения* слово анафема перешло от апостолов в христианскую церковь позднейшего времени (см. "Богословская энциклопедия").

дия", том 1-й, стр.679-680, слово "анафема").

Точное понятие об анафеме дает *св.Иоанн Златоуст*: "Что такое анафема? Послушай, что говорит Павел: "кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема"(1Кор.16,22), то есть, *да будет отлучен* от всех и сделается чужим для всех" (из Беседы 16-й на послание ап.Павла к Римлянам - см. Творения св. Иоанна Златоуста, изд. 1903 года, том 9-й, стр.689).

Блаж. Феодорит, говоря о тексте 1Кор.16,22 повторяет ту же мысль: "Кто не привязан горячей любовью ко Христу Господу, *пусть будет отлучен* от общего тела Церкви" (Минь, греч. серия, том 82, кол.373).

Таким образом, смысл анафемы или отлучения от Церкви заключается не в проклятии (как иногда думают люди не церковные), а в том, что Церковь, вынуждаемая обстоятельствами, "свидетельствует об отпадении" ее бывшего члена. Протоиерей Н. Малиновский пишет: "Смысл анафемы, изрекаемой Православной Церковью вредным и неисправимым ее членам, можно выразить в двух словах: "оставьте нас!" Но и поражая отлучением непокорных, Церковь молится о них: "Пресвятая Троице! сотвори, да приидут в познание вечныя Твоя истины" (Правосл. догм. богословие, том 1-й, изд. 2-е. Сергиев Посад, стр.18, подстрочное примечание).

Приложение: Определение Святейшего Синода от 20-22 Февраля 1901 года ?557, с посланием верным чадам Православныя Грекороссийския Церкви о графе Льве Толстом.

Святейший Синод, в своем попечении о чадах Православной Церкви, об охранении их от губительного соблазна и о спасении заблуждающихся, имел суждение о графе Льве Толстом и его противохристианском и противоцерковном лжеучении, признал благовременным, в предупреждение нарушения мира церковного, обнародовать, чрез напечатание в "Церковных Ведомостях", нижеследующее свое послание:

Божиею милостию,

Святейший Всероссийский Синод верным чадам Православныя Кафолическия Грекороссийския Церкви о Господе радоватися.

"Молим вы, братие, блюдитесь от творящих распри и раздоры, кроме учения, ему же вы научитесь, и уклонитесь от них" (Рим.16,17).

Изначала Церковь Христова терпела хулы и нападения от многочисленных еретиков и лжеучителей, которые стремились ниспровергнуть ее и поколебать в существенных ее основаниях, утверждающихся на вере во Христа, Сына Бога Живаго. Но все силы ада, по обетованию Господню, не могли одолеть Церкви святой, которая пребудет не одоленною во веки. И в наши дни, Божиим попущением, явился новый лжеучитель, граф Лев Толстой. Известный миру писатель, русский по рождению, православный по крещению и воспита-

нию своему, граф Толстой, в прельщении гордого ума своего, дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достояние, явно пред всеми отрекся от вскормившей и воспитавшей его Матери, Церкви Православной, и посвятил свою литературную деятельность и данный ему от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви, и на истребление в умах и сердцах людей веры отеческой, веры православной, которая утвердила вселенную, которою жили и спасались наши предки и которою доселе держалась и крепка была Русь святая. В своих сочинениях и письмах, во множестве рассеиваемых им и его учениками по всему свету, в особенности же в пределах дорогого Отечества нашего, он проповедует, с ревностью фанатика, ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры христианской: отвергает личного Живаго Бога, во Святей Троице славимаго, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицает Господа Иисуса Христа - Богочеловека, Искупителя и Спасителя мира, пострадавшего нас ради человеков и нашего ради спасения и воскресшего из мертвых, отрицает безсеменное зачатие по человечеству Христа Господа и девство до рождества и по рождестве Пречистой Богородицы Приснодевы Марии, не признает загробной жизни и мздовоздаяния, отвергает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святаго Духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнулся подвергнуть глумлению величайшее из Таинств, святую Евхаристию. Все сие проповедует граф Лев Толстой непрерывно, словом и писанием, к соблазну и ужасу всего православного мира, и тем не прикровенно, но явно пред всеми, сознательно и намеренно отторг себя сам от всякого общения с Церковью Православною. Бывшая же к его вразумлению попытка не увенчалась успехом. Посему Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею. Ныне о сем свидетельствуем пред всею Церковью к утверждению православных и к вразумлению заблуждающихся, особенно же к новому вразумлению самого графа Толстого. Многие из ближних его, хранящих веру, со скорбью помышляют о том, что он, на конце дней своих, остается без веры в Бога и Господа Спасителя нашего, отвергшись от благословений и молитв Церкви и от всякого общения с нею.

Посему, свидетельствуя об отпадении его от Церкви, вместе и молимся, да подаст ему Господь покаяние в разум истины (2Тим.2,25). Молимтися, милосердый Господи, не хотяй смерти грешных, услыши и помилуй и обрати его ко святой Твоей Церкви. Аминь.

Подлинное подписали:

Смиренный Антоний, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский.

Смиренный Феогност, Митрополит Киевский и Галицкий.

Смиренный Владимир, Митрополит Московский и Коломенский.

Смиренный Иероним, Архиепископ Холмский и Варшавский.

Смиренный Иаков, Епископ Кишиневский и Хотинский.

Смиренный Маркелл Епископ.
Смиренный Борис Епископ.

Неизменяемость догматов по существу и раскрытие их в Церкви для сознания верующих. "Коммониториум" Викентия Лиринского.

С пришествием Спасителя и установлением Нового Завета завершилась ветхозаветная история Откровения. В учении же Господа Иисуса Христа дана людям вся необходимая для них в земной жизни Божественная истина. О полноте возвещенного людям Иисусом Христом Откровения свидетельствуют Его собственные слова: "Я сказал вам все, что слышал от Отца Моего" (Иоан.15,15).

Ниспосланный же на Апостолов и обитающий в Церкви Дух Истины помогает ей неповрежденно хранить и верно разъяснять то, что было возвещено Божественным Учителем. "Дух Святой, - говорил Господь, - научит вас всему и напомнит вам всё что Я говорил вам" (Иоан.14,26). "Он наставит вас на всякую истину" (Иоан.16,13).

Св. Иринея Лионский (+ок.200 г.) говорит, что Апостолы "в полноте положили в Церковь все, что относится к истине" ("Против ересей",3,4,1).

И это вверенное ей на хранение сокровище веры (*depositum fidei*) Церковь всегда признавала вполне достаточным и не подлежащим по его существу ни изменениям, ни усовершенствованиям какими-либо человеческими усилиями.

Тертуллиан (+ок. 220 г.) писал: "Стражами веры мы имеем Апостолов Господних, которые сами собой ничего не выдумывали, не выбирали, но *передали верно* всему миру то учение, какое приняли от Иисуса Христа" (Возражение еретикам, гл.6).

Ориген (+ок. 264 г.) говорит: "Мы должны хранить церковное учение, *преданное от Апостолов по преемству* и пребывающее в церквях даже доныне. Только той истине должно верить, которая ни в чем не отступает от церковного предания" (О началах, книга 1-я, введение, §2).

Подробно и убедительно писал о необходимости тщательного хранения апостольского и святоотеческого предания западный церковный писатель *Викентий Лиринский*, автор известного сочинения *Commonitorium*.

(*Справка*: О жизни преп. Викентия известно очень мало. Повидимому ок. 426 года он поселился на острове Лерина в Средиземном море, где стал монахом и, возможно, был рукоположен в сан пресвитера. Скончался он ок. 450 года. По-видимому, около 434 года он написал свой труд под названием: "Рассуждение странника против еретиков". Обычно его называют иначе:

Коммониториум, т. е. Напоминание).

"Не могу довольно надивиться, - писал Викентий Лириинский, - такому безумию некоторых людей, такому нечестию ослепленного ума, такой, наконец, страсти к заблуждению, что они не довольствуются однажды преданным и издревле принятым правилом веры, но каждый день ищут нового да нового, и всегда жаждут что-нибудь прибавить к религии, изменить в ней, убавить от нее, как будто она не небесный догмат, которому достаточно быть однажды открыту, а земное учреждение, могущее усовершаться только постоянными поправками, или лучше сказать опровержениями" (Напоминание 1-е, глава 21-я).

"Приведя слова Апостола Павла из первого послания его к Тимофею: "предание сохрани... отвращаясь прекословий лжеименного знания" (1Тим. 6,20), Викентий Лириинский пишет далее: "Кто теперь Тимофей, если не вся вообще Церковь... Что значит: предание сохрани? Значит: сторожи, потому что есть воры, есть враги, - чтобы между добрым семенем пшеницы, которое посеял на поле своем Сын Человеческий, не посеяли они, когда спят люди, плевел (Мф.13,37-39). Предание, говорит, сохрани. Что такое предание? То, что тебе вверено, а не то, что тобою изобретено, - то, что ты принял, а не то, что ты выдумал, - дело не ума, но учения, не частного обладания, но всенародной передачи, - дело, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не изобретателем, но стражем, не учредителем, но последователем, не вождем, но ведомым. Предание, говорит, сохрани, то есть талант веры вселенской сбереги в целостности и неповрежденности. Что тебе вверено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай. Ты получил золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты вместо золота подставлял мне нагло и чрез обман свинец или медь; не хочу золота лишь по виду, давай его натурой" (Напоминание 1-е, глава 22-я).

На Вселенских Соборах неоднократно подчеркивалась неизменность хранимой Церковью веры. "Мы содержим ту веру, которую Господь наш Иисус Христос, истинный Бог, предал святым своим Апостолам и чрез них святым церквам, и которую бывшие после них святые отцы и учителя Церкви предали вверенным им народам" (Свидетельство святых отцов 5-го Вселенского Собора - см. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии, том 5-й, Деяние 8-е, Приговор Собора о трех главах, по 3-му изданию, Казань, 1889, стр.182). "Мы следуем древнему законоположению Кафолической Церкви. Прибавляющих что-либо к учению Кафолической Церкви или отнимающих что-либо от него мы анафематствуем" (Свидетельство святых отцов 7-го Вселенского Собора - см. ДВС, том 7-й, Деяние 8-е, по 2-му изданию, Казань, 1891, стр.301)

Вера в неизменность православно-христианского вероучения по его существу ярко выражена в известном "Окружном послании ко всем православным христианам", опубликованном восточными (греческими) иерархами в

1848 году в ответ на окружное послание папы Пия 9-го к православным на востоке: "Отцы наши пребыли твердыми и непреклонными в вере, по преемству им преданной, сохранили ее неизменной и чистой... и предали нам ее всецело и неповрежденной, как она истекла из уст первых служителей Слова... И мы предадим ее в грядущие поколения совершенно такую же, какую сами приняли, без всякого изменения, дабы и они, подобно нам, непостыдно и без упрека могли говорить о вере своих предков" (см. "Окружное послание Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам" от 6 мая 1848 года в русском переводе, Санкт-Петербург, 1859, §20).

"У нас ни патриархи, ни соборы никогда не могут ввести чего-либо нового, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменной и согласной с верой отцов своих" (там же, §17).

Примечание: Под словом *народ* здесь понимаются, конечно, не одни лишь миряне, а весь *народ Божий* (λατj̅ ρεοα 1Петр.2,10), включая и иерархию и клир и мирян, который понимает свое призвание, о котором говорит ап. Петр, и искренне старается осуществлять его.

Признавая неизменяемость и неусовершенность христианского вероучения по его содержанию, Православная Церковь не отвергает, однако, возможности некоторого рода его усовершенности и развития со стороны его внешнего выражения. Чадам своим она раскрывает вверенную ей полноту истины (*как в своей проповеди, так и в различных богословских трудах*) применительно к обстоятельствам, к складу общечеловеческого мышления, к способностям общественно-церковного и личного восприятия этой истины верующими.

В своем "Коммониториуме" Викентий Лиринский так говорит об этом: "Может быть кто-нибудь скажет: Что же: - в Церкви не должно быть никакого преспеяния религии? - Напротив, оно непременно должно быть, и притом - величайшее... Только преспеяние это должно быть действительно преспеянием, а не переменной веры... Пусть возрастает и в высшей степени преспеивает с течением лет и веков понимание, разумение, мудрость как каждого отдельного христианина, так и всех вместе, - как одного человека, так и всей Церкви, но только в том же своем роде... в одном и том же смысле... Религия - дело души, пусть уподобляется в этом отношении телам. С возрастом тела раскрывают и развивают свои члены, однако остаются тем же, чем были. Цветущая пора детства и возраст старческий очень различны между собой; однако стариками делаются те же самые, которые прежде были детьми; так что, хотя рост и наружность одного и того же человека изменяется, тем не менее, природа его, личность его остается одна и та же... Этому же закону преспеяния необходимо должно следовать *и догматическое учение христианской религии*; то есть, *пусть оно с годами укрепляется, со временем расширяется, с веками возвышается, но пусть остается нерушимым и неповрежденным - без малейшей,*

следовательно, при этом перемены, без всякой утраты в своем содержании...

...Приведу сравнение. На ниве церковной предки наши посеяли в древности семена пшеницы, - веры. Несправедливо и несообразно с существом дела было бы, если бы мы, их потомки, вместо хлеба, неповрежденной истины, оставили после себя наследникам плевелы, то есть, подменившие ее заблуждения... Напротив, будет законно и последовательно, чтобы от возрастания пшеничного посева мы пожали плод тоже пшеницы догматической... Церковь Христова, заботливая и осторожная блюстительница вверенных ее хранению догматов, никогда в них ничего не изменяет, ничего не уменьшает, ничего не прибавляет, - необходимого не отсекает, излишнего не прицепляет, своего не теряет, чужого не присволяет..." (Коммониториум. Напоминание 1-е, главы 21-23).

"Существование точных стереотипных догматических формул, говорит профессор-протоиерей о. Петр Лепорский, - формул, которые раз и навсегда с самого начала даны были бы в Церкви, - дело невозможное... Догматические определения вырабатываются лишь постепенно. Выработка точных догматических формул обуславливалась главным образом возникновением воззрений на догмат, уклоняющихся от общецерковного понимания..."

"Пока Церковь не сталкивается с такого рода воззрениями, она допускает самые разнообразные формы выражения неизменно хранимых в ее сознании истин веры и видит несомненное православие там, где позднейшие поколения, в силу установившегося с течением времени за словами нового строго определенного значения, находят более или менее ясные следы и оттенки осужденных еретических воззрений. Учение, например, о единосущии и равночестности Лиц Святой Троицы было, несомненно исповедуемо христианской Церковью первых трех веков, но у любого почти церковного писателя этой эпохи можно встретить в учении об отношении Отца и Сына оттенки того субординационизма, который в грубой форме развит был в системе арианства, и это обстоятельство нисколько, однако не мешало Церкви ставить этих писателей в числе своих богопросвещенных отцов и учителей (Заимствовано из гектографированных "Лекций по догматическом богословию проф. протоиерея В. И. Лепорского, читанных в С-Петербургской духовной академии в 1910/11 учебном году").

(Примечание: О следах субординационизма в сочинениях св. Иустина Мученика, а также о субординационизме у Тертуллиана и Оригена см. в магистерской диссертации В. Болотова "Учение Оригена о Святой Троице", СПб, 1879, стр.46-52, 95-98, 277-282).

"Но, - продолжает свое рассуждение о. Петр Лепорский, - раз в Церкви выступает ярко обозначившееся уклонение от надлежащего понимания догмата, для нее возникает необходимость оградить последний от извращения истинного его смысла посредством точной, определенной формулы. Для образования подобной формулы необходимы, понятно, и вполне точные выражения.

Такая точность достигается посредством соединения с известным выражением известного условного смысла. Само по себе неточное слово, благодаря соединившемуся с ним условному значению, становится точным и неизменным выражением для строго определенного понятия. Так вырабатывается догматический термин, а вместе с ним образуется и формула. Процесс такого образования (догматических терминов и догматических определений) совершался весьма медленно, при чем нередко бывали случаи, что значение догматических неизменных терминов получали такие слова, которые раньше осуждались и отвергались, как совсем не подходящие для христианского учения. Наилучшей иллюстрацией в данном случае может служить история со словом *ὁμοούσιος* (единосущный). Это слово, принятое Вселенскими Соборами в Символ веры и в 4-м веке сложившееся знаменем Православия, за которое на жизнь и смерть боролись Отцы и учителя Церкви, было забраковано Отцами Антиохийского собора 269 года, судившими Павла Самосатского. Несомненно, однако, что эти отцы не отвергали вместе со словом и самого догмата. Слово оказывалось для них неприемлемым в виду тех ложных толкований, какие давал ему Павел. Для последнего название Сына "единосущным" могло иметь тот смысл, что Сын находится в самой сущности Отца и потому не может быть мыслим отдельно от Него, не может быть, следовательно, отдельным от Него Лицом" (Болотов выражает это короче: Павел словом "единосущный" пользовался для отрицания ипостасного бытия Слова - см. Лекции по истории древней церкви, том 2-й, СПб, 1910, стр.336)...

"Выражения *οὐσι...* (сущность) и *ἰποῦστασις* (ипостась) во 2-й половине IV-го века представлялись для многих совершенно тождественными по смыслу, и так как это отождествление давало арианам возможность обращать православную формулу, утверждавшую бытие Трех Ипостасей, в пользу учения о разносущии лиц (три ипостаси и три сущности), то многие отказывались принимать последнюю и находили более точным выражение *μ...* *ἰποῦστασις* (одна ипостась), имевшее совершенно савеллианский смысл для признававших три ипостаси" (из "Лекций" о. П. Лепорского).

Пояснение: В. В. Болотов говорит: "В догматических творениях св. Афанасия Великого нет нашей строго выдержанной и законченной терминологии... До конца Афанасий Великий держался той схемы учения о Троице, которая была господствующей в древнейший период... Слова *οὐσι...* и *ἰποῦστασις* прилагаются к Отцу и не употребляются в применении к Сыну... Отец есть *οὐσι...* (существо, сущность), а Сын - *οὐσιόδης* (существенный). Отец есть *ἰποῦστασις* (ипостась), Сын - *ἰποῦστασιος* (ипостасный). (См. Лекции по истории древней церкви, том 4-й, Петроград, 1918, стр.80-87).

"Св. Василий Великий первый в истории в построении учения о Св. Троице твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим,

и, так сказать, создал наш богословский язык... Со строгостью, он проводит различие между понятиями $\omega\psi\varsigma\alpha$ и $\Psi\pi\tau\sigma\tau\alpha\sigma\iota\eta$... В послании к брату своему Григорию Нисскому он определяет $\omega\psi\varsigma\alpha$ как *общее*, а $\Psi\pi\tau\sigma\tau\alpha\sigma\iota\eta$ как *особенное*... Формула: одно существо и три ипостаси - при такой терминологии является безусловной необходимостью... За выражение: "одно существо и три ипостаси" он стоял так же, как за Никейский символ. Он признавал, что пока люди, православные по убеждениям, не перестанут употреблять выражение $\mu\alpha\ \Psi\pi\tau\sigma\tau\alpha\sigma\iota\eta$, до тех пор обвинение выдвигаемое арианами, что никейское учение есть скрытое савеллианство, будет иметь подобие состоятельности" (см. Лекции по истории древней церкви, том 4-й, стр.89-90).

"Такая же точно история, - говорит далее о. Петр Лепорский, - повторяется в V-м веке со словами $\Psi\pi\tau\sigma\tau\alpha\sigma\iota\eta$ и $\epsilon\upsilon\sigma\iota\eta$. В словоупотреблении Александрийской школы $\Psi\pi\tau\sigma\tau\alpha\sigma\iota\eta$ и $\epsilon\upsilon\sigma\iota\eta$ были взаимозаменяемыми, и с точки зрения св. Кирилла Александрийского выражение $\mu\alpha\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\eta\ \tau\omicron\alpha\ \rho\epsilon\omicron\alpha\ \lambda\tau\gamma\omicron\upsilon\omicron\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\mu\lambda\eta\eta$ (единая природа Бога Слова воплощенная) или $\epsilon\pi\epsilon\upsilon\sigma\iota\eta\ \epsilon\upsilon\sigma\iota\eta$ (природное единство) были вполне православными, тогда как богословы Антиохийского направления, для которых $\Psi\pi\tau\sigma\tau\alpha\sigma\iota\eta$ и $\epsilon\upsilon\sigma\iota\eta$ были совершенно различными понятиями, усматривали здесь выражение монофизитского воззрения (аполлинарианство). Из этих примеров ясно видно, что выражение догмата, принимаемое в одно время и известными лицами, может изменяться до полной противоположности в другое время и у других лиц, хотя смысл догмата остается неизменным.

Но когда вырабатывался точный смысл слова, то Церковь требовала, чтобы в этом только смысле оно и принималось, чтобы все исповедывали известный догмат в той форме, которая с общего согласия признана точнейшим его выражением... Впрочем, эта догматизация формы отнюдь не имеет того значения, будто Церковь отказывается от составления более точных формул. В ограждение своей веры от нарождающихся новых заблуждений Церковь создает и новые вероопределения, но только в этом случае ее деятельность направляется не к замене прежних терминов и формул новыми, а к еще более точному определению и выяснению их значения. Конечно, если рассматривать вопрос по существу. Церковь может, в принципе, вводить вместо древних форм выражения догмата и новые: что она сама определила, то имеет право всегда и изменить, приспособительно к нарождающимся потребностям времени, под условием, конечно, неизменного сохранения смысла формулируемого догмата. Но Церковь, однако не делает этого, отчасти потому, что не желает нарушить принятых ею же самую решений неизменно хранить во все века известные формулы, а отчасти и главнейшим образом - потому, что дорожит этими формулами, как признанными уже за вполне точное выражение того или иного догмата. Церковь знает, что выражений, безусловно точных выработать невозможно (по самому свойству несовершенного и изменяющегося языка че-

ловеческого), сравнительно же более точных, чем те, которые она выработала путем вековых тяжелых усилий богословской мысли в цветущую эпоху догматической мысли, также она не может ожидать. А если бы и ожидала, то при отсутствии в этих новых выражениях абсолютной точности, что вознаградило бы ее за те колебания между тем или другим выражением и вред, происходящий для веры о этих колебаниях, на которые она осудила бы себя в ожидании новых и все-таки не безусловно точных формул?" (из "Лекций" о. Петра Лепорского).

Так называемый "Критерий преп. Викентия Лиринаского".

Во второй книге своего "Коммониториума" преп. Викентий Лиринский писал: "...Быть может, кто-нибудь спросит: ведь канон Священных книг завершен и вполне удобопонятен, если сличать одни его места с другими; поэтому что за надобность присоединять к нему еще авторитет церковного разума? Отвечаю: - Та надобность, что Священное Писание, по самой его возвышенности, не все понимают одинаково, но один толкует его изречения так, а другой иначе... Ведь по-своему изъясняют его Савеллий, Арий, Евномий, Македоний, Аполлинарий... Новациан, Пелагий, по-своему, наконец, Несторий. А потому-то, вследствие столь многих и разнообразных заблуждений, совершенно необходимо, чтобы нить толкования пророческих и апостольских писаний направлялась *по норме древнего и вселенского понимания.*" И вслед за этим Викентий Лиринский так уточняет эту свою мысль: "В самой же Кафолической Церкви особенно должно заботиться о том, чтобы держаться того, *во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все*" (In ipsa item catholica ecclesia magno opere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est) - см. Напоминание первое, глава 2-я.

Эту формулировку принято называть *критерием Викентия Лиринского*. Дальнейшее разъяснение, предлагаемое преп. Викентием, можно вкратце передать так:

Во что верили повсюду (где была Кафолическая Церковь) - т. е. то, что, было в ней повсеместным верованием, а не местным только мнением или убеждением.

Во что верили всегда (принадлежавшие к Кафолической Церкви) - т. е. то, что не является новизной по своему существу.

Во что верили все (члены Кафолической Церкви), а не отдельные лишь лица, и следовательно, то, чему всех старалась научить как необходимому Церковь.

"Если в будущем, - говорит преп. Викентий, - встретится какой-нибудь такого рода вопрос, что в древности нельзя найти на него решения, по-

становленного по общему согласию, то православный христианин должен постараться сличить между собой и обсудить собранные мнения предков, *тех только, которые, хотя жили в разные времена и в разных местах, но непременно пребывали в вере и общении с единой вселенской Церковью и были уважаемыми учителями...* Если (касательно данного вопроса) не один или двое только, но все единогласно что-либо такое содержали, писали, преподавали - открыто, часто, неизменно, то должно веровать в это, без всякого сомнения" (Напоминание первое, глава 3-я).

Подчеркивая важность того, что обычно называют термином *Consensus patrum (согласие Отцов)*, преп. Викентий говорит: *"Мы обязаны с величайшим усердием исследовать согласные суждения древних святых отцов и следовать им не относительно всех каких-либо маловажных вопросов божественного закона, но главным образом только касательно правила веры...* Но должно сопоставлять суждения только тех отцов, которые, живя, уча, и пребывая в вере и в кафолическом общении, свято, мудро, постоянно, сподобились или с верою почитать о Христе, или блаженно умереть за Христа. А верить им должно по такому правилу: *что только или все они, или большинство их, единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто, непоколебимо, как будто по какому предварительному согласию между собой учителей, то должно считать несомненным, верным и непререкаемым, а о чем мыслил кто, святой ли он или ученый, исповедник ли и мученик, не согласно со всеми, или даже вопреки всем, то относить к мнениям личным, сокровенным, частным..."* (Напоминание первое, глава 28-я).

Таинственный характер догматов. Их религиозно-нравственное значение.

Истины вероучения не могут быть, бесспорно, доказаны на основании какого-либо внешнего опыта и воспринимаются непременно в подвиге веры. Многие из догматов полны таинственности и почти непроницаемы для ограниченного человеческого разума. Таковы догматы: о *триединстве Божиим*; о *соединении божественной и человеческой природы во Христе*; о *сущности искупления*. Именно эти непостижимые истины составляют основную и важнейшую часть христианского вероучения.

"Для Православной Церкви *Пресвятая Троица* - непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта, - пишет профессор Владимир Николаевич Лосский. - Пресвятая Троица для нашего религиозного сознания есть изначальное откровение, источник всяческого откровения и всяческого бытия. Ее нужно принимать как факт, достоверность и необходимость которого могут обосновываться только им самим... *Троичный догмат есть крест для человеческой*

мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому никакая спекулятивная философия никогда не могла подняться до тайны Пресвятой Троицы" (Вл.Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви, глава 3-я: Бог - Троица - см. БТ, изд. Московской Патриархии, сборник 8-й, Москва, 1972, стр.38).

О *Воплощении* В.Н.Лосский говорит: "Непостижимый для ума парадокс: без изменения Своей божественной природы, которую ничто не может умалить, Слово полностью принимает на Себя наше состояние, вплоть до принятия самой смерти (Вл.Лосский. Догматическое богословие, §14: Воплощение - см. БТ, сборник 8-й, стр.167).

Как о величайшей *тайне нашего спасения*, не пытаюсь проникнуть в ее сущность, говорит об *искуплении* святой Григорий Богослов. "Нужно было, чтобы человек освятился человечеством Бога, нужно было, чтобы Сам Бог освободил нас, победив тирана собственной Своей силой... Остальное же да будет почтено молчанием" (Вл. Лосский. Догм. богословие, §19 - см. БТ, сборник 8-й, стр.181-182).

Догматы даются для того, чтобы в них спасительно верить. Но спасающая вера состоит не в холодной согласии с какими-либо догматическими формулами, а в живом восприятии истин верования как умом, так и сердцем. Определяя мировоззрение христианина, догматы чрез это имеют могущественное и благотворное влияние на всю его жизнь и деятельность, в особенности же зависит от них жизнь религиозно-нравственная.

По вопросу о религиозно-нравственном значении догматов подробно говорил в своей речи "Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы", прочитанной 26 сентября 1892 года в Московской Духовной Академии во время празднования 500-летия со дня блаженной кончины преп. Сергия Радонежского, архимандрит (впоследствии митрополит) Антоний Храповицкий.

"Кто не слышал, если и сам не произносил таких или подобных слов: "Что пользы верить так или иначе? лишь бы быть хорошим человеком?" На такие вопросы только некоторые умеют отвечать: "невозможно быть хорошим человеком без христианских верований, если только не довольствоваться в своих нравственных требованиях одной лишь гражданской честностью и человечностью, но стремиться к совершенной добродетели чрез подавление страстей и гордости, чрез возвращение любви ко всем и совершенного целомудрия".

Но и на такой ответ находится у совопросников возражение: "признаю нравственную ценность евангельских повествований и посланий апостольских, но какая будет польза для моей души от веры в Троицу, от признания Иисуса Христа Богом, Богочеловеком?"... (см. Митрополит Антоний. Нравственные идеи важнейших христианских догматов. Посмертное издание к столетию со

дня рождения автора 17/30 марта 1863 г. - 17/30 марта 1963 г. под редакцией и с предисловием Архиепископа Никона(Рклицкого). Издание Северо-Американской и Канадской Епархии, 1963 г., стр.3).

Находятся среди христиан люди, утверждающие, что в Священном Писании, а тем менее в Евангелиях, нет (якобы) учения о Пресвятой Троице и о богочеловечестве Господа Иисуса Христа; отсутствует будто бы во всей Библии и точное выражение этих основных догматов христианства, чужда их Библия (якобы) и по духу своему, научая нас спасаться делами любви, предпочитая кающегося невежду мытаря многознающему в догматах фарисею и возбраняя нам заниматься бесплодными состязаниями и распрями о законе, ибо они суетны и рождают ссоры (делается ссылка на текст Посл. к Титу 3,9: "глупых же состязаний и родословий и споров и распрей о законе удаляйся, ибо они бесполезны и суетны"). (См. там же, стр.4).

"Враги святых догматов особенно любят ссылаться на слова Христовы: "Если хочешь войти в жизнь, соблюди заповеди" (Мф.19,17), а также на слова апостола Иакова: "Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненными от мира"(1,27). Они говорят: "покажите мне, каким образом я буду усерднее исполнять заповеди и охранять себя от скверн мира, веруя в исхождение Св. Духа от Отца и в две воли в Иисусе Христе, нежели отвергая тот или другой догмат". (Там же, стр.4). ...Поэтому нам кажется несомненным, что пока мы не покажем теснейшей связи между всеми догматическими истинами православной веры и добродетельной жизнью, пока не раскроем влияния церковных установлений на совершенствование нашего сердца, до тех пор никакими мерами нам не удержать и не возратить в Церковь рассеивающихся чад ее" (там же, стр.4-5). (Этой цели и посвящен вышеуказанный сборник!).

..."Но где же нам искать указаний для установления этой связи между догматами и добродетелью? ...Лучше всего мы сделаем, если обратимся за разъяснением нравственных идей, лежащих в основании догматов, к Отцам Церкви, исполнявшим правило: "я доверяю (*credo*), чтобы понимать". Из самой истории Церкви и золотого века ее богословской учености хорошо известно, что *лучшие догматисты - вселенские учителя, были, прежде всего, и по преимуществу ревнителями христианской добродетели*, так что только пристрастие и невежество может противопоставлять ревнителей добродетели ревнителям веры... Кто решится отрицать нравственную чистоту, отрешенность от всего мирского и широкое человеколюбие духа *Василиева*? И, однако, этот дух готов был разлучиться со своим телом, буквально за одну йоту в определении существа Христова. Очевидно, эта йота, которой определилось единосущие Сына с Отцем в противовес подобосущию (*Рμοοΰςιοϋ*, а не *Рμοιοΰςιοϋ*), - эта йота была не безразлична для добродетельной жизни христиан. Далее, всем известно, что *св. Григорий Богослов* был, прежде всего человек любвеобильнейшего сердца, аскет и религиозный поэт - он *все внимание своего ра-*

зума устремлял на очищение совести от малейшего потемнения грехом и всякое изъясняемое слово Писания старался привязать к разъяснению пути совершенствования и к побуждению восходить по нему; душа человека, требующая попечения духовного врача, - вот что составляло его единственную заботу, как пастыря и богослова, и в этом именно смысле Церковь противопоставляет его творения схоластическому рационализму еретиков, когда воспевает ему тропарь: "пастырская свирель богословия твоего ритором победи трубы". Между тем кто, как не он, был наиболее точным и настойчивым проповедником догматов, утверждавшим, что малейшее сознательное искажение истины о Святой Троице отлучает человека от спасения? Не он ли также, прощаясь в исполненных отеческой нежности словах со столичной паствой, с такой любовью прощается с проповедью тройческого догмата, как бы с живым человеком? Не отлучаясь нигде от Пресвятой Троицы, он оплакивает прекращение своего богословствования: "прости, Троица", говорит он, "мое мышление и украшение! Да сохранишься Ты у сего народа моего, и да сохранишь его; да возвещается мне, что Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словами и жизнью" (Слово к 150 епископам). Еще более известен Златоустый Иоанн, как проповедник милосердия, любви и чистоты девства, грозный обличитель вельмож и богачей; он не стал бы ради одного охранения церковных обычаев настаивать на вещах безразличных, и не робея, осуждал украшение храма, если оно делалось в ущерб нищелюбию. Однако и он, пламенный защитник и проповедник истинных догматов и обличитель ариан, утверждая, что одно принятие догматов без соответствующей добродетели не дарует человеку спасения, не признает возможности истинной добродетели без принятия "догматов благочестия", как необходимого ее основания...

Правда, и у самих Отцов не часто встречаем мы нарочитое указание нравственного значения каждого догмата веры, ибо они излагали их полемически, с одной стороны защищая Свящ. Писание от притязаний ариан и монофизитов, истолковывавших его в своем смысле, а с другой - показывая, что православное учение о Троице не противоречит самому себе. Вот почему отеческие богословствования и не часто входят в рассмотрение самого содержания догматов, но вращаются в области доказательств и опровержений. Живая, исполненная благоговейной любви, религиозность древних христиан сама по себе оказывалась достаточно чуткой, чтобы соединить каждым догматом веры горячее чувство и молитвенное прославление, как это видно из бесчисленных священных песнопений и молитв в честь Троицы и воплощения Сына Божия, столь дорогих и возвышенно-умилительных для всякого христианского сердца. Не будучи ни философом, ни догматистом, не умея выразить в форме точных понятий почерпаемого из догматов назидания, всякий сознательно молящийся христианин не остается без духовного плода от догматических истин, из которых каждая соединяется в его уме с прославлением или прощением и при том приближает его мысль к всесвятейшему Существу и тем придает

особенную живость религиозному чувству. Вот почему для доброго христианина даже краткий и сжато выраженный Символ Веры всегда будет не только перечнем догматических положений и дорогим знаменем церковно-христианского единства, но и прославительной молитвой, источником нравственного подъема. Если же в настоящее время возникает сомнение в спасительности догматов, то первоначальной причиной тому является не развитие критических запросов, а внутреннее отчуждение душ от Церкви, от общей дружной молитвы, нравственная самозамкнутость и холодность сердца. "А вы, возлюбленные, - увещевает Апостол, - назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым, сохраняйте себя в любви Божией, ожидая милости от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни" (Иуд.1,20-21). В секты же или в рационализм впадают именно такие люди, которые отпадают не от православия, но от безверия или практического язычества: истинные же сыны Церкви всегда будут любить ее догматы... "(там же, стр.5-8).

Важное религиозно-нравственное значение догматов становится очевидным из рассмотрения сущности вероучительной деятельности Вселенских Соборов.

"*Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, - говорит профессор Владимир Николаевич Лосский, - представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе о том, чтобы обеспечивать христианам возможность достижений полноты мистического соединения с Богом.* И действительно, Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить самую идею обожения... "Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом". Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово, Логос открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно - не истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения Аполлинария и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была взята на Себя Словом, постольку наша природа во всей своей целостности должна войти в единение с Богом. Она (Церковь) борется с монофелитами, ибо вне соединения двух волей во Христе - воли божественной и воли человеческой, невозможно человеку достигнуть обожения. "Бог создал человека Своей единой волей, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой". Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выражать божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем -

о Святом духе, о благодати, о самой Церкви - догматический вопрос, поставленный нашим временем, - главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда является утверждение и указание возможности, модуса и способов единения человека с Богом" (Вл.Лосский. Очерк мистического богословия. Глава 1-я: Введение - БТ, сборник 8-й, стр.10-11).

Понятие о Божественном Откровении. Что такое "Слово Божие" как двуединый источник православного христианского вероучения?

Митрополит Филарет(Дроздов) говорит в своем Пространном Православном Катихизисе: "Учение Православной веры мы почерпаем из Божественного Откровения. Под именем Божественного Откровения разумеется то, что Сам Бог открыл людям, чтобы они могли право (т. е. правильно) и спасительно веровать в Бога и достойно чтить Его (Введение в Катихизис. Об Откровении Божественном. Русский текст см. ЖМП., 1991, стр. 80, §§10 и 11).

Провозвестниками Откровения Божия были Адам, Ной, Авраам, Моисей и другие пророки. Они приняли и проповедали начатки Откровения Божия; в полноте же и совершенстве принес на землю Откровение Божие Воплощенный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, и распространил его по вселенной чрез Своих учеников и апостолов (там же, §14).

Божественное Откровение распространяется между людьми и сохраняется в истинной Церкви двумя способами: посредством Священного Предания (σγια παρδδοσιј) и Священного Писания (σγια граф»). (Введение в Катихизис. О Священном Предании и Священном Писании. Русский текст см. ЖМП., 1951, стр.80, §16).

Нередко термином "Слово Божие"(ιτγοј тоа θεοα) обозначают лишь совокупность Священных книг Библии. Однако еще в прошлом (XIX-м) веке архимандрит, впоследствии митрополит Московский и Коломенский, *Макарий Булгаков* (+ 1882) стал решительно подчеркивать, что *слово Божие* - синоним *Божественного Откровения* (см. архим. Макарий. Введение в Православное Богословие. Спб, 1847, §2, стр.108 и многие другие места).

Что касается неправомерного сужения понятия Слова Божия до одной лишь совокупности памятников священной письменности, то оно, возможно, возникло под неосознанным влиянием довольно долго развивавшегося богословского направления, ярким представителем которого был Феофан Прокопович (1681-1736), утверждавший, что "Словом Божиим и единственным основанием богословия является Священное Писание" (см. в сочинении священника Иоанна Филевского "Учение Православной Церкви о

Священном Предании" (Харьков, 1902, Введение, стр.38 и далее).

Важно составить себе ясное понятие о *соотношении Божественного Откровения* (или Слова Божия) и *способов его распространения и сохранения* в Православной Церкви (т.е. Священного Предания и Священного Писания)...

Из сопоставления апостольских свидетельств (Евр.1,2; Ефес.1,9; 2,4-5) видно, что Бог, богатый милостью, возвестил миру *тайну воли Своей о спасении человеческого рода*. Во всей полноте эта тайна стала доступной людям в *Откровении Бога в Иисусе Христе* - воплотившемся Логосе Божиим, в *Его Личности и жизни, в Его словах и делах*.

Благовестие этой тайны чрез *апостольскую проповедь* (κ»rugma ton ŷpostlwn) было вверено Церкви и действием Святого Духа, в ней пребывающего, непрерывно сохраняется и проявляет себя как живое *Апостольское Предание Церкви* ('ApostolikTn κ»rugma tBj `Ekklhs...aj - см. св.Ириней Лионского "Против ересей" 3,3,3; в переводе прот. П. Преображенского стр.223), определяя и освящая собой, все стороны ее жизнедеятельности ее веросознание, вероучение, богослужебный строй и дисциплину, ее многовековой духовный опыт (см. ЖМП., 1987, 3, стр.70-71).

Согласно выражению митрополита Московского Филарета (Дроздова), *Священное Писание есть* - по сравнению с первоначальной устной церковной проповедью - "особенным устроением Духа Божия, неизменнее упроченный *вид Предания*" (см. Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Даниловом монастыре, произнесенное 13 сентября 1838 года - Слова и речи. М., 1882, том 4, стр.98-я).

Священное Богооткровенное Предание *живет* в Церкви. И Священное Писание, вопреки мнению некоторых, не может служить единственным источником истинного христианского ведения вне всего контекста этого *живого* Апостольского Предания или, что то же, в отрыве от Церкви. Еще Тертуллиан с особенной силой подчеркивал эту мысль, когда писал: "Церковь как бы говорит: Священное Писание - это *мое* владение. Я имею твердое основание от самих авторов, которым Писание принадлежит. Я наследница апостолов" (Возражение еретикам, глава 37 - в латинской серии Патрологии Миня: De praescriptione haereticorum, cap.37. ML 2,50).

Церковь, будучи "верным хранилищем Священного Предания" (Православный Катихизис - см. ЖМП., 1991, §18-й), является в то же время и непогрешимой истолковательницей слова Божия. "Веруем, что Божественное и Священное Писание внушено Богом; посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оно Кафолическая Церковь. Веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух, то все равно - от Писания ли научиться или от Вселенской Церкви, человеку, который говорит сам

от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться, но Вселенская Церковь... никак не погрешать, ни обманывать, ни обманываться, но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность (то есть вечную силу)" ("Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной", член 2-й).

Божественное Откровение (или Слово Божие) есть *двуетный источник православного христианского вероучения*. В этом источнике имеются как бы два компонента: Священное Предание зафиксированное в Священном Писании (в Священных книгах Библии) и Священное Предание, в нем явно не отраженное, но признаваемое Церковью за бесспорно апостольское по происхождению. Эти два вида Священного Богооткровенного Предания являются равночестными по их достоинству.

Литература:

1. Прот. К. Константинов. Священное Писание Нового Завета об Апостольском Предании. ЖМП., 1957, 9, 44-50.
2. А. Ведерников. Проблема предания в православном богословии. ЖМП., 1961, 9, 42-49; 10,61-71.
3. Проф. прот. Петр Гнедич. О православном понимании Церкви и единства церковной жизни. ЖМП., 1962, 8, 48-61.
4. Проф. прот. Петр Гнедич. О православном понимании Предания ЖМП., 1963, 3, 43-50.
5. Прот. Л. Воронов. Проблема Предания в Церкви. ЖМП 1964, 4, 66-68.
6. Проф. прот. Л. Воронов. Слово Божие в жизни Церкви. ЖМП., 1987, 3, 70-74.

Приложение: Краткое изложение основного содержания проповеди митрополита Филарета(Дроздова) произнесенной им в день освящения в 1838 году храма Живоначальной Троицы в Даниловом монастыре на тему о Священном Предании.

В основу проповеди митрополит Филарет положил текст из 2-го послания апостола Павла к Фессалоникийцам: "Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим"(2Сол.2,15).

В этих словах Владыка Филарет видит, прежде всего, заповедь христианам "твердо и постоянно соблюдать все то, чему они научились от Апостола относительно веры, священноначалия, богослужения, церковного порядка и правил жизни. При этом, объясняет он, *необходимо "нераздельно и равно держаться и Священного Писания и священных преданий*, т. е. того, чему мы научились от святых апостолов и святых отец по средством слова и примера".

Без священного предания мы не знали бы и того, какие именно книги Церковь признает Священным Писанием. Да и само "*Богодухновенное Писание* (как это видно из свидетельства св. Евангелиста Луки (Лук.1,2-3) *есть*

только продолжение и неизменное особенным устройением Духа Божия упроченный вид предания".

Конечно, твердо и постоянно соблюдать нужно, несомненно, истинные предания, первоисточником которых была Апостольская проповедь. "Христианские предания прошли, говорит митрополит Филарет, чрез многие страны, народы, языки, чрез многие веки. К первоначальным преданиям Апостольским присоединились предания отеческие разных степеней древности. В некоторых частях преданий оказалось разнообразие, простирающееся до противоречия. Сделалось нужно исследование подлинности и достоинства преданий, - исследование не всегда удобное и не всякому доступное. Для удостоверения в подлинности и достоинстве преданий всего лучше было бы с точностью знать их начало: но оно нередко скрывается в туманной дали прошедшего".

Очевидно, что речательство несомненной истинности преданий может дать и действительно дает Церковь, о которой Апостол говорит, что она есть "столп и утверждение истины"(1Тим.3,15).

Неверно думают и утверждают те, кто говорят, будто предание было необходимо лишь до появления Писания, а после его появления оно якобы утратило свое значение. И далее митрополит Филарет говорит: "Если столь важно истинное предание, прежде писания и вместе с писанием, то в каком случае могла бы уменьшиться его важность? Разве только в том случае, если бы само Писание, став на место предания, сказало бы нам, что не нужно уже заботиться о предании. Но Писание говорит противоположное этому: стойте и держите предания, имже научитесь или словом или посланием..."

Вдумчивому студенту очень полезно самому прочесть эту замечательную проповедь. Ее можно найти в сборнике "Слова и речи" митрополита Филарета, том 4-й, издание: Москва, 1882 год, стр.95-100.

Из иностранной литературы по теме восьмой рекомендуется очень содержательная статья протоиерея Георгия Флоровского: Tradition (Предание) см. Weltkirchenlexikon, Stuttgart, 1960, ss.1469-1474.

Какие истины веры не выражены со всей полнотой в Священном Писании, но ясно возвещаются в Церкви посредством Священного предания в узком смысле слова?

Живущее в Церкви "истинное и святое предание" представляет собой "не просто видимую и словесную передачу учения, правил, чиноположений, обрядов, но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения", говорит митрополит Филарет(Дроздов) - см. его Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Даниловом монастыре в сборнике "Слова и речи", том 4, М., 1882, стр.100.

Понимаемое так Священное Предание богословы обозначают термином "Священное Предание в *широком смысле слова*". В отличие от него Священным Преданием в *узком смысле* они называют содержание учения, проповеданного апостолами и переданного ими Церкви для постоянного и неизменного хранения (см. в статье А. Ведерникова "Проблема Предания в православном богословии" - ЖМП 1961, 9, стр.45 и 10, стр.65).

Как уже было сказано в предыдущей лекции, в двуедином источнике православного христианского *вероучения* (каковым является Божественное Откровение) есть компонент, который можно назвать Священным Преданием в Библии явно не отраженным, но признаваемым Церковью за бесспорно апостольское по происхождению.

Примерами такого, хотя и не отраженного со всей полнотой в книгах Священного Писания, но, несомненно, принадлежащего соборному сознанию Церкви Предания могут служить следующие вероучительные истины:

- а) О сошествии Иисуса Христа во ад.
- б) О приснодевстве Богоматери.
- в) О почитании и призывании в молитвах Ангелов и святых.
- г) О почитании святых мощей и икон.
- д) О состоянии душ по смерти до всеобщего суда.
- е) О поминовении усопших.
- ж) О крещении младенцев и о неповторяемости крещения.
- з) О совершении Евхаристии и прочих таинств. (См. Архимандрит Макарий (Булгаков). Введение в православное богословие, §133).

Литература:

1. Митрополит Филарет(Дроздов). Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Даниловом монастыре. - Слова и речи, том 4-й, Москва, 1882 г., стр.97 и 99-100.

2. Православный Катихизис. О Священном Предании и Священном Писании Вопрос: Для чего и ныне нужно предание? и Ответ на него. (на русском языке см. Православный Церковный Календарь, 1991, стр.80-81 §24)

3. В. Талызин. Церковное предание. ЖМП., 1960, 9, стр.43-44.

4. Проф. прот. Петр Гнедич. О православном понимании Предания. ЖМП., 1963, 3, стр.45-47.

5. Прот. Л. Воронов. Проблема Предания в Церкви. ЖМП., 1964, 4, стр.67.

6. Камень веры Стефана Яворского (в издании Афонского русского Пантелеимонова монастыря): "Догмат о почитании Пресв. Богородицы", "Догмат о прославлении праведников на небеси в церкви торжествующей", "Догмат о почитании и призывании святых" и другие трактаты.

Вселенский Символ веры (Никейский и Никео - Цареградский; чем второй отличается от первого?)

Первый Вселенский Собор, созванный императором Константином Великим, состоялся летом 325 года в г. Никея (в Вифинии). Главная цель Собора - обличение и осуждение ереси Ария. Постоянного председателя на Соборе не было. Ведущими деятелями были: Александр, епископ Александрийский; Осий, епископ Кордубский (из Испании) и Евстафий, епископ Антиохийский. Помощником епископа Александра был его ученый секретарь диакон Афанасий, преемник Александра на кафедре с 326 года (см. прот. Георгий Флоровский "Восточные Отцы IV-го века" Париж, 1931, стр.26). В церковной литературе Никейский первый Вселенский Собор именуется Собором трехсот восемнадцати святых отцов. Память свв. Отец Первого Вселенского Собора отмечается в Православном Церковном Календаре в Неделю 7-ю по Пасхе.

Память св. Александра Александрийского - 29 мая.

Память св. Осия Исповедника - 27 августа.

Память св. Евстафия Антиохийского - 21 февраля.

В результате трудов Собора был принят текст вероопределения, традиционно называемый Символом веры Никейского Собора. Насколько велик был во Вселенской Кафолической Церкви авторитет этого Символа видно из того факта, что в 1-м правиле Трулльского ("Пято-Шестого") Собора 691-692 годов говорится: "Определяем: хранить неприкосновенно нововведениям и изменениям веру, преданную нам от Апостолов; еще же и от трехсот осмьнадесяти святых и блаженных отец, при Константине царе нашем, в Никее собравшихся...".

А в тексте *Определения* этого Собора его участники заявили: "Символ, изложенный триста осмьнадцатью отцами, и снова *богомудро утвержденный сто пятьюдесятью отцами*, который подтвердили и прочие святые соборы для уничтожения всякой ереси, и наш святой и вселенский собор богодуховенно запечатлел" (см. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии, том 6-й, издание второе. Казань, 1882, стр.229 - Деяние 18-е). Эти слова позволяют рассматривать Никейский Символ как *первую редакцию* Никео-Цареградского Символа веры, принятого отцами II-го Вселенского Собора.

"Цвет догматической деятельности первого вселенского собора составляют выражения: "из сущности Отца" и "единосущный". Они находились в следующем месте Никейского Символа: "И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, едиnorodного, рожденнаго от Отца, то есть из *сущности Отца*, Бога от Бога, Света от Света, Бога истиннаго от Бога истиннаго, рожденнаго, не сотвореннаго, *единосущнаго* Отцу, чрез Которого всё произошло".

Второй Вселенский Собор был созван императором Феодосием первым (Великим), правившим империей с 379 по 395 год. Местом созыва была сто-

лица империи г. Константинополь. Собор состоялся в мае-июне 381 года.

В. В. Болотов говорит: “Уверение, что второй вселенский собор созван против македониан, не достаточно имеет оснований. По шаблонному убеждению, принято думать, что вселенские соборы созывались непременно по поводу ересей, и за неимением в данном случае какой-либо определенной ереси, связывают этот собор с ересью Македония” (Лекции по истории древней церкви, том 4, Петроград, 1918, стр.108). Известно, что Македоний, епископ Константинопольский (умерший ок. 362 года), был арианствующим по убеждениям, однако так называемых ”пневматомахов” (духоборцев) возглавлял не он, а Евстафий севастийский (умерший ок.377 года). Впрочем, историки Сократ и Созомен считали Македония основателем ереси духоборчества, отрицавшей Божество Святого Духа, а отцы Трулльского собора в 1-м правиле называют Македония “нечестивым” и врагом истины, “дерзнувшем почитать Владыку рабом”, т.е. отрицавшим Божество Святого Духа и Его единосущие с Отцом и Сыном.

Главной целью Константинопольского собора 381 года было “утвердить никейскую веру” - Болотов. Лекции, том 4, стр.116. Именно с этой целью была выработана новая, более совершенная редакция Символа веры, получившая впоследствии название Символа Никео-Цареградского. В нем нашло отражение, единогласно исповеданное на соборе более подробное (чем в Никее) православное учение о Святой Троице и о воплощении Сына Божия - с учетом таких лжеучений, как духоборчество, маркеллианство и аполлинарианство, производивших соблазн в IV-м веке. Учтена была и миссионерская задача Церкви - просвещать обратившихся язычников в истинах христианства. “Никейский символ, как отмечает Болотов, составилась как (т.е. научное изложение) против еретиков, и ввести его в церковное употребление при крещении было неудобно: там не было, например, учения о Церкви и о будущей жизни” (Лекции, том 4, стр.116). Теперь в этом отношении было сделано существенное добавление, находящееся, согласно счету принятому в нашем Пространном Христианском Катихизисе, в 8-12 Членах Символа.

Другой целью созыва Константинопольского собора было “упорядочение церковных дел (вопрос о замещении константинопольской кафедры православным епископом, о преодолении разделения между православными общинами в Церкви Антиохийской). “Эта цель собора, - пишет проф. А.Спасский, - достаточно объясняет то, что для составления его призваны, были только восточные епископы” (см. А.Спасский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов - в главе VIII “Завершительные результаты тринитарных споров в царствование Феодосия Великого, абзац: Необходимость упорядочения восточных дел...”, по изданию 2-му, Сергиев Посад, 1914, стр.570).

Известный церковный историк Алексей Петрович Лебедев, исследовавший вопрос о принадлежности Никео-Цареградского Символа Константино-

польскому Собору 381 года и подробно возражавший немецкому историку и протестантскому богослову Адольфу Гарнаку (1851-1930), который отрицал факт происхождения этого символа от указанного собора, отмечал следующее: Гарнак ссылался, в частности, на то, что “собор Константинопольский не был собором вселенским; император Феодосий созвал епископов только той части империи, которая была подчинена ему, и действительно только епископы Востока присутствовали на этом соборе...” (см. Приложение 1-е к сочинению А. П. Лебедева “Вселенские Соборы IV и V веков” изд. 3-е, Спб., 1904, стр.318-319).

На этот довод А.Гарнака А.П.Лебедев справедливо возражает: “Пусть Гарнак не признает II-й Вселенский собор *вселенским*, пусть даже в свое время собор этот не пользовался значением вселенского; для нас достаточно того, что он впоследствии был признан Церковью таковым, а потому он и остается для нас вполне вселенским собором... Авторитет Константинопольского собора сделался непререкаемым после Халкидонского собора” (там же, стр.327).

На IV-м (Халкидонском), V-м (Константинопольском) II-м и VI-м (Константинопольском) III-м Вселенских соборах прочитаны были оба символа: Никейский и Константинопольский (ДВС., том 4, стр.105-106 по первому изданию; том 5, стр. 159-160 по 3-му изданию; том 6, стр.229-230 по 2-му изданию).

В 1-м правиле Трулльского собора 692 года говорится: “Определяем: хранить неприкосновенно нововведениям и изменениям веру, преданную нам от самовидцев и служителей Слова, богоизбранных Апостолов, еще же и от трех сот осмьнадесяти святых и блаженных отец, при Константине, царе нашем, на нечестиваго Ария в Никее собравшихся... Такжеде и при великом Феодосии сто пятидесятью святыми отцами, в сем царствующем граде собравшимися, провозглашенное исповедание веры содержим...”

На VII-м (II-м Никейском Соборе как образец веры был прочитан уже только один Константинопольский символ (ДВС, том 7, стр.284 по 2-му изданию).

Константинопольский собор 879-880 годов, бывший в храме Премудрости Слова Божия, хотя и не числящийся Вселенским, но имеющим многие признаки такового, провозгласил неизменность текста Никео-Цареградского символа веры, говоря о нем впрочем, как о "переданном нам от святаго и вселенскаго Никейскаго Собора" (см. статью Архиепископа Брюссельского и Бельгийского Василия "Символические тексты в Православной Церкви" - БТ, изд. Моск. Патриархии, том 4, стр.13).

Председательствовал на Соборе св. Мелетий, архиепископ Антиохийский (память его 12 февраля). Он скончался во время собора, и "бремя председательства возложено было на признанного законным православным архиепископом столицы св. Григория Богослова" (см. Карташов. Вселенские соборы, стр.200). После его добровольного ухода с константинопольской кафедры

окончание заседаний Собора проходило "под почетным председательством св. Нектария" (Карташов, стр.201), избранного на ту же кафедру. Он управлял ею до своей кончины в 397 году.

Память Второго Вселенского Собора или "ста пятидесяти святых отец второго вселенского собора" отмечается 22 мая.

Память св. Григория Богослова - 25 и 30 января.

Память св. Нектария, патриарха Константинопольского - 11 октября (см. Наст. книгу для священно-церковно-служителей С. В. Булгакова, изд. 2-е, Харьков, 1900, стр.373. В Православном Церк. Календаре, изд. Моск. Патриархией, не указано).

Участниками Собора 381 года были также: св. Кирилл, архиепископ Иерусалимский (память 18 марта); св. Григорий, епископ Нисский (память 10 января); св. Амфилохий, епископ Иконийский (память 23 ноября).

Никео-Цареградский символ отличается от символа Никейского:

1. *Опущениями:*

а) Слов: "toutъstin ѓк тБј оЩс...aj toa patrТј" ("то есть, из сущности Отца"). "Отцы Константинопольского собора, - пишет А.П.Лебедев, - сделали некоторые сокращения символа Никейского... Главное сокращение касается слов - "из сущности Отца" (Вселенские Соборы IV и V веков, по изданию 3-му, СПб, 1904, стр.132).

Как уже отмечалось, выражения "из сущности Отца" и "единосущнаго Отцу" составляли "цвет догматической деятельности первого вселенского собора" (ср. Болотов. Лекции, том 4, стр.36). И, однако, оставив неприкосновенным выражение "единосущный", отцы Константинопольского собора 381 года сочли необходимым не включать в новую редакцию символа слова "из сущности Отца". "Устранение этого выражения из константинопольского символа не только не было искажением никейского учения, а напротив, означало догматический прогресс в области богословия о Сыне" (А.Спасский. История догм. движений в эпоху вселенских соборов. В издании 2-м, Сергиев Посад, 1914 г., стр.611).

"Никейские отцы в учении о Троице Боге следовали приемам доникейской школы богословов... Излагая учение о Троице, доникейские богословы исходили из понятия о Боге Отце... С точки зрения этих богословов существо Божие и есть Сам Бог Отец; Отец вполне и всецело владеет этим существом, а затем, отсюда, из этого существа Отца рождается Сын, который также всецело обладает Божиим существом... Когда никейские отцы говорили, что Сын рожден от Отца, то этим самым они и хотели сказать, что Он рожден из существа Отца, которое и есть Отец... Добавление "из сущности Отца" прямо направлялось против арианства и осуждало его учение о тварности Сына" (там же, стр.227-228).

"Каппадокийцы (свв. Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов), установив точное различие между понятиями, сущность и ипостаси,

первым понятием (т.е. сущностью) обозначили единое Божество, проявляющееся в трех Лицах, вторым же - те личные отличительные свойства, благодаря которым они получают самостоятельное бытие и становятся ипостасями" (там же, стр.612).

Но если сущность Божества в одинаковой мере принадлежит всем трем Лицам Божества, то говорить о происхождении Сына "из сущности Отца" стало уже не точно, и выражение "единосущный" ("омоусиос"), сохраненное в Никео-Цареградском Символе, обрело свой подлинный смысл и оказалось вполне достаточным для выражения нераздельного единства Отца и Сына, и их равночестности.

б) слов: "Бога от Бога". Они были сочтены излишними, поскольку в Символе уже имелось выражение "Бога истинного от Бога истинного". Очевидно, что это опущение имело характер чисто редакционной правки.

Добавлениями:

а) слов: "*Его же Царствию не будет конца*" (см. 7-й член Никео-Цареградского Символа веры: "И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, *Егоже Царствию не будет конца*").

А. Спасский замечает, что эта прибавка имела в виду отвергнуть заблуждение Маркелла Анкирского.

"Самый своеобразный пункт системы Маркелла, - отмечал Болотов, - составляет его учение о *царстве Христовом*. Царство Христово есть царство *воплотившегося* Слова (и поэтому не тождественно с вечным царством Логоса, соцарствующего Отцу, т. е. с Царством Божиим. Но цель воплощения дана не в самом бытии Слова, а в домостроительстве (или в "икономии"). Логос воплотился *для мира*. Следовательно, это цель *конечная*, и как таковая; она некогда будет вполне достигнута, и тогда (перестав быть целью: а став осуществившимся фактом) утратит основу для существования... Царство Христово некогда кончится, разрешится в царство Божие. "Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои... Когда же все покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем" и "Он (Сын) предаст царство Богу и Отцу"(1Кор.15,25,28.24). Слова нашего Символа: "*Его же царствию не будет конца*", заимствованные из других символов, направлены именно против Маркелла" (Болотов. Лекции по истории древней церкви, т.4, стр.128).

б) слов: "*от духа Свята и Марии Девы*" (см. 3-й член Символа веры).

в) слов: "*распятого же за ны при Понтийстем Пилате*"(4-й член Символа веры).

г) слова "*погребеннаго*"(4-й член Символа веры).

д) слов: "*и седяща одесную Отца*"(6-й член Символа веры).

е) слов: "*и паки грядущаго со славою*"(7-й член Символа веры).

Добавления б), в), г), д), е) направлены против лжеучения Аполлинария Лаодикийского, признававшего отсутствие у Богочеловека Христа цельной че-

ловеческой природы, имеющей не только душу и тело, но и человеческий дух или ум. "Аполлинарий, - пишет А. В. Карташов, - заменил в Иисусе Христе третью высшую часть человеческой природы, иначе "ум" человеческий, Логосом Божественным, т. е. Второй Ипостасью Святой Троицы" (Вселенские соборы, стр.284).

"Не говоря уже о точном и более подробном (чем в Никейском символе) определении исторических фактов, ознаменовавших земную жизнь Христа и имеющих свое догматическое значение, Символ, - говорит А. Спасский, - оттеняет, вопреки аполлинарианству, человеческую природу Христа, указывая не только на Его божественное, но и на человеческое происхождение и на Его несомненное и истинно-человеческое страдание. Воспринятое от Марии Девы, страдавшее и погребенное человечество воскресло, вознесено на небеса, пребывает там со Христом вечно (сидящее одесную Отца) и снова явится на земле" (История догм. движений... стр.612-613).

3. Изложением учения о Святом Духе

8-й член Никео-Цареградского Символа веры гласит: "И в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки" - вместо краткого: "и в Святаго Духа", как было в Символе Никейском.

4. *Окончанием Символа*, начиная со слов: "Во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь..."(9-й,10-й,11-й и 12-й члены Символа).

5. *Опущением анафематизма* против ариан, примыкавшего к Никейскому символу: "Говорящих же, что было, когда не было (Сына), что Он не существовал до рождения и произошел из несущего, или что Сын Божий имеет бытие от иной ипостаси или сущности, или что (Он) создан, или преложим, или изменяем, предает анафеме Кафолическая церковь".

Орос Халкидонского Собора. Догмат о двух естествах в едином Лице Господа Иисуса Христа.

После смерти (в 450 году) императора Феодосия Младшего, который первоначально покровительствовал Несторию, а в последние годы своего правления монофизитам, наступило время благоприятное для православных. "Маркиан (император с 450 до 457 года), как и Пульхерия, сестра Феодосия Младшего, которая сделалась супругой Маркиана, были глубоко преданы делу православия" (см. V-е приложение к сочинению А. П. Лебедева "Вселенские соборы VI, VII и VIII веков" под названием "Халкидонский IV-й вселенский собор 451 года", стр.310 и далее по третьему изданию, С.-Петербург, 1904 г.)

В обстановке этого нового царствования был созван Четвертый Вселенский Собор, имевший целью пересмотреть дело Архиепископа Кон-

стантинопольского *Флавиана*, несправедливо низложенного Ефесским собором 449 года, и изложить православное учение о Лице Господа Иисуса Христа как Богочеловека, принимая во внимание наличие двух крайних еретических учений: несторианства и евтихианства.

Председательствовал на Соборе св. Анатолий, архиепископ Константинопольский (память его - 3 июля). Из других православных деятелей Собора Церковный Православный Календарь отмечает св. Иувеналия, архиепископа Иерусалимского (память 2 июля). В церковной литературе Четвертый Вселенский Собор именуется *Халкидонским* (по месту заседаний - в предместье г. Халкидона, в церкви, посвященной памяти св. великомученицы Евфимии или "собором 630 святых отцов").

25 октября 451 года на торжественном заседании Собора был подписан знаменитый *орос* или догматическое определение. В нем говорилось: "Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущнаго Отцу по Божеству и того же единосущнаго нам по человечеству, во всем подобнаго нам кроме греха, рожденнаго прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения - от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единороднаго, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемаго, - так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, - не на два отсекаемаго или разделяемаго, но одного и того же Сына и единороднаго Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцев".

(Вышеприведенный русский перевод заимствован из "Деяний Вселенских Соборов", изданных при Казанской Духовной Академии, том 4-й. Собор Халкидонский, вселенский, четвертый. Отделение второе, деяние пятое. Определение Халкидонского собора. В первом издании это определение находится на страницах 103-110, а выше приведенный текст, являющийся частью определения, - на страницах 108-109.

Необходимые пояснения:

Несторий - архиепископ Константинопольский (с 428 по 431 гг.), ученик богослова Антиохийской школы Феодора Мопсуестского (умершего в 328 году). Распространял ложное учение о Христе, из которого вытекало, что в Воплотившемся Сыне Божиим были два личных субъекта: Бог - Слово и человек Иисус. Наиболее яркое и соблазнительное выражение это учение нашло в отрицании Несторием православного учения о Пресвятой Деве Марии как о

Богородице и в утверждении будто следует заменить слово "Богородица" словом "человекородица" или, в крайнем случае, словом "Христородица".

Самым видным обличителем неправды несторианства был св. Кирилл, архиепископ Александрийский (занимавший эту кафедру с 412 по 444 г.). Ересь Нестория была осуждена Третьим Вселенским Собором, заседания которого проходили в г. Ефесе под председательством св. Кирилла.

В 433 году св. Кирилл Александрийский и Иоанн, епископ Антиохийский, подписали Согласительное исповедание, объединившее всех православных противников ереси несторианства. Формулировки этого документа были компромиссными (поскольку в выработке Согласительного исповедания принимали участие представители двух богословских направлений: александрийского и антиохийского). Однако очень важное значение имело то место Согласительного исповедания, где говорилось: "На основании неслитного соединения (во Христе двух естеств: Божеского и человеческого) мы исповедуем Пресвятую Деву Богородицею, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собою храм от Нее воспринятый".

Евтихий - архимандрит одного из константинопольских монастырей, человек в богословском отношении малозначительный, но весьма влиятельный в придворных кругах при императоре Феодосии Младшем, первоначально ревностный сторонник св. Кирилла, а затем (после появления Согласительного исповедания 433 года занявший монофизитскую позицию, утверждал, что во Христе нет никакой двойственности, и что можно и должно говорить лишь об "одной природе Бога Слова воплощенной".

На численно небольшом соборе в Константинополе в 448 году под председательством Архиепископа Константинопольского Флавиана (управлявшего столичной кафедрой с 446 по 449 гг.) Евтихий, как упорствовавший в своем монофизитском лжеучении, был лишен пресвитерского сана и архимандритства. Однако в 449 году Ефесский собор, под председательством александрийского архиепископа Диоскора, оправдал Евтихия, осудив всех деятелей Константинопольского собора 448 года во главе с архиепископом Флавианом, что фактически выглядело как торжество монофизитства и вызов православию как Востока, так и Запада. Халкидонский собор 451 года посмертно оправдал св. Флавиана и осудил монофизитство Евтихия и его сторонников.

В тексте ороса Халкидонского собора имеются ясные указания на отвергнутые им ереси. В нем говорится: "Старающиеся отвергнуть проповедь истины породили своими ересями пустые речи, - одни дерзая извратить таинство домостроительства Господня о нас и отвергая слово "Богородица" о Деве (очевидно, Несторий и почитатели Феодора Мопсуестского), а другие, вводя слияние и смешение,... вымышляя, будто одно естество плоти и Божества, и странно утверждая, что Божественное естество Единородного по слиянию страдательно (очевидно монофизиты всех оттенков, которых отцы собора считали последователями лжеучения Аполлинария).

В общем, правильно, хотя в свойственной ему несколько эксцентричной манере, поясняет смысл четырех наречий, использованных в оросе отцами Халкидонского собора, Антон Владимирович Карташов: "1) "Неслитно - ибо крайние монофизиты вливали воду плоти в огонь Божества, и она испарялась, пропадала или же, как трава, сгорала, оставалась только огненная стихия природы Божественной, т. е." одна природа". 2) "Непревращенно" - , ибо для более лукавых, якобы умеренных монофизитов человечество испревращалось в своем существе, теряло свою реальность, становилось только кажущейся оболочкой. 3) "Неразделимо" - , а у несториан две природы рядом подлепложены лишь в иллюзорном объединении. 4) "Неразлучимо" - , а у маркеллиан в день последнего суда Богочеловек отлучит от Себя, покинет в ничто отслужившую Ему роль человеческую природу " (см. А. В. Карташов. Вселенские соборы. Париж, 1963, стр.410).

Догмат VI-го Вселенского Собора о двух волях и действиях в Господе Иисусе Христе.

Шестой Вселенский Собор, созванный императором византийским Константином Погонатом (царствовал в 668-685 годах), состоялся в 680-681 годах в Константинополе. Он имел 18 заседаний (начался 7 ноября 680 г. и закончился 16 сентября 681 года). Целью собора было исследование и опровержение ереси *монофелитства*.

Монофелиты (Патриарх Константинопольский Сергей управляя столичной кафедрой в 610-638 годах и его сторонники) формально принимая Халкидонский орос с его догматом о двух естествах в единой Ипостаси Христа Богочеловека, фактически отказывались признать наличие во Христе естественной человеческой воли. Сергей утверждал, будто "следовать учению о двух волях, значило бы предположить во Христе две противоположные одна другой воли, например, волю Бога Слова, желающего совершить спасительное страдание, и волю его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух желающих противоположного друг другу, что нечестиво. Невозможно, чтобы в одном лице находились вместе две противоположные одна другой воли" (см. в книге А. П. Лебедева. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков, в главе: Монофелитство и VI Вселенский собор - по изд. 3-му Спб. 1904 г., стр.82).

В письме к папе Гонорию (управлял римской кафедрой в 625-638гг.) Сергей писал, что учение об одной воле и об одном действии во Христе лучше учения о двух волях и двух действиях в Нем (А. П. Лебедев, там же, стр.85). Отвечая Сергию, папа Гонорий заявлял: "мы исповедуем в Господе Иисусе одну волю!" (там же, стр.86).

Монофелитство явно противоречило Евангельскому повествованию о Гефсиманском молении Христа Спасителя: Господь молился "и говорил: Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня" (Мк.14,36)... "Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет" (Лук.22,42). Здесь человеческая воля Господа Иисуса Христа отличается от Его же Божественной воли тождественной с волей Бога Отца. Но эта человеческая воля отнюдь *не противится* (вопреки мнению монофелита Патриарха Сергия) воле Божественной, но охотно покоряется ей. Об этом ясно говорит Евангелист Матфей: "Еще отошед в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя" (Мф.26,42).

При покровительстве двух один за другим царствовавших императоров: Ираклия (610-641) и Констанца (641-669) ересь монофелитства произвела большой соблазн в церковном обществе: многие были соращены, а ученые защитники православия (св. Максим Исповедник, св. папа Мартин) подверглись тяжким гонениям и жестоким истязаниям.

В вероопределении VI-го Вселенского собора относительно вопроса о волях и действиях во Христе говорится следующее: "Проповедуем, согласно учению святых Отцов, что во Христе два естественные хотения или воли и два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно. И две естественные воли, не противоположных одна другой... но человеческая Его воля уступает, не противоречит, не противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле. Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно. Мы признаем две естественные воли и два действия (во Христе), согласно сочетавшиеся между собой для спасения рода человеческого".

Собор анафематствовал вождей монофелитства (Патриархов Константинопольских Сергия, Пирра, Павла и Петра), патриарха Александрийского Кира. Отцы собора нашли нужным добавить к этому и следующее: "Находим нужным вместе с ними извергнуть из святой Церкви Божией и предать анафеме и Гонория, бывшего папу древнего Рима, потому что из писем его к Сергию мы убедились, что он вполне разделял его мнение и подтвердил его нечестивое учение" (Деяние 13-е). "Римские легаты безмолвно выслушали и подписали анафему на Гонория" (Болотов. Лекции, том 4, стр.494-495).

Догмат Седьмого Вселенского Собора об иконопочитании. Что такое "Торжество Православия", воспоминаемое в 1-ю Неделю Великого Поста?

VII-й Вселенский (Никейский второй) Собор был созван с целью осуждения

иконоборческой ереси, в течение 70 лет пред тем производившей великий соблазн среди верующих и поддерживаемой политикой императоров-иконоборцев так называемой "исаврийской династии".

Время царствования Льва Исаврянина (717-741) и особенно его сына Константина Копронима (741-775) было эпохой жестоких гонений на иконопочитание и иконопочитателей. В церковной памяти об этом периоде особенно запечатлелось мученичество преподобного Стефана Нового (память его отмечается 28 ноября).

Ревностными защитниками иконопочитания были в это время св. Герман, патриарх Константинопольский (память 12 мая) и преподобный Иоанн Дамаскин (память 4 декабря). Однако жестокое насилие императоров-иконоборцев сделало свое пагубное дело - многие из епископов не устояли и, подчинившись воле императоров - иконоборцев, изменили Православию и прямо или косвенно согласились поддержать их борьбу против иконопочитания. На многочисленном *лжевселенском* (Копронимовом) соборе 754 года было определено, что "всякая икона должна быть извергаема из христианских церквей", а относительно почитающих святые иконы заявлялось, что "кто будет держаться икон: если они лица духовные, лишаются сана; если светские, анафематствуются и подвергаются гражданскому суду" (см. А. П. Лебедев. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков, С.-Петербург, издание 3-е, 1904 г., стр.170).

Обстоятельства переменялись, когда власть перешла к внуку Константина Копронима Константину VI-му, ввиду несовершеннолетия которого фактически распорядилась делами империи его мать Ирина, убежденная почитательница свв. икон. Согласно ее желанию патриархом Константинопольским стал св. Тарасий, а осенью 787 года под его председательством состоялся в г. Никее Седьмой Вселенский Собор.

На 7-м (предпоследнем) заседании Собора 13 октября 787 года был прочитан и подписан *орос*, содержащий в себе догмат "Об иконопочитании". В нем, в частности, говорилось: "Храним, не вводя чего-либо нового, все церковные предания, установленные для нас письменно или без писания. Одно из них есть изображение иконной живописью, как согласное с повествованием евангельской проповеди и служащее нам к удостоверению истинного, а не призрачного воплощения...

Поэтому мы, последуя богоглаголивому учению святых отец наших и преданию Кафолической Церкви, зная, что в ней живет Дух Святой, со всяким тщанием и осмотрительностью *определяем: подобно изображению честного и животворящего креста, полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честныя и святыя иконы, написанные красками и сделанные из мозаики или из другого пригодного к этому вещества, - иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и непорочныя Владычицы нашея Святыя Богородицы, также и чест-*

ных ангелов и всех святых, и преподобных мужей.

Ибо чем чаще чрез изображение на иконах они бывают видимы, тем более взирающие на них побуждаются к воспоминанию о самих первообразах и любви к ним, и к тому, чтобы чествовать их лобызанием и почитательным поклонением, не тем истинным по вере нашей служением, которое приличествует одному только Божескому естеству, но почитаем по тому образу, как оно воздается изображению честнаго и животворящаго Креста и святому Евангелию и прочим святыням, фимиамом и поставлением свечей, как делалось это по благочестивому обычаю и древними.

Ибо честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней...

...Итак, мы определяем, чтобы осмелившиеся учить иначе, или по примеру еретиков презирать церковные предания, или выдумывать какие-либо нововведения, или же отвергать что-либо, что освящено Церковью, будь то Евангелие, или изображение Креста, или иконная живопись, или святые останки мучеников, а равно дерзающие давать обычное употребление священным сосудам... - определяем, чтобы таковые, если это будут епископы или клирики, были низлагаемы, если же будут иноки или миряне, были бы отлучены".

Употребленное отцами Собора в оросе выражение: "честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу" заимствовано из Послания св. Василия Великого "О Святом Духе" (гл.18, §45).

Не прошло еще тридцати лет после Седьмого Вселенского Собора, как в Византии началась новая волна иконоборчества. Наиболее ожесточенными гонителями этого периода были: император Лев Армянин (813-820гг.) и Феофил (829-842гг.). При первом из них "гонение превзошло по жестокостям гонение Копронимово" (Карташов. Вселенские Соборы, стр.767), а при Феофиле "наступило самое жестокое царствование во втором периоде иконоборчества" (там же, стр.778). Примером может служить поступок Феофила в отношении вызванных в столицу для диспута двух братьев - монахов Феодора и Феофана. Раздраженный их мужеством Феофил приказал сначала нанести им по 200 ударов палками, а затем выжечь на их лицах стихи, обличавшие их за иконопочитание. После этой пытки братья "начертанные" были отправлены в ссылку. Память преподобного Феодора Начертанного и его брата Феофана совершается 27 декабря (память преп. Феофана, кроме того - 11 октября).

В 842 году умер император Феофил. Его жена Феодора стала правительницей при малолетнем сыне Феофила Михаиле. На патриарший престол был возведен св. Мефодий, подвергшийся при Феофиле истязаниям и ссылке (память 14 июня). А 11 марта 843 года особо торжественным богослужением в Константинополе было отмечено окончательное Торжество Православия. Теперь это событие воспоминается ежегодно в Первую Неделю Великого Поста. Память св. царицы Феодоры отмечается 11 февраля.

В воскресенье, приходящееся на конец первой декады или на

начало второй декады октября, бывает память Святых Отцов Седьмого Вселенского Собора. А в Неделю Шестую по Пасхе совершается память Свв. Отцов всех Семи Вселенских Соборов (установлено в 1988 году).

Что такое Символические тексты в Православной Церкви? Каков их авторитет (по статье Архиепископа Василия в 4-м выпуске "Богословских Трудов")? Почему не следует называть их "символическими книгами"?

В 1961 году на острове Родос происходило Совещание представителей 12-ти Автокефальных Православных Церквей для подготовки "будущего Предсобора", то есть Всеправославного Совещания, которое должно было предшествовать Всеправославному Церковному Собору.

Делегатами от Русской Православной Церкви на первом Родосском Совеещании 1961 года были: Архиепископ Ярославский, впоследствии Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (+5 сентября 1978 года), Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (+22 сентября 1985 года) и Епископ, ныне здравствующий Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

На Совеещании был принят перечень тем Предсобора (см. ЖМП., 1961, ноябрь, 25-27), состоявший из 8 разделов. Первый раздел имел название: "Вера и догмат". Одна из тем этого раздела называлась: "Символические тексты в Православной Церкви".

Архиепископ Василий, будучи членом Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви, учрежденной в 1963 году для разработки тем ожидавшегося Всеправославного Предсобора, представил этой Комиссии доклад на тему: "Символические тексты в Православной Церкви". Позже, как мнение самой Комиссии, доклад этот на заседании Священного Синода 20 марта 1969 года был одобрен и утвержден, как мнение Священного Синода Московского Патриархата (см. ЖМП., 1969,4, 4-5). Доклад Владыки Василия был напечатан в 4-м выпуске "Богословских Трудов", издаваемых Московской Патриархией, под тем же, что и на Совеещании, названием: "Символические тексты в Православной Церкви" (стр.5-36).

В своем докладе Архиепископ Василий писал: "Вопрос о существовании в Православной Церкви "символических книг", выражающих ее вероучение имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени - как русском, так и греческом... Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на профессора Николая Николаевича Глубоковского... (см. его сочинение

"Православие по его существу")... Не признает авторитетности "символических книг" (под каковыми подразумевались тогда: Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной; Послание восточных патриархов о православной вере и Пространный христианский катихизис) и профессор протоиерей о. Георгий Флоровский... В греческом богословии также можно отметить все возрастающую тенденцию к оспариванию авторитетности и обязательности символических текстов XVII века... Профессор П. Трембелас в своей "Догматике Православной Кафолической Церкви" избегает уже слова "символические книги", а говорит только о символических текстах, за которыми признает значение преимущественно исторических памятников... Профессор догматического и нравственного богословия Богословского факультета Афинского университета Иоанн Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви "символических книг", равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их "простыми символическими текстами" и пишет, что "условно называемые по чужеродному подражанию (!) символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие от Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом, и, с этой точки зрения, могут быть охарактеризованы, как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены, и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры" (БТ,4, стр.29-30).

"В согласии с мыслью составителей программы Предсобора, - писал Архиепископ Василий, - мы будем понимать под символическими текстами в Православной Церкви все православные догматические памятники: выражающие от имени Церкви ее веру и богословское учение" (стр.6).

Из памятников эпохи до Вселенских Соборов Архиеп. Василий говорит лишь об одном, а именно о символе св. Григория Неокесарийского, составленном им около 260-265 года. "Несомненно православный по содержанию, он был хорошо известен отцам 4-го века, в частности, св. Афанасию Александрийскому, и использован ими в полемике с арианами, так как в нем ярко выражена вера в несозданность Лиц Св. Троицы... Мы должны высоко ценить и любить символ св. Григория Неокесарийского, как древний и яркий по содержанию и форме памятник его и нашей веры, но не придавать (вопреки мнению Митрополита Макария Булгакова) ему значения общецерковного исповедания, каким он никогда не был" (стр.10).

"Из самой" эпохи Вселенских Соборов, - говорит далее Владыка Василий, - мы имеем два относительно древних догматических памятника... Это так называемые Апостольский Символ и Символ св. Афанасия Александрийского. Относительно первого из них, так называемого Апостольского, нужно сказать, что хотя он и содержит в себе древние элементы, восходящие к апостольской

проповеди, в действительности является не чем иным, как поздней переработкой крещального Символа Римской Церкви 3-5 веков... Что же касается так называемого Символа св. Афанасия, то о принадлежности его св. Афанасию не может быть и речи. Все говорит против этого: латинский текст оригинала, не афанасиевская терминология, отсутствие классического афанасиевского выражения "единосущный", более поздняя христология и, наконец, сам св. Афанасий был решительным противником составления какого бы то ни было другого символа, кроме Никейского, и не стал бы, конечно, противоречить самому себе, составляя свой собственный символ. Наиболее вероятно, что Псевдо-Афанасиевский символ был составлен на латинском языке в VI-VII веках в южной Галлии.." (стр.10-11).

"Представляется неоспоримым, - говорит Вл. Василий, - что в Православной Церкви имеются тексты несомненной авторитетности и непреходящего значения. Таковы догматические постановления семи Вселенских Соборов (и, в их числе, Никео-Константинопольский Символ веры)...

В смысле авторитетности наряду с ними можно поставить постановления Константинопольского Собора 879-880 гг..."(стр.31).

"К этим постановлениям, - говорит далее Вл. Василий, - следует приравнять на грядущем Вселенском Соборе постановления Константинопольских Соборов 1341-1351 гг. о Божией сущности и Ее действиях... Особенным значением среди богословских документов этих Соборов обладает Исповедание веры св. Григория Паламы на Соборе 1351 г, ... Такой же общецерковный характер должен быть признан и за Исповеданием веры св. Марка Ефесского на Ферраро-Флорентийском лжесоборе, где устами св. Марка говорила вся Святая Церковь, само Православие (стр.31-32).

Известно, что Митрополит Макарий Булгаков считал, что "символические книги" (как их тогда называли!): Исповедание Петра Могилы и Послание восточных патриархов, а также Пространный христианский катихизис Митрополита Филарета(Дроздова) должны признаваться "постоянным руководством при подробнейшем изложении догматов в православном догматическом богословии""(стр.26).

Отметив, что подобные первым двум из названных тексты "выражают собой реакцию православного богословия и церковной иерархии на протестантские и римо-католическое вероучения, с которыми Православной Церкви пришлось в тот период (в XVII веке) столкнуться" (стр.17), и что "само их появление у православных объясняется... подражанием составлению на Западе так называемых "символических книг, сначала у протестантов, а затем и римокатоликов" (там же), Вл. Василий говорит, что они "сохраняют свое значение только как исторические свидетельства церковного и богословского самознания и его постоянства в главном на протяжении церковной истории", однако "не могут быть рассматриваемы как обязательные символические памятники" (стр.32).

“Исповедание Иерусалимского Патриарха Досифея” и “Послание восточных патриархов”.

Поводом к составлению этого Исповедания послужили конфессиональные споры между римо-католиками и кальвинистами во Франции. Та и другая сторона стремилась доказать, что ее вероучение разделяется восточными православными. А так как на Ближнем и Среднем Востоке интересы римо-католиков защищала Франция, а кальвинистов - Голландия, то послы этих держав в Константинополе оказывали давление на Константинопольскую патриархию в целях добиться от нее текста исповедания веры, благоприятного для конфессии, ими представляемой, чтобы использовать его для борьбы с противником.

Французский посол в Константинополе настаивал, чтобы Православная Церковь выявила свое отрицательное отношение к кальвинистскому Исповеданию Кирилла Лукариса, собрался там в январе 1672 года Собор под председательством Константинопольского патриарха Дионисия и с участием трех других восточных патриархов и около 40 епископов, составивший томос о вере в антикальвинистском духе (см. Архиепископ Василий. Символические тексты в Православной Церкви. БТ. 4, стр.22-23).

Сведения о Кирилле Лукарисе и его “Исповедании”.

В 1629 году в Женеве было издано в латинском переводе вероизложение явно кальвинистского характера со следующим названием: “Исповедание веры Кирилла, патриарха Константинопольского, написанное от имени и с согласия (?) патриархов Александрийского и Иерусалимского и предстоятелей прочих восточных церквей”. В 1633 году в Женеве же появилось второе издание этой книги уже на греческом языке и с более кратким заглавием: “Исповедание христианской веры Кирилла, патриарха Константинопольского”.

В свое время высказывались различные мнения о том, кто был ответственен за издание этого “Исповедания”. Одни считали его появление делом иезуитов (мнение профессора Афинского университета Диоида Кириака), другие - делом протестантов (профессор Мальшевский). Кто бы, однако ни был издателем этого “Исповедания”, остается несомненным фактом, что сам Кирилл Лукарис, зная конечно о появлении неправославного вероизложения с его именем, не выступил с письменным разоблачением подлога.

“Исповедание” произвело большую смуту в Польше, в России и других странах, где распространились толки о переходе всей Восточной Церкви в кальвинизм. Поэтому иерархи Греко-Восточной Церкви сочли необходимым произнести суд над чуждым Православию “Исповеданием” Кирилла Лукариса.

Кирилл Лукарис окончил жизнь трагически в 1638 году (по политиче-

ским подозрениям турецких властей он был схвачен, убит и труп его бросили в море). Собравшийся в том же 1638 году Константинопольский собор (под председательством преемника Лукариса Кирилла II Веррийского) анафематствовал не только “Исповедание”, но и самого Кирилла Лукариса. Однако соблазн, вызванный “Исповеданием” Лукариса долго не прекращался на Востоке.

Антикальвинистскую акцию Константинопольского собора 1672 года в марте того же года продолжил участник этого собора Иерусалимский патриарх Досифей. Воспользовавшись обстоятельством прибытия в Иерусалим архиереев и духовенства, съехавшегося туда на празднества освящения храма Рождества Христова в Вифлееме, патриарх Досифей представил на одобрение собравшихся составленное им Исповедание веры. Они одобрили его своими подписями 16 марта 1672 года и включили в свое соборное постановление, осуждающее кальвинизм. Документ этот был отправлен в Константинополь. Подписан он был 69 присутствовавшими, из них всего 8-ю архиереями с патриархом Досифеем во главе.

В 1716 году некоторые представители англиканского духовенства (так называемые “нон-журоры” или не-присяжники, принадлежавшие к “кафолическому” направлению в Англиканстве, воспользовавшись приездом в Лондон греческого митрополита Арсения, сделали попытку сближения с православными церквями Востока. Они направили чрез него восточным православным патриархам проект соглашения между “православным и кафолическим останком Британских Церквей Апостольской Восточной Церкви”.

Сведения о “нон-журорах”.

7 февраля 1688 года в Англии произошел государственный переворот. Место бежавшего из страны короля Иакова занял его зять кальвинист Вильгельм III Оранский, женатый на дочери Иакова англиканке Марии. Был выработан новый текст присяги: “Я искренно обещаюсь и клянусь быть верным подданным Их Величеств, Короля Вильгельма и Королевы Марии”. О наследственном праве на корону не упоминалось, так как Иаков был еще жив.

Присяга была принята обеими палатами парламента. Приняла ее и часть духовенства во главе с архиепископом Йоркским. Но архиепископ Кентерберийский Санкрофт и с ним 6 видных английских епископов решительно отказались присоединиться к присяге (поскольку они ранее присягали Иакову и его

потомству).

Правительство заявило, что епископы, не принявшие до 1 февраля 1691 года присяги, будут лишены своих кафедр. Нон-журоры остались верными своему решению и в назначенный срок все они были объявлены лишенными кафедр. Они, считая такое постановление, как исходящее от светской власти, незаконным, отказались ему подчиняться. Архиепископ Санкрофт не покинул своего дворца, и лишь через несколько месяцев вынужден был оставить его, под угрозой применения к нему силы. После этого он переселился в деревню на свою родину, где через два года и скончался.

Когда правительство объявило неприсягнувших епископов и примкнувших к ним четырехсот священников лишенными своих мест, то для них возник вопрос: оставаться ли им в общении с Англиканской церковью на положении частных лиц, или же отделиться от нее в особое общество, от церкви независимое. Они избрали второе решение и начали открытую церковную схизму тем, что посветили двух новых епископов в 1694 году.

В 1701 году бывший король Иаков умер и, казалось бы, схизма должна была прекратиться. Однако этого не случилось. Неприсягнувшие с помощью двух шотландских епископов ставят новых епископов, и число их, несмотря на кончину первых неприсяжников, значительно возрастает. Вскоре сами нон-журоры разделились на две партии. Одна из них была более “кафолического” направления. Именно эта партия решила искать общения с Православными Церквями Востока.

Архиепископ Арсений отправился в обратный путь через Россию. Поэтому авторы проекта послали с ним письмо на имя императора Петра I-го, где выражали надежду на его содействие их предприятию. Они даже просили именно его препроводить их проект соглашения четверем восточным патриархам. Ответ восточных патриархов был благожелателен, но составлен в сдержанных выражениях и содержал ряд возражений на присланные предложения. Великобританские епископы, отстаивая свои позиции, отправили на восток в 1722 году новое послание с разъяснением некоторых своих выражений. Одновременно они обратились к Святейшему Синоду Русской Церкви (образованному по воле императора Петра в 1721 году), вновь прося содействия принятому делу соединения Церквей. Святейший Синод выразил готовность всеми доступными средствами способствовать достижению этой цели.

В ответ на вторичное обращение нон-журоров восточные патриархи: Иеремия III Константинопольский, Афанасий Антиохийский, Хрисанф Иерусалимский - племянник и преемник Досифея, вместе с другими архипастырями греко-восточной Церкви отправили в Великобританию в 1723 году “Послание восточных патриархов к епископам Великобритании, с изложением веры

православной”. Послание содержало в себе Исповедание Иерусалимского патриарха Досифея. Одновременно с отправкой послания в Великобританию, те же патриархи и архипастыри греко-восточной Церкви направили Русскому Святейшему Синоду (признанному уже в достоинстве, которое имели ранее патриархи Всероссийские) письмо, в котором выражали надежду, что при своих сношениях с англиканами русские епископы выскажутся в полном согласии с Посланием, отправленным патриархами в Великобританию.

В России “послание восточных патриархов” было издано Святейшим Правительствующим Синодом в переводе на русский язык, сделанном митрополитом московским Филаретом, который “кое-что при переводе выпустил, а иное ради большей догматической точности выразил несколько иначе”.

Этот текст включен в известный сборник под названием: “Царская и патриаршие грамоты об учреждении Святейшего Синода с изложением Православного Исповедания Восточно-Кафолической Церкви”. СПб., 1838. В сборнике находятся:

1. Грамота императора Петра Первого к патриарху константинопольскому Иеремии III. Просьба о признании учрежденного Святейшего Правительствующего Синода в достоинстве, которое ранее имели патриархи всероссийские.

2. Грамоты восточных патриархов об их согласии на это.

3. Послание Синоду Всероссийскому, извещающее о том, что англиканам послано (патриархами) ответное послание с приложением Исповедания веры, принятое Собором 1672 года.

4. “Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере”. В него включено Исповедание патриарха Досифея, состоящее из 18-ти статей или членов и вопросов на них. Митрополит Филарет из 4-х вопросов, содержащихся в греческом оригинале, опустил один следующий: “Какие книги называем Священным Писанием?”.

Архиепископ Василий о содержании Исповедания патриарха Досифея. (Имеется в виду греческий оригинальный текст).

Это Исповедание является, как известно, ответом на Исповедание Кирилла Лукариса и следует точно, можно сказать, “рабски”, за его текстом, в том же порядке и по тем же пунктам противопоставляя православное учение его высказываниям. Этим, конечно, связывается свобода изложения и обусловливается неполнота Исповедания Досифея... Исповедание это излагает, конечно, православное учение, иначе оно не могло бы быть утверждено четырьмя восточными патриархами, но выражает его в заимствованных у латинян формах и со многими уклонениями от православного предания в подробностях. Так оно, вслед за латинской схоластикой, учит о различных видах благодати - благодать предваряющая, особая, содействующая. Такое различие

чуждо святоотеческому преданию.

Латинская терминология встречается в учении о Евхаристии. Вот характерный пример: “После освящения хлеба и вина более не остается сущность (!) хлеба и вина, но само Тело и Кровь Господа под видом и образом хлеба и вина, или, что то же, в акциденциях (!) хлеба и вина” (Митрополит Филарет в русском переводе выразил это так: “Веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господня, под видом и образом хлеба и вина”.)

По римо-католическому образцу таинство миропомазания называется в Исповедании Досифея словом *beba...wsij* - буквальный перевод на греческий латинского термина *confirmatio*.

Римо-католический характер имеет учение Исповедания и о неизгладимости священства, о разделении Церкви на небесную и воинствующую, также как и различие между “рабским” *douliks* поклонением святым и “сверхрабским” *uperdouliks* поклонением Божией Матери.

Не делает Досифей никакого различия между каноническими и неканоническими книгами Ветхого Завета, что тоже не соответствует православному преданию.

Богословское учение об искуплении совершенно не развито, почти отсутствует, всё ограничивается немногими текстами, так что трудно понять каких убеждений придерживается здесь Досифей.

Но что особенно “коробит” православное чувство в Исповедании Досифея, это - запрещение мирянам читать Священное Писание, особенно Ветхий Завет. В защиту этого запрещения Досифей ссылается на опыт Церкви, якобы убедившейся во вреде, происходящем от чтения Священного Писания мирянам, и пытается оправдать его утверждением, что, как сказано в самом Писании, спасение “от слышания Слова Божия”, а не от его чтения. Излишне говорить, отмечает по этому поводу Архиепископ Василий, что “опыт”, о котором здесь идет речь, есть “опыт” Римско-Католической, а не Православной Церкви... А ссылка на то, что спасение не от чтения, а от “слушания”, - не что иное, как софизм. Во всяком случае, нигде в святоотеческом предании и постановлениях Древней Церкви нельзя встретить каких-либо указаний о вреде чтения Слова Божия. (Митрополитом Филаретом при переводе место о запрещении читать Библию выпущено).

Заключая свои суждения об Исповедании патриарха Досифея, Архиепископ Василий убежден, что следует “смотреть на него более как на исторический памятник XVII века символического содержания, нежели как на авторитетный символический текст непреходящего значения” (БТ. 4,25).

“Исповедание Православной веры” митрополита Петра Могилы.

В то время, когда на Востоке разрастался соблазн, вызванный появлением в Женеве прокальвинистского Исповедания веры Кирилла Лукариса, и Константинопольский Собор 1638 года анафематствовал и самое это “Исповедание” и его автора, в Киеве митрополитом был Петр Могила (1632-1647). Он был явно обеспокоен распространившимися слухами о якобы совершившемся переходе всей Восточной Церкви в кальвинизм. Это беспокойство усиливалось тем, что по постановлению своем во епископа Петр Могила был утвержден в своем звании Киевского митрополита патриархом Константинопольским Кириллом Лукарисом (в 1632 году), а еще ранее в 1629 году тот же Кирилл Лукарис присвоил ему (тогда еще архимандриту Киево-Печерского монастыря) звание патриаршего экзарха. Петр Могила решил отмежеваться от солидарности с протестантизмом путем составления книги под названием “Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной”.

В составлении этого Исповедания принимали участие: сам митрополит Петр Могила и его ближайшие сотрудники по руководству основанной им Киевской Духовной Академии Исаия Козловский и Сильвестр Коссов.

Составленный ими текст был одобрен в 1640 году на Соборе в Киеве, а затем отослан на утверждение Константинопольскому патриарху Парфению. Патриарх предложил этот текст на рассмотрение епископского совещания, состоявшегося в тогдашней столице Молдавского княжества - городе Яссах в 1642 году. Там латинский текст был переведен на греческий разговорный язык ученым богословом Мелетием Сиригом. Он его значительно переделал, выкинув или изменив наиболее очевидные латинские отступления от православной традиции. Переделка эта была сделана очень поспешно, да и сам Мелетий Сириг, хотя и был убежденным противником Римо-Католической Церкви, находился, как воспитанник Падуанского университета, под латинским влиянием в богословии. “Естественно, - пишет Архиепископ Василий, - что “чистка”, произведенная им в латинском тексте митрополита Петра Могилы, не могла быть достаточной, и греческое Православное Исповедание, даже в таком исправленном виде, все же остается наиболее “латинумудрствующим” текстом из символических памятников XVII века.

В таком переработанном виде Исповедание было одобрено в Константинополе патриаршим письмом от 11 марта 1643 года, подписанным четырьмя восточными патриархами и 22 архиереями и посланным митрополиту Петру Могиле в Киев. Однако тот не согласился с внесенными в текст изменениями и отказался признать и опубликовать присланное ему исправленное Православное Исповедание. Православное Исповедание оставалось в Русской Церкви неизвестным вплоть до 1696 года, когда оно было переведено в Москве с греческого на церковнославянский язык при патриархе Адриане.

В основном и по существу, - пишет Архиеп. Василий, - Православное Исповедание является православным символическим памятником своей эпохи. “Это не мешает ему быть ярко латинским документом по форме, а иногда и по

содержанию и по духу. Оно всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию, как, например, материя и форма таинства, намерение (*in tentio*) совершающего таинство как условие его действительности, пресуществление (*transsubstantiatio*), аристотелевское учение о субстанции и акциденциях для объяснения пресуществления, учение о совершении таинств *ex opere operato* и т. д... Латинским является учение Православного Исповедания "о неизгладимой печати" священства... Неудовлетворительно изложено в Православном Исповедании учение об оправдании верою и делами с римо-католическим их противопоставлением и с "наемническим" взглядом на дела. Такой же характер наемничества и сатисфакции имеет и учение Православного Исповедания об епитимии как необходимой части исповеди.

Наиболее сильно латинское влияние в нравственной части Православного Исповедания, где мы встречаемся с неизвестным в православном предании учением о так называемых "Церковных заповедях", отличных от заповедей Божиих... За немногими исключениями в Православном Исповедании почти полностью отсутствуют ссылки на святых отцов - характерный признак отрыва от святоотеческой традиции, чувствующегося во всем богословии этого символического памятника.

Архиепископ Василий важным дефектом Православного Исповедания считает "отсутствие всякого богословия, скудость богословской мысли". В нем нет никакого богословия искупления, не дается удовлетворительного объяснения догмата о почитании святых икон...

В заключение своих критических высказываний Вл. Василий пишет: "Хотя у нас нет достаточных оснований отвергать Православное Исповедание как исторический памятник, сыгравший положительную роль в деле защиты Православия от его врагов в XVII веке, видеть в нем авторитетный символический текст и источник православного богословского учения мы не можем" (см. БТ. вып.4, стр.20-22).

"Пространный христианский катихизис" митрополита Филарета(Дроздова).

Краткие сведения о митрополите Филарете(Дроздове).

В миру Василий Михайлович Дроздов. Родился 26 декабря 1782 года. Окончил Троицко-Лаврскую Семинарию в 1803 году. Эта Семинария повышенного типа была тогда фактически высшей духовной школой и находилась под непосредственным попечением знаменитого Митрополита Московского Платона Левшина (1737-1811).

В 1809 году в сане иеродиакона вызван в Санкт-Петербург для участия в организации С.-Петербургской Духовной Академии (она была открыта 17 фев-

раля 1809 года).

11 марта 1812 года назначен (в сане архимандрита) на должность Ректора С.-Петербургской Духовной Академии. В этой должности он пробыл до 1819 года (с 5 августа 1817 г. уже в сане Епископа Ревельского - викария Митрополита Новгородского и С.-Петербургского Амвросия Подобедова, а затем и его преемника на кафедре митрополита Михаила Десницкого).

“Став во главе Академии, архимандрит Филарет учредил в ней порядок, сделавшийся образцовым для всех академий. Годы управления С.-Петербургской Духовной Академией архимандрита, а потом епископа Филарета были годами ее славы. Примером для всех ее деятелей был сам ректор. Он преимущественно перед всеми другими членами академии заявил себя в деле разработки поручаемых ему богословских наук... Редкие из богословских наук не были им вновь разработаны и преподаны. Ему пришлось “преподавать то, как говорил он сам, что ему не было преподано”. По воспоминаниям одного из выпускников 1-го курса Академии (выпуск был в 1814 году), профессор и ректор Филарет “В течение шестилетнего курса почти один прочитал студентам все богословские науки”.

13 августа 1814 года (в день первого выпуска Академии) архимандриту Филарету была присуждена степень доктора богословия. Он стал *первым в России действительным доктором богословия*.

С 1819 года Владыка Филарет был уже самостоятельным епархиальным архиереем (сначала Архиепископом Тверским, затем Архиепископом Ярославским и Архиепископом Московским (1821-1826)). Наконец, с 1826 года до самой кончины 19 ноября 1867 года он был Митрополитом Московским и Коломенским, “Свято-Троицкия Сергиевы Лавры Архимандритом”.

Высокопреосвященнейший Митрополит Московский Филарет был ординарным академиком Императорской Академии Наук.

В 1822 году Святейший Правительствующий Синод, по предложению первенствующего члена Митрополита Новгородского и С.-Петербургского Серафима Глаголевского (управлял епархией с 1821 до 1843 года), поручил архиепископу Московскому Филарету составить Катихизис для всеобщего употребления в Церкви Русской... И святитель Московский выполнил это поручение к началу 1823 года. В этом же году, после одобрения Святейшим Синодом, Катихизис вышел уже из печати.

Поскольку к 1823 году имелся уже русский перевод Нового Завета и Псалтири (не для богослужебного, а *лишь для домашнего употребления* - см. прот. Г. Флоровский, Пути русского богословия. Париж, 1981, стр.153), архиепископ Филарет счел полезным многие тексты в Катихизисе привести на русском языке. Даже в Символе веры 9-й член его выглядел так: “Верую в одну

святую повсемственную и апостольскую Церковь” (см. И. Корсунский, “Филарет, митрополит московский, в своих катихизисах”. М., 1883, стр.30).

В 1824 году министром народного просвещения (после вынужденной отставки с этого поста Президента Российского Библейского Общества князя Александра Николаевича Голицына) стал Президент Российской академии (т.е. научного центра в С.-Петербурге по изучению русского языка и словесности) адмирал Александр Семенович Шишков.

Настроенный против Библейского Общества и перевода Библии на русский язык, Шишков в ноябре 1824 года подверг критике филаретовский Катихизис, поскольку в нем Молитва Господня, Символ веры и Заповеди Господни “переложены на простой язык”.

На совещании Шишкова с влиятельнейшим в то время государственным деятелем Аракчеевым и с митрополитом Серафимом было сделано заключение, что использование Священного Писания в переводе на простое наречие следует приостановить. Император Александр I утвердил это решение.

Указом Святейшего Синода от 6 сентября 1826 года митрополиту Филарету предписывалось пересмотреть составленный им прежде Катихизис. Выполнив это поручение, митрополит Филарет писал: “Предписание исполнено мною следующим образом: 1) Все изречения священные и церковные, употребленные в сей книге, вместо русского наречия, предложены на славянском. 2) Не излишним представилось... сделать объяснения и пополнения и сверх прежних привести новые доказательства из Священного Писания и писаний Святых Отец”.

Таким образом, Катихизис 1827 года был некоторым усовершенствованием Катихизиса 1823 года. Однако дело на этом не остановилось.

В 1833 году на посту Обер-прокурора Святейшего Синода Нечаева сменил граф Протасов. Считая себя достаточно компетентным в вопросах религии, он позволял себе, при поддержке со стороны митрополита Серафима, делать рекомендации Синоду о желательности нового пересмотра Катихизиса в духе согласования с Исповеданиями Досифея и Петра Могилы (см. БТ. 4,27).

По распоряжению Синода и эту редакцию подготовил митрополит Филарет. Именно в этой редакции катихизис получил заглавие: “Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. От предшествующих изданий его отличало наличие во Введении к нему специального раздела: “О Священном Предании и Священной Писании”, а также включение в раздел “О надежде” помимо молитвы Господней еще и 9-ти заповедей блаженства. В таком виде катихизис издавался впоследствии много раз, без каких либо перемен.

Построение Православного Катихизиса.

(Примечание: Поскольку в “Православном Церковном Календаре” на

1991 год, на страницах 79-112 текст “Филаретовского” катихизиса приведен с некоторыми особенностями (с “изменением орфографии текста применительно к современной практике”, с устранением вопросо-ответной формы, и “введением сплошной нумерации каждого из положений катихизиса”), однако “без изменения содержания и без искажения смысла текста”, ниже указываются соответствующие каждой части номера входящих в нее положений).

Введение в Православный катихизис (Предварительные понятия. Об Откровении Божественном. О Священном Предании и Священном Писании. О Священном Писании в особенности. Состав катихизиса - см. Правосл. Церк. Календарь 1991 г., §§1-65.

Часть первая. О вере. Содержит изъяснение Символа веры - §§66-382.

Часть вторая. О надежде. Содержит изъяснение молитвы Господней и девяти заповедей блаженства (Мф.5,3-12) - §§383-476.

Часть третья. О любви. Содержит изъяснение Десятословия - §§477-604.

Заключение. О необходимости усердного исполнения заповедей, о важности стремления к исправлению в случае допущенного греха или соблазна, о смиренном сознании невозможности иметь какие либо заслуги перед Богом. “Когда исполните всё повеленное вам, говорите: “мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать” (Лк.17,10) - §§605-607.

Архиепископ Василий(Кривошеин), оценивая достоинства Пространного катихизиса митрополита Филарета, замечает, что “по своему богословскому уровню он, несомненно, выше Православного Исповедания (Петра Могилы) и Исповедания Досифея”.

Отметив далее отдельные недостатки (например, “изложение учения об искуплении в понятиях: бесконечной цены и достоинства крестной Жертвы; совершенного удовлетворения правосудия Божия”) - текста катихизиса, связанные с вынужденным “согласованием с Исповеданием Петра Могилы и Досифея”, Владыка Василий пишет, однако следующее: “В общем, при всех своих недостатках, Катихизис Филарета является выдающимся по ясности изложения памятником русского богословия”... хотя “возводить его в степень символической книги (как это делал митрополит Макарий Булгаков) было бы неправильно” (см. БТ, изд. Московской Патриархии (вып. 4-й, стр.27).

Литература по теме:

1. И. Корсунский. Филарет, митрополит Московский, в своих Катихизисах. - см. Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782-1882) Филарета, митрополита Московского, том 2-й, стр.687-825, М.,1883.

2. Н.В. Сушков. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1888.

3. И.А. Чистович. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Спб., 1894.

Важность и возможность нашего познания о Боге.

Высшее благо для человека - вечная жизнь с Богом. Но Сам Господь Иисус Христос как бы отождествляет вечную жизнь с богопознанием: “Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа” (Первосвященническая молитва - Иоан.17,3).

“Какое же познание имеется здесь в виду? - говорит автор труда: “Православное учение о спасении” архимандрит, впоследствии Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергей(Страгородский). - Конечно, не рассудочное познание... Познание Бога должно быть переживанием в себе присутствия Божия, которое дает человеку непосредственно ощутить Божественную жизнь и, таким образом, приведет к опытному постижению Божественного Существа” (Архимандрит Сергей. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Свящ. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад, 1895, стр.97 в главе: Вечная жизнь).

О необходимости богопознания так говорит св. Василий Великий: “Телу невозможно жить без дыхания, и душе невозможно существовать, не зная Творца, ибо неведение Бога - смерть для души” (св. Василий Великий. Творения часть 4-я. Сергиев Посад, 1892, стр.208).

Понятно, что с глубоким и спасительным опытным переживанием Богообщения должно соединяться и элементарное, теоретическое познание, состоящее в правильно поставленном усвоении необходимых истин веры.

На первый взгляд может показаться, рассуждает преосвященный Иннокентий(Борисов, преподававший одно время догматику в Киевской духовной академии), что незнание Бога не влечет за собой большой беды. Много есть таких, которые не знают Бога, а проводят жизнь, повидимому, счастливо. Но это только так кажется. Во-первых, далеко не всегда можно сказать о человеке, что он совершенно не знает Бога. Во-вторых, (и это в особенности нужно иметь в виду), важность богопознания со всей очевидностью выявится лишь в будущей жизни.

Человек, стремящийся к богопознанию, чувствует, что он - существо несамобытное и жизнь его нуждается в поддержке иной жизнью, полной сил, величия и смысла; сознает, что для него существуют определенные нравственные законы и назначена цель, которая достигается их выполнением. Понятно, сколь важно для него достоверно знать Того, Кто поддерживает его жизнь, Кто дал ему законы и назначил цель для его действий! Не зная Бога, человек

не знает и самого себя; напротив, чем чище у человека понятие о Боге, тем лучше бывает и его понятие о самом себе.

Далее, человек в сильной степени подчинен силам видимой природы. Эти невидимые силы имеют свое основание в Боге. Следовательно, не зная Бога, мы не можем иметь и истинного познания о мире. Кратко говоря: без познания Бога мы не можем иметь познания ни о мире внутреннем, ни о мире внешнем. Познавая Бога, мы познаем и все сотворенное Им, ибо в существе Божиим лежит причина всех явлений, в воле Божией сосредоточены все законы, разумом Божиим определены все цели.

Желающий преуспеть в богопознании должен ясно сознавать и всегда помнить, что цель богопознания заключается не в удовлетворении любознательности, а в приобретении такого духовного состояния, которое приуготовляет человека к жизни вечной и дает возможность предвкушать ее в жизни временной. Кроме внешнего знания, имеющего приуготовительный характер, существует истинное, *внутреннее* знание, приобретаемое в подвигах христианской жизни. О нем так говорит подвижник конца VII века преподобный Исаак Сирийский: “Путь Божий есть ежедневный крест. Никто не восходил на небо, живя прохладно”... “Плотолюбцам и чревоугодникам входить в исследование предметов духовных так же неприлично, как и блуднице, разглагольствовать о целомудрии” (см. БТ, изд. Моск. Патриархии, вып.3, стр.47).

Обобщая наставления различных свв. отцов, профессор МДА Василий Дмитриевич Сарычев пишет в своей статье “Святоотеческое учение о богопознании”: “Богопознание не может быть предметом самоуверенного искания и следованием внешнего научения. Оно - особое откровение божественной благодати в людях, удостоившихся веры, живущих в страхе Божиим и христианской любви, возвышенных милосердием, добродетелью и преодолением страстей” (БТ вып.3, стр.47).

Относительно самой возможности и о характере нашего познания о Боге Священное Писание говорит неоднозначно:

1. “Бога не видел никто никогда” (Ин.1,18;1 Иоан.4,12). Он “обитает в неприступном свете” и Его “никто из людей не видел и видеть не может” (1Тим.6,16). В этих текстах, очевидно, заключена мысль о принципиальной неспособности ограниченных тварных существ познать сокровенные глубины Божественной жизни и Божественной сущности, ведомые лишь Трем Лицам Троицыного Божества.

По словам Спасителя “никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто кроме Сына” (Мф.11,27). А апостол Павел говорит так: “Кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия” (1Кор.2,11). “Дух всё проникает, и глубины Божии” (ст.10).

2. Но наряду с такого рода утверждениями мы находим в Священном Писании и иного рода указания, именно указания на некоторую частичную, но

достоверную познаваемость Бога при некоторых определенных условиях. Когда Моисей молил Господа явить ему Свое присутствие и показать Свою славу, Господь так ответил ему: “лица Моего невозможно Тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и оставаться в живых” (Исх.33,13.20). Однако затем, снисходя к просьбе, сказал: “стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо” (там же, ст.21-23).

Иаков, по собственному его выражению, “видел Бога лицом к лицу” (Быт.32,30). О Моисее Сам Бог сказал: “устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях (ощ d,, a,,nigmJtwn т. е. не посредством прикровенных указаний), и образ Господа он видит” (Чис.12,8). Пророк Исаия, описывая бывшее ему видение Господа на престоле высоком и превознесенном, говорит: “глаза мои видели Царя, Господа Саваофа” (Ис.6,5). Пророк Даниил также видел Ветхого днями (Дан.7,9).

В своей нагорной проповеди Господь Иисус Христос обещал, что “чистые сердцем Бога узрят” (Мф.5,8). В другой раз Он дал ясно понять, что Отца может знать тот, “кому Сын хочет открыть” (Мф.11,27). Апостол Павел, говоря о преимуществах в познании, которыми обладают достигшие будущего века по сравнению с живущими еще на земле, замечает: “теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу” (1Кор.13,12).

Святые отцы и учителя Церкви (от св. Иустина мученика и Ириния Лионского до св. Григория Паламы (ок.1296-1359) отнюдь не усматривали в вышеприведенных двоякого рода свидетельствах Священного Писания какого-либо противоречия. Углубляясь мыслями в заключенные в них богооткровенные истины, они признавали в существе Божиим одну сторону *совершенно скрытой от нас и непостижимой*, а другую *более или менее открытой и доступной нашему разумению*.

Совершенно недоступно и неуловимо для мысли человеческой то, какво существо Божие *само в себе*, в совершенном отрешении от его проявлений в мире. “Естество Божие, само в себе по своей сущности, - писал св. Григорий Нисский, - выше всякого постигающего мышления, потому что оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое” (О блаженстве, слово б-е). Св. Иоанн Дамаскин, излагая веру древней Церкви, говорит: “То, что Бог *есть* - это очевидно, но *что* такое Он по Своей сущности и естеству - это совершенно непостижимо и недоведомо” (Точн. изл. правосл. веры, кн.1, гл.4).

Но более или менее открыто для нашего наблюдения и разумения то, в чем существо Божие проявляет себя в сотворенном мире - все то, что возвеща-

ет славу Божию, величие Его совершенств. Такова, например, красота многих природных явлений; целесообразность, наблюдаемая при внимательном исследовании связи исторических событий; высота духовной жизни разумно-свободных творений, пребывающих в тесном общении с Богом и т. д. В такого рода явлениях и событиях существо Божие отображает свои собственные, присущие ему свойства (премудрость, благость и т. п.), хотя эти отображения *существенных свойств* Божиих имеют здесь, по необходимости, ограниченный характер, вследствие ограниченной восприимчивости самого мира.

Св. Василий Великий говорит: “Постижение сущности Божией выше не только людей, но и всякой разумной природы... Но мы, возводимые делами Божиими, и из творений уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благости и мудрости. Это и есть *разумное* Божие (в русском переводе: что можно знать о Боге - Рим.1,19), которое Бог явил всем людям” (Против Евномия, кн.1-я, §14). “...” Многие и различные имена (например, Отец, Господь, Творец - Л.В.), взятые в собственном значении каждого из них, составляют понятие, конечно, весьма темное и скудное сравнительно с целым, но для нас достаточное. Из имен же, сказуемых о Боге (например, благий, премудрый, неизменяемый - Л.В.) одни показывают, *что в Боге есть*, а другие - *чего в Нем нет*. Этими-то двумя способами, то есть, отрицанием того, чего нет, и исповедуем того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление (Р саракт»r) Бога” (там же, кн.1-я, §10).

Необходимо заметить, что удостаивавшиеся видений Бога (Иаков, Моисей, Даниил) созерцали не самую сущность Божию, но “созерцаемое было”, как говорит св. Иоанн Златоуст, “*только снисхождением*” Божиим, под которым, по словам этого св. отца, должно разуметь “то, когда Бог показывает Себя столько, сколько имеющий созерцать Его способен к этому, приспособляя явление лица к немощи созерцающих... Поэтому, слыша слова пророка: “я видел Господа”, - научает св. Иоанн Златоуст, не предполагай, что он видел самое существо Его, но только *снисхождение*, и притом темнее, нежели горние силы: ибо он не мог видеть столько, сколько херувимы, хотя и херувимы не дерзают пристально смотреть не только на чистую и беспримесную сущность Его, но и на самое снисхождение. По словам тайнозрителя они покрывают лица свои и ограждаются крыльями (Ис.6,1-2), не будучи в состоянии выносить блеска и лучей от престола Божия” (Против аномеев беседа 3,3).

В этом же смысле должно понимать и слова Спасителя о чистых сердцем, что они Бога узрят (Мф.5,8), а также и слова апостола о видении Бога в будущей жизни лицом к лицу (1Кор.13,12).

Ветхозаветные богоявления (“теофании”) имели тот смысл, что чрез них Господь приготовлял род человеческий к принятию Сына Божия, имевшего в

конце времен открыться телесно на земле. Таким образом, повествованиями о видениях Бога ни мало не колеблется истина, звучащая в церковном песнопении: “Бога человеком невозможно видеть, на Него же не смеют чини ангельстии взирати”.

Катафатическое и апофатическое богословие.

Понятие о двух путях богословия ("положительном" и "отрицательном") введено и обосновано автором так называемых "ареопагитик", т.е. сочинений, обозначенных именем св. Дионисия Ареопагита, но ставших известными не ранее второй половины V-го века.

Сборник этих сочинений (*Corpus Areopagiticum*) содержит, в частности, трактаты: "Об именах Божиих" и "Мистическое богословие", где находятся рассуждения о свойствах Божиих и о неизреченности существа Божия.

Этот сборник, - пишет проф. прот. Георгий Флоровский, - принадлежит к числу самых загадочных памятников христианской древности. Не приходится сомневаться (утверждает он далее) в его псевдоэпиграфическом характере, и никак нельзя видеть в его авторе того Дионисия ареопагита, который был обращен проповедью Апостола Павла (Деян.17,34) и был по древнему преданию первым епископом Афинским (см. у Евсевия IV,23,4)... Установлена прямая литературная зависимость Ареопагитик от последнего неоплатонического учителя, Прокла (411-485)... Вплоть до эпохи Возрождения сомнений в древности и подлинности Ареопагитик не возникало ни на Востоке, ни на Западе, - кроме, быть может, патриарха Фотия. "Творения великого Дионисия" пользовались бесспорным авторитетом и оказали исключительно сильное влияние на развитие богословской мысли и в позднюю отеческую эпоху, и в эпоху византийскую, и на Западе во все протяжении Средних веков. Только с началом новой филологической критики в XVI веке позднее происхождение Ареопагитского сборника было показано совершенно ясно. Впрочем, с этим выводом далеко не все и не сразу согласились, и даже в самые последние годы встречаются запоздалые защитники "подлинности" и апостольской древности "Ареопагитик". Во всяком случае, происхождение памятника остается загадочным и неясным до сих пор; о его действительном авторе, о месте его составления ничего бесспорного до сих пор сказать не удалось" (Свящ. Г. В. Флоровский. Византийские Отцы V-VIII. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1933, стр.95-96).

Дионисий различает возможность двух богословских путей (которыми

создается представление о Боге - Л.В.): один есть путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой - путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, - это путь несовершенный; второй приводит нас к полному незнанию, - это путь совершенный и единственно, по своей природе, подобающий (мысли, устремленной - Л.В.) к Непознаваемому. (См. В.Н.Лосский. Мистическое богословие - БТ, вып.8-й, стр.18).

Катафатическое богословие возможно потому, что Бог проявляет Себя в мире, где отображаются, хотя и в ограниченных формах, Его совершенства, а также в особых явлениях, называемых "теофаниями" (богоявлениями), о которых свидетельствует Священное Писание.

"Мы, - говорит Дионисий, - познаем Бога не из Его природы, которая непознаваема и превышает всякую мысль и разум, но из установленного Им порядка вещей". Созерцая Бога в мире, в катафатическом богопознании мы восходим к Богу, как к Причине всяческих, очищая при этом возникающие у нас представления о Боге и Его свойствах от ограниченности, наблюдаемой нами в существах тварных.

Катафатическое богословие не пытается говорить о Боге Самом в Себе, о Его непостижимой сущности. Оно ведет к уразумению лишь того, что св. Василий Великий, а позже св. Григорий Палама, называли энергиями (действиями) Бога, нетварными силами, нисходящими и изливающимися в мир, а св. Григорий Богослов характеризовал как "то, что около сущности (τὸ περὶ τῆς οὐσίας...αἰ) Божией".

Катафатическое богословие, на основе которого формулируется так называемое "учение о существенных свойствах Божиих", есть, по выражению о. Г. Флоровского, богословие "Божественных имен" (т.е. наименований, которые извлекаются главным образом из Священного Писания. Имена эти таковы: "Господь, Творец, Промыслитель, Жизнь, Любовь, Премудрость, Благодать и другие.

Апофатическое богословие есть "путь противопоставления Бога миру, требующий отрицаний" (о. Г. Флоровский, стр.102). Но апофатическое отрицание гораздо глубже отрицания, применяемого в богословии катафатическом. Катафатика сопоставляет свойства Божии с их ограниченными проявлениями в тварном мире (человек изменчив, а Бог *не* изменяется - см. Числ.23,19, но само понятие изменения положено в основу сравнения; разум человека ограничен, разум же Господень неизмерим - Псал.146,5, но само свойство разумности приписывается и Богу как Существу, безгранично превосходящему человека и человеку как существу ограниченному). Апофатическое же "не" (отрицание) это совершенно своеобразное "не" - "не" несоизмеримости, а не ограничения (см. Г. Флоровский, стр.102).

Божество, согласно Дионисию, выше всех умозрительных имен и определений. Бог не есть ни душа, ни разум, ни мышление, ни жизнь. Бог не

есть "предмет" познания, Он *выше* познания. Он выше всего (там же).

Апофатическое богопознание это познание Бога не чрез размышление о Нем, но чрез непостижимое с Ним соединение. Это путь аскетический. Он начинается "очищением", катарсисом, сосредоточением, "вхождением в самого себя". Подвижник как бы вступает в некий священный мрак, подобно мраку, в который вступил Моисей на Синае (Исх.20,21), чтобы принять от Бога откровение и заключить завет между Богом и избранным Им народом.

В. Н. Лосский пишет: "Апофатизм как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости характерен не только для "Ареопагитик". Он встречается у большинства отцов... Св. Григорий Нисский пишет особый трактат "Жизнь Моисея", в котором восхождение Моисея на Синай в мрак Божественной непознаваемости является путем созерцания, встречей более высокой, чем первая его встреча с Богом, когда Он явился ему в купине неопалимой. Тогда Моисей видел Бога в свете; теперь он вступает в мрак, оставляя за собой все видимое или познаваемое; перед ним - только невидимое и непознаваемое; но то, что в этом мраке, есть Бог. Ибо Бог пребывает там, куда нами знания, наши понятия не имеют доступа. В нашем духовном восхождении только все более и более достоверным образом открывается абсолютная непознаваемость Божественной природы. Все более и более к ней устремляясь, душа непрестанно растет, из себя выходит, себя, превосходя, в жажде большего; так восхождение становится бесконечным, желание - неутолимимым. Это любовь возлюбленной из "Песни Песней": она протягивает руки... ищет Неуловимого, зовет Того, Кого не может достичь и достигает Недостижимого в сознании, что соединение будет беспредельным, восхождение - бесконечным.

Св. Григорий Богослов говорит: "Я шел вперед с тем, чтобы познать Бога. Поэтому я отделился от материи и от всего плотского, я собрался, насколько смог, в самом себе и поднялся на вершину горы... Но я не мог созерцать всечистую Первоприроду, познаваемую только Ею Самой, т.е. Св. Троицей. Ибо я не могу созерцать то, что находится за первой завесой, сокрытое херувимами, но только то, что нисходит к нам - Божественное великолепие, видимое в тварях. Что же касается до самой Божественной Сущности, то это Святое Святых, закрываемое и от самих серафимов". "Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума как молния, ослепляющая взоры" (БТ, вып. 8-й, стр. 22-23).

Святоотеческое богословие является богословием по преимуществу апофатическим, то есть основанным на апофатическом богопознании. Выразить же невыразимое можно только посредством так называемых антиномий или противоречий, но противоречий особого рода. "Антиномию, - пишет о.

Сергий Булгаков, - нужно отличать от логического противоречия и от диалектического противоречия. Противоречие логическое проистекает из ошибки в мышлении... Диалектическое противоречие проистекает из общего свойства дискурсивного мышления... Совсем иное представляет собой *антиномия*. Она порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету... обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки... "(С. Булгаков. Свет невечерний, стр.98).

"Бог не есть бытие, писал в своей работе, посвященной богословию св. Григория Паламы, Владыка Василий Кривошеин, - Он выше его. И свойства бытия не могут просто переноситься на Бога и рассматриваться как свойства Божества. Не могут также просто распространяться на Него и основные логические законы, именно вследствие своего бытийного и, следовательно, тварного характера. Бог не ниже логических законов, но, превышая их, Он не "вмещается" в них, вследствие чего наше мышление о Боге необходимо имеет антиномический характер... Богословская антиномия объективно обоснована в Самом Боге, как нечто непостижимо в Нем существующее (Монах Василий(Кривошеин). "Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы". Афон. Русский монастырь св. Пантелеимона, 1935 - в Сборнике статей по археологии и византиноведению, издававшемся Институтом имени Н.П.Кондакова 1936 года, стр.130).

Один из множества примеров антиномического суждения мы находим в 39-м Слове св. Григория Богослова, где говорится о единстве сущности и триничности Лиц Божества: "Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается отдельно; потому что Божество есть Единое в Трех и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее, которые суть Божество" (БТ, вып.8, стр.32).

Антиномичны, в сущности, все основные догматы православного вероучения, поскольку формулировали их свв. Отцы исходя из своего опыта апофатического богопознания.

Важно отметить, что апофатизм в богословии это расположенность ума, решительно исключающая абстрактное чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к субъективному мышлению тайны Божественной Премудрости. Позиция подлинно православного богослова, согласно В.Н. Лосскому, это - "экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться новым человеком". Необходим опыт подлинного богопознания. Но "чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом. Путь богопознания есть непременно и путь обожения" (БТ, вып.8-й, стр.25).

"Христианство, - говорит Лосский, - не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но, прежде всего общение с живым Богом.

Вот почему, несмотря на всю философскую культуру и естественную склонность к спекулятивному мышлению, отцы Восточной Церкви верные апофатическому началу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны... Нет философии "более" или "менее" христианской. Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке. Апофатизм сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие. Когда же богословие превращалось в религиозную философию, как у Оригена, это всегда происходило вследствие отхода от апофатизма, подлинного основания всего богословского предания Восточной Церкви" (БТ, вып.8, стр.26-27).

Что касается антиномичности догматов, то, как замечает Лосский, задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию Богооткрывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере" (БТ, 8, стр.27).

Догмат. Теологумен, Частное богословское мнение (по Болотову).

Ранее был приведен (в лекции VI) так называемый критерий преп. Викентия Лиринского, согласно которому "в самой Кафолической Церкви особенно должно заботиться о том, чтобы держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все".

В полном соответствии с этим утверждением находится и сказанное митрополитом Филаретом(Дроздовым) о том, что "твердо и постоянно соблюдать" нужно "несомненно, истинное предание" (Слова и речи, том 4-й, стр.96-97). При этом обращается внимание на необходимость "исследования подлинности и достоинства преданий" (стр.97).

"Христианские предания, - говорит митрополит Филарет, - прошли чрез многие страны, народы, языки, чрез многие веки. К первоначальным преданиям Апостольским присоединились предания Отеческие разных степеней древности. В некоторых частях преданий оказалось многообразие, простирающееся до противоречия... Если даже Апостолов должно было испытывать в том, истинные ли они Апостолы, как сие видно из того, что в Откровении Святого Иоанна Сам Господь одобряет дело Ангела Ефесской Церкви, испытавшего тех, которые называют себя Апостолами, и нашедшего, что они лжецы (Откр.2,1-2), то кольми паче после Апостолов, чрез столь многие руки, чрез столь многие веки прошедшие предания, нужно испытывать, суть ли они истинные Апостольские и Святоотеческие и не подверглись ли неправым изменениям и чуждым примешениям" (там же, стр.97 и 99). См. Слово по освящении храма Живоначальной Троицы в Московском Даниловом монастыре, про-

изнесенное 13 сентября 1838 года - Слова и речи, М., 1882, том 4, стр.95-100.

В 1895 году в известном послании Восточных иерархов, составленном в ответ на энциклику папы Льва XIII *Praeclara gratulationis* о соединении Церквей, были высказаны следующие достопамятные слова: “Мы должны исследовать, с искренним желанием узнать истину, во что веровала неразделенная на Востоке и Западе Единая Святая, Кафолическая и Православная Апостольская Церковь Христова, и должны содержать это неповрежденным и неизменным. Всё же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непреременный долг, если искренне желает славы Божией, а не своей собственной, в духе благочестия исправлять, имея в виду, что немедленно упорствуя в повреждении истины, он принимает тяжелую ответственность пред нелицеприятным Престолом Христа...” см. Окружное патриаршее и синодальное послание... святейшего апостольского и патриаршего престола в Константинополе (август 1895 года) в ответ на энциклику папы Льва XIII о воссоединении христианских народов с Римом - журнал “Церковный Вестник”, 1895, ?44, стр.1387-1388, §5-й.

Действуя в духе всего вышесказанного профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Василий Васильевич Болотов в своем исследовании “27 тезисов о Фелиокве” разделил все вероучительные положения на три категории: а) догмат, б) святоотеческий теологумен и в) частное богословское мнение. (Примечание: это исследование было выполнено Болотовым в ходе диалога между православными и старокатоликами, имевшего место в 90-х годах XIX века - см. об этом книгу: проф. В.В.Болотов. К вопросу о Фелиокве с предисловием проф.А. Бриллиантова. Спб. 1914, стр.1 и дал.).

Относительно того, что такое догмат, - пишет Болотов, - между нами и старокатоликами нет и не должно быть никакого разногласия (стр.31).

Болотов не находит нужным давать точное определение понятия: догмат. Однако в различных местах книги можно найти некоторые высказывания об этом понятии: “Догматы, как нормальное выражение веры, содержащейся в апостольском залоге (1Тим.6,20), хранит Церковь, которая есть “столп и утверждение истины”(1Тим.3,15) (К вопросу о Фелиокве, стр.74-75).

“Догмат дает истинное познание основных фактов веры” (стр.38) Теологумен в своем существе это - то же богословское мнение, но только мнение тех, которые для всякого кафолика - более чем только богословы: это - богословские мнения святых отцов *единой нераздельной Церкви*; это - мнения тех мужей, среди которых стоят и те, которые достойно именуются “учителями вселенных”.

Теологумены я ставлю, - говорит Болотов, - высоко, но, во всяком случае, не преувеличиваю их значения. Содержание догмата - *истинное*; содержание теологумена - только *вероятное*. Область догмата - *necessarin*, т. е. необходимое, область теологумена - *dubia*, т. е. допускающее сомнение. *In necessariis unitas in dubiis libertas!*

Что говорит В. В. Болотов в “Предисловии”, написанном им к “Тезисам о Фелиокве”; об отношении православного богослова к теологумену и к частным богословским мнениям?

Никто не может воспретить мне - в качестве моего частного богословского мнения держаться теологумена, высказанного хотя бы только одним из отцов Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным.

Но, с другой стороны, никто не может требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал теологумену, высказанному некоторыми отцами Церкви, коль скоро этот теологумен не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня - доступной и моему разумению - державной мощью своей аргументации. Одно, в данном случае, для меня ясно: если этого теологумена не держусь я сам, я все же не в праве осуждать тех, которые ему следуют. И если, в силу обстоятельств, я буду вынужден на обсуждение этого теологумена, и тогда я буду держать себя почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов.

Один отец Церкви или *многие* следовали данному теологумену, этот вопрос не может иметь существенного значения, но для меня он далеко не безразличен. Каждый из святых отцов Церкви имел нравственное право сказать о себе вместе с апостолом Павлом: "думаю, и я имею Духа Божия" (1Кор.7,40). И если известного теологумена держится целый сонм таких носителей высокого религиозного духа, то во мне крепнет субъективная уверенность, что и я стою на твердой почве, что это вероятное есть *в высшей степени* вероятное, что оно весьма близко к истинному. Но конечно теологумен, даже самый распространенный, не есть догмат.

От теологумена я резко различаю *богословские мнения*. Главный отличительный признак последних - отсутствие в них авторитета. Это - лишь частные мнения тех, которые в моих глазах не более, как только *богословы*... А если основания, приводимые в пользу богословского мнения меня не убеждают, то я просто его отвергаю и, если потребуют обстоятельства, буду его критиковать непочтительно, даже беспощадно, если только для этого у меня найдется достаточно критической проницательности.

В выборе моих частных богословских мнений я свободен, но не безусловно. Граница моей свободы - в обязательном требовании, чтобы эти мои частные мнения не стояли в противоречии с догматом. Если я избираю свои частные богословские мнения в кругу святоотеческих теологуменов, я ставлю себя тем самым вне всякого подозрения в противоречии с догматом. Никто не потребует от меня даже доказательств этого... Напротив, если я свои частные мнения избираю только из круга богословских мнений, я отвечаю за них как за

свои собственные догадки, и на мне самом лежит обязанность доказать, что, мудрствуя так, я не противоречу догмату. (К вопросу о Филиокве, стр.31-35).

Приведенные высказывания В.В.Болотова можно рассматривать как яркий пример своего рода этики богословствования, приличествующей всякому православному, решившемуся обсуждать любые богословские проблемы. Отнюдь не следует свои или чьи либо частные богословские мнения называть теологуменами (хотя это нередко ошибочно делается!)

Боннские конференции 1874 и 1875 годов. Тезисы проф.И.Т.Осинина об основах христианского вероучительного единства.

Известно, что неофициальные сношения между старокатоликами и православными богословами из России начались вскоре после первого старокатолического конгресса, состоявшегося в г. Мюнхене в 1871 году.

14 февраля 1872 года открылось первое заседание основанного в связи с этим Санкт-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения. В числе его членов были и представители Духовной Академии: протоиерей Иоанн Леонтьевич Янышев, профессор Иван Терентьевич Осинин. Секретарем отдела был Александр Алексеевич Киреев - как писал о нем в своих "Воспоминаниях старого профессора" проф.А.Л. Катанский: "известный потом генерал, светский богослов, плодовитый писатель и горячий поборник старокатоличества, весьма ему сочувствовавший" ("Воспоминания.." вып.2-й, стр.73.).

В своем выступлении на 4-м заседании Общества 22 октября 1872 года И.Т.Осинин заявил: "Мы должны приветствовать наши сношения со старокатолической церковью, так как члены ее приглашают нас к богословской работе высокой важности. Прежде всего, они приглашают нас отдать себе отчет в том, что в наших верованиях мы должны признать неизменным, составляющим в качестве обязательного закона достояние вселенской Церкви, и в том, что имеет лишь временное и местное значение и принадлежит лишь местной Русской Церкви. Весьма важно установить границы этих двух сфер: это разграничение укажет нам не только *основы для объединения между нами и другими христианскими вероисповеданиями*, но и пределы реформ и будущих улучшений в наших православных церквях" (заимствовано из статьи А. Киреева "Будущий церковный собор в России", помещенной в "Международном богословском обозрении" 1908, ?61, стр.94-104 - см. русский перевод ее в журнале "Христианин", 1908, апрель, стр.822-823).

Сношения С.-Петербургского отдела ОЛДП со старокатоликами открылись письмом от 19 января/31 января по н. ст. 1874 года, при котором был приложен "Перечень догматических и главных обрядовых и канонических разностей, отличающих западную церковь от православной восточной" (Сбор-

ник протоколов ОЛДП, С.-Петербургский отдел. Второй год 1873-1874., Спб, 1874, стр.426-427). Письмо А.Киреев направил секретарю Мюнхенской старокатолической комиссии для сношений с восточными православными церквами Лангену. Ланген в ответном письме прислал “Замечания” к вышеозначенному “Перечню”. Вскоре последовало приглашение на Первую боннскую межконфессиональную конференцию, которая и состоялась 13-16 сентября 1874 года. Председательствовал на конференции профессор Мюнхенского Университета Иосиф Дёллингер.

На этой конференции “Вселенским Символом веры был признан Никео-Цареградский Символ в его первоначальном виде, прибавление же к его 8-му члену слова “Филиокве” было признано незаконным. Более подробное рассмотрение вопроса об исхождении Св. Духа было передано особой комиссии, с поручением сделать доклад на следующей конференции” (см. БТ, сборник 1-й, М., 1959, прот. А. Сергеев. Очерки из истории старокатолического движения, стр.165).

Вторая боннская межконфессиональная конференция происходила 11-16 августа 1875 года. В день ее открытия 11 августа И.Т.Осинин зачитал одобренные накануне православными делегатами 7 тезисов, в которых были сформулированы те “основы, на которых могут вестись переговоры о восстановлении общения между Старокатолической и Православной Церквами”.

Тезисы профессора И.Т.Осинина:

1. При всех униональных попытках.....

7..... или развиваемо философским анализом (“Церковный Вестник” 1902г., ?32, стр.994-995)

Тезисы эти “без противоречия были приняты” в Бонне и западными и восточными” (там же, стр.994).

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Лекция I Употребление слова <i>dTigma</i> в Священном Писании Ветхого и Нового Завета.	1
Лекция II Употребление слова <i>догма</i> в творениях святых Отцов и учителей Церкви и в сочинениях церковных писателей первых веков (до 4-5 века).....	3
Лекция III Термин "догмат". Характерные признаки догмата (вероучительный характер, богооткровенность, церковность и законообязательность).....	5
Лекция IV Смысл церковной анафемы.	12
Лекция V Неизменяемость догматов по существу и раскрытие их в Церкви для сознания верующих. "Коммониториум" преп.Викентия Лиринского.....	16
Лекция VI Так называемый "Критерий преп.Викентия	

Лирического".....	24
Лекция VII Таинственный характер догматов. Их религиозно-нравственное значение.....	26
Лекция VIII Понятие о Божественном Откровении. Что такое "Слово Божие" как двуединый источник православного христианского вероучения?	32
Лекция IX Какие истины веры не выражены со всей полнотой в Священном Писании, но ясно возвещаются в Церкви посредством Священного предания в узком смысле слова?.....	36
Лекция X Вселенский Символ веры (Никейский и Никео-Цареградский; чем второй отличается от первого?).....	38
Лекция XI Орос Халкидонского Собора. Догмат о двух естествах в едином Лице Господа Иисуса Христа.	45
Лекция XII Догмат VI-го Вселенского Собора о двух волях и действиях в Господе Иисусе Христе.	49
Лекция XIII Догмат Седьмого Вселенского Собора об иконопочитании. Что такое "Торжество Православия", вспоминаемое в 1-ю Неделю Великого Поста?.....	51
Лекция XIV Что такое Символические тексты в Православной Церкви? Каков их авторитет (по статье Архиепископа Васияя в 4-м выпуске "Богословских Трудов")? Почему не следует называть их "символическими книгами"?.....	54
Лекция XV "Исповедание Иерусалимского Патриарха Досифея" и "Послание восточных патриархов".....	58
Лекция XVI "Исповедание Православной веры" митрополита Петра Могилы.....	64
Лекция XVII "Пространный христианский катихизис" митрополита Филарета(Дроздова).....	66
Лекция XVIII Важность и возможность нашего познания о Боге.....	71
Лекция XIX Катафатическое и апофатическое богословие.....	76
Лекция XX Догмат. Теологумен, Частное богословское мнение (по Болотову).....	82
Лекция XXI Что говорит В.В.Болотов в "Предисловии", написанном им к "Тезисам о Фелиокве"; об отношении православного богослова к теологумену и к частным богословским мнениям?.....	84
Лекция XXII Боннские конференции 1874 и 1875 годов. Тезисы проф. И.Т.Осинина об основах христианского вероучительного единства.....	85

Творение мира. Участие в творении всех Лиц Святой Троицы.

Все, кто признает бытие одного единственного Божества, так или иначе признают это Божество Первопричиной или Виновником бытия мира.

Одни утверждают, что Бог представляет собой имманентное миру начало или внутреннюю основу мира. Бытие Бога и бытие мира мыслятся ими в неразделимом онтологическом единстве, сливаются воедино. Таковы пантеисты (от греч. πάν - все и Θεός - Бог).

Другие мыслят Бога и мир не сливающимися друг с другом, считают бытие Бога и бытие мира несопоставимыми, иноприродными. При этом они утверждают, что мир произошел и существует в результате воздействия Божия на извечно существовавшую, наряду с Божеством, материю. Таковы дуалисты, сторонники мнения о совечности двух разноприродных начал. Виднейшими представителями дуализма в древнегреческой философии были Платон (428-348 гг. до н. э.) и Аристотель (384-322 гг. до н. э.).

Платон характеризовал материю как "не сущее" (τὸ μὴ ὄν), хотя и не в собственном смысле, то есть не как совершенно несуществующее (οὐχ ὄν), а лишь по сравнению с истинно сущим (ὁ ὄντως) Богом. Бога Платон именовал Высшим Благом. Профессор протоиерей отец Иоанн Мейендорф так изображает платоновское понимание отношения между миром и Богом: "Согласно Платону, все существующее существует вечно, а Бог - Демиург (то есть деятель, образователь), который занимается установлением порядка" [1].

Аристотель различал бесформенную материю (ἄλη ἄμορφος) и формы, в которых она существует. Высшую из форм, или так называемую "чистую" форму он называл Перводвигателем или Богом. Известный философ Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905) в своем "Курсе истории древней философии" (М., 1912) говорит, что "Бог Аристотеля не есть личный Бог; это лишь условие мирового движения, мирового бытия, первая причина вселенной" [2].

Отцы и учителя церкви (святой Феофил, епископ Антиохийский, вторая половина II века; Тертуллиан, пресвитер Карфагенский, около 160 - 120; святой Афанасий, архиепископ Александрийский, около 296-373) указывали на несовместимость дуалистического воззрения с высоким христианским учением о Боге, Который не нуждался для сотворения мира в каком-либо материале, но создал мир из ничего одним мановением Своей воли.

"Что великого, - писал святой Феофил Антиохийский, - если Бог создал мир из готовой материи? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что Он из ничего творит, что хочет" [3].

Пантеизм рассматривает мир или как истечение (emanatio) из сущности Божества

ства (александрийские гностики II века от Рождества Христова, Валентин и его школа), или как разнообразное проявление во времени и пространстве единой вечной и абсолютной Божественной субстанции (нидерландский философ XVII века Спиноза), или как саморазвитие Божества с постепенным переходом от низших форм жизни к высшим (немецкие философы первой половины XIX века Шеллинг и Гегель).

Пантеизм в любой форме противоречит богооткровенному учению Ветхого и Нового Завета о всесовершенном и самобытном Личном Боге, сотворившем мир по мановению Своей свободной и всеблагой воли, и не из Своей собственной сущности, а из ничего ($\epsilon\xi\ \text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$), или, точнее, "не из чего-либо уже существовавшего". Как справедливо говорит отец Сергей Булгаков, "библейская идея творения в том именно и заключается, что нет никакой первома-терии" [4].

Владимир Николаевич Лосский в "Замечаниях о Символе веры" писал: "Сотворение - акт совершенно свободный, дарственный акт воли Божией; строй вселенной заставляет нас признать Благость, Мудрость, Любовь Создателя, Который наполнил мир смыслом и дал ему высшее предназначение, подчинив личностным и свободным существам, сотворенным "по образу и подобию Бога". И далее: "Библейское выражение "небо и земля" обозначает целиком весь космос, все то, что существует и сотворено Богом; в святоотеческом толковании оно указывает на существование реальности духовной и реальности телесной, невидимого мира "небесных духов" и мира видимого, с которым мы тесно связаны по биологическим условиям нашей земной телесности" [5].

Творение мира Богом "из ничего" или приведение всего существующего "из небытия в бытие" ($\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\chi\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota$) есть догмат православной христианской веры, то есть непостижимая для разума богооткровенная истина. Она присутствовала в сознании Церкви Христовой изначально.

"Церковь, - говорит митрополит Макарий (Булгаков), - прияв эту истину от Бога и желая напечатлеть ее в своих чадах, с самого начала постоянно преподавала ее в общественных образцах веры..." [6].

Творение - дело Пресвятой Троицы. Некоторые, недостаточно ясные, или, как обычно выражаются православные экзегеты, прикровенные указания на участие всех Лиц Святой Троицы в деле творения находятся в Ветхом Завете, но совершенно ясно эта истина выражена только в откровении Нового Завета.

Из ветхозаветных текстов внимание святителя Василия Великого привлек к себе в этом отношении следующий: "Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их" (Пс. 32, 6). Объясняя эти слова Псалмопевца, святитель Василий говорит об участии в творении Святого Духа, Которого наравне с Сыном уподобляет руке, чрез которую Бог производил Свое творение [7].

Сходную с этим мысль высказывает святой Иринея, епископ Лионский: "Бог ни в чем не имел нужды для создания того, чему быть Он predeterminedил у

Себя, как будто бы Он не имел Своих рук. С Ним всегда присутствует Слово и Премудрость, Сын и Дух, чрез Которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил" [8]. В Новом Завете имеется много мест, говорящих о творческой деятельности всех Лиц Святой Троицы. В частности:

а) О Боге Отце апостол Павел пишет коринфянам: "У нас один Бог Отец, из Которого все" (1 Кор. 8, 6). А в 4-й главе книги Деяний апостольских приведены слова молитвы первохристианской общины в связи с запрещением синагогом проповеди о Христе. В этой молитве начальные слова: "Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и все, что в них..." обращены к Богу Отцу, что видно из дальнейшего текста этой молитвы: "ибо поистине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским" (см. Деян. 4, 24, 27).

б) Об участии в миротворении Сына Божия говорится в следующих текстах: "Все чрез Него (то есть чрез Слово) начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть" (Ин. 1, 3). "Им (Сыном Божиим) создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое" (Кол. 1, 16).

в) Дух Святой изображается в Новом Завете преимущественно Источником и Подателем жизни и Творцом новой твари: "Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие" (Ин. 3, 5). "Кто во Христе, тот новая тварь" (2 Кор. 5, 17). "Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его" (то есть не Христов) (Рим. 8, 9).

Великие учителя Древней Церкви старались разъяснить, в чем состоит различие в творчестве Отца, Сына и Святого Духа. Например, святитель Василий Великий писал: "В творении... представляй первоначальную причину сотворенного - Отца и причину зиждительную - Сына и причину совершительную - Духа так, что служебные духи (то есть ангелы) имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и совершаются (то есть ведутся к совершенству) в бытии присутствием Духа" (О Святом Духе, гл. 16).

Святитель Григорий Богослов называет Отца Виновником или Первопричиной всего существующего. Сына - Зиждителем (то есть деятелем, образователем). Духа Святого - Совершителем (завершающим дело Сына) [9].

Представляя так различие творчества Лиц Святой Троицы, не следует, однако, истолковывать мысли святых отцов в том смысле, будто Сын и Дух Святой являются лишь служебными орудиями или подчиненными деятелями при творении. Нельзя также допускать мысль, будто является несовершенным творческое действие Отца без Сына или Сына без Духа. Каждое из Лиц Святой Троицы обладает полной и совершенной силой для действия и созидания. Причина же отмечаемого святыми отцами "распределения" деятельности Лиц Святой Троицы в деле творения заключается исключительно в согласной воле Триипостасного Бога, который так именно восхотел открыть Себя миру.

"Если Отец созидает чрез Сына, - говорит святитель Василий Великий, - то этим ни зиждительная сила в Отце не представляется несовершенной, ни дей-

ствие Сына не признается бессильным... И у Сына не недостаточно созидание, если не совершено Духом... Отец хочет творить чрез Сына... и Сын хочет совершать чрез Духа" [10].

Вселенский Никео-Цареградский Символ веры ясно свидетельствует и требует от верующих исповедания творческой деятельности всех трех Лиц Святой Троицы: "Верую... во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым" (I член Символа веры).

"И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Бжжия... I единосущна Отцу, Им же вся быша" (II член Символа веры).

"И в Духа Святого, Господа, Животворящего..." (VIII член Символа веры).

Литература

7 глава 2 Маккавейской (неканонической) книги. Обратить особое внимание на стих 28. Из пособий рекомендуется познакомиться со статьей архимандрита (ныне епископа) Петра ЛЮильт "Замечания о Символе веры" (ЖМП. 1969, № 1. С. 75-79; № 2. С. 64-69; № 3. С. 65-71) и с отдельными главами из сочинений В. Н. Лосского:

1. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские Труды. Вып. 8. - М., 1972. - Гл. 5: Тварное бытие. - С. 50-61. ч

2. Догматическое богословие // Богословские Труды. Вып. 8, - М., 1972. В главе второй: § 6. Творение. - С. 144-146. § 7. Троиный Бог-Творец и Божественные идеи. - С. 146-148. § 8. Творение: время и вечность. - С. 148-151.

Примечания

1. Введение в святоотеческое богословие. - Нью-Йорк, 1982. - С. 187. // Архимандрит Платон. Догматическое учение о творении и христианское отношение к природе // ЖМП. - 1989, № 2. С. 65.

Особенности Библейского повествования о творении мира

"Истор (Ιστορ) - это тот, - говорит В. В. Болотов, - кто сам был при событии" [1], наблюдал его, был его очевидцем. Поскольку свидетелем сотворения мира, его "истором" никто из людей быть не мог, то совершенно очевидно, что библейское сказание о творении не есть обыкновенное историческое повествование, основанное на свидетельствах непосредственных очевидцев. Предмет этого сказания мог быть открыт людям только Самим Богом.

Сказание о творении мира есть результат особого откровения Божия. Можно думать, что оно дано было не только Бытописателю, но и задолго до него жившим первым людям- участникам близкого общения с Творцом во время тех "теофаний" (богоявлений), которые имели место в раю до грехопадения прародителей. Такое первоначальное откровение могло перейти затем в устное предание, сохранявшееся как в избранном потомстве Авраама, так и в среде иных народов (у последних, конечно в значительно менее чистом или даже в сильно искаженном виде).

Рассказ (или два повествования - если принять гипотезу о двух в разное время составленных текстах: так называемом "священническом": Быт. 1, 1-2, 4 до половины этого стиха, и ягвистическом: Быт. 2, 4, 24) о творении: имеет богочеловеческий характер. Божественная истина или чистейшая мысль Божия, составляет основу этого рассказа, как и всего вообще богодухновенного Священного Писания, согласно свидетельству апостола Павла "Все Писание богодухновенно (Θεόπνευστος) - (2 Тим.3,16). Однако эта мысль Божия облечена в условную форму, что связано с человеческой ограниченностью.

Каждому непредубежденному человеку понятно, что у Библии имеются свои особые цели, которые нельзя и отождествлять с целями естественно-научными, ни противопоставлять им. Прекрасно сказал об этом М. В. Ломоносов, великий русский ученый-естествоиспытатель, сочетавший с энциклопедическими знаниями глубокую религиозность: "Создатель дал роду человеческому две книги: в одной показал Свое величие, в другой Свою волю. Первая книга - видимый мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на величие, красоту и стройность его частей, признавал Божественное всемогущество, по мере да рованного ему понятия. Вторая книга - Священное Писание. В ней показано благоволение Спасителя к нашему спасению... Наука и вера суть две сестры родные, дочери одного Всевышнего Родителя" [2].

Вопрос о значимости священного текста 1 и 2 главы Книги Бытия для православного вероисповедания решается независимо от критических исследований ученых-библеистов. Если бы даже и было доказано, что главы эти написаны в разные эпохи и под влиянием обстоятельств, характерных для различных этапов истории ветхозаветного Израиля, для веры решающее значение имеет тот факт, что и Ветхозаветная и Новозаветная Церковь всегда соединив написание Пятикнижия в целом с именем святого пророка и Боговидца Моисея. Не подлежит сомнению, что изображенная в этих главах общая картина миротворения была показана именно ему, Моисею, о котором сказано: "И не было более у Израиля пророка такого, как Моисеи, которого Господь знал лицом к лицу" (Втор. 34, 10),

Библейский рассказ о творении мира и человека сочетает в себе несомненную истину с совершенно своеобразной и не имеющей аналогии формой повествования, форма эта не только учитывала менталитет людей той эпохи, когда составлен был библейский рассказ, но и отразила в себе промыслительную заботу Божию о том, чтобы этот рассказ был наиболее удобопонятен и назидателен для самых различных представителей человечества во все времена его существования. Разумеется, при отсутствии у них гордой самоуверенности и боговраждебной настроенности.

Некоторые инославные экзегеты склоняются к допущению того, что бытописатель сам мог измыслить и записать такой вариант космогонии, который казался ему наиболее подходящим для объяснения происхождения мира, руководствуясь при этом добрым намерением нравственного воспитания народа.

Сторонники такого взгляда видят в рассказе о миротворении иносказание, или аллегорию. Однако священным писателям, о которых апостол говорит как о святых Божиих людях, движимых Духом Святым (2 Пет. 1, 21), отнюдь не было свойственно вместо богооткровенной истины предлагать в своих писаниях собственные философско-богословские умозрения или какие-либо теории своего времени. Можно думать, что подобного рода рационалистические попытки имел в виду преподобный Ефрем Сирии, когда решительно настаивал на том, что "никто не должен думать, будто шестидневное творение есть иносказание" (Толкование Ефрема Сирина на Книгу Бытия).

Некоторые богословы (Климент Александрийский, Ориген, отчасти Блаженный Августин), не отрицая, конечно, богооткровенного происхождения библейского рассказа о миротворении, смотрели, однако, на Моисеево повествование о шестидневном творении как на "аллегорическое изображение той несомненной истины, что Бог есть Творец всех вещей" [3]. Такой способ выражения не нашел себе подражания среди большинства экзегетов православного Востока. Надо полагать, что они опасались, как бы такое словоупотребление не оказалось соблазнительным и дающим повод умалять богодухновенность Моисеева сказания.

Если нужно соблюдать большую осторожность в употреблении слов "аллегория", "аллегорический характер" и других, им подобных, говоря о Моисеевом сказании о миротворении, то следует совсем избегать ставшего модным понятие "миф", ибо традиционно это понятие прилагалось к фантастическим рассказам языческих религий. Библейский же рассказ ни по основной мысли своей, ни по ее выражению не имеет ничего общего с мифическими космогониями язычества. В то время, как языческие космогонии всегда говорят или о развитии мира из Божества, или об образовании его Богом из самосущей материи и следовательно, являются или пантеистическими, или дуалистическими, библейское сказание учит о происхождении мира через творение в собственном смысле слова.

Отличается библейское повествование от языческих мифологий и по своей форме. В нем все возвышенно, все духовно, оно носит несомненный отпечаток богодухновенности. Как на несомненно истинный рассказ о миротворении смотрели на повествование 1 и 2 глав Книги Бытия отцы Древней Церкви. Главную цель этого сказания они видели в том, чтобы укрепить спасительную веру во Всемогущего Творца, создавшего мир всемогущим Своим Словом, - веру в то, что этот мир вышел из рук Создателя хорошим по своему состоянию и соответствующим намерениям Бога Промыслителя и Спасителя, - веру в то, что венцом творения является человек, призванный, быть разумным распорядителем над творением Божиим, носителем образа Божия, призванным к совершенствованию и богоуподоблению как к необходимому основанию блаженной жизни в общении с Богом любви.

При желании как-то сопоставить в апологетических целях простой библейский

рассказ о сотворении мира с кажущимися наиболее вероятными на данный момент научными космогоническими гипотезами, следует помнить, что приведение их к согласию не должно быть поспешным, искусственным произвольно искажающим или церковно-традиционное понимание библейского текста, или смысл научных данных. Такое согласование вообще не должно рассматриваться как самоцель в богословии. Разумеется, и основное богословие, и догматика не лишаются права делать более или менее вероятные предположения о возможности и способах согласования библейской и естественнонаучной картины возникновения мира, но все такого рода опыты должны рассматриваться лишь как скромные попытки суммировать то, что, как будто несколько прояснилось в результате одновременного прогресса и в области библейской экзегезы, и в области научного познания природы, - как попытку, отнюдь не претендующие на значимость для Церкви и для дела спасения. Справедливо отмечает один из наших отечественных догматистов, что "когда по видимому не оказывается согласия между библейскими и естественнонаучными данными, то должно признать неправильным или изъяснение Библии, или выводы естествознания" [4].

Примечания

1. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. - С. 6.
2. Ломоносов М. В. Явление Венеры на Феснце, наблюденное в Санкт-Петербургской Императорской Академии наук мая 26 дня 1761 года. -СПб., 1761 // ЖМП. - 1990, № 6, С. 74.
3. Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. - Киев, 1885. - С. 100.
4. Малиновский Н. П. Догматическое богословие. Т. 2. - Ставрополь-Губернский, 1903. - С. 93.

Человек как особое творение Божие

Необходимо отличать самую сущность повествований о сотворении Человека (Быт. 2, 7; Быт. 1, 26-28) и их цель от формы изложения, в которой эти повествования даны.

Сущность повествований о творении человека Богом состоит в утверждении, что человек есть особое творение, самое совершенное из всех существ, обитающих на земле, более того, являющееся завершением и венцом творения вообще.

Человек есть творение. С одной стороны, как и любое другое творение, он находится в зависимости от Бога, как своего Творца; с другой стороны, он имеет данное ему относительно автономное бытие, имеет собственное значение неповторимой личности, обнаруживает собственное поведение.

Человек, по своему происхождению, состоит в неразрывной связи с прочим

творением. И в то же время между человеком и всем прочим (земным) творением имеется неустранимое внутреннее различие.

Связь человека с прочим творением выражается в Священном писании тем, что:

- человек возникает из земли. "И создал Господь Бог человека из праха земного" (Быт. 2, 7). Образование человека из праха земного говорит о бренности его существа в условиях не преображенного мира. О том, что из себя представляла "персть", из которой Бог образовал человека, Священное Писание не говорит;

- человек связан с землей в своей жизнедеятельности. Важным назначением его является возделание земли (см. Быт. 2, 5). Под этим нужно понимать не просто земледельческую обработку земли. Человек призван также овладевать землей (Быт. 1, 28), проявлять заботу о ней, познавать окружающую его природу и разумно совершенствовать ее;

- человек по телесной стороне его существа возвращается в землю (Быт. 3, 19). Это возвращение изображается сначала как возможность телесной смерти, - в случае, если человек окажется не на высоте своего призвания и лишит себя условно дарованного ему бессмертия. "А от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь" (Быт. 2, 17) Когда же человек согрешил, то эта возможность перешла в неизбежную действительность, и Господь сказал человеку: "В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах и в прах возвратишься" (Быт. 3,19).

В 1 главе Книги Бытия связь человека с прочими земными творениями передана мыслью о последовательном творении в течение шести дней, причем человек изображается созданным в последний, шестой, день, точнее же - в конце шестого дня (Быт. 1, 2Ф-31).

Внутреннее же неустранимое различие между человеком и прочими земными творениями выражено в Священном Писании свидетельством о богообразности человека, о призвании его к богоуподоблению (Быт. 1, 26-27) и о том, что человек может и призван быть владыкой и рачительным хозяином земли.

Священное Писание придает большое значение высокому достоинству человека, заботе Божией о человеке, призванию человека, состоящему в обращении к Богу и общении с Ним, факту непослушания человека и великому состраданию Бога к впадающему в непослушание человеку,

Бог сотворил человека не так, как прочие твари. Тогда как прежде все являлось просто по творческому слову: "Да будет!", созданию человека предшествовал особый предвечный совет Божий - совет между Лицами Святой Троицы, - совет, можно полагать, не о сотворении только человека, но и о будущем воссоздании его после грехопадения, которое Господь предвидел. Ибо апостол Петр говорит о Христе как о непорочном и чистом Агнце, предназначенном еще прежде создания мира (1 Пет. 1, 19-20).

Мысль о таком двояком предвечном совете (о сотворении и о воссоздании человека) ярко выражена и в церковном иконописном искусстве. "Наиболее полное соответствие учению Церкви, - писал известный знаток монографии профессор Леонид Александрович Успенский, - образ Троицы нашел в величайшем как по своему содержанию, так и по художественному выражению произведении, известном под именем "Троицы" Рублева ..." [1].

Здесь изображены три Ангела (в соответствии с повествованием Книги Бытия о явлении трех странников Аврааму у дуба Мамврийского (Быт. 18, 1-16). "Не упраздняя исторического аспекта события, преподобный Андрей свел его к минимуму, благодаря чему главное значение приобрело не библейское событие как таковое, а его догматический смысл".

"На невысоких седалищах расположились вокруг стола три Ангела, чрезвычайно похожие лицом друг на друга... Их взгляды задумчиво устремлены вдаль, как бы в немую и тихую вечность" [2].

Левый ангел символизирует Бога Отца. Два другие ангела - Бога Сына и Бога Духа Святого.

Идея единства природы и равенства Лиц Святой Троицы выражена одинаковостью возраста, одинаковостью нимбов и синим (напоминающим небо) цветом, присутствующим в одеждах всех трех ангелов. Единоначалие Святой Троицы выражено тем, что головы среднего и правого ангелов обращены в сторону левого ангела (по учению святых Отцов, Бог Отец есть "Начало и Корень Божества").

На иконе со всей силой передан акт величайшей жертвы любви Бога к человечеству. "Если наклон голов и фигур двух Ангелов, направленных в сторону третьего, объединяет их между собой, то жесты рук их направлены ; стоящей на белом столе, как на престоле, евхаристической чаше с головой жертвенного животного. Прообразу добровольную жертву Сына Божия, она стягивает движения рук Ангелов, указывая на единство воли и действия заключившей завет с Авраамом Святой Троицы" [3].

Сформированное из "праха земного" творение становится человеком лишь потому, что Бог "вдунул в лице его дыхание жизни" (Быт. 2, 7).

Среди сохранившихся наставлений и высказываний преподобного Серафима Саровского находится и следующее объяснение сотворения человека и свойств его первозданной природы: "Многие толкуют, что когда в Библии говорится, что вдунул Бог дыхание жизни в лице Адама первозданного и созданного Им из персти, то будто бы это значило, что в Адаме до того не было Души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, из персти земной созданная... Но это неосновательно и неверно утверждается, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как святой апостол Павел утверждает: "Всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествии Господа нашего Иисуса Христа да сохранится" (1 Фее. 5, 23). И все сии три части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, не

действующим, живым существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям. Но вот в чем сила, что если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его дыхания жизни, то есть благодати Господа Духа Святого, от Отца исходящего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни совершенно превосходил все прочие Божий создания, как венец творений Божиих на земле, но все-таки пребыл бы неимущим внутри себя Духа Святого, возводящего его в богоподобное достоинство, и был бы подобен всем прочим созданиям, хоть и имеющим плоть, и душу и Дух, каждому по роду их принадлежащие, но Духа Святого внутри себя неимущим" [4].

Что касается рассказа о создании жены из ребра мужа (Быт. 2, 21-22), то, принимая во внимание характерный для древних жителей Востока менталитет (простоту и образность мышления), можно думать, что у бытописателя, хорошо знавшего свой народ, не было намерения объяснить происхождение жены в биологическом смысле. Символический рассказ, не приоткрывая тайны фактического ее происхождения, содержит в наглядной форме выраженную истину о двуединстве человека, реализуемом в брачном союзе равносущных, соединенных любовью мужа и жены.

"Как это происходило, Моисей не говорит, и это тайна, - замечает в своем сочинении "О человеке" архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов). - Ясно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потом разделился на два вида - мужа и жену" [5].

Слова "Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей" (Быт. 2, 23) указывают на кровное родство, на родство по рождению [6].

В Книге Бытия говорится: "И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему" (Быт. 2, 18). Однако слово "помощница", также как и соответствующие слова в переводе 70-ти (βοηθός) и в Вульгате, не передают точно глубокого смысла еврейского подлинника. Более точный перевод был бы: "Сотворим ему восполняющего, который был бы перед ним". "Таким образом, здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в самом бытии. Жена прежде всего нужна мужу, как его alter ego ("второй я") [7].

"Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть" (Быт. 2, 24) Это слова Адама, но их подтверждает Сам Христос: "И будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть" (Мф. 19, 5-6). Эти слова говорят не о временном телесном единении в родовом акте, а о постоянном метафизическом единстве супругов. Слово (σάρξ) (плоть) означает здесь не одно лишь тело (σῶμα), а как бы одно существо, одного человека... Когда же говорится лишь о физическом единении мужчины и женщины (не в браке, а в блуде), то употребляется иное выражение, а именно, что они - одно тело (ἐν σῶμα ἕστί) (1 Кор. 6, 16) [8].

Примечания

1. Успенский Л. А. Праздник и иконы Пятидесятницы // ЖМП. - 1957, № 6. С.

52-27.

2. Богословские труды. Вып. 14. - С. 89.

3. Богословские труды. Вып. 14. - С. 90; ЖМП. - 1967, № 6. - С. 54.

4. Из духовного наследия преподобного Серафима Саровского всея России чудотворца // ЖМП. - 1973, № 9. С. 77-78.

5. Архиепископ Иннокентий (Борисов). Собрание сочинений. Т. 10. - 1877.-С. 78.

6. Троицкий С. В., профессор. Христианская философия брака. - Париж. -С. 109-110.

7. Троицкий С. В. Указ. соч. - С. 42.

8. Там же.-С. 43-44.

Назначение человека Понятие о славе Божией

Бог, обладающий всей полнотой бытия и жизни, создал мир не вследствие необходимости или потребности в каком-либо их восполнении, но свободно и исключительно по Своей бесконечной благодати. "По преизбытку благодати, - говорит святой Иоанн Дамаскин, - Бог восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати" [1]. Иными словами, Бог, Который есть любовь (1 Ин. 4, 8, 16), сотворил мир, и в частности человека, для того, чтобы он был объектом Его любви. В таком именно смысле нужно понимать следующие утверждения Слова Божия: "Все сделал Господь ради Себя" (Притч. 16, 4) или: Бог - "Тот, для Которого всё" (Евр. 2, 10).

Любовь Божия к миру и человеку вызывает, в качестве естественной ответной реакции, любовь, сознательное устремление человеческого духа или - в случае низших форм бытия - безотчетное тяготение их к Источнику жизни и любви, ибо - как говорит Апостол - "все из Него, Им и к Нему" (Рим. 11 у 36).

Блаженный Феодорит говорит, что "Господь Бог не имеет надобности в восхваляющих", однако благоговение и восхищение разумных творений Божиим величием Его дел не может не выражаться в возношении Богу сердечной хвалы и благодарения. Вознося своему Творцу, по примеру Ангелов, славословия и хвалебные гимны, человек склонен и всю вселенную побуждать к прославлению Господа: "Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его все ангелы Его; хвалите Его вся силы Его. Хвалите Его солнце и луна, хвалите Его вся звезды и свет... Хвалите Господа от земли... огонь, град, снег... горы и все холмы, древа плодоносна... царие земстии и все люди... да восхвалят имя Господне" (Пс. 148, 1-13) [2].

В послании к Евреям апостол призывает христиан "непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его (Евр. 13,15). Вместе с тем он убеждает их прославлять Бога всей своей жизнью, всеми своими способностями: "Прославляйте Бога и в телах ваших и духах ваших, которые

суть Божий" (1 Кор. 6, 20).

Прославление Бога жизнью, делами составляет главное назначение человека как причастника любви Божией. Святитель Григорий Богослов говорит, что мы "сотворены на дела благие, чтобы славить и хвалить Сотворшего и, сколько возможно, подражать Богу" [3].

Хорошим комментарием на эти утверждения Священного Писания и святых Отцов может служить следующая рассуждение, находящееся в книге "Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека", где содержатся труды профессора Московской духовной академии протоиерея Феодора Александровича Голубинского и профессора Димитрия Григорьевича Левитского.

"Последняя цель всего сотворенного есть слава Божия. Что же такое, спросите, слава Божия? И неужели Бог, если не дерзко так выразиться, славолубив? - Слава Божия есть всевозможное проявление Божественных совершенств в существах, возведение существ разумных к вечному единению с Богом и выражению Его совершенств в своей деятельности. Вся тварь в своих красотах и совершенствах носит на себе отражение совершенств Божиих, но носит бессознательно. Вся земля, исполненная славы Господа Саваофа (Ис. 6, 3) поведает носимую на себе славу человеку, который один только на земле может понимать ее хвалебные вещания. Таким образом, человек составляет живую связь между небом и землей, между Творцом и тварью. Через его сознание и свободу приносится к Творцу бессознательное славословие земных тварей.

Созерцая совершенства Божий в природе, сознавая еще высшие совершенства в своем собственном существе, раскрывая в себе образ Божий стремлением и уподоблением Первообразу, восполняясь богоподобными совершенствами, человек сознательно и свободно прославляет Господа и таким образом... возносит славословие и , свое, и всех подчиненных ему тварей великому Творцу вселенной.

Очевидно, Бог ищет Себе славы не так, как ищут ее славолубивые искатели славы человеческой, которые не всегда могут соединить свою славу со счастьем тех, кто служит орудиями их прославления. Слава Божия неразрывно соединена с совершенствами и блаженством тварей; она и есть самое их совершенство и блаженство.

Слава Божия в природе есть ее красота и благосостояние, в существах нравственных - их духовные совершенства и соединенное с ними блаженство. Если человек совлекается славы Божией, это значит - он оскудевает в совершенствах и блаженстве. И наоборот, чем более осиявается человек славой Божией, тем более возрастает в совершенствах и возвышается в блаженстве.

"Все бо согрешиша, - говорит апостол,, - и лишени суть славы Божия" (Рим. 3, 23), то есть грехом потеряли первобытное совершенство, в котором сияла слава Божия, и соединенное с ним райское блаженство. Теперь тварь... ждет избавления из рабства тлению в свободу славы, ждет времени, когда... она явится в первобытном совершенстве и благосостоянии (Рим. 8, 21). И вся блажен-

ная вечность человека есть постоянное возвышение его в совершенствах и блаженстве, или постепенно восполняемое осиявание славой Божией, восхождение от славы в славу (2 Кор. 3, 18). Такое дивное сцепление целей творения - чудный союз славы Божией и совершенства и блаженства тварей есть изумительное дело бесконечной мудрости и благодати Творца"[4].

Из существ сотворенных наиболее совершенным органом славы Божией является, по учению Церкви, Преподобная Божия Матерь, "честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим". Ее столь высокое прославление (см. Лк. 1, 48) соответствует той степени, в которой Она Сама прославила Бога Своим всецелым смиренным послушанием Его воле. Вся Ее жизнь была незаметным для современников, но ценнейшим в очах Божиих служением и подвигом, направленным к тому, чтобы содействовать, путем полной самоотдачи, служению и подвигу Ее Божественного Сына.. Прекрасно говорит об этом прославлении Бога Пресвятой Девой Марией митрополит Московский Филарет:

"Дело, которое открывается вслед за Ее (Марии) словами се, раба Господня: буди Мне по глаголу твоему (Лк. 1, 38), должно пробудить все внимание каждого мыслящего. Во дни творения мира, когда Бог изрек Свое живое и мощное: да будет! - слово Творца производило в мир твари. Но в сей бесприметный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрела Свое Кроткое и послушное буди, - едва дерзаю выговорить, что тогда сделалось, - слово твари низводит в мир Творца. И здесь Бог изрекает Свое слово: зачнешь во чреве и родиши Сына (Лк. 1, 31); - Сей будет великий (32); воцарится в доме Иаковли во веки (33): но - что опять дивно и непостижимо, - самое слово Божие медлит действовать, удерживаясь, словом Марии: како будет сие (34)? Потребно было Ее смиренное буди,, чтобы воздействовало Божие величественное: да будет. Что ж за сокровенная сила заключается в сих простых словах: се Раба Господня: буди Мне по глаголу твоему, и производит столь необычайное действие? - Сия чудная сила есть чистейшая и совершенная преданность Мариами Богу, волей, мыслью, душой, всем существом, всякой способностью, всяким действием, всякой надеждой и ожиданием. - Христиане! О если бы каждый из нас, хотя помалу приобщился сей Богодейственной силы, молитвами Преподобной Девы!" [5].

Примечания

1. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. - Гл. 2.
2. Блж. Феодорит. На Книгу Бытия. - Вопр. 4 // Митрополит Макарий. Православное догматическое богословие. Т. 1.
3. Свт. Григорий Богослов. Слово 39-е на святые светлы явления Господних // Творения. Т. 1. - С. 535.
4. Премудрость и благодать Божия. - Петроград, 1916. - С. 75-76.
5. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы, сказанное 1822 году // Митрополит Филарет (Дроздов). Сочинения. Слова и речи. Т. 2: 1821-1826 гг.-

Образ и подобие Божие

Часто обращали и обращают внимание на то, что в 26-м стихе 1-й главы Книги Бытия говорится о намерении Бога сотворить человека по образу и подобию Божию, тогда как в стихе 27-м той же главы сказано лишь о сотворении по образу Божию: 1, 26: "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему ("бецалмену") и по подобию Нашему ("бидмутену")..."

1, 27: "И сотворил Бог человека по образу Своему ("бецалмо"), по образу Божию ("бецелем Элогим") сотвори его..." Так, святитель Василий Великий рассуждает: "Сотворим человека по образу Нашему и по подобию"... Это волеизъявление содержит два элемента: "по образу" и "по подобию". Но созидание содержат только один элемент... ведь здесь (то есть в стихе 27 - м) Он сказал "по образу", но не сказал "по подобию"...

Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рождёнными по образу Божию; своей же волей приобретаем мы бытие по подобию Божию...

Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно: "Сотворим" и "по подобию", если бы нам не была дарована возможность стать "по подобию", то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божия. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за этот) труд вознаграждение...

"По образу" я обладаю бытием существа разумного, "по подобию" же я делаюсь, становясь христианином...

Если ты станешь врагом зла, забудешь прошлые обиды и вражду, если будешь любить своих братьев и сочувствовать им, то уподобишься Богу. Если от всего сердца простишь врагу своему, то уподобишься Богу. Если ты Относишься к брату, погрешавшему против тебя, так же, как Бог относится к тебе, грешнику, ты своим сострадавшим к ближнему уподобляешься Богу...

Что такое христианство?

Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, оденься во Христа" [1].

Подобно святителю Василию, отличает "образ" от "подобия" святой Иоанн Дамаскин: "Выражение "по образу", -пишет он, - обозначает разум и свободу воли; выражение же "по подобию" - уподобление Богу чрез добродетели, насколько это возможно" [2].

Однако такое различие не является общим для святых Отцов. "Святой Афанасий, - замечает профессор архимандрит Киприан (Керн), - по-видимому, не делает различия между образом и подобием" [3]. Кирилл Александрийский не одобряет этого различия, считая оба слова имеющими одно значение [4]. По мнению митрополита Филарета (Дроздова), "образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собой вещи: потому что в слове Божие часто употребляется одно из этих слов в том же значении, как и оба вместе" [5]. Митрополит Филарет ссылается на следующие места Священного Писания: Быт. 1, 26, 27; 5, 1; 9, 6; Иак. 3, 9; Кол. 3, 10.

Быт. 5, 1: "Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию ("бидмут Элогим") Божию создал его..." Однако 70 толковников перевели это место так: κατέϊόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. В соответствии с этим сделан и славянский перевод: по образу Божию сотвори его.

Быт. 9, 6: "Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию ("бецелем Элогим")" - ὅτι ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησας τὸν ἄθρωπον. В славянском переводе: "Во образ Божий сотворих человека".

Иак. 3, 9: "им (языком) благословляем Бога и Отца, и им проклинаяем человеков, сотворенных по подобию Божию (καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ).

Кол. 3, 10: "...облекшись в новаго, который обновляется в познании по образу Создавшего его" - τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν καθ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντός αὐτόν. В славянском переводе: "По образу Создавшего его".

Несмотря на кажущееся противоречие между точками зрения святителя Василия Великого и святого Иоанна Дамаскина, с одной стороны, и святителей Афанасия и Кирилла Александрийских, с другой, в действительности они во все не исключают друг друга.

"Образ Божий", данный человеку от начала, является врожденным. Однако, как замечает профессор архимандрит Киприан, "в учении святителя Василия видно, что образ не есть что-то уже готовое в душевном складе человека. Это есть задача, необходимость раскрыть в себе свое творческое начало" [6]. Ведь кроме разума и воли, то есть тех духовных сил, в которых святитель Василий и святой Иоанн Дамаскин видят черты врожденного образа Божия, человеку врождена и "способность уподобляться Богу", без которой, как говорит святитель Василий, "своими собственными силами мы не стяжали бы подобия Божия". Человеку не только что-то дано, но и очень многое задано, и от того, как он употребляет свою способность богоуподобления, во многом зависит степень его богообразности.

Данный человеку образ Божий может или тускнеть или просветляться. Приобретению богоподобия (у которого есть свои степени) соответствует просияние образа Божия; утрате богоподобия (которая также имеет свои степени) отвечает омрачение или изъязвление образа Божия. Об этой взаимосвязи между "образом" и "подобием" ясно говорят слова известных тропарей по непорочных:

"Образ есмь неизреченная Твоя слава, аще и язвы ношу прегрешений..."
"Древле убо от не сущих создавый мя и образом Твоим божественным почтый, преступлением же заповеди паки мя возвративый в землю, от неже взят бых, на еже по подобию возведи, древнею добротою возобразитися".

Итак, между понятиями "образ" (εἰκών, imago) и "подобие" (ὁμοίωσις, similitudo)- существует тесная связь, благодаря которой в целом ряде текстов как Ветхого, так и Нового Завета можно заменять одно слово другим, не нарушая смысла.

Неупоминание же о подобии Божиим в Быт. 1, 27, на которое, в целях нравственного назидания и побуждения к усовершенствованию, обращает внимание слушателей святитель Василий Великий, имеет свое значение для подчеркивания оттенков смысла двуединого понятия: "богообразность - богоподобие". "Образ" напоминает преимущественно о даре Божиим человеку, "подобие" - о духовно-нравственной обязанности человека хранить этот дар и содействовать его просиянию.

Нет возможности из самого библейского текста со всей бесспорностью определить, что именно в книгах Священного Писания подразумевается под образом Божиим в человеке. Поэтому отцы и учителя Церкви по-разному отвечали на этот вопрос. "Следует напомнить, что в древнейшее время усматривали образ Божий в одной какой-то способности человека, тогда как со временем церковные писатели готовы под образом Божиим понимать совокупность духовных дарований или способностей, да и вообще в это библейское выражение вкладывали все больший и больший объем содержания" [7].

В большинстве случаев они относили понятие образа Божия к человеческой душе с ее духовной природой и отличающими ее свойствами: разумностью, нравственной свободой и бессмертием. Некоторые же из отцов Церкви, например, святитель Григорий Богослов и святой Иоанн Дамаскин, "образом Божиим прямо называли душу человеческую, и, наоборот, душой - образ Божий, чем ясно высказывали убеждение, что образ Божий составляет самую природу души человеческой" [8].

"Ряд писателей Церкви усматривали образ Божий в способности творить. Бог-Творец отпечатлел на Своем создании и богоподобную способность творчества. Блаженный Феодорит говорит: "Человек, по подобию сотворившего его Бога, строит дома, города, корабли, делает изображения и изваяния... Бог создает и из не сущего, притом без труда и мгновенно, а человеку для его творчества нужны: вещество, орудия, и размышление, и время, и труд... Но и так создавая, человек уподобляется несколько Творцу, как образ Первообразу" [9]. Те же мысли встречаем у святителя Анастасия Синаита, святого Иоанна Дамаскина и святителя Фотия, патриарха Константинопольского.

Подытоживая размышления многих святых Отцов о богообразности души человеческой (о ее духовности, бессмертии, способности к совершенствованию и богоуподоблению, к стяжанию святости, о ее разумности и призванию к твор-

честву), митрополит Николай (Ярушевич) говорит: "Бог наш, в которого мы веруем, - вечен. Он не знает ни начала, ни конца Своему бытию. И хотя наша душа имеет свое начало, но она не знает смерти, она бессмертна. Бог наш есть Бог всемогущий. И человека Бог наделил чертами могущества: человек - хозяин природы, он владеет многими из тайн природы, он покоряет себе воздух и другие стихии. Бог есть Дух вездесущий, а человеку дана мысль, способная в мгновение переносить его в самые отдаленные концы земли. Духом мы бываем со своими близкими, разделенными от нас далеким пространством. Бог есть Дух всеведущий. Разум человека имеет печать этого Божия свойства. Он может охватывать неисчислимы массы знаний; память человека хранит в нем эти знания. Бог есть Дух всесвятой. И человек с помощью благодати Божией имеет сил достигать вершин святости" [10].

В Новом Завете понятие об образе Божиим ставится в прямую связь с христологией и сотериологией. Истинный Образ Божий есть Христос. Он есть "образ Бога невидимого" ; ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15); сияние славы и образ ипостаси Его ὅς ὦν ὁπαύλασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ(Евр. 1,3). Имея это в виду, можно сказать, что богообразность есть христообразность.

В общении со Христом человек восстанавливает в себе образ Божий, помраченный грехом. "Отложите все: гнев ярость, злобу, злоречие, сквернословие. . . совлекись ветхого человека с делами его и облекись в нового, который обновляется в познании, по образу Создавшего его" (Кол 3, 8-10). "Как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного" (1 Кор. 15, 49). "Возлюбленные, - говорит святой апостол Иоанн Богослов, - мы теперь дети Божий; но еще не открылось, что будем. Знаем только что, когда откроется, будем подобны Ему" ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα (1 Ин. 3, 2).

В духе этих апостольских наставлений говорит о богообразности и богоподобии человека святитель Иринеи епископ Лионский: "Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, деля человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу" [11].

Наконец, некоторые святые Отцы усматривали в богообразности человека отображение всей Живоначальной Троицы. Блаженный Феодорит писал: "Иной найдет в душе человеческой и другое еще, более точное подобие... ум рождает слово; со словом же исходит дыхание, не рождаемое подобно слову, но всегда сопровождающее слово, исходящее вместе с рождаемым словом. Впрочем, в человеке это бывает только в образе, а потому слово и дыхание его

не самостоятельны. Во Святой же Троице разумеем Три Ипостаси, и неслитно соединенные и самостоятельные" [12].

О том, что человек в своей духовной структуре и жизни отображает внутритроичную жизнь Божества, говорили также святой Иоанн Дамаскин и святой Патриарх Фотий [13].

Примечания

1. Св. Василий Кесарийский. Беседа первая о сотворении человека по образу // ЖМП. - 1972, № 1. - С. 36-37.

2. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12.

3. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. - Париж. - С. 142.

4. Бронзов А. Примечание // Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. - СПб, 1894. - С. 68.

5. Филарет (Дроздов), митрополит. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и пере вод сея книги на русское наречие. Ч. 1. - М., 1867. - С. 21.

6. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. - С. 147.

7. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. - С. 353.

8. Епископ Сильвестр. Опыт Православного догматического богословия. Т. 3. - Киев, 1885. - С. 258.

9. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. - С. 355.

10. Митрополит Николай (Ярушевич). Слово "Душа" // Слова, речи, послания: 1941-1946. - С. 47-48.

11. Свт. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 5. С. 2.

12. Блж. Феодорит. Вопросы к Книге Бытия. С. 20.

13. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. - С. 355.

Состояние первозданного человека до грехопадения

Первый человек вышел из рук Творца совершенным. Конечно, это было не то совершенство, которое достигается в результате продолжительной целеустремленной деятельности и составляет нравственную цель человека, как это показывают слова Господа: "Будьте совершенны, как (ὁπτερ) совершен Отец ваш Небесный" (Мф. 5, 48). Это было лишь изначальное совершенство его богозданной природы, которое означало, что человек со всеми его силами и способностями вполне отвечает тому назначению, для которого он создан.

Первый человек лишь не много умален был пред ангелами (Пс. 8, 6). В нем не

было и тени греха или хотя бы малейших признаков противления добру. "Я нашел, - говорит Премудрый Екклезиаст, - что Бог сотворил человека правым" (Еккл. 7, 29), то есть нравственно здоровым, способным идти правым путем и не грешить[1]. Однако человек с самого начала нуждался в постоянном содействии Божиим, чтобы могли раскрыться и развиваться задатки его богоподобной природы. И действительно, тотчас по сотворении ему была дарована сверхъестественная божественная помощь: первозданный человек пребывал в благодатном состоянии как по душе, так и по телу.

Но благодать Божия была дарована прародителям не безусловно. Человек мог и лишиться ее, преступно нарушив первоначальный райский завет с Богом. В этом случае и самые природные силы и способности человека не минуемо должны были, если и не вовсе утратиться, то, по крайней мере, существенно повредиться.

В первоначальном благодатном состоянии разум и воля человека находились на высокой степени совершенства. Разум Адама, по мнению Блаженного Августина, превосходил разум любого из его естественных потомков. Разум умнейших из потомков Адама, говорил Блаженный Августин, находится в таком отношении к разуму самого Адама, в каком быстрота черепахи к быстроте птицы. Человек легко мог усвоить и постигать как высшие сверхъестественные истины, так и низшие материальные предметы, находясь под влиянием божественного озарения. Если в настоящее время достижение знания сопряжено с великими трудами и усилиями, то в первобытном состоянии знание доставалось человеку без малейших трудов и усилий.

Воля первозданного человека, согласно Блаженному Августину, характеризовалась нравственной свободой. Ее проявления отнюдь не были произволом, то есть ничем не мотивированными решениями или действиями. В сил своей нравственной свободы, предполагающей возможность обдуманного и ответственного решения, Адам мог не согрешить, если бы не захотел этого сам.

Воля первозданного человека не только была свободна от наличия в ней греховного расположения, но и обладала положительно добрым направлением - служила божественному закону. Человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренней борьбы и колебаний между добром и злом, хотя и понимал, что такое добро и зло, а не просто пребывал в блаженном неведении о зле. "Рассуди, - говорит святой Иоанн Златоуст, - о свободе воли и преизбытке мудрости его (Адама), и не говори, будто он не знал, что добро и что зло" [2]. Отношения человека к Богу были отношениями полного и радостного послушания Ему. Бог был для человека высочайшим нравственным авторитетом, и мысль ослушаться прямого и ясного указания или совета Божий, а тем более воспротивиться ему, человеку не приходила в голову: это было для него нравственно невозможно, по любви к Богу.

При чистоте и ясности ума и при добром направлении воли сердце человека не возмущалось никакими греховными пристрастиями, не знало порочных дви-

жений и чувств. В человеке полностью отсутствовала плотская похоть, то есть беспорядочные и враждебные духу движения ненормально разросшейся чувственности.

Совершенным было и тело человека, назначенное быть послушным орудием его духа. "Бог создал человека для нетления" (Прем. 2, 23), поэтому и телесная природа человека, соединенная с его бессмертным духом, имела возможность не умереть - при выполнении, однако, необходимых нравственных условий (Быт. 2, 17). "Человек не умер бы, если бы не согрешил", - много раз повторял Блаженный.

Бессмертие Адама и Евы по телу было бессмертием по благодати. Эта благодать бессмертия видимым образом сообщалась прародителям в плодах древа жизни, которое было прообразом будущего Крестного древа и тайнства Евхаристии. о

Забота, или промысление, (πρόνοια) Божие о первых людях ярко выразилась в том, что "взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском", или в раю (Быт 2, 8, 15). По вещественной стороне, рай был блаженным жилищем человека на земле. По духовной же стороне, райская жизнь была состоянием особенной близости человека к Богу. "Рай, - говорит святой Иоанн Дамаскин, - некоторые представляли чувственным, а другие духовным; но мне кажется, что, как человек создан был чувственным и вместе духовным, так и священнейший храм его был и чувственным и вместе духовным... Телом человек водворялся в божественной и прекрасной стране, а душой жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте, где имел своим домом и светлой ризой Бога" [3].

Литература

Епископ Гурий. Идеальная жизнь богозданного человека // Богозданный человек. - § 1-5 // Богословские труды. Вып 12. -М.: издание Московской Патриархии. - С. 6-15.

Примечания

1. Комментарий на книгу Екклесиаста // Толковая Библия. Т. 5. - Петербург, 1908. - С. 29.

2. Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Бытие. - Гл. 14. С. 5.

3. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 1 Гл. 2.

Грехопадение прародителя и его последствия

Видимая сторона греха наших прародителей состояла в нарушении запретительной заповеди Божией, выраженной в следующих словах: "От всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь" (Быт. 2, 16-17).

Нарушив эту заповедь, прародители впали в грех прямого ослушания, или неповиновения Богу, и таким образом нарушили в самом основании весь нравственный закон, который есть не что иное как благая и совершенная воля Божия (Рим. 12, 2). Но нарушая закон Божий, человек как существо разумное и ответственное за свое поведение становится существом преступным и виновным, пред Богом.

"Пусть никто не думает, - говорит Блаженный Августин, - будто грех первых людей мал и легок потому, что состоял во вкушении от древа, - заповедью требовалось повиновение, такая добродетель, которая в разумной твари есть как бы мать и блюстительница всех добродетелей" [1].

По внутренней же сущности прародительский грех представлял собой целый комплекс греховных действий. "Там есть и гордость, так как человек восхотел подчиняться больше себе, чем Богу; и поругание святыни, так как не поверил Богу; и человекоубийство, потому что подвергнул себя смерти; и духовное прелюбодеяние, потому что непорочность человеческой души была погублена обольщением змия; и воровство, потому что человек воспользовался запрещенной снедью; и алчность, потому что он домогался большего, чем нужно было" [2]. В одном из своих творений Блаженный Августин назвал грех Адама "неизъяснимым отступничеством" [3]. "Как только совершилось нарушение заповеди, тотчас, - говорит Блаженный Августин, - оставила праотцев благодать Божия". В человеке, первоначально чистом и невинном, явилось новое, несвойственное и чуждое ему прежде греховное настроение и внутренняя замкнутость от общения с Богом, Источником жизни.

"Наиболее коренная и существенная перемена, - пишет епископ Гурий, - произошла в области сердечной жизни... Божество, ранее воспринимаемое как благая полнота внутренней жизни, теперь стало восприниматься как внешний объект и, как таковой, возбуждает уже в сердце невольное любование, а чувство страха. Это чувство страха мучительно для человека, он трепещет перед Богом, пытается скрыться от Лица Божия... По неизбежным законам психической жизни, это Божество сознанием человека будет все более и более удаляться от человеческого сердца, человек все более и более будет стремиться скрыться от Лица истинного Бога и станет создавать себе ложные кумиры, более доступные изменившемуся его внутреннему существу..." [4].

Если до грехопадения в природе человека царила полная гармония и равновесие между душой и телом, так что, когда душа свободно устремлялась к Богу и повиновалась Ему, тело послушно повиновалось и служило ей самой, то с грехопадением совершенно поколебались и нарушились эти гармония и равновесие. Наказанием за неповиновение души Богу явилось неповиновение тела душе человека. При этом тело не только перестало повиноваться душе, но даже взяло верх над нею, так что в падшем человеке вместо закона ума воцарился закон похоти, и жизненным началом вместо духа стала плоть, отвлекающая его от всего духовного и влекущая к чувственности и греху, и таким образом

из дочери греха становящаяся матерью греха [5].

Последствием грехопадения явилась и телесная смерть. Как известно христианам, держащимся истинно католической веры, - пишет Блаженный Августин, - смерть телесная постигла нас не по закону природы, потому что Бог не сотворил для человека смерти, - но вследствие греха [6].

Православный Катехизис митрополита Филарета в разделе, посвященном III члену Символа веры (о воплощении Сына Божия), констатирует как несомненный факт следующее: Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство.

Эту же мысль можно передать так: все люди как потомки родоначальника человеческого рода Адама, хотя и сотворенного по образу Божию, но совершившего тяжкое грехопадение, рождаются с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы. Эта прирожденная греховность (*ἀμαρτία*) со времен Блаженного Августина известна под именем первородного греха (*peccatum originale*).

Нет ничего известнее, - говорит Блаженный Августин, - учения Церкви о первородном грехе, - но в то же время, и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания [7].

Примечания

1. Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 14. Гл. 12.

2. Блаженный Августин. Энхиридион Лаврентию или О вере, надежде любви. - Гл. 45.

3. Малиновский Н. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Ставрополь-Губернский. 1903. - С. 314.

4. Епископ Гурий. Богозданный человек: Опыт православной традиции жизни // Богословские труды Вып. 12. - М.: издание Московской Патриархии. С. 21. См. также: Епископ Гурий. Выход богозданного человека из идеальных условий жизни // Богозданный человек // Богословские труды. Вып. 12. - С. 16-27.

5. Блаженный Августин. О заслугах и отпущении грехов, к Марцеллину. Его же. О браке и возделении, к Валерию // Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. - Киев, 1885. С. 444-445.

6. Блаженный Августин. О граде Божием. Кн. 13. Гл. 15.

7. Блаженный Августин. О нравах католической церкви и о нравах манихеев. - Гл. 22.

Первородный грех

Наследуемое чрез физическое рождение греховное состояние человеческой природы проявляет себя как всеобщая склонность людей к греховным поступкам. Как бы от лица всех носителей этого греховного состояния святой апо-

стол Павел говорит: "Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих" (Рим. 7, 15, 19, 22-23).

Каждый, кто прислушивается к голосу своей совести, на собственном опыте неоднократно убеждался в истинности этих апостольских слов, свидетельствующих о том, что живущий в нас грех расслабляет нашу волю, стремится подчинить ее своей власти, ввергнуть нас в духовную смерть.

"Нет человека, который не грешил бы", - говорит священный автор 3-й книги Царств (3 Цар. 8, 46). Эту истину подтверждает и богодухновенный новозаветный писатель святой апостол Иоанн Богослов: "Если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас" (1 Ин. 1, 8).

Греховное состояние человека (до воздействия на него благодати Божией) апостол называет состоянием "ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях" (Еф. 4, 22). Характеризуя это состояние в нравственном смысле, тот же апостол говорит даже, что пребывающие в нем мертвы "по преступлениям и грехам" (Еф. 2, 1, 5), то есть их жизнь, в сущности, есть духовная смерть, разрыв общения с Богом.

Святитель Ириней Лионский имеет в виду преимущественно именно духовную смерть или разобщение с Богом, когда говорит, что "Адам сделался началом умирающих" и лишь Христос "сделался началом живущих" [1].

Сознательно отвергающие необходимость для их спасения, благодатного возрождения и оживотворения чрез таинство крещения, совершаемое в Церкви Христовой, лишают себя возможности стать в этой земной жизни участниками Царства Божия. "Если кто не родится от воды и Духа, - говорит Господь, - не может войти в Царствие Божие" (Ин. 3, 5). Таковые обрекают себя на духовную смерть, делая себя неспособными к общению со Христом, источником вечной жизни. Они как бы добровольно враждуют против Бога (см. Рим. 5, 10), делают себя "чадами гнева" (Еф. 2, 3).

Впрочем, объектом гнева Божия являются не сами люди, родившиеся вне Царства Благодати, а именно наследуемое ими греховное состояние, означающее расстройство в творении Божиим, которое не может быть предметом благоволения Божия, ибо "невозможно общение между светом и тьмой" (2 Кор. 6, 14).

"Греховность, как недолжное состояние природы человека, как аномалия, - говорит профессор Н. Н. Глубоковский, - навлекает на себя праведный гнев Божий, хотя эссенциально (то есть по самой сущности своей) Правда Божия не подлежит оскорблению и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием" (из комментария на Рим. 5, 12-21).

Полезно вспомнить следующее рассуждение относительно понятия Правды Божией архимандрита Сергия (Страгородского, будущего Патриарха Москов-

ского и всея Руси), содержащееся в его сочинении Православное учение о спасении:

"Правда Божия обнаруживается и действует не так, что Бог для Своего удовольствия хочет мучения и смерти грешника, хотя бы этот последний и был способен к жизни, - а так, что Бог, как именно Святой Носитель жизни и истины, от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1, 31) и осудил зло, как прямое отрицание Божественной жизни, на смерть и мучение. Поэтому всякое бытие, избирающее по своей воле зло, тем самым обрекает себя на определенную злу участь: грешник должен умереть. Этому-то непреложному закону вечной правды, осуждающей не грешника, а грех (!), руководящейся; следовательно, не чувством оскорбления и желанием отмщения, а именно нравственным достоинством бытия, - и была принесена Голгофская жертва... Эта-то правда не может противоречить любви, потому что она побеждается не желанием удовлетворения, исключаящим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию" [2].

Правда Божия осуждает первородный грех как расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой. Но она же и предлагает безвозмездно, без всякой человеческой заслуги, надежное средство для освобождения от наследственной греховности - вступление в Новый Завет с Богом чрез посредство таинств святого крещения, миропомазания, покаяния и причащения Тела и Крови Господа Иисуса Христа, Нового, или Второго, Адама (1 Кор. 15, 47), Родоначальника искупленного и спасаемого Им и в Нем человеческого рода.

Крещение есть воскресение от смерти греховной, дарование человеку возможности "ходить в обновленной жизни" (Рим. 6, 4), а миропомазание и Евхаристия сообщают ему силы, необходимые для преодоления склонности к греховным поступкам. Благодаря этому верующий во Христа и ставший членом Церкви Христовой имеет возможность постепенно, в напряженной борьбе с грехом, освободиться от рабства греху (Рим. 6, 20, 22) и из области духовной смерти переходить к истинной и непреходящей жизни во Христе.

Примечания

1. Свт. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 3. Гл. 22.

2. Архим. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. 1895. - С. 146-147.

Пелагианство и его противник - блаженный Августин

Современником Блаженного Августина (354-430) был некто Пелагий (+ после 418 года), монах или мирянин-аскет, родом из Британии. Он вопреки святоотеческому учению о глубоком повреждении человеческой природы чрез грехопадение прародителей стал утверждать, что каждый человек рождается с со-

вершено свободной волей.

Все люди, по учению Пелагия, рождаются такими же невинными и непорочными, какими были до грехопадения прародители. Свободная воля как вначале была, так остается и теперь совершенно бескачественной способностью человека. По самой природе своей она не имеет и никогда не получает какого-либо предрасположения или удобопреклонности ни к добру, ни к злу. В любой момент воля человека с одинаковой легкостью может обратиться как от добра к злу, так и от зла к добру.

Смерть любого человека, по мнению Пелагия, есть вполне естественное явление, и человек смертен не в наказание за первородный грех, а по закону природы. Адам и до своего грехопадения подлежал болезням, немощам и телесной смерти, точно так же как подлежим им и мы; он умер бы независимо от того, согрешил ли он или не согрешил.

Пелагий был убежден, что учение о глубоком повреждении человеческой природы чрез грехопадение не только неосновательно, но и вредно в нравственном отношении. Пелагий любил при этом указывать на тот факт, что многие из его современников, предаваясь порокам, извиняли себя слабостью человеческой природы. Беспреданно жалуясь на эту слабость, говорит он, эти люди избегали малейшего усилия, необходимого для христианского доброделания [1].

Сообщают, что Пелагий, оставивший родину и прибывший в Рим, услышал здесь однажды, как римский епископ публично высказал мысль Блаженного Августина о беспомощности человека и о том, что его участь зависит исключительно от Бога. Епископ привел при этом следующие слова из "Исповеди" Блаженного Августина: "Господи! Вся надежда моя на беспредельное милосердие Твое. Дай мне силу исполнить то, что Ты повелеваешь, и повелевай, что хочешь" [2]. Этот случай послужил поводом для нападения Пелагия на учение Блаженного Августина. Пелагию представилось, что это учение, широко распространившееся на Западе, убивает даже ту малую энергию, которая еще оставалась в расслабленных духом его современниках. И Пелагий решил противопоставить Блаженному Августину свое учение о свободе воли, как опору нравственной энергии христианина.

Нужно заметить, что в это время авторитет Блаженного Августина, епископа североафриканского города Иппона, был исключительно высок, в особенности, конечно, на Западе, но имя его знали и на Востоке как достойное всяческого уважения.

Строгий аскет и ревностный христианин, а затем и пастырь, Блаженный Августин, после бурно проведенной юности, на собственном опыте испытал, как тяжело бывает человеку вести борьбу с обуревающими его искушениями. Он познал, какая колоссальная сила воли требуется для того, чтобы противостоять живущему во плоти греху, и какая бездна отделяет нас от нравственного совершенства, к которому мы призваны. Исходя из собственного аскетического

опыта, Блаженный Августин пришел к выводу, что первородный грех в корне извратил духовные силы человека, что зло неодолимо для него без чудесной помощи властно спасающей его от самого себя руки Божией. Развивая эти мысли, Блаженный Августин пришел к убеждению, что в деле спасения свободная воля человека не играет существенной или даже вообще какой-либо роли. Свободной воли у человека после грехопадения в строгом смысле вообще не существует. Спасение же совершается исключительно всемогущим действием божественной благодати.

Как отец и учитель Церкви Блаженный Августин имеет важное значение не только для Западной, но и для Вселенской Церкви, Велика его заслуга, в частности, и в той борьбе, которую ему пришлось вести с заблуждениями пелагиан. Но нельзя оставить без внимания и некоторые ошибочные мнения Блаженного Августина. Внутренний опыт одного человека, как бы ни был велик этот человек, не может быть вполне адекватным выражением опыта всего человечества. Блаженный упустил это из виду, принял свой личный опыт за опыт общечеловеческий и пришел к ошибочному и несогласному с опытом других святых Отцов утверждению о полной мертвенности человека для добра: для потомков Адама стало невозможным или почти невозможным радостное служение Богу по любви к Нему. В одном из своих писем Блаженный Августин говорит: "Чрез тяжесть первого греха мы потеряли свободную волю любить Бога" [3]. В другом месте он пишет: "Свобода не грешить потеряна в наказание за грех" [4].

Блаженный Августин был даже недалек от мысли о так называемом безусловном предопределении ко спасению лишь некоторых, а самое спасение избранных склонен был рассматривать как непреодолимое действие благодати [5].

У Пелагия было немало последователей. Наиболее известны из них Целестий и епископ Юлиан Экланский. Согласно сведениям, представленным Карфагенскому епископу Аврелию миланским диаконом Павлином, Целестию принадлежали следующие ложные утверждения:

1. Адам создан смертным, - он умер бы, хотя бы и не согрешил.
2. Грех Адама повредил только ему самому, но не человеческому роду.
3. Новорожденные дети находятся в том же состоянии, в каком был Адам до падения.
4. Человеческий род умирает не вследствие греха Адама.
5. Дети, даже умирающие некрещенными, наследуют жизнь вечную.
6. Ветхозаветный закон также мог приводить к святости и к Царству Небесному, как и Евангелие.
7. И до пришествия Господа случалось, что были безгрешные люди.

На Карфагенском Соборе 418 года были приняты 8 правил "против ереси Пелагия и Целестия" (правила 123-130 в "Книге правил святых Апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных, и святых отец").

Правило 123-е осуждает тех, кто утверждает, что "первозданный человек,

Адам, сотворен смертным, так что, хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом не в наказание за грех, но по необходимости естества". Правило 124-е осуждает отвергающих необходимость крещения младенцев, которые якобы "ничего не заимствуют от прародительского Адамова греха, что надлежало бы омыть банею пакибытия".

Литература

Кремлевский А. Первородный грех по учению Блаженного Августина Иппонского. - СПб., 1902 // История пелагианства и пелагианская доктрина. - Казань, 1898.

Лебедев П., священник. Пелагианство // Православное обозрение. - 1866, № 1. - С. 364-405; № 2. - С. 20-36, 129-145, 225-257.

Архимандрит Сергей (Страгородский). Учение Блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. - 1887. - С. 431-492.

Гусев Д. Антропологические воззрения Блаженного Августина...

Преображенский С. Блаженный, Пелагий и Православие // ЖМП. - 1961, № 12. - С. 59-61.

Примечания

1. Гусев Д. Антропологические воззрения Блаженного Августина в связи с учением пелагианства. Ч. 2 // Православный собеседник. 1876. С. 276, 284-285.

2. Блаженный Августин. Исповедь. Кн. 10. Гл. 29.

3. Блаженный Августин. Письмо. Гл. 157. С. 2.

4. Незавершенное сочинение. Гл. 1. С. 104.

5. Блаженный Августин. Послание к Виталу Карфагенскому: "Все те, кто спасаются, спасаются единственно потому, что Бог хочет их спасения"; см. также: -Малиновский. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 367-368.

Святоотеческое учение о последствиях первородного греха и о соотношении благодати и свободы в деле спасения

По словам святителя Иринея Лионского, "через первое рождение мы наследовали смерть", и "человек, по плотскому рождению от Адама сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения" [1].

Святитель Василий Великий говорит, что "Адам худым вкушением передал нам грех" [2].

Святитель Григорий Богослов не разъясняет точно, в чем именно выразилось и как далеко простирается наследственное повреждение нашей природы. Однако это повреждение он считает весьма тяжким, сравнивая душу, пораженную грехом, со "скорченной женщиной" (Лк. 13, 11) и с четверодневным Лазарем. Вместе с тем он не отрицает существования в падшем человеке остатков добра, допуская наличие естественных добродетелей и в человеке, еще не воз-

рожденном благодатию Христовой. Святитель Григорий говорит лишь об "очищении" образа Божия в крещении, следовательно, признает наличие образа Божия и в падшем человеке, хотя этот образ и находится в поврежденном состоянии [3].

Преподобному Макарию Египетскому принадлежит наибольшая доля в раскрытии учения о степени повреждения человеческой природы через грехопадение. В падении Адама "лукавое слово, воспринятое сначала чрез внешний слух, прошло чрез сердце и объяло все его существо". Лазарь смердящий - подобие Адама. Но и мы представляем то же самое, в силу рождения от него. И "ты, - говорит он, - носишь те же язвы, то же зловоние, ту же тьму... С того времени как Адам преступил заповедь, змий вошедши сделался господином дома, и он при душе есть, как другая душа; грех, вошедши в душу, сделался ее членом, прилепился и к самому телесному человеку, и в сердце струятся многие нечистые помыслы". Но хотя "лукавый князь облек грехом душу и весь ее состав и всю ее осквернил и пленил...", нельзя сказать, "что все погибло, уничтожилось и умерло". Душа, пораженная грехом, подобна евангельской кровоточивой жене и слепому, а также лежащему в постели больному и младенцу, не могущему еще ходить, - всем этим лицам немощным, слабым и бессильным, но могущим взывать ко Христу как к Врачу, взывать, как младенец взывает к матери. "Неверно говорят некоторые... что человек совершенно умер и совершенно не может делать ничего доброго. Душа может противиться греху, но победить или искоренить зло без Бога не может".

По учению святителя Иоанна Златоуста, наследственное повреждение особенно глубоко укоренилось в нашей воле. Произволение наше "быстро склоняется ко злу". Однако и в воле человеческой, несмотря на это глубокое повреждение, все-таки остается достаточно сил, чтобы при помощи Божией идти по пути добра.

Дело благодати Божией очистить, возродить и воссоздать всю человеческую природу и, в частности, человеческую волю, не уничтожая, однако, ее свободы.

Слово "благодать" (*χάρις*, *gratia*) употребляется в Священном Писании в различных значениях. В Новом Завете этим словом часто обозначается Божественное милосердие к человеку, Божественная любовь, Божие благоволение, совершенное Христом дело искупления со всеми его плодами и последствиями, Евангельская и апостольская проповедь.

Нередко словом "благодать" обозначается и в Священном Писании, и в творениях святых Отцов особая сверхъестественная спасительная для нас сила Божия, сила Христова (2 Кор. 12, 9), или благодать Святого Духа [4].

Благодать Святого Духа совершает свои спасительные действия (оправдание и освящение), не нарушая человеческой свободы, без какого-либо принуждения. Она идет навстречу добрым желаниям и усилиям человека и устрояет его спасение лишь при участии его самого. Несомненно, божественная благодать

преобладает в деле нашего спасения ("Бог производит в нас и хотение и действие по Своему благоволению" - см. Флп. 2, 13), но при этом обязательным условием является свободное подчинение человека, наличие усилий, трудов и подвигов, направленных к исполнению воли Божией, к нравственному исправлению и посильному совершенствованию в соответствии словами апостола: "со страхом и трепетом совершайте свое спасение" (Флп. 2, 12).

Святитель Иоанн Златоуст говорит: "Бог не принуждает никого. Если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно, не потому, чтобы хотение Его было бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет" [5].

Святитель Григорий Богослов учит: "Надобно, чтобы спасение зависело как от нас, так и от Бога... К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру. Бог подает мне и силу, а в середине - я, текущий на поприще" [6].

Примечания

1. Свт, Иринеи Лионский. Против ересей 5, 1, 3; Ч.-15. - С. 3.

2. Беседа во время голода и засухи // Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1, § 92.

3. Свт. Григорий Богослов. Слово 40-е на святое Крещение, п. 32.

4. Об употреблении в Церкви этого последнего выражения: весьма ценный труд профессора А. Л. Катанского. Учение о благодати Божией в творениях древних святых отцов и учителей Церкви до Блаженного Августина. СПб., 1902. - С. 33.

5. Макарий, митрополит. Там же. Т. 1. - СПб., 1883. - § 193. С. 288.

6. Малиновский Н. И. Православное догматическое богословие. Т. 3. о- 1909. § 109. С. 389-390.

О Божественном предопределении ко спасению

Греху противостоит благодать, то есть дар спасения во Христе Искупителе и Втором Адаме, предлагаемый любовью Божией. Завершая свое учение о первородном грехе, духовной смерти и связанном с ними осуждении которым противостоят обилие благодати и оправдание к жизни, апостол Павел говорит: "Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех Шествовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господе нашим" (Рим. 5, 20-21).

В связи с этим учением апостол обращается к верующим римлянам со словами ободрения, призывая их к твердому упованию на спасающего их Бога: "Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу... Мы спасены в надежде... и Дух подкрепляет нас в немощах

наших... Он ходатайствует за святых по воле Божией... (Мы) знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу" (Рим. 8, 1, 24, 26-28). И затем, желая решительно ободрить римских христиан в том, что Сам Бог заботится об их спасении, он говорит: "Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил. Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас?" (Рим. 8, 29-31).

Когда апостол Павел в своих посланиях говорит о предопределении участи людей, он имеет в виду только спасаемых (Рим. 8, 29-30; Еф. 1, 5, 11), но отнюдь не погибающих. Никогда и нигде он не говорит о предопределении к гибели. Виднейший русский православный экзегет профессор Н. Н. Глубоковский делает по этому поводу следующее замечание: "Благовестник судьбу погибающих вовсе не приписывает предопределению божественному и скорее оттеняет их личную виновность" [1]. То же утверждает и профессор Нового Завета ректор Свято-Сергиевской Академии в Париже епископ Кассиан: "В 8-й главе послания к римлянам апостол Павел говорит только о спасении... Он ничего не говорит о предопределении осуждения" [2].

Бог "хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины" (1 Тим. 2, 4), и предопределение ко спасению следует понимать как выражение непреклонной воли Божией сделать все необходимое для спасения тех, кто хорошо пользуется своей свободной волей, кто со страхом и трепетом совершает свое спасение (Флп. 2, 12), кто "ищет благодати и свободно покоряется ей" (Послание восточных патриархов, член III) и остается верным до смерти (Откр. 2, 10). Те же, которые худо пользуются своей свободной волей и противятся благодати, своей нераскаянностью и греховным образом жизни сами обрекают себя на гибель и духовную смерть, то есть на лишение возможности находиться в общении с Источником вечной жизни.

"Предопределение, - пишет профессор Н. Н. Глубоковский, - говорит единственно то, что есть в мире греховное человечество, не окончательно погибшее и потому достаиваемое божественного милосердия" (С. 35).

Что же касается мнений некоторых неправославных богословов об "индивидуальном предопределении каждого человека к той или иной участи" - независимо от самого человека, - то их следует считать лишь умозаключениями, не имеющими незыблемой основы в Божественном Откровении.

Мысли апостола, заключающиеся в вышеприведенном месте из послания его к римлянам (Рим. 8, 29-31), можно, по-видимому, передать так:

Бог предузнал (προέγνων), что те, кто раньше не знали о Христе, но теперь стали римскими христианами, хорошо воспользуются своей свободной волей, и потому дал им благодатный дар восприимчивости к благовествованию о Нем, тем самым как бы предопределив (προόρισεν) их вступление в спасительную христианскую жизнь. А дав этот дар, Он затем и действительно призвал

(ἐκάλεσε) их в Церковь Христову, оправдал (ἐδικαίωσεν) их в таинстве крещения и прославил (ἐδόξασε) приобщением ко всей полноте жизни во Христе. И потому могут ли они унывать или падать духом на пути христианского подвига, если Сам Бог все делает для того, чтобы они спаслись?

Примечания

1. Учение святого апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой // Христианское чтение. 1904. № 7. - С. 30.

2. Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950. - С. 225.

Православное учение о Лице Искупителя

Для сотериологии важное значение имеет вопрос о Лице Искупителя: Кем был Спаситель и Господь наш Иисус Христос - истинным ли Богом, явившимся в человеческом образе? Человеком ли Иисусом из Назарета, в учении и делах которого особенным, невиданным ранее образом являлась сила Божества?

Или одновременно Он был и истинным Богом и истинным Человеком, или, иначе говоря, Богочеловеком (Θεάνθρωπος), в Котором непостижимым образом соединились две природы: совершенное Божество и совершенное человечество?

При решении этого вопроса на основании Священного Писания мы должны исходить из следующих двух, данных в Откровении, фактов:

Во-первых, Господь Иисус Христос, не отвергая того, что Он есть Сын Человеческий, то есть Человек, в то же время называл Себя Единородным Сыном Божиим, и притом предупреждал, что только такая вера в Него (то есть как в Единородного Сына Божия) является верой истинно спасающей.

"Так возлюбил Бог мир, - говорил Он в беседе с Никодимом, - что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную... Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия" (Ин. 3, 16, 18).

Во-вторых, несомненно исповедуя Господа Иисуса Христа истинным Богом и истинным Сыном Божиим (1 Ин. 5, 20), апостол и евангелист Иоанн Богослов в то же время считает неотъемлемым признаком спасающей веры признание действительности боговоплощения, а следовательно, и наличия во Христе истинной человеческой природы.

"Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста" (1 Ин. 4, 2-3).

Святая Церковь в вероизложении [1], принятом на Четвертом Вселенском Соборе, дала точный образец самой основы христологического догмата, то есть

учения "о ш двух естествах во едином Лице Господа нашего Иисуса Христа".
Халкидонское определение ("орос") гласит:

"Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно (ἐν δύο φύσεσιν ἀνυχύτως, ἀτρέπτως ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως ὕνωρίζόμενον) - так что соединением нисколько не нарушается различие двух еств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, - не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) Сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцов".

Профессор В. В. Болотов в своем анализе текста Халкидонского ороса отмечает, в частности, что его составителями было "твердо установлено терминологическое значение слов природа, естество и ипостась" (С 293). Отныне понятие "ипостась" перестает быть синонимом "природы" и сближается с понятием "лицо" [2].

"Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно" - так соединены две природы в Лице Христа, причем первые два определения направлены против монофизитов, два последние - против несториан. По существу все четыре определения негативны... они апофатически очерчивают тайну Воплощения, но запрещают нам представить себе "как" этой тайны. Христос - всецело Бог: Младенцем в яслях или умирая на кресте, Он не перестает быть причастным троичной полноте и в Своем вездесущии и могуществе управлять вселенной... С другой стороны, человечество Христа - это всецело наше человечество; оно Ему не присуще по превечному Его рождению, но Божественное Лицо создало Его в Себе в лоне Марии" [3].

Еще святитель Григорий Богослов в 382 году писал: "Две природы, Бог и человек, не два Сына и не два Бога; ибо то, из чего Спаситель, есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), но не иной и иной (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος)" [4]. Как отмечает протоиерей Георгий Флоровский, святитель Григорий Богослов "для своей веры находит столь четкие слова, что предвосхищает позднейшие формулы V века (две природы и единое лицо)" [5].

Примечания

1. Символы веры // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных, и святых отец. Догмат 630-ти святых отец Четвертого Вселенского Собора, Халкидонского.

2. В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. - С. 293-295.
3. Лосский В. Н. Догматическое богословие. // Богословские труды. Вып. 8. М.; издание Московской Патриархии. - С. 17.
4. Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Послание 10-е к пресвитеру Кледонию против Аполлинария первое. Минь. Т. 37, кол. 177.
5. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века: Из чтений в Православной Богословском Институте в Париже. - 1931. - С. 115, 119.

О цели вочеловечения Сына Божия. О полноте воспринятой Им человеческой природы.

Господь наш Иисус Христос стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим [1]. Это же утверждает и святитель Афанасий Великий в слове О воплощении Бога Слова и против ариан [2].

Для спасения людей необходимо было, чтобы Сын Божий воплотившийся воспринял полную человеческую природу. Невоспринятое не уврачевано (τὸ γὰρ ἀπρολήπτου ἀθεράπευτον) [3], - утверждал святитель Григорий Богослов, вопреки Аполлинарию, учившему, что Христос принял плоть и душу, но не человеческий ум.

О полноте воспринятой Словом Божиим человеческой природы Церковь возвещает в своих песнопениях. "Пришел еси от Девы, не ходатай, ни ангел, но Сам, Господи, воплощся, и спасл еси всего мя человека..." (Канон воскресный 2-го гласа, песнь 4-я, ирмос).

В том же послании к Кледонию святитель Григорий Богослов говорит: "Ум в Адаме не только пал, но... первый был поражен. Ибо что приняло заповедь, то и не соблюло заповеди; и что не соблюло, то отважилось и на преступление; и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении; а что имело нужду в спасении, то и воспринято. Следовательно, воспринят ум" [4].

В Халкидонском оросе говорится, что Господь Иисус Христос, совершенный в божестве, совершен и в человечестве, что Он истинно Бог и истинно человек из души разумной и тела... единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству, во всем подобный нам, кроме греха...

В Томосе папы Льва (то есть в послании архиепископу Константинопольскому Флавиану против ереси Евтихия, которое наряду с посланиями святителя Кирилла Алек-сандрийского было положено в основу Халкидонского Меропределения) о вочеловечении Господа говорится так: стинный Бог родился в подлинном и совершенном ес-истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возвратить нам. Ибо в Спаси-не было и следа того, что привнес в человека искунитель и что прельщенный человек допустил (в себя)" [5].

Христос родился от Пресвятой Девы Марии, зачавшей чрез наитие Святого Духа, и был чистым и непорочным, "незнавшим греха" (2 Кор. 5, 21). О том, что Господь Иисус Христос есть Человек безгрешный, ясно говорят и другие места Священного Писания, например, 1 Пет. 2, 22; 1 Ин. 3, 5; ср.: Ис. 53, 9.

В связи со спорами, возникшими еще в VI веке, относительно того, является ли тело Христа "тленным" или "нетленным", святой Иоанн Дамаскин дает следующее разъяснение: "Наименование тления имеет два значения. Во-первых, оно означает человеческие страсти (πάθη): голод, жажду, утомление, боль при прободении гвоздями, смерть или отделение души от тела и тому подобное. В этом смысле мы называем тело Господа тленным, так как все это Он принял на Себя добровольно. Во-вторых, тление означает совершенное разложение тела на части, из которых оно составлено, и его разрушение. В этом значении тленность (φθορά) многими лучше называется: διαφθορά, то есть гибелью, по-славянски - ислением. Этого исления не испытало тело Господа (Пс. 15, 10, ср.: Деян. 13, 34-37)...

Говорить, что тело Господа, сообразно с первым значением тления, было нетленным и прежде воскресения - нечестиво. Ибо, если бы оно было нетленно, то не было бы одной и той же сущности с нами... А что тело Господа нетленно сообразно со вторым значением тления, мы исповедуем так, как передали нам богоносные отцы. Мы, конечно, говорим, что, после воскресения Спасителя из мертвых, тело Господа - нетленно и сообразно с первым значением" [6].

"Естественные и беспорочные страсти (πάθη ἀδιάβλητα) страсти, не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего из-за преступления, как например, голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, болезнь, предсмертная мука, от которой происходит пот, капли крови... Он воспринял все для того, чтобы все освятить" [7].

Примечания

1. Свт. Иринеи Лионский Против ересей. Пер. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1900. - С. 240.
2. Минь. - Т. 26, кол. 996.
3. Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Указ. соч. // Творения свт. Григория Богослова. М., 1889. Ч. 4. С. 161-162. Минь. Т. 37. кол. 181.
4. Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. Прим. 131.
5. См. Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. - Казань, 1863. - С. 521.
6. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. - Гл. 28.
7. Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. - Кн. 3. - Гл. 20.

Ипостасное соединение природы во Христе

(ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν)

Церковь исповедует две полные природы во Христе (Божество и человечество), но лишь одну (Божественную) Ипостась - Ипостась Бога Слова, Человечество не имеет в Нем особой, отдельной, личности, но оно воспринято в единство Его Божественной Ипостаси.

Одно и то же существо - Богочеловек - есть и Сын Божий и Сын Человеческий. Святитель Кирилл, архиепископ Александрийский, в послании к Несторию "Καταφλωαροῦσι" ("Некоторые своим суесловием...") писал: "Слово, соединив с Собою ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) плоть, одушевленную разумной душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком и наименовало Себя Сыном Человеческим... Естества, истинно соединенные между собой, хотя различны, но в соединении обоих сих естеств есть один Христос и Сын" [1].

"Если бы мы стали, - говорит святитель Кирилл, - отвергать ипостасное соединение, как что-то непонятное и странное, то мы должны бы были признать двух сынов... и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого - собственно Словом Бога, как имеющего имя и достоинство сыновства по своему естеству" [2].

Сущность ипостасного соединения природ во Христе святитель Григорий Богослов характеризует так: "Сын Божий благоволит стать и именоваться и Сыном Человеческим, не изменяя того, чем был (ибо сие неизменяемо), но, приняв то, чем не был (ибо Он человеколюбив, чтобы Невместимому сделаться вместимым, вступая в общение с нами чрез посредствующую плоть)" [3].

"Различие, установленное в Халкидоне между терминами "природа" и "ипостась", - пишет в своем известном христологическом труде профессор протоиерей Иоанн Мейендорф, - было слишком новым и революционным в богословии воплощения, чтобы не вызвать появление различных толкований и недоразумений" [4].

В процессе возникших тогда христологических споров между халкидонитами (то есть православными) и нехалкидонитами, не признававшими Халкидонского и последующих Вселенских Соборов, важное разъяснение Халкидонского ороса связывают обычно с именем богослова VI века Леонтия Византийского. Отец Иоанн Мейендорф утверждает, однако, что было два Леонтия, которых долго принимали за одно лицо. Согласно данным критических исследований, можно считать, что тем богословом, который дал строго православное толкование ипостасного соединения, был не Леонтий Византийский (один из оригенистов, выступавших против преподобного Саввы Освященного), а Леонтий Иерусалимский, писавший в защиту Халкидонского Собора и против оригенистов между 532 и 536 годами, автор сочинений "Против несториан" и "Против монофизитов".

Именно Леонтий Иерусалимский со всей определенностью разъяснил халки-

донское выражение: "одно Лице и одна Ипостась". "В последние времена, - говорит Леонтий Иерусалимский, - Слово Само облекши плотию Свою Ипостась и Свою природу, которые существовали прежде Его человеческой природы и которые прежде веков были бесплотны, воипостасировало Свою человеческую природу в Свою собственную Ипостась" [5].

"Христос не обладает некоей человеческой ипостасью, которая обособлена подобно нашей, но Ипостась Слова является общей и неотделимой как от Его человеческой, так и от Его Божественной природы" [6].

Протоиерей Н. Малиновский так вкратце излагает учение об ипостасном соединении природ во Христе: "Церковь вводит нас в возможное уразумение тайны соединения Божества и человечества в Иисусе Христе, когда научает исповедовать в Нем, при двух естествах, единое Лицо или Ипостась, именно Ипостась Сына Божия, воспринявшего в единство Своей Божественной Ипостаси человеческую природу "Веруем, - говорят восточные патриархи, - что Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, истощил Себе Самого, то есть восприял на Себя в собственной Ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святаго Духа, и вочеловечился" (Послание восточных патриархов, член VII). Это значит, что при действительном различии Божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельностями, во Христе Иисусе есть единое Лицо Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя в двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека. Человеческая природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельной от Ипостаси Бога Слова, но, получив ипостась в Божественной Ипостаси, стала принятой в Ипостась Бога Слова.

В Откровении даются твердые основания для такого представления о единении естеств в Иисусе Христе. Сам Иисус Христос всегда говорил о Себе как о едином Лице, вечном и воплотившемся Слове; в Его выражениях о Себе нет ни одного изречения, в котором можно было бы усмотреть след двойственности Его сознания, след обособления Божественной и человеческой жизни, Божественной и человеческой воли, с двумя обособленными друг от друга рядами действий, из которых каждый имел бы свой собственный самостоятельный центр" [7].

Хорошо поясняет ипостасное единство природ во Христе также священник Василий Соколов. "Ипостась, - пишет он, - это высшее духовное единство, может совместить в себе разноприродные сущности и может как проникнуть в них сама, так и взаимно проникнуться ими, то есть сохраняя и усвоив себе, как собственные, все свойства природ, сообщить им, в свою очередь, свои ипостасные свойства и особенности. Ипостась в своем существе есть духовная личность, единое самосознающее "я", которое может одновременно и совершенно самостоятельно проявлять себя в жизни различных природ, иначе сказать, проникать эти природы своей собственной жизнью, своим самосознанием. И Богочеловеческое единение во Христе не могло состоять ни в чем дру-

гом, как в озарении единым Божественным самосознанием, в переживании Сыном Божиим, как второй Ипостасью Святой Троицы, не только Божественной, но и совершенной человеческой жизни" [8].

Примечания

1. Деяния Вселенских Соборов в русском переводе. Т. 1. - С. 330; уточнено по изданию Кармириса. Т. 1. - С. 139.
2. Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. - С. 332-333.
3. Слово 39-е на святые светлы явлений Господних.
4. Christ in Eastern Cristian Thought. - 1975. - P. 29.
5. Леонтий Иерусалимский. Против несториан. Т. 5. - С. 28. // Минь. Т. 86. - Кол. 1748 // Мейендорф. - С. 74.
6. Леонтий Иерусалимский. Указ. соч. - С. 74.
7. Малиновский И. И. Православное догматическое богословие. Т. 3. - С. 109-110.
8. Соколов В., священник. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды: Опыт церковно-исторической монографии. -Сергиев Посад, 1916. С. 330 - 331.

Общение свойств (Communicatio idiomatum) Божеских и человеческих в Лице Богочеловека

В силу ипостасного единения естеств, один и тот же Бог Слово может именоваться и Богом, и Человеком. При этом:

а) Свойства человеческие приписываются иногда Христу как Богу: "Если бы познали (премудрость Божию), то не распяли бы Господа славы !" (1 Кор. 2, 8). "Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею" (Деян. 20, 28).

"Оно (Слово), соединившись с плотию в самой утробе (Святой Девы), родилось по плоти, усвоив Себе плоть, с которой родилось" (святителя Кирилла Александрийского послание к Несторию "Καταφλωαροῦσι").

б) Свойства божеские приписываются иногда Христу как Человеку: "Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах" (Ин. 3, 13).

"Божественный и вышевидный Младенец, хотя и был в пеленах, по человеческой природе, но как Бог неизреченной силой расхитил сосуды сатаны" (святителя Кирилла Александрийского пасхальная гомилия 429 года).

Термину *communicatio idiomatum* соответствует греческое выражение "Καταφλωαροῦσι" (взаимозамена или взаимоперемещение именованний), которое введено в догматику на основании одного высказывания святого Григория Нисского. Святой Григорий в письме к Феофилу, архиепископу Александрийскому, писал: "По причине совершенного единения воспринятой плоти и вос-

приемлющего Божества имена взаимнозаменяются, так что и человеческое называется божеским, и божеское человеческим (именем). Посему и Распятый у Павла называется Господом славы (1 Кор. 2, 8) и Поклоняемый от всей твари небесных, земных и преисподних именуется Иисусом (Флп. 2, 10)".

Одним из следствий *communicatio idiomatum* являются так называемые теопасхитские выражения. В них при ясном указании на Божественность Лица Господа Иисуса Христа говорится о Его страданиях и смерти (очевидно, по человеческому естеству).

В дополнение к вышеприведенным текстам (1 Кор. 2, 8 и Деян. 20, 28) можно привести святоотеческие и принятые Церковью выражения:

"Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего" (святителя Игнатия Антиохийского послание к Римлянам 6, 3).

"Что Само Слово Божие воплотившееся было повешено на древе, это я не раз показал" [1].

"Сын Божий родился; нам не стыдно (утверждать это), хотя надлежало бы стыдиться (по мнению мудрецов века сего); Сын Божий умер; это вполне достоверно, хотя (по их мнению) ни с чем несообразно. Погребенный воскрес; это несомненно, хотя (как они думают) "невозможно" [2].

"Верую... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия... единосущна Отцу ... распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавши, и погребенна ..." (Символ веры).

"Единородный Сыне и Слове Божий... непреложно вочеловечивыйся, распянный же, Христе Боже, ... Един сый Святыя Троицы, прославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас" (гимн императора Юстиниана).

Термин "теопасхитские" (выражения) происходит от греческих слов: "Θεός" (Бог) и "πάσχω" (страдаю). Нужно, однако, иметь в виду, что, употребляя теопасхитские выражения, Православная Церковь не допускает мысли о страдании во Христе Его божеского естества.

Святой Иоанн Дамаскин писал: "Говоря о Божестве (Христа), мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству. Ибо мы не говорим, что Божество подвержено страданию... А когда речь идет об Ипостаси, то... придаем ей свойства обоих естеств" [3].

Святитель Афанасий Великий рассуждал так: "Что претерпевало человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово относило к Себе" [4]. И о смерти Христа святитель Афанасий пишет: "Произошла смерть; тело приняло ее по естеству, а Слово потерпело (ее) по изволению и свободно собственное Свое тело предало на смерть" [5].

Примечания

1. Свт. Иринеи Лионский. Против ересей // Пер. Преображенского. Т. 5. - С. 484.

2. Тертуллиан. О плоти Христовой. - С. 5.

3. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 3, -Гл. 4.

4. Послание к Епиктету, епископу Коринфскому. П. 6. Творения святителя Афанасия. Ч. 3. - С. 296.

5. Лебедев А. П., профессор. Вселенские Соборы IV и V веков. - СПб., 1904. - С. 103.

Мария, Матерь Господа Иисуса Христа, есть воистину Богородица и Приснодева

Выражение Θεοτόκος (Богородица) является следствием учения об ипостасном соединении естеств во Христе.

Пресвятая Дева родила Бога по плоти; родила Того, Кто, будучи истинным Богом, в то самое мгновение зачатия воспринял в единство Своей Ипостаси естество человеческое. И до воплощения, и после воплощения Он был и остается Божественным Лицом.

Но родила Она, разумеется, не Божество (как Божественную природу) и не по Божеству, а Бога-Слова по человечеству. Это человечество с самого воплощения было обожено и сделалось собственным Сыну Божию.

Святой Иоанн Дамаскин говорит: "Святая Дева мыслится и называется Богородицей не только по причине (Божеского) естества Слова, но и по причине обожествления (Его) человеческой природы [1]. И в другом месте святой Иоанн Дамаскин, приведя сказанное святителем Григорием Богословом: "Одно из естеств обожило, другое обожено", - поясняет: "И это не по изменению естества, но по промыслительному, то есть ипостасному соединению", - и по той причине, что Божеское естество "сообщает свои совершенства плоти" [2].

Выражение "Богородица" имеет свое основание в Священном Писании. Праведная Елизавета назвала Деву Марию Матерью Господа (Лк. 1, 43). И сделала она это, исполнившись Духа Святого (Лк. 1, 41).

Термин "Феотокос" возник, вероятно, в александрийской школе. Сезомен [3] говорит, что Ориген пользовался этим выражением, хотя оно не встречается в дошедших до нас остатках сочинений Оригена. Термин этот долгое время употреблялся в александрийской школе. В первой половине V века он подвергся нападкам в Константинополе (со стороны Нестория) и среди некоторых антиохийцев, что вызвало энергичное противодействие православных и защиту этого термина отцами третьего и четвертого Вселенских Соборов.

Термин "Феотокос" употребляли святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов (утверждавший в послании к Кледонию, что кто не исповедует Марию Богородицей, тот отлучен от Божества), святой Григорий Нисский, преподобный Ефрем Сирии, святой Кирилл Иерусалимский, а после Халкидонского Собора вся Святая Церковь.

В послании святителя Кирилла Александрийского к Иоанну Антаохийскому

(Εὐφραίνεσθωσαν), в тексте Согласительного исповедания 433 года, говорилось: "На основании такого неслитного соединения (естеств во Христе) мы исповедуем Пресвятую Деву Богородицей, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собой храм, от Нее воспринятый" [4].

В Халкидонском оросе говорится: "Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека... единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству..."

Святой Иоанн Дамаскин говорит: "Христородицей мы не называем Святой Девы никоим образом, потому что это наименование, как оскорбляющее, выдумал Несторий для уничтожения слова Богородица и для лишения чести Богородицы" [5].

Православная Церковь исповедует, что Матерь Господа Иисуса Христа пребывала Девой прежде рождества, пребыла истинно Девой в рождестве, родив Христа безболезненно и без нарушения девства, осталась Чистой Девой и по рождестве. Она есть Приснодева (Ἀειπαρθένος)

О девственном зачатии говорят евангелисты: Евангелие от Матфея, 1, 23; Евангелие от Луки 1, 27, 35.

О безболезненности говорит преподобный Иоанн Дамаскин: "Господь рождается в обыкновенное время, по исполнении девяти месяцев, но безболезненно... Зачатие свершилось чрез слух, а рождение - как обыкновенно для рождающихся, хотя некоторые говорят (баснословно), будто Господь родился из бока Богоматери" [6].

В своей хвалебной песне, явившейся ответом на приветствие праведной Елизаветы, Мария сказала пророчески:

"Отныне будут ублажать Меня все роды" (Л к. 1, 48), то есть все грядущие поколения людей, верующих во Христа, и притом из всех народов Земли, а не только из ветхозаветного богоизбранного народа.

И как бы от лица всех этих верующих Православная Церковь именует Пресвятую Богородицу "от всех родов избранной" (см. первые кондаки многих акафистов, Ей посвященных), никогда не акцентируя внимания на Ее земном национальном происхождении.

Веруя, что близость Пресвятой Девы к Богу, открывшаяся в Ее Богоматеринстве, несравненно превосходит близость к Нему высших ангелов, Церковь увековечила эту мысль, впервые высказанную в одном из слов преподобного Ефрема Сирина, прекрасным гимном в честь Богоматери, составленным преподобным Космой, епископом Маиумским:

"Честнейшую Херувим и славнейшую, без сравнения, Серафим, без нетления

Бога Слова рождшую, сущую Бородицу Тя величаем".

Примечания

1. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. - Гл. 12.
2. Там же. Кн. 3 - Гл. 17.
3. Церковная история. - Гл. 7. С. 32.
4. Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. - 2-е изд. - С. 149.
5. Точное изложение православной веры. Кн, 3. - Гл. 12.
6. Точное изложение православной веры. Кн. 4. - Гл. 14.

Понятие об искуплении свете данных Священного Писания Ветхого и Нового Завета

Для спасения человека недостаточно было одного лишь учения Господа Иисуса Христа и личного примера Его земной жизни. Нужна была особая Божественная помощь, состоящая в непосредственном обновляющем воздействии на расслабленную грехом страждущую человеческую природу.

Только через уврачевание человеческого естества, через высвобождение человека из рабства греха можно было восстановить людей в утраченной первобытной святости, сообщив им силы для духовно-нравственного развития и совершенствования, без которого немислима вечная жизнь. Всю совокупность потребовавшихся для этой цели искупительных действий можно кратко передать апостольскими словами: "Бог во Христе примирил с Собою мир" (2 Кор. 5, 19). Мысль о примирении между Богом и человеком избрал в качестве центрального понятия для определения самой сущности искупления архиепископ Филарет (Гумилевский). В своем курсе догматики он писал: "Преимущественное дело, которое надлежало совершить Спасителю, и которого никто другой не мог совершить, было дело примирения Правосудия Божия с грешным родом человеческим".

Нам не дано ни постигнуть умом, ни выразить точными и исчерпывающими формулировками всю глубину Божественной Тайны, в которой сокрыта сущность этого спасительного примирения. Но из Божественного Откровения мы знаем, а зная, веруем и исповедуем, что искупление потребовало величайшего подвига, ни с чем не сравнимой искупительной жертвы, наиболее ярким выражением которой явились завершившие земную жизнь Богочеловека Его вольные страдания и крестная смерть.

"Что подвигло Отца Небесного, - говорит архиепископ Филарет (Гумилевский), - пожертвовать Сыном Своим для людей, если не любовь к людям грешным? Так Крест - проповедник Любви Божественной, Благодати непостижимой... Чего надлежало ожидать от Мессии? Спасения людей? Оно совершено. Тайны Царствия Божия возвращены людям; закон любви открыт и уяснен; путь самоотвержения показан в слове и в жизни. Божество открыто людям, как

никто в мире не мог открыть Его, кроме Сына Божия". Но "как опасно, как страшно касаться дерзкою мыслью тайны искупления... Душа, ищущая Бога, будет искать и находить откровение Христовой тайны в своем сердце, как и в Священном Писании".

Некогда человек жил в полном единении с Богом. Но затем между Богом и человеком непроницаемой преградой стал грех. Как свидетельствует Священное Писание, "возмездие ("оброзы" (слав.) - плата) за грех - смерть" (Рим. 6, 23). Это и смерть физическая, по суду Божию, выраженному словами: "В день, в который ты вкусишь от него (от древа познания добра и зла), смертью умрешь" (Быт. 2, 17), то есть станешь смертным (Евр. 9, 27). Это и смерть духовная, состоящая в отчуждении от Бога, Источника жизни, ибо "сделанный грех рождает смерть" (Иак. 1, 15).

Искупление есть освобождение человека от греха, от надлежащего (по суду Правды Божией) осуждения и от смерти [1].

Самое слово "искупление" (ἀπολύτρωσις) можно понимать в смысле приобретения погибшего человека ценой крови, пролитой на Кресте непорочным, добровольно предавшим Себя на страдания и смерть нашего ради спасения. "Внимайте себе и всему стаду, - говорил апостол Павел пастырям Ефесским, - (стаду), - в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти . Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею" (Деян. 20, 28). "Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, - говорит апостол Петр, - но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира" (1 Пет. 1, 18-20). "Кровь Иисуса Христа, по словам апостола Иоанна Богослова, очищает нас от всякого греха" (1 Ин. 1, 7).

Важное место в понятии искупления занимает мысль о заместительном характере смерти Господа в смысле принятия Им на Себя греха мира, то есть всех тягостных последствий грехов всего человечества. "Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши" (Ис. 53, 5); "Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира (Ин. 1, 29); "Я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию" (1 Кор. 15, 3).

В искупительной жертве открылось миру и Божественное правосудие и Божественное милосердие. О Божественном правосудии так говорит Святейший Патриарх Сергей (Страгородский): "Правда Божия обнаруживается и действует не так, что Бог для Своего удовольствия хочет мучения и смерти грешника, хотя бы этот последний и был способен к жизни, - а так, что Бог как именно Святой Носитель жизни и истины от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1, 31) и осудил зло, как прямое отрицание Божественной жизни, на смерть и мучение. Поэтому всякое бытие, избирающее по своей воле (иначе не было бы правды, а произвол) зло, тем самым обрекает себя на определенную злу участь: грешник должен умереть. Этому-то непреложному закону вечной правды, осуждающей не грешника, а грех, руководящейся, сле-

довательно, не чувством оскорбления и желанием отмщения, а именно нравственным достоинством бытия, - и была принесена Голгофская жертва, почему Господь Иисус Христос явился не простой, так сказать, вещественной платой за грехи людей... но именно Разрушителем власти диавола над человеком и Обновителем человеческого естества... Правда Божия не может противоречить любви, потому что она побеждается не желанием удовлетворения, исключаящим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию" [2].

Господь Иисус Христос, во исполнение предвечного Совета Святой Троицы, соделал Себя через воплощение Спасителем и Начальником жизни (Деян. 3, 15; 5, 31). Чтобы иметь возможность "всегда спасать приходящих через Него к Богу" (Евр. 7, 25), Он стал Возглавителем великой вселенской борьбы с мировым злом. "Он все возглавил, воздвигая войну против нашего врага" [3]. Такая борьба требует непрерывного самопожертвования, и Христос не только смиренно претерпел и лишения земной жизни, и в бесконечной любви к людям воспринятые Им вольные страдания и крестную смерть на Голгофе, но и продолжает Свой жертвенный подвиг в мире, являясь Главой, то есть "Сердцем, или Началом жизни, и Головой, или правящей Мудростью" Тела Церкви (митрополит Московский Филарет). Жизнь Христа по своей сущности была жертвенной самоотдачей; жертвенностью отличается и жизнь Его Церкви, жизнь каждого истинного Ее члена. Самопожертвование христианина есть также борьба со злом и грехом, но - в отличие от Безгрешного Господа - борьба эта начинается у человека в его собственном сердце, полном греховных чувств, настроений и устремлений. Она выражается здесь в отвержении себя, в смиренном приятии и ношении жизненного креста, в последовании Христу (Мф. 16, 24). Самопожертвование связано с болезненно ощущаемым добровольным отречением от временных, греховных наслаждений (Евр. 11, 25), с совлечением ветхого человека с делами его (Кол. 3, 9; Еф. 4, 22). Наивысшее выражение жертвенности состоит в любви, дающей силу, не в ненависти и ожесточении, а в братолюбии и прощении личных обид, полагать душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13) по примеру, оставленному нам Христом [4].

В свете этих мыслей можно сказать следующее: без острого осознания грешником своей вины перед Богом невозможна никакая действительная борьба с грехом, человек очень часто склонен извинять свои проступки, ссылаясь на слабость своей природы и даже... на беспредельность милосердия Божия, с лукавой мыслью, что Бог не может быть слишком суров и взыскателен в отношении к нашим проступкам, которые якобы слишком ничтожны в сравнении с Его величием и любовью.

Однако любовь, не облеченная в одежду правосудия, была бы попустительством греху, опасным для нравственного порядка жизни. Гнев Божий на грех как на беззаконие (1 Ин: 3, 4) охраняет этот порядок. Грешник должен глубоко пережить свою виновность и через это смириться пред Богом, став на путь по-

слушания и исправления. Но для этого он должен увидеть величие своей вины. Эту тяжесть нашей вины и открывает нам смерть Господа Иисуса Христа как результат взятой Им на Себя всей тяжести нашего греховного бремени: ведь в нравственном смысле мы своими грехами возводим Его на крест.

Священное Писание трактует тяжкие греховные поступки, граничащие с отпадением от Христа, как наносимые Ему и поныне раны и оскорбления: "Невозможно, - говорится в Послании к Евреям, - однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших... сил будущего века, и отпадших опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему" (Евр. 6, 4-6). "Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, то сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь Завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет?" (Евр. 10, 28-29).

Такой образ выражения находит себе применение и в церковной проповеди. Так, святой Димитрий Ростовский говорит: "Не мы ли виновны в уязвлении ног Христовых? не мы ли, ходящие всегда путем беззакония и неправды, спешащие на зло, как на пир, путей же Господних не знающие и пренебрегающие ими?.. Когда случится с нами какая-либо греховная борьба, мы тотчас да обратим наши телесные очи к иконе распятия Христова, а мысленные - к самому Христу, сидящему на небесах... и да скажем так: Вот Господь наш за этот грех, за это беззаконие, за эту дерзость был пригвожден ко кресту; как же я дерзну совершить это злое дело и вторично распять Сына Божия?.. Вот Он говорит таинственным воззванием к сердцу: "...разве ты не видишь язв Моих, которые Я, будучи Богом, выстрадал за тебя? Неужели ты хочешь и еще уязвлять Меня?" [5].

Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) в "Кресте", слове, сказанном в Преображенской церкви города Москвы, обращается к слушателям с такими наставлениями и увещаниями: "Стоя у подножия креста Господня, мы полны чувств беспредельной, благодарной, сыновней любви к Тому, Кто Сам показал нам в этом крестном подвиге величайшие высоты своей Отеческой любви... Мы не можем не иметь в себе сейчас и чувства стыда... Мы знаем, что на этом кресте пролита кровь за каждого из нас... Как нам не стыдиться грехов своих при виде этой крови? Когда мы сознательно и упорно грешим и не торопимся покаяться, мы как бы вторично распинаем своего Господа. В глубине своей совести, стоя у креста, мы слышим обращенный к нам с укором голос Распятого: "Вот что Я сделал для тебя, а чем ты ответишь Мне на Мою любовь?" [6].

Только добровольная смерть Господа открыла возможность к прощению нашей вины (в таинстве покаяния), показав тяжесть этой вины и неизбежность страданий, вызываемых грехом мира, возбудив в нас смирение, покаяние, готовность из рук Божиих принять и понести свой жизненный крест.

Милосердие и сострадание к грешнику со стороны Бога вызывается тем, что Бог видит в грешнике не только преступника, но и несчастное беспомощное существо, духовно ослепленное, обманутое и поработанное диаволом, утратившее способность к богообщению. Если бы неочищенный грешник был приведен в состояние близости к Богу, то он не смог бы воспользоваться этим во благо себе: его душа подверглась бы "постыдному бесчестию и отлучению от жизни как оказавшаяся неблагопотребной и неспособной к общению с небесным Царем" [7].

И потому Единородный Сын Божий, не терпя зрети от диавола мучима рода человека, пришел и спас нас [8]. И чтобы грешник получил возможность обновиться, эта спасающая нас искупительная жертва была жертвой очистительной, дарующей освящение.

Святитель Григорий Богослов в слове на святую Пасху, сказав, что Жертва Христова есть "очищение" не малой части вселенной, и не на малое время, но целого мира и вечное", что мы умерли со Христом, чтобы очиститься, назвал великую и священную Пасху очищением всего мира.

Обожненное человечество Христа, прославленное по воскресении, стало источником жизни для всего человечества в Церкви и ее таинствах, особенно же во Священной Евхаристии.

"С Иисуса, - говорит Ориген, - божественное и человеческое естество начали между собой сорастворяться, чтобы чрез сообщение с божественным человеческое обожилось не только в Иисусе, но и во всех тех, которые с верой воспринимают тот образ жизни, которому научил их Иисус. Теперь есть несомненная надежда, что все возглавится: само Божество всей полнотой Своей низошло в сферу растленного человечества; соединилось с ним теснейшим образом; приобщилось плоти и крови нашей; теперь каждое стенание, каждое болезненное ощущение, которое терпели Его братья на земле, отдается и Ему на небеси... Слово как Свое человеческое естество прославило воскресением, так и все человечество, готовое идти за Ним, как одно тело, очистит, прославит и приведет ко Отцу..."

Митрополит Филарет (Дроздов) так говорил о сущности искупления: "Христианин! Пусть тьма покрывает землю! Пусть мрак на языки! Восстань от страха и недоумения! Светися верою и надеждою! Сквозь тьму приходит свет твой (Ис. 60, 1-2). Пройди путем, который открывает тебе раздирающаяся завеса таинств; вниди во внутренняя святилища страданий Иисусовых, оставя за собой внешний двор, отданный языкам на поправление. Что там? Ничего, кроме святых и блаженных любви Отца и Сына и Святаго Духа к грешному роду и окаянному роду человеческому:

Любовь Отца - распинающая. Любовь Сына - распинаемая. Любовь Духа - торжествующая силою Крестною. Тако возлюби Бог мир...

Не человеки здесь ругаются Божию величеству: Божий Промысл посмеивается буйству человеческому, без нарушения свободы заставляя его служить высо-

чайшей Своей Премудрости. Не лукавые рабы перехитряют Господа: Всебла-
гий Отец не шадит Сына, дабы не погубить рабов лукавых...

Кажется, и мы, проникая в тайну распятия и усматривая в страданиях Сына
Божия волю Отца Его, более ощущаем ужас Его правосудия, нежели сладость
любви. Но сие должно уверить нас не в отсутствии самой любви, а токмо в не-
достатке нашей готовности к принятию Ея внушений: "Боящийся несовершен
ен в любви" (1 Ин. 4, 18), говорит ученик любви. Очистим и расширим око
наше любовью, и там, где оно смежалось страхом Божия суда, насладимся
зрением любви Божией. "Бог любви есть", говорит тот же созерцатель любви.
Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть
облачения любви; все действия - выражения любви. В ней обитает Его всемо-
гущество всею полнотою своею... она есть Его правосудие, когда степени и
роды ниспосылаемых или удерживаемых даров своих измеряет премудростью
и благостью, ради высочайшего блага всех своих созданий. Приблизьтесь и
рассмотрите грозное лицо правосудия Божия, и вы точно узнаете в нем крот-
кий взор любви Божией...

Вот, христиане, и начало, и середина, и конец креста Христова - все одна лю-
бовь Божия! Как в чувственном сем мире, куда ни прострем взор: к Востоку
или Западу, к Югу или Северу, - всюду зрение упадает в неизмеримость неба:
так в духовной области тайн, по всем измерениям Креста Христова, созерца-
ние теряется в беспредельности любви Божией" [9].

Краткие тезисы для повторения:

1. Для спасения человека, кроме учения Господа Иисуса Христа, была необхо-
дима особая Божественная помощь: нужно было исцелить, или уврачевать са-
мую природу человека, расслабленную грехом, обновить ее и дать человеку
силы для духовно-нравственного развития и совершенствования, без которых
немыслима вечная блаженная жизнь.
2. Все совершенные для этой цели искупительные действия можно кратко пе-
редать словами апостола: "Бог во Христе примирил с Собою мир" (2 Кор. 5,
19). Но почему для нашего спасения потребовались именно такие, а не иные
действия, или в чем конкретно состоит спасительность этих действий - отве-
тить на все эти вопросы со всей ясностью и очевидностью невозможно. Ис-
купление есть великая тайна, всю глубину которой нельзя передать какими-
либо богословскими формулировками.
3. Однако из Божественного Откровения мы знаем, а зная, веруем и исповеду-
ем, что искупление наше потребовало величайшего подвига, ни с чем не срав-
нимой искупительной жертвы, наиболее ярким выражением которой явились
вольные страдания и крестная смерть Богочеловека.
4. Искупление есть освобождение человека от греха, от надлежащего (по суду
правды Божией) осуждения, и от смерти, как духовной, так и физической.
5. Кровию Своею Христос приобрел Себе Церковь (Деян. 20, 28), в которой Он
и спасает верующих в Него, очищая нас от всякого греха (1 Ин. 1,7).

6. По свидетельству Священного Писания как Ветхого (Ис. 53, 5), так и Нового (Ин. 1, 29) Завета, Христос явил Себя Агнцем Божиим, берущим грех мира. Но Сам Он был безгрешен (Ис. 53, 9; 1 Пет. 2, 22; Ин. 3, 5).

7. В искупительной жертве, совершенной Христом, открылось миру и Божественное правосудие, и Божественное милосердие. Правда Божия открылась в том, что Бог примирился с человеком, лишь очистив его Кровию Иисуса Христа и открыв ему путь к праведности. Любовь и милосердие явились в том, что "Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками" (Рим. 5, 8) и "не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши" (1 Ин. 4, 10).

8. В искупительном подвиге Своем Христос стал Возглавителем великой все-ленской борьбы с мировым злом. Искупленные Им призваны также к борьбе со злом и грехом. Но - в отличие от Безгрешного Господа - борьба эта начинается у человека в его собственном сердце, из которого должны быть удалены наполняющие его греховные чувства, настроения и устремления.

9. Совершенный Христом искупительный подвиг - это не столько предмет богословского умозрения, сколько наглядный пример Божественной любви, пробуждающий в наших сердцах чувство глубокой благодарности к Искупителю, напоминающий нам о нашем недостоинстве, призывающий нас к нравственному исправлению, к смиренному несению своего жизненного креста и к последованию Христу (Мф. 16, 24).

Литература

Архиепископ Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие. Ч. 1 - СПб., 1882. С. 76.

Архиепископ Филарет (Гумилевский). Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа. - 3-е изд. - СПб., 1884. - С. 58 и С. 417-418.

Архиепископ Филарет (Гумилевский). Письма к графине Шереметьевой. - СПб., 1900. - С. 18.

Пространный христианский Катихизис Православной католической Восточной Церкви (митрополита Филарета (Дроздова). О третьем члене Символа веры.

Православный катихизис.

Православный Церковный календарь, 1991. С. 67, п. 153,163.

Архимандрит Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. - Сергиев Посад, 1895. - С. 146-147.

Профессор протоиерей Ливерий Воронов. Евхаристия // Богословские труды. Вып. 21. -. М.: издание Московской Патриархии, 1980. - С. 63-64.

Святитель Димитрий Ростовский. О страстях Христовых // Иоанн (Кологризов), иеромонах. Очерки по истории русской святости. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1961.- С. 296-297.

Митрополит Николай (Ярушевич). Крест: Слово, сказанное в Преображенской церкви города Москвы // Слова и речи. Т. 2. - С. 40.

Святитель Григорий Богослов. Слово 45-е, сказанное на Святую Пасху, 22 // Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви, глава 7. Домостроительство Сына // Богословские труды. Вып. 8. - М.: издание Московской Патриархии, 1972. - С. 81.

Митрополит Филарет (Дроздов). Слово в Великий Пяток, сказанное в 1816 году: "Тако возлюби Бог мир" (Ин. 3.16) // Слова и речи. Т. 1. - М., 1873. - С. 89-96.

Примечания

1. Простр. катихизис: "От чего именно спасти человека пришел на Землю Сын Божий? - От греха, проклятия и смерти. Что такое проклятие? - Осуждение греха праведным судом Божиим, и от греха происшедшее на Земле зло, наказание человекам".

2. Архимандрит Сергей {Страгородский}. Православное учение о спасении. - Сергиев Посад, 1895. -С. 146-147

3. Свт. Иринеи Лионский, Т. 5. - С. 489.

4. I Пет. 2, 21-23 // Богословские труды. Вып. 21. - М.: издание Московской Патриархии. - С. 63.

5. Поучение в Неделю Фомины // Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. - Брюссель, 1961 - С. 297-298.

6. Митрополит Николай (Ярушевич). Слова и речи. Т. 2. - С. 40.

7. Преподобный Макарий Египетский // Архиепископ Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. - С. 134.

8. Из молитвы чина освящения воды святых Богоявлений.

9. Слово в Великий Пяток, сказанное в 1816 году.

Так называемая юридическая теория искупления и ее отражение в русской богословской науке

Митрополит Антоний (Храповицкий) в статье "Догмат искупления", написанной им в 1917 году, говорит: "В настоящее время в науке достаточно выяснено, что:

1. Школьно-катихизическое и школьно-богословское учение об искуплении всецело заимствовано из неправославного латинского учения в его формулировке Ансельмом Кентерберийским, Фомой Аквинатом и Петром Ломбардом.

2. Его нет ни в святой Библии, ни у святых отцов: ибо ни тут, ни там не встречаем терминов заслуги и удовлетворение, на каких юридических понятиях всецело покоится современное школьное учение об Искупителе.

3. Доказано, что это учение не может быть согласовано ни с учением о Божественной правде, ни с учением об Его милосердии, хотя оно и претендует на введение сюда того и другого Божественного свойства" [1].

Вполне соглашаясь с этим высказыванием митрополита Антония, автор исследования Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (Л., 1953), священник, позже протоиерей профессор Московской духовной академии отец Петр Викторович Гнедич писал:

"К концу прошлого века в русском "научном богословии" большой авторитет имела догматическая система митрополита Макария (Булгакова)... Изложенное в ней Учение об искуплении оказалось тем общепринятым, "школьным" и "традиционным" пониманием, которое подверглось обсуждению в литературе рассматриваемого периода.

Основу этого понимания составляет такое понятие о Боге и Его свойствах, по которому свойства благодати (или любви) и правды (или правосудия, справедливости) в Боге резко различаются и даже противопоставляются. Так же противопоставляются и действия этих свойств, так как каждому свойству Божества приписывается "свойственное ему действие". Грех человека "оскорбляет Бога", возбуждает действие Его правосудия, или "гнев", выражающееся во "вражде Бога к человеку", проклятии его Богом, и их следствии - наказании грешника, его каре" (С. 5-6).

Митрополит Макарий излагает свое понимание искупления во втором томе своего "Православно-догматического богословия", в параграфе 124:

"Три великие зла совершил человек, не устояв в первобытном завете с Богом:

а) бесконечно оскорбил грехом своего бесконечно благого, но и беспредельно великого, беспредельно правосудного Создателя, и чрез то подвергся вечному проклятию;

б) заразил грехом все свое существо, созданное добрым: помрачил свой разум, низвернул волю, исказил в себе образ Божий;

в) произвел грехом гибельные для себя последствия в собственной природе и в природе внешней.

Следовательно, чтобы спасти человека от всех этих зол, чтобы воссоединить его с Богом и соделать снова блаженным, надлежало:

а) удовлетворить за грешника бесконечной правде Божией, оскорбленной его грехопадением, - не потому, что Бог искал мщениия, но потому, что никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия: без выполнения этого условия человек навсегда остался бы пред правосудием Божиим "чадом гнева" (Еф. 2, 3), чадом проклятия (Гал. 3, 10), и примирение, воссоединение Бога с человеком не могло бы даже начаться;

б) потребить грех во всем существе человека, просветить его разум, исправить его волю, восстановить в нем образ Божий: потому что и по удовлетворении правде Божией, если бы существо человека оставалось греховным и нечистым, если бы разум его оставался во мраке и образ Божий искаженным, - общение между Богом и человеком не могло бы состояться, как между светом и тьмою (2 Кор. 6, 14);

в) истребить гибельные последствия, произведенные грехом человека в его

природе и в природе внешней: потому что, если бы и началось, если бы и состоялось воссоединение Бога с человеком, последний не мог бы сделаться снова блаженным, пока или чувствовал бы в самом себе, или испытывал бы совне эти бедственные последствия.

Кто же мог выполнить все означенные условия? Никто, кроме Единого Бога.

Для выполнения первого условия, то есть для удовлетворения правде Божией за грех человека, требовалось столько же бесконечная умиловительная жертва, сколько бесконечно оскорбление, принесенное человеком Богу, сколько бесконечна сама вечная правда. Но такой жертвы не мог принести никто из людей: ибо все люди до единого всецело заражены грехом, и следовательно, все и всецело находятся под клятвою Божиею. А потому, что бы ни принес каждый из них, за себя ли или за других, какие бы ни совершил действия, какие бы ни претерпел лишения и страдания, - все это не могло бы быть угодным Богу, не могло бы умиловить Его... Такую умиловительную жертву за грехи человека, вполне достаточную для удовлетворения бесконечной правде, мог обрести один только высочайше-премудрый и всемогущий Бог".

Сказав далее, что выполнить второе и третье условия мог также один лишь Бог, митрополит Макарий в следующем, 125 параграфе, говорит, что добровольно восхотевший соделаться человеком, принять на себя все грехи человеческие, Единородный Сын Божий совершил свой искупительный подвиг, закончившийся крестной смертью. При этом "проявились совершенства Божий в высшей степени и в полном согласии".

"Проявилась бесконечная благодать Божия: "ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную" (Ин. 3, 16). Проявилась бесконечная правда Божия, когда для ее удовлетворения потребовалась такая чрезвычайная, изумительная жертва: смерть Богочеловека... Проявилась бесконечная премудрость Божия, которая обрела способность примирить в деле искупления человека вечную правду с вечной благодатью, удовлетворить той и другой и спасти погибшего" [2].

В § 153 митрополит Макарий говорит: "Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил правде Божией за наши грехи, - (долг), который мы сами уплатить были не в состоянии; иначе, - взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов" (С. 148).

"Мы веруем, что страдания и смерть нашего Спасителя имеют значение не только выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг пред судом вечной Правды, ради которых Бог вся нам дарствует (Рим. 8, 32)" (С. 154).

И свое изложение митрополит Макарий заканчивает цитатой из "Пространного Катихизиса": "Его (то есть Иисуса Христа) вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение Правосудию Божию, осудив-

шему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретшая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью" (С. 154).

Термины, употребляемые в этом изложении: оскорбление и удовлетворение за него, заслуги и приобретение права, выкуп, долг и его уплата, дали основание для наименования подобного толкования юридическим или юридической теорией искупления, - пишет в своем вышеназванном исследовании протоиерей отец Петр Гнедич (С. 9).

Примечания

1. Митрополит Антоний. Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов: Посмертное издание Северо-Американской и Канадской епархии. 1963 - С. 72.

2. Православно-догматическое богословие. 4-е изд. - СПб., 1883. С. 10-12, 15.

Сторонники юридической теории искупления

К числу сторонников юридической теории искупления до 1917 года отец Петр Гнедич относит профессора догматического богословия Казанской духовной академии Е. А. Будрина и преподавателей духовных семинарий магистров П. Левитова и П. Нечаева.

Профессор Будрин в Отзыве о сочинении профессора В. Несмелова "Наука о человеке", который был напечатан в 1908 году в журнале "Православный Собеседник", возражал против употребления самого термина "юридическая теория искупления" как имеющего западное происхождение, и в то же время говорил о воззрениях Ансельма Кентерберийского как об учении, "в сущности совершенно согласном с Словом Божиим и учением Церкви" (Отзыв. - С. 204).

П. Нечаев в статье "Правда Божия и неправда человеческая на Голгофе", напечатанной в 1909 году в журнале "Вера и Разум", писал о теории Ансельма, что она "является типичнейшим выражением общецерковного учения об удовлетворении Правде Божией жертвой Иисуса Христа и всегда им останется" [1].

П. Левитова отец Петр Гнедич называет "одним из наиболее серьезных защитников юридической" теории [2]. Он в статье "В защиту юридической теории искупления", помещенной в 5-ом номере журнала "Вера и Разум" за 1916 год, пишет: "Обилие в Слове Божиим выражений, заключающих в себе мысль об удовлетворении Божественному правосудию, принесенном Спасителем за нашу вину, в связи с устойчивостью церковной традиции ("распятого же за ны"), всегда признававшей юридический элемент в грехопадении и искуплении, является для нас первым основанием, по которому мы не хотим отбросить юридической теории как схоластической, устарелой и ложной,.. Мысль об этом (юридическом значении искупления), так сказать, красной нитью проходит через все Священное Писание Нового Завета, а в особенности - послания апостола Павла; текстов, ее подтверждавших, так много, и они так определен-

ны, что истолковать их в каком-нибудь ином смысле было бы очевидной натяжкой" [3].

К сочинениям в защиту юридической теории искупления отец Петр Гнедич относит и статью профессора догматического богословия Киевской духовной академии М. Скабаллановича "Об искуплении" [4], помещенную в журнале "Христианин", характеризуя ее как "интересную по своему изложению и прямолинейности, по отчетливости формулировок и выводов".

Профессор М. Скабалланович высоко оценивал труд Ансельма Кентерберийского "Cur Deus homo". В одном из отзывов о студенческих сочинениях он писал: "Только малая доступность для наших богословов сочинений Ансельма делает возможными те обидные для него суждения, которые смело высказываются о нем явно не читавшими его" [5]. Прочитав это место из статьи профессора М. Скабаллановича, отец Петр Гнедич напоминает, что в "Учебно-богословских и проповеднических опытах студентов Киевской духовной академии" (Вып. 8. - Киев, 1911) был напечатан перевод на русский язык трактата Ансельма Кентерберийского "Почему Бог стал человеком" [6].

Наиболее видными защитниками юридической теории искупления после 1917 годы были митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский) (1869-1940), с 1930 года - управляющий русскими приходами в Западной Европе, находившимися в юрисдикции Московской Патриархии), и архиепископ Серафим (Соболев) (1881-1950), жил в Болгарии, до 1946 года был в ведении карловчан, в 1946 году воссоединился с Московской Патриархией) [7].

Митрополиту Елевферию принадлежит труд (объемом в 196 страниц) об искуплении [8], в котором, в частности, читаем: "Пусть термины - удовлетворение, заслуги - взяты в богословии из римского права; но дело, конечно, не в них, как словах, а в самых актах Искупления, которые для лучшего человеческого понимания их более правильно определяются этими терминами. И применять их к сему делу, по-моему, нисколько не предосудительно для выражения православного понимания Искупления" [9].

Архиепископ Серафим - автор труда "Искажение Православной истины в русской богословской мысли", изданного в Софии в 1943 году. В нем есть следующие статьи: "По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) "Догмат искупления"; "По поводу книги архимандрита Сергия "Православное учение о спасении"; "По поводу сочинения иеромонаха Тарасия (Курганского) "Великороссийское и малороссийское богословие XVI-XVII вв.""

В статье по поводу книги архимандрита Сергия архиепископ Серафим писал: "Понимание спасения у архимандрита Сергия (Страгородского) как проистекающее из отрицания правовой точки зрения, является неправильным... Отвергая в учении о нашем спасении правовое воззрение через отрицание взгляда на Христа, как на умиловительную жертву, мы не только впадаем в одностороннее понимание дела нашего спасения, но и ниспровергаем Божественное домостроительство в самой его основе... Этой основой является искупительная

жертва Христа, которая... совершилась в удовлетворение Божественного правосудия" [10].

Преосвященный Серафим подверг суровой критике книгу иеромонаха Тарасия, о которой отец Петр Гнедич пишет: "В отношении догмата искупления автор (то есть иеромонах Тарасий) устанавливает, что в творениях московских богословов XVI века, как и у Восточных отцов, чьи понятия удовлетворения правды Божией как сущности искупления, и других признаков юридического понимания догмата. Проникновение его в русское богословие в последующий период вызывается прямым заимствованием его из готовых догматических систем Запада" [11].

"Последним защитником юридической теории" [12] назвал профессор протоиерей отец Петр Гнедич автора статьи "Догмат искупления", профессора И. Айвазова.

"Изложив, - пишет профессор Айвазов, - понимание догмата искупления по основным источникам христианского вероучения и по творениям святых отцов послеапостольского времени, имеющим значение во Вселенской Православной Церкви, мы приходим к единственному заключению, что содержащее Русской Православной Церковью учение об искуплении рода человеческого Иисусом Христом является вполне правильным, как стоящее в полном согласии с учением Иисуса Христа, святых апостолов, святых отцов и учителей Вселенской Православной Церкви Христовой, что и "Катихизис" митрополита Филарета (Дроздова) и капитальные труды по "Догматическому богословию" архиепископа Филарета (Амфитеатрова), митрополита Макария (Булгакова) и епископа Сильвестра в изложении учения об искуплении содержат не что-либо новое, остаются верными пониманию искупления Вселенской Церковью Христовой со времен Христа и святых апостолов. Всякое иное толкование догмата искупления будет пагубным для верующих в Иисуса Христа, поставит их вне Церкви Христовой, отторгнет их от Христа, хотя бы лжемудрствующие и прикрывались именем Иисуса Христа".

Примечания

1. Нечаев П. Правда Божия... // Вера и Разум. - 1909; С. 592.
2. См.: Левитов П. В защиту... // Вера и Разум. - 1916, № 5 - С. 609-610.
3. Гнедич П. В. Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия. - Л., 1953. - С. 285, прим. 1.
4. Скабалланович М. Об искуплении // Христианин. 1909. № 3. - С. 492-498.
5. Гнедич П.В. Догмат искупления. С-164, прим. 3.
6. Журнал Совета Киевской духовной академии за 1909-1910 гг. С. 525.
7. Сведения о жизни и деятельности этих иерархов приведены в статьях:- о митрополите Елевферий: Ведерников А. Блуститель канонической истины // ЖМП. - 1957, №9. - С. 65-76; - об архиепископе Серафиме: Ведерников А. Архиепископ Серафим (Соболев) // ЖМП. - 1950, №4. - С. 21-28.
8. Письма к митрополиту Антонию (Храповицкому) в связи с его сочинения-

ми. - Париж, 1937.

9. Митрополит Елевферий (Богоявленский). Указ. соч. - С. 30.

10. Искажение православной истины в русской богословской мысли. С. 114, 115-116, 118. Гнедич П. - С. 100.

11. Гнедич П. В. Догмат искупления. С. 169-170.

12. ЖМП. 1952, № 1. - С. 64-76. Гнедич П. В. Догмат искупления. - С. 100, 133.

Отразилась ли юридическая теория искупления на учебных пособиях, употреблявшихся после догматики митрополита Макария?

"Последняя система догматики, появившаяся в России в XIX веке - "Опыт Православного догматического богословия" с историческим изложением догматов (Киев, 1878-1891) епископа Сильвестра (Малеванского)...

Изложение учения об искуплении у епископа Сильвестра чрезвычайно кратко: "Восточная Церковь соблюла и соблюдает его во всей неизменной целостности и силе, почитая в нем, согласно с древнейшей Церковью, самым главным и как бы средоточным то, что Иисус Христос, несмотря на то, что был Сыном Божиим и человеком совершенно неповинным, добровольно пострадал и умер, с тем, чтобы принести себя Богу в жертву за грехи всех людей, приобрести им помилование и прощение, после же смерти воскресши, вознестись и, восседши одесную Бога Отца, стать вечным пред Ним ходатаем и предстателем" [1].

Протоиерей Светлов писал о системе епископа Сильвестра: "Она занимает особое место в богословии, поскольку ею не усвоена Ансельмова теория. Взамен ее положительное изъяснение сущности искупления дается краткое и неполное... Вообще особенность трактата об искуплении в этой системе состоит в неопределенности и неясности ее отношений к общераспространенному схоластическому представлению, столь ясно выступающему у других богословов-догматистов. В такого рода неясности следует видеть знак осторожной мудрости нашего богослова, испугавшегося, быть может, шествовать по избитому схоластическому пути в изложении столь высокой и важной истины христианства, как искупление" [2].

"В определении догмата искупления епископ Сильвестр исключил, - говорит профессор М. Н. Скабалланович, - все прибавленное богословием со времен Ансельма к Священному Писанию, в частности, понятия "удовлетворение" и "заслуги". Отец Гнедич добавляет к этому, что у епископа Сильвестра нет и выражений "оскорбление", "оплата долга" [3].

В качестве исторической справки епископ Сильвестр так излагает теорию Ансельма Кентерберийского: первый человек чрез свое грехопадение бесконечно оскорбил Бога, поступив против Его воли, не только благой и премудрой, но и праведной и святой, а также не воздав подобающей Ему чести, что оказыва-

лось тем преступнее и виновнее, что сопровождалось порчей не только самого падшего человека, но и всех его потомков, а также всей твари. А так как всякий грех должен быть соответственно степени виновности наказан, или же соответствующим удовлетворением искуплен, то вышеозначенный грех, вследствие своей безграничной виновности, должен быть или наказан вечной гибелью и смертью, или же искуплен такого рода удовлетворением или жертвой, которая имела бы безграничное значение. Но Богу не благоугодно было допустить первое, а потому должно было иметь место последнее. Но кто же, спрашивается, мог принести Богу удовлетворение, или жертву, вполне соответствовавшую бесконечной вине человека? Такой жертвы не мог принести ни сам человек, как конечный и виновный пред Богом, ни другое какое-либо созданное существо, ни сам ангел, потому что все они конечны, мог же сделать это один, стоящий превыше твари, бесконечный Бог. А так как, далее, жертва удовлетворения за грехи людей естественно должна была быть принесенной от лица человека и притом человека безгрешного, иначе она не могла быть богоугодной жертвой, то приносящий ее должен был быть не только Богом, но вместе и человеком, и притом совершенно невинным и безгрешным человеком, почему должен был непорочно родиться от непорочной Девы. Между тем, таким именно и явился наш Господь Иисус Христос. Будучи Сыном Божиим, Он стал человеком, родившись бессеменно от Духа Святаго и Пренепорочной Девы Марии, стал человеком для того, чтобы искупить людей, принеся Себя за них в жертву, для удовлетворения оскорбленному правосудию Божию. Несмотря на то, что был Сыном Божиим, а также человеком совершенно безгрешным, Он принял на Себя грехи всех людей, и за них пострадал и умер, каковая жертва Богочеловека, и жертва совершенно невинная и добровольная, не могла не быть благоугодной Богу, и не послужить полным удовлетворением за грехи всего мира" [4].

Вслед за этим изложением епископ Сильвестр говорит: "Эта теория, при крайней своей схоластичности, не заключает в себе ничего несогласного с мыслью Древней Вселенской Церкви" [5].

Отметив компилятивный характер учебника протоиерея Н. Малиновского "Православное догматическое богословие", отец П. Гнедич говорит: "Следует отметить, что автор разделяет юридическое толкование сущности искупления, как удовлетворения правде Божией (Т. 3, § 94), хотя и пытается в отдельных случаях несколько смягчить это понимание и даже допускает ряд высказываний против "односторонности" юридической теории (Т. 3, § 91).

В заключение своего краткого исследования труда Н. Малиновского, отец П. Гнедич пишет: "Оставаясь юридическим по существу и противоречивым в частностях, изложение учения об искуплении в курсе протоиерея Малиновского не внесло ничего нового в учебные руководства по догматическому богословию" [6].

Примечания

1. Опыт православного догматического богословия. Т. 4, § 102. Гнедич П. В. Догмат искупления... 1953. - С. 27, 30.
2. Крест Христов, 2-е изд. - Киев, 1907. - С. 101,
3. Гнедич П. В. Догмат искупления... 1953. - С. 32, С. 33.
4. Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. § 102.
5. Там же.
6. Гнедич П. В. Догмат искупления... 1953. - С. 189.

Богословские труды, посвященные критике юридической теории искупления

Исследованиями, положившими начало критике юридической теории искупления, считаются диссертации: профессора Киевского университета святого Владимира протоиерея Павла Яковлевича Светлова (1862-1945) и архимандрита, впоследствии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского) (1867-1944).

В своей магистерской диссертации "Крест Христов - значение Креста в деле Христовом" (защита состоялась в Московской духовной академии в 1893 году) отец П. Светлов писал:

"Слово крестное в учении схоластического богословия перестает быть утешительной для ума и сердца истиной... Скажу более, здесь схоластически мертвым и узким толкованием величайшей христианской истины по-своему упраздняется Крест Христов" (1 Кор. 1, 17), усиливается соблазн и неразумие Креста для иудействующих и неверующих, и само христианство в целом многое теряет в своем Божественном величии и истинном обаянии над умами и совестью людей... Все необъятно-великое содержание слова крестного в схоластическом богословии стремятся заключить в узкой формуле учения о сатисфакции. Крест - кровавая уплата за грехи людей бесконечному Божию правосудию. Величие Божие, оскорбленное грехом неповиновения твари Творцу, правосудный гнев Бога, бесконечная виновность человека, незаслуженная снисходительность к нему Владыки вселенной, купленная ценой крови Сына Божия, - вот идеи, около которых вращается схоластическая мысль, подавленная рабским страхом перед величием Бога, Его бесконечным правосудным гневом против людей и бесконечной виновностью последних. Места светлому чувству радости и сыновней близости людей к Богу и Христу Его нет в этой формуле..." [1].

Архимандрит Сергий (Страгородский) представил в 1895 году на соискание ученой степени магистра богословия свой труд "Православное учение о спасении". В нем он мало говорит об объективной стороне искупления (о значении крестной жертвы в деле спасения людей), однако высказывает много весьма

ценных критических замечаний против юридического понимания процесса спасения.

"Самая сущность христианства, - пишет архимандрит Сергей, - оказывается искаженной при юридическом жизнепонимании: теряется возвышенность и духовность представления о Боге" (Православное учение... Диссертация. - С. 93). Юридическое жизнепонимание "непримиримо противоречит христианскому жизнепониманию, как оно выражено в Священном Писании и творениях отцов Церкви" (С. 95). "Возможны ли правовые отношения между Богом и человеком? На основании Священного Писания и Предания, говорим, что не возможны" (С. 71).

"Любовь составляет основной закон Божественной жизни" (С. НО). В умах святых отцов никогда не возникало противоречия между правосудием и любовью Божественной. "В творениях отцов правда Божия и любовь никогда не ставятся одна против другой" (С. 142-143). "Домостроительство Божие направляется не к тому, чтобы как-нибудь примирить образовавшееся в Боге раздвоение между любовью и правдой (раздвоение, с трудом допустимое в Едином и всегда тождественном Себе Существо), а к тому, чтобы как-нибудь спасти погибшую овцу, чтобы как-нибудь устроить обращение человека на путь истины" (С. 169).

"Церковь наша... видит во Христе не пассивное лишь орудие умилоствления, а Восстановителя нашего падшего естества... называет Его Вторым Адамом" (С. 13).

Решительным противником юридической теории искупления был архиепископ, позже митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий) (1863-1936).

В лекции восемнадцатой уже были приведены высказывания митрополита Антония касательно происхождения "школьно-катихизического и школьно-богословского учения об искуплении" от "неправославного латинского учения" Ансельма Кентерберийского и других средневековых схоластов.

Выразив свою уверенность в том, что такого учения "нет ни в святой Библии, ни у святых Отцов", и что учение это не может быть согласовано ни с учением о Божественной правде, ни с учением о Божественном милосердии, митрополит Антоний упоминает затем о некоторых сочинениях русских богословов-противников юридической теории искупления.

"Обширная диссертация протоиерея Светлова "Значение Креста в деле Христовом" и другие его сочинения, - говорит он, - являются обоснованным опровержением школьной теории" [2].

Диссертацию архиепископа Сергея митрополит Антоний называет "прекрасной", поскольку она, "опираясь всецело на отцов Церкви... устанавливает ту простую, но утерянную схоластическим богословием Запада, истину, что спасение наше есть не иное что, как наше духовное усовершенствование, подавление похотей, постепенное освобождение от страстей и общение с Боже-

ством... Эта диссертация освобождает понятие о нашем спасении от тех неморальных, юридических условностей, коими латиняне и протестанты (хотя в различных направлениях) глубоко понизили самую цель христианства, выраженную в словах апостола: "Сия бо есть воля Божия, святость ваша" (1 Фее. 4, 3) [3].

В 1924 году митрополит Антоний издал свой "Опыт христианского православного катихизиса", используя текст Пространного Катихизиса митрополита Филарета (Дроздова), однако значительно изменив в нем многое в соответствии со своими богословскими взглядами. В нем, как и в статье "Догмат искупления", критикуя юридическую теорию искупления, митрополит Антоний излагает свое понимание важнейшего христианского догмата, к сожалению, с явным уклоном от чистоты Православия.

По выражению митрополита Елевферия (Богоявленского), в этих сочинениях митрополита Антония "все искупление сводится к Гефсиманскому подвигу, к борению "сострадательной любви" Христа с грехами всего человечества" [4] и тем самым умаляется значение крестных страданий Господа Иисуса Христа как центрального события искупительного подвига Богочеловека.

Убежденным противником юридического понимания искупления был архимандрит Иларион (Троицкий), профессор Московской духовной академии по кафедре Священного Писания Нового Завета, впоследствии архиепископ Крутицкий, ныне прославленный как новомученик.

"Архимандрит Иларион, - пишет отец Петр Гнедич, - не оставил специального труда по изложению учения об искуплении, но он писал и говорил о нем где только мог - в статьях, лекциях, отзывах о студенческих сочинениях и так далее. Наибольший интерес представляет его лекция "Богословие и свобода Церкви" [5] и статья "Вифлеем и Голгофа" [6].

В его статьях и лекциях имеется ряд ярких и убедительных примеров, где отдельные места из "Догматики" митрополита Макария противопоставляются учению святых Отцов или тексту богослужебных песнопений" [7].

"Сравнительно с Григорием Богословом, - говорит архимандрит Иларион, - в семинарском учебнике митрополит Макарий о спасении мудрствует иначе. Григорий Богослов: "Главное одно: мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму".

Митрополит Макарий: "Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своей кровью долг правде Божией за наши грехи" [8]. Вот что сделало с нашим богословием латинское и немецкое рабство! В учении о спасении от греха это рабство отторгло наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви и приблизило к Ансельму и прочим отцам схоластики... Смотрите, какое разногласие между Церковью и школой!.. Классная кафедра духовной школы и церковный амвон и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках.

В статье "Вифлеем и Голгофа" архимандрит Иларион писал: "Невозможно со-

гласиться с юридической теорией спасения, которая пренебрегает и воплощением, и воскресением, а знает одну только Голгофу с померкшим солнцем, со смятенной тварью, с трепещущей землей, с распадающимися камнями. Эта теория - чуждая, не церковная, в церковное богословие проникшая всего только двести лет назад, утвердившаяся здесь после разгрома Православной Русской Церкви Петром Первым...

...Даже такие безусловно чуждые Православию понятия, как "удовлетворение" и "заслуга", у нас находят защитников. А по-моему, допустить эти понятия в богословие значит исказить чистый образ здравых учений о спасении... Благодарение Господу Богу, слепое доверие к измышлениям католического средневековья у нас на Руси за последние 25 лет стало значительно колебаться... Мне думается, что без юридического элемента вполне можно обойтись и в области вероучения, и в области нравоучения..." [9].

Примечания

1. Предисловие. // Крест Христов. - С. 9.
2. Гнедич П. В. Догмат искупления. - С. 73,
3. Там же. - С. 80.
4. Митрополит Елевферий. Об искуплении. - С. 7.
5. Богословский вестник. - 1915. № 9.
6. Отдых христианина. 1916, № 12.
7. Гнедич П. В. Догмат искупления. - С. 212.
8. Богословие и свобода Церкви // Богословский Вестник. 1915, № 9. С. 130-131, 133.
9. Вифлеем и Голгофа // Отдых христианина, 1916, № 12.

Односторонность как юридической, так и нравственной теории искупления

Иногда критики юридической теории искупления впадали в другую крайность: в искупительном подвиге Христа они видели почти исключительно этическую его сторону. Богочеловек, оказав всецелое послушание Небесному Отцу и преодолев все искушения, явил высочайший пример для подражания, показав человеку путь к достижению праведности и святости. Такая мысль характерна для сочинения профессора по кафедре нравственного богословия Московской духовной академии М. М. Тареева под названием "Искушения Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа" (Москва, 1892), а также для высказываний профессора Казанского университета священника Н. В. Петрова, содержащихся в его лекции "Об искушении" (Казань, 1915). Профессор священник Петров сам назвал свое понимание сущности искупления нравственной теорией искупления, противопоставив ее теории юридической.

Профессор Н. Я. Глубоковский, упомянув о целом ряде русских богословских трудов, посвященных проблеме искупления, говорит: "Очевидно, что, отвергая крайности узко-конфессиональной доктрины о сатисфакции, русское богословие в общем твердо удерживает библейскую идею удовлетворения Голгофским искуплением Христовым, поскольку обратное сему понимание "не согласно ни с учением, ни с богослужебной практикой Церкви" [1].

В 1927-1931 годах находившийся в Арзамасе архиепископ Гурий (Степанов), магистр богословия, бывший инспектор Казанской духовной академии, написал исследование "Богозданный человек: Опыт православной традиции жизни", во второй главе которого раскрывается учение об искуплении. Автор признает неудовлетворительными обе крайности, допускаемые при объяснении тайны искупления: так называемую юридическую теорию искупления и теорию, именуемую нравственной.

"В юридической теории, созданной западным мышлением, воспитавшимся в узких рамках римского юрицизма, дается внешнее истолкование тайны искупления... Все существенные черты этой теории построены на базе обычно практикующихся (греховных, себялюбивых) отношений между людьми и облечены в форму строгого юрицизма. Они несоизмеримы с понятием Бога любви, почему и вся юридическая теория истолкования тайны искупления, помещающаяся на страницах наших учебных руководств по догматическому богословию, оставаясь достоянием ума, ничего не говорит христианскому сердцу.

Нравственная теория искупления, появившаяся в результате критики юридической теории и в противовес ей, как любая теория, выступающая в противовес другой, сильна критикой юридической теории, оттенением ее неудачных сторон, но слаба положительным содержанием. Жертвенный подвиг Спасителя мира в ее устах - более показательный образец указуемой нам Христом жизни, чем существенным образом спасающая нас и необходимая для нашего спасения Голгофская жертва. Явившись как протест против юридического понимания жертвы искупления, эта теория проявила естественную для духа критицизма тенденцию к умалению искупительного значения Голгофской жертвы" [2].

Весьма критически отзывается о нравственной теории искупления профессор Московской духовной академии И. Айвазов, в прошлом - известный миссионер. "В богословской литературе, - пишет он, - появляются сочинения, модернизирующие православное учение об искуплении... Их авторы говорят, что традиционное учение Православной Церкви об искуплении рода человеческого Голгофской жертвой якобы противоречит христианскому понятию о Боге, поскольку в самом существе Его незыблемо и неизменно пребывает любовь. Эта любовь, - утверждают они, - "чужда всякого "оскорбления", всякой "вражды" к человеку, всякого "гнева" на людей. Она не требует от рода человеческого никакого "искупления" или "выкупа" за грехи, не требует никакого удовлетворения правде Божией за содеянные человечеством грехи или преступления

перед Богом, как равно не требует от рода человеческого и никакой, а тем более, кровавой "умиловительной жертвы Богу за грехи всего мира".

По их мнению, искупление рода человеческого Иисусом Христом имеет исключительно "этическое", моральное, "нравственно-субъективное" значение в деле спасения человека, что в "искуплении" дан роду человеческому только идеал высочайшей моральной жизни человека по образу Иисуса Христа, идеал "сострадательной любви" к падшему человечеству, охватывающей собою все человечество и в отдельности каждого человека. Этот идеал субъективно усваивается каждым человеком и реализуется им в жизни чрез "подражание" Христу. Исключительно о таком моральном значении "искупления" якобы и говорит Священное Писание и святоотеческие творения. Такие суждения об искуплении наиболее ярко выражены в догматических произведениях митрополита Антония (Храповицкого). Он считает "искупление" делом сострадательной любви Христа к падшим людям. Эта сострадательная любовь достигла кульминационного пункта в Первосвященнической молитве Христа в Гефсиманском саду. В этой молитве и "состояло наше искупление". По словам митрополита Антония, "Господне распятие и смерть не являются лишними значения для нашего спасения, ибо, умиля людей, они открывают им некоторую часть искупительной жертвы, вводя их в любовь ко Христу... Телесные муки и телесная смерть Христовы нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий".

К каким же последствиям ведет модернизация православного учения об "искуплении", признание за "искуплением" исключительно морального, "нравственно-субъективного" значения для рода человеческого?

Если признать, что вся заслуга Иисуса Христа пред родом человеческим заключается только в том, что Он возвестил миру высочайший нравственный закон, регулирующий взаимные отношения между людьми, а в Своей жизни и особенно в Своей смерти дал образ выполнения этого закона, то ясно, что таким учением отрицается полное повреждение в первородном грехе всей природы человека - духовной и телесной, а признается только нравственное падение человека, как об этом учил Пелагий, основатель ереси пелагианской. И если человек может восстановить свое первобытное нравственное совершенство только своим нравственно-субъективным восприятием морального идеала, показанного Христом, может своими силами осуществить этот идеал в своей жизни, то, конечно, этим отменяется "искупление" грехов рода человеческого "драгоценною кровью Христа". Крестная смерть, таким образом, теряет свою исключительную ценность в деле спасения человека. Она, как это утверждают митрополит Антоний (Храповицкий) и другие его единомышленники, "может" еще иметь некоторую ценность, может еще быть "не лишеной некоторого значения", как стимул к нравственной жизни во Христе, без какого стимула, однако, могут и обойтись морально более окрепшие люди.

Таким учением об "искуплении" Сам Искупитель - Христос из Богочеловека

превращается в величайшего моралиста из рода человеческого, а вместе с этим отпадают и великая тайна воплощения Бога (1 Тим. 3, 16) и Воскресение Христа, словом, те догматы, которые лежат в основе христианства..." [3].

Примечания

1. Глубоковский Н. Н., заслуженный профессор, доктор богословия. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. - Варшава, 1938. - С. 9.

Последняя часть фразы, взятая в кавычки, - цитируемое Н. Н. Глубоковским высказывание протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева (Богословский вестник. - 1917, № 10-12. - С. 412).

2. Богословские труды. - М.: издание Московской Патриархии, Вып. 12. - С 39-40.

3. Айвазов И., профессор. Догмат искупления // ЖМП. - 1952, № 1. С. 64, 65-66.

Мысли об искуплении профессора В. Н. Лосского

В "Журнале Московской Патриархии" [1] помещена переведенная с французского на русский язык статья профессора В. Н. Лосского "Искупление и обожение", опубликованная впервые в 1953 году в пятнадцатом номере "Вестника русского Западно-европейского патриаршего экзархата". Она начинается следующими словами:

"Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом". Эти глубокие слова, которые мы впервые находим у святого Иринея ("Господь наш по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он") [2] встречаются затем и в трудах святителя Афанасия ("Он (Сын Божий) вочеловечился, чтобы мы обожились") [3], святителя Григория Богослова, святого Григория Нисского. Впоследствии отцы Церкви и православные богословы повторяли их из века в век, желая выразить в этой предельно краткой фразе самую сущность христианства: неизреченное снисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, - снисхождение, открывающее людям путь восхождения, безграничные горизонты соединения твари с Божеством... Нужно было добровольное уничижение Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к обожению (Θέοις) твари действием нетварной благодати. Если соединение твари (то есть сотворенного человеческого естества - Л. В.) с Богом осуществлено в Божественном Лице Сына, Бога, ставшего человеком, - то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, или причастником Божеского естества, по выражению святого апостола Петра (2 Пет. 1,4).

...Мы не знаем иного человеческого состояния, кроме того, которое последо-

вало за первородным грехом, состояния, в котором наше обожение стало невозможным без Воплощения Сына... Сын Божий сошел с небес, чтобы совершить дело нашего спасения, освободить нас от пленения диаволом, упразднить господство греха в нашей природе, победить смерть - дань греху. Страдания, смерть и Воскресение Христовы, через которое совершился его искупительный подвиг, занимают, следовательно, центральное место в Божественном домостроительстве по отношению к падшему миру. Поэтому вполне понятно, что догмат об искуплении приобретает важнейшее значение в богословской мысли Церкви.

Однако, когда мы желаем рассматривать догмат об искуплении отдельно, изолируя его от совокупности христианского учения, мы всегда рискуем ограничить Предание... Ансельм Кентерберийский первый попытался развить догмат об искуплении отдельно, отсекая от него все остальное. Христианские горизонты оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, не способным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта драма находит разрешение в смерти Христа, Сына Божия, ставшего человеком, чтобы заменить нас Собой и уплатить наш долг Божественному правосудию. Но в чем же тогда заключается домостроительное действие Святого Духа?.. Поскольку цена нашего искупления внесена смертью Христовой, Воскресение и Вознесение представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей участи. Это "искупительное" богословие, сосредоточенное исключительно на страданиях Христа, по-видимому, не интересуется Его торжеством над смертью.

Сам подвиг Христа-Искупителя, которым это богословие ограничивается, представляется урезанным, обедненным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям, вне какого-либо отношения к самой природе человечества.

Совершенно иное понимание искупительного подвига Христа встречаем мы, например, у святителя Афанасия. Христос, говорит он, предав смерти храм Своего Тела, принес жертву за всех людей, дабы соделать их невинными и свободными от первородного греха, с одной стороны, а с другой - дабы показать Себя победителем смерти и нетление Своего, собственного Тела соделать начатком всеобщего воскресения. Здесь юридический образ Искупления дополняется другим - образом физическим, или, вернее, биологическим образом победы жизни над смертью, нетления, торжествующего в природе, растленной грехом.

Вообще у отцов, как и в Священном Писании, мы находим много образов для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Добрый Пастырь (Мф. 18, 12-24; Лк. 15, 4-7; Ин. 10, 1-16) является пастырским образом подвига Христова; победитель сильного человека, отнимающий у него оружие и овладевающий его именем (Мф. 12, 29; Мк. 3, 27; Лк. 11, 21-

22), является воинским образом, часто повторяющимся у отцов и в богослужении; это Христос, торжествующий над дьяволом, сокрушающий врата ада, делающий Своим стягом крест (Святителя Афанасия Великого слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. -Гл. 30); существует и врачебный образ - образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения (Святого Иоанна Дамаскина третье слово об иконах. - § 9).

Образ Христа - врача человеческой природы, пораженной грехом, часто связывается с притчей о милосердном самарянине (Лк. 10, 30-37), которая была истолкована в этом значении в первый раз Оригеном.

Встречается образ, который можно было бы назвать дипломатическим: образ Божественной мудрости (по-славянски - "хитрости"), расстраивающей козни дьявола (Святого Григория Нисского большое огласительное слово. -Гл. 22-24) и так далее.

Наконец, образ, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета (освобождение путем выкупа) относится к области правовых или юридических отношений. Взятое в этом частном значении Искупление является юридическим образом подвига Христова, наряду со многими другими возможными образами.

Заблуждение Ансельма заключалось не столько в том, что он развил юридическую теорию искупления, столько в том, что он пожелал увидеть в юридических отношениях, содержащихся в термине "искупление", адекватное выражение тайны нашего спасения, совершенного Христом... Он думал найти в юридическом образе - образе искупления - содержание истины, ее "рациональную основу", доказательство необходимости того, что Бог должен был умереть ради нашего спасения.

Невозможность рационально выразить необходимость искупительного подвига, используя юридическое содержание термина "искупление", была показана святителем Григорием Богословом. "Остается исследовать вопрос и догмат, - говорит он, -...кому и для чего пролита сия излишняя за нас кровь - кровь великая и преславная Бога и Жертвоприносителя 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; 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 Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату... 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 отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Не очевидно ли, что Отец приемлет жертву, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству: человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя Своей силой, и возвел нас к себе чрез Сына, посредству-

ющего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием" [4].

После узких горизонтов исключительно юридического богословия мы находим у отцов чрезвычайно богатое понятие искупления, обнимающее победу над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождение природы, плененной диаволом, не только оправдание, но и восстановление твари во Христе. Здесь Страдания неотделимы от Воскресения, прославленное Тело Христа, сидящего одесную Отца, - от жизни христиан на земле. Однако, если Искупление представляется как центральный момент Воплощения, то есть как домостроительство Сына по отношению к падшему миру, то оно является также и моментом более обширного домостроительства Пресвятой Троицы по отношению к твари, созданной из ничего и призванной свободно осуществить обожение, соединение с Богом, дабы Бог стал "все во всем" (1 Кор. 15, 28) [5].

"В мир входит новая реальность - это Церковь, основанная на двойном Божественном домостроительстве: на деле Христа и на деле Духа Святого, на двух Лицах Пресвятой Троицы, посланных в мир. Оба дела лежат в основании Церкви, оба они необходимы для того, чтобы мы смогли достичь соединения с Богом... Можно в известном смысле сказать, что дело Христа подготавливало дело Духа Святого: "Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся" (Лк. 12, 49)... Пятидесятница есть конечная цель Божественного домостроительства на земле.

Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси... Но, будучи единой природой во Христе, Церковь, это новое тело человечества, содержит в себе множество человеческих ипостасей. "Разделенные некоторым образом на отдельные личности,... мы как бы сплавливаемся в одно тело во Христе, питаюсь одной Плотию", - говорит святитель "Кирилл Александрийский (Толкование на Евангелие от Иоанна).

Дело Святого Духа относится к человеческим личностям... Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как личности, созданной по образу Божию,... возможность общей природе осуществлять уподобление (Богу)" [6].

Примечания

1. 1967, №9. -С. 65-72.

2. Предисловие // Против ересей. Кн. 5.

3. "Слово о воплощении Слова", глава 54.

4. Григорий Богослов. Слово 45-е на Святую Пасху. § 22.

5. Лосский В. Н. Искупление и обожение // ЖМП. - 1967, № 9. - С. 65-68.

6. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. VIII: Домостроительство Святого Духа // Богословские труды. -М.: издание Московской Патриархии, Вып. 8. - С. 83-84, 88.

Сочинение архимандрита Филарета (Дроздова) "Разговоры между Испытующим и Уверенным православии Восточной греко-российской церкви" (СПб., 1815) и содержащиеся в нем мысли и высказывания о Церкви как теле Христовом, также об инославных вероисповеданиях

В 1815 году к архимандриту Филарету (Дроздову), ректору Санкт-Петербургской духовной академии, обратился обер-прокурор Святейшего Синода князь Александр Николаевич Голицын с просьбой побеседовать с его племянником, который попал под влияние иезуитов и решил перейти из православной веры в католическую. Архимандрит Филарет не мог отказать князю в его просьбе, но вверенный его попечению юноша "сначала неохотно слушал убеждения своего духовного наставника и упорно отмалчивался... Но мало-помалу кротость победила упорство, и юноша заговорил откровенно..." [1].

Вспоминая об этом случае, митрополит Филарет, с присущей ему скромностью умолчав о себе и об успехе своего влияния на юношу, в одном из своих писем позже писал:

"Племянник министра духовных дел, князь Голицын, воспитывавшийся у иезуитов в Петербурге, не слушал православных увещеваний и изъявлял желание мученичества за Римскую Церковь. По милости Провидения Божия, сей самый фанатизм повлек его насладиться зрелищем самоназванной столицы христианского мира. Увидев в Риме латинство не в фантастическом идеале, который показывали ему иезуиты, а в действительном виде, он... возвратился в православие" [2].

Обрадованный возвращением племянника к православию, князь А. Н. Голицын попросил Филарета изложить на бумаге свои разговоры с колеблющимся собеседником. "Стал я писать, - говорит Филарет в письме к своему отцу, - не зная, что выйдет; перерыл немало исторических, канонических и отеческих книг для верных справок; иногда уставал до того, что заставлял вместо себя читать и писать, а сам только слушал и диктовал; и не знаю, когда бы кончил сие, если бы не ограничился нужнейшим, оставя многое, чего, может быть, некоторые также желали бы. Но так выходит около десяти листов печатных" (протоиерей А. Смирнов. Там же).

Труд архимандрита Филарета был опубликован в 1815 году под заглавием "Разговоры между Испытующим и Уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви". Впоследствии он несколько раз переиздавался (в 1833, в 1843 годах), к сожалению, в этих изданиях некоторые важные моменты были опущены.

Впоследствии русскими писателями высказывались различные точки зрения

относительно значения "Разговоров..." - этого сочинения еще молодого архимандрита Филарета. Расхождение в понимании мыслей Филарета привело к дискуссии: одни, например, профессор А. В. Керенский, считали его своим единомышленником в отрицательном взгляде на западную, Римскую Церковь, тогда как другие, например, профессор протоиерей П. Светлов [3], утверждали, что в "Разговорах..." виден "дух терпимости, кротости и мудрой осторожности святителя в решении величайшего церковного вопроса" - об отношении к инославиию.

Мысли (о Церкви как Телес Христовом и об инославных вероисповеданиях) по сочинению "Разговоры между Испытующим и Уверенным..."

"Как член естественного тела, - пишет архимандрит Филарет, - никогда не перестает быть членом, разве (только) через невозвратное отсечение и совершенную смерть, - так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова, разве (только) чрез безвозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть" ("Разговоры..." - С. 23-24).

По прямому смыслу этого высказывания очевидно, что для архимандрита Филарета христианин - это член тела Церкви Христовой как получивший таинство крещения, признаваемое ею действительным (а действительным оно может быть, если оно совершено как в лоне самой Православной Церкви, так и в отделившемся от нее, но не еретическом обществе).

Рассуждая о христианстве как о "Телес Христовом, составляемом из верующих всех времен и мест" (Разговоры... - С. 25), Филарет называет его "Вселенской Церковью", что видно из следующего места сочинения: "На основании слова Божия представляю я себе Вселенскую Церковь единым, великим телом. Иисус Христос есть для него как сердце, или начало жизни, так и глава, или правящая мудрость. Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела.

Нам же известны различные части его и более (то есть преимущественно) наружный образ, распростертый по пространству и времени.

Стараясь объять сей образ во все времена христианства, я представляю себе оный по частям, по примеру того, как в книге пророка Даниила представлен подобный сему образ народов и царств; и нахожу, во-первых, в начальной Апостольской Церкви - образ главы нового тела, и главы от злата чиста (Дан. 2, 32), потом, в Церкви укрепляющейся и распространяющейся - подобие персей и рук; далее в Церкви обилующей - подобие чрева, наконец, в Церкви разделяемой и раздробляемой - подобие ног и перстов .

В видимом сем образе, или видимой Церкви, находится невидимое тело Христово, или невидимая Церковь, Церковь славная, не имеющая скверны (по-русски: пятна) , или порока, или чего-либо подобного (Еф. 5, 27). Но коея вся слава внутри (по-русски: внутри; Пс. 44, 14), и которой посему я, чисто и раздельно, не вижу, но в которую, последуя Символу (веры), верую, ибо вера есть вещей обличение невидимых (по-русски: уверенность в невидимом; Евр. 11,

1). Облекающая же невидимую, видимая Церковь, частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обрести и сию, и соединиться с ней, частью скрывает ее славу. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и немощные (1 Кор. 8, 10-11). Еще во времена апостола Павла были в ней "мнози нечисто проповедующие" (по-русски: многие, повреждающие слово Божие; 2 Кор. 2, 17). Неудивительно, что ныне их еще более".

Архимандрит Филарет признает "недостойными самого имени христианской Церкви только те (еретические) общества, которые отвергают таинства Троицы и Воплощения" (Разговоры... - С. 5-6).

Приведя текст: "О сем познавайте Духа Божия и духа лстча (по-русски: духа заблуждения): всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть: и всяк дух, иже не .исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть (по-русски: не есть от Бога)" (1 Ин. 4, 2-3), архимандрит Филарет продолжает:

" Испытующий: По сему признаку и Восточная, и Западная Церковь (то есть Православная и Римская) равно суть от Бога?

Уверенный: Да, поелику и та, и другая исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, то, в сем отношении, они имеют один общий Дух, который от Бога есть.

Испытующий: Однако ж это две Церкви разномыслящие между собой.

Уверенный: Да, каждая из них имеет и особенный свой дух, или особенное отношение к Духу Божию .

Испытующий: Так я должен испытать сие отношение, дабы узнать, которой Церкви дух вернее соответствует Духу Божию.

Уверенный: Приметь, где ты себя поставляешь?!

Испытующий: Где?

Уверенный: Там, где дух двух великих Церквей граничит с Духом Божиим. Можешь ли ты стоять и созерцать на такой высоте? Признайся, не туманно ли у тебя в глазах?" (Разговоры... - С. 13-15).

Архимандрит Филарет приводит и другие слова святого апостола Иоанна Богослова: "Кто есть лживый, точию отменяяся, яко Иисус несть Христос (по-русски: кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? - 1 Ин. 2, 22). И тотчас продолжает:

" Уверенный: Видишь ли, кто есть лживый в отношении к христианству? - Тот, который не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем. Следовательно, и ложная Церковь есть та, которая не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем - церковь антихристова... Держась вышеприведенных слов Священного Писания, никакую Церковь верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной.

Христианская Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к ис-

тинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие" (Разговоры... - С. 27-29).

Важнейшим предметом беседы между Испытующим и Уверенным был, конечно, вопрос о сравнительном достоинстве Восточной (Православной) и Западной (Римско-Католической) Церкви. Ответ на него содержится в следующих местах:

"Что принадлежит до Восточной половины нынешнего видимого христианства, я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное десною частью видимого христианства... Благодарю Бога, милосердным Своим промыслом устроившего так, что и я присоединен к сей части общим вероисповеданием и причастием таинств; и желаю всем сердцем, чтобы все ищущие преуспевания в истинной вере во Христа воспользовались столь чистыми и обильными средствами к сему преуспеванию, какие предлагает Восточная Церковь" (Разговоры... - С. 129-131).

"Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее: отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожестечения (то есть отвердения), дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью.

Кратко: вера и любовь возбуждают меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим. Я думаю, что последую в сем точно Духу Восточной Церкви, которая при начале каждого богослужения молится не токмо о благосостоянии Святых Божиих Церквей, но и о соединении всех" (Разговоры... - С. 131-132).

"Частные церкви могут колебаться и падать. В Апокалипсисе (Откр. 1, 20) они уподобляются светильникам, в которых не только может оскудевать свет истины и елей любви, но которые даже могут быть сдвинуты с места своего (Откр. 2, 5), то есть чувственно (по-русски: осязимо) и совершенно испровержены. Но между тем, как некоторые из них гаснут и упадают, Ходяй посреде седми светильников златых (Откр. 2, 1) и переносит их из одной страны в другую и возжигает вновь светлее прежнего. Так всякая частная церковь может не только поколебаться, но и разрушиться. Но Вселенская Церковь никакою злою силою одолена быть не может.

Испытующий: В каком же, ты думаешь, состоянии находится ныне светильник Римской Церкви?

Уверенный: Сие видит и ведает Ходяй посреде седми светильников златых... Для меня довольно, что я в светильнике Церкви Восточной нахожу чистый

свет, могущий просветить тьму мою.

Испытующий: Однако ж ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную.

Уверенный: Я не только не пристаю к тем особенным мнениям, которые, при сильном исследовании, нахожу недоказанными либо совсем ложными. Но поелику я не знаю, многие ли из христиан западных, и глубоко ли, проникнуты сими особенными мнениями, обнаружившимися в Церкви Западной, и кто из них как твердо держится верою Краеугольного Камени Вселенской Церкви - Христа, - то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду, или паче милосердию Божию" (Разговоры... - С. 125-127).

Проявляя в своих суждениях о западной половине христианства замечательную терпимость, кротость и мудрую осторожность в выражениях, архимандрит Филарет неоднократно решительно уклоняется от суда над Западной Церковью:

" Уверенный: Итак, ты хочешь, чтобы я произвел суд над некоторыми Церквами?

Испытующий: Что же? Ты думаешь поразить меня сим выражением?

Уверенный: Нет, я сам поражен словом Божиим: не судите, да не судимы будете (Мф. 7, 1). Не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения (1 Кор. 4, 5).

Испытующий: Но к тому ли сказаны в Евангелии сии слова, о чем мы нынче рассуждаем?

Уверенный: Первое изречение произнесено на осуждающих вообще, а второе на тех, которые судят учителей веры, и даже таких учителей, которые на основании Христовом назидают дрова, сено, тростие (по-русски: строят из дерева, сена, соломы; 1 Кор. 3, 12).

Испытующий: Мне кажется, иное дело судить о недостоинстве учителей, и иное о неправославии Церквей.

Уверенный: Разве легче осудить целую Церковь, нежели иного человека?" (Разговоры... - С. 10-11).

"Дух истинной христианской терпимости и миролюбия, благодатию Божиею сохраняющийся в Российской Церкви, производит то, что в обыкновенных и общенародных наставлениях, предметы, обращающиеся в споре между Восточной Церковью и другими вероисповеданиями христианскими, не столь заботливо изъясняются, как сие делается в других вероисповеданиях... Потщимся же ко всем соблюдать миролюбие, которое, по моему мнению, есть венец наша Церкви".

Некоторые выводы из приведенных рассуждений архимандрита Филарета

(Дроздова)

1. Вселенская Церковь есть единое великое тело, для которого Иисус Христос является сердцем, или началом жизни, и главой, или правящей мудростью.
2. В Церкви Христовой имеется не только область внутренней, таинственной, благодатной жизни, в которой Церковь славна и непогрешима, но и область внешней исторической жизни, в которой слава Церкви отчасти открыта, отчасти же сокрыта.
3. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и немощные. Под немощными членами разумеются не только грешники, но и "не чисто проповедующие слово Божие", то есть заблуждающиеся в некоторых вопросах вероучения.
4. Самый факт "не чистого проповедания слова Божия" не рассматривается архимандритом Филаретом как неизбежно отделяющий заблуждающихся от общения с телом Церкви. Христианин, правильно крещенный, никогда не перестает быть членом Церкви, если только не отделит себя от нее бесповоротным отречением или впадением в несомненную ересь.
5. Видимая Церковь, по мнению архимандрита Филарета, распространяется на весь состав видимого христианства, на Церкви Восточную и Западную, на православие и инославие. Общий Глава тела Церкви врачует различными средствами "уязвления древнего змия" и ведет уязвленных, но врачуемых, от разделения к единству, от смерти к жизни.
6. Архимандрит Филарет отклоняет от себя всякую попытку осудить инословных. Терпимость к разномыслящим он считает вполне отвечающей любвеобильному духу Восточной Церкви, непрестанно молящейся о торжестве единства Церкви.
7. Никакую Церковь, кроме заведомо еретической (то есть отвергающей таинства Троицы и Воплощения), нельзя, по мнению архимандрита Филарета, назвать ложной, если Вселенская Церковь не произнесла над ней такого суда.
8. Православная Церковь - Церковь "чисто истинная"; дух ее соответствует Духу Христову, ведет к соединению с Ним прямым и верным путем. К истинному и спасительному Божественному учению она не примешивает никаких ложных и вредных мнений человеческих.

Примечания

1. Протоиерей А. Смирнов. Петербургский период жизни митрополита Филарета: 1808-1819. - М., 1894. - С. 54-55.
2. Письмо к Обер-прокурору Святейшего Синода А. П. Ахматову // Письма Филарета, митрополита Московского. Ч. 2, 1888. - С. 239, 240.
3. Протоиерей П. Светлов. Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. - Троице-Сергиева Лавра, 1905. - С. 44, прим. 2.

Высказывания митрополита Филарета (Дроздова) о Церкви православной в его "Пространном христианском катихизисе"

В своем "Катихизисе" митрополит Филарет говорит уже не о христианстве или Церкви, в которой есть разномыслия и где имеются "нечисто проповедающие слово Божие" и встречаются Церкви "не чисто истинные". Здесь речь идет только о Церкви Вселенского Символа веры или о Церкви Православной.

Церковь в самом широком смысле слова есть "одно духовное тело, (которое) имеет одну Главу - Христа и одушевляется одним Духом Божиим" [1].

Апостол Павел об Иисусе Христе говорит, что Бог Отец "поставил Его выше всего, Главою Церкви, которая есть Тело Его" (Еф. 1, 22 - 23). Христос Спаситель обещал ученикам Своим Духа Святого, чтобы Он был с ними вечно (Ин. 14, 16; о IX члене Символа веры см, также п. 254).

Существует единство между Церковью, пребывающей на земле, и Церковью небесной (п. 260). Средством общения между ними является молитва веры и любви (п. 261). Апостол Павел, обращаясь к христианам - членам Церкви, пребывающей на земле, говорит "Вы приступили... к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов... и к духам праведников, достигших совершенства" (Евр. 12, 22-23; п. 253).

К Церкви земной принадлежат все православные христиане, живущие на земле (п. 252). К Церкви Небесной - все скончавшиеся в истинной вере и святости" (п. 252).

Не называя прямо "души тех, кто умерли с верой, но не успели принести плодов, достойных покаяния" принадлежащими к Церкви, митрополит Филарет дает, однако, основание думать, что и их он считает находящимися в сфере влияния Церкви. Им, говорит он, "к достижению блаженного воскресения помочь могут возносимые за них молитвы, особенно соединенные с приношением Бескровной Жертвы Тела и Крови Христовой, и добрые дела, с верой совершаемые в их память" (о XI члене см. п. 373).

Вопрос: Что такое Церковь?

Ответ: Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами" (п. 250).

В Символе веры говорится: "Верую... во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь" (IX член Символа веры).

Вопрос: Что значит веровать в Церковь?

Ответ: Веровать в Церковь - значит благоговейно чтить истинную Церковь Христову и повиноваться ее учению и заповедям по уверенности, что в ней пребывает, спасительно действует, учит и управляет благодать, изливаемая от Единой Вечной Главы ее, Господа Иисуса Христа" (п. 251).

Хотя Церковь (земная) видима, но невидима усвоенная ей и освященным в ней (людям) благодать Божия, которая и есть собственно предмет веры в Церковь (п. 252). Глава ее есть Богочеловек Иисус Христос, исполненный благодати и истины (Ин. 1, 14), и Тело Свое, то есть Церковь, наполняющий благодатью и истиной (Ин. 1, 16-17).

Единство Церкви, как одного тела, возглавляемого Христом, "выражается, видимо, одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и таинствах" (п. 259).

Церковь есть Святая, хотя в ней есть и согрешающие. Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть Святой... Церковь есть Святая, потому что освящена Господом Иисусом Христом через его страдания, через его молитву и через Таинства (Еф. 5, 25-27; Ин. 17, 17-19; п. 266).

Церковь называется Соборной, или что то же, Кафолической, или Вселенской, потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но включает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов (п. 268).

Церковь есть верное хранилище Священного Предания, или, по выражению апостола Павла, Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины (1 Тим. 3, 15; п. 18).

Кафолическая Церковь никогда не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры или впасть в заблуждение... Врата ада не одолеют ее (Мф. 16, 18; п. 269). Ибо "Господь пребудет с нею до скончания века".

Церковь называется Апостольской, потому что она непрерывно и неизменно сохраняет от Апостолов и учение, и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение. В этом смысле Церковь называется также Православной или Правоверующей (п. 272).

Церковная иерархия или священноначалие, сохраняющее преемство апостольского служения, ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от сошествия на апостолов Святого Духа, и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в Таинстве Священства (п. 275).

Священноначалием, которое может действовать от имени всей Кафолической Церкви, является Вселенский Собор (п. 276).

Примечания

1. О IX члене Символа веры см. также Православный Церковный календарь 1991 года, п. 256.

Профессор Е. П. Аквилонов о недостаточности определения Церкви как общества верующих

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Евгений Петрович Аквилонов (1861-1911), позже протоиерей и, наконец, протопресвитер военного и морского духовенства, - автор ряда богословских трудов, в том числе и по вопросам экклезиологии. Наиболее известны его сочинения, представлявшие им на соискание ученой степени магистра богословия:

1. "Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о теле Христовом" (1894 г.).

2. "Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования" (1896 г.). В первом труде Е. П. Аквилонов писал: "Обычно под Церковью на земле понимают "основанное Иисусом Христом видимое общество всех верующих, в котором посредством Им установленного непрерывно продолжающегося апостольства, под руководством Его Духа, совершаются действия, раскрытые Им во время Его земной жизни, освящающие и очищающие людей от грехов, и все народы, в течение времен, приводятся к Богу" (Аквилонов имеет в виду сочинения католических богословов XIX века Мёлера, Перроне и других).

"В разбираемом определении, - продолжает Е. П. Аквилонов, - не выражено самого главного и самого существенного, чем всецело обусловлено бытие самой Церкви, а именно, не выражено мысли о том, что Христос есть Глава Церкви, и Он есть Спаситель тела (Еф. 5, 23)". Отметив, что и в православном катихизисе Церковь определяется как "от Бога установленное общество людей", автор замечает, что такое определение "очевидно, не в достаточной степени соответствует православному учению о Христовом главенстве в Церкви".

"При рассуждении о Христовом главенстве в Церкви, - пишет Аквилонов, - не следует забывать самого существенного, а именно того, что главенство Христово в Церкви - совсем не такое главенство, каково, например, главенство представителей внехристианских религий в основанных ими религиозных обществах. Если мы сравним христианскую религию с другими религиями, то легко заметим ее существенное отличие от последних. Оно состоит, помимо всего другого, еще и в том, что Божественный Основатель христианства Господь наш Иисус Христос занимает в нем исключительное положение... И другие религии называются иногда именами их основателей. Так, например, ислам называют, по имени его основателя, мухаммеданством; однако, сам он называет себя исламом, то есть покорностью Богу (Аллаху), доказывая этим, что другое наименование не имеет для него существенного значения. Совсем иное - в христианстве. Для него не имеется еще никакого другого подходящего имени, так как заключающееся в имени "христианин" отношение к Лицу Богочеловека находится в полном соответствии с существом христианской религии... Все другие религии имеют только более или менее случайную и внешнюю, а не внутреннюю и органическую связь со своими основателями. Поэтому и последователи естественных религий, при своем, хотя бы и глубоком уважении к их основателям и при совершенном доверии к ним, никогда не могли и не могут быть в собственном смысле верующими в них.

Совершенно иное наблюдается в христианстве по той причине, что все оно с его веро- и нравочением, в своем возрождающем действии на мир и в многообразных судьбах Святой Церкви заключено и сосредоточено в одном Лице Господа-Богочеловека. Он не только основал христианскую религию и, затем, вознесшись на небо, как бы предоставил ее себе самой. Нет, совершенно свободный от всего случайного и только внешнего, Господь наш Иисус Христос,

как и подобало Основателю христианства, поставил Сам Себя не в случайное или внешнее, но во внутреннее и органическое единение по отношению к принесенной Им религии. "...Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, - камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный", - читаем мы у пророка Исаяи (Ис. 28, 16). Как без такого камня рушится здание, так и христианство - без Христа - (Мф. 21, 42 - 44); и наоборот, если оно существует, то лишь потому, что зиждется на своем непоколебимом основании, Самом Господе Иисусе Христе. "Вы... сограждане святым и свои Богу, бывши утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого .Иисуса Христа краеугольным камнем" (Еф. 2, 19-29)".

Правильно поставленная богословская мысль решительно не может, хотя бы в отвлечении, представить себе существование Церкви без ее Главы. Если бы Господь наш Иисус Христос не был Богочеловеком, но только подобным Магомету, Будде и другим, так называемым "религиозным гениям", естественной человеческой личностью, то и Его главенство в Церкви существенно не отличалось бы от их главенства в основанных ими религиозных обществах, - и тогда Церковь была бы подлинно "обществом" - одним из многих других обществ - (обществом) "верующих". Но так как Основатель христианской Церкви не есть только человек, но Богочеловек, и так как Христово главенство в Церкви существенно и специфически отличается от главенства основателей естественных религий и (соответствующих) религиозных обществ, то, следовательно, и христианская Церковь не есть только "общество верующих..." (С. 72-83).

Е. Аквилонов не отрицает того, что понятие "общества верующих" входит в определение понятия о существе Церкви; но входит, - говорит он, - только как момент этого сложного понятия" (С. 75).

Он утверждает, что "православно-богословская наука имеет своим неременным долгом нахождение полного, точного и отвечающего православию определения Церкви". Основанием же для такого определения может быть "только апостольское учение о Церкви, как о Теле Христовом" (С. 117).

10 мая 1894 года состоялся магистерский коллоквиум (защита диссертации). На ней магистрант Е. П. Аквилонов говорил: "Наш выбор апостольского определения Церкви подкрепляется многочисленными свидетельствами святых отцов и учителей Церкви. Когда требуется наименовать или определить Церковь по ее существу, то все они, как бы едиными устами и единым сердцем, называют ее Телом Христовым" [1].

Предвидя возможные возражения по поводу критических замечаний, сделанных Аквилоновым в его труде относительно катихизического определения Церкви, магистрант заявил, что именно митрополит Филарет (Дроздов) "является главным защитником и истолкователем апостольского учения о Церкви как о Теле Христовом" (σῶμα τὸν Χριστοῦ).

"Нужно помнить главное, - сказал Аквилонов, - а именно, что понятие о по-

чившем святителе как о богослове-мыслителе можно получить лишь путем самого тщательного изучения всех его творений... Тот не понял бы нашего святителя, кто стал бы упрекать его в мнимых противоречиях между православным катихизисом, с одной стороны, и прочими его творениями - с другой; таковой, будучи хорошим справщиком, оказался бы далеко не глубоким богословом. Что же касается таких богословов, как митрополит Филарет, то они в существенном никогда не становятся в самопротиворечие.

В своих "Разговорах между Испытующим и Уверенным", а также в "Словах и речах", митрополит Филарет учит о Церкви, как о Теле Христовом и всегда именуется ее таковым. Не иному поучает он и в "Православном Катихизисе". Даже в том единственном месте, в котором он, по-видимому, близко подходит к западным определениям Церкви, он остается на почве апостольского учения. "Церковь, - читаем мы в "Православном Катихизисе", - есть от Бога установленное общество человек, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами". Вникнем в приведенное определение. Это, очевидно, не протестантское "собрание святых, в котором будто и правильно проповедуется евангелие и правильно совершаются таинства", но только нет одного, а именно священноначалия (!)... Митрополит Филарет отметил и то, что Церковь есть общество не самочинное, а от Бога установленное (!)". Впрочем, обычно цитируемое место из "Православного Катихизиса" нельзя считать характерным для образа мыслей митрополита о Церкви. Аквилонов намекает на некое давление на составителя "Катихизиса" независимых от нею обстоятельств, ссылаясь на данные, содержащиеся в составленных Сушковым "Записках о жизни митрополита Филарета" (М., 1868. - С. 115, 152). "Во всех же других местах Катихизиса, - говорит Аквилонов, - Церковь называется не иначе, как только Телом Христовым. Так, например, Глава Церкви, по словам "Катихизиса", исполняет Тело Свое, то есть Церковь, благодатью и истиной. Церковь есть одно духовное тело. Для Церкви как для Тела Христова не может быть иной Главы, кроме Иисуса Христа. Отдельность видимого устройства местных общин верующих не препятствует им духовно быть членами единого тела Церкви. И так далее, и так далее".

"Смеем полагать, - говорит Аквилонов, что раскрываемое нами согласие между всеми творениями святителя есть служение не букве, а духу его учения, точнее не его лишь, а православно-христианского учения о Церкви".

Аквилонов говорит о себе: "Автор старался на всем пространстве сочинения строго выдержать идею православия, для чего постоянно проверял себя свидетельствами Священного Писания и Священного Предания, а также и творениями святых отцов и учителей Церкви" [2].

После речи магистранта начались прения, в основе которых лежали 20 извлеченных им из своего сочинения тезисов:

1. Стремление к истинной жизни прирожденно каждому человеку. Истинная жизнь есть только религиозная и достижима в одном христианстве.

2. Как никто не может быть религиозным сам по себе, а должен для этого принадлежать к известной религиозной общине, так и для того, чтобы быть истинным христианином, необходимо состоять членом истинной, то есть Православной Церкви.

3. Православная Церковь - едина и единственна. Помимо нее нет еще и быть не может какой-либо другой истинной Церкви, но могут быть, и действительно существуют, только общества верующих.

4. Наименование Церкви обществом верующих, представляя собой ее простое описание, не выражает полного определения всецелого ее существа. Верующие составляют, правда, одну из существенных сторон Церкви, но еще большее значение, в рассуждении Церкви, имеет Божественный план, по которому она создана, и Божественное, организующее ее, начало.

5. Отрицательным образом эти положения доказываются тем, что из определения Церкви в смысле общества верующих невозможно вывести учения ни о Христовом в ней главенстве, ни об одном из (перечисленных в Символе веры) существенных ее свойств.

6. Священное Писание и святые Отцы и учителя Церкви свидетельствуют в пользу того, что истинное понимание ее существа не укладывается в определении ее как общества верующих, а требует более полного выражения, потому что Церковь есть одновременно и общество верующих и божественное учреждение, приводящее их к истинной жизни.

7. Определение всецелого существа Церкви, как общества живущих на земле верующих, не совсем полно, даже и в смысле ее описания, ибо к Церкви принадлежат также и бесплотные ангельские силы и почившие о Господе люди.

13. Для очей христианской веры Церковь видима, имея главнейшее основание своей видимости в Богочеловечестве Господа нашего Иисуса Христа: "и Слово плоть бысть" (Ин. 1, 14).

14. Членами Церкви состоят не одни праведники, но и грешники, получающие в ней врачевание от своих недугов и в земной части Церкви приготавливающиеся к небесному отечеству.

19. Подобно тому, как высочайшей формой проявления естественной жизни на земле является организм, -и Церковь, носительница сверхъестественной благодатной жизни, должна быть определена в смысле Богочеловеческого организма истинной жизни. Другими словами: Церковь, по апостольскому учению, есть тело Христово (Еф. 1, 22-23).

20. Наименование Церкви телом Христовым есть более, чем просто библейский образ. Оно более всех других библейских наименований Церкви выражает ее существо.

Первый оппонент, ординарный профессор кафедры догматического богословия, Александр Львович Катанский так определил научное значение сочинения: "Автор подметил слабые стороны существующего в богословской науке определения Церкви и серьезно поставил вопрос о необходимости более со-

вершенного ее определения. В этой, критической, части сочинения, - главная заслуга автора. Впрочем, немало сделано им и для раскрытия положительной стороны предмета; предложена им и точная формула определения Церкви, во всяком случае, заслуживающая глубокого внимания" (С. 15).

Оппонент признал лучшими частями сочинения первую, третью и шестую главы (С. 15).

Второй оппонент, экстраординарный профессор кафедры нравственного богословия, Феофан Алексеевич Тихомиров указал, что "понятие органической жизни, взятое в полном смысле этого слова, не может быть прилагательно к жизни Церкви, ибо оно включает в себе представление о необходимости и сложности; духовная же жизнь характеризуется простотой и свободой. Отсюда и выражение автора "Богочеловеческий организм" не вполне соответствует библейскому выражению "Тело Христово", ослабляя мысль о главенстве Христа над Церковью и вообще ослабляя идею об абсолютности Бога" (С. 16).

Совет академии нашел защиту диссертации удовлетворительной и постановил просить митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Палладия ходатайствовать пред Святейшим Синодом об утверждении диспутанта в искомой им степени магистра богословия" (С. 16).

Однако, - как писал в своих "Воспоминаниях старого профессора" А. Л. Катанский, - "по протесту из Москвы, поддержанному синодальными светскими властями", движение дела было остановлено.

"Указом Святейшего Синода от 4 февраля 1895 года отклонялось ходатайство об утверждении Аквилонова в степени магистра. Прилагались отзывы митрополита Московского Сергия (Ляпидевского) и преосвященной-шего Сильвестра, ректора Киевской академии, содержавшие критику диссертации Аквилонова. "Решался, - пишет А. Л. Катанский, - немаловажный вопрос о догматическом определении Церкви. Митрополит Палладий (Раев), вместе с некоторыми из иерархов - архиепископом финляндским Антонием (Вадковским), епископом Костромским Виссарионом (Нечаевым) - стоял на стороне нового определения, намеченного в диссертации Е. П. Аквилонова, другие же (они были в большинстве) - на стороне старого" [3].

Е. П. Аквилонову пришлось писать вторую диссертацию. В 1896 году Аквилонов был удостоен степени магистра богословия за новое сочинение: "Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования", которое было довольно значительной переработкой первого сочинения [4].

В своих трудах Аквилонов предложил несколько определений Церкви. Характерной особенностью этих определений является выражение (ныне весьма распространенное) "Богочеловеческий организм". Одно из определений Аквилонова таково: "Церковь есть Богочеловеческий организм, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом и одушевляемый Святым Духом... основанный и управляемый Господом, по воле Бога Отца и состоящий из всех - на небе и на земле верующих, стремящихся к вечной жизни во блаженном едине-

нии с Троициным Богом, а в Нем и между собой".

А. Л. Катанский сообщает, что "на основании диссертации Аквилонова преосвященный Виссарион (Нечаев) предложил следующее определение Церкви: Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных в земной жизни православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами, и находящихся под единым Главой Господом Иисусом Христом в союзе с ангелами и скончавшимися в истинной вере и святости людьми. Однако заявление преосвященного Виссариона о желательности исправления существующего в православном катихизисе определения Церкви было оставлено без последствий.

Примечания

1. Магистерский коллоквиум в Санкт-Петербургской духовной академии и доклад доцента Е. Аквилонова. - СПб., 1894. - С, 10.
2. Магистерский коллоквиум в Санкт-Петербургской духовной академии и доклад доцента Евгения Аквилонова. - СПб., 1894. - С. 10-12.
3. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. Ч. 2. - С. 118-120, 132-133.
4. Протоиерей Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1981. - С. 417-421.

Кафоличность (или соборность) Церкви

В символических текстах, пользовавшихся известностью и авторитетом в Русской Православной Церкви, а также в курсах догматического богословия, предназначенных для ее духовных школ, очень часто понятия "Соборная" или Кафолическая" Церковь отождествлялись с понятием "Вселенская" Церковь. Так в "Православном Исповедании" говорится: "Церковь есть Единая, Святая, Кафолическая (Соборная, всеобщая) и апостольская".

В "Послании Восточных Патриархов" говорится: "Мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святый Дух: то все равно, - от Писания ли научиться или от Вселенской Церкви... Вселенская Церковь... никак не может погрешить, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность" (член II).

В Пространном христианском катихизисе читаем:

"Вопрос: Почему Церковь называется Соборной или, что то же, Кафолической, или Вселенской?"

Ответ: Потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но включает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов".

Митрополит Макарий в своем "Православно-догматическом богословии" пишет: "Соборной, Кафолической или Вселенской Церковь называется и есть: 1) по пространству. Она предназначена обнимать собою всех людей, где бы они ни обитали на земле; 2) по времени. Церковь предназначена приводить к вере во Христа всех людей и существовать до скончания века; 3) по своему устройству. Учение Церкви может быть принято всеми людьми... не будучи связано, подобно религиям языческим и даже самой иудейской, ни с каким гражданским устройством ("Царство Мое не от мира сего" - Ин. 18, 36)... Богослужение Церкви также может быть совершаемо, по предсказанию Господа, не в Иерусалиме только, но повсюду (Ин. 4, 21)... Иерархическая в ней власть отнюдь не усвоена, как было в Церкви иудейской, одному определенному колену определенного народа... а может сообщаться от одной частной церкви другой..." (Т. 3. - § 180).

Церковь, говорит епископ Сильвестр, заповедала всем верующим "всегда исповедовать ее (в Никео-Цареградском Символе (не только единой, святой и апостольской, но вместе и Вселенской, или Соборной Церковью" (Т. 4. - § 122). "Церковь Христова, - пишет протоиерей Н. Малиновский, - есть Церковь Кафолическая (καθολική ἐκκλησία), Вселенская, или, по славянскому переводу Символа, Соборная" (Т. 3. - § 120).

Справедливо, конечно, что истинная Православная Христова Церковь есть и Кафолическая (по славянскому переводу Символа, Соборная) и вселенская. Но это не значит, что самые термины "Кафолическая" и "вселенская" выражают тождественные понятия.

"Надо решительно отказаться от простого отождествления понятий "соборный" и "всеобщий", - пишет В. Н. Лосский в своей статье "О третьем свойстве Церкви". - "Христианскую всеобщность", фактическую всеобщность или потенциальный универсализм следует отличать от соборности. Они - следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Это свойство с первых веков жизни Церкви получило название "вселенскости" от слова ἡ οἰκουμένη. "Экумена", в понимании древней Эллады, означала "заселенная земля", мир известный, в противоположность неисследованным пустыням, океану, окружающему населенный людьми orbis terrarum (круг земель), а также, может быть, и в противоположность неизвестным странам варваров.

"Экумена" с первых веков христианства была преимущественно совокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Вот отчего прилагательное οἰκουμένικος (вселенский) стало определением Византийской империи, "империи вселенской". Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином "экуменикос". Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи

-Рима и позднее "нового Рима" - Константинополя. Главным же образом, этим термином обозначались общецерковные соборы епископов вселенской империи. Словом "вселенский" обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в противоположность всему, что имело только местное, провинциальное значение (например, поместный Собор или местное почитание" [1].

Не следует думать, что слово "соборность" происходит от слова "собор". Прежде чем в истории Церкви появились Соборы (и даже первый из них - Апостольский, датируемый 48-51 годами), Церковь учеников Христовых, собравшихся в Сионской горнице в день Пятидесятницы, была, несомненно, Соборной . Напротив, Церковные Соборы являются проявлением и выражением соборности Церкви.

"Надо ясно понять разницу между "вселенскостью" и "соборностью". Церковь в целом именуется "Вселенской", и это определение неприменимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа "Соборной" [2].

"Когда святой Максим, которого церковная традиция называет исповедником, ответил тем, кто хотел принудить его причащаться с монофелитами: "Даже если бы вся вселенная ("экумена") причащалась с вами, я один не причащался бы", - он "вселенной", которую считал пребывающей в ереси, противопоставлял свою соборность" (там же).

Известный мыслитель и богослов, глубоко верующий и преданный сын Православной Церкви, Алексей Степанович Хомяков (1804-1860), произведения которого оказали значительное влияние на развитие русской богословской мысли, считал не подлежащим сомнению, что славянский перевод Символа веры дошел до нас от святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Именно они "для передачи греческого слова *καθολική* избрали слово "Соборная"... "Слово *καθολική* в понятии двух великих служителей Слова Божия, посланных Грецией к славянам, происходило от *κατὰ* и *ἄλλων* ... Церковь Кафолическая есть Церковь по всему, или по единству всех верующих, Церковь свободного единодушия... та Церковь, о которой пророчествовал Ветхий Завет, и которая осуществилась в Новом Завете, словом - Церковь, как ее определил святой Павел... Она есть Церковь по разумению всех в их единстве" [3].

Мысль, высказанную Хомяковым относительно перевода слова "Кафолическая" словом "Соборная", повторяет отец Павел Флоренский.

"Замечательно, - пишет он, - что словенские первоучители святые Мефодий и Кирилл перевели "*καθολική*" чрез "Соборная", конечно, разумея соборность не в смысле количества голосов, а в смысле всеобщности бытия, цели и всей духовной жизни, собирающей в себя всех, независимо от их местных, этнографических и всех прочих особенностей" [4].

Отец Сергей Булгаков менял свою точку зрения по этому вопросу. В статье "Единая Святая Кафолическая и Апостольская Церковь" (на английском языке,

1931 г.) он писал, что слово "соборность" отсутствует в греческом тексте Символа веры, и что фактически его появление обязано "неточности славянского перевода, если не простой ошибке переводчика, - ошибке, которую мы, однако, должны считать провиденциальной".

Но в "Тезисах о Церкви" (на немецком языке, 1936 г.) написанных по случаю Первого конгресса православных богословов в Афинах, перевод словом "Соборная" отец С. Булгаков называет уже "аутентичным истолкованием греческого слова καθολική" (Тезис VI).

Термин "Кафолическая Церковь" входит в церковное словоупотребление в ранней святоотеческой литературе. Насколько известно, его впервые употребил святой Игнатий Богоносец. В Послании к Смирнянам он писал:

"Все последуйте епископу... Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как, где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь" [5].

Смысл же слова "Кафолическая" подробно объясняет святой Кирилл Иерусалимский в XVIII Огласительном слове:

"Церковь называется Кафолической, потому что она находится во всей вселенной, от пределов земли до пределов ее; что в полноте преподает все то учение, которое должны знать люди, - учение о вещах видимых и невидимых, - небесных и земных; что весь род человеческий подчиняется благочестию... и что врачует и исцеляет все вообще роды грехов, душою и телом содеваемых; и в ней создается все именуемое добродетелью, и в делах и в словах и во всяком духовном даровании" [6].

Руководствуясь этим разъяснением, можно, по-видимому, третье существенное свойство Церкви, то есть ее кафоличность, охарактеризовать так:

Кафоличность (или соборность) Церкви - это полнота дарованного ей благодатствования и целостность (неущербленность) хранимой ею истины, а следовательно, достаточность для всех членов Церкви сообщаемых и получаемых в ней сил и дарований духовных, необходимых для свободного и разумного участия во всех сторонах ее жизни как тела Христова, включая все виды ее спасительной миссии в мире.

Кафоличность - это изначально присущее качество и признак Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Нет никаких оснований говорить о некоей внецерковной соборности или "секулярной кафоличности". И весь опыт свидетельства и служения, приобретаемый и осуществляемый Церковью в мире, как бы он ни совершенствовался с течением времени и под влиянием разных обстоятельств, не может ни увеличить, ни уменьшить кафоличности Церкви. Церковь не перестает быть кафолической во все времена [7].

Литература

Ведерников А. Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова ЖМП. - 1954, № 7. -

С. 47-59.

Хомяков А. С. Опыт катехизического изложения учения о Церкви. Полное собрание сочинений. Т. 2. - 3 изд. - М., 1886. - С. 1-26.

Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // ЖМП. 1968, № 8. - С. 72-78.

Протоиерей Сергей Булгаков. Православие: Очерки учения Православной Церкви. - С. 145.

Профессор протоиерей Иоанн Мейендорф. Кафоличность Церкви. // Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. № 80. - Париж, 1972. - С. 231-247.

Архиепископ Василий (Кривошеин). Кафоличность и структуры Церкви. // Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. № 80. - Париж, 1972. - С. 249-261.

Примечания

1. ЖМП. - 1968, № 8. - С. 74-75.

2. В. Лосский // ЖМП. 1968, № 8. - С. 75.

3. Хомяков А. С. Письмо... о значении слов "Кафолический" и "Соборный" // Полное собрание сочинений. Т. 2. - С. 325-327.

4. Свящ. Павел Флоренский. Экклесиологические материалы // Богословские труды. Вып. 12, - М.: издание Московской Патриархии. С. 129-130.

5. Игнатий Богоносец. Послание к Смирнякам. Гл. 8.

6. Слово Огласительное // ЖМП. - 1987, № 3. - С. 36.

7. Патриарх Пимен. Православный взгляд на современный экуменизм // ЖМП. - 1974, № 8. - С. 19.