КОНСПЕКТЪ

ЛЕКЦІЙ ПО БОГОСЛОВІЮ,

ЧИТАННЫХЪ

ВЪ ИМПЕРАТОРСКОМЪ ДЕРПТСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ

ПРОФЕССОРОМЪ, ПРОТОІЕРЕЕМЪ

Павломъ Образцовымъ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Елеонскаго и К°. Невскій пр., д. № 134.

1886.

КОНСПЕКТЪ

ЛЕКЦІЙ ПО БОГОСЛОВІЮ,

ЧИТАННЫХЪ

ВЪ ИМПЕРАТОРСКОМЪ ДЕРПТСКОМЪ УНИВЕРСИТЕТѢ

ПРОФЕССОРОМЪ, ПРОТОІЕРЕЕМЪ

Павломъ Образцовымъ.

5-А
5332

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ. Елеонскаго и К°. Невскій пр., д. № 134.
1886.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Введеніе 3

I. **Ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ:**

О свойствахъ Божіихъ 11
Общія замѣчанія касательно ученія о свойствахъ Божіихъ . . . 15
Единство Божіе 16
О Святой Троицѣ 17

II. **Объ отношеніи Бога къ міру:**

О Богѣ какъ Творцѣ міра 25
О происхожденіи, природѣ и назначеніи Ангеловъ 36
О происхожденіи, природѣ и назначеніи человѣка 40
О единствѣ рода человѣческаго 50
О Богѣ какъ Промыслителѣ міра 57
О Богѣ какъ Спасителѣ міра 71
Ученіе о Лицѣ І. Христа 96
Ученіе объ искупительныхъ заслугахъ І. Христа. 112
Пророческое служеніе І. Христа 113
Первосвященническое служеніе І. Христа 117
Царское служеніе І. Христа 122
О Богѣ какъ Освятителѣ человѣчества 125
Ученіе о благодати Божіей 126
Ученіе о Церкви 132
Ученіе о таинствахъ. 141
Крещеніе 145
Миропомазаніе 149
Покаяніе. 152
Причащеніе 154
Бракъ 160
Елеосвященіе 164
Священство 166
О Богѣ какъ Судіи и Мздовоздаятелѣ 171

КОНСПЕКТЪ

лекцій по Богословію, читанныхъ въ Императорскомъ Дерптскомъ Университетѣ

Профессоромъ, Протоіереемъ Павломъ Образцовымъ.

Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать позволяется.
С.-Петербургъ, Сентября 9 дня 1886 года.

Цензоръ Архимандритъ *Тихонъ*.

Типографія Ѳ. Елеонскаго и К°. Невскій пр., д. № 134.

КОНСПЕКТЪ

лекцій по Богословію, читанныхъ въ Императорскомъ Дерптскомъ Университетѣ Профессоромъ, Протоіереемъ Павломъ Образцовымъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Выгода и невыгода ранняго знакомства нашего съ истинами вѣры христіанской. Неустранимое препятствіе къ подробному, спеціально-богословскому раскрытію этихъ истинъ съ университетской каѳедры. Необходимость объективнаго метода раскрытія ихъ. Преимущества въ этомъ случаѣ историко-научнаго метода изложенія Богословія.

Сущность современныхъ антихристіанскихъ теорій, касающихся преимущественно вопросовъ, или богословскихъ истинъ ученія—о бытіи Божіемъ и происхожденіи міра и человѣка. Пантеизмъ: выраженіе его сущности въ понятіи тожества Бога съ міромъ. Сходство въ этомъ отношеніи пантеизма съ матеріализмомъ и различіе между ними въ понятіи о первичныхъ причинахъ. Логическія преимущества матеріализма предъ пантеизмомъ. Пантеизмъ какъ основаніе для возраженій отрицательной критики противъ Евангельской исторіи, въ силу чего и долженъ быть принимаемъ во вниманіе при изученіи Богословія. Позитивизмъ: сущность его въ утвержденіи, что въ существующемъ порядкѣ вещей причиною всякаго яв-

ленія бываетъ причина физическая, которая и служитъ условіемъ его существованія. Отсюда—горизонтъ всякой науки есть горизонтъ только человѣческаго ума: родъ человѣческій, какъ великое коллективное существо,—вотъ божество позитивистовъ, и безсмертіе человѣка, по ихъ понятію, есть только родовое. Позитивизмъ есть не простой атеизмъ, но стремленіе обезрелигить человѣчество. Несостоятельность позитивизма въ пониманіи религіи отдѣльно отъ жизни человѣческой. Желаніе поправить эту ошибку основателя позитивизма—Огюста Конта со стороны Дж. Ст. Милля и Герберта Спенсера: послѣдствіе этого—союзъ упрощеннаго позитивизма съ научнымъ матеріализмомъ. Матеріализмъ: сущность его выражается въ трехъ положеніяхъ: I., міръ есть результатъ дѣйствія силъ естественныхъ; II., всѣ отдѣльныя естественныя силы суть только виды движенія; III., умственныя способности суть только послѣдствія выражающихся въ движеніи естественныхъ силъ. Самаже матерія есть не больше, какъ субстратъ явленій природы. Съ матеріей неразлучна сила, на которую должно, по матеріализму, смотрѣть какъ на причину, могущую привести тѣло въ движеніе, также какъ и воспрепятствовать этому движенію. Всѣ силы дѣйствуютъ по неизмѣннымъ законамъ. Существо законовъ, также какъ и силъ неизвѣстно и необъяснимо: всѣ положенія естествовѣдѣнія вытекаютъ исключительно изъ наблюденій надъ видимыми явленіями природы, на основаніи которыхъ полагаютъ, что все міровое движеніе подчинено Ньютонову закону тяготѣнія. Недостаточность этого закона для объясненія химическихъ явленій природы, а также явленій — теплоты, свѣта, магнетизма, электричества.

Законосообразность природы, признаваемая естествовѣдѣніемъ, съ теологической точки зрѣнія должна вести къ признанію верховнаго Законодателя, а съ тѣмъ вмѣстѣ и начала вещей. Какая необходимость связываетъ неуничтожаемость матеріи, въ теперешнемъ ея видѣ, съ невозможностью первоначальнаго ея творенія? Напротивъ, неразрушаемость матеріи нашими человѣческими

средствами должна служить только свидѣтельствомъ всемогущества ея Создателя. Точно также и строго-законный порядокъ мірообытія необходимо предполагаетъ собою Законодателя и Промыслителя міра. Сводить всѣ міровыя явленія къ механическимъ и физическимъ законамъ вселенной—значитъ считать вполнѣ разрѣшеннымъ и притомъ въ чисто-отрицательномъ смыслѣ такой важный вопросъ—какъ вопросъ о нравственной свободѣ человѣка. Если-же міръ физическій и міръ нравственныхъ существъ независимы другъ отъ друга въ своемъ бытіи и дѣйствіяхъ, то только бытіе Божіе можетъ быть тѣмъ таинственнымъ узломъ, который связываетъ эти два міра.

Истина бытія Божія.

Нужно-ли доказывать эту истину, если доказательства эти атеистовъ не убѣждаютъ, а люди вѣрующіе въ нихъ не нуждаются? Необходимо,—потому что опроверженіе возраженій противъ положенія той или другой науки не можетъ служить основаніемъ къ ея построенію: Богословіе, при отсутствіи въ немъ доказательствъ истины бытія Божія, основываясь не на доказанной и твердо установившейся, а лишь предполагаемой за несомнѣнную, истинѣ, не только потеряло-бы чрезъ это значеніе науки, но подорвало-бы основу и для всѣхъ прочихъ истинъ вѣры, которыя входятъ въ составъ его. Непостижимость существа Божія указываетъ только на направленіе, какое должно быть дано въ Богословіи доказательствамъ истины бытія Божія.

Первое и самое твердое и точное доказательство бытія Божія мы имѣемъ въ откровеніяхъ Бога въ природѣ, или въ томъ, что вселенная существуетъ и тѣмъ необходимо предполагаетъ собою Виновника своего существованія; потому что составить себѣ понятіе о самосуществованіи вселенной—значитъ тоже, что составить понятіе безъ начала. Мы дѣлаемъ заключеніе отъ существованія

вселенной къ бытію Божію не столько потому, что признаемъ существованіе Бога возможнымъ,—сколько потому, что несуществованіе—то Его признаемъ уже рѣшительно невозможнымъ безъ потери точки опоры для своего интеллектуальнаго существованія. См. Псал. XIII, 1; LII, 2. Это доказательство называется космологическимъ.

Второе и также неопровержимое доказательство истины бытія Божія представляетъ намъ плано-и-цѣлесообразность устройства вселенной. Безъ Бога, какъ премудраго Художника или Образователя міра, вселенная была-бы только машиною, или простымъ круговращеніемъ движеній и дѣятельностей. Между тѣмъ мы видимъ не только то, что все и всюду во вселенной—какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ—плано-и-цѣлесообразно,—но и то, что одна цѣль обусловливаетъ здѣсь другую и всѣ онѣ наконецъ сходятся въ одной мысли о безконечной премудрости Создателя міра. Жизнь природы, также какъ и наша собственная жизнь, есть неразрѣшимая загадка для человѣческаго разумѣнія; но она есть фактъ,—и фактъ этотъ получаетъ смыслъ только при вѣрѣ въ истину бытія Божія. Это доказательство телеологическое.

Противъ доказательствъ отъ бытія и плано-и-цѣлесообразности природы возражаютъ, что они въ своихъ выводахъ даютъ больше, чѣмъ заключаютъ въ положеніяхъ,—такъ какъ простое, непосредственное воззрѣніе на природу не можетъ само по себѣ приводить насъ къ мысли о Богѣ. Отсюда является необходимость эти, такъ сказать, внѣшнія доказательства истины бытія Божія поставить въ связь съ доказательствами внутренними, или съ тѣми, которыя мы носимъ въ существѣ нашей души. Если мысль о Богѣ никоимъ образомъ не могла явиться въ человѣкѣ отвнѣ; то слѣдов. она должна была возникнуть изъ существа души нашей. Необходимо признать существованіе въ душѣ нашей прирожденнаго чувства, чрезъ посредство котораго бытіе Божіе также непосредственно сказывается душѣ нашей, какъ въ чувственномъ воспріятіи сказы-

вается бытіе внѣшняго предмета. Чувство это называется религіознымъ: изъ него-то и вытекаетъ внутреннее свидѣтельство наше о Богѣ.

Переходя въ область мысли религіозное чувство преобразуется въ насъ въ идею о Богѣ. Всеобщность этой идеи прямо и ясно указываетъ на то, что изъ ней-то и вытекаетъ постоянное стремленіе наше во внѣшнемъ опытѣ искать основаній для нашей увѣренности въ бытіи Божіемъ. Черты безконечности, вѣчности и абсолютныхъ совершенствъ выдѣляютъ эту идею изъ всевозможныхъ идеаловъ конечнаго бытія. Поэтому идея Бога никакъ не можетъ быть произведеніемъ нашей собственной способности къ идеализаціи: скорѣе, наоборотъ, наша-то способность къ идеализаціи обязана бытіемъ своимъ идеѣ Бога. Никто изъ насъ не считаетъ созданнаго имъ идеала дѣйствительно существующимъ, — тогда какъ съ идеей Божества мы необходимо связываемъ представленіе о дѣйствительно существующемъ предметѣ ея Это доказательство истины бытія Божія называется онтологическимъ.

Но кромѣ идеи Бога нашей душѣ присуще еще нравственное чувство долга. Заключая поэтому отъ присущаго нашему сознанію безусловнаго нравственнаго закона къ бытію верховнаго Законодателя, напечатлѣвшаго этотъ законъ въ нашемъ сердцѣ, мы не можемъ вмѣстѣ съ тѣмъ не признать и того, что добродѣтели необходимо должно соотвѣтствовать и блаженство,—или иначе говоря, не можемъ не признать того, что есть не только Законодатель, вложившій въ существо души нашей нравственную потребность долга, но и Мздовоздаятель, Который можетъ дать удовлетвореніе этой потребности. Имѣя надъ собою нравственный законъ, какъ безусловную повелѣвающую силу, свобода наша очевидно не сама создала и поставила его надъ собою. Изъ низшихъ сторонъ природы нашей также не могъ развиться этотъ законъ,—потому что онъ требуетъ отъ человѣка господства надъ низшими чувственными влеченіями своей природы. Затѣмъ, и всякій обществен-

ный законъ пріобрѣтаетъ нравственно-обязательную силу для человѣка только при одобреніи его со стороны внутренняго закона совѣсти. Въ этомъ отношеніи всѣ положительные писанные законы представляютъ собою только различныя человѣческія объясненія и формулированія требованій присущаго человѣку нравственнаго закона. Наконецъ, что касается закона физической необходимости, то безусловно-обязательная для насъ сила нравственнаго закона не имѣетъ ничего общаго съ физическою необходимостію: напротивъ, мы постоянно стремимся къ тому, чтобъ стать выше закона физической необходимости. Изъ всего этого ясно слѣдуетъ, что внутренній нравственный законъ нашъ есть дѣйствительный голосъ Божій въ душѣ человѣка. Это доказательство истины бытія Божія называется нравственнымъ.

Касательно силы и убѣдительности всѣхъ этихъ доказательствъ истины бытія Божія, или сравнительнаго достоинства ихъ нужно сказать только одно,—именно то, что религіозное и нравственное чувства наши, будучи непосредственнымъ откровеніемъ Бога въ человѣческомъ духѣ, по этому самому всегда будутъ составлять необходимое основоположеніе для всякаго инаго, или посредственнаго откровенія Божія человѣческому духу,—будетъ-ли это откровеніе выступать предъ нимъ въ природѣ или въ исторіи.

Но для людей вѣрующихъ всѣ эти доказательства высокоцѣнны въ особенности потому, что они совершенно согласны и съ свящ. Писаніемъ и съ ученіемъ вселенской Церкви. Вѣра въ бытіе Божіе въ свящ. Писаніи представляется настолько близкою и родственною человѣку, что потеря ея оказывается возможною только при совершенномъ извращеніи нами своей разумной природы: Псал. XIII, 1; LII, 2; Дѣян. XVII, 27—28; Римл. X, 10; II, 14—15; Псал. XVIII, 2—4; Іов. XII. 7—10. Поэтому Отцы и учители Церкви основаніе вѣры въ бытіе Божіе прежде и болѣе всего полагали въ прирожденномъ нашему духу, вслѣдствіе его богоподобной природы, чувствѣ Божества, естественно возникающемъ въ немъ изъ родственнаго влеченія его богоподобной при-

роды къ природѣ Божественной. Этимъ-то и объясняется всеобщность вѣры въ Бога у всѣхъ народовъ, какъ и частныхъ лицъ, стоящихъ даже на самой низшей ступени умственнаго и нравственнаго развитія. Даже людямъ, преднамѣренно стремящимся вытѣснить вѣру въ Бога изъ души своей, далеко не всегда это удается,—потому что допущеніе ими какого-то непонятнаго инстинкта, или высшей непонятной-же силы и т. п. есть таже вѣра въ Бога, только извращенная въ силу предвзятыхъ ихъ мнѣній.

Во всякомъ случаѣ, только при совершенномъ ослабленіи или вытѣсненіи изъ души своей чувства Божества и замѣнѣ его стремленіемъ подчинить все существующее уму своему человѣкъ можетъ сдѣлаться невѣрующимъ. Богъ непостижимъ по существу своему: вотъ пунктъ Богословія, который составляетъ пограничную черту, отдѣляющую науку отъ вѣры. Область науки — все подлежащее опыту и въ большей или меньшей мѣрѣ наблюденію нашему; область вѣры—все выходящее изъ ряда изслѣдованій опыта и внѣшнихъ наблюденій. Богъ лишь постольку можетъ быть предметомъ нашихъ внѣшнихъ наблюденій, поскольку Онъ Самъ являетъ Себя міру и въ мірѣ и болѣе или менѣе видимо вліяетъ на судьбы жизни человѣческой. Причина недоступности для разума существа Божія заключается не въ какихъ-либо недостойныхъ Бога побужденіяхъ нарочито скрывать Свою природу отъ людей,—а съ одной стороны — въ ограниченности нашего разума, по которой мы можемъ познавать Бога лишь по мѣрѣ проявленій Его въ мірѣ,—съ другой—въ самой безграничности Божеств. природы, которая не можетъ быть обнята никакимъ ограниченнымъ разумомъ.

Источники вѣроученія.

Если Богъ непостижимъ по существу Своему, то естественно, что только собственное откровеніе Его о Себѣ и можетъ быть вполнѣ вѣрнымъ и надежнымъ источникомъ нашего богопознанія.

Поэтому-то *Богъ*, по слову Апостола, *многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ*, наконецъ *говорилъ намъ въ Сынѣ* Своемъ (Евр. I, 1—2). Понятіе о Божественномъ вдохновеніи нѣкоторыхъ, избранныхъ Богомъ, людей—съ цѣлію именно Самооткровенія Божія людямъ. Различіе въ этомъ случаѣ между свящ. Писаніемъ и свящ. Преданіемъ. Естественный способъ богопознанія (Римл. I, 19. 20) и его недостаточность.

Примѣчаніе. О разностяхъ въ протестантскихъ воззрѣніяхъ съ ученіемъ православной Церкви на источники вѣроученія можно прочитать въ третьемъ выпускѣ моей исторіи Христ. Церкви.

I.

УЧЕНІЕ О БОГѢ ВЪ САМОМЪ СЕБѢ.

О свойствахъ Божіихъ.

Богъ есть Духъ: во 1-хъ,—самобытный или независимый,—то есть такой, Который въ Себѣ Самомъ имѣетъ причину Своего бытія и всѣ необходимыя условія Своего существованія. См. Исх. III, 13—14; Псал. XXXV, 10. Если-же Богъ самобытенъ, то не подлежитъ и измѣнчивости конечныхъ существъ. См. Малах. III, 6; Псал. CI, 26—28; Іаков. I, 17.

2) Богъ есть Духъ—вѣчный. См. 2 Петр. III, 8; Псал. LXXXIX, 5; Апок. I, 8; Исаіи XLVIII, 12; Апок. I, 17. Это значитъ, что Богъ не только всегда существуетъ, но существуетъ всегда одинаково, будучи въ каждое предполагаемое мгновеніе всегда равенъ Себѣ Самому, тождественнъ съ Самимъ Собою.

3) Богъ есть Духъ вездѣсущій. См. 3 Цар. VIII, 27; Псал. CXXXVIII, 1. 5. 7—12. Вездѣприсутствіе есть такое свойство Божіе, по которому Богъ пребываетъ не въ одномъ какомъ-либо мѣстѣ, или въ одно время въ одномъ, въ другое—въ другомъ,—но пребываетъ вездѣ, и всегда, и всецѣло. Эта близость Божія къ міру можетъ быть только чувствуема нами и лишь отчасти наблюдаема въ нравственныхъ явленіяхъ жизни человѣческой,—самый-же образъ вездѣприсутствія Божія не открытъ намъ и навсегда останется для насъ тайною: знаемъ, говоритъ св. Златоустъ, что Богъ вездѣ,—но какъ,—не понимаемъ (бесѣд. 2 на послан. къ Евр.).

4) Богъ есть Духъ всеблаженный. См. 1 Тим. I, 11; VI, 15; Дѣян. XVII, 25. Это значитъ, что обращенная внутрь Себя чувствующая сторона Божественнаго Духа обладаетъ сознаніемъ полноты и совершенной удовлетворенности жизни, которую Божеств. откровеніе и изображаетъ — какъ безконечное блаженство Божіе, котораго слѣдов. отнюдь нельзя понимать по-Штраусовски, — именно, что „Богъ наслаждается Собою во всѣхъ вещахъ“: Богъ всеблаженъ, потому что обладаетъ вполнѣ независимою отъ кого-бы-то и чего-бы-то ни было самоудовлетворяющею Его жизнію. Поэтому-то, обращаясь ко-внѣ, къ міру, чувствующая сторона Божественнаго Духа и не можетъ выражаться иначе, какъ любовію Бога къ созданіямъ Своимъ (1 Іоан. IV, 16). При этомъ, Богъ любитъ тварей вовсе не изъ потребности увеличить чрезъ то Свое собственное блаженство, — а единственно потому, что ихъ самихъ хочетъ содѣлать участниками Своего блаженства.

5) Богъ есть Духъ всевѣдущій. См. Псал. CXLVI, 5; Римл. XI, 33; Исаіи XL, 13—14; 1 Царств. II, 3; 1 Іоан. III, 20; Іов. XXVIII, 24; Евр. IV, 13; Дѣян. XV, 18; Дан. XIII, 42; II, 22; 1 Парал. XXVIII, 9. Если мы, основываясь на наблюденіяхъ надъ собственною духовною природою, приходимъ къ выводу, что въ чувствѣ заключается содержаніе, а въ умѣ смыслъ духовно-разумной жизни нашей, то тѣмъ въ безконечно большей и высшей степени сознательность жизни мы должны приписать Богу, какъ высочайшему Духу. И по противоположности съ нашимъ ограниченнымъ самосознаніемъ, только постепенно достигающимъ полнаго равенства въ себѣ съ предметами сознанія, мы, на основаніи ученія Божественнаго откровенія, дѣйствительно и приписываемъ Богу совершенно полное и ясное вѣдѣніе—какъ Своей собственной духовной природы и жизни (1 Кор. II, 11), такъ и природы и жизни всего сотвореннаго Имъ міра,—и притомъ приписываемъ Ему вѣдѣніе міра не въ тотъ или другой моментъ времени, а въ предѣлахъ всего предназначеннаго ему въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ существованія, и слѣдов. во всѣхъ

фазисахъ его бытія всегда разомъ и всегда вполнѣ соотвѣтственно сущности и бытію—какъ міра вообще, такъ и отдѣльныхъ явленій міробытія, касающихся-ли-то физической или нравственной природы живыхъ существъ, или-же относящихся къ природѣ неорганической. Это-то всесовершеннѣйшее вѣдѣніе и есть то свойство въ Богѣ, которое мы называемъ всевѣдѣніемъ Божіимъ. По отношенію къ знанію, обусловливаемыхъ нашею свободою, будущихъ событій жизни и дѣйствій нашихъ Божественное всевѣдѣніе называется предвѣдѣніемъ Божіимъ.

6) Богъ есть Духъ премудрый. См. Псал. СШ, 24; Притч. III, 19—20. Премудростію Божіею называется примѣненіе совершеннѣйшаго знанія наилучшихъ цѣлей и средствъ къ дѣйствіямъ у Бога: 1 Царств. II, 3. Какъ проявляемая намъ въ дѣлахъ творчества Божія, она служитъ не только свидѣтельствомъ воли Божественнаго Духа (Ефес. I, 11), но и дѣлаетъ познаніе этой воли первою и важнѣйшею обязанностію нашей жизни: Ефес. V, 17; 1 Солун. IV, 3.

7) Богъ есть Духъ независимый и всемогущій. См. Дѣян. XVII, 25; Псал. СХШ, 11; XXXII, 9; CXLVШ, 5; Колос. I, 17. Свобода составляетъ характеристическую черту воли Божіей: 2 Кор. III, 17. Обращенная внутрь себя, или своего Божественнаго Духа, она служитъ къ утвержденію ненарушимости блаженства Божія чрезъ сознаніе независимости Бога въ Его дѣйствіяхъ,—обращенная же ко-внѣ, она проявляется въ безграничномъ могуществѣ Божіемъ.

8) Богъ есть Духъ всеблагій. См. Псал. CXLIV, 9; CXXXV, 1. 26. Благостью Божіей называется проявленіе Божественной любви къ тварямъ въ какихъ-либо благотворныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ на нихъ. По разнымъ отношеніямъ, въ какихъ проявляется, она называется: *человѣколюбіемъ*, когда проявляется въ благотворныхъ дѣйствіяхъ на людей: Тит. III, 4; *милосердіемъ*, когда обнаруживается въ помощи бѣдствующимъ и нуждающимся: Псал. XXIV, 6; CII, 13; Іерем. XXXI, 20; Лук. I, 72. 78;

VI, 36; 2 Кор. I, 3; *долготерпѣніемъ*, когда выражается снисхожденіемъ къ грѣшникамъ, отдаляя наказаніе ихъ въ ожиданіи обращенія: Исход. XXXIV, 6; Іоил. II, 13; Римл. II, 4; III, 26; 2 Петр. III, 9; *милостію*, когда взамѣнъ строгости, какой заслуживаютъ грѣхи и беззаконія наши, является обычно благодѣющею намъ: Псал. CII, 8 — 10; Римл. XI, 22; *благодатію*, когда даруетъ блага не заслужившимъ ихъ,—какъ напримѣръ въ тайнѣ нашего искупленія: Ефес. II, 5. 8.

9) Богъ есть Духъ всесвятый. См. Псал. XCVIII, 9; CXLIV, 13; Исаіи VI, 3; Лев. XIX, 2; 1 Петр. I, 15—16. Святостію Божіею называется благость изволеній Божіихъ, всегда соотвѣтствующая благости дѣйствій Его. Если цѣлію отношеній воли Божіей къ міру служитъ только добро или благо твореній Божіихъ, то и средства къ выполненію этой цѣли у Господа Бога могутъ быть только благія или нравственно-добрыя. Въ этомъ отношеніи у Бога не можетъ быть даже и выбора, — такъ какъ выборъ происходитъ у насъ вслѣдствіе невѣдѣнія или ограниченности,—между тѣмъ какъ Богъ знаетъ все однимъ Своимъ простымъ воззрѣніемъ, а потому и воля Его безъ всякаго колебанія или выбора всегда устремляется къ одному только добру (Дамаск. Точн. излож. вѣр. кн. 2, гл. XXII).

10) Богъ есть Духъ всеправедный. См. Галат. VI, 4—8; Ефес. VI, 8; Колос. III, 23—25; Римл. II, 4—6. Правда Божія есть такое свойство Божіе, въ силу котораго Божественная воля такъ или иначе, прямо и положительно или невѣдомыми намъ дѣйствіями и путями, ограничиваетъ злоупотребленія свободой, какія дозволяютъ себѣ, одаренныя ею, нравственно-разумныя существа. Святая воля Божія можетъ проявляться и въ дѣйствіяхъ въ мірѣ только святыхъ: поэтому-то по отношенію къ разумно-свободнымъ существамъ эта воля и проявляется какъ правда Божія. Въ этомъ случаѣ благость Божія не только не исключаетъ собою правды Божіей, но безъ ней обратилась-бы въ слабое благодушіе, дающее безнаказанный просторъ злу,—что

совершенно противно Божественной природѣ, любящей одно только доброе. Съ этой стороны карательныя дѣйствія правды Божіей подобны оперативнымъ дѣйствіямъ врачей надъ больными.

Общія замѣчанія касательно ученія о свойствахъ Божіихъ.

Если мы позволяемъ себѣ разсматривать свойства Божіи отдѣльно одно отъ другаго, то дѣлаемъ это для того только, чтобъ составить себѣ болѣе отчетливое понятіе о Богѣ: въ дѣйствительности-же эти свойства нераздѣлимы въ Богѣ, какъ личномъ Духѣ. И вся совокупность ихъ, вращаясь преимущественно въ сферѣ нашихъ собственныхъ понятій о Богѣ и выражая слѣдов. сущность Божію лишь настолько, насколько эта сущность отображается въ дѣйствіяхъ Божіихъ въ мірѣ, по этому самому скорѣе изображаетъ собою наше человѣкообразное представленіе о Богѣ, чѣмъ выражаетъ дѣйствительное понятіе о непостижимомъ существѣ Божіемъ, для опредѣленія котораго мы поэтому и прибѣгаемъ къ общему понятію о Богѣ, какъ Существѣ всесовершенномъ. Какъ существа ограниченныя, мы не можемъ и опредѣленій своихъ составлять иначе, какъ въ такихъ или другихъ ограниченныхъ формахъ мысли и выраженія. И Самъ Богъ, какъ Существо безконечное, опредѣляетъ Себя предъ нами, какъ существами конечными, не иначе, какъ приспособительно, или соотвѣтственно умственной и нравственной пріемлемости нашей. Человѣкообразность въ нашемъ представленіи Бога необходима для насъ, съ одной стороны—потому, что для насъ нѣтъ другой высшей формы для представленія верховнаго Существа, кромѣ формы нашего собственнаго бытія и жизни,—а съ другой—потому, что она имѣетъ глубокое основаніе въ самомъ существѣ человѣка, какъ созданнаго по образу и подобію Божію, — которому слѣдов. Самимъ Богомъ дано право дѣлать заключенія о Немъ первѣе всего отъ себя самого. И если человѣкообразныя изображенія Бога встрѣчаются въ самомъ священномъ Писаніи, то, богоприлично понимаемыя нами,

они, нисколько не ослабляя понятія о всесовершенствѣ Божіемъ, внушаютъ намъ только ту животворную истину, что Богъ есть Существо живое, личное, съ мыслію, самосознаніемъ и волею въ Себѣ,—или, что тоже, высочайшій и всесовершеннѣйшій Духъ.

Единство Божіе.

Какъ высочайшій и всесовершеннѣйшій Духъ—Богъ единъ: многихъ всесовершенныхъ Боговъ разумъ нашъ допустить не можетъ,—онъ скорѣе примирится съ совершеннымъ отрицаніемъ Бога, чѣмъ съ многобожіемъ. Причину многобожія объясняетъ св. Ап. Павелъ—Римл. I, 21 — 25. Истина-же единства Божія съ особенною подробностію раскрыта въ ветхозавѣтномъ Божественномъ откровеніи, которое во всей своей цѣлостности по справедливости можетъ быть названо обличеніемъ многобожія и наставленіемъ въ вѣрѣ въ единаго Бога: см. Второз. VI, 4; IV, 35. 39; Исаіи XLIV, 6; XLVI, 9; XLV, 5. Причина этой особенной заботливости о раскрытіи истины единства Божія въ ветхомъ завѣтѣ, кромѣ предохраненія отъ многобожія, заключалась въ томъ, что только на непоколебимой вѣрѣ въ единство Существа Божія и могла потомъ утвердиться новозавѣтная вѣра въ Тріипостаснаго Бога. Потому-то въ новомъ завѣтѣ истина единства Божія, какъ уже не подлежащая ни малѣйшему сомнѣнію, и приводится не ради утвержденія ея самой, а какъ доказательство истинъ вѣры Христовой: см. 1 Коринѳ. VIII, 4; Римл. III, 29. 30. При этомъ единство Божіе понимается отнюдь не въ общепринятомъ нами смыслѣ численности, а какъ единство безпредѣльныхъ совершенствъ. Оно совсѣмъ не аналогично ни съ какимъ изъ видовъ единства, замѣчаемыхъ нами въ мірѣ и потому не только исключаетъ всякое подобіе себѣ, но не допускаетъ мысли и о возможности постиженія его.

О Святой Троицѣ.

Такъ какъ безконечный Божественный Духъ есть Духъ всесовершеннѣйшій, то по этому самому Онъ не только не исключаетъ образа существованія Своего духовно-личнаго бытія—отличнаго отъ образа существованія духовъ конечныхъ, а напротивъ—прямо предполагаетъ и требуетъ его. И по ученію Божеств. откровенія особенность духовно-личнаго бытія Божія безконечно возвышается предъ образомъ личнаго бытія всѣхъ разумныхъ тварей въ особенности тѣмъ, что Богъ, будучи единымъ по существу Своему, троиченъ въ Лицахъ. Это значитъ, что основа духовно-личнаго бытія у всѣхъ Лицъ Св. Троицы одна и таже, но образъ ея выраженія и существованія въ каждомъ изъ Нихъ настолько отличенъ и обособленъ, что каждое Лицо въ Своемъ отношеніи къ другому является и сознаетъ Себя особымъ и отдѣльнымъ Лицомъ. Само собою разумѣется, что разумъ нашъ никогда не въ состояніи былъ-бы ни додуматься до тайны Св. Троицы, ни тѣмъ больше понять ее, если-бы только Господу неугодно было открыть намъ ее. Мало того,—самое Богооткровенное ученіе о Св. Троицѣ было-бы непонятно для насъ безъ воплощенія Сына Божія: это ясно видно изъ того, что хотя въ ветхозавѣтномъ откровеніи и встрѣчаются указанія на нѣкоторую множественность Лицъ въ Богѣ, но іудеями эти указанія не были понимаемы такъ, какъ мы ихъ понимаемъ при свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія: сравн. Псал. CIX, 1; Мѳ. XXII, 41—46. Вотъ наиболѣе важныя и замѣчательныя изъ этихъ указаній: Быт. I, 26. 27; III, 22; XI, 5—7; Псал. XLIV, 7. 8; Захар. II, 10. 11; Числ. VI, 23—26; Исаіи VI, 3. Для насъ христіанъ всѣ эти мѣста представляютъ собою твердую историческую почву для вѣрованія въ Божественную истину Святыя Троицы, которая въ новомъ завѣтѣ выражена уже вполнѣ ясно и строго опредѣленно: см. Мѳ. XXVIII, 19. Строго говоря, весь новый завѣтъ представляетъ собою только болѣе подробное раскрытіе этой основной истины христіанства: см. Мѳ. III, 13. 15—17; Марк.

I, 9—11; Лук. III, 21. 22; Іоан. I, 32—34; III, 16—18; X, 30; V, 19. 21. 26; Мѳ. XI, 27; Іоан. X, 15; XIV, 10; V, 23; XIV, 16. 17. 26; XV, 26; XVI, 13—15. 7; 2. Коринѳ. XIII, 13; 1 Іоан. IV, 9. 10; V, 20; IV, 15. 13; Римл. VIII, 26; 1 Коринѳ. XII, 3. 7; 1 Петр. I, 2; 1 Іоан. V, 7. 11; III, 5; Галат. IV, 6. 7; 1 Іоан. III, 1 и мног. друг.

Въ христіанскомъ ученіи о Св. Троицѣ нѣтъ ничего общаго съ ученіемъ о тріединомъ началѣ древнихъ языческихъ религій. Тогда какъ въ основѣ христіанскаго ученія о Св. Троицѣ лежитъ представленіе о Богѣ—какъ отдѣльномъ отъ міра и личномъ Духѣ, только существующемъ въ видѣ трехъ самостоятельныхъ, но нераздѣльныхъ по своему существу Лицъ,—въ ученіи о тріадахъ древнихъ языческихъ религій вовсе нѣтъ этого представленія о Богѣ: въ нихъ оно, напротивъ, замѣняется представленіемъ о Богѣ, какъ духѣ міровомъ, составляющемъ собою одно и тоже съ міромъ, и притомъ духѣ совершенно безличномъ, которому для своего проявленія и существованія необходимо проходить извѣстныя ступени или формы конечнаго-же бытія. Тѣмъ не менѣе, въ виду того, что, начиная со временъ Апостольскихъ, многіе изъ іудеевъ и язычниковъ, вступая въ Церковь Христову, и слѣдов. обязываясь вѣровать въ догматъ троичности Лицъ въ Богѣ, пытались въ тоже время примирить этотъ догматъ съ своими прежними религіозно-философскими мнѣніями, въ первоначальной, данной Самимъ І. Христомъ (Мѳ. XXVIII, 19) формулѣ крещенія стали дѣлаться пополненія, направленныя противъ превратныхъ толкованій еретиками основнаго ученія христіанской вѣры о Св. Троицѣ. И въ этомъ новомъ видѣ формула христіанскаго крещенія становилась образцомъ, или символомъ вѣры, которую и долженъ былъ исповѣдывать всякій, вступавшій въ Церковь Христову: см. 1 Тим. VI, 12; 1 Петр. III, 21.

При неизмѣнности вѣры развитіе вѣроизложеній не прибавляетъ ничего новаго для вѣрованія: оно только облегчаетъ разумное усвоеніе ученія вѣры. Поэтому-то, по мѣрѣ отдаленія отъ временъ

Апостольскихъ, вѣроизложенія и становились полнѣе, обстоятельнѣе и опредѣленнѣе. Принятому православною Церковію Символу вѣры дана окончательная санкція на второмъ вселенскомъ Константинопольскомъ соборѣ, въ 381 г. (см. прав. соб. 1-ое). Но такъ какъ на этомъ соборѣ символъ вѣры былъ не составленъ, а только дополненъ,—потому что оставлены были безъ всякаго измѣненія первые семь членовъ, составленные на первомъ вселенскомъ Никейскомъ соборѣ, въ 325 году, то онъ и носитъ названіе Никео-Цареградскаго символа вѣры.

На основаніи-то так. обр. строго формулированнаго и твердо установившагося ученія Церкви о Пресв. Троицѣ, его можно кратко представить въ слѣдующемъ видѣ: Богъ единъ по существу, но троиченъ въ Лицахъ. Три Лица Божества суть: Отецъ, Сынъ и Святый Духъ. Это не три силы, или свойства, или явленія и дѣйствія одного и тогоже лица, но три различныя Ѵпостаси Бога. Слово Ѵпостась (отъ греческ. Ὑπόςασις, соотвѣтствующаго латинск. substantia) означаетъ недѣлимое или самостоятельное существо, въ противоположность части, или качеству, или дѣйствію недѣлимаго; сущность-же (οὐσία—essentia) означаетъ внутренній составъ вещи,—то, почему вещь есть именно это, а не другое что-либо. Слѣдов. сущностію по отношенію къ Св. Троицѣ называется общее всѣмъ тремъ Лицамъ Божества, то есть, самое ихъ Божество,—а Ѵпостасію—собственность, самостоятельность, или личное бытіе каждаго Лица.

Ѵпостасными, отличительными свойствами въ Божествѣ служатъ: нерожденность и отчество, рожденность или сыновство и исходность. Нерожденность и отчество исключительно принадлежатъ Богу Отцу и выражаютъ собою не только то, что Онъ никому другому не обязанъ Своимъ бытіемъ,—но и то, что Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ виною и началомъ по личному бытію Сына и Святаго Духа. Рожденіе и сыновство исключительно принадлежатъ Богу Сыну, а исходность Святому Духу и указываютъ собою не только на то, что Сынъ и Духъ Св., какъ Ѵпостаси, имѣютъ бытіе не

отъ Себя, а отъ Отца,—но и на то, что Они, имѣя бытіе отъ Отца, находятся во всегдашней своей внутренней зависимости отъ Него, какъ своей вѣчной виновной причины.

Въ первые вѣка христіанства, когда вѣрующіе, какъ новообращенные, не могли еще вполнѣ отрѣшиться отъ своихъ прежнихъ традиціонныхъ воззрѣній, христ. ученіе о Пресв. Троицѣ, какъ совершенно новое и необыкновенно глубокое, такое, которое больше нужно было усвоять вѣрою, чѣмъ постигать умомъ, естественно возбуждало собою не мало недоумѣній въ особенности въ людяхъ самоувѣренныхъ. Послѣдствіемъ этого было появленіе въ нѣдрахъ Церкви православной лжеученій, или ересей. Одни изъ еретиковъ, слѣдуя грубымъ понятіямъ іудейства о Мессіи,—какъ человѣкѣ—царѣ,—хотѣли оставаться только при вѣрѣ въ единаго Бога и не различали въ Божествѣ никакихъ Лицъ или Ѵпостасей (въ I-мъ в. эвіонеи, назореи, Керинеъ, а во II-мъ в. Ѳеодотъ и Артемонъ). Другіе-же изъ лжеучителей, увлекаясь языческою философіею, признавали І. Христа и Св. Духа—за истеченія Божества—низшія, нежели каковъ Самъ Богъ (разнаго рода гностики,—какъ Валентинъ, Карпократъ и друг.). Позднѣе, уже въ нѣдрахъ самой Церкви христіанской нашлись люди, которые, усвоивъ себѣ привычку—всѣ вопросы и явленія жизни разрѣшать по началамъ разума и науки ясно и отчетливо, задумали и догматъ о Св. Троицѣ подвергнуть научному разъясненію, и, не могши помирить единства съ троичностію въ Богѣ, признали первое и отвергли вторую, почему и извѣстны въ наукѣ подъ именемъ антитринитаріевъ или монархіанъ. Одни изъ нихъ въ Божественныхъ Лицахъ видѣли только образы, въ какихъ являлся Богъ людямъ (модалисты—Праксей, Ноэтъ, Епигонъ, Бериллъ, Савеллій),—другіе-же—особенныя силы Божіи (динамисты—Павелъ еп. Самосатскій, Маркеллъ еп. Анкирскій и др.). Но особенно большія смуты въ Церкви породило лжеученіе Арія, пресвитера Александрійской церкви въ 4 в., который, повидимому, былъ противникомъ антитринитаріевъ, а на дѣлѣ былъ самый ярый, неисправимый манархіанистъ: истинное и существенное Божество онъ

признавалъ только за однимъ Отцомъ; чтоже касается Сына и Духа Св., то онъ Сына представлялъ твореніемъ Отца, а Духа Св. твореніемъ Сына. Лжеученіе это было изобличено на первомъ вселенскомъ соборѣ (325 г.), на которомъ и было постановлено вѣровать въ Сына—какъ Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, рожденнаго, а не сотвореннаго, единосущнаго Отцу. На этомъ соборѣ не былъ поднимаемъ отдѣльно отъ вопроса о Сынѣ Божіимъ вопросъ о Духѣ Св: дѣлая постановленіе объ единосущіи Сына съ Отцомъ, соборъ подразумѣвалъ точно такое-же опредѣленіе и въ отношеніи къ Св. Духу,—почему и ограничился выраженіемъ: вѣруемъ и въ Духа Святаго. Въ основѣ его опредѣленія лежало общее представленіе о трехъ Лицахъ Божества, по которому всѣ Они должны всецѣло, а не по частямъ владѣть одною и тоюже нераздѣльною Божескою сущностію. Исповѣдывая Никейскую вѣру въ Божественную, а не тварную Троицу, нельзя было вмѣстѣ съ Божествомъ Отца и Сына не признавать Божества и Св. Духа,—такъ какъ, признавъ одно изъ Лицъ Св. Троицы тварію, нельзя было чрезъ то не подрывать Божескаго достоинства и остальныхъ Лицъ. Поэтому, когда появились лжеучители, которые, признавая не единосущіе, а подобосущіе Сына съ Отцомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ отвергали Божество Св. Духа,—то былъ созванъ (въ 381 г.) второй вселенскій соборъ, на которомъ краткая формула Никейскаго исповѣданія вѣры и была пополнена слѣдующими положеніями: 1) что Духъ Св. не тварь, а Господь животворящій; 2) что Онъ не чрезъ Сына произошелъ, а по существу Своему отъ одного Отца исходитъ; 3) что Онъ не служебное существо, а со Отцемъ и Сыномъ спокланяемый и сславимый Богъ, и 4) что Онъ-то и глаголалъ чрезъ пророковъ. Во главѣ лицъ, отвергавшихъ Божество Св. Духа, стоялъ Македоній, еп. Константинопольскій,—почему духоборческая ересь и носитъ наименованіе также—македоніанства.

Опредѣленіями первыхъ двухъ вселенскихъ соборовъ ученіе о Св. Троицѣ считалось уже вполнѣ исчерпаннымъ и строго и точно формулированнымъ,—такъ что въ дальнѣйшей борьбѣ съ

еретиками положено было ограничиваться однимъ только выясненіемъ несогласія и противорѣчія ихъ съ тѣмъ ученіемъ, которое относительно Св. Троицы было опредѣлено и утверждено на этихъ соборахъ. Седьмымъ правиломъ третьяго вселенскаго Ефесскаго (въ 431 г.) собора было, наприм., постановлено: „да не будетъ никому позволено произносити, или писати, или слагати иную вѣру, кромѣ опредѣленныя отъ святыхъ Отецъ въ Никеи градѣ“.

Эту цѣлостность древле-православнаго ученія, кратко выраженнаго и точно формулированнаго въ Никео-Цареградскомъ символѣ вѣры, долгое время тщательно старалась охранять и западная Римская церковь. Только съ Толедскаго собора (въ 589 г.) начало постепенно входить въ сознаніе западныхъ народовъ ученіе объ исхожденіи Св. Духа не отъ одного Отца, какъ учитъ восточная православная Церковь, а и отъ Сына. Это новшество утвердилось въ Римской церкви подъ вліяніемъ авторитета знаменитѣйшаго изъ западныхъ учителей Церкви, блаж. Августина, еп. Иппонійскаго (4—5-го вв.). Сущность ученія блаж. Августина о Св. Духѣ, изложеннаго имъ въ сочиненіи, написанномъ имъ въ 397 г.,—подъ заглавіемъ: de fide et symbolo,—сводилась къ слѣдующему: Духъ Св., всецѣло происходя отъ Отца, въ тоже время существо Свое являетъ въ Отцѣ въ видѣ проникающаго Его и исходящаго изъ Него дыханія, совмѣстно съ этимъ обнимая Собою и Сына и въ Немъ проявляя Свое бытіе въ образѣ проникающаго Его и нисходящаго изъ Него дыханія, становясь чрезъ-то какъ-бы связію, любовію и святостію и Сына, также какъ и Отца. Кромѣ того, что блаж. Августинъ старается выяснить не происхожденіе Св. Духа, по Его существу, а взаимное отношеніе Лицъ Св. Троицы, онъ въ тоже время прямо и ясно пишетъ, что онъ не придаетъ своему ученію никакого другаго значенія, кромѣ его личнаго мнѣнія. Тѣмъ не менѣе, въ темныя времена упадка просвѣщенія, ученіе это, грубо понятое, повело къ тому, что даже въ самый символъ вѣры была внесена прибавка слова—Filioque, въ первый разъ авторизованная То-

ледскимъ соборомъ (589 г.). Прибавка эта тѣмъ скорѣе и легче вошла въ сознаніе народа—какъ догма, что въ силу опредѣленія того-же собора и въ западной церкви теперь сталъ читаться на литургіи символъ вѣры, доселѣ здѣсь не читавшійся. Изъ Испанской церкви прибавка въ символѣ вѣры—Filioque перешла сперва въ церковь Галльскую, гдѣ и санкціонирована была на Ахенскомъ 809 г. соборѣ,—а потомъ скоро получила значеніе догмы и во всей западной церкви. Правда, папа Левъ Ш, на утвержденіе котораго представлены были акты Ахенскаго собора, не дозволилъ внести Filioque въ Никео-Цареградскій символъ вѣры; но, въ тоже время, признавъ ученіе объ исхожденіи Духа Св. и отъ Сына за тончайшее изысканіе истинъ вѣры,—онъ тѣмъ самымъ открывалъ широкій просторъ произволу своихъ преемниковъ, которые и не преминули внести Filioque въ число вѣроопредѣленій церковныхъ. Это заблужденіе папъ развилось изъ того, постепенно укоренившагося въ католической церкви, воззрѣнія, что будто-бы мы, на основаніи присущей нашему духу идеи тріединаго Бога, можемъ своею собственною мыслію не только подняться до существованія троичности Лицъ въ Божествѣ, но и вполнѣ понять и уяснить себѣ тайну ея.

Какъ реакція католичеству, протестанство впало въ другую крайность въ воззрѣніяхъ своихъ на ученіе о Св. Троицѣ,—именно: догматъ троичности Лицъ въ Божествѣ оно отнесло къ области такого рода истинъ, которыя безусловно непостижимы, а потому и не допускаютъ никакихъ логическихъ аргументацій. Но такого рода услуга для христіанскаго догмата едва-ли лучше самаго отверженія его,—потому что принимать его подъ тѣмъ только предлогомъ, что онъ безусловно непонятенъ для разума и стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ нимъ,—это равносильно отнятію у него права—если не на самое существованіе, то по крайней мѣрѣ на разумное основаніе для существованія, какъ основательно указывалъ на это протестантамъ Лейбницъ. Тѣмъ не менѣе и поворотъ въ новѣйшемъ протестантскомъ Богословіи касательно

воззрѣній на ученіе о Св. Троицѣ привелъ не къ лучшимъ результатамъ протестантскихъ теологовъ: имъ представилось возможнымъ чрезъ количественное расширеніе трехъ-сторонняго, такъ сказать, существа духа человѣческаго воспроизвести Божественную Троицу. Но въ такой троицѣ не можетъ быть ничего премірнаго, или дѣйствительно Божественнаго,—а можетъ быть только одно тварное и конечное, какъ конеченъ духъ человѣческій, изъ котораго она чрезъ его расширеніе выводится; потому что въ основѣ ея будетъ лежать не та мысль, что духъ человѣческій есть только образъ Духа безконечнаго, а та—чисто пантеистическая гипотеза, что—будто духъ нашъ есть не-что̀ иное, какъ дѣйствительный и существенный, хотя и небольшой, отрывокъ самого-же безконечнаго Духа. Въ этомъ легко убѣдиться, припомнивъ взгляды на ученіе о Св. Троицѣ Лессинга, Шеллинга и Гегеля, которые всѣ сводятся къ слѣдующему: Богъ есть Отецъ—какъ субъектъ, Сынъ есть Сынъ—какъ объектъ, и Духъ есть Духъ—какъ объединеніе того и другаго.

Так. обр. ясно, что истинное пониманіе догмата о Пресв. Троицѣ заключается только въ древле-церковномъ, или православно-христіанскомъ ученіи о Св. Троицѣ—какъ непостижимой Самой въ Себѣ, но аналогически познаваемой чрезъ свои откровенія въ мірѣ, гдѣ Она по тому самому и проявляется, что существуетъ независимо отъ міра въ глубинѣ самаго Божества. Понимаемое такъ ученіе о Св. Троицѣ, смиряя разумъ нашъ высотою своею, не только предохраняетъ насъ чрезъ это отъ тяжкихъ заблужденій жизни, къ которымъ такъ часто и такъ легко увлекала и увлекаетъ насъ мечтательность нашего разума, но и невольно располагаетъ нашу душу къ благоговѣнію предъ Богомъ, всегда чувствуемымъ нашимъ сердцемъ, но недоступнымъ по существу Своему къ уразумѣнію умомъ нашимъ. Кромѣ того, догматъ о Св. Троицѣ, какъ догматъ о самой высокой тайнѣ Божества, по этому самому необходимо возвышаетъ и умъ человѣческій на самую высшую степень его достоинства.

II.

ОБЪ ОТНОШЕНІИ БОГА КЪ МІРУ.

Ученіе объ отношеніи Бога къ міру и есть собственно та область боговѣдѣнія, которая одна сравнительно близка и доступна нашему наблюденію и уразумѣнію и которую поэтому каждый и можетъ и обязанъ, по мѣрѣ силъ своихъ, изучать и познавать, чтобы достигать возможнаго и необходимаго для насъ знанія о Богѣ: Римл. I, 19. 20.

О Богѣ какъ Творцѣ міра.

Безъ Божеств. откровенія человѣку трудно было-бы составить себѣ правильное понятіе о первоначальномъ твореніи міра. Поэтому, вопросъ о происхожденіи міра если не исключительно религіозный,—то во всякомъ случаѣ несравненно болѣе религіозный, чѣмъ научный вопросъ. Опытомъ натуралиста вполнѣ можетъ быть удостовѣрено только самое существованіе міра: но связано-ли съ этимъ существованіемъ и существованіе Творца міра,—это для него только заключеніе отъ явленія къ причинѣ, и никакой опытъ не въ состояніи довести насъ до первопричины міробытія уже по тому одному, что и самая сфера-то нашей дѣятельности слишкомъ ограниченна. Путемъ естественной науки можно только уяснять себѣ Богооткровенныя истины о происхожденіи міра, а не измышлять или переиначивать ихъ.

На вопросъ о происхожденіи міра Божеств. откровеніе даетъ краткій, но вполнѣ опредѣленный и простой отвѣтъ: Богъ сот-

ворилъ міръ. И наблюденіе надъ міромъ неотразимо убѣждаетъ каждаго, что при измѣнчивости и условности своего существованія онъ несомнѣнно сотворенъ—и сотворенъ Тѣмъ, Кто Самъ неизмѣненъ и безусловенъ,—т. е.: вѣчнымъ Богомъ: иначе не могло-бы быть въ мірѣ того полнаго порядка и той совершенной стройности, какіе теперь мы замѣчаемъ въ немъ.

По гипотезѣ древнихъ атомистовъ прежде всего предполагалось существованіе вѣчныхъ атомовъ; но это предположеніе не имѣло для себя рѣшительно никакихъ фактическихъ основаній,—такъ какъ неисчислимаго множества всевозможныхъ столкновеній и комбинацій атомовъ, къ которымъ прибѣгало оно для объясненія міроваго порядка, нельзя признать сколько-нибудь резоннымъ основаніемъ гипотезы прежде, чѣмъ докажется послѣдовательность подобныхъ столкновеній и комбинацій.

По гипотезѣ древнихъ пантеистовъ въ глубинѣ всѣхъ безчисленныхъ и разнообразныхъ міровыхъ явленій лежитъ одна міровая душа, которая непрерывно производитъ ихъ изъ себя, одушевляетъ и централизуетъ, или организуетъ ихъ собою, составляя послѣднее основаніе или причину міра. Но стоя на точкѣ зрѣнія самихъ пантеистовъ, необходимо было: или признать все упорядочивающую въ мірѣ душу міровою сущностію—и тогда низвесть ее на степень бытія условнаго,—и слѣдов. не Бога, какимъ представляютъ ее пантеисты,—а лишь предполагающаго за собою, или позади и выше себя еще высшую и безусловную причину міробытія,—или-же признать за міровою душею безусловность—и тогда выдѣлить ее изъ области бытія условнаго и мыслить какъ премірный верховный Духъ, возвышающійся надъ всѣми условными формами бытія и жизни. Въ этомъ отношеніи несостоятельность пантеизма понимали лучшіе и изъ мыслителей древности, — каковъ наприм. былъ Платонъ съ его ученіемъ о Нусѣ, которымъ онъ хотѣлъ замѣнить пантеистическую міровую душу.

Новѣйшіе матеріалисты, находя, что каждое видимое явленіе въ мірѣ имѣетъ свою строго-опредѣленную причину, которою вполнѣ

и объясняется, дѣлаютъ отсюда выводъ—если не о самосотвореніи, то о самообразованіи міра. Сущность ихъ ученія заключается въ слѣдующемъ: основой всѣхъ міровыхъ явленій служатъ атомы, которымъ присущи силы притяженія и отталкиванія. Подъ вліяніемъ-то этихъ силъ, входя въ разнообразныя соотношенія между собою, атомы и образуютъ изъ себя нынѣ существующій порядокъ вещей. Но можетъ-ли у мертвой матеріи быть идея послѣдовательнаго развитія—въ формѣ растенія, животнаго, или наконецъ даже человѣка? Матеріалисты, основываясь на Дарвиновскомъ законѣ естественнаго подбора, говорятъ, что природа постоянно стремится къ усовершенствованію. Но это общее и совокупное стремленіе всѣхъ существъ къ совершенству не есть-ли, напротивъ, краснорѣчивое откровеніе одной причины, которая знаетъ,—куда и какъ она ведетъ ихъ, и волѣ которой безусловно покорна матерія? Природа, говорятъ матеріалисты, творитъ по данному ей инстинкту: а это значитъ, что они сами признаютъ необходимость закона и предначертаннаго порядка въ природѣ. Но помимо этого,—объяснять что-либо дѣйствіемъ какихъ-то особенныхъ, невѣдомыхъ силъ,—это значитъ—ровно ничего не объяснять.

Естествовѣдѣніе должно принимать вселенную и землю—какъ данныя. Вопросъ о происхожденіи вселенной и о томъ,—было-ли время, когда міръ не существовалъ,—не можетъ быть рѣшенъ естественной наукой: даже попытки къ его рѣшенію невозможны,—потому что кромѣ гипотезъ ничего не можетъ дать намъ въ этомъ случаѣ естествовѣдѣніе. Основываться-же на гипотезахъ—значитъ устанавливать предвзятую идею, а не раскрывать истину,—какъ то и было съ Канто-Лапласовскою теоріею происхожденія міра. Точная и серьезная наука должна самымъ рѣшительнымъ образомъ отстранить отъ себя вопросъ о происхожденіи міра, такъ какъ онъ всецѣло входитъ въ область вопросовъ религіозныхъ. Если-же свѣдѣнія, почерпаемыя нами въ этомъ случаѣ изъ Божеств. откровенія, далеко не вполнѣ удовлетворяютъ любопытство человѣческое, то не забудемъ, что не для удовлетворенія этого любопытства и

сообщаются онѣ, а исключительно ради нравственныхъ цѣлей человѣчества, и потому естественно, что и въ объемѣ своемъ ограничиваются строго-опредѣленнымъ кругомъ достиженія этихъ только цѣлей.

Во всякомъ случаѣ, при правильной точкѣ зрѣнія на дѣло, между Библіей и наукой въ вопросѣ о происхожденіи міра не только нѣтъ, но и не можетъ быть противорѣчія; потому что Библія ничего больше не отвѣчаетъ на этотъ вопросъ кромѣ того, что *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю*,—а какъ сотворилъ, это предоставляется обсуждать плутонистамъ и нептунистамъ, до теорій которыхъ богословамъ рѣшительно никакого нѣтъ дѣла. Если и возможно разногласіе между Библіей и наукой, то развѣ въ вопросѣ о продолжительности существованія нашей планеты. Хотя вопросъ этотъ прямо и положительно и не рѣшается Библіей, тѣмъ не менѣе ея ученіе далеко не благопріятствуетъ слишкомъ большой продолжительности этого существованія. Но въ настоящее время и сами представители естественной науки уже не настаиваютъ на несомнѣнной истинности мнѣнія о безконечной продолжительности существованія земли, такъ какъ мнѣніе это опиралось исключительно на признаніи одинаковаго дѣйствія міровыхъ силъ,—какъ въ настоящее время, такъ и при первоначальномъ образованіи Богомъ земли,—и совершенно игнорировало вопросъ о возможной тогда напряженности этихъ силъ, которой отвергнуть геологія рѣшительно не имѣетъ никакихъ данныхъ. Вслѣдъ-же за геологіей потеряла почву для опредѣленія времени существованія земли и палеонтологія: особенно послѣ того, какъ ученые начали приходить къ убѣжденію, что горныя породы земли образуются и въ настоящее время точно также, какъ образовывались онѣ и прежде, и всѣ онѣ существовали, какъ и происходили, всегда одновременно,—время перестало быть отличительнымъ признакомъ разныхъ геологическихъ формацій. Поэтому Богословіе имѣетъ полное право не только утверждать, но и настаивать на томъ, что—если міръ не существуетъ съ безконечнаго времени и не составляетъ игры простой образовательной силы, или

произведенія непоколебимой необходимости судьбы, а есть свободное созданіе всемогущаго Творца,—то всемогущая воля Творца неизбѣжно должна была создать его въ такомъ или другомъ періодѣ его возраста. Въ частности, возрастъ земли, въ моментъ ея творенія, долженъ былъ обусловливаться цѣлію ея созданія. И если земля сотворена для владычества надъ нею человѣка (Быт. I, 26. 28), то созданіе ея за милліоны лѣтъ до сотворенія человѣка было-бы даже несообразно съ премудростію Божіею. Въ этомъ отношеніи разсказъ Моисея, какъ боговдохновенный, несравненно глубже проникаетъ въ планы премудрости Божіей, чѣмъ всѣ вмѣстѣ взятыя умозрѣнія человѣческія, на какихъ-бы данныхъ ни строились они. И всѣ примирительныя теоріи въ этомъ отношеніи по меньшей мѣрѣ странны. Необходимо одно изъ двухъ: или разсказъ свящ. Бытописателя о происхожденіи міра и образованіи земли признать за дѣйствительно историческій разсказъ,—и тогда принаровлять его къ разнаго рода научнымъ теоріямъ—будетъ значить истинную и дѣйствительную исторію насиловать въ пользу предвзятыхъ идей,—или-же признать этотъ разсказъ фантасмогоріей,—и въ такомъ случаѣ несообразно будетъ принимать его во вниманіе при составленіи научныхъ гипотезъ о происхожденіи міра, какъ всегда построяемыхъ на какихъ-либо опытно-научныхъ данныхъ. Средины въ этомъ случаѣ не можетъ быть.

Но отвергнуть историческое значеніе разсказа Моисея о происхожденіи міра и образованіи земли—значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ не только отвергнуть значеніе его какъ боговдохновеннаго писателя, но и допустить, что исторія въ свящ. Писаніи является не болѣе—какъ побочнымъ, случайнымъ и притомъ чисто человѣческимъ элементомъ; между тѣмъ какъ въ дѣйствительности во всемъ св. Писаніи вѣроученіе и исторія такъ внутренно тѣсно объединены и переплетены между собою, что только вмѣстѣ взятыя онѣ образуютъ собою одно неразрывное единство. И если, поэтому, нельзя оспаривать историческаго характера у всей дальнѣйшей, послѣ мірозданія, передаваемой Моисеемъ исторіи,—то нѣтъ никакого осно-

ванія отнимать этотъ характеръ и у разсказа его о происхожденіи міра и образованіи земли,—тѣмъ больше, что разсказъ этотъ составляетъ собою основу и какъ-бы внутреннее зерно всей дальнѣйшей его исторіи. Конечно, въ виду всемірнаго назначенія своего, разсказъ этотъ не представляетъ собою ни ученой космогоніи, ни даже полной геогоніи; но это только увеличиваетъ его историческое значеніе, свидѣтельствуя о полномъ отсутствіи въ немъ тенденціозности,—какъ то ясно можемъ мы видѣть изъ подробнаго научно-богословскаго разсмотрѣнія этого разсказа. Выводъ, къ какому приводитъ насъ это разсмотрѣніе, будетъ тотъ, что въ дѣлахъ творчества Божія особенно ясно проявились всемогущество и премудрость Творца: первое проявилось въ особенности въ сотвореніи матеріи, а послѣдняя—въ красотѣ формы, которою постепенно облекаема была матерія; но ни единымъ словомъ свящ. Бытописатель не даетъ ни малѣйшаго повода къ тому, чтобъ шестидневное образованіе земли считать совершившимся чрезъ посредство собственныхъ силъ ея въ теченіе шести необычайно долгихъ періодовъ времени, которые должно разумѣть подъ днями. И сами менѣе предвзятые ученые естествоиспытатели пришли наконецъ къ сознанію того, что ни одна изъ основныхъ истинъ Моисеевой исторіи міро-и-землеобразованія ни мало не противорѣчитъ основнымъ выводамъ и естествовѣдѣнія; для провѣрки-же подробностей этой исторіи у естественныхъ наукъ нѣтъ и не можетъ быть рѣшительно никакихъ данныхъ. Въ особенности большую услугу оказала въ этомъ отношеніи Богословію—химія, которая подорвала всѣ основанія у такъ называемой—„теоріи самозарожденія".

Химіей вполнѣ удостовѣрено въ настоящее время, что совершающійся по крайней мѣрѣ въ растеніяхъ процессъ совершенно противоположенъ процессамъ неорганическимъ. Въ неорганической природѣ господствуетъ механизмъ и химизмъ, а въ живомъ организмѣ растенія вода, воздухъ, кислородъ и углекислота, напротивъ, теряютъ свой химическій характеръ. И что особенно поразительно во всѣхъ растительныхъ процессахъ, такъ это то, что почти одни и тѣже

элементы только въ различныхъ сочетаніяхъ ихъ служатъ составными частями всего безконечнаго ряда растеній. При этомъ жизненность составляетъ специфическую особенность органическихъ существъ: она видимо отлична отъ неорганической матеріи, хотя и связана съ нею такъ тѣсно, что не иначе можетъ проявляться— какъ чрезъ матерію и въ матеріи. Для объясненія происхожденія жизни на землѣ Дарвиномъ придумана, такъ называемая, „теорія происхожденія видовъ". Не смотря на то, что теорія эта недоказана и она вовсе не касается самаго главнаго въ данномъ случаѣ предмета — именно начала жизни, — она все-таки принята многими учеными. Сущность этой теоріи заключается въ слѣдующемъ: всѣ виды животныхъ и растеній происходятъ—если не отъ одной простой органической—основной формы (клѣточки, или яичка), то по крайней мѣрѣ отъ очень немногихъ. Совершилось это путемъ естественнаго подбора, чрезъ сохраненіе усовершившихся въ борьбѣ за существованіе породъ. Всѣ органическія формы обладаютъ стремленіемъ къ безпредѣльному размноженію. Отсюда происходитъ постоянная борьба не только между индивидуумами, но и видами. Болѣе удачно приспособленные къ даннымъ обстоятельствамъ организмы одерживаютъ въ этой борьбѣ побѣду, другіе-же оттѣсняются, или даже вовсе исчезаютъ, будучи не въ состояніи выдержать конкурренціи. Вслѣдствіе накопленія или изощренія пріобрѣтенныхъ различнымъ образомъ измѣненій, мало-по-малу происходитъ уклоненіе отъ прежняго органическаго строенія и отъ строенія болѣе всего подходившихъ къ нимъ формъ. Усовершенствованная въ борьбѣ за существованіе организація передается потомству и такимъ образомъ постепенно производятся новые виды растеній и животныхъ.

Въ этой теоріи, прежде всего, очевидно, не принята въ должное вниманіе огромная разница между искусственнымъ и естественнымъ подборомъ. Въ искусственномъ подборѣ элементы своихъ комбинацій выбираетъ человѣкъ; въ естественномъ-же подборѣ нужно предполагать случайную встрѣчу одинаковыхъ свойствъ въ обоихъ полахъ: а этого не можетъ быть въ природѣ,—такъ какъ случай-

ныя свойства вначалѣ должны быть очень рѣдки, и кромѣ того, тѣ, которые обладаютъ ими въ одно и тоже время, не имѣютъ въ себѣ особенныхъ побужденій къ отысканію и взаимному выбору другъ друга. Продолжительность времени, на которую обыкновенно въ этомъ случаѣ возлагаютъ надежды свои дарвинисты, не можетъ имѣть никакого значенія: сущность дѣла заключается въ умноженіи искомаго преимущества,—что прямо требуетъ уже избирающей мысли. По мнѣнію Дарвина, природа безсознательно дѣлаетъ подборъ, и агентомъ, который замѣняетъ здѣсь разумный подборъ, служитъ борьба за существованіе. Существа, имѣющія болѣе природныхъ преимуществъ необходимо, по праву сильнаго, берутъ верхъ надъ слабѣйшими, и природа такимъ образомъ безсознательно выбираетъ одаренныхъ наилучшими качествами субъектовъ, чтобы противустоять препятствіямъ среды. Но такъ какъ всегда-же существуютъ обстоятельства, которыя могутъ упрочить за нѣкоторыми индивидуумами превосходство предъ другими, то почему-бы не измѣняться видамъ и на нашихъ глазахъ? Для этого совсѣмъ ненужно безконечно-продолжительнаго времени, если принять въ соображеніе, съ какой быстротой промышленность человѣческая создаетъ новыя разновидности. Если-же въ дѣйствительности этого не бываетъ, то-потому, что принципъ естественнаго подбора даже и въ соединеніи съ принципомъ борьбы за существованіе не можетъ имѣть того свойства, какое приписываетъ ему Дарвинъ. Если оба эти принципа и проявляются на опытѣ, то скорѣе въ смыслѣ сохраненія вида, чѣмъ въ смыслѣ его измѣненія. Такъ какъ родъ жизни животнаго всегда зависитъ отъ его устройства, то очевидно, что въ извѣстномъ видѣ наиболѣе преимуществъ имѣютъ тѣ, которыхъ организація всего болѣе соотвѣтствуетъ типу вида: случайности-же, по самой исключительности своей, отнюдь не могутъ быть возводимы въ принципъ измѣненія и перехода одного вида въ другой. Нельзя забывать, что существуетъ законъ органическихъ отношеній, въ силу котораго органы находятся въ строго-опредѣленныхъ соотношеніяхъ между собою,—такъ что если одинъ изъ важныхъ

органовъ животнаго подвергается существенному измѣненію, то, для сохраненія равновѣсія, необходимо, чтобы и всѣ другіе важные органы его также были измѣнены соотвѣтствующимъ образомъ: иначе перемѣна чисто мѣстная, какъ-бы выгодна или полезна для животнаго ни была она, на дѣлѣ будетъ только вредить ему вслѣдствіе несоотвѣтствія своего съ остальною его организаціею. Между тѣмъ, нельзя и представить себѣ, чтобы вслѣдствіе одной простой встрѣчи съ случайными обстоятельствами, или условіями жизни всѣ органы животнаго тотчасъ-же и стали измѣняться вполнѣ соотвѣтственно ихъ общимъ взаимнымъ измѣненіямъ. Только подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Промысла Божія возможно допустить это. При этомъ полное соотвѣтствіе не только въ общемъ составѣ организма, но и въ частныхъ отправленіяхъ каждаго отдѣльнаго органа своему назначенію и фактъ градаціи совершенства органовъ у различныхъ животныхъ не только не представляютъ ничего противорѣщачаго принципу цѣлесообразности,—а напротивъ, только изъ этого принципа логически правильно и могутъ быть выведены. Предполагая творящій и всеустрояющій Верховный Разумъ, можно-ли желать болѣе естественнаго и разумнаго закона, чѣмъ законъ нечувствительнаго и постояннаго прогресса? Самая идея прогресса предполагаетъ уже собою предсуществованіе идеала, или по крайней мѣрѣ инстинктивное какое-то предчувствіе усовершенствованія. Говорить-же, что усовершенствованіе происходитъ отъ прогрессивнаго усложненія явленій,—значитъ смѣшивать два совершенно различныхъ понятія—совершенство и сложность. Но есть еще болѣе вѣское доказательство присутствія въ природѣ принципа цѣлесообразности, на какое весьма явственно указываетъ намъ сама-же природа. Если-бы, наприм., глазъ во время своего образованія былъ обращенъ къ свѣту, то можно было-бы еще подумать, что прикасающійся къ глазу лучъ свѣта приготовляетъ для себя этотъ драгоцѣнный органъ. Въ силѣ свѣта мы подозрѣвали-бы дѣйствующую причину. Но глазъ образуется во тьмѣ чрева матери и по рожденіи соотвѣтствуетъ свѣту. Точно тоже можно сказать

и о другихъ чувствахъ. Между свѣтомъ и глазомъ, между звукомъ и ухомъ, между устойчивостію и механизмомъ органовъ движенія является уже напередъ опредѣленная гармонія. Не имѣвши ничего общаго во время своего образованія, они вдругъ, послѣ совершившагося уже образованія, вступаютъ въ тѣснѣйшую связь между собою. Зрѣніе возникло не отъ свѣта, ухо—не отъ звука, органы движенія—не отъ той стихіи, въ которой имъ опредѣлено двигаться,—и не смотря на то, органы существуютъ для этихъ явленій. Дѣятельностію своею органъ подчиняется дѣйствующей причинѣ, но соотвѣтственное цѣли его строеніе подлежитъ закону его собственнаго дѣйствія: глазъ видитъ, но самое зрѣніе всецѣло зависитъ отъ устройства глаза; ноги ходятъ, но самому хожденію даютъ направленіе члены ногъ. Вотъ волшебный кругъ простаго факта,—и предустановленная гармонія не можетъ въ этомъ случаѣ не указывать на объемлющую всѣ члены силу, въ которой мысль составляетъ альфу и омегу. Довольно посмотрѣть на устройство хоть восковаго аппарата глаза или уха, чтобы проникнуться мыслію о существованіи великаго Художника, Которому извѣстны законы природы. Едва-ли найдется образованный и непредубѣжденный человѣкъ, который станетъ утверждать, что Тотъ, Кто устроилъ ухо, не зналъ свойства звука, или предположитъ, что слуховой аппаратъ образовался самъ собою, случайно, подъ вліяніемъ какой-то грубой силы, безъ плана и безъ опредѣленной цѣли. Если-же мы остановимся въ особенности на человѣкѣ и не ограничимся при этомъ физическимъ устройствомъ его, а станемъ разсматривать и духовную сторону его, то въ системѣ дарвинизма, также какъ и матеріализма, не найдемъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о томъ,—какимъ образомъ звукъ говоритъ разуму и разумъ отвѣчаетъ уху?

Но еще болѣе внѣшней организаціи органическихъ и живыхъ существъ говоритъ противъ Дарвина присутствіе въ нихъ инстинктовъ. По мнѣнію Дарвина, всякое измѣненіе въ привычкахъ какого-либо вида можетъ быть такъ-же выгодно, какъ и измѣненіе

въ органахъ. Проявившись-же въ какомъ-нибудь видѣ, измѣненіе инстинкта будетъ стремиться удержаться и, если оно выгодно, то тѣмъ, которые имъ одарены, доставитъ преобладаніе надъ другими разновидностями вида и уничтожитъ всѣ посредствующія разновидности. Но предположенія этого нельзя доказать прямымъ наблюденіемъ даже и при содѣйствіи дѣйствительно существующей градаціи инстинктовъ. Измѣненія въ инстинктѣ, которыя можно замѣтить въ нѣкоторыхъ частныхъ обстоятельствахъ, не могутъ служить доказательствомъ противъ прирожденности свойственнаго каждому виду инстинкта,—потому что Тотъ, Кто для сохраненія животныхъ одарилъ ихъ инстинктомъ, не могъ, въ предвѣдѣніи случайностей, не приспособить ихъ инстинкта и къ тому, чтобъ онъ не становился совершенно въ тупикъ каждый разъ, какъ только произойдетъ малѣйшая перемѣна во внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни животныхъ. По мнѣнію Дарвина, измѣненіе инстинкта, которое сперва было случайнымъ, впослѣдствіи могло передаться и укрѣпиться посредствомъ наслѣдственности. Но что такое случайное измѣненіе инстинкта? Это нечаянное дѣйствіе, которое въ силу случайности-то своей и не можетъ передаваться наслѣдственно. Нельзя опускать изъ виду различія между измѣненіемъ органа и измѣненіемъ инстинкта: первое, какъ-бы оно ни было легко и поверхностно, какъ наприм. цвѣтъ перьевъ, бываетъ постояннымъ и продолжается цѣлую жизнь; оно прочно сливается съ организаціей и можетъ поэтому передаваться и наслѣдственно. Инстинктъ-же—это не что иное, какъ природное побужденіе къ извѣстнаго рода дѣйствіямъ, а слѣдов. вмѣстѣ съ тѣмъ и условіе для цѣлаго ряда подобныхъ дѣйствій. Отсюда само собою очевидно, что измѣненіе инстинкта—это частное дѣйствіе, которое можетъ только случайно появляться въ ряду постоянныхъ дѣйствій животнаго. Возможно-ли поэтому допустить, чтобы подобное дѣйствіе, хотя-бы оно повторилось и нѣсколько разъ въ жизни, могло проявиться въ ряду дѣйствій потомковъ. Если мы видимъ иногда, что родители передаютъ своимъ дѣтямъ пріобрѣтенныя

ими привычки, то передача эта въ значительной степени обусловливается подражаніемъ и одинаковостію среды: что-же касается того, чтобъ дѣти воспроизводили случайныя дѣйствія своихъ родителей, то такихъ примѣровъ указать нельзя. И вообще безъ принципа цѣлесообразности въ мірѣ никакой принципъ, также какъ ни дѣйствіе среды, ни привычка, ни естественный подборъ, не могутъ объяснить органическихъ приспособленій въ природѣ. Самое предположеніе, что природа образуется сама собою и что она инстинктуально идетъ въ своей дѣятельности, постоянно стремясь къ усовершенствованію, есть уже своего рода сознаніе, что разумная причина направляетъ эту природу къ осуществленію своего идеала.

О происхожденіи, природѣ и назначеніи Ангеловъ.

Свѣдѣній своихъ о мірѣ безплотныхъ духовъ, какъ существующихъ внѣ этого, видимаго нами, міра, мы не можемъ почерпнуть ни откуда болѣе, кромѣ Божественнаго откровенія. Въ священномъже Писаніи—какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта—заключается вполнѣ ясное и опредѣленное ученіе объ этомъ мірѣ, какъ о мірѣ дѣйствительно существующихъ высшихъ разумныхъ созданій Божіихъ, извѣстныхъ вообще подъ именемъ Ангеловъ, или вѣстниковъ и посланниковъ Божіихъ: см. Быт. XIX; Іов. I, 6; II, 1; IV, 18; 4 Царств. I, 3; Мѳ. XXII, 30; Іоан. V, 4; Колос. I, 16 и мног. друг. Поэтому Церковь христіанская и считала себя обязанною всегда свято и неприкосновенно хранить вѣру въ бытіе этого міра: свидѣтельствомъ тому служатъ символы древнихъ христіанскихъ церквей, въ которыхъ между другими существенными предметами вѣры всегда помѣщаемъ былъ и членъ вѣры о Богѣ, какъ Творцѣ міра духовнаго, Творцѣ неба и земли, всего видимаго и невидимаго. Правда, что имя Ангелъ въ священномъ Писаніи употребляется не какъ наименованіе природы какого-либо существа, а какъ обозначеніе его особенной, по отношенію къ

Богу, миссіи,—почему и усвояется также не только богоизбраннымъ людямъ (Числ. XX, 16; Исаіи XXXIII, 7; Агг. I, 13; Малах. I, 1; Мѳ. XI, 10; Лук. VII, 27; IX, 52; Апок. I, 20; II, 1) и Самому Спасителю міра (Малах. III, 1), но даже и бездушнымъ міровымъ силамъ (Псал. LXXVII, 49); отсюда не слѣдуетъ однакожъ, что, какъ думаютъ нѣкоторые, священное Писаніе само не признаетъ дѣйствительнаго бытія за безплотными духами. Если Спаситель міра и другіе органы Божественнаго посланничества не теряютъ своего дѣйствительнаго бытія отъ того, что называются Ангелами; то нѣтъ основанія подвергать сомнѣнію и бытіе безплотныхъ духовъ на томъ только основаніи, что, въ силу своего особеннаго назначенія, они по преимуществу называются Ангелами. Еще менѣе возможно утверждать, будто ученіе о мірѣ духовномъ появилось у іудеевъ только послѣ плѣна вавилонскаго и позаимствовано ими у язычниковъ. Потому-то всѣ древніе народы и вѣрили въ бытіе міра духовнаго, что вѣра эта имѣетъ свой корень въ древнемъ первобытномъ преданіи. Если-же въ древнѣйшихъ книгахъ священнаго Писанія ученіе объ Ангелахъ изложено не такъ ясно и полно, какъ въ книгахъ позднѣйшихъ, то это объясняется естественною со стороны священныхъ писателей предосторожностію, чтобы іудеямъ, весьма склоннымъ ко всѣмъ видамъ идолопоклонства, не подать повода къ Божескому чествованію Ангеловъ. Въ дѣйствительности-же разумъ нашъ не только не имѣетъ основаній къ сомнѣнію въ бытіи міра духовнаго,—а напротивъ, даже самою простою здравою логикою невольно вынуждается къ признанію дѣйствительнаго существованія этого міра. Замѣчая въ чувственномъ мірѣ постепенно восходящую по своимъ совершенствамъ лѣстницу бытія и останавливаясь на человѣкѣ—какъ существѣ по своей духовной природѣ высшемъ всѣхъ земныхъ тварей и въ тоже время вслѣдствіе своей тѣлесности еще слишкомъ далеко отстоящемъ отъ чистѣйшаго и безконечнаго Духа Божія, мы не можемъ не предположить бытія высшихъ человѣка и болѣе близкихъ къ Богу существъ, которыя должны продол-

жать и пополнять собою, видимую нами, лѣстницу бытія. Если на землѣ—завершеніемъ всего служитъ духъ человѣческій, такъ что по отношенію къ нему не только весь земной чувственный міръ, но и собственная его тѣлесная оболочка составляютъ не болѣе, какъ его пьедесталъ,—а между тѣмъ на землю и человѣка можно смотрѣть только какъ на микрокосмъ въ отношеніи ко всей вселенной; то не слѣдуетъ-ли отсюда, что и на вершинѣ всей необъятной вселенной должно также находиться, въ соотвѣтственныхъ размѣрахъ и качествахъ, духовно-разумное бытіе, для котораго вся видимая вселенная также представляетъ изъ себя величественнѣйшій пьедесталъ? Священное Писаніе ясно указываетъ на это бытіе своими откровеніями о мірѣ высшихъ безплотныхъ духовъ, которые не только завершаютъ, или возглавляютъ собою вселенную, но и какъ-бы посредствуютъ между нею и безконечнымъ Духомъ Божіимъ. И въ этомъ случаѣ ученіе священнаго Писанія становится тѣмъ болѣе непререкаемой догмой, что сами ученые естествоиспытатели признаютъ вполнѣ вѣроятнымъ существованіе разумныхъ тварей, подобно землѣ, и на другихъ планетахъ небесныхъ: подобное предположеніе хотя прямо и не доказываетъ существованія міра духовнаго, — тѣмъ не менѣе служитъ логическимъ основаніемъ для возможности признанія его и съ естественно-научной точки зрѣнія.

О времени созданія Ангеловъ Божественное откровеніе ничего не говоритъ яснаго и опредѣленнаго, хотя въ тоже время, повидимому, вполнѣ благопріятствуетъ тому предположенію, что Ангелы были созданы Богомъ не только прежде человѣка, но и прежде образованія видимаго нами міра: см. Быт. III; Іов. XXXVIII, 7; I, 6; II, 1. Наиболѣе вѣроятнымъ должно считать то предположеніе, что міръ духовный созданъ былъ прежде земли и у свящ. Бытописателя подразумѣвается въ словѣ—небо (Быт. I, 1), которое онъ противополагаетъ землѣ и подъ которымъ слѣдов. разумѣетъ все, кромѣ и внѣ земли существующее; при этомъ, умолчаніе его объ образѣ творенія міра духовнаго слу-

житъ вѣрнѣйшимъ доказательствомъ того, что этотъ міръ сотворенъ тѣмъ же всемощнымъ—*да будетъ*, какъ и міръ видимый: исключеніе въ этомъ случаѣ долженъ былъ составлять одинъ только человѣкъ, такъ какъ въ его творчествѣ проявлялось такое чудо, которое, въ пониманіи существъ ограниченныхъ, могло казаться невозможнымъ и для Самого Бога, еслибъ Онъ не сотворилъ его.

Касательно природы Ангеловъ Божественное откровеніе даетъ намъ указаніе въ томъ, что называетъ ихъ духами, или сообщаетъ намъ о нихъ понятіе, какъ о существахъ—безтѣлесныхъ, личныхъ, разумныхъ, несравненно совершеннѣйшихъ и ближайшихъ насъ къ Богу: см. Евр. I, 4 — 14; II, 7; Ефес. I, 21; Псал. VIII, 5 — 7. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, такъ какъ по сравненію съ Богомъ единственно безусловно-чистѣйшимъ Духомъ природа Ангеловъ не безусловно-духовна, то по этому самому она имѣетъ и степенныя разности: см. Ефес. I, 21; Колос. I, 16; 1 Петр. III, 22.

Какъ разумно-свободныя существа, безплотные духи предназначены къ тому, чтобы совершенно свободно и самодѣятельно воплощать или воспроизводить въ себѣ образъ Божій, — почему они и изображаются въ священномъ Писаніи—то весьма близкими къ Богу, Его созерцающими и славящими (Мѳ. XVIII, 10; Апок. IV, 8), то всегда готовыми и скорыми на совершеніе Его воли (Псал. CII, 20. 21), то прямо называются святыми (Лук. IX, 26),—такъ какъ все это необходимо предполагаетъ въ нихъ свободно-нравственное самоопредѣленіе, саморазвитіе и самоусовершеніе. Съ другой стороны, такъ какъ духи безплотные суть въ тоже время существа конечныя и ограниченныя, то, на основаніи свидѣтельства Ап. Іуды (ст. 6), должно полагать, что для опытовъ ихъ духовно-нравственнаго саморазвитія и преспѣянія были назначены для нихъ, соотвѣтственно естественной крѣпости силъ ихъ, особенные опредѣленные круги и роды дѣятельности. Но въ чемъ состоятъ ихъ прямыя обязанности и гдѣ находится настоящее мѣсто обитанія ихъ, мы не знаемъ и знать не можемъ, такъ какъ на это не сдѣлано ни малѣйшихъ указаній въ священномъ Писаніи.

Если св. Ап. Павелъ называетъ Ангеловъ служебными духами (Евр. I, 14), то этимъ онъ указываетъ только на то, что они суть исполнители воли Божіей, а отнюдь не опредѣляетъ ихъ назначенія въ мірѣ. И что не для содѣйствія только спасенію людей созданъ Богомъ Ангельскій міръ, это ясно видно изъ того уже, что не только созданіе Ангеловъ, но и паденіе нѣкоторыхъ изъ нихъ случилось прежде сотворенія человѣка. Самое содѣйствіе Ангеловъ нашему спасенію потому только и сдѣлалось необходимымъ для насъ, что оно стоитъ въ непосредственной связи съ паденіемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Паденіе это засвидѣтельствовано въ священномъ Писаніи только какъ совершившійся фактъ,—а какъ именно случилось оно, объ этомъ ничего не говорится. Изъ различныхъ наименованій, какими священное Писаніе характеризуетъ падшихъ духовъ (Ефес. VI, 11. 12; Мѳ. XXV, 41; XII, 24—26; 2 Кор. VI, 15; Апок. IX, 11; Іов. I, 6; Исаіи XIV, 12), можно заключать только о томъ, что съ паденіемъ они стали развивать въ себѣ нравственныя качества, противоположныя тѣмъ, въ какихъ должны-бы были по природѣ своей развиваться, — такъ что въ концѣ концовъ ложь, отрицаніе всего, что есть и должно быть по волѣ Божіей, противодѣйствіе всякому добру, стремленіе внести всюду безпорядокъ, беззаконіе, зло,—вотъ что, по слову Самого Христа Спасителя, сдѣлалось характеристическою особенностію падшихъ духовъ (Іоан. VIII, 44). Поводомъ къ паденію могла быть только гордость (1 Тим. III, 6; Исаіи XIV, 12 — 14), которая, если не будетъ побѣждена въ самый-же моментъ возникновенія ея, то дѣлаетъ потомъ нравственное состояніе разумно-свободнаго существа уже неисцѣльнымъ.

О происхожденіи, природѣ и назначеніи человѣка.

Человѣкъ по идеѣ Творца долженъ былъ служить какъ-бы переходною ступенью отъ міра духовнаго къ міру видимыхъ живыхъ существъ на землѣ. Изъ разсмотрѣнія акта творенія его, по изо-

браженію онаго свящ. Бытописателемъ, ясно видно, что онъ представляетъ собою соединеніе двухъ природъ—тѣлесной и духовной—въ единствѣ личности (Быт. II, 7). Но матеріалисты, вообще отвергающіе духовную природу въ мірѣ, и на душу человѣка смотрятъ только какъ на субстратъ самаго тѣла, или продуктъ всѣхъ его физическихъ или физіологическихъ отправленій, хотя никакая изъ современныхъ естественныхъ наукъ и не считаетъ себя вправѣ, при изученіи человѣческаго организма, идти съ своими опытами и наблюденіями далѣе круга однихъ чисто физическихъ и физіологическихъ въ немъ явленій. На какомъ-же, спрашивается, основаніи матеріалисты считаютъ себя вправѣ утверждать, что глазъ и зритель, или ухо и слышащій, или нервы и ощущеніе суть одно и тоже? Развѣ имъ удалось въ своихъ опытахъ и наблюденіяхъ обнять и анализировать не только глазъ или ухо, но и самого дѣятеля—зрящаго и слышащаго,—не только нервы, проводящіе впечатлѣнія, но и самую силу ощущенія,—не только орудіе мысли, но и самую силу мыслящую? Чтобы имѣть право видѣть причину психическихъ явленій въ самомъ тѣлесномъ организмѣ человѣка, для этого необходимо напередъ удовлетворительно объяснить ихъ генетическое происхожденіе отсюда. Между тѣмъ въ область положительной науки даже и не входятъ вопросы о духѣ человѣческомъ,—такъ что она не имѣетъ рѣшительно никакихъ основаній отвергать особность его отъ физической природы человѣка,—тѣмъ больше, что и самые внѣшніе-то опыты точныхъ и положительныхъ наукъ были-бы невозможны для насъ безъ внутренняго дѣятеля нашего. Что-же касается внутренней жизни нашей, то она всецѣло зависитъ отъ нашей души, для которой всѣ органы тѣла и ихъ отправленія служатъ въ этомъ случаѣ лишь орудіями, необходимыми для проявленія ея чисто свободной и самостоятельной дѣятельности. Чрезъ это нисколько не умаляется конечно значеніе той близкой связи, въ какой психическія ощущенія наши стоятъ съ органами нашего тѣла, въ особенности съ нервами, которые служатъ проводниками для внѣшнихъ чувственныхъ впечатлѣній;

но виновникомъ ихъ во всякомъ случаѣ является, какъ и сознаетъ себя, только внутренній духовный дѣятель нашъ,—какъ это ясно видно изъ того, что одни изъ впечатлѣній онъ вовсе опускаетъ изъ вниманія, а на другихъ останавливается,—вслѣдствіе чего собственно и образуется ощущеніе и безъ чего, наоборотъ, оно никогда не возникаетъ, хотя-бы внѣшнія впечатлѣнія и представляли для него самый богатый матеріалъ. Мало этого: духъ нашъ не только понимаетъ вещи, но и судитъ о нихъ независимо ни отъ какихъ стороннихъ побужденій,—судитъ часто о такого рода вещахъ, которыя не бываютъ на лицо и не производятъ никакого дѣйствія на органы,—обсуждаетъ даже то, что только можетъ еще случиться, но чего не происходило въ дѣйствительности. Если-бы мышленіе наше было простымъ продуктомъ мозга, то какимъ образомъ возможенъ былъ-бы для мозга самый переходъ къ функціи, или отправленію мозга? Говорить, что мышленіе есть продуктъ мозга, или матеріи—значитъ утверждать, что безсознательное есть сознательное. Уже по тому самому, что мышленіе наше мыслитъ о чувственныхъ впечатлѣніяхъ, оно отлично отъ чувственной дѣятельности; но оно размышляетъ не о чувственныхъ только явленіяхъ, но и о себѣ самомъ, дѣлаетъ свои собственныя мысли предметомъ своего-же обсужденія и сличенія. При этомъ мышленіе наше не только знаетъ то, что оно мыслитъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ познаетъ и само себя—какъ *Я*, какъ мыслящую личность, и разсматриваетъ само себя, сопоставляя въ этомъ случаѣ само себя съ самимъ-же собою въ рефлексіи, или отвлеченіи. Можно сказать даже болѣе того: если-бы мышленіе наше было только дѣятельностію мозга, или проявленіемъ силъ одной матеріи, то какимъ образомъ было-бы мыслимо единство и тожество самосознанія, при которомъ человѣкъ каждую минуту своего бытія чувствуетъ себя все однимъ и тѣмъ-же, существомъ субстанціально неизмѣннымъ, хотя вещество, изъ котораго состоитъ человѣческое тѣло, по свидѣтельству естественной науки, постоянно измѣняется и чуть не ежемѣсячно совершенно обновляется, или перемѣняется? Если-бы

самосознаніе и личность были только продуктомъ состава и устройства мозга, то вмѣстѣ съ постояннымъ измѣненіемъ тѣлеснаго состава, или по крайней мѣрѣ состава человѣческаго мозга должны-бы были измѣняться и сознаніе и личность людей. Наконецъ, что касается самой высшей духовной области нашей,—области идей, религіи и нравственности, то здѣсь духъ нашъ не только сознаетъ себя много отличнымъ отъ тѣла, но часто, находя въ тѣлѣ противовѣсъ своимъ высшимъ стремленіямъ, входитъ съ нимъ въ прямую борьбу—какъ съ своимъ противникомъ, жертвуя всѣми его интересами въ пользу своихъ собственныхъ—высшихъ интересовъ, и ведетъ иногда эту борьбу цѣлую жизнь человѣка, до самой его смерти. Какимъ, спрашивается, образомъ при неизмѣнной, по ученію матеріализма, необходимости всей жизни, мышленія и дѣятельности своей человѣкъ могъ дойти до сознанія своихъ высшихъ духовныхъ интересовъ и въ особенности до мысли о Богѣ? Какимъ образомъ матерія, будучи единственною причиною всего въ человѣкѣ, могла произвести прямо противоположное ей,—именно—идею о безконечномъ Духѣ?

Матеріалисты въ доказательство матеріальности души обыкновенно ссылаются на тѣ различныя ненормальныя въ тѣлесномъ организмѣ состоянія, которыя всегда неизбѣжно соединяются съ ослабленіемъ и иногда даже съ задержаніемъ или перерывомъ сознательной психической дѣятельности нашей. Но подъ старость наприм. потому именно и ослабѣваетъ сила мышленія, что при усиливающейся съ теченіемъ времени слабости и дряблости органовъ, служащихъ посредниками между внутреннимъ и внѣшнимъ міромъ нашимъ, все болѣе и болѣе притупляется и разстроивается тотъ инструментъ, или то орудіе, посредствомъ котораго духъ нашъ проявляетъ свою дѣятельность. У тѣхъ-же старцевъ, у которыхъ внѣшняя воспріемлемость тѣлесныхъ органовъ, не смотря на ослабленіе ихъ, сохраняется, отнюдь не ослабѣваетъ съ теченіемъ времени и сила мышленія; можно ежедневно видѣть примѣры того, что люди до самой своей смерти сохраняютъ въ себѣ оди-

наковую свѣжесть и силу духа. И эта невозмутимая ясность сознанія у нѣкоторыхъ изъ умирающихъ—въ то время, какъ внѣшнія чувства теряютъ уже всякое ощущеніе, служитъ неопровержимымъ доказательствомъ самостоятельности и независимости духовнаго начала въ человѣкѣ. Ненормальное-же состояніе души нашей въ болѣзняхъ всецѣло зависитъ отъ болѣзненнаго измѣненія тѣлеснаго организма, вслѣдствіе котораго нервы вмѣсто дѣйствительности передаютъ душѣ образы больнаго воображенія. Но коль скоро болѣзнь проходитъ, душа наша начинаетъ свою дѣятельность не только съ прежнею, но иногда съ удвоенною силою, хотя-бы физическія силы человѣка и несовсѣмъ еще возстановились. Въ особенности умопомѣшательство ясно свидѣтельствуетъ о нематеріальности души. Помѣшанный все сводитъ къ мысли, на которой онъ помѣшался: онъ комбинируетъ въ этомъ случаѣ вовсе не такъ, какъ расположены частицы его мозга, т. е. не согласно съ получаемыми имъ отвнѣ впечатлѣніями, а соотвѣтственно сродству постороннихъ идей съ его собственной излюбленной идеей; тѣмъ не менѣе сочетаніе его мыслей бываетъ при этомъ въ высшей степени логично. Если-же во время сна, обморока и другихъ подобныхъ состояній не проявляется сознанія, то это совсѣмъ не означаетъ того, чтобы въ это время не было также и самой души: только ея способность чувственнаго воспріятія въ это время бездѣйствуетъ, а работа мысли и даже фантазіи не прекращается, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ сновидѣнія. Правда, мы не въ состояніи бываемъ дать себѣ никакого отчета въ своей духовной дѣятельности во время обмороковъ, но вѣдь мы не помнимъ и сновидѣній во время глубокаго сна, хотя и сознаемъ, что намъ что-то такое снилось: это зависитъ отъ совершенной бездѣйственности въ этомъ случаѣ нашихъ внѣшнихъ органовъ. Матеріалисты, ссылаясь на подобныя явленія, какъ на доказательство матеріальности души нашей, очевидно смѣшиваютъ душу съ ея сознаніемъ, а ея способности отожествляютъ съ ихъ дѣятельностію и обнаруженіемъ во-внѣ. Изъ того, что сила при извѣстныхъ

обстоятельствахъ не дѣйствуетъ, или не проявляетъ себя во-внѣ, вовсе еще не слѣдуетъ того, будто ея вовсе не существуетъ. Несомнѣнно, что душа и тѣло взаимно дѣйствуютъ другъ на друга, такъ что—какъ разстроенный тѣлесный организмъ можетъ вліять на состояніе душевной жизни человѣка, такъ наоборотъ и всякая болѣе или менѣе усиленная душевная дѣятельность его также можетъ вліять на его тѣлесные органы. Аффекты сердца, работа ума и образы воображенія—все это не можетъ не оказывать вліянія на тѣлесную жизнь человѣка. Если-бы духъ человѣческій былъ только слѣдствіемъ органическихъ функцій, то для него рѣшительно были-бы невозможны иниціатива и регулированіе ихъ, и его развитіе тогда неизбѣжно шло-бы параллельно съ развитіемъ нашего тѣлеснаго организма; между тѣмъ какъ на дѣлѣ мы видимъ, что развитіе тѣлесное далеко не всегда бываетъ параллельно развитію духовному, и условія развитія духа и тѣла часто бываютъ даже противоположны между собою. Въ то время, какъ степень чувственнаго воспріятія соразмѣрно съ возрастаніемъ совершенствъ тѣлесныхъ органовъ возвышается и съ ослабленіемъ ихъ понижается, съ душей нашей бываетъ какъ-разъ наоборотъ: чѣмъ больше углубляемся мы въ самихъ себя, тѣмъ больше отрѣшаемся отъ внѣшнихъ предметовъ, и тѣмъ меньше вліяетъ на насъ тогда дѣятельность внѣшнихъ чувствъ. И тогда какъ съ болѣе зрѣлымъ періодомъ жизни человѣка сила мышленія его возрастаетъ,—внѣшнія чувства наоборотъ — слабѣютъ. Потомъ, отъ умственной работы нашей сила души нашей нисколько не ослабѣваетъ,—напротивъ, дѣятельность только просвѣтляетъ душу, и она чувствуетъ себя послѣ дѣятельности гораздо состоятельнѣе, богаче, крѣпче и здоровѣе; съ тѣломъ-же бываетъ какъ-разъ наоборотъ: оно ослабѣваетъ не только отъ собственной работы, но даже и отъ работы нашего ума. Затѣмъ, для внѣшнихъ чувствъ нашихъ нужно, чтобы предметъ ихъ воспріятія былъ пропорціоналенъ имъ; что же касается нашего духа, то чѣмъ большій свѣтъ озаряетъ его, тѣмъ яснѣе онъ познаетъ. Далѣе, внѣшнія чувства наши утомляются,

и имъ до крайности прискучиваетъ, когда повторяются все одни и тѣже впечатлѣнія; тогда какъ духъ нашъ никогда не утомляется, и ему ничто не прискучиваетъ,—напротивъ, чѣмъ больше занимается онъ какимъ-либо предметомъ, тѣмъ больше интересуется имъ. Наконецъ, внѣшнія чувства наши не сознаютъ того, что ощущаютъ,—духъ-же нашъ размышляетъ о своемъ собственномъ мышленіи и въ актѣ самосознанія чувствуетъ и сознаетъ себя нераздѣльною единицею, центромъ своей собственной дѣятельности, самостоятельнымъ, личнымъ существомъ.

Отличительною особенностію души нашей должна быть признана именно ея нематеріальность или духовность. Существо-же нематеріальное матеріально и разрушаться не можетъ. Поэтому вмѣстѣ съ признаніемъ духовности нашей души необходимо должно быть признано и ея безсмертіе. И что душа человѣческая дѣйствительно обладаетъ способностію жить не только въ тѣлѣ, но и безъ него, или по расторженіи съ нимъ своей связи,—это составляетъ такого рода истину, которою проникнуто все Божеств. откровеніе—какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, и которая представляется въ немъ стоящею выше всякаго рода сомнѣній или недоумѣній: см. Быт. III, 19; Екклез. XII, 7; Мѳ. X, 28; XXV, 46; XXII, 32; Лук. XX, 36; XXIII, 43; XVI, 22—26; Іоан. XIV, 2. 3; Филип. I, 21; 2 Кор. V, 1. 2. 4. 6. 8 и друг. По воззрѣнію св. Отцовъ и учителей Церкви, вѣра въ безсмертіе нашей души всегда бываетъ внутренне нераздѣльна съ вѣрою въ Бога, степенью которой опредѣляется и самая сила ея,—такъ что кто совсѣмъ теряетъ или заглушаетъ въ себѣ вѣру въ Бога, тотъ обыкновенно перестаетъ вовсе вѣрить и въ безсмертіе. Съ потерей вѣры въ Бога у человѣка прерывается внутренняя живая связь съ Источникомъ нашего безсмертія, а потому и доказательства въ пользу его, какъ основывающіяся тогда на однихъ соображеніяхъ разума, не могутъ быть убѣдительными для невѣрующаго. Между тѣмъ какъ тотъ, кто бываетъ проникнутъ чувствами искренняго благоговѣнія и искренней сыновней любви къ Богу, никогда не допуститъ въ

себѣ той мысли, чтобы любящій Богъ захотѣлъ когда-либо совершенно пресѣчь его жизнь и расторгнуть Свою родственную съ нимъ связь,—такъ какъ онъ всегда живо сознаетъ себя призваннымъ къ нравственному богоподобному совершенству, почему всегда въ своей жизни и управляется живымъ чувствомъ нравственнаго долга, прямо вытекающаго изъ мысли о Богѣ—какъ Законодателѣ, Судіи и Мздовоздаятелѣ. Въ этомъ отношеніи скорѣе можно допустить безсмертіе безъ Бога, чѣмъ Бога безъ безсмертія. И вообще отрицать безсмертіе нашей души—значитъ считать ложью голосъ непосредственнаго сознанія человѣка, въ глубинѣ души котораго таится—или непреодолимое желаніе загробной жизни и радостная надежда на нее, или-же чувство страха предъ нею. Человѣкъ никогда не захочетъ, не сможетъ и не дерзнетъ отречься отъ своей личности: сами матеріалисты не въ состояніи отдѣлаться отъ присущаго всѣмъ намъ желанія, чтобы личное бытіе наше продолжалось въ безконечность. Природа въ этомъ случаѣ сильнѣе нашей воли. Всѣ существа стремятся къ тому, чтобы существовать, всѣ ищутъ бытія, а не уничтоженія,—начиная съ стремленія Ангеловъ къ блаженству и кончая силою сцѣпленія, дѣйствующею въ бездушныхъ камняхъ. У матеріализма, не признающаго ничего духовнаго, не можетъ быть конечно и рѣчи о безсмертіи нашей души. Но мы можемъ воспользоваться его-же собственными воззрѣніями на міръ, чтобы въ его круговоротѣ жизни видѣть весьма вѣское доказательство нашего безсмертія. Ничто въ мірѣ, по мнѣнію самихъ матеріалистовъ, не уничтожается, а лишь все постоянно и съ необыкновенною быстротою видоизмѣняется: этотъ-то жизненный вихрь и есть собственно тотъ фокусъ, въ которомъ сосредоточенъ весь видимый міровой процессъ. Но если это такъ,—если и матерія не уничтожима и назначена для жизни, или постояннаго и всегдашняго обмѣна самой на себя, то тѣмъ болѣе за разумнымъ духомъ должно признать никогда не прекращающуюся жизненность, какъ необходимое условіе его бытія.

Такъ какъ духовность души нашей необходимо вытекаетъ изъ того, что мы созданы по образу Божію, то отсюда само собою

слѣдуетъ, что и соотвѣтствовать своему назначенію мы можемъ тогда только, когда будемъ уподобляться Богу въ своихъ дѣйствіяхъ, или правильно пользоваться своими духовными силами и способностями. Для того-то человѣкъ и надѣленъ отъ Бога столь высокими способностями ума и сердца, ради того-то онъ одаренъ и свободою воли, чтобы, не ограничиваясь землею и земнымъ, духомъ своимъ непрестанно подниматься и устремляться къ самому источнику своего бытія и своей жизни Богу, ища въ Немъ, или въ единеніи съ Нимъ своей послѣдней цѣли и полнаго удовлетворенія всѣхъ своихъ стремленій и чаяній. Поэтому-то и Христосъ Спаситель, приходившій въ міръ возстановить падшаго человѣка, все Свое Божественное дѣло искупленія направлялъ къ тому именно, чтобы разрушить средостѣніе ограды, отдѣлявшей человѣка отъ Бога, и привести его къ миру и единенію съ Богомъ (Іоан. XVII, 21; Ефес. II, 14; 2 Кор. V, 19). Само собою разумѣется, что съ такого рода назначеніемъ человѣка совпадаетъ и назначеніе его для блаженства,—потому что искать и достигать единенія съ Богомъ—значитъ тоже, что искать и достигать участія въ истинномъ блаженствѣ. Но человѣкъ созданъ не съ одною только душею, а и съ тѣломъ, которое составляетъ существенную часть его природы,—такъ что только съ тѣломъ онъ и становится настоящимъ или полнымъ человѣкомъ. Поэтому онъ не только не чуждъ ничему земному и матеріальному,—а напротивъ, по своей тѣлесной природѣ также близокъ и родственъ ему, какъ по своей духовной природѣ близокъ и родственъ міру духовному. Имѣя поэтому высшее премірное назначеніе по духовной природѣ своей, человѣкъ по тѣлесной природѣ своей необходимо долженъ былъ имѣть и тѣлесное или земное назначеніе, такъ какъ тѣло его, происшедши изъ земли или земныхъ стихій, иначе и существовать не можетъ, какъ только при тѣхъ условіяхъ, при какихъ существуютъ тѣла всѣхъ другихъ земныхъ тварей. Земное назначеніе человѣка было ясно указано Богомъ при самомъ его сотвореніи: *и да обладаетъ онъ*, по всемощному слову Божію, *рыбами морскими*,

и птицами небесными, и звѣрями, и скотами, и всею землею (Быт. I, 26). Это значитъ, что человѣкъ для того и былъ одаренъ Богомъ разумною душею, чтобы быть представителемъ Божественной власти на землѣ. Если-бы, подобно животнымъ, онъ предназначенъ былъ быть рабомъ земли и всего земнаго, или, что тоже, если-бы его духовныя силы были слабѣе силъ матеріальныхъ и физическихъ, то можно было-бы еще недоумѣвать о томъ, какъ примирить высшія духовно-нравственныя потребности человѣка съ его тѣлесными и земными нуждами и потребностями. Но такъ какъ онъ потому и долженъ былъ владычествовать на землѣ, что тѣ духовныя силы, которыми одаренъ былъ онъ, по своей природѣ были несравненно выше и крѣпче всего земнаго и стихійнаго, способны были именно владѣть и управлять всѣмъ земнымъ; то ясно, что его назначеніе—жить на землѣ и при посредствѣ тѣла быть во внутренней связи со всѣмъ земнымъ и матеріальнымъ отнюдь не должно мѣшать его высшему, не земному назначенію. Земля, данная въ обладаніе человѣку, должна служить для него ни чѣмъ инымъ, какъ только поприщемъ развитія и преспѣянія его духовной природы,—для чего она, въ связи съ другими міровыми тѣлами или планетами, и представляетъ дѣйствительно неистощимый матеріалъ.

Было-бы однакожъ странно, если-бы при такомъ богатствѣ видимой природы на землѣ, надъ которою владычествовать назначенъ Богомъ человѣкъ, онъ въ тоже время обреченъ былъ на всегдашнее одиночество. Сотвореніе жены съ прямою цѣлію размноженія людей на землѣ путемъ рожденія стоитъ поэтому въ самой тѣсной связи съ земнымъ назначеніемъ человѣка. И для того, чтобы это рожденіе не унижало значенія человѣка на землѣ, или не низводило его на одинаковую степень съ животными, Господу угодно было скрѣпить союзъ мужа съ женою установленіемъ свящ. таинства Брака (Быт. I, 26—28; II, 15—25; V, 1. 2). Допускать поэтому, какъ дѣлаютъ нѣкоторые, предположеніе, что брачная жизнь явилась какъ одно изъ послѣдствій паденія лю-

дей — значитъ совершенно произвольно отстранять прямую мысль свящ. Писанія о брачномъ союзѣ,—какъ Богоучрежденномъ и священномъ союзѣ,—и на мѣсто ея поставлять свое личное и одностороннее мнѣніе объ этомъ союзѣ — какъ союзѣ грѣховномъ, или по крайней мѣрѣ нравственно нечистомъ. Если брачный союзъ, по слову св. Ап. Павла (Ефес. V, 23), и въ настоящее время, по дѣйствію благодати Божіей, можетъ являться настолько нравственно высокимъ и таинственнымъ, чтобы быть образомъ союза Христа съ Церковію, то почему-бы онъ не могъ быть таковымъ до паденія, или безъ паденія людей? Если Господу благоугодно было создать человѣка не безплотнымъ духомъ, а духомъ во плоти,—и создать такимъ съ тѣмъ, чтобы онъ по своей тѣлесной природѣ былъ живымъ членомъ многообразной семьи живыхъ существъ на землѣ, то возможна-ли рѣчь объ изъятіи его, по его тѣлесной природѣ, изъ тѣхъ общихъ условій и законовъ существованія, какимъ угодно было Богу подчинить всѣ земныя существа?

О единствѣ рода человѣческаго.

Принимая за несомнѣнную истину разсказъ свящ. Бытописателя объ установленіи брака—какъ таинства (Быт. I, 26—28; II, 15—25; V, 1. 2), мы тѣмъ самымъ устраняемъ всякое предположеніе о возможности существованія многихъ, или нѣсколькихъ родоначальниковъ различныхъ расъ человѣческихъ, какъ несовмѣстное съ достоинствомъ брака, какъ свящ. таинства. И въ свящ. Писаніи вполнѣ ясно и опредѣленно говорится объ Адамѣ и Евѣ—какъ единственныхъ родоначальникахъ всего человѣчества: см. Быт. II, 4. 5; III, 20; V, 1. 2; 1 Парал. I; Лук. III, 23—38; Дѣян. XVII, 26; Римл. V, 12. 14. 18—19; 1 Коринѳ. XV, 22. 45. 47. 49. Почему истина единства рода человѣческаго всегда твердо и неизмѣнно и сохранялась въ Церкви христіанской—какъ истина непререкаемая,—тѣмъ больше, что она стояла въ самой тѣсной, неразрывной связи съ ученіемъ о наслѣдственно-

сти прародительскаго грѣха и тайнѣ искупленія. Но такъ какъ обще-церковная вѣра христіанская имѣетъ авторитетъ несомнѣнности только въ глазахъ людей вѣрующихъ, то естественно, что всегда были и будутъ противники истины единства рода человѣческаго. Такъ, нѣкоторые изъ нихъ, называемые преадамитами, не признаютъ того, чтобы Адамъ былъ первымъ родоначальникомъ человѣчества: по ихъ мнѣнію, люди жили на землѣ и задолго до него. Сначала мнѣніе это утверждалось на сказаніяхъ древнихъ народовъ объ ихъ необычайной древности, а также на древнихъ астрономическихъ вычисленіяхъ и таблицахъ: египтяне, напр., насчитывали десятки тысячъ лѣтъ своего политическаго существованія, а индійцы и китайцы—цѣлые милліоны; точно также и астрономическія наблюденія наприм. халдеевъ во дни Александра Македонскаго представлялись восходящими за 472 тысячи лѣтъ до ихъ времени. Но послѣ того, какъ новѣйшими изслѣдованіями ученыхъ доказано было, что достовѣрная исторія индійцевъ и китайцевъ не восходитъ далѣе двухъ тысячъ лѣтъ до Р. Хр., а астрономическія наблюденія халдеевъ простираются только за 800 л. до Р. Хр., преадамитская теорія нашла себѣ точку опоры въ палеонтологіи, которая пытается опредѣлить древность рода человѣческаго даже болѣе точнымъ образомъ, чѣмъ это возможно сдѣлать, исходя изъ однихъ историческихъ указаній,—именно—на основаніи ископаемыхъ остатковъ, отрываемыхъ въ различныхъ слояхъ земли. Но то, что въ этомъ отношеніи добыто, состоитъ въ такихъ разрозненныхъ предметахъ, найденныхъ въ столь разнообразныхъ мѣстностяхъ, что выводить отсюда какія-либо заключенія нужно съ большою осторожностію. Къ чему, напр., привели изслѣдованія Ларте въ открытой близъ Ориньяка пещерѣ? Къ тому, что люди встарину употребляли грубыя кремневыя орудія и издѣлія изъ кости и рога, которыя служили у нихъ остріями стрѣлъ и копій, и рукоятками разныхъ орудій. Но какъ глубока древность этихъ находокъ трудно опредѣлить,—потому что нѣкоторые дикари и до сей поры употребляютъ подобныя орудія и издѣлія.

Положеніе предметовъ домашняго обихода въ томъ или другомъ слоѣ земли могло-бы конечно служить нѣкоторымъ указаніемъ на древность владѣльцевъ этихъ предметовъ; но факты опять указываютъ на то, какъ ненадеженъ и этотъ источникъ для опредѣленія древности человѣческаго рода. Такъ, въ долинѣ Нила близъ Мемфиса на глубинѣ 60 футовъ найдены были: кружки, горшки, мѣдный ножикъ, куски обожженнаго кирпича и т. д. Такъ какъ при нормальныхъ условіяхъ разлива рѣки Нила въ сто лѣтъ образуется наносъ только въ 6 дюймовъ, то отсюда и заключили, что египетская культура имѣетъ за собою по крайней мѣрѣ 12,000 лѣтъ древности. Между тѣмъ позднѣйшія изслѣдованія доказали, что отложенія ила въ рѣкѣ Нилѣ происходятъ весьма неравномѣрно и что именно близъ Мемфиса въ землѣ встрѣчаются многочисленные трещины и водоемы въ 50—100 футовъ глубины. Затѣмъ, обожженный кирпичъ былъ вовсе неизвѣстенъ древнимъ египтянамъ и только въ началѣ римскаго владычества онъ сталъ употребляться въ Египтѣ какъ строительный матеріалъ: до того-же времени египтяне употребляли кирпичъ, приготовлявшійся изъ глины и соломы и просушивавшійся на солнцѣ. Не болѣе доказательными въ пользу древности человѣческаго рода оказываются и такъ называемыя свайныя постройки древнихъ, первое открытіе которыхъ на Цюрихскомъ озерѣ сдѣлано было зимою $185^{3}/_{4}$ года. Эти свайныя постройки считаются древнѣе всѣхъ другихъ построекъ этого рода, позднѣе открытыхъ въ Ирландіи, Даніи и Мекленбургѣ. Тѣмъ не менѣе по обстоятельнѣйшимъ изслѣдованіямъ самымъ древнимъ изъ нихъ нельзя дать болѣе 2,000 лѣтъ до Р. Хр. Расположенные вокругъ свайныхъ построекъ пласты, кромѣ посуды изъ костей, животныхъ копытъ, роговъ, дерева и глины, содержатъ въ себѣ оружіе и утварь—частію каменныя, частію бронзовыя и частію даже желѣзныя. Найденные остатки животныхъ костей всѣ принадлежатъ такимъ животнымъ, которыхъ можно встрѣтить и нынѣ. Человѣческіе остатки также не отличаются существенно, по устройству своего черепа, отъ швейцарцевъ на-

стоящаго времени. Конецъ-же періода швейцарскихъ свайныхъ построекъ совершенно согласуется съ тѣми обстоятельствами, о которыхъ разсказываетъ въ исторіи своихъ походовъ въ Галлію Цезарь. Немного больше свидѣтельствуетъ потомъ о древности человѣческаго рода и открытіе, такъ называемыхъ, кухонныхъ остатковъ на восточной сторонѣ датскихъ острововъ. Тамъ вмѣстѣ съ этими остатками найдены были и куски сосноваго дерева, виды котораго въ настоящее время исчезли въ Скандинавіи. Основываясь на томъ, что на датскихъ островахъ сосну замѣнилъ дубъ, въ свою очередь смѣненный букомъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ раскопки въ датскихъ торфяникахъ, и назначая для каждаго изъ этихъ видовъ растительности нѣсколько тысящелѣтій, полагаютъ, что населеніе, которому принадлежали найденные кухонные остатки, жило по крайней мѣрѣ за 10,000 лѣтъ до настоящаго времени. Масштабомъ при этомъ исчисленіи служитъ конечно развитіе растительности въ нынѣшнемъ періодѣ. Но если въ предшествующемъ нынѣшнему періодѣ Скандинавія, какъ думаютъ, состояла изъ глетчеровъ и ледяныхъ морей, и переходъ къ новѣйшему времени совершился слѣдов. довольно быстро; то съ возраставшимъ нагрѣваніемъ древесная растительность легко могла передвинуться въ своихъ тогдашнихъ поясахъ и во всякомъ случаѣ развилась-бы быстрѣе и притомъ въ такомъ видѣ, для котораго настоящее время никакъ не можетъ служить масштабомъ. До чего сомнительны всѣ подобныя, основанныя на замѣчаемомъ именно въ торфяныхъ тундрахъ измѣненіи растительности, исчисленія, показываетъ сдѣланное въ новѣйшее время на восточномъ берегу Шлезвига открытіе. Подъ слоемъ торфа въ 5 футовъ толщиною нашли слой раковинъ, а подъ нимъ корабль въ 36 футовъ длиною. Судя по глубинѣ, на какой лежалъ въ землѣ корабль, можно было надѣяться найти на немъ вещи по крайней мѣрѣ въ нѣсколько тысящелѣтій древности, а между тѣмъ въ дѣйствительности найденныя на немъ монеты относятся къ 160-му году по Р. Хр., а домашнія вещи ко временамъ Каролинговъ. Ясно слѣдов., что вопросъ о древности

человѣческаго рода остается по меньшей мѣрѣ еще совершенно открытымъ для естественной науки вопросомъ и потому не даетъ ни малѣйшихъ основаній подвергать сомнѣнію библейскую истину единства рода человѣческаго. Другіе изъ противниковъ этой истины, основываясь на замѣчаемыхъ между людьми нѣкоторыхъ особенно выдающихся племенныхъ разностяхъ, полагаютъ, что каждая человѣческая раса имѣетъ своего особаго родоначальника. Но и эта, такъ называемая, коадамитская теорія, не выдерживаетъ серьезной критики. Прежде всего оказалось, что на основаніи устройства череповъ и разности въ вѣсѣ мозга у различныхъ народовъ совсѣмъ нельзя дѣлить людей на совершенно различныя расы,—такъ какъ ни тотъ, ни другой изъ этихъ признаковъ не имѣютъ достаточной устойчивости для подобнаго дѣленія. Болѣе отличительными чертами разныхъ племенъ служатъ—цвѣтъ кожи и свойства волосъ; но разновидности, характеризуемыя этими чертами, также недовольно рѣзко ограничены: онѣ иногда такъ незамѣтно переходятъ одна въ другую, что перестаютъ быть характеристическими отпечатками расы. Точно также какъ бѣлая кожа чернѣетъ или загараетъ отъ продолжительнаго вліянія на нее солнца,—и кожа еѳіопа, имѣющая цвѣтъ чернаго дерева, дѣлается все болѣе и болѣе свѣтлою, переходя чрезъ нѣсколько поколѣній американскихъ негровъ. Безспорно, что черный цвѣтъ кожи происходитъ отъ отложенія пигмента въ клѣточкахъ Мальпигіева слоя; но самое образованіе пигмента зависитъ отъ болѣе или менѣе жгучихъ лучей солнца. Так. обр. видимыя нами формы въ своихъ типическихъ свойствахъ разграничены недовольно опредѣлительно; а другихъ основъ для подраздѣленій людей на совершенно различныя поколѣнія,—основъ, которыя могли-бы служить вѣрнымъ научнымъ началомъ, взятымъ изъ несходствъ внутренняго строенія людей, мы не имѣемъ.—Что-же касается указаній на то, что люди не могли-бы появиться въ странахъ, отдѣленныхъ отъ мѣста перваго поселенія ихъ большими морями, если-бы они происходили отъ одного родоначальника, то нужно замѣтить, что если не всѣ, то нѣкоторыя

страны, теперь разъединенныя морями, прежде несомнѣнно составляли одно сплошное цѣлое. И кромѣ того, не подлежитъ сомнѣнію, что древніе народы, не смотря на несовершенство способовъ сообщенія, посѣщали весьма отдаленныя страны на такихъ судахъ, на которыхъ нынѣ никто не рѣшился-бы отправиться за море. Были даже времена, когда переселеніе народовъ входило въ такой-же обычай людей, какъ и перелетъ птицъ. Съ этой стороны теперешнія наши переселенія не могутъ идти рѣшительно ни въ какое сравненіе съ переселеніями древнихъ народовъ, которые почти не знали осѣдлости.—Наиболѣе вѣскимъ возраженіемъ противъ единства рода человѣческаго могло-бы служить указаніе на разность языковъ у разныхъ народовъ, если-бы новѣйшія изслѣдованія знаменитѣйшихъ лингвистовъ не приводили къ совершенно противоположному заключенію. Полагаютъ, что первоначально единственною формою человѣческой рѣчи была форма односложная (азинтетическая). Односложныя слова этой формы, при дальнѣйшемъ ея развитіи и переходѣ въ другія формы, составили собою то, что называется корнями словъ въ развитыхъ языкахъ. Процессъ первоначальнаго образованія языка представляется въ такомъ случаѣ очень простымъ: первые люди, увидавъ тотъ или другой предметъ, естественно поражались и тою или другою его особенностію и выражали при этомъ свое удивленіе тѣмъ или другимъ слогомъ, который и дѣлался именованіемъ этой особенности, переходившимъ потомъ и на весь классъ подобныхъ-же предметовъ. Если-бы рѣчь наша произошла не изъ корней, выражающихъ мысль,—а изъ звукоподражаній и междометій или восклицаній, какими сопровождается обыковенно наше удивленіе, то и животныя, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя, непремѣнно говорили-бы,—потому что между ними есть способныя и къ звукоподражаніямъ, и къ восклицаніямъ. Между тѣмъ, мы не видимъ между животными ничего подобнаго потому именно, что разумъ человѣческій долженъ быть признанъ зараждающимъ элементомъ рѣчи: иначе слова наши выражали-бы не общія мысли и сужденія наши о предметахъ, а лишь частныя и отдѣльныя понятія о нихъ.

Потому-то языкъ и разумъ нашъ такъ тѣсно и соединены между собою, что они представляютъ собою не больше, какъ только два различныя выраженія одной и тойже дѣятельности нашей души: мысль—это внутренній, а слово-внѣшній продуктъ дѣятельности нашего ума,—такъ что для того, чтобы принять внѣшній видъ, мысль необходимо должна перейти въ рѣчь,—также какъ и рѣчь, если не будетъ черпать своего содержанія въ нашей мысли, то обратится въ одни пустые звуки. Въ этомъ отношеніи единство первоначальнаго языка у людей необходимо ведетъ къ признанію въ нихъ и единства духовной природы ихъ: единство-же духа есть, съ своей стороны, свидѣтельство и единства происхожденія рода человѣческаго.

Вопросъ о размноженіи рода человѣческаго трудно разрѣшимъ не столько въ смыслѣ внѣшняго физическаго, сколько внутренняго духовнаго преемства человѣчества,—именно—трудно понять, какъ размножаются самыя души-то наши, которыя по природѣ своей не могутъ подлежать обыкновенному физическому закону рожденія. Въ свящ. Писаніи нѣтъ яснаго и прямого отвѣта на этотъ вопросъ. Изъ того, что благословеніе о размноженіи данное первымъ людямъ сходно съ благословеніемъ даннымъ животнымъ (Быт. I, 22), можно вывести только одно заключеніе, что души человѣческія происходятъ отъ Бога, а не отъ родителей,—потому что, во-первыхъ, у животныхъ нѣтъ души въ смыслѣ отдѣльнаго самостоятельнаго духовнаго существа, какъ у человѣка, и слѣдов. при ихъ благословеніи не могло быть и рѣчи о происхожденіи душъ,—а во-вторыхъ, одинаковость благословенія нисколько не вліяла на объединеніе природы людей съ природою животныхъ, а свидѣтельствовала только объ установленіи единаго закона для размноженія тѣхъ и другихъ,—такъ какъ законъ этотъ относился лишь къ сходственнымъ тѣлеснымъ или физическимъ природамъ ихъ. Въ такомъ именно смыслѣ должны быть понимаемы и слова свящ. Бытописателя о томъ, что Адамъ родилъ сына—Сиѳа по своему подобію и образу (Быт. V, 3), которыхъ очевидно нельзя понимать иначе, какъ въ смыслѣ сходства

Сиѳа съ Адамомъ въ душевныхъ качествахъ, такъ какъ подобнаго сходства съ отцомъ не было у Каина.

О Богѣ какъ Промыслителѣ міра.

Сотворивъ міръ и надѣливъ его силами и законами для продолженія своего бытія, Господь Богъ не могъ конечно и послѣ того оставаться совершенно чуждымъ міру,—такъ какъ отстраненіе Бога отъ міра лишало-бы послѣдняго цѣли его бытія, а въ Творцѣ міра умаляло-бы Его премудрость, свидѣтельствуя объ Его дѣятельности—если не безъ плана, то безъ мысли о послѣдствіяхъ этой дѣятельности. По отношенію къ основнымъ законамъ міробытія дѣятельность Творца міра необходимо должна быть направлена къ ихъ поддержанію, по отношенію-же къ жизни и дѣйствіямъ отдѣльныхъ существъ она должна выражаться въ содѣйствіи—тайномъ-ли то, или явномъ—къ достиженію ими своего назначенія. И по ученію Слова Божія промыслъ Божій о мірѣ дѣйствительно и открывается намъ въ двухъ главныхъ дѣйствіяхъ—въ сохраненіи міра и въ управленіи имъ: Колос. I, 16. 17; Евр. I, 3; Псал. CIII, 29; Мѳ. X, 29. 30; VI, 26; Лук. XII, 25—29 и мног. друг. Отрицать міохраненіе Божіе значило-бы отрицать и самое твореніе,—а ограничивать его храненіемъ и поддерживаніемъ только главныхъ силъ и законовъ міра—тоже что ограничивать творчество Божіе однимъ образованіемъ даннаго матеріала. Силы природы, существуя во взаимной связи между собою, по этому самому уже существуютъ условно, поддерживаемые силою Того, отъ Кого получили бытіе. Міровые-же законы—это только указатели дѣятельности силъ, или математическія формулы отношеній отдѣльныхъ проявленій присущихъ матеріи силъ, и сами по себѣ безъ верховнаго Законодателя не имѣютъ ровно никакого значенія. По видимому, все въ мірѣ совершается своимъ естественнымъ порядкомъ,—но свидѣтельствуетъ-ли это объ отсутствіи промысла Божія въ мірѣ? Напротивъ, это прямо на то именно и указываетъ, что выше всѣхъ

міровыхъ законовъ стоитъ верховный Разумъ, Который предусмотрѣлъ случайности и отнялъ у нихъ возможность нарушенія установленныхъ законовъ. Потому-только разумными существами и могутъ быть открываемы и наблюдаемы законы міробытія, что они установлены верховнымъ Разумомъ. Господь Богъ для того такъ неисчерпаемо обильно и наполнилъ природу прекраснымъ и великимъ, а насъ надѣлилъ способностью воспринимать эту красоту и это величіе, чтобы мы по мѣрѣ умственныхъ силъ своихъ все яснѣе и яснѣе познавали зависимость твари отъ своего вѣчнаго Творца. И если высшая цѣль духовнаго развитія заключается въ созерцаніи Бога и духовно-нравственномъ единеніи съ Нимъ чрезъ выраженіе вѣчной Божественной любви въ благочестивой жизни нашей (Мѳ. V, 8.44—48; Іоан. XVII, 3); то основательное изученіе природы какъ-разъ ведетъ именно къ этой цѣли, пріучая насъ къ созерцанію Бога въ Его твореніяхъ. Когда мы узнаемъ, что въ малѣйшихъ частицахъ кристалловъ и клѣточекъ растеній дѣйствуютъ тѣже законы, которые господствуютъ и во всей системѣ необъятнаго мірозданія,—когда мы убѣждаемся, что каждая капля нашей крови, каждое волокно нашего нерва состоитъ изъ клѣточекъ, изъ которыхъ каждая, составляя правильную организацію сама по себѣ, въ тоже время вполнѣ гармонируетъ и съ цѣльнымъ и стройнымъ зданіемъ всей вселенной; то поневолѣ чувствуемъ, что не только жизнь, но и все существо наше всецѣло зависитъ отъ всемогущества и премудрости Того, Кто служитъ Источникомъ жизни всѣхъ жизней въ мірѣ. Недаромъ рѣчи не только ветхозавѣтныхъ пророковъ, но и Самого Спасителя міра исполнены величественныхъ изображеній природы: всюду, гдѣ проявляется сила, гдѣ является дѣйствіе,—тамъ присутствуетъ и Богъ. Въ природѣ какъ тѣлѣ проявляется тоже Богооткровенное и Творческое слово—только въ видимыхъ дѣлахъ и явленіяхъ. Поэтому и естествознаніе можетъ быть тогда только вполнѣ благоплодно, когда оно будетъ понимать глубокую и тѣсную связь природы съ Богооткровеннымъ ученіемъ свящ. Писанія. Если Богъ не сказывается, или по крайней мѣрѣ

не чувствуется внутри насъ,—то и въ великолѣпіи природы мы не въ состояніи будемъ усмотрѣть Бога,—также какъ и наоборотъ: самый сильный внутренній свѣтъ безъ изслѣдованія фактовъ внѣшняго міра произведетъ только болѣзненныя религіозныя понятія. Поэтому-то сознаніе безконечнаго разнообразія и гармоніи твореній Божіихъ и составляетъ первый шагъ къ живой вѣрѣ въ Бога, отношеній Котораго къ міру мы иначе и представить себѣ не можемъ, какъ подъ понятіемъ промышленія Божія о мірѣ, понимаемаго конечно прежде всего въ смыслѣ полнѣйшей зависимости созданій Божіихъ отъ своего Создателя. И такъ какъ настоящее состояніе міра не выражаетъ собою послѣдняго назначенія его: то Богъ не только хранитъ міръ въ его бытіи, со всѣми его существами, силами и законами, но и всѣ дѣйствія и событія въ мірѣ направляетъ къ достиженію предназначенныхъ Имъ—какъ цѣлому міру, такъ и всему на немъ существующему цѣлей. Эта-то сторона промысла Божія о мірѣ, или то дѣйствіе воли Божіей, которымъ дѣятельность силъ сотворенныхъ направляется къ предназначенной для нихъ цѣли, и называется міроправленіемъ Божіимъ. И простой здравый смыслъ каждаго говоритъ за то именно, что если Богъ при сотвореніи міра назначилъ какую-либо опредѣленную цѣль его существованія; то Онъ не можетъ не желать, чтобы эта цѣль была и достигнута. Но можетъ-ли достигаться эта цѣль, если мы позволимъ себѣ предположить, что міръ предоставленъ самъ себѣ, или лишенъ водительства Божія? Если-бы мы видѣли въ мірѣ только простую машину, и въ такомъ случаѣ должны были-бы признать необходимость для него разумнаго Механика по крайней мѣрѣ на случаи порчи частей его, чтобы не допустить распространенія порчи и на другія части міра. Но міръ не машина,—потому что изъ тьмы не можетъ произойти свѣтъ и изъ безсознательности сознательность. Если не въ общемъ строѣ міробытія, то въ частномъ ходѣ міровой жизни первенствующее значеніе безспорно принадлежитъ разумнымъ существамъ, и слѣдов. міръ далеко не является простою машиною, которой достаточно было дать первый

толчекъ движенія, чтобы она начала свою вѣчную и непрестающую дѣятельность. Надъ разумомъ только Разумъ и можетъ господствовать: поэтому, въ мірѣ, гдѣ все направлено къ господству разумной жизни, мы не можемъ, не отказавшись отъ собственнаго разума, не признать господства верховнаго Разума. Какъ далеко простирается это господство, мы, по ограниченности и нашего разума, и нашихъ внѣшнихъ опытовъ, опредѣлить не можемъ, и потому должны безусловно вѣровать тому, что свидѣтельствуетъ намъ объ этомъ Божеств. откровеніе: а оно всѣ рѣшительно событія въ природѣ—какъ одушевленной, такъ и неодушевленной поставляетъ въ совершенной зависимости отъ всеуправляющей воли Божіей. Конечно, для мысли человѣческой не легко представить себѣ Божество столько благимъ, чтобы Оно могло обращать заботливое вниманіе какъ на великіе, такъ и на самые малые и ничтожные предметы въ мірѣ; но не нужно забывать, что и самые малые, какъ и великіе, предметы одинаково созданія Божіи. Что намъ, по нашей ограниченности, можетъ казаться малымъ и ничтожнымъ въ природѣ,—то въ дѣйствительности можетъ имѣть важное значеніе—если не само по себѣ, то въ связи съ другими предметами. Нашъ собственный опытъ нерѣдко показываетъ намъ, что отъ малыхъ, по видимому, причинъ происходятъ весьма важныя послѣдствія. Съ другой стороны, великое для насъ развѣ неодинаково малое для Бога? Что такое великое человѣческое? Не больше, какъ плодъ ограниченности нашего умственнаго взора. Земля вѣдь очень велика въ нашемъ мнѣніи, а въ кругу міровыхъ тѣлъ она не больше, какъ пылинка. Поэтому-то Божеств. откровеніе и учитъ насъ вѣровать тому, что для Бога нѣтъ ничего—ни великаго, ни малаго въ мірѣ (Исаіи XL, 15. 17).

Но такъ какъ міръ сохраняется и управляется волею Божіею съ тѣмъ, чтобы въ немъ осуществились высочайшія намѣренія Божіи о немъ, то естественно, что провидѣніе Божіе, не лишая своей попечительности ни одного созданія, соразмѣряетъ свое вниманіе къ твореніямъ съ ихъ относительною важностію, или, что тоже,

съ ихъ способностію соотвѣтствовать высшей цѣли міра. Отсюда само собою слѣдуетъ, что дѣйствія міроправленія Божія по преимуществу относятся къ міру существъ разумныхъ, такъ какъ въ нихъ и чрезъ нихъ осуществляется высшее назначеніе всего міра. Тамъ, гдѣ законы Творца исполняются безсознательно и необходимо, гдѣ нѣтъ и не можетъ быть—ни свободнаго развитія и усовершенствованія, ни произвольнаго отступленія отъ воли Божіей,—тамъ міроправительныя дѣйствія Божіи могутъ открываться только въ такихъ явленіяхъ и событіяхъ, которыя имѣютъ значеніе особыхъ средствъ для достиженія извѣстныхъ цѣлей въ мірѣ нравственномъ. Так. обр., міръ Ангельскій и міръ человѣческій служатъ преимущественными предметами Божественнаго міроправленія.

Ангелы не только непосредственно служатъ Богу, какъ неумолкающіе пѣснопѣвцы Его безконечныхъ совершенствъ и славы, но по назначенію и повелѣнію Божію содѣйствуютъ благосостоянію и другихъ тварей. Въ частности, по отношенію къ міру человѣческому Ангелы, по слову Апостола, *суть служебные духи, посылаемые на служеніе для тѣхъ, которые имѣютъ наслѣдовать спасеніе* (Евр. I, 14). Ради этого, по ученію Церкви, основанному на ясныхъ и опредѣленныхъ свидѣтельствахъ Божеств. откровенія, тогда какъ людямъ невѣрующимъ даются Богомъ Ангелы—покровители цѣлыхъ царствъ, или народовъ и обществъ (Дан. X),—людямъ вѣрующимъ дается каждому человѣку, съ момента крещенія его, особый Ангелъ-хранитель (Дѣян. XII, 7—11. 15). Ангелъ этотъ находится неотступно при каждомъ вѣрующемъ во всю его жизнь, если только онъ остается вѣрнымъ завѣту вѣры Христовой. Въ этомъ служеніи Ангеловъ роду человѣческому мы должны видѣть попеченіе промысла Божія не о людяхъ только, но и о самихъ Ангелахъ: въ этомъ случаѣ Господь Богъ открываетъ предъ ними обширнѣйшее и вполнѣ достойное ихъ поприще для дѣятельности.—Что-же касается злыхъ духовъ, то въ силу свободы, какою надѣлилъ Господь всѣхъ разумно-нравственныхъ существъ, Онъ не стѣсняетъ и ихъ дѣятельности, хотя она и раз-

вивается въ нравственно-вредномъ направленіи; потому что тѣ существа, на которыхъ могла-бы вредно отразиться эта дѣятельность, съ своей стороны, обильно надѣлены—какъ естественными, такъ и благодатными силами для того, чтобы не только противостоять нравственно-вредному вліянію духовъ злобы, но въ борьбѣ съ ними еще болѣе и болѣе нравственно крѣпнуть и совершенствоваться. Нужно впрочемъ прибавить къ этому, что если Богъ попускаетъ злой волѣ демоновъ проявлять свою дѣятельность въ мірѣ, то это не значитъ, чтобъ злоба ихъ не была совершенно ограничиваема всеблагимъ Промыслителемъ міра; потому что въ такомъ случаѣ при сравнительно съ человѣкомъ высшей духовной природѣ ихъ и возможности вліять на внѣшнія событія жизни людей, какъ это видно изъ исторіи Іова, бѣсы могли-бы причинить людямъ неисчислимыя бѣдствія, еслибъ они не были ограничиваемы силою всемогущей воли Божіей (Лук. VIII, 31). Но Господу не угодно было открыть намъ самый способъ ограниченія со стороны Бога злой дѣятельности демоновъ потому, что подобное знаніе не принесло-бы намъ рѣшительно никакой нравственной пользы. Для насъ совершенно достаточно увѣренности въ томъ, что по силѣ искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа власть діавола надъ людьми совершенно ослабѣла и ничуть не препятствуетъ спасенію людей, если только они остаются истинно-вѣрующими во Христа (Іоан. XII, 31).

Во всякомъ случаѣ въ благодѣтельномъ вліяніи на насъ Ангеловъ и въ ограниченіи злобы сатаны мы не можемъ не видѣть уже вліянія промысла Божія и на нашу собственную, или человѣческую судьбу. Но помимо этого, такъ сказать, косвеннаго направленія Богомъ дѣятельности людей согласно съ предначертанными отъ вѣка планами премудрости Его, Господь Богъ отъ самаго созданія человѣка тѣмъ съ большею заботливостію промышлялъ и промышляетъ о немъ, чѣмъ большая премудрость проявилась въ его творчествѣ, съ одной стороны, и чѣмъ большей цѣны потребовало его спасеніе, съ другой. Первый человѣкъ, по свидѣ-

тельству Божеств. откровенія, вышелъ изъ рукъ Творца вполнѣ отвѣчающимъ тому высокому назначенію, для котораго онъ былъ созданъ (Псал. VIII, 6). Тѣмъ не менѣе совершенство его природы не было такимъ, которое не нуждалось-бы въ самоусовершенствованіи себя, или—не было безусловнымъ, а обусловливалось лишь даннымъ временемъ, къ которому оно было вполнѣ приспособлено; въ будущемъ-же оно должно было тѣмъ болѣе возвышаться, чѣмъ ближе подходило-бы къ своему первообразу, которымъ поставленъ былъ для человѣка Самъ Богъ (Мѳ. V, 48). Отсюда само собою слѣдуетъ, что человѣкъ тѣмъ болѣе нуждался въ промышленіи о себѣ Божіемъ, чѣмъ менѣе опытенъ былъ въ пользованіи своими богоподобными духовно-нравственными способностями. Этимъ-то и объясняется та заботливость, съ какою, по изображенію свящ. Бытописателя, Господь Богъ относился къ первозданному человѣку. Состояніе чистоты и безгрѣшности его не было слѣдствіемъ внутренняго самоопредѣленія и долгаго опыта, не было окончательно установившимся состояніемъ, не было, подобно состоянію Ангеловъ, постоянно совершенствующимся въ одномъ только добрѣ: оно скорѣе было только состояніемъ естественнаго, на первыхъ порахъ бытія и жизни, отдаленія человѣка отъ грѣха вслѣдствіе его невѣдѣнія. Поэтому естественно, что у первозданнаго человѣка не было—какъ полнаго сознанія нравственной вредоносности или гибельности грѣха, такъ и окончательно опредѣлившейся рѣшимости не поддаваться соблазнамъ грѣха, или твердо идти единственно по пути послушанія волѣ Божіей и нравственнаго добра.

Впрочемъ западные христіанскіе богословы нѣсколько иначе опредѣляютъ первобытное состояніе человѣка. Такъ, въ римско-католическомъ Богословіи еще въ средніе вѣка утвердилось такое мнѣніе о человѣкѣ въ состояніи его невинности, по которому все его совершенство, заключавшееся въ праведности и святости, всецѣло относилось къ однимъ сверхъестественнымъ, благодатнымъ дѣйствіямъ Божіимъ на него. Что-же касается его естественнаго состоянія, то внѣ благодатнаго состоянія оно было такимъ-же и

до паденія, какимъ осталось и послѣ паденія. Въ протестанствѣ-же, напротивъ, утвердилось и распространилось такое мнѣніе о первобытномъ совершенствѣ человѣка, что оно было вполнѣ естественнымъ состояніемъ первозданной природы человѣческой, которая иною и не могла выйти изъ рукъ Творца, какъ во всемъ совершенною и вполнѣ способною къ нравственному совершенству и благодатному общенію съ Богомъ,—или иначе говоря, по воззрѣнію протестантовъ, нравственное совершенство первозданнаго человѣка было вполнѣ натуральнымъ, вмѣстѣ съ нимъ созданнымъ состояніемъ. Но католическіе богословы опускаютъ изъ вниманія то, что человѣкъ созданъ былъ по образу Божію и что поэтому по самой природѣ своей онъ предназначенъ былъ къ жизни богоподобной и общенію съ Богомъ. Конечно, первоначально въ процессѣ духовнаго развитія человѣка первенствующее значеніе принадлежало благодати Божіей, а не самому человѣку, какъ еще не достигшему самоопредѣленія и совершеннаго утвержденія въ добрѣ; тѣмъ не менѣе безъ личнаго участія человѣка въ своемъ духовномъ развитіи не могло-бы быть воздѣйствія на него и самой благодати Божіей, такъ какъ въ такомъ случаѣ онъ не могъ-бы воспринять ее. Протестантскіе-же богословы, смотря на нравственное совершенство первозданнаго человѣка какъ на необходимое естественное слѣдствіе по образу Божію созданной природы его, опускаютъ изъ виду чрезвычайно важное нравственное значеніе для человѣка тѣхъ постоянныхъ и особенныхъ промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ, которыми на первыхъ порахъ бытія и жизни онъ окруженъ былъ. Дѣйствія эти были-бы излишни, если-бы только онъ по самой природѣ своей былъ вполнѣ совершенъ и могъ самъ собою достигать праведности и святости. Да и самое паденіе перваго человѣка въ такомъ случаѣ было-бы немыслимо.

Нужно однакожъ признаться, что католическое и протестантское воззрѣнія на первобытное состояніе человѣка далеко еще не такъ уклоняются отъ православнаго библейскаго воззрѣнія на этотъ предметъ, какъ возникшее въ школѣ энциклопедистовъ XVIII вѣка

и перешедшее потомъ къ преемникамъ ихъ въ XIX вѣкѣ мнѣніе о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи положительной грубости или дикости. Гипотеза эта основывается на томъ фактѣ, что духовно-нравственное развитіе — какъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ обществъ человѣческихъ обыкновенно шло и идетъ поступательнымъ путемъ. Но нельзя-же не допустить того, что первый человѣкъ явился на свѣтъ не дитятею, а зрѣлымъ мужемъ: иначе онъ не могъ-бы существовать самъ собою вслѣдствіе совершенной безпомощности своего положенія. Кромѣ того, и самое поступательное развитіе людей не мыслимо безъ предположенія, что первый человѣкъ въ отношеніи къ непосредственнымъ своимъ потомкамъ былъ тѣмъ-же, чѣмъ и теперь бываютъ родители по отношенію къ своимъ дѣтямъ, которымъ они передаютъ существенныя истины и знанія необходимыя для нихъ въ жизни. Поэтому-то всѣ историческія свидѣтельства и неблагопріятствуютъ гипотезѣ первоначальной дикости человѣка: напротивъ, всѣ вообще народы древности изображали первобытное состояніе человѣчества подъ именемъ золотаго вѣка, котораго безъ большаго или меньшаго развитія культуры представить себѣ невозможно. Изображенія эти не даютъ еще права заключать о томъ, что первозданный человѣкъ стоялъ на совершенной высотѣ цивилизаціи и просвѣщенія; но они вполнѣ соотвѣтствуютъ библейскому сказанію о томъ, что при самомъ своемъ созданіи человѣкъ уже получилъ всѣ силы и средства для выполненія своего высокаго назначенія.

По изображенію свящ. Бытописателя, на обязанности человѣка прежде всего лежало—постепенно переходить изъ состоянія невинности въ состояніе праведности. Свобода твари, какъ свобода ограниченная, не исключала въ этомъ случаѣ возможности для человѣка дѣлать и зло. Поэтому-то только постояннымъ упражненіемъ въ исполненіи воли Божіей первый человѣкъ и могъ окончательно утвердиться въ добрѣ: въ этомъ отношеніи ему совершенно необходимо было пройти путь нравственнаго испытанія, который ему и былъ указанъ Творцомъ въ заповѣди о невкушеніи плодовъ съ

древа познанія добра и зла. Какъ данная для свободнаго упражненія воли человѣка въ повиновеніи волѣ Божіей, заповѣдь эта не требовала отъ него никакого особеннаго нравственнаго подвига: тѣмъ не менѣе, чтобы показать всю важность и обязательность ея—какъ первоначальнаго урока послушанія, Богъ угрожаетъ человѣку смертію за ея нарушеніе. Угрозу эту нельзя понимать въ смыслѣ запугиванія человѣка Богомъ, а должно смотрѣть на нее въ смыслѣ предупрежденія въ неизбѣжности для человѣка смерти въ случаѣ нарушенія имъ воли Божіей, — такъ какъ въ этомъ случаѣ она должна была являться прямымъ и неустранимымъ послѣдствіемъ разстройства между физическими и духовными силами человѣка. Мы не можемъ представить себѣ отношенія физическихъ силъ первозданнаго человѣка къ духовнымъ иначе, какъ въ состояніи равновѣсія, при которомъ постоянное повиновеніе человѣка волѣ Божіей естественно влекло за собою нравственную устойчивость его, которая въ концѣ концовъ и должна была привести его къ совершенному безстрастію, какъ необходимому условію его физическаго или тѣлеснаго безсмертія. Въ такомъ случаѣ человѣкъ не только могъ, но и долженъ былъ восходить отъ совершенства къ совершенству уже не путемъ постепеннаго торжества надъ зломъ, а путемъ постепеннаго возвышенія своей духовной природы надъ тѣлесною. Раціоналисты, отвергая фактъ паденія человѣка на томъ только основаніи, что грѣхопаденіе представляется имъ необходимымъ условіемъ саморазвитія людей, опускаютъ изъ виду, что совершенство нравственности зависитъ не отъ противоположности добра злу, а отъ нравственной устойчивости человѣка, отсутствіе которой у людей, наперекоръ желаніямъ ихъ (Римл. VII, 18—23), и служитъ явнымъ и неопровержимымъ доказательствомъ поврежденія ихъ духовно-нравственной природы.

Изъ обозрѣнія факта паденія человѣка, согласно съ изображеніемъ его свящ. Бытописателемъ, видно, что прямымъ и очевиднымъ послѣдствіемъ этого паденія было и есть наслѣдственное поврежденіе духовной и тѣлесной природы всѣхъ потомковъ его, или

первородный грѣхъ, съ которымъ неизбѣжно раждается каждый человѣкъ, и вслѣдствіе чего каждый изъ насъ подлежитъ осужденію Божію и носитъ въ себѣ сѣмя смерти. Свящ. Писаніе вполнѣ ясно и опредѣленно говоритъ, что нѣтъ ни одного человѣка на землѣ чистаго, или свободнаго отъ грѣха, хотя-бы одинъ только день былъ всей жизни его земной: Іов. XIV, 4. 5; снес. Псал. L, 7; Ефес. II, 3; Іоан. III, 3; Римл. V, 12; III, 23; VII, 18—23. Общимъ для всѣхъ людей проводникомъ прародительской порчи, по ученію Церкви, служитъ самое зачатіе и соединенное съ нимъ рожденіе ихъ. Дѣлаясь чрезъ это преемниками Адамова естества, мы по тому самому становимся преемниками и его грѣха,—такъ какъ по закону природы рожденное всегда и необходимо бываетъ подобно родившему. И ни одна изъ истинъ вѣры въ дѣйствительности не доступна въ такой мѣрѣ повѣркѣ нашего опыта, какъ истина наслѣдственнаго поврежденія человѣческой природы. Каждый изъ насъ по непосредственному ощущенію и сознанію своему можетъ, вмѣстѣ съ Апостоломъ, сказать о себѣ, что *желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное* не достаетъ силы воли (Римл. VII, 18. 19). Такое внутреннее противорѣчіе въ каждомъ изъ насъ, такое влеченіе ко злу со стороны внѣшней природы нашей нельзя объяснить ничѣмъ больше, кромѣ ея испорченности. Ясно, что въ прародителяхъ нашихъ и всѣ мы пали и всѣ несемъ отвѣтственность за ихъ паденіе, потому что преемственно получаемъ отъ нихъ жизнь, а съ нею вмѣстѣ принимаемъ на себя и всѣ обязательства ихъ предъ Богомъ. Поэтому совершенно неосновательно и несправедливо смотрятъ нѣкоторые на невинный возрастъ нашей жизни, какъ на опытное опроверженіе ученія Церкви о первородномъ грѣхѣ,—тѣмъ больше, что при первыхъ-же началахъ сознательной жизни каждое дитя является уже съ запасомъ такихъ влеченій и расположеній, которыхъ и самая пристрастная любовь матери не назоветъ чистыми и добрыми. И что-бы, потомъ, ни говорили о воспитаніи, примѣрѣ и привычкѣ, какъ о причинахъ распространенія и обобщенія нравственнаго зла

въ человѣчествѣ,—все это подтверждаетъ, а не опровергаетъ христіанскій догматъ о первородномъ грѣхѣ. О воспитаніи должно сказать, что оно не даетъ воспитаннику новыхъ силъ и способностей, а только развиваетъ и направляетъ уже данныя ему отъ природы, или готовыя силы и способности. Если-бы все зависѣло отъ воспитанія, то изъ хорошей школы всегда выходили-бы хорошіе воспитанники, а изъ худой—худые. Но дѣйствительность и опытъ не подтверждаютъ этого, или по крайней мѣрѣ нерѣдко противорѣчатъ этому. Нельзя спорить, что—какъ доброе воспитаніе въ высшей степени благодѣтельно, такъ дурное — въ высшей степени вредно для насъ; но это нисколько не противорѣчитъ тому, что и изъ хорошей школы могутъ иногда выходить и дѣйствительно выходятъ очень дурные воспитанники, и наоборотъ. Самое рачительное, благонамѣренное и искусное воспитаніе никогда и вполовину не достигаетъ обыкновенно своей прекрасной цѣли,—между тѣмъ какъ для преобладанія дурнаго направленія въ воспитанникахъ большею частію достаточно бываетъ одного нерадѣнія воспитателей, безъ положительно вреднаго вліянія ихъ на умъ и сердце ввѣреннаго имъ юношества. Все это ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что зло легче прививается къ намъ, чѣмъ добро,—и слѣдов., если мы не созданы для зла, то пріобрѣли наклонность къ нему чрезъ испорченность своей природы. Вслѣдствіе этой-то испорченности бываетъ въ высшей степени вредно для насъ и вліяніе дурнаго примѣра; но чтобы изъ этого вліянія выводить все зло въ мірѣ,—для этого необходимо предположить во всѣхъ людяхъ склонность подражать примѣрамъ по преимуществу дурнымъ: а въ такомъ случаѣ корня этой склонности опять нужно искать въ той-же наслѣдственной порчѣ людей,—такъ какъ и самая привычка къ пороку очевидно есть уже плодъ грѣха, а не корень его. Поэтому-то, когда въ пятомъ вѣкѣ по Р. Хр. появилась ересь Пелагія, отвергавшаго наслѣдственную порчу человѣка, то она тотчасъ вызвала противъ себя сильныя обличенія,—потому что ученіе о первородномъ грѣхѣ было строго и твердо установившимся

ученіемъ Церкви. По этому ученію въ насъ теперь нѣтъ настолько силъ, чтобы достигнуть христіанскаго совершенства безъ помощи благодати Божіей, но въ насъ сохранились задатки добра, или внутреннее духовное влеченіе къ нему, въ силу котораго мы желаемъ и ищемъ благодати Божіей. Благодать и свобода, по ученію Церкви православной, дѣйствуютъ въ человѣкѣ совмѣстно,— и хотя союза ихъ мы вполнѣ постигнуть не можетъ, тѣмъ не менѣе не можемъ сомнѣваться въ томъ, что Господь Богъ совершаетъ спасеніе каждаго изъ насъ по мѣрѣ его влеченія къ Нему и смиренія предъ Нимъ, опираясь на нашу отзывчивость на любовь Его къ намъ, на нашу готовность идти тѣмъ путемъ, по какому Ему угодно вести насъ при согласіи нашей воли съ Его волею.

Съ раздѣленіемъ церквей раздѣлились и богословскіе взгляды на ученіе, въ связи съ первобытнымъ состояніемъ, и о послѣдствіяхъ паденія человѣка. Восточная церковь сохранила древлецерковное ученіе объ этомъ предметѣ, тогда какъ римская церковь въ значительной мѣрѣ склонилась къ Пелагіанскому воззрѣнію на этотъ предметъ. По ея ученію, первобытная праведность, или святость человѣка заключалась въ гармоническомъ отношеніи его къ Богу и въ такомъ-же соотношеніи духовной и тѣлесной природы въ немъ самомъ: благодать Божія являлась въ этомъ случаѣ, дѣйствующимъ со-внѣ, упорядочивающимъ началомъ духовно-нравственной жизни человѣка. Поэтому, съ грѣхопаденіемъ человѣкъ лишился только этого начала, но ничего не потерялъ въ своихъ силахъ,—такъ что наслѣдственность прародительскаго грѣха состоитъ лишь въ томъ, что на всѣхъ людей преемственно переходитъ вина и осужденіе прародителей за утрату ими первобытной праведности, безъ которой поэтому всѣ мы и раждаемся: подобно тому, какъ отъ господина, разжалованнаго въ рабы, и дѣти раждаются рабами, и всѣ потомки Адамовы являются чадами гнѣва Божія и повинными осужденію и смерти, хотя и раждаются съ природою цѣльною и неповрежденною, только не облагодатствованною. Особенно ясно обнаружилась ложность этого воззрѣ-

нія въ 1854 году, когда папой Піемъ IX-мъ возведено было въ догматъ ученіе о непорочномъ зачатіи пресв. Дѣвы, которое является прямымъ логическимъ выводомъ изъ католическаго ученія о грѣхопаденіи человѣка. Если первородный грѣхъ состоялъ только въ утратѣ человѣкомъ присущей его невинному состоянію благодати Божіей, то и для возстановленія его въ первобытное состояніе праведности для него достаточно возвращенія себѣ благодати Божіей, при отсутствіи личныхъ грѣховъ. А такъ какъ на пресв. Дѣву въ преизбыткѣ излилась благодать Божія при самомъ зачатіи Ея, или по крайней мѣрѣ прежде рожденія своего Она была уже избраннымъ сосудомъ Божіимъ, то само собою слѣдуетъ, что первородный недостатокъ благодати Божіей, общій всѣмъ людямъ, въ Ней восполненъ былъ особеннымъ избраніемъ Божіимъ Ея, и Она должна была поэтому родиться въ такомъ состояніи, въ какомъ именно находился первый человѣкъ до своего паденія, при естественныхъ несовершенствахъ своей природы бывъ восполняемъ сверхъестественною Божеств. благодатію. Въ этомъ случаѣ католическіе богословы опустили изъ виду, что даруемая чрезъ Христа Спасителя падшему человѣку благодать Божія не сразу или мгновенно подаетъ ему освященіе и спасеніе,—а мало-по-малу, приспособляясь къ его свободно-нравственному состоянію. Поэтому-то, *если* и послѣ вступленія своего въ общество вѣрующихъ мы *говоримъ, что не имѣемъ грѣха*, то, по слову Апостола, *обманываемъ самихъ себя, и истины нѣтъ въ насъ* (1 Іоан. I, 8). Напротивъ, даже и *имѣя въ себѣ начатокъ Духа, мы*, по слову Апостола, *стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего* (Римл. VIII, 23); потому что хотя въ таинствѣ Крещенія мы и получаемъ полное отпущеніе грѣховъ, но для уврачеванія находящейся въ насъ недужной склонности ко грѣху нуждаемся еще въ особенной нравственно-укрѣпляющей насъ благодати Божіей, которая въ таинствѣ Миропомазанія въ тоже самое время и даруется намъ какъ начало, или сѣмя новой духовно-благодатной жизни,—сѣмя, которое мы, съ своей стороны, должны вкоренять и возращать въ себѣ въ

теченіе всей своей жизни. Въ этомъ отношеніи лютеране по основной мысли своей—о сущности первороднаго грѣха какъ внутренней порчѣ человѣка—ближе стоятъ къ истинѣ, чѣмъ католики, хотя въ развитіи этой мысли они также дошли до крайности, далеко переходящей за предѣлы вѣрнаго пониманія послѣдствій для насъ первороднаго грѣха. Они выходятъ изъ того положенія, что первозданный человѣкъ по самой природѣ своей былъ совершеннъ и святъ,—такъ что паденіемъ своимъ онъ совершенно испортилъ ее, чуть не измѣнивши самой ея сущности, или субстанціальности. Но въ такомъ случаѣ фактъ паденія человѣка будетъ противорѣчить акту его творчества и можетъ быть допущенъ лишь въ Кальвинскомъ смыслѣ понимаемаго безусловнаго предопредѣленія Божія. Лютеране пытались избѣжать крайностей кальвинизма указаніемъ на разность между извращеніемъ и потерей духовно-нравственныхъ способностей своихъ человѣкомъ; но если сохранились силы въ человѣкѣ и послѣ его паденія, то стремленіе этихъ силъ къ спасенію возможно только подъ тѣмъ условіемъ, если сохранились въ нихъ и остатки добра: безъ желанія спасенія со стороны человѣка Богъ не можетъ спасти его, не лишивъ напередъ свободы воли.

О Богѣ какъ Спасителѣ міра.

Сущность православно-христіанскаго ученія о спасеніи падшаго человѣчества состоитъ въ слѣдующемъ: грѣхъ, какъ вина, по силѣ нравственнаго закона, требовалъ возмездія; грѣхъ, какъ болѣзнь, по силѣ естественнаго закона, требовалъ исцѣленія. Между тѣмъ у человѣка не было—ни средствъ исцѣлить себя, ни силъ загладить вину свою,—такъ какъ съ нравственно-растлѣнною чрезъ паденіе природою своею онъ не могъ стоять даже и на высотѣ назначенія своего, а тѣмъ больше не могъ уже сдѣлать чего-либо сверхдолжнаго, чѣмъ-бы могъ умилостивить Бога настолько, чтобы заслужить прощеніе во грѣхѣ своемъ. И правосудіе Божіе, какъ совершенно чуждое всякаго произвола, не могло поэтому оставить согрѣшившаго человѣка безъ заслуженнаго имъ осужденія. Но такъ

какъ паденіе человѣка не было совершенно безнадежнымъ, потому что въ природѣ его оставались задатки исправленія, то Господь Богъ, по безконечной любви Своей къ тварямъ, и благоволилъ Самъ спасти падшаго человѣка. По предвѣчному опредѣленію Божію, Сынъ Божій благоволилъ принять на Себя дѣло искупленія человѣка, чрезъ воплощеніе, страданія и смерть,—а Духъ Святый—благодатное возрожденіе и освященіе его спасительными дѣйствіями Своей животворящей силы (Іоан. III, 16. 17; Дѣян. II, 17. 21. 33). Побужденія къ предвѣчному опредѣленію Божію о спасеніи падшаго человѣка такимъ именно, а не другимъ какимъ-либо способомъ—для насъ непостижимы и неизслѣдимы: Божественное-же откровеніе указываетъ ихъ въ собственной славѣ (Ефес. I, 5. 6) и любви Божіей къ человѣку (тамъ-же II, 4. 5). Предметомъ, на который простирается это благостнѣйшее изъ благостныхъ опредѣленій Божіихъ, служатъ всѣ люди, произвольно не отвергающіеся дара спасенія (1 Тим. II, 4—6; 2 Петр. III, 9; Іоан. I, 9—13; 1 Іоан. II, 2; 2 Кор. V, 15 и мног. друг.). Но такъ какъ Господь Богъ создалъ человѣка настолько свободнымъ, что не ограничилъ этой свободы и въ то время, когда она въ первый разъ склонялась ко грѣху, чтобы так. обр. предупредить паденіе человѣка; то свобода эта должна была остаться тѣмъ болѣе неприкосновенною тогда, когда дѣло касалось спасенія человѣка. Потому-то Господу угодно было послать и Спасителя міру не тотчасъ по паденіи человѣка, что нужно было время на то, чтобъ человѣчество, сознавши глубину своего нравственнаго паденія, возчувствовало наконецъ потребность нравственнаго обновленія своего и вмѣстѣ съ тѣмъ развилось до способности узнать своего Искупителя и увѣровать въ Него, или, короче и проще говоря, нужно было время на то, чтобъ люди могли надлежащимъ образомъ приготовиться къ принятію своего Спасителя и Господа. Періодъ такого приготовленія, составляя первую часть исполненія завѣта Божія съ человѣкомъ, называется вообще *ветхимъ завѣтомъ* въ отличіе отъ времени пол-

наго осуществленія этого завѣта, которое называется *новымъ завѣтомъ*.

Весь ходъ исторіи человѣчества въ ветхомъ завѣтѣ сводился къ тому, чтобы обѣтованіе искупленія, данное первымъ людямъ (Быт. III, 15.), переходило въ потомствѣ ихъ изъ рода въ родъ и служило главнымъ началомъ вѣры и жизни всего человѣчества. Поэтому, когда большая часть потомства Адамова, все больше и больше погружаясь въ чувственность, забыла наконецъ не только обѣтованіе Божіе о Спасителѣ міра, но и Самого Бога, то, за исключеніемъ одного семейства, все это потомство и было истреблено всемірнымъ потопомъ. Послѣ потопа въ потомствѣ Ноевомъ снова начало распространяться забвеніе завѣта Божія, и если не обнаруживалось прежняго невѣрія, то мѣсто его заступило почти всеобщее суевѣріе. Тогда Богъ избралъ изъ потомства Симова мужа чистой и крѣпкой вѣры и отдѣливъ его отъ остальнаго человѣчества, дабы воспитать въ немъ отца вѣрующихъ, далъ ему высокое обѣтованіе о благословеніи въ его сѣмени всѣхъ народовъ земныхъ (Быт. XXII, 18). Господь избралъ Авраама и его потомство, или народъ іудейскій въ Свой народъ—не ради самаго этого народа и не по безпричинному благоволенію Своему къ нему,—но потому, что чрезъ него должны были открыться всеблагіе совѣты и намѣренія Божіи о спасеніи людей. Какъ ветхій завѣтъ былъ только приготовленіемъ новаго, такъ и народъ іудейскій въ качествѣ народа Божія былъ не единственнымъ, или не исключительнымъ наслѣдникомъ благословеній Божіихъ,—а такимъ, который принималъ наслѣдство для всего человѣчества, былъ призванъ вообще принять благословеніе завѣта Бога съ человѣкомъ, или вѣрнѣе и точнѣе—сохранить эти благословенія и для остальнаго человѣчества, когда оно сдѣлается способнымъ принять ихъ. Нельзя опускать изъ виду, что Авраамъ имѣлъ двухъ сыновей—Измаила и Исаака. Обѣтованіе о благословеніи въ сѣмени его всѣхъ народовъ земли въ общемъ смыслѣ своемъ относилось къ нимъ обоимъ, также какъ и обѣтованіе о сѣмени жены до избранія Авраама относилось

ко всѣмъ людямъ; но затѣмъ, какъ самъ Авраамъ избранъ былъ Богомъ изъ среды всего остальнаго человѣчества, такъ и изъ сыновей его одинъ Исаакъ избирается носителемъ Божественнаго обѣтованія о спасеніи людей (Быт. XXI, 12; XXVI, 4). Подобное-же избраніе видимъ мы и между сыновьями Исаака. Ихъ было два: Исавъ и Іаковъ,—а обѣтованіе Божіе о благословенномъ сѣмени повторяется одному Іакову (Быт. XXVIII, 14). У Іакова-же было двѣнадцать сыновей. Поэтому, въ устраненіе всякихъ недоумѣній, и пророчество его о Спасителѣ міра изрекается въ выраженіяхъ болѣе точныхъ и опредѣленныхъ: въ немъ сѣмя изъ понятія собирательнаго и обоюднаго переходитъ уже въ точное и опредѣленное значеніе Лица, олицетворяется въ Примирителѣ, или Мессіи, Который имѣлъ придти для спасенія человѣчества, или въ Которомъ имѣли получить благословеніе всѣ племена земныя. Знакомъ этого пришествія должно было служить отнятіе скипетра и жезла у Іуды, или потеря Іудеею самостоятельной правительственной власти, которая до того времени должна была постоянно сосредоточиваться въ одномъ колѣнѣ Іудиномъ (Быт. XLIX, 10). Слѣдующее по порядку времени за пророчествомъ Іакова было пророчество Моисея о томъ, что Господь воздвигнетъ нѣкогда изъ среды народа Своего Пророка подобнаго ему самому, Котораго должно слушать (Второз. XVIII, 15). Но отличительною особенностію Моисея было то, что онъ былъ освободителемъ и устроителемъ народа своего. Только отъ него, изъ его рукъ народъ еврейскій получилъ и свое политическое устройство, и свои религіозныя установленія, и свои гражданскіе и нравственные законы. Моисей съ такою силою воздѣйствовалъ на народъ свой, что ничто уже не могло изгладить отпечатка, наложеннаго имъ на Израиля. Всѣ другіе вожди, являвшіеся послѣ него, имѣли власть только въ силу закона, даннаго Моисеемъ, и лишь старались побудить къ исполненію его (Второз. XXXIV, 9): по общему и всегдашнему сознанію еврейскаго народа, *не было у Израиля другаго такого пророка, какъ Моисей, котораго Господь зналъ лицемъ*

къ лицу (—ст. 10). Между тѣмъ самъ-же Моисей предваряетъ израильтянъ о томъ, что Господь пошлетъ имъ Пророка не только подобнаго ему, но и такого, Который дастъ имъ новый законъ, обязательный для всякаго вѣрующаго (—XVIII, 18. 19). Пророчество это потеряетъ всякое значеніе, если не относить его къ Тому, Кто имѣлъ быть посланъ Богомъ для спасенія людей, или къ Мессіи—предмету всѣхъ предшествовавшихъ пророчествъ, которыя самъ-же Моисей и записалъ въ своихъ книгахъ. Именно качество Законодателя, какъ характеристическое отличіе Моисея, и составляетъ предметъ уподобленія Моисею въ Пророкѣ, Котораго нѣкогда воздвигнетъ Господь изъ среды избраннаго народа Своего. Пророкъ этотъ обѣщанъ былъ народу Израильскому въ отвѣтъ на молитву, съ которою тотчасъ послѣ Синайскаго законодательства обращался онъ къ Богу, говоря: *да не услышу впредь гласа Господа, Бога моего, и огня сего великаго да не увижу болѣе, дабы мнѣ не умереть* (—XVIII, 16): на обѣтованіе это нельзя слѣдовательно смотрѣть иначе, какъ на предуказаніе въ будущемъ новаго способа откровенія Божія людямъ чрезъ новый законъ и новаго Посредника новаго завѣта—болѣе кроткаго и снисходительнаго, чѣмъ завѣтъ, установленный чрезъ Моисея (снес. Іоан. V, 45. 46). Какъ Пророкъ не только подобный Моисею, но и такой, Котораго ветхозавѣтный законодатель отъ имени Божія повелѣваетъ слушать народу своему, Спаситель міра прежде всего чтителями закона Моисеева и долженъ былъ быть узнанъ и соотвѣтственно значенію и назначенію Своему и принятъ ими,—тѣмъ больше, что изъ ихъ-же среды Онъ долженъ былъ и произойти и притомъ—произойти не только отъ властвовавшаго у нихъ колѣна Іудина, но и изъ царственной фамиліи Давидовой. Мало того: Онъ будетъ не только сыномъ Давида, но и его Господомъ (Псал. CIX; Мѳ. XXII, 42—45), и какъ не простой человѣкъ, но вмѣстѣ и Богъ, Онъ оснуетъ и царство Свое не—земное и чувственное, а духовное и благодатное, въ которомъ найдутъ пріютъ и успокоеніе всѣ народы земные, забывая о своихъ національно-

стяхъ и племенныхъ отличіяхъ. Такъ позднѣйшіе ветхозавѣтные пророки характеризовали Того, Кого Моисей повелѣвалъ народу своему слушать какъ Пророка подобнаго ему: см. Исаіи XI, 1. 2. 4. 10; Іерем. XXIII, 5. 6; XXXIII, 14—16. Какъ Богъ, имѣвшій вочеловѣчиться, Спаситель міра и родиться долженъ былъ, по предсказанію св. пророка Исаіи, отъ Дѣвы безъ мужа (VII, 14),— а пророкомъ Михеемъ въ Виѳлеемѣ указано было и мѣсто рожденія Его (V, 2—5). И не только всѣ обстоятельства Его пришествія и назначенія были предуказаны; но предъизображенъ былъ и самый образъ дѣяній Его, открыто было и самое Лицо Его—для того, чтобы человѣчество ни въ какомъ случаѣ не могло смутиться предъ великой тайной вочеловѣченія Божественнаго (1 Тим. III, 16): пророкъ Исаія, напримѣръ, представилъ такой живой образъ уничиженія и славы нашего Искупителя, что трудно было-бы повѣрить, что онъ принадлежитъ перу человѣка, жившаго семью вѣками ранѣе событій, еслибъ это не было фактомъ, не подлежащимъ ни малѣйшему сомнѣнію: см. XLII, 1—4; LII, 13; XXXV, 5. 6; LIII; LII, 14. 15 и друг. Въ этомъ случаѣ сходство событій съ предсказаніями тѣмъ болѣе поразительно, что по естественному порядку вещей идея уничиженія и страданій не должна-бы стоять на ряду съ идеею о Богѣ и ни въ какомъ случаѣ не должна-бы быть соединяема съ идеею господства и славы. А между тѣмъ Лицо Мессіи въ такомъ именно противоположномъ состояніи всегда и изображается въ пророчествахъ,—такъ что въ полномъ соотвѣтствіи ихъ съ событіями уже по одному этому нельзя не признать дѣйствія всецѣло Божественнаго. Пророку Исаіи преимущественно предъ всѣми другими пророками предоставлено было Богомъ предначертать настолько цѣлостный образъ Христа Спасителя, что его справедливо называютъ пятымъ Евангелистомъ. Другимъ пророкамъ предоставлено было только пополнить этотъ образъ нѣкоторыми частными чертами, каковы напримѣръ предсказанія—о торжественномъ входѣ І. Христа во Іерусалимъ (Захар. IX, 9); о продажѣ Его Іудою за тридцать сребренниковъ (—XI,

12. 13); о поруганіяхъ и оскорбленіяхъ Его во время страданій (Псал. LXVIII, 27); о напоеніи Его въ это время желчью (—ст. 22); о пронзеніи рукъ и ногъ (—XXI, 17); о метаніи жребія касательно одежды Его (—ст. 19),—и такъ далѣе. И замѣчательно, что только послѣ крайняго уничиженія и собственно вслѣдствіе его и должны были, по предсказаніямъ пророковъ, обратиться ко Христу всѣ народы земные. Эта картина обращенія язычниковъ и была главною цѣлію, къ которой направляемы были всѣ пророчества. Другая картина, представлявшая въ изображеніяхъ пророковъ какъ-бы обратную сторону ея, была картина отверженія неувѣровавшихъ во Христа іудеевъ: см. Исаіи II, 2—4. 17. 18; I, 11—31; XLII, 10—25; VIII, 13. 14; LI, 4 и д.; LV, 3—5; LXV, 1. 8. 9. 11. 12. 15—17; LII, 10. Почти за пять вѣковъ до рожденія Христа Спасителя было наконецъ точно указано пророками—Даніиломъ (IX, 24—27) время пришествія Его на землю, Аггеемъ главнѣйшее мѣсто Его учительской дѣятельности (II, 6—10) и Малахіею—то, что Ему предъидетъ, именно ради приготовленія вѣрующихъ къ принятію Его, великій пророкъ—предтеча (III, 1), которому за четыре вѣка молчаливаго ожиданія какъ-бы подавалъ руку послѣдній ветхозавѣтный пророкъ, предвозвѣщавшій зарю возрожденія къ новой жизни человѣчества. И чтобы не было сомнѣнія въ тѣсной связи этихъ двухъ пророковъ между собою, Господь вдохновилъ къ засвидѣтельствованію этой связи Захарію, отца Іоанна Предтечи, который при нареченіи имени сыну своему между прочимъ сказалъ: *и ты, младенецъ, наречешься пророкомъ Всевышняго, — ибо предъидешь предъ Лицемъ Господа—приготовить пути Ему, дать уразумѣть народу Его спасеніе въ прощеніи грѣховъ ихъ* (Лук. I, 76. 77).

Но кромѣ пророчествъ, такъ прямо и ясно возводившихъ взоръ вѣры на Спасителя міра, Господь Богъ для наученія людей вѣрѣ въ Него давалъ также и разнаго рода предзнаменованія. Вся исторія избраннаго Богомъ народа имѣла значеніе предуготовитель-

ное—къ другаго характера жизни, или исторіи цѣлаго человѣчества,—почему и обиловала символами и символическими дѣйствіями, если и не всегда прямо указывавшими на обѣтованнаго Искупителя міра, то всегда напоминавшими о Немъ. Такой образъ наставленія великой тайнѣ благочестія былъ и вполнѣ сообразенъ съ дѣтскимъ возрастомъ, въ какомъ до пришествія Мессіи находился избранный народъ Божій,—и кромѣ того, онъ возвышалъ значеніе ветхозавѣтной исторіи до значенія исторіи нечеловѣческой, каковою въ сущности и была исторія народа Божія. Многія событія ветхозавѣтной исторіи видимо имѣютъ характеръ прообразовательный и только въ значеніи предзнаменованій вполнѣ удовлетворительно и объясняются. Когда, напр., Богъ требовалъ отъ Авраама такой необыкновенной жертвы, какъ закланія сына (Быт. XXII, 2), то каждою чертою повелѣнія Своего Онъ очевидно предъизображалъ Свое собственное дѣло спасенія человѣчества жертвой единороднаго Сына Своего (Іоан. III, 16). Пророки въ своихъ предсказаніяхъ также указывали на нѣкоторыхъ историческихъ лицъ, какъ предъизображавшихъ собою Мессію. Такъ, въ свящ. книгѣ Псалмовъ Мессія названъ священникомъ по чину Мельхиседекову (Псал. CIX, 4), у другихъ пророковъ Онъ именованъ Давидомъ (Іерем. XXX, 9; Іезек. XXXIV, 24; XXXVII, 24. 25), — что ясно указываетъ на то, что лица эти нѣкоторыми чертами своей жизни и исторіи предзнаменовали тѣ или другія черты жизни и дѣятельности Мессіи. Такое значеніе знаменитыхъ лицъ ветхаго завѣта и ихъ дѣйствій подтверждено потомъ и въ новомъ завѣтѣ (см. напр. 1 Кор. X, 1—4; Колос. II, 16, 17; Евр. VII и IX и др.): Самъ І. Христосъ говорилъ: *какъ Моисей вознесъ змію въ пустынѣ, такъ должно быть вознесену и Сыну человѣческому, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную* (Іоан. III, 14. 15); Онъ-же указывалъ на трехдневное пребываніе пророка Іоны во чревѣ рыбы—какъ на прообразъ Своего трехдневнаго пребыванія въ землѣ (Мѳ. XII, 40; XVI, 4). Въ особенности ветхозавѣт-

ныя жертвоприношенія предуказывали тайну примиренія человѣка съ Богомъ въ будущей великой жертвѣ Искупителя. Они имѣли самую тѣсную связь съ первообѣтованіемъ Божіимъ о сѣмени жены, какъ вещественное выраженіе его смысла. Поэтому-то возобновленія завѣта Божія, какія происходили въ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ случаяхъ ветхозавѣтной исторіи, всегда и совершались при жертвахъ (см. Быт. VIII, 20—22; XV и др.). Въ законѣ Моисеевомъ различаются нѣсколько родовъ жертвъ, но общее значеніе жертвы отъ этого нисколько не измѣняется (см. Евр. IX, 22; X, 1—5. 9. 10). Изъ другихъ учрежденій ветхаго завѣта довольно указать на обрѣзаніе и Пасху, какъ на знаменательнѣйшіе образы будущаго (Римл. IV, 11; Апок. XIII, 8). Вообще положительный ветхозавѣтный законъ потому и отсылалъ къ вѣрѣ въ Искупителя, что при немощи человѣческой не могъ возводить человѣка до совершенства: какъ законъ, данный Богомъ, онъ утѣшалъ мыслію о милости Божіей къ избранному Богомъ народу, но вмѣстѣ съ тѣмъ—какъ обличитель виновности человѣка предъ Богомъ—онъ вынуждалъ людей и воздыхать о высшей небесной помощи.

Во всякомъ случаѣ іудеямъ даны были всѣ средства къ тому, чтобы по крайней мѣрѣ приготовиться къ достойному принятію обѣтованнаго имъ Искупителя міра. Что-же касается прочихъ народовъ древности, то и они не лишены были также этихъ средствъ; но терявшимъ самыя первоначальныя понятія о вѣрѣ нельзя было сообщать высшихъ наставленій. Всеблагій Господь наставлялъ ихъ, какъ дѣтей, слабыми намеками на истинный путь спасенія, велъ къ высшей цѣли путями естественными, возбуждая мысли о самомъ сверхъестественномъ средствами естественными. Въ этомъ отношеніи самое лишеніе ихъ непосредственнаго откровенія Божія было для нихъ уже средствомъ приготовленія ихъ къ принятію благодати спасенія. Безъ непосредственнаго откровенія свыше язычники должны были больше и больше убѣждаться въ томъ, что собственными своими силами и средствами человѣкъ не въ состояніи достигнуть—ни такого вѣдѣнія, которое освѣщало-бы ему путь его

жизни, ни такого блага, которое успокоивало-бы его сердце. Много труда употреблено было лучшими изъ язычниковъ на то, чтобы найти вѣрный и надежный путь къ истинному просвѣщенію человѣка и полному благоустроенію его жизни; но всѣ усилія ихъ мало принесли въ этомъ отношеніи существенной пользы человѣку. Отчужденные отъ Бога, язычники хотѣли путемъ внѣшняго могущества осуществить врожденное человѣку желаніе счастія: этимъ и объясняется стремленіе языческаго міра къ образованію обширнѣйшихъ и могущественнѣйшихъ государствъ на землѣ. Но кромѣ поочередной смѣны господства однихъ народовъ надъ другими ничего больше не достигали въ своемъ стремленіи къ внѣшнему могуществу языческіе народы древности: только въ рукахъ Божественнаго промысла это чередованіе великихъ монархій древности служило великой цѣли приготовленія языческаго міра къ христіанству. Высшая цѣль объединенія древняго міра состояла въ томъ, чтобы чрезъ внѣшнее сближеніе различныхъ народовъ сгладить рѣзкія особенности ихъ, которыя ослабляли въ людяхъ сознаніе единства человѣческаго рода и могли служить препятствіемъ къ обобщенію великихъ и спасительныхъ истинъ новозавѣтнаго откровенія. Вмѣстѣ съ смѣшеніемъ племенъ и народовъ порча одной націи неизбѣжно останавливается дѣйствіемъ нравственныхъ началъ другой и так. обр. происходитъ взаимодѣйствіе духовно-нравственныхъ силъ ихъ на общую пользу человѣчества. Особенно важно было въ этомъ случаѣ то, что избранный народъ Божій по своему географическому положенію поставленъ былъ какъ-бы на распутіи великихъ народовъ древности, чтобы именно служить проповѣдникомъ истинной вѣры для языческаго міра. Его отношенія къ другимъ народамъ въ высшей степени замѣчательны. Еще родоначальникъ его Авраамъ постоянно вынуждаемъ былъ обстоятельствами переходить съ мѣста на мѣсто и сближаться съ разными лицами и народами. Тоже самое было и съ Исаакомъ. При Іаковѣ и все племя Авраамово переселилось въ Египетъ и тамъ-то возросло въ цѣлый народъ. Такъ съ самыхъ первыхъ поръ существованія своего

Израиль приготовляемъ былъ Богомъ къ миссіонерскому служенію его между народами. Рукою крѣпкою и мышцею высокою извелъ Господь его изъ Египта и ввелъ въ землю обѣтованную. Тогда не одни израильтяне могли видѣть и чувствовать, что великъ Богъ Авраама, Исаака и Іакова. Цвѣтущимъ временемъ Еврейскаго народа было время царствованія Давида и Соломона, время очень краткое, но сдѣлавшее народъ Божій славнымъ на землѣ, такъ что иноземные цари не только искали дружества съ нимъ, но и приходили къ нему учиться истинной мудрости. Созданный Іеговѣ храмъ былъ единственнымъ на землѣ храмомъ Бога истиннаго, и въ немъ могли призывать имя Божіе не только сыны Израиля, но и пришельцы изъ язычниковъ (3 Царств. VIII, 41—43). По раздѣленіи царства Еврейскаго на два отдѣльныхъ и большею частію враждебныхъ одно другому царства, внѣшнее благосостояніе евреевъ начало упадать вмѣстѣ съ упадкомъ въ нихъ вѣры и благочестія: за-то одинъ за другимъ возставали тогда въ народѣ Божіемъ пророки, и голосъ ихъ слышенъ былъ далеко за предѣлами ихъ отечества. Открывая опредѣленія Божіи не только объ Израилѣ, но и о другихъ народахъ, они заранѣе, такъ сказать, писали исторію міра человѣческаго—для того, чтобы всѣ могли видѣть въ ней исполненіе воли единаго верховнаго Правителя міра. Дальнѣйшая судьба народа Божія была, по видимому, очень печальна: съ одной стороны, послѣ паденія царства Израильскаго онъ состоялъ только изъ двухъ колѣнъ — Іудина и Веніаминова, — съ другой, начиная съ плѣна вавилонскаго, онъ сталъ часто подвергаться чужеземному владычеству, пока окончательно не былъ порабощенъ римлянами. Но не смотря на всѣ свои испытанія, которыя впрочемъ онъ самъ навлекалъ на себя своею невѣрностію Богу, онъ продолжалъ служить главной цѣли своего избранія Богомъ. Теряя постепенно свою самостоятельность, онъ началъ разсѣеваться по всему міру, а вмѣстѣ съ тѣмъ и разносить повсюду свои вѣрованія, и свои надежды и ожиданія. Языческія государства большею частію снисходительно и съ терпимостію относились

къ іудейству: вслѣдствіе этого іудеи разсѣянія вездѣ заводили свои синагоги и каждую субботу собирались въ нихъ, чтобы читать и слушать законъ Моисеевъ и пророковъ. Со временъ Маккавеевъ въ іудействѣ появилось даже особенное и не безплодное стремленіе къ распространенію своей вѣры между язычниками (Мѳ. XXIII, 15). Переводъ свящ. Писанія съ еврейскаго языка на греческій, появившійся болѣе чѣмъ за два вѣка до Р. Хр., также много способствовалъ ознакомленію язычниковъ съ Божеств. откровеніемъ. Так. обр., языческій міръ, по видимому, во всемъ предоставленный себѣ самому, на дѣлѣ также руководимъ былъ Богомъ къ принятію и усвоенію дара спасенія, какъ и Израиль, хотя средства приготовленія того и другаго къ благодати новаго завѣта и были различны.

И не смотря однакожъ на всѣ эти дѣйствія Божественнаго промышленія, или благопопеченія о спасеніи человѣчества, къ концу ветхозавѣтныхъ временъ духовно-нравственное состояніе народовъ было, можно сказать, безнадежно. Необходимость нравственнаго обновленія и спасенія человѣчества чрезъ обѣтованнаго Спасителя міра для всѣхъ благомыслящихъ людей была очевидна. Въ это время для грека, наприм., религія была не больше, какъ дѣломъ фантазіи и поэтическаго наслажденія,—для римлянина же—политическаго разсчета и практической пользы, да и для еврея она перестала уже быть дѣломъ сердца и воли. Какъ всегда бываетъ у всякаго народа, когда религія перестаетъ быть его жизненнымъ началомъ, то онъ дѣлаетъ ее предметомъ своей критики и своихъ личныхъ взглядовъ, которые не могутъ быть у всѣхъ одинаковы и дѣлятъ людей на разныя группы или партіи; такъ было и у евреевъ за полтора вѣка до Р. Хр.: на почвѣ ихъ религіи возникли три главныя секты—фарисейская, саддукейская и ессейская. Фарисеи или отдѣлившіеся (отъ фарашъ—отдѣлять) по своему ханжеству и святошеству были представителями мнимаго благочестія, основывавшагося на мертвой законности и внѣшней, показной святости (Мѳ. XXIII). Вмѣсто того, чтобы подъ руководствомъ закона

возбуждать въ народѣ сознаніе о грѣхахъ своихъ и искреннее раскаяніе въ нихъ, а объясненіемъ пророчествъ—пламенное желаніе искупленія, они, напротивъ, лицемѣрнымъ исполненіемъ закона содѣйствовали лишь внѣшней набожности и духовной гордости своего народа, а неправильными толкованіями пророчествъ только разжигали въ немъ политически-революціонный фанатизмъ. Саддукеи представляли собою совершенную противоположность фарисеямъ. Преданіе раввиновъ производитъ названіе ихъ отъ какого-то Садока, будто-бы основателя этой секты, а св. Епифаній Кипрскій—отъ еврейскаго слова—цадоикъ—праведный,—и это послѣднее словопроизводство вѣрнѣе перваго, которое, съ одной стороны, слишкомъ голословно, а съ другой—свидѣтельствуетъ о преднамѣренности фарисеевъ отнять у враговъ своихъ почетный титулъ, какой они, по ихъ мнѣнію, незаслуженно присвоивали себѣ въ этомъ названіи. Дѣло впрочемъ не въ названіи, а въ томъ, что въ противоположность упорному буквализму фарисеевъ саддукеи отвергали всякое преданіе и считали обязательнымъ для себя только свящ. Писаніе, и—то не совсѣмъ согласно съ фарисеями понимавшееся ими. Въ особенности-же они слишкомъ широко понимали свободу человѣческую, отвергая всякое вліяніе на нашу волю воли Божественной, и вообще проявляли склонность къ свободомыслію и епикуреизму въ нравственномъ отношеніи. Ессеи-же представляли собою родъ монаховъ. Это были люди, которые среди всеобщаго нравственнаго растлѣнія умѣли въ большей или меньшей степени сохранить чистоту своего сердца и потому не могли жить въ душной атмосферѣ фарисейскаго лицемѣрія и саддукейскаго вольномыслія. Они удалились на западный берегъ Мертваго моря, гдѣ и вели уединенную, самососредоточенную жизнь, вслѣдствіе которой получили и свое названіе отъ искаженнаго еврейскаго слова—hasiidim, или греческаго ὅσιος, что значитъ—преподобные, или святые. Но и ихъ чистосердечная набожность смѣшивалась съ суевѣріемъ, искренность съ мелочнымъ соблюденіемъ обрядовъ, а тихая самососредоточенность и самоумервщленіе съ гордостью.

Поэтому-то, когда, съ одной стороны, всѣ средства подготовленія человѣчества къ принятію Искупителя были, такъ сказать, истощены Богомъ,—а съ другой, и само человѣчество, по крайней мѣрѣ въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, уже желало и съ нетерпѣніемъ ожидало времени своего нравственнаго обновленія, или *когда*, по выраженію Апостола, *пришла полнота времени*, *Богъ* дѣйствительно и *послалъ Сына Своего Единороднаго*, *Который родился отъ жены и подчинился закону*, *чтобы искупить подзаконныхъ и дабы намъ получить усыновленіе* (Гал. IV, 4. 5). И установить несомнѣнность того факта, что Господь нашъ І. Христосъ есть дѣйствительно обѣтованный Спаситель міра, для современниковъ Его было совсѣмъ не трудно при тѣхъ особенныхъ Божественныхъ знаменіяхъ, которыя сопутствовали Ему до самаго вступленія Его въ общественное служеніе, начиная съ момента зачатія пророка-предтечи Его: см. Мѳ. I—III; Марк. I, 1—11; Лук. I—III, 23. Знаменія эти имѣютъ больше важности, чѣмъ всѣ ветхозавѣтныя пророчества объ І. Христѣ—какъ Мессіи, потому что указываютъ на опредѣленное Лицо. Въ первомъ изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи было сказано только, что Онъ родится отъ жены. Въ послѣдующихъ затѣмъ пророчествахъ, болѣе и болѣе точныхъ и опредѣленныхъ, было предсказано, что Онъ произойдетъ изъ среды народа іудейскаго, изъ колѣна Іудина, отъ дому Давидова, что родиной Его будетъ Виѳлеемъ и время рожденія Его совпадетъ съ потерей самостоятельнаго политическаго значенія Іудеей. Какъ ни точны были всѣ эти предсказанія, тѣмъ не менѣе они все-же давали возможность примѣнять ихъ къ разнымъ лицамъ; но такія свидѣтельства, какъ свидѣтельство Виѳлеемскихъ пастырей, Восточныхъ мудрецовъ (волхвовъ), Симеона Богопріимца и въ особенности Іоанна Крестителя, не допускали уже никакихъ сомнѣній и ошибокъ,—потому что прямо указывали на опредѣленное Лицо,—и само Лицо это подтверждало справедливость этихъ свидѣтельствъ. Оставалось слѣдов. только удостовѣриться въ томъ,—былъ-ли І. Христосъ Божествен-

нымъ Избранникомъ только, подобнымъ Моисею, или былъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ, какъ Самъ Онъ свидѣтельствовалъ о Себѣ (Мѳ. XVIII, 11. 18; XXV, 31; VIII, 3; Іоан. V, 17. 40; VI, 40. 47; VIII; 36. 58; IX, 35—38; X, 30; XIV, 14 и мн. др.). Іудеи такъ и понимали, что І. Христосъ называлъ Себя не Избранникомъ только и Посланникомъ Божіимъ, но самимъ Богомъ: см. Іоан. X, 24. 25; 30—33. Въ особенности торжественно было въ этомъ отношеніи свидѣтельство І. Христа предъ Синедріономъ. *Заклинаю Тебя Богомъ живымъ*, говоритъ Ему первосвященникъ,—скажи намъ: *Ты-ли Христосъ, Сынъ Божій?* Вопросъ былъ поставленъ ясно и опредѣленно, поставленъ высшимъ судилищемъ, законною властью, которую признавалъ и самъ І. Христосъ, и которой Онъ былъ подчиненъ какъ Сынъ человѣческій. Поэтому такъ-же ясенъ и опредѣленъ былъ и отвѣтъ на этотъ вопросъ. *Ты сказалъ*, отвѣчалъ первосвященнику І. Христосъ; *даже сказываю вамъ: отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сѣдящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ. Тогда первосвященникъ*, по словамъ Евангелиста, *разодралъ одежды свои и сказалъ: Онъ богохульствуетъ*,—и члены Синедріона подтвердили это и сказали, что Онъ *повиненъ смерти* (Мѳ. XXVI, 63—66). Дѣйствительно, отвѣтъ Спасителя былъ настолько рѣшителенъ, что не допускалъ ни малѣйшихъ поводовъ къ соглашенію между вѣрой и невѣріемъ. Раціонализмъ прошлаго столѣтія думалъ помирить непримиримое тѣмъ, что, отвергая Божественное достоинство І. Христа, признавалъ однакожъ Его нравственнымъ и умственнымъ Преобразователемъ человѣчества, или мудрѣйшимъ и лучшимъ изъ людей, недосягаемымъ для другихъ идеаломъ нравственнаго величія. Но почва для примиренія вѣры съ невѣріемъ была выбрана слишкомъ неудобная для того, чтобъ на ней могло возрасти сѣмя ложнаго ученія. І. Христосъ долженъ былъ знать, — Кто Онъ. Мечтатель, сознаніе котораго затемнено, который даже не знаетъ, кто онъ,—уже не мудрецъ: его нельзя назвать даже разумнымъ человѣкомъ. Между тѣмъ, во всемъ

Евангельскомъ изображеніи жизни І. Христа мы не находимъ ни одной черты мечтательности: напротивъ, вездѣ видно величайшее спокойствіе, постоянная ясность и свѣтлость сознанія и удивительная предусмотрительность. Поэтому должно признать одно изъ двухъ: или І. Христосъ дѣйствительно Тотъ, за Кого Онъ выдавалъ Себя предъ лицомъ неба и земли, подъ страшною клятвою, въ день ужасной Своей смерти,—или же Онъ не то, чѣмъ называлъ Онъ Себя. Но въ такомъ случаѣ Онъ обманщикъ и богохульникъ,—и первосвященникъ былъ правъ, когда разодралъ одежды свои, ужаснувшись такого богохульства. Предъ Израилемъ, который въ противоположность язычеству твердо сохранялъ монотеизмъ, какъ свое святое, ненарушимое наслѣдство, предъ этимъ самымъ Израилемъ Іисусъ Христосъ объявляетъ Себя равнымъ по достоинству и единымъ по существу съ Самимъ Богомъ: міръ никогда не видѣлъ ничего подобнаго, — это было что-то новое, неслыханное на землѣ, — это или истина, или-же величайшій, ужаснѣйшій обманъ, такое безумное высокомѣріе, къ которому не былъ способенъ ни одинъ смертный. Но возможно-ли представлять себѣ высокомѣріе въ Томъ, Кто на дѣлѣ являетъ Собою высочайшій, никогда недостижимый идеалъ смиренія,—Кто въ самомъ требованіи признанія за Нимъ Божескаго достоинства проявляетъ всю глубину Своего уничиженія (Іоан. XVIII, 36),—Кто былъ олицетворенною истиною, такъ что могъ даже врагамъ своимъ предложить такой вопросъ, какого никогда и никто еще не осмѣливался сдѣлать и друзьямъ своимъ, — именно: *кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ* (Іоан. VIII, 46). А между тѣмъ этотъ-то смиренный и безусловно праведный сынъ бѣднаго плотника, самъ напередъ предсказывавшій о Своей позорной смерти, требуетъ Себѣ такого почитанія, какого не требовали и римскіе императоры, требуетъ Себѣ поклоненія вѣчнаго и отъ всѣхъ народовъ земныхъ (Марк. XVI, 15), требуетъ совершенно спокойно и вмѣстѣ съ тѣмъ съ полною увѣренностію, что міръ дѣйствительно увѣруетъ въ Него и будетъ покланяться Ему—

распятому на позорномъ крестѣ. Шенкель и Ренанъ, признающіе І. Христа за величайшаго изъ людей, но невѣрующіе въ Него, какъ Богочеловѣка, думаютъ, что Онъ предъявлялъ подобныя неслыханныя права на міръ, приспособляясь къ воззрѣніямъ своего времени, при которыхъ Онъ не могъ-бы распространить Своего ученія, не прилагая къ Себѣ, къ Своему Лицу и къ Своему дѣлу ветхозавѣтныхъ представленій о Мессіи; но говорить такъ — значитъ полагать, что истина могла быть распространена въ мірѣ посредствомъ лжи и истинному богопознанію проложило путь богохульство. И опытъ, или дѣйствительность какъ разъ утверждаетъ противное: вся общественная дѣятельность І. Христа представляетъ собою совершенную противоположность всякому приспособленію къ предразсудкамъ-ли-то Израильскаго народа, или религіознымъ представленіямъ языческаго міра. Іудеевъ Онъ даже оскорблялъ тѣмъ, что осуждалъ ихъ чисто внѣшнее понятіе о Мессіи, язычникамъ-же была совершенно непонятна въ Немъ идея Бога, умирающаго на крестѣ: поэтому, для іудеевъ Онъ былъ соблазномъ, а для елліновъ—безуміемъ (1 Коринѳ. I, 23). Тѣмъ не менѣе міръ увѣровалъ въ Него, какъ своего Спасителя: какъ-же могло случиться это? Обыкновенно народы преклоняются—или предъ силою матеріальною, или предъ силою чувства, или предъ силою ума, — и человѣческое величіе всегда основывается на какой-либо изъ этихъ силъ. Этими-ли-же средствами пользуется для основанія и утвержденія Своего вѣчнаго духовнаго царства на землѣ Христосъ Спаситель? Онъ запрещаетъ всякое насиліе (Мѳ. XXVI, 52) и строго требуетъ отъ всякаго повиновенія своей законной власти (—XXII, 21); Онъ не только не потворствуетъ страстямъ человѣческимъ, но требуетъ отъ Своихъ послѣдователей, чтобы они даже самый корень страстей вырывали изъ сердецъ своихъ (— V, 29.30) и осуждаетъ поэтому самую нечистую (— ст. 28) и не добрую мысль (— 22) въ человѣкѣ: *кто не несетъ креста своего и идетъ за Мною*, тотъ *не можетъ быть Моимъ ученикомъ* (Лук. XIV, 27),— вотъ девизъ Его царства. Удовлетвореніе страсти Онъ замѣняетъ

умерщвленіемъ ея, чувственность самоотреченіемъ. Онъ хотѣлъ, чтобы не силой ума (см. Лук. X, 21), а путемъ внутренней побѣды человѣка надъ самимъ собою, путемъ нравственно-духовнаго совершенства его крѣпло, усовершалось и развивалось, основываемое Имъ, царство мира и любви. Требуя младенческой простоты вѣры въ Себя и въ спасительность Своего дѣла, Онъ въ тоже время не обѣщалъ ученикамъ и послѣдователямъ Своимъ никакой награды на землѣ, кромѣ креста, — а между тѣмъ торжественно заявлялъ, что именно крестомъ-то, на который Онъ Самъ первый взойдетъ, Онъ и привлечетъ къ Себѣ міръ (Іоан. XII, 32). И дѣйствительность скоро оправдала это предсказаніе. Возможно-ли было-бы это, если-бы І. Христосъ не былъ Тѣмъ, за Кого Онъ объявлялъ Себя, — не былъ Богомъ во плоти? Но помимо, такъ сказать, личнаго права на довѣріе къ Себѣ, І. Христосъ совершалъ еще такія дѣла, которыя ясно и неопровержимо свидѣтельствовали объ Его несомнѣнно—Божественномъ достоинствѣ (Іоан. X, 25.37. 38; V, 36). Дѣлами этими были чудеса Спасителя.

Чудо, по употребленію этого слова въ свящ. Писаніи, означаетъ такое удивительное событіе, для совершенія котораго потребна Божественная сила, и которое поэтому можетъ считаться знаменіемъ или признакомъ Божественнаго участія въ дѣлѣ. Так. обр., самымъ понятіемъ о чудѣ уже устраняется всякая мысль и о противорѣчіи чудесъ естественнымъ законамъ природы. Богъ не можетъ ни измѣнять, ни разстроивать теченія вещей, которымъ Самъ-же управляетъ, ни тѣмъ болѣе противодѣйствовать законамъ, которые Имъ-же установлены,—такъ какъ это свидѣтельствовало-бы о недостаткахъ Его творчества. Поэтому-то мы и видимъ, что и необыкновенныя дѣла Свои Господь совершаетъ, ни мало не нарушая обычнаго теченія міровой жизни. Въ чудѣ мы можемъ видѣть не нарушеніе какого-либо закона, а скорѣе нейтрализованіе и притомъ временное низшаго закона высшимъ: въ этомъ случаѣ только законъ меньшей свободы подчиняется закону большей свободы, но отнюдь не уничтожается и даже не пріостанавливается

имъ. Существенное въ понятіи чуда—это вмѣшательство Божеств. силы съ цѣлію достиженія сверхъестественными средствами, посредственно или непосредственно, результата, недостижимаго при обыкновенномъ порядкѣ природы. И если мы признаемъ въ Богѣ Творца и Промыслителя міра, то не можемъ отвергать и Его вмѣшательства въ міровую жизнь, не отвергая существованія въ мірѣ какой-бы-то ни было свободной воли. Несомнѣнный ежедневный опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что самую высшую побѣду надъ природой, ея законами и дѣйствіями составляетъ свободное, нравственное дѣло человѣческаго духа, который, отстраняя и побѣждая свою собственную чувственную природу, творитъ новый нравственный міръ. Но если въ предназначенномъ къ нравственности человѣческомъ духѣ находится полнота силъ, съ помощію которыхъ онъ побѣждаетъ въ самомъ себѣ, какъ микрокосмѣ, природу; то не тѣмъ-ли болѣе въ Божественномъ Духѣ должно быть заключено неистощимое богатство средствъ производить—какъ въ цѣломъ твореніи, такъ и въ нравственномъ мірѣ людей—такія явленія и дѣйствія, которыя не только выходятъ изъ ряда обыкновенныхъ явленій природы, но и превышаютъ силы всѣхъ, созданныхъ Богомъ, нравственно-разумныхъ существъ? И мы должны допустить не только возможность, но и необходимость со стороны Бога въ нѣкоторыхъ случаяхъ прибѣгать и къ выходящимъ изъ рамокъ природы способамъ совершенія чудесъ: такъ, для сообщенія людямъ Божественнаго откровенія о такихъ истинахъ, которыхъ они не могутъ узнать изъ природы, нѣтъ другаго способа, кромѣ сверхъестественнаго. Но и при необычайномъ способѣ откровенія Божественныхъ истинъ, какъ, наприм., путемъ воплощенія Сына Божія, онѣ все-таки не были-бы приняты и усвоены массой, какъ истины Божественныя, если-бы Господу не угодно было путемъ чудесъ запечатлѣть ихъ Божественное достоинство. Для того, чтобы принять откровенное ученіе за Божественное на основаніи его внутреннихъ достоинствъ, нужно имѣть высоко-развитый умъ, вполнѣ сосредоточенное, искреннее и совершенно-нравственное настроеніе и полное сочувствіе къ

истинамъ этого ученія: а такими качествами обладаютъ лишь немногія единицы, но ужъ никакъ не массы людей. Поэтому невозможно и представить себѣ, какимъ другимъ способомъ, кромѣ чудесъ, можно было-бы въ первое время подтвердить откровеніе Божественныхъ истинъ. Другое дѣло, когда человѣкъ, являясь предъ нами съ правомъ на Божественный авторитетъ, въ тоже время обращается и за доказательствомъ этого права къ Божественному-же всемогуществу: ясно, что это право дѣйствительно принадлежитъ ему. Этимъ-то и объясняется та тѣсная связь, какую замѣчаемъ мы между ученіемъ и Божественными дѣлами, или чудесами Христа Спасителя (см. Марк. I, 22; Іоан. III, 2; VII, 15 и друг.).

Ученіе І. Христа не было ученіемъ въ смыслѣ абстрактныхъ теорій,—не было системой догматовъ и доказательствъ: оно представляло собою одно нераздѣльное цѣлое съ дѣлами и всею Его жизнію. Христосъ свѣтъ міру, а потому Онъ и возвращаетъ зрѣніе слѣпымъ; Христосъ Врачъ міра, поэтому Онъ и исцѣляетъ больныхъ; какъ безгрѣшный, Онъ побѣждаетъ требованія природы; какъ Владыкѣ, она отдаетъ Ему свои богатства, и ея силы повинуются Его волѣ. Онъ составляетъ жизнь міра, а потому и возвращаетъ жизнь мертвецамъ; Онъ Спаситель міра, и всѣ Его дѣйствія спасительны для людей. И какъ училъ, такъ одновременно съ этимъ совершалъ и чудеса Свои І. Христосъ не тайно, а совершенно открыто — въ храмѣ и наиболѣе населенныхъ мѣстахъ, или-же при возможно—наибольшемъ стеченіи народа (Лук. VI, 18; VIII, 47; Мѳ. XI, 5; Марк. I, 32; II, 3),—и одинаково совершалъ Онъ Свои Божественныя дѣла предъ людьми простыми, также какъ и предъ учеными и знатными (Марк. III, 22; Іоан. IV, 46—54). Чудеса І. Христа возбуждали даже зависть въ старѣйшинахъ народа и обращали на себя вниманіе самого Кесаря (Мѳ. XXVII, 18; Лук. XXIII, 8); они обсуждались поэтому въ судахъ и оффиціально изслѣдывались (Іоан. IX, 13 и слѣд.; XI, 47). Сами враги Христовы не отвергали дѣйствительности совершенныхъ Имъ чудесъ, а только старались ослабить зна-

ченіе ихъ въ глазахъ народа, приписывая ихъ силѣ веельзевула (Іоан. IX, 1 и слѣд.; VIII, 48; Мѳ. IX, 34). И какъ совершались Спасителемъ всѣ чудеса Его? — Совершались однимъ Его словомъ и даже однимъ движеніемъ Его воли безъ всякаго слова (Іоан. IX, 7; Марк. V, 29); совершались при личномъ Его присутствіи и въ отсутствіе Его (Мѳ. VIII, 13; Іоан. IV, 52); совершались безъ всякихъ приготовленій и безъ всякихъ наружныхъ средствъ. Тѣ внѣшнія средства, какія иногда употреблялись Имъ при исцѣленіяхъ больныхъ, служили не орудіями, а только символами Его врачебной силы, и не имѣли никакого отношенія къ самому врачебному дѣйствію. Новѣйшіе раціоналисты указываютъ на животный магнетизмъ, какъ на ту силу, которою І. Христосъ могъ по крайней мѣрѣ исцѣлять больныхъ. Они находятъ основаніе для подобнаго предположенія въ томъ, что Спаситель всегда требовалъ вѣры отъ тѣхъ, кто просилъ у Него исцѣленія: въ этомъ фактѣ они хотятъ видѣть то довѣріе больнаго къ врачу, которое содѣйствуетъ, какъ психическое средство, исцѣленію. Несомнѣнно, что магнитныя силы при извѣстныхъ обстоятельствахъ производятъ извѣстныя въ естественной наукѣ дѣйствія: но какое различіе, какая противоположность между исцѣленіями посредствомъ магнетизма и чудесами І. Христа?—Магнетизмъ оказываетъ свои дѣйствія только на нѣкоторыхъ людей и притомъ въ извѣстномъ возрастѣ ихъ жизни и при извѣстныхъ психически-нервныхъ болѣзняхъ, и дѣйствуетъ преимущественно при различіи пола между врачемъ и врачуемымъ. І. Христосъ, напротивъ того, исцѣляетъ всѣхъ безъ различія пола и возраста, и врачуетъ рѣшительно всякую болѣзнь. Исцѣленія отъ магнетизма далеко не всегда несомнѣнны, а всегда напротивъ случайны и вообще рѣдки; тогда какъ Христосъ Спаситель никогда не сомнѣвался въ цѣлительной силѣ Своего всемогущаго слова, почему иногда самымъ опредѣленнымъ образомъ и предсказывалъ о Своихъ исцѣленіяхъ и вообще совершалъ ихъ неисчислимое множество. При леченіи магнетизмомъ необходимы продолжительныя операціи, или, какъ ихъ называютъ, сеансы, не-

рѣдко повторяющіеся по нѣскольку разъ, между тѣмъ какъ І. Христосъ исцѣлялъ всегда мгновенно и иногда даже заглазно. Но помимо безконечной разности между леченіемъ магнетизмомъ и чудесными исцѣленіями І. Христа, мы не можемъ-же не поставить себѣ вопроса о томъ,—ради какихъ цѣлей и по какимъ побужденіямъ въ такомъ случаѣ такъ широко пользовался Своею чудодѣйственною силою Спаситель міра? Нельзя забывать, что когда человѣкъ дѣлаетъ что-либо изъ эгоистическихъ разсчетовъ, то нравственныя цѣли обыкновенно отодвигаются тогда на задній планъ: тщеславіе и славолюбіе бываютъ тогда побудительными причинами его дѣятельности. Но по такимъ-ли побужденіямъ совершалъ чудеса Свои Христосъ Спаситель, — въ этомъ лучше всего убѣждаютъ самые факты. Такъ, фарисеи и саддукеи требуютъ отъ Него чуда съ неба (Мѳ. XVI, 1—4): они хотятъ испытать Его чудодѣйственную силу, — а Онъ молчитъ. Самарійское селеніе изгоняетъ Его отъ себя: ученики Его требуютъ, чтобы Онъ низвелъ огонь съ неба на дерзкихъ жителей этого селенія (Лук. IX, 54),—а Онъ не только не удовлетворяетъ ихъ желанію, но и напоминаетъ имъ о милосердіи. Иродъ и его дворъ надѣются, что Онъ сотворитъ предъ ними чудо (Лук. XXIII, 8), и предлагаютъ Ему множество вопросовъ,—а Онъ молчитъ, хотя и знаетъ, что одно какое-либо чудесное дѣло не только возвратило-бы Ему свободу, но и произвело-бы удивленіе и ужасъ въ царѣ и придворныхъ. Ни одно изъ чудесъ І. Христа не было совершено Имъ для удовлетворенія пустаго любопытства, ни одно не было пустымъ зрѣлищемъ, служившимъ только для Его славы: напротивъ, всѣ безусловно дѣла или чудеса Его были благодѣяніями роду человѣческому. Иначе, конечно, и быть не могло. Чудеса составляютъ необходимую принадлежность не только Лица І. Христа, но и самаго дѣла искупленія Имъ рода человѣческаго. Какъ созданный по образу Божію, человѣкъ долженъ былъ-бы обладать и рыбами морскими, и птицами небесными, и всею землею (Быт. I, 26—28), но чрезъ грѣхъ онъ потерялъ это господство свое. Второй Адамъ, Господь нашъ

I. Христосъ, заступившій мѣсто перваго Адама для того, чтобы исправить сдѣланное послѣднимъ зло, долженъ былъ имѣть и проявить утраченныя имъ власть и господство. Въ первомъ Адамѣ власть надъ землей и природой не показалась-бы чудесной силой: она была-бы естественна и понятна. Во второмъ Адамѣ эта сила должна была явиться уже сверхъестественной, чудесной силой. Но грѣхъ, кромѣ того, что возстановилъ внѣшнюю природу противъ человѣка, принесъ ему всякаго рода бѣдствія, болѣзни и смерть, и далъ власть надъ нимъ діаволу. I. Христосъ, пришедши на землю за тѣмъ, чтобы загладить и уничтожить грѣхъ, долженъ былъ и въ этомъ отношеніи сгладить всѣ послѣдствія грѣха. И вотъ, Онъ исцѣляетъ всякаго рода болѣзни людей. Въ этомъ случаѣ чудеса Его являлись внѣшними знаками Его вспомоществующей и врачующей, спасающей и искупляющей, благотворной и благословенной дѣятельности. Только чрезъ личность I. Христа и Его искупительное дѣло чудеса и пріобрѣтаютъ свою цѣну и свое значеніе. Мы вѣруемъ во Христа не ради чудесъ Его, — а напротивъ, въ самыя чудеса-то вѣруемъ ради Христа. Враги Евангелія отвергаютъ Христа не потому, что они не могутъ вѣрить въ Его чудеса, — но они и чудеса-то отвергаютъ потому, что не хотятъ вѣрить во Христа.

Впрочемъ и Самъ Спаситель міра не ожидалъ и не предсказывалъ, чтобы чудеса могли вполнѣ убѣждать враговъ Его; но разъ Онъ снисшелъ къ развращенному роду, несравненно болѣе чувствовавшему свое внѣшнее и физическое, чѣмъ внутреннее и духовное бѣдствіе, Онъ всячески старался открыть сердца людей для любви и благодати Божіей, изливая дары собственной любви и на тѣлесныя нужды ихъ. Чудеса должны были въ этомъ случаѣ пролагать путь Его Божественному слову и дѣлу искупленія человѣчества. Поэтому-то чѣмъ болѣе распространялось и утверждалось христіанство, тѣмъ болѣе должно было уменьшаться и число чудесъ,—такъ какъ самымъ существованіемъ своимъ и своими духовными чудесами внутренняго обновленія людей христіанство сви-

дѣтельствуетъ уже о своемъ Божественномъ происхожденіи. Задачей христіанства было-ни болѣе и ни менѣе—какъ ниспроверженіе язычества, преодолѣніе іудейства и основаніе на ихъ развалинахъ христіанской Церкви. Естественно поэтому, что всѣ матеріальныя и духовныя силы древняго міра составили союзъ противъ новой вѣры. Съ нею боролся самъ императоръ тогда всемірной Римской имперіи, потому что видѣлъ въ ней угрозу своей власти и своему достоинству; съ нею боролись намѣстники провинцій, такъ какъ въ прежней вѣрѣ видѣли главный элементъ гражданскаго порядка; съ нею боролись—могущественное сословіе жрецовъ и всѣ тѣ, существованіе которыхъ было болѣе или менѣе связано съ язычествомъ; съ нею, наконецъ, боролись — философскія школы и всякой, кто имѣлъ притязаніе на образованность и развитой вкусъ, — кто, гордясь богатою отечественною литературою, презиралъ грубую рѣчь необразованныхъ галилеянъ, людей низкаго происхожденія, доселѣ занимавшихся грубымъ ремесломъ. Когда-же орудія науки оказались тупы, когда критика должна была умолкнуть, когда исчерпаны были всѣ неизмѣримо-богатыя вспомогательныя средства, которыя представляла для борьбы съ новой вѣрой въ высшей степени утонченная цивилизація,—когда увидѣли, что никакая насмѣшка, никакое издѣвательство надъ массою новыхъ вѣрующихъ не могли поколебать ихъ; тогда ненависть обратилась къ огню и мечу. Десять разъ свирѣпствовало страшное гоненіе на христіанъ: милліоны ихъ падали подъ сѣкирою палача и предавались вновь придуманнымъ ужаснымъ мученіямъ. Но гоненія эти представили собою только новое доказательство божественности христіанства. Если, не смотря на всѣ мѣры и средства, какими пользовались люди къ истребленію христіанства, христіанская вѣра одержала скорую, полную и рѣшительную побѣду; то это было вѣрнымъ знакомъ, что ей помогала невидимая Божеств. сила, и что слѣдов. Основатель ея былъ дѣйствительно Богъ во плоти, снисходившій на землю для спасенія падшаго человѣчества. Таково неизбѣжно должно было быть заключеніе всякаго здраваго разума,

когда онъ вдумывался въ условія и послѣдствія борьбы между христіанствомъ и язычествомъ. Факты не выдумываются, а потому съ ними и трудно бываетъ бороться на основѣ однихъ логическихъ соображеній и заключеній ума. Чтобы яснѣе видѣть, какъ наприм. въ этомъ случаѣ неосновательны, чтобы не сказать легкомысленны, всѣ возраженія противъ божественности христіанства новѣйшаго раціонализма, достаточно только сопоставить ихъ воззрѣнія съ самымъ фактомъ борьбы христіанства съ древнимъ языческимъ міромъ, окончившейся торжествомъ надъ нимъ благодатной силы креста Христова. Побѣда эта, по воззрѣнію раціоналистовъ, не есть послѣдствіе искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя, а представляетъ собою лишь наивысшее торжество человѣческаго ума. Дѣло распространенія и утвержденія христіанства въ мірѣ представляется имъ въ слѣдующемъ видѣ. Вотъ, двѣнадцать Галилейскихъ рыбаковъ нарисовали себѣ мысленный образъ Мессіи—Христа и на немъ задумали основать громадное зданіе христіанства, высочайшее и совершеннѣйшее въ умственномъ и нравственномъ отношеніи изъ всего, что когда-либо видѣлъ міръ. То, чего не предчувствовали—ни Платонъ, ни Аристотель, ни кто-либо другой, придумали, сочинили и выполнили двѣнадцать человѣкъ, вышедшихъ изъ низшаго класса народа и не получившихъ никакого образованія. И во имя этой фикціи, этого идеала, котораго въ дѣйствительности никогда не существовало, тысячи тысячъ мучениковъ пролили свою кровь, тысячи тысячъ людей отреклись отъ міра и вели жизнь исполненную самаго величайшаго самоотверженія. Къ этому произведенію фантазіи въ теченіе скоро уже девятнадцати столѣтій старались и стараются приблизиться самые глубокомысленнѣйшіе Отцы и учители Церкви. Оно внесло въ умственно и нравственно-одряхлѣвшій древній міръ неисчерпаемое богатство идей и силъ, посредствомъ которыхъ онъ и возродился. Простой обманъ, мечта дала жизнь высочайшему учрежденію христіанской Церкви, а вмѣстѣ съ нею и въ ней создала и столько новаго во всѣхъ областяхъ жизни. Простой обманъ далъ Церкви силу не только твердо устоять

но еще болѣе нравственно укрѣпиться среди гоненій, продолжавшихся цѣлыя столѣтія. Такова сущность того, что противъ христіанства могло придумать и пустить въ ходъ невѣріе. Не очевидно-ли само собою, что воззрѣнія эти настолько легковѣсны, что не нуждаются даже и въ опроверженіи ихъ?

Ученіе о Лицѣ І. Христа.

По ученію Церкви православной, успѣхъ христіанства въ мірѣ объясняется тѣмъ, что Глава его не простой человѣкъ, а Богъ во плоти (1 Іоан. IV, 3. 15; V, 5. 20). Какъ могъ Самъ Богъ вочеловѣчиться, это, по слову Апостола, великая тайна, доступная сердцамъ только людей благочестивыхъ (1 Тим. III, 16), или искренно вѣрующихъ во Христа. Чтобы, насколько то возможно для насъ, приблизить эту тайну къ своему пониманію, мы должны уяснить себѣ слѣдующіе вопросы: былъ-ли І. Христосъ истиннымъ человѣкомъ, такимъ, какъ всѣ другіе люди? Былъ-ли Онъ только человѣкъ, или вмѣстѣ и истинный Богъ? Если Онъ былъ и Богомъ и человѣкомъ, то было-ли соединено въ Немъ Божество съ человѣчествомъ въ одну Личность, или въ единство Лица, и какъ далеко простирается это соединеніе?

Ученіе свящ. Писанія о человѣчествѣ І. Христа настолько ясно и опредѣленно, что не оставляетъ никакихъ сомнѣній въ томъ, что Онъ сталъ истиннымъ человѣкомъ—съ тѣломъ и душею человѣческими: см. 1 Тим. II, 5; Дѣян. XVII, 31; Іоан. VIII, 40; Римл. V, 14. 15. 19; 1 Коринѳ. XV, 21. 45; Евр. II, 11—18; Мѳ. I; Лук. I, 32; II, 21; III, 23; IV, 2; V, 29; VIII, 23; XXIII, 52 и слѣд.; Мѳ. IV, 2; XXI, 18; Іоан. II, 2; XII, 2; IV, 6; XIX, 1—28; 1 Іоан. IV, 3; 1 Тим. III, 16 и мног. друг. Изображая впрочемъ І. Христа истиннымъ человѣкомъ, Божеств. откровеніе въ тоже время указываетъ намъ и на преимущества человѣчества Его предъ всѣми другими сынами Адамовыми. И прежде всего преимущество это состояло въ томъ, что Христосъ Спа-

ситель родился отъ жены безъ мужа, по дѣйствію Св. Духа (Лук. I, 26—35). Поэтому Его человѣческая природа не была такая-же испорченная—какъ у насъ, а была только подобна нашей грѣхолюбивой плоти,—иначе Онъ не могъ-бы чрезъ Свои страданія и смерть осудить грѣха во плоти, такъ какъ въ силу собственной грѣховности подлежалъ-бы наравнѣ съ другими и наказанію за грѣхъ (Римл. VIII, 3). Свободный так. обр. отъ первороднаго грѣха Адамова, I. Христосъ тѣмъ болѣе не былъ причастенъ никакому личному грѣху, такъ какъ былъ Агнцемъ Божіимъ, пришедшимъ взять на Себя грѣхъ цѣлаго міра (Іоан. I, 29). Подобно намъ во всемъ человѣческомъ Онъ искушенъ былъ кромѣ грѣха (Евр. IV, 15): грѣха Онъ не зналъ (2 Кор. V, 21; 1 Іоан. III, 5),—почему страданія Его и послужили къ искупленію насъ отъ грѣховъ нашихъ (1 Петр. II, 21—24). Сами враги Спасителя не могли обличить Его ни въ какомъ проступкѣ (Іоан. VIII, 46; Мѳ. XXVI, 59. 60): Онъ былъ праведенъ (1 Іоан. II, 1) и святъ (Евр. VII, 26).

Будучи истиннымъ, во всемъ подобнымъ намъ кромѣ грѣха, человѣкомъ, I. Христосъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и истиннымъ Богомъ, или Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, какъ объ этомъ также вполнѣ ясно говоритъ свящ. Писаніе. Самъ I. Христосъ весьма часто выражался о Себѣ, какъ Единородномъ Сынѣ Божіемъ (Іоан. III, 16. 18). При этомъ Онъ весьма ясно давалъ разумѣть, что называетъ Бога Отцомъ Своимъ совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ могутъ такъ называть Его и всѣ люди богобоязненные: въ бесѣдахъ Своихъ съ учениками Онъ обыкновенно выражался: „*вашъ Отецъ*“ и „*Мой Отецъ*“,—но никогда не говорилъ: „нашъ Отецъ“ (Мѳ. VI, 8. 32; XVIII, 10; XVI, 17; XXVI, 53; Іоан. XX, 17 и др.). Затѣмъ, только какъ Богъ—I. Христосъ могъ противопоставлять Свое—„*Я-же вамъ говорю*“ (Мѳ. V, 22)—предписаніямъ ветхаго завѣта и представлять Себя большимъ храма, Господомъ субботы, большимъ Іоны и Соломона (Мѳ. XII, 6. 8. 41. 42), раздаятелемъ прощенія грѣховъ

(Мѳ. IX, 2. 6). Только какъ существующій прежде всѣхъ вѣковъ и видѣвшій все происходившее на землѣ — Онъ могъ называть Себя будущимъ Судіею міра (Мѳ. XXV, 31—46). Только какъ вездѣсущій—Онъ могъ обѣщать ученикамъ Своимъ быть съ ними во всѣ дни до скончанія вѣка (Мѳ. XXVIII, 20). Только какъ истинный Сынъ Божій—Онъ могъ приписывать Себѣ единосущіе со Отцемъ (Іоан. X, 30; XIV, 9—11. 20; X, 38) и говорить о Себѣ: *вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ: и никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и емуже аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. XI, 27). Приписавъ Себѣ единосущіе со Отцемъ, І. Христосъ усвояетъ Себѣ и одинаковыя съ Нимъ достоинство и честь (Іоан. V, 17. 19. 21—23, 26 и друг.), обѣщаетъ потомъ ученикамъ Своимъ ниспослать на нихъ Духа Св., Который также прославитъ Его, какъ Самъ Онъ служилъ прославленію Отца Своего на землѣ (Іоан. XIV, 16. 26; XV, 26; XVI, 13—15), и наконецъ, посылая учениковъ Своихъ на проповѣдь, повелѣваетъ имъ крестить народы и во имя Сына, также какъ и Отца (Мѳ. XXVIII, 19). И Апостолы исполняли эту заповѣдь съ самою твердою вѣрою и непоколебимымъ убѣжденіемъ въ томъ, что І. Христосъ есть дѣйствительно истинный Сынъ Божій. Ап. Петръ, еще раньше воскресенія Христова, на вопросъ Спасителя ученикамъ,—за кого они Его принимаютъ,—твердо и рѣшительно отвѣчалъ: *Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго* (Іоан. VI, 69). Апостолъ-же Іоаннъ Богословъ—какъ начинаетъ, такъ и заканчиваетъ свое Евангеліе исповѣданіемъ Божества І. Христа: *сія писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе, животъ имате во имя Его* (XX, 31),—въ заключеніи-же перваго посланія своего точно опредѣляетъ и тотъ смыслъ, какой усвояетъ онъ наименованію І. Христа Сыномъ Божіимъ: *вѣмы*, пишетъ онъ, *яко Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ,—да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ. Сей есть истин-*

ный Богъ и животъ вѣчный (1 Іоан. V, 20). И все величіе тайны вѣры нашей, по ученію св. Ап. Павла, въ томъ именно и состоитъ, что къ намъ *Богъ явился во плоти* (1 Тим. III, 16).

Что-же касается отношенія, въ какомъ находится въ І. Христѣ Божественная природа къ человѣческой, то св. Ап. и Еванг. Іоаннъ Богословъ такъ изображаетъ соединеніе въ Немъ Божества съ человѣчествомъ: Слово, Которое было отъ вѣчности у Отца, Которымъ все создано, Которое есть Богъ, — это *Слово плоть бысть* (Іоан. I, 14), т. е. Богъ-Слово сталъ человѣкомъ (снес. Іоан. XVII, 2), или, что тоже, Слово и человѣкъ, или Богъ и человѣкъ въ І. Христѣ соединились въ одно Лицо Богочеловѣка. Въ другихъ мѣстахъ новаго завѣта это соединеніе Божескаго и человѣческаго естества въ Лицѣ І. Христа называется—то явленіемъ Бога во плоти (1 Тим. III, 16), то принятіемъ Образомъ Божіимъ образа человѣческаго (Филип. II, 6. 7), то происхожденіемъ Сына Божія отъ жены (Галат. IV, 4) и т. д. Изъ всѣхъ этихъ выраженій ясно видно, что подъ соединеніемъ въ Лицѣ І. Христа Божества съ человѣчествомъ должно разумѣть соединеніе дѣйствительное и личное,—такое, въ которомъ Божество приняло человѣчество, или человѣческое естество въ единство Своего сознанія, или личнаго бытія. При этомъ, по смыслу Богооткровеннаго ученія, два естества—Божеское и человѣческое соединены въ І. Христѣ безъ всякаго превращенія Божества въ человѣчество, или человѣчества въ Божество. Божество не потерпѣло въ Немъ никакого измѣненія по свойству неизмѣняемости Своей, а человѣчество — потому, что иначе оно перестало-бы быть человѣчествомъ и не могло-бы поэтому—ни умирать, ни воскресать. Если-же соединеніе двухъ естествъ въ І. Христѣ не означаетъ сліянія ихъ; то слѣдов. оно не исключаетъ и дѣйствій свойственныхъ тому и другому естеству, или находящихся подъ вліяніемъ двухъ различныхъ волей, хотя, въ силу единства сознающаго Лица, воля человѣческая естественно и необходимо должна была находиться въ Немъ въ подчиненіи волѣ Божественной. Объ этомъ совершенно

ясно и свидѣтельствуетъ свящ. Писаніе: *да мимоидетъ чаша сія отъ Мене: обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Мѳ. XXVI, 39),—такъ предъ страданіями Своими молился Спаситель Отцу Своему небесному. И въ другой разъ Онъ также говорилъ: *снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Іоан. VI, 38). Такъ какъ по единосущію со Отцемъ Его Божественная воля едина съ Нимъ; то ясно, что когда Онъ говоритъ Отцу: не Моя воля, но Твоя да будетъ,—то этимъ указываетъ на то, что кромѣ воли Божественной Онъ имѣетъ и подобную нашей волю человѣческую, подчиненную Его Божественной волѣ. И такъ какъ, далѣе, Божеское естество съ человѣческимъ соединены въ І. Христѣ въ единство Лица; то неизбѣжно было въ Немъ и взаимообщеніе свойствъ того и другаго естества: почему въ свящ. Писаніи Ему и приписываются совершенно различныя и даже противоположныя свойства. Такъ, Ап. Петръ говорилъ іудеямъ, что они *Начальника жизни убили* (Дѣян. III, 15; сравн. Колос. I, 14—16; 1 Іоан. III, 8; 1 Тим. II, 5 и друг.); Ап. Павелъ говорилъ объ І. Христѣ, что *хотя Онъ и Сынъ* Божій, *однако страданіями навыкъ послушанію* (Евр. V, 8), и будучи Господомъ и Богомъ, *пріобрѣлъ Себѣ Церковь кровію Своею* (Дѣян. XX, 28). Божество само по себѣ страдать не можетъ,—но соединившись лично съ человѣчествомъ, Оно, по изображенію свящ. Писанія, претерпѣло всѣ наши немощи, — также какъ, наоборотъ, въ силу-то состраданія Божества человѣчеству во Христѣ Іисусѣ *Богъ и превознесъ Его* (Филип. II, 9. 10). Это не значитъ впрочемъ, чтобы въ І. Христѣ свойства одной природы переходили въ свойства другой. Если чрезъ соединеніе Божества съ человѣчествомъ не перемѣнялось въ Немъ одно естество въ другое, то и общеніе свойствъ Божескихъ съ человѣческими отнюдь не выражало собою сліянія ихъ въ томъ смыслѣ, чтобы существенныя свойства человѣчества стали въ Немъ существенными свойствами Божества, и наоборотъ. Безспорно, что человѣчество І. Христа, по тѣсному общенію съ нимъ Божества,

облечено теперь славою Вѣчнаго Бога; тѣмъ не менѣе пріобрѣло оно въ этомъ общеніи только то, что могло и способно было воспринять,—такъ что вездѣприсутствіе, наприм., не принадлежитъ человѣчеству І. Христа (Мѳ. XXVIII, 5. 6; Марк. XVI, 6 и друг.).

Соотвѣтственно той высотѣ, на которую должно было подняться человѣчество І. Христа вслѣдствіе соединенія съ нимъ Божества, оно, какъ совершенно чистое само по себѣ, не могло опорочить и Той, отъ Которой было заимствовано. По повѣствованію св. Еванг. Матѳея, пресв. Дѣва—какъ зачала въ дѣвствѣ, такъ осталась Дѣвою и во время рожденія Сына своего первенца (Мѳ. I, 18. 25),—какъ то и должно было быть по особенному Божественному благоустроенію (Мѳ. I, 23; Исаіи VII, 14). Возможенъ вопросъ лишь о томъ,—осталась-ли Дѣвою преблагословенная Матерь І. Христа и послѣ рожденія отъ Нея Спасителя міра? Но помимо глубокой старости обручника Ея Іосифа, если онъ очень хорошо зналъ, что пресв. Дѣва Марія осталась Дѣвою и послѣ того, какъ содѣлалась Матерію Іисуса Хр.; то нужно было-бы предположить въ немъ не—праведность, а необыкновенную дерзость, еслибъ только онъ осмѣлился нарушить Ея дѣвство уже послѣ рожденія Ею Божественнаго Сына. Фактъ безсѣменнаго рожденія Маріею необыкновеннаго младенца прямо и ясно указывалъ богобоязненному Іосифу на то, что цѣль обрученія ему пресв. Дѣвы, давшей обѣтъ вѣчнаго цѣломудрія, по устроенію Божію, состояла совсѣмъ не въ томъ, чтобы раждать дѣтей, а именно въ томъ, чтобы охранять Ее отъ всего, непріязненнаго въ этомъ отношеніи душѣ Ея, или въ содѣйствіи къ сохраненію, а отнюдь уже не къ нарушенію Ею своего обѣта. Сама преблагословенная Матерь Христа Спасителя, давши обѣтъ дѣвства, тѣмъ болѣе не могла быть склонна къ нарушенію его, что это священное дѣвство было теперь еще освящено Духомъ Святымъ,—не говоря уже о томъ, что Она такъ высока была въ благоговѣйномъ смиреніи своемъ, что при самомъ необыкновенномъ возвышеніи своемъ, чрезъ участіе въ великой

тайнѣ Божественнаго воплощенія, видѣла въ Себѣ не болѣе—какъ смиренную рабу Господню (Лук. I, 38). Такимъ образомъ нравственная точка зрѣнія не допускаетъ и мысли о томъ, чтобы у пресв. Дѣвы Маріи могли быть дѣти, кромѣ І. Христа. Тѣ, которые легкомысленно допускаютъ подобное предположеніе, основываютъ его на томъ выраженіи Евангелиста объ Іосифѣ, что онъ *не знаяше Ея, дондеже роди Сына своего первенца* (Мѳ. I, 25). Но частица—*дондеже*—выражаетъ собою только неопредѣленную продолжительность времени и ничего болѣе. Такъ, въ видѣніи лѣствицы Іаковомъ Господь Богъ въ заключеніе говоритъ ему: *не имамъ тебе оставити, дондеже сотворити Ми вся, елика глаголахъ тебѣ* (Быт. XXVIII, 15). А это все, что обѣщалось въ видѣніи, касалось—ни много—ни мало—какъ судьбы всей Церкви Божіей на землѣ,—судьбы, осуществленія которой не только не дождался Іаковъ, но которая продолжаетъ осуществляться и до сего дня (тамъ-же ст. 12—16). Точно также и слово—*первенецъ*—собственно означаетъ только родившагося первымъ, или *разверзающаго ложесна* (Лук. II, 23), хотя-бы другой послѣ него и не раждался. Такъ, Богъ повелѣлъ посвящать Ему первенцевъ израильскихъ—не тѣхъ только, у которыхъ были братья и сестры,—такъ какъ законъ не предписывалъ ожидать, пока родятся другія дѣти у родителей, а требовалъ немедленнаго исполненія его безусловно отъ всѣхъ (Исх. XIII, 2; XXII, 29). Что-же касается упоминаемыхъ въ свящ. Писаніи братьевъ и сестеръ І. Христа (Мѳ. XII, 46. 47; XXVIII, 10; Іоан. II, 12; VII, 3. 5; Дѣян. I, 14); то такъ назывались, прежде всего, дѣти Іосифа обручника отъ первой жены его,—а затѣмъ, поимянно называемые братья І. Христа—Іаковъ, Іосія, Симонъ и Іуда (Мѳ. XIII, 55; Марк. VI, 3)—были дѣти Маріи (Мѳ. XXVII, 56; Марк. XV, 40), сестры Матери Іисусовой, жены Клеопы, иначе называвшагося Алфеемъ (Іоан. XIX, 25; Мѳ. XXVII, 61; XXVIII, 1), и слѣдов. были не родные, а только двоюродные братья І. Христа. Упоминаніе о нихъ служитъ скорѣе подтвержденіемъ приснодѣвства

Богоматери, чѣмъ возраженіемъ противъ него,—потому что иначе было-бы непонятно, почему свящ. писатели новаго завѣта, упоминая о двоюродныхъ братьяхъ Спасителя, промолчали о родныхъ.

Такъ какъ Господь Богъ не могъ воспріять человѣчества отъ жены недостойной, потому что тогда Духу Божію пришлось-бы очищать это человѣчество не отъ одной только наслѣдственной, но и личной нравственной порчи его,—пришлось-бы, такъ сказать, насиловать волю человѣческую въ ея потомствѣ; то пресв. Дѣва, оказавшись настолько чистою, что могла послужить тайнѣ Божественнаго воплощенія, вполнѣ достойна почитанія—не только какъ мать обѣтованнаго Искупителя міра, но именно—какъ Богородица. Такъ именовать и такъ чтить Ее учитъ насъ само Слово Божіе. Еще въ то время, какъ Она носила младенца Іисуса въ утробѣ своей, праведная Елисавета уже встрѣтила Ее словами: *откуду мнѣ сіе, да пріидетъ Мати Господа моего ко мнѣ* (Лук. I, 43). Не по простому размышленію, или естественному чувству восторга, а только по вдохновенію Св. Духа, какъ и свидѣтельствуетъ объ этомъ Евангелистъ (—ст. 41), могла такъ необычайно привѣтствовать совершенно еще юную родственницу свою уже престарѣлая Елисавета. Имя Богородицы есть такимъ образомъ имя Боговдохновенное и служитъ самымъ правильнымъ наименованіемъ Матери Того, Кто и во чревѣ Ея былъ уже истиннымъ Богомъ. Потому-то св. Ап. Павелъ, говоря о преимуществахъ іудеевъ сравнительно съ другими народами, прямо и указалъ именно на то, что *отъ нихъ Христосъ по плоти, сущій надъ всѣмъ Богъ, благословенный во вѣки* (Римл. IX, 5); говоря-же о рожденіи Его отъ жены, не сказалъ, что родился человѣкъ, съ которымъ соединился потомъ Богъ, а сказалъ, что *Богъ послалъ Сына Своего, Который родился отъ жены* (Галат. IV, 4). Если-же Христосъ, произшедшій по плоти отъ іудеевъ, рожденный отъ жены есть Сынъ Божій, *Богъ благословенный во вѣки*; то слѣдов. и эта жена, родившая Сына Божія, Бога благословеннаго, есть въ точномъ смыслѣ слова—Богородица. Апостолъ не сказалъ, что Богъ

послалъ Сына, раждаемаго чрезъ жену,—а Сына, раждаемаго отъ жены,—чѣмъ ясно выразилъ ту мысль, что Сынъ Божій по плоти дѣйствительно родился отъ жены, принявъ еще во чревѣ Ея человѣческое естество въ общеніе Своей Божеской Личности.

Вообще ученіе о Лицѣ І. Христа составляетъ важнѣйшій изъ догматовъ христіанства. Поэтому естественно, что и вся исторія вѣроученія христіанскаго группируется около этого ученія: на немъ-то и спотыкались — какъ іудеи, такъ и язычники, принимавшіе христіанство. Слѣпо привязанные къ буквѣ закона, христіане изъ іудеевъ никакъ не могли возвыситься отъ строго опредѣленнаго ученія Моисеева о единствѣ Божіемъ до христіанскаго ученія о троичности Лицъ въ Богѣ и потому смотрѣли на І. Христа только какъ на человѣка, возвысившагося надъ другими Своею праведностію, за которую Онъ и удостоился избранія въ Мессію. Объ этомъ избраніи Онъ ничего не зналъ, доколѣ не пришелъ Илія (Іоаннъ Креститель) и не открылъ Ему самому и другимъ объ Его избраніи,—послѣ чего Онъ и получилъ при крещеніи такую Божественную силу, при которой могъ творить чудеса. Христіане-же изъ язычниковъ составили даже особую систему вѣроученія, которую они назвали—*гносисомъ*, и которою они старались примирить свои языческо-философскія воззрѣнія съ христіанствомъ. Сущность этой системы состоитъ въ томъ, что отъ Бога произошелъ только міръ духовный, чувственный-же міръ имѣетъ начало внѣ Бога,—онъ самобытенъ и совѣченъ Ему. Способъ происхожденія духовъ, или *эоновъ*, какъ называли ихъ гностики, отъ Бога есть истеченіе. Образно представляя это истеченіе, гностики учили, что эоны происходятъ отъ Бога—какъ лучи отъ солнца, какъ мысли отъ ума, какъ преемственныя поколѣнія людей отъ одного родоначальника, и имѣютъ тѣмъ болѣе или менѣе силы, чѣмъ ближе или дальше, по порядку своего истеченія, отстоятъ отъ Бога. Весь этотъ духовный міръ, взятый вмѣстѣ съ Богомъ, составляетъ *Плиромму*, или полноту Божества. Что-же касается матеріи, то ее въ первоначальномъ своемъ состояніи можно представлять — или без-

жизненною и мертвою, или-же самодѣятельною и дѣйственною. Въ томъ и другомъ случаѣ гностики признавали ее зломъ, противъ котораго, по ихъ мнѣнію, и была направлена вся дѣятельность Божественной Плиромы. Особенное значеніе имѣлъ въ этой дѣятельности Христосъ Спаситель, Котораго всѣ гностики признавали однакожъ не Богомъ, а только высшимъ эономъ Божеств. Плиромы. Цѣль посольства Его на землю одни изъ гностиковъ полагали въ томъ, чтобы сообщить людямъ высшее знаніе (гносисъ) и тѣмъ дать возможность духовному началу восторжествовать надъ матеріею,—а другіе—въ томъ, чтобы возвратить въ Плирому то, что изъ Нея похищено дѣйственно-злою матеріею. Не допуская при этомъ возможности свободнаго соединенія духа—начала добраго—съ плотію—началомъ злымъ, всѣ безъ исключенія гностики отвергали въ І. Христѣ ипостасное соединеніе двухъ естествъ. Разница въ ихъ взглядахъ состояла только въ томъ, что одни изъ нихъ, находя въ чувственной природѣ, въ силу ея мертвенности, способность выражать образы Божеств. жизни, допускали, что І. Христосъ, сошедши на землю, жилъ и дѣйствовалъ дѣйствительно во плоти,—но при этомъ различали въ Немъ два лица—Христа плотскаго и Христа духовнаго, лишь во время крещенія сошедшаго на Христа плотскаго и пребывавшаго въ Немъ только до времени страданій; другіе-же, напротивъ, видя въ плоти дѣйственно-злое начало, были докетами,—или учили, что І. Христосъ принималъ на Себя только призракъ плоти. Послѣдняя попытка къ примиренію въ этомъ смыслѣ христіанскаго ученія съ языческимъ сдѣлана была въ третьемъ вѣкѣ, обратившимся въ христіанство, персидскимъ магомъ — Манесомъ, давшимъ своимъ именемъ названіе и своей сектѣ—манихеевъ, а ихъ ученію—манихейства.

Хотя всѣ эти полуязыческія умствованія и не требовали особенныхъ опроверженій, — тѣмъ не менѣе для Отцовъ и учителей Церкви они служили побудительною причиною къ тому, чтобы въ огражденіе цѣлостности и православія христіанскаго ученія озаботиться приведеніемъ его въ систему. Первымъ сочиненіемъ подоб-

наго рода явился, въ началѣ третьяго христіанскаго вѣка, опытъ систематическаго Богословія, подъ заглавіемъ: „о началахъ“,— составленный знаменитѣйшимъ учителемъ того времени—Оригеномъ. Въ предпосылаемомъ этому труду краткомъ исповѣданіи вѣры Оригенъ о Лицѣ І. Христа пишетъ слѣдующее: „І. Христосъ, пришедшій въ міръ, рожденъ отъ Отца прежде всякой твари; Имъ все создано. Онъ сдѣлался человѣкомъ и воплотился, хотя былъ Богомъ,—и остался Богомъ, хотя сталъ человѣкомъ. Онъ принялъ тѣло подобное нашему съ тою разницею, что принялъ оное отъ Дѣвы чрезъ Св. Духа. Іисусъ сей дѣйствительно родился, дѣйствительно страдалъ, и не по видимости только, но дѣйствительно претерпѣлъ смерть. Онъ истинно умеръ, истинно воскресъ и послѣ того, какъ жилъ съ учениками Своими послѣ воскресенія Своего, вознесся на небо“. Разъясняя потомъ отношеніе Сына къ Богу Отцу, Оригенъ пишетъ, что „Богъ есть Разумъ чистый, простой, полный, совершенное единство. Христосъ есть Премудрость Божія, Премудрость существенная, всегда бывшая въ Богѣ, иначе должно было-бы сказать, что Богъ былъ сначала безъ Премудрости: Она была въ Немъ безъ начала, и выраженіе сей Премудрости есть Слово, о Которомъ Іоаннъ Богословъ сказалъ: „Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово“ (Іоан. І, 1). Онъ есть Единородный Сынъ Божій, Истина и Свѣтъ; Онъ раждается отъ Бога Отца и потому называется Сыномъ и Сіяніемъ Свѣта вѣчнаго. Впрочемъ изъ того, что Онъ раждается отъ Отца, не слѣдуетъ заключать, будто сущность Божія дѣлима и что у Сына не таже сущность, какъ у Отца... Дѣйствіе Духа Святаго въ мірѣ едино со Отцемъ и Сыномъ,—только можно указать на прямую цѣль каждаго изъ дѣйствій: дѣйствіе Отца имѣетъ цѣлію бытіе, дѣйствіе Сына или Слова—разумъ, дѣйствіе Св. Духа—освященіе. Сущность-же Св. Духа есть сущность Божія, иначе не было-бы единства въ Троицѣ“.

Какъ по существу своему ни строго православно это разъясненіе, однакожъ оно породило послѣдовательный рядъ ересей, для осужденія которыхъ и собирались вселенскіе соборы. Дѣло въ томъ,

что Оригенъ, пользуясь вполнѣ заслуженной славой даровитѣйшаго и ученѣйшаго изъ учителей древней христіанской Церкви, сдѣлался на долгое время авторитетомъ для послѣдующихъ христіанскихъ учителей. Но при своей необыкновенной пылкости и всегдашнемъ стремленіи уяснить по возможности самые глубочайшіе, непостижимѣйшіе догматы христіанской вѣры, онъ съ этою цѣлію употреблялъ для болѣе нагляднаго выраженія ихъ такіе обороты рѣчи, которые прямо и очевидно свидѣтельствовали-бы объ его неправославіи, если-бы онъ не оговаривался, что непостижимые догматы христіанскаго вѣроученія собственно не могутъ быть выражены словомъ человѣческимъ вслѣдствіе его человѣкообразности, и если выражаются этимъ словомъ, то символически и человѣкообразно: представлять-же ихъ нужно въ высшемъ философскомъ смыслѣ, внѣ всякихъ примѣненій и ограниченій пространствомъ и временемъ. Такъ, объ отношеніи Слова или Сына Божія къ Богу Отцу, въ тайнѣ св. Троицы, Оригенъ училъ, что — какъ одна Божественная Первосущность (αὐτόθεος), такъ и одинъ Божественный Первоумъ (αὐτολόγος), Умъ абсолютный, всесовершеннѣйшій, чрезъ Который вѣчное Божественное бытіе открывается всѣмъ другимъ существамъ, — источникъ всякой истины (λόγος σπερματικὸς). Этотъ Умъ вѣченъ: Его рожденіе есть высочайшее и первѣйшее дѣйствіе Бога — безначальное, непрерывное и безконечное. Оно не есть истеченіе изъ сущности Отца, какъ думали гностики, — потому что подобное пониманіе рожденія Сына ведетъ къ признанію необходимости, которой какъ будто подчинено существо Божіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не есть и въ собственномъ смыслѣ рожденіе изъ существа Отца (γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας), потому что такое рожденіе, по Оригену, скрываетъ въ себѣ понятіе чувственнаго раздѣленія Божественнаго существа: это рожденіе есть просто дѣйствіе Отца, основанное на волѣ, которое поэтому, если угодно, въ несобственномъ смыслѣ можетъ быть названо и твореніемъ (κτίσις). Отсюда ипостасное различіе между Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ то, что Богъ Отецъ есть Богъ не произшедшій, не рож-

денный (ἀγέννητος), а Сынъ — произшедшій, рожденный (γέννητος), Богъ не въ смыслѣ собственномъ, не — ὁ Θεὸς, а въ смыслѣ нарицательномъ, въ смыслѣ сказуемаго, только — Θεὸς, или боготворимый. Конечно, при высшемъ философскомъ пониманіи Оригеномъ этого ученія, оно ни о чемъ больше не свидѣтельствовало — кромѣ того, что въ его время богословская терминологія еще не установилась окончательно; но людей ограниченныхъ, не способныхъ доходить до высшихъ метафизическихъ представленій предметовъ вѣры, а между тѣмъ почитавшихъ Оригена свѣтиломъ христіанскимъ, оно привело къ такому еретическому ученію, которое по имени изобрѣтателя его называется аріанствомъ (см. выше въ уч. о св. Троицѣ). Арій такъ училъ о Лицѣ І. Христа: „Богъ не всегда былъ Отцомъ: было время, когда Онъ — Имъ не былъ. Слово Божіе не всегда было, но вышло изъ ничтожества. Богъ, Который есть сущее, извлекъ Его изъ несущаго: было слѣдов. время, когда Его не было. Итакъ, Сынъ есть тварь и сотвореніе Божіе. Онъ не подобенъ Отцу по сущности, Онъ не есть Слово Его, ни Премудрость, но только одно изъ твореній Его, одна изъ Его тварей“. Лжеученіе это произвело большіе смуты и раздоры въ Церкви, такъ что для прекращенія ихъ Константинъ В. рѣшился созвать вселенскій соборъ. Триста восемнадцать епископовъ, по приглашенію императора, явились въ 325 г. въ Никею и здѣсь, тщательно обсудивъ аріанское ученіе, признали его еретическимъ и въ предупрежденіе неправыхъ толкованій ученія о Сынѣ Божіемъ составили первыхъ семь членовъ неизмѣнно донынѣ сохраняемаго и употребляемаго православною Церковію Символа вѣры. Этотъ первый вселенскій соборъ, вопреки ожиданію, не прекратилъ однакожъ совершенно смутъ церковныхъ, вызванныхъ аріанствомъ. Въ то время какъ православные учители Церкви послѣ того стали учить, что Сынъ единосущенъ (ὁμοούσιος) Отцу,— одни изъ аріанъ учили, что Онъ только подобосущенъ (ὁμοιούσιος) Отцу, а другіе, что Онъ даже только подобенъ (ὁμοῖος) Отцу, и наконецъ третьи, что Онъ имѣетъ совершенно иное существо, чѣмъ

Отецъ, иносущенъ (ἑτερούσιος) Отцу. Второй вселенскій соборъ, который созванъ былъ императоромъ Ѳеодосіемъ I Великимъ въ Константинополѣ въ 381 году и состоялъ изъ ста пятидесяти отцовъ, положилъ конецъ всѣмъ спорамъ въ этомъ отношеніи, не только окончательно опредѣливъ строго православное ученіе о Лицѣ I. Христа, но и строго формулировавъ его въ теперешнемъ нашемъ Никеоцареградскомъ Символѣ вѣры.

Такимъ образомъ вопросъ объ отношеніи Сына Божія къ Богу Отцу на первыхъ двухъ вселенскихъ соборахъ былъ совершенно покончень, но при этомъ вовсе не былъ затронутъ вопросъ—объ отношеніи Божественной природы въ I. Христѣ къ человѣческой. Вопросъ этотъ возбудилъ константинопольскій епископъ Несторій, который началъ даже съ церковной каѳедры проповѣдывать, что I. Христосъ родился простымъ человѣкомъ,—Божество-же соединилось съ Нимъ послѣ—за святость его жизни и соединилось не упостасно, а обитало въ Немъ только какъ въ своемъ храмѣ, и слѣдов. Христосъ-Спаситель—не Богочеловѣкъ, а Богоносецъ, и пресвятая Дѣва—не Богородица, а Христородица. Естественный выводъ изъ такого ученія долженъ былъ быть тотъ, что слѣдов. и страданія Христовы не могли быть спасительны для всего человѣчества,—потому что какъ простой человѣкъ Онъ не могъ принести Богу жертвы, достаточной для удовлетворенія правосудію Божію за грѣхи всего міра: для этого необходимо требовалось упостасное соединеніе Божества съ человѣчествомъ, — такъ какъ Богочеловѣкъ по Своей Божественной природѣ, такъ сказать, вмѣщаетъ въ Себѣ все человѣчество и чрезъ упостасное соединеніе этой природы съ человѣческою дѣлаетъ спасительною Свою заслугу для всего человѣчества. Поэтому-то православные Отцы Церкви, съ св. Кирилломъ, еп. Александрійскимъ, во главѣ, слишкомъ близко къ сердцу приняли еретическое ученіе Несторія и съ такою энергіею возстали противъ него, что императоръ Ѳеодосій II Младшій рѣшился въ 431 году созвать въ Ефесѣ третій вселенскій соборъ. Отцы собора, въ числѣ двухсотъ, осудивъ ученіе Несто-

рія — какъ еретическое, опредѣлили съ самаго момента воплощенія признавать въ І. Христѣ соединеніе двухъ естествъ въ одно Лицо и потому именовать пресвятую Дѣву Богородицею, а отнюдь не Христородицею. Смуты въ Церкви однакожъ и послѣ этого еще не окончились. Какъ всегда бываетъ, одна крайность вызываетъ другую. Въ противоположность Несторіанскому раздѣленію въ Лицѣ І. Христа Божества и человѣчества, нашлись люди, которые стали до того сливать въ Немъ оба естества, что человѣчество І. Христа являлось, по ихъ ученію, поглощеннымъ отъ Божества, такъ что въ Немъ оставалась только природа Божественная. Ученіе это называется монофизитствомъ (отъ—μόνος—одинъ и φύσις—природа) и евтихіанствомъ, такъ какъ первый открыто высказалъ и началъ усиленно распространять и упорно защищать это ученіе Евтихій, архимандритъ константинопольскій. Чтобы остановить распространеніе этой ереси, императоръ Маркіанъ въ 451 году созвалъ въ Халкидонѣ четвертый вселенскій соборъ, на которомъ отцы собора, въ числѣ шестисотъ тридцати, осудивъ ученіе Евтихія—какъ еретическое, слѣд. образомъ изложили православное ученіе объ образѣ соединенія въ Лицѣ І. Христа двухъ естествъ: „послѣдующе Божественнымъ отцемъ, вси единогласно поучаемъ исповѣдывати единаго и тогожде Христа, Сына Божія, Господа единороднаго, въ двухъ естествахъ, неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго (никакоже различію двухъ естествъ потребляемому соединеніемъ, паче-же сохраняему свойству коегождо естества во едино Лице и во едину Ѵпостась совокупляемаго): не на два лица разсѣкаемаго, или раздѣляемаго, но единаго и тогожде Сына и единороднаго Бога Слова“. Монофизиты однакожъ не вразумлялись и упорно держались своихъ воззрѣній. Поэтому не только Церковь православную, но и императоровъ не переставала озабочивать мысль объ уничтоженіи религіознаго раздѣленія въ своемъ государствѣ,— такъ что импер. Ираклій (611—641 г.), во время похода своего на персовъ, не преминулъ повидаться и съ епископами монофизитовъ (которыхъ въ Персіи было большинство сравнительно съ пра-

вославными),—чтобы личнымъ вліяніемъ своимъ содѣйствовать соединенію ихъ съ православною Церковію. Монофизитскіе епископы воспользовались этимъ свиданіемъ, чтобы сдѣлать съ своей стороны попытку къ обращенію въ монофизитство Церкви православной: они подали императору мысль, что соглашеніе монофизитовъ съ православною Церковію возможно на томъ только условіи, когда послѣдняя признаетъ въ І. Христѣ—если не одно естество, то по крайней мѣрѣ одно дѣйствованіе, или одну волю. Но признать одну волю—значитъ признать и одно естество: ученіе о единоволіи было необходимымъ слѣдствіемъ, какое вытекало изъ монофизитскаго ученія. Императоръ не былъ конечно настолько тонкимъ и глубокомысленнымъ богословомъ, чтобы сразу понять заднюю мысль, какая крылась за предложеніемъ монофизитскихъ епископовъ. Поэтому, въ концѣ концовъ вышло то, что чѣмъ горячѣе дѣйствовалъ онъ въ пользу соединенія православія съ монофизитствомъ, тѣмъ большія возникали отсюда смуты въ Церкви,—такъ что къ умиротворенію Церкви не оставалось другаго средства, кромѣ рѣшенія спорнаго вопроса вселенскимъ соборомъ, который въ 680 году и созванъ былъ въ Константинополѣ импер. Константиномъ Погонатомъ (668—685 г.). Это былъ уже шестой вселенскій соборъ. На немъ отцы Церкви, въ числѣ ста семидесяти, по выслушаніи защитниковъ и противниковъ единоволія, свое рѣшеніе этого вопроса формулировали такимъ образомъ: „исповѣдуемъ двѣ естественныя воли или хотѣнія въ І. Христѣ и два естественныя дѣйствія, неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно и несліянно; два же естественныя хотѣнія—не противныя,—да не будетъ,—какъ нечестивые еретики проповѣдывали,—но Его человѣческое хотѣніе не противустоящее, или противоборствующее, а послѣдующее, подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотѣнію“. Такъ, путемъ историческаго изслѣдованія и рѣшенія голосомъ цѣлой вселенской Церкви, ученіе о Лицѣ І. Христа наконецъ окончательно было установлено и утверждено, — такъ что послѣ того общецерковнаго вопроса о немъ уже не ставилось. Всѣ лич-

ныя мнѣнія, какія потомъ высказывались по этому предмету, всегда вращались въ логическомъ кругу несторіанства или евтихіанства.

Ученіе объ искупительныхъ заслугахъ І. Христа.

Все, что совершено І. Христомъ для искупленія человѣчества отъ грѣха и его послѣдствій въ свящ. Писаніи называется просто *дѣломъ* (Іоан. IV, 34; XVII, 4); а такъ какъ дѣло это совершилось вслѣдствіе опредѣленія Отца небеснаго, то оно называется также и *заповѣдію* (Іоан. X, 18; XII, 49; XIV, 31). По отношенію-же къ своимъ послѣдствіямъ дѣло это называется *спасеніемъ людей*: почему и самое имя обѣтованному Искупителю міра дано *Іегошуа*, сокращ. *Іешуа*, погречески *Іисусъ*, а порусски *Спаситель* (Мѳ. I, 21; Лук. II, 11; Іоан. III, 16; 1 Іоан. IV, 14 и др.). Какъ Спаситель міра, І. Христосъ предъизображаемъ былъ въ ветхомъ завѣтѣ лицами — пророковъ, первосвященниковъ и царей. Самое имя *Мессіи*, или *Помазанника*, *Христа* (погреч.), какое давалось въ ветхомъ завѣтѣ обѣтованному Искупителю міра, уже указывало на то, что въ Его Лицѣ должны были совмѣститься всѣ обязанности ветхозавѣтныхъ пророковъ (3 Царств. XIX, 16), первосвященниковъ (Исход. XXX, 30) и царей (1 Царств. X, 1; XVI, 13), которые хотя также были помазываемы на свое служеніе, но только во образъ Того, Кого они своимъ служеніемъ предъизображали, во образъ Мессіи—Христа, Который поэтому и долженъ былъ быть помазанъ на служеніе спасенію людей Самимъ Духомъ Святымъ и притомъ *паче причастникъ* своихъ (Псал. XLIV, 8; Іоан. III, 34). Мало этого: такъ какъ званія и обязанности ветхозавѣтныхъ пророковъ, первосвященниковъ и царей, какъ въ отдѣльности взятыя, такъ даже и въ собирательной совокупности понимаемыя, далеко не исчерпывали всѣхъ нравственныхъ потребностей человѣчества и не удовлетворяли имъ вполнѣ,—почему и имѣли лишь прообразовательное значеніе; то и дѣло спасенія людей, принятое на Себя І. Христомъ, отнюдь не можетъ быть понимаемо

въ тѣсномъ значеніи всѣхъ этихъ званій и обязанностей. При опредѣленіи дѣлъ Спасителя мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ и не должны стѣсняться прообразовательною буквою ветхозавѣтнаго Писанія и ветхозавѣтныхъ учрежденій, а должны слѣдовать преимущественно духу новаго завѣта: иначе обозрѣніе великаго дѣла спасенія человѣчества не только можетъ оказаться неполнымъ, но и привести къ тонкостямъ, мало сказать, безполезнымъ, но и совершенно неумѣстнымъ и неразрѣшимымъ, въ родѣ наприм. ставляемаго католическими и протестантскими Богословіями вопроса о томъ,—молится-ли теперь по человѣчеству Своему І. Христосъ на небѣ, такъ какъ Онъ находится тамъ въ тоже время во славѣ Сына Божія?

Пророческое служеніе І. Христа.

Не въ смыслѣ обыкновеннаго учителя человѣчества І. Христосъ можетъ быть названъ Пророкомъ, а въ смыслѣ Просвѣтителя Божественнаго, открывшаго людямъ не только дѣйствительную, но и всякую Божественную истину, какую только они способны воспринять. Для того-то Духъ Святый видимо и сходилъ на Него при крещеніи (Мѳ. Ш, 16. 17; Лук. Ш, 22; IV, 1; Іоан. I, 33), чтобы предъ лицемъ цѣлаго міра показать, что Христосъ Іисусъ—какъ Сынъ человѣческій торжественно посвящается силою Божіею въ званіе Учителя людей, которое вслѣдъ за тѣмъ Онъ и началъ отправлять (см. Дѣян. X, 38), открыто указывая и на причину и цѣль Своего учительства (Лук. IV, 18. 19; сравн. Исаіи LXI, 1. 2), — именно, чтобы свидѣтельствовать людямъ объ истинѣ (Іоан. XVШ, 37), благовѣствуя имъ царство Божіе (Лук. IV, 43). И послѣ-христіанская исторія человѣчества лучше всякихъ словъ можетъ засвидѣтельствовать, что І. Христосъ былъ дѣйствительно болѣе, нежели обыкновенный Пророкъ-Учитель,—что Онъ былъ и есть Сама Истина (Іоан. XIV, 6) и Свѣтъ міру (—IX, 5; Ш, 19),—Истина не отвлеченная и безплодная, а вѣчно живая и плодотворная,—и Свѣтъ животворящій, согрѣвающій и умягчающій,—что

Онъ былъ и есть Учитель единственный и всемірный, — такой, по сравненію съ Которымъ сами Апостолы были только Его учениками (Мѳ. XXIII, 7. 8. 10). Апостолы и не дерзали сравнивать себя въ этомъ отношеніи со Христомъ: они вполнѣ понимали, насколько небесный Учитель ихъ выше всѣхъ пророковъ,—потому что *Онъ есть истинный Богъ и жизнь вѣчная* (1 Іоан. V, 20). Пророки предсказывали будущее, но только тогда, когда получали вдохновеніе,—предсказывали не все, а только то, что было открываемо имъ Богомъ, и никогда не могли они проникнуть во внутренніе помыслы души человѣческой; между тѣмъ какъ І. Христосъ, какъ Богъ всевѣдущій, зналъ даже несущее какъ сущее (см. Іоан. I, 47—49; II, 24. 25; IV, 14—19; V, 25—30; XIII, 26—30; XV, 20; XVI, 2. 17—20; XXI, 18; Мѳ. IX, 4; XVI, 18. 27; XXVI, 34; Марк. XIII и др.). Поэтому-то, тогда какъ писанія пророковъ, какъ предсказывавшія будущее не по личному своему прозрѣнію, были нерѣдко темны въ изложеніи своихъ мыслей, — ученіе Христа Спасителя всегда было ясно какъ безоблачное утро. Всѣ бесѣды и рѣчи І. Христа всегда были совершенно ясны, просты и вразумительны. Способъ ученія Его былъ общенародный и притомъ вполнѣ сообразный съ состояніемъ слушателей. Онъ то предлагалъ увѣщанія, то высказывалъ краткія изреченія, то употреблялъ сравненія и притчи. Послѣднія не только не мѣшали простотѣ и ясности ученія Его,—а напротивъ, требовались первою и возвышали послѣднюю. Въ притчахъ высокіе духовные предметы представлялись въ осязаемой близости къ разумѣнію вѣрующей души: въ нихъ Спаситель міра говорилъ о земномъ, чтобы увѣровали небесному (Іоан. III, 12). Поэтому всѣ тѣ, которыхъ умы свободны были отъ предразсудковъ, а сердца отъ страстей, легко понимали значеніе притчей и только иногда, желая глубже уразумѣть смыслъ ихъ, обращались за разъясненіями къ І. Христу (Мѳ. XIII, 36). Для гордыхъ-же противниковъ Іисусовыхъ, всегда готовыхъ употреблять истину во зло, притча—какъ способъ наставленія—хороша была тѣмъ, что, прикрывая покро-

вомъ иносказанія обличеніе ихъ, не лишала поэтому ихъ возможности проразумѣть истину по крайней мѣрѣ въ общемъ значеніи ея, безъ примѣненія лично къ себѣ. Какъ знавшій сердца и внутреннія потребности души человѣческой, І. Христосъ иныхъ до времени какъ-бы отстранялъ отъ Себя, какъ наприм. жену хананейскую,—къ другимъ-же, напротивъ, Самъ приближался съ Своею любовію, какъ наприм. къ Закхею, или женѣ-грѣшницѣ. Онъ училъ каждаго такъ, какъ нужно было для того, чтобы истина скорѣе дошла до мысли и сердца человѣческаго. И сила ученія Его, какъ показалъ опытъ, была необыкновенна. Тайна этой силы крылась въ Его Божественномъ достоинствѣ и всевѣдѣніи. Тамъ, гдѣ Онъ видѣлъ, что сѣмя Божественнаго ученія Его падетъ на добрую почву, Онъ училъ съ крайнею снисходительностію къ немощамъ человѣческимъ. Пророки обыкновенно приходили съ обличеніями невѣрію и нечестію людей (Исаіи XIII, 11),—а І. Христосъ чаще всего отверзалъ уста Свои для того только, чтобы ободрить и дать Свое благословеніе—нищимъ духомъ, кроткимъ, плачущимъ, гонимымъ (Мѳ. XI, 28. 29). Только закоренѣлое невѣріе и совершенную нравственную очерствѣлость Онъ строго обличалъ, не смотря на лица, ихъ значеніе и общественное положеніе (Мѳ. XXII, 16). Его строгость въ этихъ случаяхъ вызывалась и требовалась иногда Его ревностію о славѣ Отца Своего небеснаго (Іоан. IV, 39; IX, 4): и тогда Онъ обыкновенно открыто и рѣзко возставалъ, наприм., противъ фарисеевъ и книжниковъ, не смотря на уваженіе, какое умѣли они пріобрѣсти себѣ въ народѣ (Мѳ. XXIII),—или выгонялъ торговцевъ изъ храма (Іоан. II, 14—16), и безбоязненно свидѣтельствовалъ объ истинѣ предъ знаменитостями іудейскими (Іоан. XVIII, 20. 21; Лук. XXII, 67 — 70) и предъ Пилатомъ (Іоан. XVIII, 33—37). И какъ во всемъ, такъ и въ обличеніяхъ Своихъ Онъ стоялъ безконечно выше всѣхъ пророковъ. Пророки возвѣщали ученіе свое не отъ себя, но какъ слуги Божіи—отъ Лица Божія. Не такъ говорилъ І. Христосъ: *Азъ-же глаголю вамъ*, говорилъ Онъ іудеямъ (Мѳ. V, 22. 28. 32. 34. 39. 44);

Онъ указывалъ на Себя какъ на образъ Самого Бога (Іоан. XIV, 9), *училъ яко власть имѣя* (Мѳ. VII, 29) и *со властію бѣ слово Его* (Лук. IV, 32). Поэтому-то силу словъ Его невольно и испытывали на себѣ слушатели Его, и *вси дивились словамъ благодати, исходившимъ изъ устъ Его* (Лук. IV, 22). Даже слуги, посланные взять І. Христа, не осмѣлились прервать Божественныхъ рѣчей Его, — потому что *никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человѣкъ* (Іоан. VII, 46), — простодушно оправдывались они предъ своими начальниками въ томъ, что не исполнили ихъ приказанія и не наложили рукъ на Него (—ст. 44—48). По содержанію своему ученіе І. Христа также безконечно превосходитъ всѣ человѣческія ученія и даже людей невѣрующихъ убѣждаетъ въ томъ, что оно не человѣческаго, а Божественнаго происхожденія. Въ ученіи Своемъ І. Христосъ предложилъ все, что человѣку нужно знать о Богѣ и отношеніяхъ своихъ къ Богу,— предложилъ все это для человѣка не одной какой-либо страны, или извѣстнаго времени, но людямъ всѣхъ странъ и всѣхъ временъ. Прежде всего Онъ *посланъ* былъ конечно *ко овцамъ погибшимъ дому Израилева* (Мѳ. XV, 24; X, 5. 6), такъ какъ іудеи пророками своими должны были быть приготовлены уже слушать Его; но Онъ ясно называлъ Себя при этомъ Пастыремъ и тѣхъ овецъ, которыя не принадлежали ко двору Моисееву (Іоан. X, 16; сравн. IV, 21—24; Мѳ. VIII, 5—13; XV, 26—28), и по воскресеніи Своемъ и послалъ учениковъ Своихъ проповѣдывать евангеліе всему міру (Мѳ. XXVIII, 18. 19). Всѣ люди должны были быть просвѣщены свѣтомъ Евангельскаго ученія, потому что оно одно только и способно удовлетворить всѣмъ высокимъ стремленіямъ человѣческаго духа. *Кто хочетъ творить волю* Божію, говорилъ Спаситель, *тотъ узнаетъ,—отъ Бога-ли* Мое ученіе, *или Я Самъ отъ Себя говорю* (Іоан. VII, 17). Это значитъ, что духъ человѣческій, коль скоро онъ будетъ искать того, чего больше всего онъ и долженъ искать, самъ ощутитъ и сознаетъ, что не можетъ быть болѣе чистаго, свѣтлаго и святаго

ученія, чѣмъ каково ученіе І. Христа. Недолго учительствовалъ Христосъ Спаситель на землѣ, и тѣмъ поэтому поразительнѣе неистощимое богатство ученія Его, которое, если не въ буквѣ, то въ духѣ своемъ, заключаетъ все необходимое для нашего спасенія. Многаго не могли еще принять и вмѣстить ученики Его, и потому о нѣкоторыхъ истинахъ Онъ не говорилъ ясно и подробно; но начальныя, существенныя наставленія даны были Имъ обо всемъ. Впослѣдствіи Апостолы, вдохновляемые и руководимые Духомъ Утѣшителемъ, только припоминали то, что говорилъ имъ І. Христосъ: Утѣшитель—Духъ истины только объяснялъ имъ то, что раньше говорилъ Самъ Спаситель (Іоан. XVI, 13. 14). Главное содержаніе всего ученія Христова составляетъ благодатная вѣсть о неизреченной любви къ намъ Отца небеснаго, вслѣдствіе которой Онъ послалъ на землю для спасенія человѣчества Самого Единороднаго Сына Своего (Іоан. III, 16), съ пришествіемъ Котораго только на землю люди и могли понять тайну Троичности Божіей (Мѳ. XXVIII, 19), также какъ и совершенную духовность природы Божіей (Іоан. IV, 24). Самое ученіе объ Искупителѣ міра и домостроительствѣ нашего спасенія получило опредѣленную точность и ясность только въ ученіи І. Христа, которымъ цѣль жизни человѣческой указана не въ счастіи земномъ, а въ вѣчномъ небесномъ блаженствѣ. Соотвѣтственно этой цѣли и нравственное ученіе возведено І. Христомъ на такую высоту, какая и не мыслима была для человѣка въ его естественномъ, необлагодатствованномъ состояніи. Заповѣди Христа Спасителя, начинаясь требованіемъ отъ насъ любви другъ къ другу, постепенно восходятъ отъ любви ко врагамъ до пожертвованія жизнію за ближнихъ своихъ.

Первосвященническое служеніе І. Христа.

Дѣло примиренія правосудія Божія съ грѣшнымъ родомъ человѣческимъ было не только преимущественнымъ дѣломъ, которое надлежало совершить Спасителю міра,—но и такимъ, котораго кромѣ Него никто и совершить не могъ. Это было то дѣло, которое

прообразовано было служеніемъ ветхозавѣтнаго первосвященника, входившаго однажды въ годъ во Святое Святыхъ съ кровію за грѣхи народа (Евр. IX, 7. 25), и которое І. Христосъ совершилъ, *однажды принесши Себя въ жертву, чтобы подъять грѣхи многихъ* (—ст. 28), и сдѣлавшись такимъ образомъ Примирителемъ и Посредникомъ между Богомъ и людьми. Средствомъ примиренія между Богомъ и грѣшнымъ родомъ человѣческимъ должна была служить смерть І. Христа, Котораго поэтому св. Іоаннъ Предтеча и назвалъ Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ на Себя грѣхи міра (Іоан. I, 29),—что означало, что І. Христосъ, какъ жертва Божія, имѣлъ понести наказаніе за грѣхи міра. И Самъ І. Христосъ ясно говорилъ о такомъ-же значеніи Своихъ страданій и смерти. *Хлѣбъ, который Я дамъ*, говорилъ Онъ, *есть плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь міра* (Іоан. VI, 51). Поэтому Онъ называлъ Себя еще Пастыремъ, полагающимъ душу Свою за овецъ Своихъ (Іоан. X, 11—15), и говорилъ, что Онъ умретъ добровольно во исполненіе воли Отца Своего небеснаго (—ст. 17. 18),—такъ какъ Онъ для того и пришелъ въ міръ, *чтобы отдать душу Свою для искупленія многихъ* (Мѳ. XX, 28), или всѣхъ тѣхъ, которые пожелаютъ воспользоваться Его искупительными заслугами. И на тайной вечери, подавая ученикамъ Своимъ чашу благословенія, І. Христосъ сказалъ: *сіе есть кровь Моя новаго завѣта, за многихъ изливаемая во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. XXVI, 28),—или какъ передаетъ слова Его другой Евангелистъ: *сія чаша есть новый завѣтъ въ Моей крови, которая за васъ проливается* (Лук. XXII, 20). Знакомымъ съ ветхимъ завѣтомъ извѣстно, что кровію жертвъ искуплялось прощеніе грѣховъ (Числ. XV, 22—28; Лев. XVI, 21—30): *да и все почти*, говоритъ Апостолъ, *по закону очищалось кровію, и безъ пролитія крови не было прощенія* (Евр. IX, 22). Слѣдов. слова Спасителя заключаютъ въ себѣ тотъ смыслъ, что Онъ—какъ жертва за грѣхъ—проливаетъ кровь Свою съ тѣмъ, чтобы ради ея прощены были, или оставлены были безъ наказа-

нія грѣхи другихъ. Но съ особенною подробностію значеніе страданій и смерти І. Христа объяснено въ посланіяхъ св. Ап. Павла. Въ цѣломъ посланіи своемъ къ Римлянамъ онъ, напр., объясняетъ и доказываетъ ту мысль, что ни іудей, ни язычникъ сами по себѣ не могутъ оправдаться предъ Богомъ, *потому что всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей, получая оправданіе даромъ, по благодати Божіей, искупленіемъ во Христѣ Іисусѣ, Котораго Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія въ крови Его чрезъ вѣру, для показанія правды Его въ прощеніи грѣховъ, содѣланныхъ прежде* (Римл. III, 23—25). Не ученіемъ І. Христа обусловливаетъ Апостолъ оправданіе наше предъ Богомъ, а тѣмъ именно, что Онъ есть жертва умилостивленія. Значеніе этой жертвы имѣетъ въ Немъ пролитая Имъ кровь. Такое значеніе крови І. Христа усвоено не мыслію человѣческою, а волею Божіею: Самъ Богъ назначилъ, или опредѣлилъ быть тому, предложивъ Христа Спасителя въ жертву умилостивленія—съ тѣмъ, чтобы показать правду Божію, наказывающую грѣхи людей во Христѣ Іисусѣ, или прощающую людей не иначе, какъ наказавъ за нихъ Искупителя міра (Римл. V, 6. 8. 10. 18. 19). Наше оправданіе предъ Богомъ, по ученію Апостола, находится въ такой тѣсной связи съ смертію І. Христа, что если-бы только мы могли оправдываться предъ Богомъ собственными дѣлами, то Христу Спасителю не нужно было-бы и умирать за насъ: если-же Онъ умеръ,—то это значитъ, что только смертію Его мы и можемъ оправдаться (Гал. II, 21). *Но Христосъ за всѣхъ умеръ, чтобы*, по словамъ Апостола, *живущіе не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго* (2 Кор. V, 15). Апостолъ не обѣщаетъ намъ прощенія грѣховъ за нашу святую жизнь; но тѣмъ самымъ, что за насъ умеръ Христосъ, что мы куплены дорогою цѣною крови Его, побуждаетъ насъ къ святой жизни (1 Кор. VII, 23; VI, 20). Если поэтому смерть Христова не болѣе, какъ только примѣръ неповинной смерти; то совершенно непонятно, почему въ такомъ случаѣ мы должны жить для одного только

Христа, — тогда какъ много было и есть и другихъ невинныхъ страдальцевъ. Сила искупительной смерти І. Христа, по ученію Апостольскому, простирается не только на всѣхъ людей (Римл. III, 9. 29. 30; V, 15—18; Гал. III, 22), но и на всѣ ихъ грѣхи и со всѣми послѣдствіями ихъ: см. 1 Іоан. I, 7; Римл. VIII, 1; Тит. II, 14. Прямымъ послѣдствіемъ грѣха была смерть; но Христосъ Спаситель, по слову Апостола, для того и принималъ нашу плоть и кровь, *чтобы смертію* Своею *лишить силы имѣющаго державу смерти, то есть, діавола*, (Евр. II, 14). Смерть — это казнь за грѣхъ: а такъ какъ діаволъ начальникъ грѣха (1 Іоан. III, 8), то естественно, что, по Апостолу, отъ него зависѣла и наша смерть. Когда-же принесенъ былъ выкупъ за насъ, такъ что грѣхи перестали вмѣняться намъ на судѣ правды Божіей; то и начальникъ грѣха, могшій дотолѣ требовать грѣшниковъ на осужденіе наравнѣ съ нимъ самимъ, послѣ того потерялъ это право: власть діавола—подвергать насъ вѣчной смерти болѣе не имѣетъ уже силы. Точно также потеряли значеніе казней за грѣхъ и всѣ другія внутреннія и внѣшнія послѣдствія грѣха,— какъ-то: безпокойство совѣсти, болѣзни, неустройства во внѣшней матеріальной и физической жизни нашей. Для истинныхъ христіанъ теперь эти наказанія за грѣхъ удерживаютъ за собою силу уже не казней, а благодѣтельныхъ средствъ къ преспѣянію въ святости (Римл. VIII, 28; Кол. III, 13. 17—25). Искупитель міра омылъ Своею кровію грѣхи человѣка, — и того, что служило къ враждѣ противъ него и къ возмущенію самой земли, болѣе не существуетъ, если только свобода наша опять не осуществляетъ грѣха. Мы имѣемъ теперь миръ съ Богомъ чрезъ Господа нашего І. Христа (Римл. V, 1—5),—потому что, по слову Апостола, *имѣемъ не такого Первосвященника, который не можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, но Который, подобно намъ, искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха* (Евр. IV, 15). Такимъ образомъ ученіе Слова Божія объ Іисусѣ Христѣ — какъ Искупителѣ міра — сводится къ слѣдующему. Для примиренія и

возсоединенія человѣка съ Богомъ требовалась жертва, удовлетворяющая правдѣ Божіей: иначе законъ Божественнаго правосудія не былъ-бы вѣчнымъ и всесовершеннымъ закономъ. Но самъ человѣкъ—какъ грѣшникъ—можетъ быть и жертвой только собственнаго-же своего грѣха. Помимо этого, никакая тварь, какъ ограниченная своей собственной сферой бытія, и не въ состояніи приносить жертвы за другихъ Творцу своему, указавшему ей строго опредѣленные предѣлы и законы бытія. Самая мысль объ этомъ была-бы уже нелѣпостію. И если-бы І. Христосъ не былъ Богочеловѣкомъ, то родъ человѣческій не могъ-бы имѣть въ Немъ Ходатая за себя предъ Богомъ, и жертва Христова не была-бы жертвою отъ человѣка и за человѣка. Но такъ какъ въ Лицѣ Искупителя нашего естество человѣческое принято въ упостасное единеніе Сыномъ Божіимъ; то все, что совершено Богочеловѣкомъ, имѣетъ значеніе дѣла не только Божественнаго, но и человѣческаго. Потому-то, что І. Христосъ былъ Богочеловѣкомъ, и могъ Онъ принять и принялъ на Себя вину нашу предъ Богомъ, и Своими страданіями, которыя невинно претерпѣлъ за насъ, могъ искупить насъ отъ вѣчнаго осужденія по закону правды Божіей. Какъ отъ перваго человѣка путемъ естественнаго рожденія получается нами несчастное наслѣдіе грѣха и осужденія, такъ отъ І. Христа, втораго человѣка (1 Кор. XV, 47), путемъ благодатнаго рожденія пріобрѣтается нами драгоцѣнное наслѣдіе оправданія предъ Богомъ и примиренія съ Нимъ (Римл. V, 12—21). Въ силу упостаснаго соединенія человѣческаго естества съ Богомъ, человѣкъ заслугами Искупителя своего пріобрѣлъ даже несравненно больше того, что потерялъ виною перваго родоначальника своего. І. Христосъ не только отклонилъ тѣ бѣдствія, какія нанесъ Адамъ, но и доставилъ еще намъ величайшее множество благодѣяній, даровавъ намъ благодать и вѣчную жизнь и славу. Поэтому-то Евангелистъ и говоритъ, что *отъ полноты Его всѣ мы приняли и благодать на благодать* (Іоан. I, 16),—то есть, приняли благодать за благодатію, или безконечный рядъ даровъ Бо-

жіихъ, начиная отъ благодати возрожденія въ крещеніи и до нескончаемаго блаженства въ вѣчно-возрастающемъ единеніи съ Богомъ.

Царское служеніе І. Христа.

Такъ какъ І. Христосъ, будучи Сыномъ Божіимъ и истиннымъ Богомъ, *уничижилъ Себя самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по виду ставъ какъ человѣкъ,—смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной;* то *посему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, и всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца* (Филип. II, 6—11). Это значитъ, что, по совершеніи искупленія крестными страданіями и смертію Своею, І. Христосъ по самому человѣчеству Своему получилъ отъ Бога царственное владычество и славу, чтобы имѣть силу пріобрѣтенное намъ спасеніе утвердить за нами и всѣми силами неба и земли содѣйствовать тому, чтобы каждый изъ насъ воспользовался этимъ спасеніемъ. О томъ, что І. Христосъ будетъ царемъ міра, было возвѣщено еще при самомъ благовѣщеніи пресв. Дѣвѣ о воплощеніи отъ Ней Сына Божія: *и дастъ Ему Господь Богъ*, говорилъ Архангелъ Богоматери, *престолъ Давида, отца Его* (Лук. I, 32). Но такъ какъ Архангелъ присовокуплялъ къ этому, что Богочеловѣкъ *будетъ царствовать надъ домомъ Іакова во вѣки, и царству Его не будетъ конца* (ст. 33); то ясно было, что царство Христово не будетъ похоже на обыкновенное земное царство. И самъ І. Христосъ свидѣтельствовалъ потомъ, что царство Его — царство не внѣшнее и видимое, а внутреннее и духовное. На ясный вопросъ Пилата, царь-ли Онъ земной, іудейскій,—І. Христосъ отвѣчалъ отрицательно и сказалъ при этомъ, что царство Его—не политическое царство,—иначе Онъ защищалъ-бы Себя отъ враговъ Своихъ и мѣрами политическими (Іоан.

XVIII, 36. 37). Его царство есть царство истины; оно не приходитъ *примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ оно здѣсь,— или: вотъ, тамъ; ибо царствіе Божіе*, какъ говорилъ Спаситель фарисеямъ еще прежде страданій Своихъ, *внутрь васъ* (Лук. XVII, 20. 21). Другими словами: царство Божіе, водворить которое на землѣ приходилъ І. Христосъ, не таково, чтобы можно было представлять его себѣ величественнымъ предметомъ внѣшняго наблюденія: оно не можетъ явиться въ томъ или другомъ мѣстѣ подобно какому-либо политическому царству; напротивъ, оно все устрояется въ духѣ. Поэтому-то І. Христосъ условіемъ для вступленія въ Его царство и поставлялъ покаяніе (Мѳ. IV, 17) и духовную нищету (— V, 3); поэтому-то и училъ Онъ Своихъ послѣдователей, что надобно отказываться отъ всякаго желанія покоя земнаго, если они хотятъ быть въ покоѣ Христовомъ (Лук. XVIII, 29. 30; Марк. VIII, 34—38), и строго обличалъ земные честолюбивые замыслы въ ученикахъ Своихъ (Марк. X, 35—45; Мѳ. XVI, 23; XVIII, 1—4). И Апостолы, хотя до воскресенія І. Христа и даже до сошествія на нихъ Св. Духа и не могли отрѣшиться совершенно отъ плотскихъ воззрѣній іудейскихъ на царство Мессіи—какъ видимое политическое царство; но потомъ, просвѣщенные Духомъ Свят., они уже иначе не проповѣдывали міру о царствѣ Христовомъ—какъ царствѣ духовномъ, хотя и внѣшнимъ образомъ осуществляемомъ между людьми. Они учили, что царство Христово есть правда, миръ и радость, производимые Духомъ Святымъ (Римл. XIV, 17); есть царство совершенно противоположное темному царству духа злобы—діавола (Колос. I, 13); есть царство, которое обнимаетъ собою небо и землю (Ефес. I, 10),—царство вѣчное и непоколебимое (Евр. XII, 28).—Царское служеніе І. Христа началось сошествіемъ Его во адъ. Подъ сошествіемъ І. Христа во адъ разумѣется разрушеніе темнаго царства искусителя человѣка и возведеніе въ блаженное состояніе ветхозавѣтныхъ праведниковъ и всѣхъ тѣхъ усопшихъ, которые могли съ вѣрою и любовію принять Его

Божественную проповѣдь объ исполненіи на Немъ всѣхъ обѣтованій Божіихъ о спасеніи человѣка. Предъ страданіями Своими І. Христосъ торжественно говорилъ: *нынѣ судъ міру сему, нынѣ князь міра сего* (діаволъ) *изженъ будетъ вонъ,—и когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ* (Іоан. XII, 31. 32). И судъ надъ міромъ дѣйствительно совершился: онъ совершился на крестѣ Христовомъ, на которомъ правда Божія карала виновнаго человѣка; онъ совершился, когда въ лицѣ Распятаго было искуплено и оправдано грѣшное человѣчество, и отнята была власть надъ человѣкомъ у главнаго виновника зла. И первыми лицами, получившими духовную свободу и оправданіе вѣрою въ Искупителя, были уже умершіе, способные принять даръ искупленія (1 Петр. III, 18. 19; Ефес. IV, 8—10; Колос. II, 15; Симв. Апост. чл. 6; Ирин. прот. ерес. кн. VI, гл. XII, § 1; Кирил. Іерус. оглас. слов. 14, § 19 и др.). Свидѣтельствомъ и ручательствомъ спасенія ихъ служило воскресеніе І. Христа, которое вмѣстѣ съ тѣмъ было и вторымъ проявленіемъ царственной силы и славы Его (Мѳ. XXVIII, 18; Римл. I, 4), а чрезъ то и основаніемъ вѣры нашей въ истину нашего всеобщаго воскресенія (1 Кор. XV, 20. 22), какъ послѣдней цѣли и плода искупительныхъ заслугъ Спасителя (Дѣян. XIII, 30—38; 1 Кор. XV, 12 и сл.). Въ воскресеніи І. Христа совпадаютъ и взаимно обусловливаются—догматъ и исторія, фактъ и ученіе, исполненіе и обѣщаніе, потрясшее міръ событіе и самая возвышенная идея; оно составляетъ какъ-бы вѣнецъ христіанства: съ нимъ въ исторію входитъ новая жизнь и творческая жизненная сила,—съ него начинается поворотный пунктъ въ исторіи человѣчества. Воскресеніе І. Христа достойно завершено было актомъ полнаго откровенія царской силы и славы Спасителя въ Его вознесеніи на небо. Онъ вознесся на небо видимо, такъ что ученики долго смотрѣли на этотъ заключительный актъ земнаго пребыванія Сына Божія. Явившіеся затѣмъ два Ангела объяснили имъ, что съ такою-же славою Христосъ Спаситель явится на землю, когда придетъ су-

дить вселенную (Дѣян. I, 9—11; Лук. XXIV, 50. 51). Вознесенія этого отнюдь нельзя сближать съ взятіемъ на небо Иліи (4 Царств. II, 11). Илія переселенъ былъ въ страну высшую, но не—небо—жилище для блаженныхъ и блаженства, которое тогда не было еще отверсто (Іоан. III, 13). Между тѣмъ I. Христосъ не только вошелъ въ самое небо (Евр. IX, 24), прошелъ небеса (— IV, 14), вознесенъ выше небесъ (— VII, 26),—что все выражаетъ славу недостижимую для Иліи; но Онъ возсѣлъ даже одесную Бога Отца (Марк. XVI, 19; Дѣян. II, 33—35; Евр. XII, 2), — что на языкѣ свящ. Писанія означаетъ участіе не только въ почестяхъ (снес. 3 Царств. II, 19. 22; Матѳ. XX, 21—25), но и во власти Бога Отца (снес. 3 Царств. III, 6; Второз. XVII, 18; Марк. X, 37—43; Мѳ. XX, 21—25). *Потому и можетъ* Онъ, какъ говоритъ о Христѣ Спасителѣ Апостолъ, *всегда спасать приходящихъ чрезъ Него къ Богу* (Евр. VII, 25), что *Онъ и одесную Бога, Онъ и ходатайствуетъ за насъ* (Римл. VIII, 34),—и мы *все преодолѣваемъ силою Возлюбившаго насъ* (— 37). Какъ Царь неба и земли, I. Христосъ имѣетъ всѣ средства содѣйствовать вѣрующимъ въ борьбѣ со врагами спасенія ихъ, и потому *Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги свои. Послѣдній же врагъ истребится смерть. Тогда и Самъ Сынъ покорится*, конечно по человѣчеству Своему, *покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ* (1 Кор. XV, 25. 26. 28).

О Богѣ какъ Освятителѣ человѣчества.

Страданіями Своими Іисусъ Христосъ однажды навсегда примирилъ Бога съ родомъ человѣческимъ, открылъ для всѣхъ насъ источникъ даровъ Отца Своего небеснаго, уничтоживъ преграду общенія людей съ Богомъ—виновность предъ Нимъ падшей природы нашей. Въ дѣлѣ освященія каждый изъ людей становится участникомъ того, что пріобрѣтено для всѣхъ,—но не вдругъ, а постепенно вступаетъ въ общеніе съ Богомъ, которое со дня на

день можетъ дѣлаться все болѣе и болѣе тѣснымъ и полнымъ. Для того, чтобы участвовать въ спасеніи, пріобрѣтенномъ роду человѣческому искупительными заслугами Христа Спасителя, нужно каждому изъ насъ сдѣлаться Христовымъ. Между Спасителемъ и спасаемыми должно быть, по словамъ Самого І. Христа, такое-же единеніе, какое находится между лозою и ея вѣтвями (Іоан. XV, 4). Но такое объединеніе вѣрующихъ со Христомъ возможно только при содѣйствіи, или даже по силѣ и дѣйствію Св. Духа (1 Кор. XII, 3; 1 Іоан. IV, 13). Поэтому, въ порядкѣ домостроительства Божія, за искупленіемъ человѣка Сыномъ Божіимъ слѣдуетъ привитіе искупленнаго къ Искупителю Духомъ Святымъ, или, что тоже, благодатное освященіе человѣка (Римл. XI, 16).

Ученіе о благодати Божіей.

Божественное Откровеніе нигдѣ не сообщаетъ намъ опредѣленнаго и полнаго понятія о дѣйствіи Духа Божія на человѣка: оно говоритъ даже, что дѣйствія эти непостижимы для человѣка. Христосъ Спаситель, чтобы сколько-нибудь приблизить къ нашему пониманію дѣйствіе на насъ Духа Божія, сравниваетъ его съ вліяніемъ на насъ вѣтра: *духъ*, т. е. вѣтеръ, говоритъ Онъ, *дышетъ* или дуетъ, *гдѣ хочетъ, и голосъ* или дуновеніе *его слышишь, а не знаешь, откуда онъ приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ и со всякимъ, рожденнымъ отъ Духа Божія* (Іоан. III, 8). Какъ дѣйствія вѣтра неуловимы для человѣка, хотя онъ и чувствуетъ ихъ вліяніе на себѣ; такъ непостижимъ для насъ и способъ внутренняго духовнаго перерожденія нашего по дѣйствію Св. Духа, хотя мы и не можемъ не чувствовать себя внутренно или духовно обновленными. Всѣ дѣйствія Св. Духа въ дѣлѣ спасенія человѣка свящ. Писаніе называетъ общимъ именемъ благодати: см. Ефес. II, 8; Римл. XI, 6; Гал. III, 2. 3; Тит. III, 5—7. Так. обр. подъ именемъ благодати Св. Духа должно разумѣть то дѣйствіе Божіе на природу человѣческую, которымъ Духъ Божій, дѣйствуя непосредственно на человѣка, совершаетъ

въ немъ новую жизнь, или спасеніе по заслугамъ Искупителя и безъ всякихъ заслугъ, а только при личномъ желаніи спасенія со стороны его самого. Означая собственно сверхъестественное внутреннее дѣйствіе Духа Божія на душу человѣческую, благодать выражаетъ собою дѣйствіе любви Божіей, отличное отъ дѣйствій Божественныхъ, замѣчаемыхъ въ порядкѣ природы, хотя дѣйствія эти иногда и употребляются Духомъ Божіимъ—какъ спасительныя средства для людей. Не означаетъ спасающая благодать Св. Духа и особенныхъ, но внѣшнихъ дѣйствій любви къ намъ Искупителя,—какъ-то: Его чудесъ, Его ученія, Его жизни (2 Кор. VIII, 9; Іоан. I, 17; Римл. VI, 14. 15; Евр. XIII, 9; 1 Петр. V, 12; Дѣян. XIV, 3), хотя всѣ эти дѣйствія и имѣютъ тѣсную связь съ спасеніемъ человѣка. Наконецъ, спасающая благодать Св. Духа не означаетъ, въ строгомъ смыслѣ, и таинствъ христіанскихъ,—такъ какъ таинства, хотя и совмѣщаютъ въ себѣ силу Духа Божія, но необходимо имѣютъ и внѣшнюю сторону, почему и являются собственно средствами изліянія на насъ благодати Божіей. И такъ какъ благодать Божія пріобрѣтена намъ искупительными заслугами Христа Спасителя, то она называется иногда въ свящ. Писаніи и благодатію Христовою (2 Кор. XII, 9), также духомъ Христовымъ (Римл. VIII, 9) и духомъ Сына (Гал. IV, 6); а такъ какъ Духъ Святый спасительно дѣйствуетъ на людей по волѣ Бога Отца, то благодать Св. Духа называется въ свящ. Писаніи и благодатію Бога Отца (Ефес. I, 2. 6. 7; 2 Кор. I, 2). По буквальному значенію своему, благодать (благо-добро дать) есть такое даяніе, которое происходитъ отъ Благаго, дается по благости и составляетъ для получающаго истинное благо или добро,—или, другими словами, означаетъ собою всякій даръ Божій. Но такъ какъ блага, какія мы получаемъ отъ Бога въ самомъ бытіи своемъ и въ средствахъ къ его поддержанію и продолженію, составляютъ—или самое естество наше, или естественныя условія жизни нашей, и потому могутъ почитаться какъ-бы нашею собственностію; то подъ благодатію въ тѣсномъ и преимущественномъ значеніи этого

слова въ свящ. Писаніи называется внутренняя спасающая сила Св. Духа. Этой силы нельзя смѣшивать съ общими дѣйствіями Промысла Божія, какъ это дѣлаютъ, вслѣдъ за древними пелагіанами, многіе изъ новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ. Пелагій подъ благодатію разумѣлъ, во-первыхъ, совокупность естественныхъ силъ человѣка; затѣмъ, законъ Моисеевъ, ученіе и примѣръ Спасителя,—и наконецъ, прощеніе грѣховъ и оправданіе предъ Богомъ, пріобрѣтаемыя человѣкомъ по мѣрѣ нравственнаго исправленія и усовершенія своего съ помощію всѣхъ вышеуказанныхъ средствъ. Такое ученіе о благодати есть собственно отрицаніе благодати и возвращеніе отъ христіанства къ язычеству,—потому что христіанство понимается при этомъ какъ одно ученіе, подкрѣпляемое примѣромъ Учителя. Новѣйшій раціонализмъ въ протестантствѣ такъ именно и смотритъ на вѣру Христову. Поэтому раціоналисты-богословы не отличаютъ дѣйствій благодати Божіей отъ общихъ дѣйствій промысла Божія. Это новое пелагіанство происхожденіемъ своимъ отчасти обязано тѣмъ утонченнымъ изслѣдованіямъ и спорамъ о благодати, которыми такъ долго занимались на западѣ. Чѣмъ выше и духовнѣе предметъ, тѣмъ осмотрительнѣе и благоговѣйнѣе должно относиться къ нему: иначе схоластическими анализами и опредѣленіями можно не только затемнить прямое ученіе о немъ Слова Божія, но и ослабить вѣру въ его дѣйствительность. Православная Церковь, удаляясь отъ подобныхъ споровъ, учитъ поэтому не столько о томъ,—что такое благодать, сколько о томъ,—какъ надобно стараться каждому быть достойнымъ благодати. Самъ І. Христосъ, говоря о благодатномъ дѣйствіи на насъ Св. Духа, употребляетъ такое сравненіе, изъ котораго ясно видно, что вліяніе благодати непостижимо для разума, но ощутительно для сердца (Іоан. III, 8). Слѣдов. не отвлеченныя разсужденія, а опытное духовное познаніе—вотъ что нужнѣе всего въ этомъ случаѣ христіанину. И духовный опытъ христіанской жизни совершенно согласно съ свящ. Писаніемъ подтверждаетъ, что жизнь эта—какъ начинается, такъ возрастаетъ и укрѣпляется не иначе, какъ подъ воз-

дѣйствіемъ благодати Божіей. Самый первый шагъ не только по пути, но и къ самому пути истинно-христіанской жизни зависитъ уже отъ благодати Божіей, призывающей насъ ко спасенію. Въ чемъ-бы ни состояло такое призваніе, въ обыкновенныхъ-ли какихъ-либо случаяхъ и обстоятельствахъ, располагающихъ человѣка къ обращенію на путь христіанскаго благочестія, или въ какихъ-либо чрезвычайныхъ побужденіяхъ къ этому, во всякомъ случаѣ оно есть призваніе Божіе, или голосъ благодати Божіей. Поэтому-то христіане и называются званными (Римл. I, 7), также какъ и царство Христово уподобляется вечери, на которую люди призываются, а не сами приходятъ (Мѳ. XXII, 2. 3). По тѣлесному рожденію своему мы наслѣдуемъ преобладающее влеченіе къ чувственности, которое такъ укоренилось и застарѣло въ человѣческомъ родѣ, что сдѣлалось какъ-бы природою нашею. Человѣкъ сталъ плотію: такимъ онъ раждается, такихъ онъ и раждаетъ. Чтобы получить другое противоположное нравственное направленіе, онъ долженъ принять въ себя новое начало жизни, долженъ возродиться и возрастать изъ новаго сѣмени духовной жизни. А такое сѣмя полагаетъ и возращаетъ въ немъ только благодать Божія: см. Іоан. III, 6. 7; Филип. II, 12. 13. Животворное начало благодати Божіей подобно сѣмени передается въ глубину безплодной человѣческой души—какъ въ лоно матернее, гдѣ оно, воспринято душею, по мѣрѣ того какъ развивается, все больше и больше устраняетъ и дѣйственно побѣждаетъ все непріязненное для благодатно-зачатаго человѣка Божія. Послѣдствіемъ этого внутренняго перерожденія человѣка бываетъ то, что онъ весь и всецѣло объемлется духомъ переродившей его Божественной благодати и ничѣмъ уже болѣе не руководствуется въ жизни кромѣ нравственнаго начала благодатной любви Христовой. Поэтому-то дѣйствіе на насъ благодати Божіей и называется въ священномъ Писаніи новымъ твореніемъ (Ефес. II, 10) и обновленіемъ по уму и волѣ человѣка (Колос. III, 10), возбужденіемъ въ немъ послушанія истинѣ силою Духа (1 Петр. I, 22) и приведеніемъ его въ участіе естества

Божія (2 Петр. I, 4), нашимъ освященіемъ и оправданіемъ *именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. VI, 11). Всѣ эти изображенія благодати Св. Духа тогда только вѣрно поняты будутъ нами и получатъ точное и надлежащее свое значеніе, когда мы признаемъ ихъ за изображенія дѣйствій благодати Божіей на внутреннюю природу человѣка, а не за внѣшнее объявленіе о немъ воли Божіей и тѣмъ больше—не за внѣшнее только наставленіе его. Только подъ воздѣйствіемъ благодати Св. Духа христіанинъ крѣпко утверждается во внутреннемъ человѣкѣ, или дѣлается настолько сильнымъ по духу, что достигаетъ такой вѣры, при которой Христосъ вселяется въ его сердце (Ефес. III, 16. 17; 1 Кор. XV, 10).

Такимъ образомъ, все истинно доброе и нравственное въ христіанинѣ совершается чрезъ посредство благодати Божіей, хотя она, дѣйствуя въ человѣкѣ и на человѣка, въ тоже время не только не уничтожаетъ, но и не стѣсняетъ и его собственной свободы,—такъ что онъ можетъ противиться благодати (Дѣян. VII, 51) и угашать въ себѣ уже дѣйствующую силу благодати Божіей (1 Сол. V, 19),—онъ можетъ, по слову Апостола, даже оскорблять *Святаго Духа Божія, которымъ мы запечатлѣны въ день искупленія* (Ефес. IV, 30). Противясь благодати Божіей, человѣкъ тѣмъ самымъ и ослабляетъ благотворное дѣйствіе ея на себя, какъ разъ соотвѣтственно силѣ противленія своего ей,—также какъ и наоборотъ, по мѣрѣ подчиненія своего благотворному воздѣйствію ея, онъ все болѣе и болѣе нравственно совершенствуется, опять какъ разъ соотвѣтственно съ мѣрою послушанія своего водительству Духа Божія (см. Ефес. V, 18; IV, 15). Благодать Божія никого не спасаетъ насильно. Чтобы достигнуть спасенія, каждый изъ насъ долженъ не только не противиться благодати Божіей, но по мѣрѣ всѣхъ своихъ силъ и средствъ направлять дѣятельность свою къ нравственному преспѣянію и духовному совершенствованію себя, *чтобы не тщетно была принята* нами *благодать Божія* (2 Кор. VI, 1). Въ этомъ

отношеніи вся дѣятельность человѣка должна сводиться къ двумъ главнымъ пунктамъ,—именно: онъ долженъ вѣровать во Евангеліе и жить по Евангелію: вѣра и добрыя дѣла составляютъ необходимыя условія для усвоенія человѣкомъ искупленія. Безъ вѣры невозможно спасеніе: по словамъ Самого Христа Спасителя, только *вѣрующій въ Сына имѣетъ жизнь вѣчную, а не вѣрующій въ Сына не увидитъ жизни* (Іоан. III, 36). Но и вѣра спасительна въ томъ только случаѣ, когда она будетъ вѣрой—не мертвой, а живой, т. е. такой, которая будетъ проявлять себя въ соотвѣтственной нравственно-доброй дѣятельности, а не выражаться въ однихъ только религіозныхъ понятіяхъ и благочестивыхъ словахъ и воздыханіяхъ нашихъ (Мѳ. VII, 21). Самое начало евангельской проповѣди: *покайтесь и вѣруйте въ Евангеліе* (Марк. I, 15)—выражаетъ именно требованіе вѣры и добрыхъ дѣлъ, какъ необходимыхъ условій участія въ приблизившемся царствѣ Божіемъ; потому что добрыя дѣла человѣка, особенно на первыхъ ступеняхъ его духовной жизни, состоятъ главнымъ образомъ въ нравственномъ самоисправленіи, или въ дѣятельномъ покаяніи. Вѣра и добрыя дѣла не только равно необходимы въ дѣлѣ спасенія, но собственно и немыслимы порознь, невозможны безъ взаимнаго соединенія. Если вѣра не воплощается въ добрыя дѣла, то это мнимая, а не дѣйствительная вѣра. Какъ всякая живая сила проявляется въ дѣйствіи по роду своему; такъ и сила вѣры, гдѣ она есть, необходимо выражается въ свойственныхъ ей дѣлахъ. Поэтому, гдѣ нѣтъ добрыхъ дѣлъ христіанскихъ, тамъ безъ сомнѣнія нѣтъ и истинной христіанской вѣры,—и наоборотъ, гдѣ является дѣйствительно христіанская жизнь, тамъ необходимо предполагается и истинно-христіанская вѣра. Въ понятіяхъ своихъ мы конечно раздѣляемъ вѣру и добрыя дѣла, подобно тому какъ раздѣляемъ въ представленіяхъ своихъ силы и вещество въ природѣ,—но на дѣлѣ то и другое нераздѣлимо. И спорить о преимуществѣ, или исключительномъ значеніи въ дѣлѣ нашего оправданія и спасенія—вѣры, или добрыхъ дѣлъ—значитъ смотрѣть на самое дѣло

спасенія съ ложной точки зрѣнія, какъ будто-бы царство небесное можно купить цѣною извѣстныхъ дѣлъ, какъ то выходитъ по взгляду католическому,—или цѣною вѣры—по взгляду лютеранскому. Несомнѣнно въ этомъ случаѣ только одно,—что освященіе человѣка происходитъ не безъ участія личной свободы человѣка: она можетъ принимать или не принимать, усугублять или уменьшать дары благодати, чѣмъ и обусловливается различіе въ частныхъ дѣйствіяхъ на природу человѣческую Духа-Освятителя (1 Кор. XII, 4—13 и др.). По самой связи дѣйствій благодати съ состояніями и дѣйствіями свободной воли человѣческой, различіе, какое только бываетъ въ дѣйствіяхъ благодати на человѣка, основывается собственно не на свойствѣ благодатнаго дѣйствія, самого въ себѣ всегда единаго, а только на свойствахъ и состояніяхъ души, освящаемой благодатію (см. 1 Петр. II, 9; Ефес. V, 8—10; I, 18; Евр. VI, 4—6; Колос. III, 15—17).

Ученіе о Церкви.

Сокровищница благодати есть Церковь, какъ общество вѣрующихъ, установленное Самимъ Богомъ и составляющее одно живое тѣло, глава котораго — Христосъ Спаситель, а душа — Духъ Святый. Каждый человѣкъ отдѣльно, самъ по себѣ, до того слабъ—какъ въ физическомъ, такъ и нравственномъ отношеніи, что можетъ развиваться и совершенствоваться только въ обществѣ, гдѣ изъ совокупности и взаимодѣйствія силъ и дарованій слагается какъ-бы общая сокровищница жизни, изъ которой каждый и почерпаетъ по мѣрѣ своихъ частныхъ способностей и потребностей. Но и эта сокровищница еще слишкомъ скудна, если въ нее вносится одно только человѣческое. Какъ земля со всѣми своими силами оказалась-бы безсильною и неспособною къ произведенію разнообразныхъ видовъ жизни, если-бы солнце не проливало на нее лучей свѣта; такъ и міръ человѣческій, со всѣми своими способностями, не могъ-бы имѣть духовной жизни, если-бы остался безъ благодатнаго общенія съ Богомъ. Поэтому каждому изъ насъ

и необходимо, съ одной стороны, быть въ общеніи съ другими людьми,—а съ другой, наравнѣ съ прочими людьми, и въ общеніи съ Богомъ—для того, чтобы имѣть средства къ раскрытію высшихъ силъ своихъ и къ возрастанію въ духовно-нравственной жизни своей до возможнаго для каждаго изъ насъ духовнаго совершенства, въ которомъ и будетъ состоять, или при которомъ только и возможно спасеніе наше. Этой-то потребности единенія людей между собою и съ Богомъ и должна удовлетворять Церковь Христова, члены которой должны быть поэтому такъ тѣсно соединены между собою, чтобы имѣть *одно сердце и одну душу* (Дѣян. IV, 32; Іоан. XVII, 21).

Какъ во всякомъ обществѣ людей мы различаемъ невидимый духъ и видимое тѣло; такъ и Церковь Христова состоитъ изъ духа и тѣла. Духъ Церкви—это Божеств. благодать, оживляющая и всякую вѣрующую душу, но въ особенномъ величіи открывающаяся въ святыхъ Божіихъ людяхъ. Тѣло Церкви—это видимое общество вѣрующихъ, или благоустроенный составъ членовъ Христовой Церкви—какъ сильныхъ, такъ и немощныхъ,—какъ управляющихъ, такъ и управляемыхъ. Так. обр. Церковь Христова есть невидима и видима: невидима по духу и видима по органическому тѣлу; невидима по усвоенной ей благодати Божіей и освященнымъ въ ней святымъ Божіимъ людямъ и видима по внѣшнему устройству священноначалія и мірянъ, по жизни путниковъ къ небу—то ослабѣвающихъ, то укрѣпляющихся; невидима, потому что не прерываетъ связи съ скончавшимися въ вѣрѣ и святости,—и видима, потому что пребываетъ на землѣ. Въ дѣйствительности мы не раздѣляемъ Церкви—на видимую и невидимую, а только обозначаемъ этими наименованіями разныя отношенія одной и той-же Церкви. Церковь видимая и невидимая – это не два общества, а одно и тоже общество вѣрующихъ во Христа, только неодинаково наблюдаемыхъ нами и различно соприкасающихся съ нами. Видимую Церковь мы прямо наблюдаемъ, въ невидимую-же вѣримъ (см. Ефес. II, 19—22; IV, 7—13; Колос. I, 17. 18. 24). Единство Церкви не-

обходимо слѣдуетъ изъ единства Божія; потому что Церковь не есть въ строгомъ смыслѣ множество лицъ въ ихъ личной отдѣльности, но единство благодати Божіей, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покаряющихся ея водительству. Это единство не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, какъ единство многихъ членовъ въ живомъ тѣлѣ. *Вы тѣло Христово, а порознь члены* (1 Кор. XII, 27), говоритъ Апостолъ вѣрующимъ: это значитъ, что только всѣ вмѣстѣ мы составляемъ единство Церкви, или тѣло Христово,—каждый-же въ отдѣльности есть только маленькая частица этого единства, или только членъ единаго цѣлаго тѣла Христова (Римл. XII, 4. 5).

Христосъ есть *Глава Церкви*, говоритъ Апостолъ, *Онъ-же и Спаситель тѣла* (Ефес. V, 23): поэтому-то Церковь видимая или земная и живетъ въ совершенномъ общеніи и единствѣ со всѣмъ тѣломъ церковнымъ. Она имѣетъ въ себѣ пребывающаго Христа и благодать Св. Духа во всей ихъ жизненной полнотѣ, но не въ полнотѣ ихъ проявленій; потому что творитъ и вѣдаетъ не вполнѣ, а сколько то Богу угодно. И такъ какъ Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершеніе всей Церкви, которымъ Господь назначилъ проявиться только при конечномъ судѣ человѣчества; то она творитъ и вѣдаетъ только въ своихъ собственныхъ предѣлахъ,—не судя остальнаго человѣчества, а только признавая отлученными, или не принадлежащими ей болѣе тѣхъ, которые отъ нея сами отлучаются (1 Кор. V, 12. 13). Остальное-же человѣчество, какъ чуждое Церкви, такъ и связанное съ нею узами, которыхъ Богъ не благоизволилъ ей открыть, предоставляетъ она суду великаго дня. Она судитъ только саму себя: и хотя, по благодати Св. Духа и по дарованной ей чрезъ Христа свободѣ, призываетъ и все остальное человѣчество къ единству и усыновленію Божію во Христѣ,—но надъ неслышавшими и неслушающими ея призыва не произноситъ приговора, исполняя въ этомъ случаѣ волю своего Спасителя и Главы—не судить чужому рабу (Мѳ. XVIII, 17; сравн. Римл. XIV, 4). Церковь называетъ себя *христіан-*

скою, потому что получила начало свое отъ Христа (Дѣян. XI, 26; снес. 1 Кор. Ш, 4—7). Но такъ какъ І. Христосъ не Основатель только, но и *Глава* Своей *Церкви*, *которая есть тѣло Его;* то, по слову Апостола, по отношенію къ Церкви Своей Онъ является *полнотою Наполняющаго все во всемъ* (Ефес. I, 22. 23). Отъ Него какъ отъ Главы Церковь получаетъ крѣпость и возрастъ (Колос. II, 19; Ефес. IV, 16); Онъ-же защищаетъ ее и отъ враговъ ея (1 Кор. XV, 25; Евр. X, 13). Поэтому Апостолы считали себя только слугами и посланниками Христовыми: что ни дѣлали они, что ни установляли,—все дѣлали отъ Его имени, какъ отъ имени верховнаго Правителя Церкви, и такъ-же заповѣдали поступать и преемникамъ своимъ. *Мы посланники отъ имени Христова*, говорили они,—*отъ имени Христова просимъ* (2 Кор. V, 20). Но Христосъ Спаситель дѣйствуетъ теперь въ Своей Церкви преимущественно чрезъ посредство Св. Духа. Оставляя землю, Онъ обѣщалъ ученикамъ Своимъ послать *Утѣшителя*, *Духа истины*, чтобы Онъ пребывалъ съ вѣрующими вѣчно (Іоан. XIV, 16. 17), и въ день Пятидесятницы исполнилъ Свое обѣщаніе (Дѣян. II, 1—4): съ этого времени Духъ Святый постоянно пребываетъ и будетъ пребывать до скончанія вѣка въ Церкви Христовой—какъ постоянно животворное и животворящее начало ея. Онъ поставляетъ пастырей Церкви (Дѣян. XX, 28); Онъ-же совершаетъ и всѣ духовные плоды въ вѣрующихъ (Гал. V, 22. 23), также какъ и облекаетъ избранныхъ, или наиболѣе достойныхъ чрезвычайными дарами,—каковы: даръ прозрѣнія будущаго, или исцѣленія больныхъ и друг. (1 Кор. XII, 7—11).

Въ Церкви, какъ въ великомъ тѣлѣ Христовомъ, и жизнь должна быть полною и нравственно-совершенною. Хотя не всѣ члены ея одинаково чисты и зрѣлы духомъ, хотя во всякое время есть и будутъ въ ней члены слабые и немощные,—но это не препятствуетъ ей въ своемъ полномъ составѣ процвѣтать духовными совершенствами, подобно тому какъ неразвившіяся и даже усыхающія вѣтви на деревѣ не мѣшаютъ ему зеленѣть, цвѣсти и приносить плоды, пока корень

его цѣлъ и жизненная сила не перестаетъ разносить по всѣмъ частямъ его питательные соки. Слабые, но не отпадающіе отъ Церкви, не разрывающіе союза съ нею члены могутъ мало-по-малу оживляться, очищаться и совершенствоваться,—по мѣрѣ того какъ они вѣрою и любовію будутъ тѣснѣе соединяться съ цѣлымъ тѣломъ Церкви и так. обр. дѣлаться способнѣе къ участію въ духовно-нравственной жизни, развивающейся отъ корня или Главы тѣла Церкви животворящею силою Св. Духа. Что-же касается грѣшниковъ упорныхъ и нераскаянныхъ, видимо или невидимо разрывающихъ всякій союзъ съ Церковію, то они сами собою перестаютъ принадлежать къ тѣлу Христову,—и хотя-бы по виду и оставались при немъ какъ части, но на самомъ дѣлѣ они не имѣютъ уже участія въ его жизни, точно также какъ и сухія вѣтви могутъ оставаться на деревѣ, если ихъ не отсѣкаютъ, но онѣ уже не составляютъ его частей, не питаются его соками и рано или поздно совершенно отпадаютъ отъ него. Поэтому Церковь въ своей совокупности или цѣлостности всегда чиста, свята и непорочна. Это, по словамъ Апостола, тѣмъ именно и обусловливается, что *Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее, чтобы освятить ее, очистивъ банею водною, посредствомъ слова,—чтобы представить ее Себѣ славною Церковію, не имѣющею пятна, или порока, или чего-либо подобнаго,—но дабы она была свята и непорочна* (Ефес. V, 25—27).

Такъ какъ *Спаситель нашъ Богъ хощетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити* (1 Тим. II, 3. 4),—почему и жертва Христова есть жертва за всѣхъ людей; то нѣтъ народа или племени на землѣ, для котораго были-бы затворены двери въ Церковь Христову. Люди всякой страны, всякаго цвѣта, всякаго языка, всякаго состоянія могутъ прививаться вѣрою ко Христу и дѣлаться членами Его тѣла. Таково назначеніе Евангелія, что оно должно быть проповѣдано всему міру (Марк. XVI, 15), и таково назначеніе Церкви, что въ ней должны объединяться и освящаться всѣ племена и народы. Какъ вѣра хри-

стіанская не есть частное ученіе, подобное ученію какой-либо школы или секты, такъ и Церковь не есть частное общество, подобное какой-либо школѣ или сектѣ. Это — общество всемірное, повсемѣстное или каѳолическое, обнимающее собою весь міръ человѣческій и имѣющее въ себѣ всякій видъ нравственнаго совершенства. Хотя не всѣ люди слышали проповѣдь Евангелія, и не всѣ изъ слышавшихъ и слышащихъ принимаютъ и усвояютъ ее; тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что по мѣрѣ распространенія христіанства распространяется и усовершенствованіе человѣчества, и что все, что есть въ этомъ мірѣ истинно-великаго, доблестнаго и прекраснаго, принадлежитъ міру христіанскому. Церковь Христова есть Церковь вселенская, каѳолическая, все и для всѣхъ въ себѣ содержащая: въ ней *нѣтъ*, по словамъ Апостола, *ни еллина, ни іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія*,—нѣтъ *варвара, скиѳа, раба, свободнаго*, но есть одни только христіане, соединенные подъ главенствомъ Христа,—есть *все и во всемъ Христосъ* (Кол. III, 11).

Какъ въ ветхомъ завѣтѣ Самъ Богъ устроилъ Израиля; такъ и въ новомъ завѣтѣ Самъ Господь и Спаситель нашъ І. Христосъ положилъ твердыя и неизмѣнныя начала для Своей Церкви. Апостолы получили отъ Него силу и власть образовать и устроить на этихъ началахъ общество вѣрующихъ и выполнили призваніе свое самымъ совершеннымъ образомъ: они проповѣдали Евангеліе во всемъ мірѣ, раскрыли смыслъ его въ возможной полнотѣ, образовали изъ вѣрующихъ вселенское общество и учредили въ немъ порядокъ вполнѣ сообразный съ его назначеніемъ и потому въ существѣ своемъ одинаковый и неизмѣнный для всѣхъ мѣстъ и на всѣ времена. Впрочемъ образованіе Церкви закончено Апостолами не такъ, чтобы въ ней невозможно, ненужно и незаконно было всякое дальнѣйшее движеніе по этому пути; но дѣло въ томъ, что всякое постановленіе, опредѣленіе и учрежденіе въ Церкви, являющееся во времена послѣ-апостольскія, должно непремѣнно имѣть и дѣйствительно имѣетъ корень свой въ первоначальномъ апостольскомъ устройствѣ Церкви. Мы потому, по словамъ Апо-

стола, и *не чужіе и не пришельцы, но сограждане святымъ и свои Богу*, что *утверждены на основаніи Апостоловъ и пророковъ, имѣя Самого Іисуса Христа краеугольнымъ камнемъ, на которомъ все зданіе* Церкви христіанской, *стройно слагаясь, возрастаетъ въ святый храмъ въ Господѣ* (Ефес. II, 19—21). Въ этомъ отношеніи Церковь Христова не только можетъ, но и должна называться, какъ и дѣйствительно называется — *Апостольскою*.

Мы *вѣруемъ*, так. обр., *во едину, святую, соборную* и *Апостольскую Церковь*. Называя-же ту или другую помѣстную церковь—церковью русскою, греческою, сирійскою и т. д., мы этимъ указываемъ только на мѣсто жительства членовъ этихъ церквей, а отнюдь не допускаемъ того предположенія, чтобы какая-либо изъ помѣстныхъ церквей могла дать обще-церковному ученію христіанскому толкованіе иное, чѣмъ какое придаютъ ему всѣ другія помѣстныя церкви, а тѣмъ больше навязывать имъ это ученіе. Вѣра христіанская едина, потому что одинъ Христосъ—Учитель и Насадитель этой вѣры; поэтому одинаково должно быть и выраженіе этой вѣры, потому что едина благодать Св. Духа, оживотворяющая Церковь Христову. Если-же благодать вѣры не отдѣльна отъ святости жизни; то уже по одному этому ни одна община христіанская и ни одинъ пастырь ея не могутъ быть признаны за хранителей всей вѣры Христовой,—потому что ни одинъ пастырь и ни одна община христіанскіе не могутъ считаться представителями всей святости церковной. За помѣстными церквами остается только одно право—дѣлать, по мѣрѣ мѣстныхъ нуждъ и нравственныхъ потребностей вѣрующихъ, нѣкоторыя измѣненія въ обрядахъ церковныхъ,—но и—то въ томъ только случаѣ, когда это не ведетъ къ соблазну для другихъ помѣстныхъ церквей. Нельзя пренебрегать единствомъ и обрядовъ церковныхъ, потому что въ немъ видимо проявляется даже для непросвѣщеннаго единство духа и ученія христіанскаго.

Какъ общество людей, соединяемыхъ подъ невидимою Главою

духовнымъ союзомъ вѣры и любви и воспитываемыхъ для жизни вѣчной, Церковь состоитъ изъ тѣхъ-же членовъ, которые по гражданскому порядку принадлежатъ къ извѣстнымъ гражданскимъ обществамъ. Поэтому она не стоитъ какъ какое-либо государство рядомъ съ другими государствами, а тѣмъ болѣе не образуетъ собою особаго государства въ государствѣ,—она есть царство духовное, а не мірское: *царство Мое*, говоритъ о ней Самъ Царь и Глава ея І. Христосъ, *не отъ міра сего* (Іоан. XVIII, 36). Тѣмъ не менѣе, какъ общество видимое, Церковь земная не можетъ не имѣть и видимаго устройства, видимыхъ учрежденій, общихъ для всего царства Христова въ этомъ мірѣ. Устройство это и дано ей Апостолами по непосредственнымъ наставленіямъ Самого І. Христа и по внушенію Св. Духа. Оно состоитъ въ слѣдующемъ: въ Церкви, какъ совокупности вѣрующихъ во Христа, есть члены руководствующіе и есть члены руководимые, или управляющіе и управляемые. Первые называются пастырями, а послѣдніе пасомыми. Это дѣленіе необходимо вытекало изъ того, что Самъ І. Христосъ передалъ право продолжать Его дѣло спасенія людей не одному лицу, а многимъ: *какъ послалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю васъ*, говорилъ Спаситель ученикамъ Своимъ (Іоан. XX, 21): а куда и за чѣмъ посылалъ Онъ учениковъ Своихъ, это Онъ ясно выразилъ, когда сказалъ имъ: *идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа и уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ* (Мѳ. XXVIII, 19. 20). Но Апостолы не могли обратить въ христіанство всего міра: для этого у нихъ должны были быть и сотрудники и преемники. И Христосъ Спаситель, заканчивая повелѣніе Свое о всемірной проповѣди христіанства утѣшительнымъ обѣтованіемъ о вѣчномъ пребываніи Своемъ съ учениками, тѣмъ самымъ съ совершенною очевидностію показалъ, что заповѣдь о распространеніи христіанства относилась не къ однимъ только Апостоламъ, но и ко всѣмъ преемникамъ ихъ: *се, Азъ съ вами есмь*, говорилъ Спаситель ученикамъ Своимъ, *во вся дни до скончанія*

вѣка (Мѳ. XXVIII, 20). Первыми пастырями со властію учить, священнодѣйствовать и управлять были конечно сами Апостолы, воспитанные для этого званія и поставленные въ него Самимъ Пастыреначальникомъ Церкви І. Христомъ (Іоан. XV, 16. 20. 21). Но потомъ, съ умноженіемъ числа вѣрующихъ, Апостолы еще при жизни своей вынуждены были рукополагать для сотрудничества и помощи себѣ и другихъ лицъ съ различными правами духовныхъ обязанностей въ Церкви Христовой. Что-же касается паствы, то она обязана повиноваться своимъ пастырямъ — какъ духовнымъ отцамъ, пекущимся о воспитаніи пасомыхъ для жизни вѣчной,— обязана исполнять ихъ наставленія, совѣты и распоряженія, чтобы такимъ образомъ они находили духовное удовольствіе и радость, а не тяжесть и скорбь въ исполненіи своихъ пастырскихъ обязанностей (Евр. XIII, 17). Пастыри и пасомые только вмѣстѣ со стоящимъ во главѣ всякаго мѣстнаго христіанскаго общества епископомъ составляютъ частную церковь: *гдѣ будетъ епископъ, тамъ*, по словамъ св. Игнатія Богоносца, *долженъ быть и народъ, также какъ гдѣ Іисусъ Христосъ, тамъ и каѳолическая* или вселенская *Церковь* (Посл. къ Смирн. гл. VIII). Быть въ разъединеніи съ своимъ епископомъ—значитъ тоже, что быть въ разъединеніи съ Церковію: *епископъ въ Церкви, и Церковь въ епископѣ, и кто не съ епископомъ, тотъ*, по словамъ св. Кипріана, еп. Карѳагенскаго, *и не въ Церкви* (epist. LXIX, n. 8). Но предъ верховнымъ Пастыреначальникомъ нашимъ І. Христомъ и предъ Его евангельскимъ закономъ—и пастыри и пасомые—всѣ равны. Никто не только изъ епископовъ, но и изъ Апостоловъ не могъ и не можетъ стоять надъ Церковію, потому что Главою и Царемъ ея всегда былъ и есть Самъ Господь нашъ І. Христосъ, — всѣ-же вѣрующіе въ Него только члены Церкви Его. Сами Апостолы засвидѣтельствовали это не только ученіемъ, но и примѣромъ своимъ, когда для рѣшенія общецерковнаго вопроса объ отмѣнѣ ветхозавѣтнаго обрядоваго закона составили соборъ, на которомъ вмѣстѣ съ ними присутствовали и участвовали въ изслѣдованіи и

рѣшеніи дѣла и пресвитеры или предстоятели церквей (Дѣян. XV, 5—29). Такой порядокъ самъ по себѣ естественный въ Церкви и освященный первыми *служителями* І. Христа и *строителями таинъ* Его, очевидно, и долженъ продолжаться дотолѣ, пока существуетъ Церковь Христова на землѣ. Соборъ долженъ служить высшимъ выраженіемъ ея духовной власти.

Для духовнаго-же просвѣщенія людей въ Церкви Христовой строго опредѣлено и твердо установлено постоянное ученіе вѣры и благочестія. І. Христосъ, будучи Самъ первымъ благовѣстителемъ о царствѣ Своемъ, въ тоже время, подъ непосредственнымъ руководствомъ Своимъ, приготовлялъ для евангельской проповѣди избранныхъ учениковъ Своихъ, которымъ, предъ вознесеніемъ Своимъ на небо, и далъ заповѣдь *идти и по всему міру проповѣдывать евангеліе всей твари* (Марк. XVI, 15). И Апостолы дѣйствительно возвѣстили міру ученіе Христово (Римл. X, 18). Въ какой мѣрѣ важною считали они обязанность свою — проповѣдывать евангеліе,—видно изъ того, что наприм. св. Апостолъ Павелъ такъ отзывался объ этой своей обязанности: *если я благовѣствую, то не чѣмъ мнѣ хвалиться, — потому что это необходимая обязанность моя, — и горе мнѣ, если не благовѣствую* (1 Кор. IX, 16). Насколько-же дѣло проповѣди евангельской обязательно и для всѣхъ вообще пастырей Церкви, объ этомъ можно судить по завѣщанію того-же Апостола Тимоѳею, епископу Ефесскому: см. 2 Тим. IV, 1. 2.

Ученіе о таинствахъ.

Для освященія и облагодатствованія вѣрующихъ учреждены въ Церкви Христовой различныя священнодѣйствія. Благодать Божія конечно не нуждается ни въ какихъ посредствахъ для своего дѣйствованія на человѣка; но самъ-то человѣкъ имѣетъ нужду въ видимыхъ знакахъ для того, чтобы принимать чрезъ нихъ невидимую силу Божію. Какъ существо духовно-чувственное, онъ вообще въ чувственныхъ покровахъ и видахъ и познаетъ *неви-*

димое Божіе, и тѣмъ легче и сильнѣе удостовѣряется въ дѣйствительности духовныхъ предметовъ, чѣмъ опредѣленнѣе знаки, подъ которыми они представляются ему. Поэтому-то Христосъ Спаситель и учредилъ въ Церкви Своей опредѣленныя священнодѣйствія, чрезъ которыя, подъ видимыми знаками, сообщается невидимая спасительная сила Божія. Священнодѣйствія эти называются *таинствами*.

Таинство (μυστήριον) въ общемъ значеніи сего слова, по употребленію его въ свящ. Писаніи, заключаетъ въ себѣ предметъ сокровенный и настолько высокій, что не легко можетъ быть понятъ, или даже и совсѣмъ можетъ быть не понятъ человѣкомъ (см. Колос. II, 2; IV, 3; 1 Тим. III, 9. 16; Римл. XI, 25; Ефес. III, 3. 4, 1 Кор. XV, 51 и друг.). Но въ особенномъ значеніи таинствами въ Церкви христіанской называются священныя дѣйствія, которыя совершаются надъ людьми для низведенія на нихъ, по мѣрѣ потребности и пріемлемости ихъ, благодати или спасающей силы Божіей (снес. 1 Кор. IV, 1; III, 4—6; II, 12 и друг.). Это слѣдов. такого рода тайны, въ которыхъ, вмѣстѣ съ совершеніемъ дѣйствія, доступнаго внѣшнимъ чувствамъ нашимъ, дѣйствуетъ еще недоступная внѣшнимъ чувствамъ, невидимо освящающая насъ благодать Божія. Онѣ необходимо должны заключать въ себѣ невидимую сторону, или благодатную силу, которая-бы тайно сообщала освященіе человѣку и притомъ въ опредѣленномъ частномъ видѣ: первое необходимо потому, что иначе дѣйствіе не было-бы благодатнымъ средствомъ, а послѣднее— потому, что въ противномъ случаѣ надлежало-бы быть одному какому-либо таинству, а не различнымъ. И такъ какъ въ этой-то внутренней сторонѣ и заключается сущность таинствъ, то на этомъ основаніи они и получили такое общее названіе свое. Тѣмъ не менѣе они должны заключать въ себѣ и видимую сторону, соотвѣтствующую значенію каждаго невидимаго благодатнаго дѣйствія и служащую средствомъ къ сообщенію благодати. Для таинствъ— какъ видимыхъ средствъ освященія человѣка—существенно необходимы—и видимость таинственнаго дѣйствія, и связь видимаго съ невидимою силою. И такъ какъ невидимая-то сила таинствъ, или

благодать Божія пріобрѣтена для насъ крестными заслугами І. Христа, то и отличительнымъ знакомъ видимыхъ дѣйствій, общимъ для всѣхъ таинствъ христіанскихъ, долженъ быть крестъ, который на практикѣ, при совершеніи таинствъ, и изображается вездѣ, гдѣ только возможно и удобно изобразить его.

Само собою разумѣется, что такихъ средствъ облагодатствованія человѣка, какъ таинства, никто не могъ учредить, кромѣ Самого Бога; потому что въ нихъ не отъ внѣшнихъ дѣйствій зависитъ явленіе силы Божіей,—а наоборотъ, сила Божія сообщаетъ все значеніе внѣшнимъ дѣйствіямъ. Сколько нечестиво, столько-же и безумно было-бы приравнивать таинства христіанскія къ какимъ-либо магическимъ тайнамъ, въ родѣ наприм. разнаго рода заклинаній, въ которыхъ извѣстнымъ дѣйствіямъ или знакамъ приписывается такое свойство, что ими будто-бы необходимо вызывается сверхъестественная сила. Въ таинствахъ христіанскихъ знаки сами по себѣ ничего не значатъ: все значеніе ихъ состоитъ въ томъ, что съ ними Богъ не по какой-либо необходимости, а совершенно свободно благоволилъ соединить дѣйствія спасительной благодати Своей.

Всѣхъ таинствъ въ Церкви христіанской семь: 1) Крещеніе; 2) Миропомазаніе; 3) Покаяніе; 4) Причащеніе; 5) Бракъ; 6) Елеосвященіе, и 7) Священство. Число это обусловливается духовно-нравственными потребностями людей. Такъ, прежде всего человѣкъ для своего спасенія нуждается въ устраненіи препятствій къ нему, или, что тоже, въ освобожденіи отъ грѣховъ,—что и дѣлается для него въ таинствѣ Крещенія. Затѣмъ, такъ какъ грѣхъ разслабляетъ природу человѣка; то естественно, что грѣшникъ, и послѣ очищенія отъ грѣховъ своихъ въ таинствѣ Крещенія, для духовно-нравственнаго преспѣянія своего нуждается въ укрѣпляющей его силѣ Божіей, которая и подается ему въ таинствѣ Миропомазанія. Такъ какъ, далѣе, укрѣпляющая сила Божія вліяетъ на человѣка лишь содѣйствующимъ, а не насилующимъ образомъ; то неудивительно, что и послѣ миропомазанія возможны для него нравственныя паденія. И опытъ показываетъ, что, и будучи хри-

стіаниномъ, человѣкъ во все время земной жизни своей постоянно нуждается въ благодатной силѣ Божіей, которая-бы очищала его отъ грѣховъ, и которая дѣйствительно и подается ему въ таинствѣ Покаянія. Но опять, такъ какъ освобожденіе отъ грѣховъ не даетъ человѣку силы для дѣланія добра, то эту благодатную силу онъ получаетъ въ таинствѣ Причащенія. Потомъ, чтобы имѣть съ кѣмъ дѣлиться своими радостями и взаимнымъ сочувствіемъ облегчать невзгоды жизни, а также при взаимной поддержкѣ легче достигать нравственнаго совершенствованія себя и, имѣя дѣтей, воспитывать ихъ въ правилахъ вѣры и нравственности христіанской, вѣрующіе вступаютъ въ бракъ, который, какъ союзъ лицъ различныхъ половъ, и скрѣпляется и освящается особеннымъ таинствомъ Брака. Далѣе, случайно и преждевременно заболѣваетъ человѣкъ такъ, что искусство человѣческое оказывается безсильнымъ помочь ему,—а между тѣмъ ему нужна еще жизнь,—все равно—для пользы-ли-то Церкви, или общества и семьи: гдѣ остается искать ему этой помощи кромѣ Бога, Который, когда то́ бываетъ дѣйствительно нужно и полезно для вѣрующаго, и ниспосылаетъ ему эту помощь въ таинствѣ Елеосвященія. Наконецъ, если сами Апостолы пріобрѣли право совершенія таинствъ, учительства и нравственнаго водительства или управленія вѣрующими только со времени сошествія на нихъ Св. Духа, или путемъ освященія ихъ особенною Божественною силою; то тѣмъ больше нуждаются въ подобномъ освященіи преемники Апостоловъ, или тѣ лица, которымъ въ большей или меньшей мѣрѣ предоставляются права Апостольскія въ Церкви Христовой,—каковы всѣ пастыри Церкви, которые поэтому и посвящаются въ ихъ званіе чрезъ таинство Священства. Так. обр., число таинствъ, Богомъ установленныхъ въ Церкви христіанской, вполнѣ соразмѣрено не только съ нравственными, но даже и внѣшними условіями жизни вѣрующихъ. Для случайныхъ-же обстоятельствъ жизни человѣческой, разумѣется, немыслимы никакія опредѣленныя установленія: въ исключительныхъ случаяхъ, когда то́ нужно и полезно для людей, Господь

можетъ ниспослать на нихъ и чрезвычайные дары, которыхъ у Него всегда обильный и никогда неизсякаемый источникъ.

Крещеніе.

Крещеніе есть такое священное дѣйствіе, въ которомъ крещаемый, чрезъ видимо совершаемое отъ священника троекратное погруженіе въ воду съ словами: *во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа* (Мѳ. XXVIII, 19), невидимою силою благодати Божіей очищается отъ всякаго грѣха—какъ личнаго, такъ и первороднаго.

Какъ духовное рожденіе наше, или какъ *баня возрожденія и обновленія* нашего *Святымъ Духомъ* (Тит. III, 5), Крещеніе не можетъ быть повторяемо (симв. вѣр. чл. 10-й). Повторяемость Крещенія имѣла-бы смыслъ въ томъ только случаѣ, еслибъ чрезъ одно таинство Крещенія была ниспосылаема на насъ благодать Божія: при другихъ-же таинствахъ Крещеніе является для насъ лишь дверію въ царство Христово. И если въ символѣ вѣры нашей упоминается объ одномъ только Крещеніи, то этимъ выражается, что если мы вступаемъ въ число членовъ Церкви Христовой, то тѣмъ самымъ обязываемся вѣровать и во всѣ догматы ея. Мало этого: вступая въ общество лицъ, освящаемыхъ благодатію Св. Духа, мы тѣмъ самымъ обязываемся навсегда порвать связь и со всѣмъ тѣмъ, что можетъ служить препятствіемъ къ нашему освященію и спасенію, — или, другими словами, обязываемся начать совершенно новую, христіанскую жизнь,—такую, цѣль которой состояла-бы не въ удовлетвореніи чувственнымъ влеченіямъ нашимъ, а въ самоотверженіи и самопожертвованіи ради нравственной пользы и спасенія братьевъ нашихъ во Христѣ. А это возможно только подъ условіемъ сознанія недостатковъ нравственной жизни внѣ христіанства и совершенства жизни христіанской, — или, что тоже, подъ условіемъ покаянія и вѣры, которыя поэтому и составляютъ необходимыя условія дѣйственности Крещенія

(см. Дѣян. II, 38; Марк. XVI, 15. 16). Въ тѣсной связи съ этими условіями стоятъ и всѣ обряды, соединяемые Церковію съ совершеніемъ таинства Крещенія. Именно: такъ какъ вѣра во Христа должна быть плодомъ глубокаго сознанія человѣка въ превосходствѣ Евангельскаго ученія предъ всею мудростію человѣческою и христіанской религіи предъ всякою другою религіею; то естественно, что Крещенію должно предшествовать обученіе истинамъ вѣры Христовой (см. Мѳ. XXVIII, 19. 20). И въ древности крещенію всегда предшествовалъ болѣе или менѣе продолжительный періодъ *оглашенія*, или объявленія обществу вѣрующихъ о томъ, что то или другое лицо желаетъ быть сопричисленнымъ къ святому обществу христіанскому,—чтобы чрезъ это, съ одной стороны, дать возможность тѣмъ изъ вѣрующихъ, которые знаютъ это лицо, въ случаѣ какихъ-либо подозрѣній, сообщить о томъ, кому слѣдуетъ,—а съ другой, имѣть время обстоятельно ознакомить просящее крещенія лицо съ Евангельскимъ ученіемъ и испытать потомъ твердость его христіанскихъ убѣжденій. Если-же въ настоящее время крестятъ у насъ, какъ крестили и въ древности въ христіанскихъ семействахъ, и младенцевъ; то это потому, что Церковь не предполагаетъ, чтобы, воспитанный въ духѣ вѣры Христовой, младенецъ съ возрастомъ могъ усумниться въ Божественномъ достоинствѣ и святости Евангельскаго ученія. Съ другой стороны, если Христосъ Спаситель приходилъ на землю для спасенія всего человѣчества, и если спасеніе это можетъ быть пріобрѣтаемо не иначе, какъ чрезъ Крещеніе (Іоан. III, 5); то было-бы и несправедливо лишать спасенія младенцевъ потому только, что они не могутъ сознательно приступить къ крещенію,—потому что Церковь имѣетъ власть—какъ принимать въ свое общеніе людей вѣрующихъ, такъ и изгонять изъ среды своей людей невѣрующихъ и нравственно-неисцѣльныхъ. И если-бы обнаружилось, что окрещенный младенцемъ христіанинъ носитъ только имя христіанское, а во Христа не вѣруетъ и открыто заявляетъ это; то Церковь имѣетъ право, въ случаѣ его упорства, исключить его изъ числа своихъ

членовъ (Мѳ. XVIII, 17). Поэтому дѣло Церкви—заботиться о томъ, чтобы христіанскіе младенцы были съ возрастомъ научаемы истинамъ вѣры Христовой и воспитываемы въ правилахъ нравственности христіанской, а отнюдь не лишать доступа въ царство Божіе тѣхъ, кому, по словамъ Самого Спасителя, оно по преимуществу принадлежитъ (Мѳ. XIX, 14). И въ виду этого, Церковь, дѣйствительно, независимо отъ того,—имѣетъ-ли крещаемый младенецъ родителей, или нѣтъ,—требуетъ, чтобы у него были православные христіанскіе воспріемники отъ купѣли св. Крещенія, которые-бы обязывались образовать, а въ случаѣ нужды и воспитать, воспринимаемаго ими младенца въ духѣ вѣры и нравственности христіанской.

Само собою разумѣется, что назначеніе періода оглашенія для младенцевъ было-бы безцѣльнымъ, почему ихъ и крестятъ, по вѣрѣ ихъ родителей и воспріемниковъ, вскорѣ послѣ рожденія. Обрядъ оглашенія по отношенію къ нимъ состоитъ въ томъ, что крещаемый торжественно объявляется сопричисленнымъ къ обществу христіанскому, и Церковь молится о томъ, чтобы Господь содѣлалъ его достойнымъ членомъ этого общества, и именемъ Бога, Искупителя человѣка, повелѣваетъ діаволу, введшему человѣка въ грѣхъ, и всей споспѣшной его силѣ отступить отъ новозапечатаннаго именемъ Господа нашего Іисуса Христа, истиннаго Бога нашего. Послѣ этого крещающій оборачиваетъ крещаемаго лицомъ на западъ (см. тайнов. поуч. св. Кир. Іер. I, 4) и по-трижды спрашиваетъ (возрастнаго—лично, а младенца—чрезъ воспріемника): „отрицаеши-ли-ся“ и „отрекся-ли еси сатаны и всѣхъ дѣлъ его?“ Повтореніе въ этомъ случаѣ вопросовъ показываетъ, что крещаемый долженъ не легкомысленно какъ-нибудь отречься отъ всего прошлаго, но вполнѣ обдуманно, съ твердою вѣрою въ спасающую силу Божію и съ неуклоннымъ намѣреніемъ послѣ того подчиняться одной только этой силѣ: почему, по отреченіи своемъ отъ діавола, въ знакъ негодованія своего на врага спасенія человѣческаго, онъ и долженъ дунуть и плюнуть на него со всею его споспѣшною силою. Въ знакъ-

же того, что, отрекшись отъ всего темнаго, крещаемый обращается на путь свѣта, къ небесному Востоку и незаходимому Солнцу правды Іисусу Христу, крещающій обращаетъ его и лицомъ отъ запада къ востоку и по-трижды спрашиваетъ: „сочетаваеши-ли-ся“ и „сочетался-ли еси Христу“, и „вѣруеши-ли Ему“? Утвердительный отвѣтъ крещаемаго на эти вопросы, который троекратно дается при этомъ, служитъ торжественнымъ обѣтомъ всегдашняго послушанія его вѣрѣ Христовой,—почему и заканчивается троекратнымъ, вслухъ всей Церкви, чтеніемъ символа вѣры. Послѣ этого крещающій освящаетъ воду, приготовляя ее въ спасительную баню для крещаемаго. Далѣе, какъ борца предъ единоборствомъ, онъ помазываетъ крещаемаго свящ. елеемъ, приготовляя его чрезъ это на брань съ сатаною впродолженіе всей его жизни во Христѣ. Наконецъ, въ знакъ совлеченія тѣла грѣховнаго, или ветхаго человѣка, снимаются съ крещаемаго одежды, и онъ совершенно нагой троекратно погружается въ воду съ произнесеніемъ крещаемымъ словъ: во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Погруженіе это служитъ образомъ смерти, погребенія и тридневнаго воскресенія І. Христа, и во время этого-то дѣйствія и нисходитъ на крещаемаго очищающая благодать Божія; всѣ-же предшествующія дѣйствія суть только приготовительныя къ таинству и служатъ къ укрѣпленію въ крещаемомъ сознанія важности этого священнодѣйствія. Поэтому-то, въ случаѣ смертной опасности, Церковь и дозволяетъ, послѣ краткой молитвы объ освященіи воды, тотчасъ приступить къ погруженію крещаемаго, или къ совершенію самаго таинства Крещенія. Послѣ погруженія просвѣщенныхъ св. Крещеніемъ, въ знакъ ихъ нравственной чистоты, облекаютъ въ бѣлыя одежды и возлагаютъ на нихъ крестъ для того, чтобы всегда помнили заповѣдь Спасителя: *аще кто хощетъ по Мнѣ идти, да отвержется себе, и возметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ* (Мѳ. XVI, 24).

Миропомазаніе.

Миропомазаніе есть таинство, въ которомъ, принявшій крещеніе, вѣрующій,—чрезъ помазаніе свящ. Миромъ, съ словами: *печать дара Духа Святаго: аминь*,—запечатлѣвается и утверждается въ истинахъ вѣры христіанской и получаетъ духовную силу благодати Божіей къ преспѣянію въ добрѣ.

Первымъ актомъ таинства Миропомазанія должно быть признано сошествіе Св. Духа на Апостоловъ (Дѣян. II, 4). І. Христосъ, предъ вознесеніемъ Своимъ на небо, повелѣлъ ученикамъ Своимъ не отлучаться изъ Іерусалима до тѣхъ поръ, *пока они не облекутся силою свыше* (Лук. XXIV, 49; Дѣян. I, 8),—силою, которую потомъ св. Ап. и Еванг. Іоаннъ Богословъ и называетъ *помазаніемъ отъ Святаго* Духа (1 Іоан. II, 20; сравн. 2 Кор. I, 21). Но такъ какъ І. Христосъ не за Апостоловъ только посвятилъ Себя, но и за всѣхъ вѣрующихъ въ Него, по слову ихъ (Іоан. XVII, 19. 20); то Апостолы стали низводить запечатлѣвающую и нравственно-укрѣпляющую силу Божію и на всѣхъ духовно-возрожденныхъ во св. Крещеніи вѣрующихъ. Такъ, когда находившіеся въ Іерусалимѣ Апостолы услышали, что Самаряне приняли Слово Божіе и крестились; то послали къ нимъ Петра и Іоанна, которые, пришедши, помолились о нихъ, возложили на нихъ руки, и они приняли Духа Святаго (Дѣян. VIII, 12. 14. 15. 17). Изъ примѣра этого видно не только то, что Апостолы сами совершали таинство Миропомазанія,—но и то, что они совершали его не чрезъ помазаніе новокрещенныхъ священнымъ Миромъ, а чрезъ возложеніе на нихъ рукъ своихъ. Такой способъ совершенія этого таинства обусловливался тѣмъ, что, при цѣлыхъ тысячахъ крещаемыхъ, чрезъ руковозложеніе Апостолы могли скорѣе и удобнѣе, чѣмъ чрезъ помазаніе Миромъ, низвести на новокрещенныхъ силу Св. Духа. Но затѣмъ, имѣя въ виду, что помазаніе Миромъ было Самимъ Богомъ установленнымъ въ ветхомъ завѣтѣ дѣйствіемъ осо-

беннаго избранія и посвященія именно—царей, первосвященниковъ и пророковъ, и Церковь новозавѣтная, какъ только численность лицъ, обращавшихся въ христіанство, стала не особенно велика, тѣмъ охотнѣе замѣнила руковозложеніе миропомазаніемъ, что послѣднее даже нагляднѣе выражаетъ собою умягченіе нашего сердца благодатію Св. Духа и лучше оправдываетъ наименованіе насъ *христіанами*, т. е. сопомазанными Христу. При этомъ, такъ какъ для преемниковъ Апостольскихъ—епископовъ, вслѣдствіе слишкомъ большой численности и пространственной раскинутости ихъ паствъ, оказалось затруднительнымъ лично совершать свящ. таинство Миропомазанія надъ всѣми новокрещенными; то, чтобы, съ одной стороны, соблюсти, утвержденное дѣятельностію Апостоловъ, правило личнаго совершенія ими этого св. таинства, а съ другой—и не лишить вовсе многихъ, въ особенности младенцевъ—благодати, низводимой на христіанъ въ этомъ таинствѣ, Церковь предоставила право совершать св. таинство Миропомазанія и пресвитерамъ, но только самими епископами освященнымъ Миромъ (соб. Карѳаг. прав. 6).

Такъ какъ чрезъ таинство Миропомазанія вѣрующіе запечатлѣваются и утверждаются въ христіанствѣ; то само собою разумѣется, что для тѣхъ изъ нихъ, которые во всю свою жизнь остаются вѣрными Христу, въ повтореніи таинства Миропомазанія и надобности не встрѣчается: на отступниковъ-же отъ вѣры Церковь смотритъ также, какъ и на всѣхъ вообще тяжкихъ грѣшниковъ, лишаемыхъ ею общенія съ собою,—почему и принимаетъ ихъ снова въ общеніе свое чрезъ таинство Покаянія (снес. шест. всел. соб. прав. 95 и 102). Такимъ образомъ Миропомазаніе также не повторяемо, какъ и Крещеніе, съ которымъ оно соединено у насъ въ одно общее священнодѣйствіе. Только благовѣрные Цари наши, при священномъ вѣнчаніи Ихъ на царство, вторично помазуются святымъ Миромъ. Но это не есть повтореніе таинства Миропомазанія, а совершенно особенный родъ священнодѣйствія, въ которомъ Церковь, въ виду особеннаго, чрезвычайнаго и важнаго служенія

Государя, испрашиваетъ и особенныхъ, чрезвычайныхъ даровъ Св. Духа, содѣйствующихъ Ему въ доблестномъ исполненіи Его многотрудныхъ обязанностей, на пользу и славу, управляемаго Имъ, народа (см. чин. свящ. коронов. Государ.).

Чинъ Миропомазанія, или способъ совершенія сего таинства простъ и кратокъ, и вполнѣ соотвѣтствуетъ тому порядку, въ какомъ это таинство совершаемо было самими Апостолами. Такъ, сообразно съ принятымъ ими обычаемъ, Миропомазаніе совершается у насъ вслѣдъ за Крещеніемъ и начинается, какъ и при Апостолахъ (см. Дѣян. VIII, 15. 17), молитвою къ Богу о дарованіи духовноноворожденному печати дара Св. Духа. Затѣмъ совершается крестообразное помазаніе св. Миромъ всѣхъ тѣхъ органовъ внѣшнихъ чувствъ нашихъ, которые служатъ орудіями нашей души для дѣятельности ея въ этомъ мірѣ,—какъ-то: чела, очей, ноздрей, устъ, ушей, груди, рукъ и ногъ новокрещеннаго, съ словами: *печать дара Духа Святаго: аминь.* Слова эти имѣютъ такое-же значеніе въ таинствѣ Миропомазанія, какъ и слова: *во имя Отца, и Сына и Святаго Духа*—въ таинствѣ Крещенія,—т. е. служатъ—какъ совершительными словами этого таинства, или такими, при которыхъ и нисходитъ на миропомазуемаго духовно-укрѣпляющая его сила Божія, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ показываютъ и дѣйствіе на насъ этой силы, состоящее въ томъ, что, какъ говоритъ св. Ап. Павелъ, *утверждающій насъ во Христѣ и помазующій Богъ* въ этомъ таинствѣ *запечатлѣваетъ насъ и даетъ залогъ духа въ сердца наши* (2 Кор. I, 21. 22). Послѣ Миропомазанія, предшествуемые священникомъ, воспріемники, въ знакъ духовной радости, трижды обносятъ новокрещеннаго вокругъ купѣли, при пѣніи стиха: *елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся,*— и затѣмъ слѣдуютъ чтенія—изъ Апостола—о значеніи Крещенія (Римл. VI, 3—11) и изъ Евангелія—объ установленіи его Самимъ І. Христомъ (Мѳ. XXVIII, 16—20). Чтенія эти, предшествуемыя пѣніемъ стиха: *елицы во Христа крестистеся...*, въ древности возрастными новокрещенными выслушивались за Литургіей, предъ

которою обыкновенно въ притворѣ храма надъ ними и было совершаемо Крещеніе съ Миропомазаніемъ; но въ настоящее время чтенія эти слѣдуютъ тотчасъ за совершеніемъ таинства Миропомазанія,—потому что младенцевъ, изъ которыхъ почти исключительно теперь и состоятъ у насъ всѣ крещаемые, вслѣдствіе слабости ихъ, не всегда и не во всякое время возможно и удобно носить въ церковь. По той-же причинѣ и остальные обряды,—какъ-то: разрѣшеніе перемѣнить одежду крещенія, омываніе губкою миропомазанныхъ мѣстъ тѣла и постриженіе волосъ,—которые въ древности совершались въ храмѣ-же и притомъ лишь на восьмой день послѣ крещенія,—въ настоящее время совершаются сряду по прочтеніи Евангелія, и ими-то и заканчиваются соединенныя дѣйствія св. таинствъ Крещенія и Миропомазанія.

Покаяніе.

Покаяніе есть таинство, въ которомъ искренно и открыто—предъ лицомъ священника кающійся въ своихъ грѣховныхъ слабостяхъ и нравственныхъ паденіяхъ, вмѣстѣ съ молитвенно выражаемымъ во имя Господа Іисуса прощеніемъ ему отъ духовника своего, и дѣйствительно, невидимою силою благодати Божіей, духовно очищается и разрѣшается отъ грѣховъ своихъ Самимъ Іисусомъ Христомъ.

I. Христосъ установилъ это таинство, когда, явившись по воскресеніи Своемъ одиннадцати Апостоламъ, дунулъ на нихъ и сказалъ имъ: *пріимите Духа Святаго: кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся* (Іоан. XX, 22—23). Апостолы, съ своей стороны, предоставили право связывать и разрѣшать совѣсть кающихся своимъ помощникамъ—пресвитерамъ. Цѣль установленія таинства Покаянія та, чтобы, при увѣренности въ милосердіи Божіемъ, совѣсть наша не смущала насъ тѣмъ, что тотъ или другой грѣхъ тяготѣетъ на насъ, и чтобы мы никогда поэтому не падали духомъ, или, какъ гово-

ритъ Апостолъ, не были поглощаемы чрезмѣрною печалію (2 Кор. II, 7), но чтобы *печаль ради Бога* только *производила* въ насъ *неизмѣнное покаяніе ко спасенію* (2 Кор. VII, 10). При этомъ, что касается грѣшниковъ тяжкихъ, то Церковь Христова не считаетъ себя вправѣ и имъ заграждать путь ко спасенію, такъ какъ *Господь*, по словамъ св. Ап. Петра, *не желаетъ, чтобы кто погибъ, но чтобы всѣ пришли къ покаянію* (2 Петр. III, 9); но чтобы не допустить слишкомъ легкомысленнаго отношенія къ таинству Покаянія, а тѣмъ больше злоупотребленія имъ, Церковь не прежде допускаетъ ихъ къ этому таинству, какъ когда они выполнятъ назначенную имъ *эпитимію*. Такъ называется предписываемый кающемуся грѣшнику духовникомъ его какой-либо нравственный подвигъ, который можетъ вести къ искорененію въ грѣшникѣ особенно вредныхъ грѣховныхъ привычекъ его. Эпитимія слово греческое и значитъ запрещеніе, или ограниченіе человѣка въ его прихотяхъ.

Внѣшняя сторона таинства Покаянія выражается въ томъ, что исповѣдующійся разсказываетъ духовнику грѣхи свои, а этотъ послѣдній, видя искренность раскаянія грѣшника, силою благодати Божіей, пріобрѣтенной для насъ заслугами І. Христа, отпускаетъ кающемуся грѣхи его. Въ этомъ случаѣ устная исповѣдь наша имѣетъ значеніе не въ смыслѣ простой передачи грѣховъ, въ ихъ общихъ видахъ, а въ смыслѣ выраженія духовно-нравственнаго состоянія грѣшника. Поэтому-то Церковь и требуетъ со стороны грѣшника приготовленія къ исповѣди, называемаго у насъ *говѣніемъ*, чтобы чрезъ то дать ему время — какъ вполнѣ сознать нравственную виновность свою предъ Богомъ, такъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самососредоточиться. По окончаніи исповѣди кающійся, въ знакъ подчиненія своего суду духовника, какъ суду Самого Бога, наклоняетъ предъ нимъ свою голову, — а духовникъ, въ знакъ того, что онъ разрѣшаетъ грѣшника не своею властію, а силою благодати Божіей, возлагаетъ на его голову *епитрахиль* и читаетъ положенную по чину разрѣшительную молитву, во время которой

и нисходитъ на грѣшника нравственно-очищающая его благодать Божія.

Причащеніе.

Причащеніе есть таинство, въ которомъ вѣрующій, подъ видомъ хлѣба и вина вкушая самаго тѣла и крови І. Христа, чрезъ то, силою благодати Божіей, входитъ въ самое тѣсное духовно-нравственное общеніе съ своимъ Спасителемъ и Господомъ ради преспѣянія своего отъ совершенства къ совершенству жизни христіанской (снес. Ефес. IV, 13).

Таинство Причащенія установлено І. Христомъ на Тайной вечери, когда Онъ, *взявъ хлѣбъ и благодаривъ, преломилъ и подалъ* его ученикамъ Своимъ, *говоря: сіе есть тѣло Мое, которое за васъ предается; сіе творите въ Мое воспоминаніе* (Лук. XXII, 19); *и взявъ чашу и благодаривъ, подалъ имъ и сказалъ: пейте изъ нея вси; ибо сіе есть кровь Моя новаго завѣта, за многихъ изливаемая, во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. XXVI, 27. 28). Сущность таинства Причащенія, согласно съ Божественнымъ установленіемъ его, состоитъ слѣдовательно въ томъ, что, какъ учитъ св. Церковь, чрезъ освященіе хлѣба и вина въ этомъ таинствѣ, „хлѣбъ прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется въ самое истинное тѣло Господа, которое родилось въ Виѳлеемѣ отъ Приснодѣвы, крестилось во Іорданѣ, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сѣдитъ одесную Бога Отца, имѣетъ явиться на облакахъ небесныхъ,—а вино претворяется и пресуществляется въ самую истинную кровь Господа, которая, во время страданія Его на крестѣ, излилась за жизнь міра“ (послан. восточн. патр. чл. 17).

Важность для христіанъ таинства Причащенія опредѣлилъ Самъ Спаситель, когда сказалъ іудеямъ: *истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни* (Іоан. VI, 53); потому что, какъ учитъ св. Церковь, „выше всякія чувственныя

твари бывъ поставленъ, спасительными страданіями небеснаго достоинства сподобившійся, и ядущій и піющій Христа, непрестанно преобразуется къ вѣчной жизни, и душу и тѣло освящая причащеніемъ Божественной благодати“ (шест. всел. соб. прав. 101). *Какъ послалъ Меня живый Отецъ*, говоритъ Самъ І. Христосъ, *и Я живу Отцемъ; такъ и ядущій Меня житъ будетъ Мною* (Іоан. VI, 57). Для того, по ученію св. Кирилла Іерусалимскаго, въ образѣ хлѣба и подается намъ тѣло, а въ образѣ вина кровь, чтобы, пріобщаясь тѣла и крови Христа, были мы сотѣлесниками и сокровными Ему (тайновод. поуч. IV, 3): *ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь*, говоритъ Спаситель, *пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ* (Іоан. VI, 56). Такимъ образомъ тѣла наши, пріемлющія Евхаристію, уже не суть тлѣнны, но, какъ учитъ св. Ириней, епископъ Ліонскій, имѣютъ надежду воскресенія въ жизнь вѣчную (прот. ерес. кн. IV, XIII, 5): *ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь*, говоритъ Спаситель, *имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. VI, 54).

Такъ какъ спасеніе наше пріобрѣтено намъ страданіями І. Христа,—то естественно, что таинство, которое совершается не только въ воспоминаніе этихъ страданій и возвѣщеніе смерти Господней (1 Кор. XI, 25. 26), но по установленію Божественному и само служитъ умилостивительною жертвою за грѣхи людей (сравн. Іоан. VI, 51 и слѣд.; 1 Кор. X, 16. 21; послан. восточн. патр. чл. 17), хотя и безкровною (см. Евр. IX, 24—28), должно служить средоточіемъ всего христіанскаго Богослуженія. И совершеніе его дѣйствительно считается не только важнѣйшимъ, но и единственнымъ священнодѣйствіемъ, которое не только внутреннимъ, но и внѣшнимъ образомъ—чрезъ причащеніе отъ единаго тѣла и крови Христовыхъ—связываетъ вѣрующихъ между собою и которое поэтому одно и носитъ наименованіе *Литургіи* или *общественнаго Богослуженія* (отъ λοιτὸς—общественный и ἔργον—служеніе). При совершеніи этого таинства—не только могутъ, но и должны присутствовать всѣ вѣрующіе, если только они желаютъ сохранить

общеніе съ Господомъ (1 Кор. X, 16. 17). Если-же въ настоящее время совершаются въ Церкви Христовой и другія общественныя богослуженія; то съ ними не соединяется совершенія таинствъ: цѣлію установленія ихъ служитъ приготовленіе вѣрующихъ къ достойному присутствію при Божественной Литургіи.

Право совершенія Литургіи І. Христосъ далъ Апостоламъ, которые, съ своей стороны, преемственно передали это право не только своимъ преемникамъ—епископамъ, но при самомъ-же началѣ распространенія христіанства, въ виду множества вѣрующихъ, а слѣдовательно и желавшихъ пріобщенія св. Таинъ, предоставили это право и своимъ помощникамъ—пресвитерамъ (Дѣян. II, 46; IX, 31; XIV, 23; XV, 22; Тит. I, 5 и друг.).

По самому свойству таинства Причащенія, какъ такого священнодѣйствія, которое должно служить къ соединенію вѣрующихъ между собою, таинство это должно быть совершаемо въ храмѣ, какъ мѣстѣ молитвеннаго собранія вѣрующихъ, которое поэтому и называютъ *церковію*, въ смыслѣ соединенія въ немъ вѣрующихъ опредѣленнаго небольшаго округа. Для этого въ глубинѣ храма на возвышенномъ мѣстѣ, называемомъ *Алтаремъ*, утверждается четырехъугольный столъ, на которомъ и совершается таинство Причащенія, и который, какъ мѣсто невидимаго присутствія на немъ Царя славы, носитъ наименованіе *Престола*. Сообразно съ важностію дѣйствія, совершаемаго на Престолѣ, онъ долженъ быть предварительно, по особо установленному Церковію чину, освященъ. Право освященія Престоловъ принадлежитъ епископамъ. Но при множествѣ обязанностей и обширности епископій, для нихъ затруднительно ѣздить освящать Престолы и храмы; поэтому они освящаютъ *антиминсы*, которые такимъ образомъ и замѣняютъ собою, освящаемые епископами, Престолы. *Антиминсомъ* (отъ ἀντί—вмѣсто и μίνσιον—лат. mensa—столъ) называется квадратный четырехъугольный шелковый платокъ съ изображеніемъ положенія І. Христа во гробъ. Согласно съ правиломъ церковнымъ (седьм. всел. соб. прав. 7), въ память совершенія первенствую-

щими христіанами Богослуженія на гробахъ мучениковъ, класть подъ Престолъ частицу св. мощей, и въ антиминсы постановлено также всегда вшивать небольшую частицу св. мощей.

Веществомъ для таинства Причащенія, по самому установленію его Спасителемъ, должны быть: хлѣбъ и вино. Сообразно съ достоинствомъ таинства, хлѣбъ долженъ быть самый чистый пшеничный и притомъ квасный, или вскисшій, поднявшійся, ἄρτος, какъ на греческомъ языкѣ называется онъ у Евангелистовъ (отъ ἄιρω—поднимаю); потому что на квасномъ хлѣбѣ въ первый разъ предъизобразительно совершилъ это таинство І. Христосъ, и квасный-же хлѣбъ употребляли потомъ при совершеніи этого таинства и Апостолы, всегда пользовавшіеся для этого хлѣбомъ, бывшимъ на лицо и въ употребленіи у вѣрующихъ (Дѣян. II, 42. 46; XX, 7. 11 и друг.). И какъ хлѣбомъ радости, квасным хлѣбомъ было и вполнѣ цѣлесообразно съ значеніемъ таинства Причащенія замѣнить употреблявшійся у іудеевъ, въ праздникъ Опрѣсноковъ, не вскисшій, прѣсный хлѣбъ, какъ хлѣбъ печали (ἄζυμος), напоминавшій имъ поспѣшный выходъ ихъ изъ Египта (Второз. XVI, 3; сравн. Исх. XII, 39). Вино-же, въ соотвѣтствіе крови, должно быть красное, виноградное,—такое, какое употреблялъ на Тайной вечери Самъ І. Христосъ (Мѳ. XXVI, 29), и также безъ всякой подмѣси, кромѣ воды, которой при совершеніи таинства Евхаристіи немного вливается въ чашу съ виномъ въ воспоминаніе того, что изъ прободеннаго ребра Спасителя *истекла кровь и вода* (Іоан. XIX, 34).

Сообразно съ особенностями таинства Причащенія, какъ Богослуженія общественнаго, или Литургіи, внѣшнія дѣйствія его состоятъ: 1) изъ приготовленія вещества для таинства; 2) изъ приготовленія вѣрующихъ къ достойному присутствію при совершеніи таинства, и 3) изъ самаго совершенія таинства. Первая часть Литургіи называется *Проскомидіею* (προσκομιδή—принесеніе),—потому что въ древности вѣрующіе сами приносили необходимое для таинства Причащенія вещество. Вторая часть Литургіи носитъ

наименованіе *Литургіи оглашенныхъ*, такъ какъ на ней дозволялось присутствовать и тѣмъ изъ христіанъ, которые хотя и были уже причислены къ обществу христіанскому, какъ искренно желавшіе того, но еще не были просвѣщены св. Крещеніемъ, какъ недостаточно ознакомившіеся съ истинами вѣры христіанской. Третья часть Литургіи, во время которой и совершается таинство Причащенія, носитъ наименованіе *Литургіи вѣрныхъ*, такъ какъ одни вѣрные имѣютъ право пріобщаться св. Таинъ, а слѣдовательно и присутствовать при совершеніи таинства Причащенія.

Самымъ важнымъ моментомъ въ Литургіи служитъ тотъ, во время котораго совершается пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь І. Христа. Это бываетъ во время пѣнія священной пѣсни: *Тебе поемъ*, *Тебе благословимъ*, *Тебе благодаримъ*, *Господи, и молимтися*, *Боже нашъ*. Совершительныя слова, во время которыхъ Церковь „вѣруетъ и мудрствуетъ совершатися въ Божественной Литургіи пресуществленію“ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы „наитіемъ и дѣйствіемъ Свят. Духа чрезъ призываніе архіерейское или іерейское“ (см. Архіер. присяг.), суть слѣдующія: *сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа Твоего, преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ*.

Словомъ—*пресуществленіе*, по ученію Церкви, не объясняется образъ, или самый способъ, которымъ хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Господню; но показывается только то, что хлѣбъ и вино, по освященіи, прелагаются въ тѣло и кровь Господню—не образно, не символически, не преизбыткомъ благодати, не сообщеніемъ или наитіемъ единой Божественности Единороднаго, и не случайная какая-либо принадлежность хлѣба и вина прелагается въ случайную принадлежность тѣла и крови Христовой, какимъ-либо измѣненіемъ, или смѣшеніемъ, но истинно, дѣйствительно и существенно, хлѣбъ бываетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино самою кровію Господнею. А какимъ образомъ совершается все это,—сего нельзя постичь никому, кромѣ Самого

Бога, и усилія желающихъ постичь сіе могутъ быть слѣдствіемъ только безумія и нечестія; потому что таинство сіе есть самое чудесное, постигаемое одною вѣрою, а не умствованіями человѣческой мудрости, коей суету и безумную изыскательность касательно вещей Божественныхъ отвергаетъ сія святая и свыше опредѣленная за насъ жертва (послан. вост. патр. чл. 17).

Для причащенія вѣрующихъ тѣло и кровь Господа раздѣляются и раздробляются; но это, по ученію Церкви, бываетъ въ таинствѣ Причащенія только съ видами хлѣба и вина, въ которыхъ они и видимы и осязаемы быть могутъ, а сами въ себѣ суть совершенно цѣлы и нераздѣльны. Въ каждой части, до малѣйшей частицы, преложеннаго хлѣба и вина находится не какая-либо отдѣльная часть тѣла и крови Господней, но тѣло Христово всегда цѣлое и во всѣхъ частяхъ единое, и Христосъ Спаситель присутствуетъ по существу Своему, то есть съ душею и Божествомъ, или совершенный Богъ и совершенный человѣкъ. Поэтому-то, точно также, хотя въ одно и тоже время бываетъ много священнодѣйствій по вселенной, но не много тѣлъ Христовыхъ, а одинъ и тотъ-же Христосъ присутствуетъ истинно и дѣйствительно, одно тѣло Его и одна кровь во всѣхъ отдѣльныхъ церквахъ вѣрныхъ. И это не потому, что тѣло Господа, находящееся на небесахъ, нисходитъ на жертвенники, но потому, что хлѣбъ предложенія, приготовляемый порознь во всѣхъ церквахъ и по освященіи претворяемый и пресуществляемый, дѣлается однимъ и тѣмъ-же съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ; ибо всегда у Господа одно тѣло, а не многія во многихъ мѣстахъ (тамъ-же). И разъ пресуществленные въ тѣло и кровь Христовы, хлѣбъ и вино уже потомъ никогда не измѣняютъ этого новаго существа своего. На этомъ-то основаніи, раздробленные на мелкія частицы, они, подъ именемъ *запасныхъ св. Даровъ*, и сохраняются въ каждой церкви на Престолѣ, въ особомъ священномъ сосудѣ, называемомъ *дарохранительницею*, на случай пріобщенія больныхъ.

Бракъ.

Бракъ, по опредѣленію православнаго христіанскаго Катихизиса, „есть таинство, въ которомъ, при свободномъ предъ священникомъ и Церковію обѣщаніи женихомъ и невѣстою взаимной супружеской вѣрности, благословляется ихъ супружескій союзъ, во образъ духовнаго союза Христа съ Церковію, и испрашивается имъ благодать чистаго единодушія, къ благословенному рожденію и христіанскому воспитанію дѣтей“.

Таинство Брака есть самое древнее изъ всѣхъ христ. таинствъ. Начало его относится къ тому еще времени, когда Господь Богъ сотворилъ человѣка,—мужа и жену *сотворилъ ихъ, и благословилъ ихъ*, сказавъ: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею* (Быт. I, 27. 28). Взаимное отношеніе мужа и жены должно было быть таково, чтобы они двое составляли какъ-бы одного человѣка,—для чего Господь Богъ и создалъ жену изъ ребра, взятаго у человѣка, такъ что, увидѣвъ въ первый разъ жену свою, онъ невольно воскликнулъ: *вотъ, это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться женою* (съ еврейск. мужнею), *ибо взята отъ мужа своего; поэтому оставитъ человѣкъ отца своего и мать свою, и прилѣпится къ женѣ своей,—и будутъ два—одна плоть* (Быт. II, 22—24). Само собою разумѣется, что такое тѣсное единеніе между мужемъ и женою могло поддерживаться только при содѣйствіи благодати Божіей. Поэтому, съ потерей этой благодати, чрезъ грѣхопаденіе первыхъ человѣковъ, потеряло свою силу и единственное въ ветхомъ завѣтѣ таинство Брака, такъ что для поддержанія чистоты нравовъ Господь попустилъ многоженство даже и въ средѣ избраннаго народа Своего. I. Христосъ, пришедши на землю, чтобы возстановить порванное грѣхомъ единеніе между Богомъ и человѣкомъ, подтвердилъ и достоинство Брака, какъ таинства, которое должно совершаться не иначе, какъ

съ благословенія Божія,—когда, напомнивши объ установленіи его Богомъ еще въ раю, прибавилъ: *и такъ, что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ* (Мѳ. XIX, 3—6). А св. Ап. Павелъ показалъ и силу, святость и важность этого таинства чрезъ сравненіе брачнаго союза съ союзомъ І. Христа съ Церковію (Ефес. V, 22—33), въ которой вѣрующіе, также какъ и мужъ съ женою, не только духовно, но и тѣлесно, чрезъ вкушеніе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ Причащенія, соединяются съ своимъ Спасителемъ и Господомъ. Слѣдов. цѣль установленія таинства Брака въ Церкви христіанской состоитъ въ томъ, чтобы изъ каждой отдѣльной семьи образовать маленькую церковь Христову, которая-бы помогала своимъ членамъ легче и точнѣе выполнять обязанности ихъ — какъ членовъ единой вселенской Церкви. Цѣль эта достигается тѣмъ, что Господь Богъ въ таинствѣ Брака ниспосылаетъ на вступающихъ въ супружество мужчину и женщину благодать Свою, которая такъ скрѣпляетъ ихъ взаимную любовь между собою, что, въ самой природѣ положенное, нѣкоторое несходство между мужчиной и женщиной не только не препятствуетъ ихъ взаимному союзу, но еще путемъ соединенія особенныхъ, каждому изъ нихъ свойственныхъ, качествъ какъ-бы восполняетъ ихъ другъ другомъ. Потому-то бракъ христіанскій и не можетъ быть расторгнутъ, что онъ скрѣпляется таинствомъ, которое такъ тѣсно соединяетъ брачущихся, что они двое дѣлаются какъ-бы однимъ человѣкомъ. Только въ случаѣ смерти одного изъ супруговъ, оставшійся или оставшаяся въ живыхъ можетъ, по ученію Апостола, снова вступить въ бракъ, но и—то не по праву, а лишь по снисхожденію Церкви Христовой къ немощамъ людей: см. 1 Кор. VII, 39. 40.

Право совершенія Брака, какъ и всѣхъ вообще таинствъ, предоставлено было Спасителемъ первоначально Апостоламъ, которымъ Онъ повелѣлъ учить христіанъ—соблюдать всѣ повелѣнія Его,—такъ какъ подъ этимъ только условіемъ и возможно благодатное общеніе І. Христа съ вѣрующими (Мѳ. XXVIII, 20). Но по-

томъ, по мѣрѣ того, какъ христіанство больше и больше распространялось, увеличивались и труды, также какъ расширялись и обязанности Апостоловъ,—такъ что для нихъ, какъ потомъ и для ихъ преемниковъ—епископовъ, было-бы уже затруднительно и не всегда удобно самимъ совершать таинство Брака. Поэтому, еще во времена Апостольскія, поручено было совершеніе этого таинства пресвитерамъ: со стороны-же епископовъ требовалось только согласіе, въ смыслѣ безпрепятственности, на совершеніе пресвитеромъ того или другаго брака. И это согласіе первоначально давалось на каждый бракъ отдѣльно (см. послан. св. Игн. Богон. къ Полик. гл. V); но потомъ, обставленное нѣкоторыми законоположеніями, предовращающими браки незаконные, оно давалось пресвитерамъ уже самымъ посвященіемъ ихъ въ этотъ санъ. Именно: священники безпрепятственно могутъ совершать бракъ только при взаимномъ согласіи на него брачущихся, которые притомъ не должны состоять въ близкомъ родствѣ или свойствѣ между собою, и кромѣ того, должны быть въ такомъ возрастѣ, чтобы понимать значеніе брака и всѣхъ его послѣдствій. И такъ какъ Бракъ есть таинство, низводящее на брачущихся благодать Божію, которая даруется людямъ только чрезъ вѣру во Христа (Ефес. II, 8; Евр. XI, 6 и мног. друг.); то слѣдов. только бракъ между православными христіанами можетъ считаться безусловно дозволительнымъ къ совершенію для священника. Что-же касается христіанъ неправославныхъ, то Церковь, въ видѣ снисхожденія, дозволяетъ браки только съ тѣми изъ нихъ, которые, согласно съ православною Церковію, признаютъ основные догматы христіанской вѣры, — какъ-то: о Св. Троицѣ и искупительныхъ заслугахъ І. Христа: со всѣми-же прочими еретиками, какъ и съ совершенно невѣрующими во Христа, браки безусловно воспрещаются Церковію.

Такъ какъ браку долженъ предшествовать торжественный обѣтъ вѣрности брачущихся другъ другу, какъ свидѣтельство сознанія ими важности и святости этого таинства; то естественно, что бракъ дозволяется совершать только въ храмѣ и предъ лицомъ Церкви.

И всѣ внѣшнія дѣйствія, вмѣстѣ съ содержаніемъ прошеній и молитвъ церковныхъ, читаемыхъ при совершеніи брака, направлены именно къ тому, чтобы, какъ можно, глубже укоренить въ брачущихся сознаніе неразрывности брака, обусловливаемой важностью и святостью этого таинства. Такъ, по правиламъ церковнымъ, бракъ долженъ быть совершаемъ тотчасъ по окончаніи Литургіи—для того, чтобы брачущіеся, присутствуя при ней, благоговѣйной молитвой приготовили себя къ достойному принятію благодати, даруемой въ таинствѣ Брака. Браку должно предшествовать *обрученіе*, въ которомъ особенно замѣчательно то, что брачущіеся осѣняются возженными свѣчами и потомъ кольцами. Возженныя свѣчи, которыя брачущіеся должны держать въ рукахъ своихъ во все время бракосочетанія ихъ, даются имъ какъ видимый знакъ того, что цѣль вступленія ихъ въ бракъ такова именно, чтобы при взаимной помощи легче выполнить свои христіанскія обязанности и так. обр. тѣмъ ярче свѣтить предъ невѣрующими своими добрыми дѣлами (Мѳ. V, 16). Кольца, надѣваемыя при обрученіи на правую руку жениха и невѣсты, служатъ символомъ неразрывности союза брачущихся. Кольцо жениха, въ знакъ преимущества мужа предъ женою, должно быть золотое, а невѣсты—серебряное. Послѣ того, какъ священникъ троекратно осѣнитъ этими кольцами жениха и невѣсту, они должны еще троекратно обмѣняться ими между собою въ знакъ того, что женихъ изъ любви къ невѣстѣ всегда готовъ будетъ помогать ей преимуществомъ силъ своихъ,—почему и отдаетъ ей свое золотое кольцо,—а невѣста изъ преданности жениху всегда готова будетъ принять отъ него помощь,—почему и отдаетъ ему свое серебряное кольцо. Самое-же таинство Брака совершается въ такомъ порядкѣ: послѣ того, какъ брачущіеся дадутъ торжественный обѣтъ вѣрности другъ другу, на головы ихъ возлагаются вѣнцы, какъ символъ цѣломудрія ихъ. Затѣмъ священнодѣйствующій благословляетъ ихъ съ словами: *Господи Боже нашъ, славою и честію вѣнчай я*: во время этого-то благословенія и нисходитъ на брачущихся утверж-

дающая союзъ ихъ благодать Божія. Потомъ слѣдуютъ чтенія—изъ Апостола: о взаимныхъ обязанностяхъ мужа и жены (Ефес. V, 20—33), и изъ Евангелія: о чудѣ на бракѣ въ Канѣ Галилейской (Іоан. II, 1—11), какъ историческомъ доказательствѣ того, что получаемая брачущимися благодать Божія совершенно достаточна для того, чтобы они точно выполнили возлагаемыя на нихъ обязанности. Далѣе, преподается имъ общая чаша, изъ которой они трижды попеременно и вкушаютъ краснаго вина, въ знакъ нераздѣльнаго соединенія ихъ въ жизни и единства правъ гражданскихъ и имущественныхъ (Скриж. Веніам. ч. IV, гл. XI, § 5). Наконецъ, въ знакъ духовной радости вѣнчавшіеся троекратно обводятся около аналоя съ крестомъ и евангеліемъ, при пѣніи свящ. пѣсней, въ которыхъ выражается радость Церкви о рожденіи Спасителя міра, и прославляются мученики, какъ пріявшіе самый высшій вѣнецъ спасенія, и Апостолы, какъ всю жизнь свою трудившіеся ради распространенія на землѣ Церкви Христовой, въ которой вѣрующіе имѣютъ такой неисчерпаемый источникъ благодати Божіей, изливающейся на нихъ при всѣхъ случаяхъ ихъ жизни.

Елеосвященіе.

Елеосвященіе есть таинство, въ которомъ, чрезъ помазаніе больнаго освященнымъ елеемъ, при молитвѣ священнодѣйствующаго, низводится на него благодать Божія, исцѣляющая его отъ недуговъ грѣховныхъ, и когда то бываетъ угодно Господу, по неисповѣдимымъ путямъ Его, и отъ болѣзни тѣлесной.

Еще до Своихъ страданій І. Христосъ, посылая Апостоловъ на проповѣдь, далъ имъ власть *врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь* (Мѳ. X, 1): и Апостолы, пользуясь этою властью, *многихъ больныхъ мазали масломъ и* так. обр. *исцѣляли* (Марк. VI, 13). Затѣмъ, имѣя въ виду, что І. Христосъ предоставилъ право врачеванія болѣзней вѣрующихъ чрезъ помазаніе масломъ не *двѣнадцати* только, но и *семидесяти* ученикамъ Своимъ (Лук. X, 9), Апостолы, съ своей стороны, какъ только учреждена была сте-

пень пресвитерская, сами перестали совершать таинство Елеосвященія, передавъ право совершенія его священникамъ: см. Іак. V, 14—15.

Въ силу того, что нельзя безъ нужды искушать Господа (Мѳ. IV, 7), таинство Елеосвященія должно быть совершаемо только надъ такими больными, которые потеряли всякую надежду на врачей или на помощь человѣческую, и только отъ всемогущей силы Божіей ожидаютъ помощи въ своей тяжкой болѣзни. Это не значитъ однакожъ, чтобъ таинство Елеосвященія было уже *послѣднимъ напутствіемъ* человѣка въ жизнь загробную: думать такъ—значило-бы отвергать истину всемогущества Божія. Напротивъ, людямъ уповающимъ на помощь Божію больше, чѣмъ на силы человѣческія, ничто не препятствуетъ прибѣгать къ таинству Елеосвященія при всякой болѣе или менѣе тяжкой болѣзни.

Богослужебный составъ таинства Елеосвященія такой: сперва поется *канонъ*, или собраніе свящ. пѣсней, составленныхъ примѣнительно къ случаю; потомъ читается молитва объ освященіи елея; далѣе слѣдуетъ семикратное чтеніе *апостола* (Іак. V, 10—16; Римл. XV, 1—7; 1 Кор. XII, 27—XIII, 8; 2 Кор. VI, 16—VII, 1; I, 8—11; Гал. V, 22—VI, 2; 1 Сол. V, 14—23) и *евангелія* (Лук. X, 25—37; XIX, 1—10; Мѳ. X, 1. 5—8; VIII, 14—22; XXV, 1—13; XV, 21—28; IX, 9—13), и послѣ каждаго изъ этихъ чтеній больной помазуется свящ. елеемъ съ молитвой объ исцѣленіи отъ обдержащей его немощи душевной и тѣлесной; наконецъ, на голову его возлагается раскрытое евангеліе письменами внизъ и при этомъ читается, положенная по чину, особенная молитва о прощеніи больному грѣховъ его. Молитва эта сопровождается пѣніемъ двухъ свящ. пѣсней, въ которыхъ Церковь обращается къ ходатайству за больнаго св. безсребренниковъ и Божіей Матери.

У насъ таинство Елеосвященія извѣстно болѣе подъ названіемъ *соборованія*, потому что въ древности оно совершалось соборомъ изъ семи священниковъ. Обычай этотъ, по заповѣди Апостола, повелѣвающей, въ случаяхъ тяжкихъ болѣзней, приглашать для молитвъ

объ исцѣленіи больныхъ не одного, а нѣсколькихъ пресвитеровъ Церкви (Іак. V, 14. 15), гдѣ возможно, долженъ быть соблюдаемъ и нынѣ: а гдѣ это невозможно за недостаткомъ священниковъ, тамъ таинство Елеосвященія, при нуждѣ, можетъ быть совершено и однимъ священникомъ, и сила его отъ того нисколько не уменьшится.

Священство.

Первыми совершителями всѣхъ таинствъ, или христіанскихъ священнодѣйствій Самимъ Спасителемъ поставлены были Апостолы, которые, по заповѣди Христовой, должны были быть какъ-бы продолжателями дѣла спасенія, пріобрѣтеннаго для людей крестными заслугами І. Христа: *какъ послалъ Меня Отецъ*, говорилъ Спаситель ученикамъ Своимъ уже по воскресеніи Своемъ, *такъ и Я посылаю васъ* (Іоан. XX, 21). *И такъ, каждый долженъ разумѣть насъ*, говоритъ Апостолъ, *какъ служителей Христовыхъ и домостроителей таинъ Божіихъ* (1 Кор. IV, 1). Апостолы не прежде однакожъ должны были приступить къ совершенію христіанскихъ священнодѣйствій, какъ по сошествіи на нихъ Св. Духа: см. Дѣян. I, 4. 8. По ученію Христову, только чрезъ освященіе вседѣйствующею благодатію Божіею человѣкъ можетъ получить право и способность къ достойному и дѣйственному совершенію таинствъ христіанскихъ. Поэтому Апостолы — какъ сами никого не поставляли на священныя должности иначе, какъ съ молитвою и низведеніемъ, чрезъ свое рукоположеніе, благодати Св. Духа; такъ и преемникамъ своимъ—епископамъ заповѣдали, согласно съ волею Спасителя, никого не возводить на эти должности иначе, какъ съ низведеніемъ благодати Божіей чрезъ молитву и возложеніе рукъ своихъ: см. 2 Тим. I, 6; 1 Тим. V, 22. Это-то поставленіе, или точнѣе, посвященіе на свящ. должности въ Церкви христіанской и носитъ, данное самими Апостолами, наименованіе таинства *Священства* (1 Тим. IV, 14). И такъ, Священство есть таинство, въ которомъ чрезъ рукоположеніе епископское сообщается законно из-

бранному на свящ. должность лицу благодать Божія для совершенія таинствъ и нравственнаго руководства вѣрующихъ.

Само собою разумѣется, что только человѣкъ съ умственною зрѣлостію соединяющій въ себѣ основательныя познанія и глубокое пониманіе истинъ вѣры христіанской и нравственно-опытный и твердый можетъ быть достойнымъ, по выраженію Апостольскому, *служителемъ Христовымъ и домостроителемъ таинъ Божіихъ* (1 Кор. IV, 1), или совершителемъ таинствъ христіанскихъ и нравственнымъ руководителемъ вѣрующихъ; потому что только такой человѣкъ и можетъ вполнѣ проникнуться сознаніемъ важности и святости своего долга и всецѣло отдаться исполненію его. Поэтому, по ученію Апостольскому, на свящ. должности, или степени должны быть избираемы только люди—*любящіе добро, цѣломудренные, справедливые, благочестивые, воздержные, держащіеся истиннаго слова, согласно съ ученіемъ, и сильные, чтобы наставлять въ здравомъ ученіи и противящихся обличать* (Тит. I, 8. 9), и если они женаты, то должны быть *мужьями одной жены и имѣть дѣтей вѣрныхъ и неукоряемыхъ въ распутствѣ, или непокорности* (—ст. 6).

Священныхъ должностей или *степеней священства* три: *діаконская, священническая* и *епископская*. Первая степень есть чисто служебная. Діаконы, какъ показываетъ самое названіе ихъ (διάκονος—служитель), посвящаются на служеніе (διακονοία), или исполненіе такихъ обязанностей, которыя хотя и входятъ въ кругъ обязанностей пастырей Церкви, но не имѣютъ прямого соприкосновенія съ религіозно-нравственнымъ руководствомъ ими вѣрующихъ,—какъ наприм. завѣдываніе ризницею и сосудами церковными. Поэтому діаконы нужны не для всѣхъ пастырей Церкви, а только для тѣхъ изъ нихъ, которые имѣютъ — или слишкомъ большую паству, или много и сложныхъ обязанностей. Необходимость-же посвященія ихъ вытекаетъ изъ того, что въ кругъ прямыхъ обязанностей ихъ входитъ завѣдываніе такими предметами и вещами, прикосновеніе къ которымъ дозволительно только для лицъ посвя-

щенныхъ,—каковы наприм. свящ. сосуды, употребляемые при таинствѣ Причащенія (см. шест. всел. соб. пр. 16). Необходимость эта еще болѣе вызывается тѣмъ, что, допустивъ діаконовъ къ завѣдыванію сосудами, въ которыхъ освящается вещество св. таинствъ, Церковь естественно должна была допустить ихъ и служить при таинствахъ, сдѣлавъ такимъ образомъ діаконскую степень приготовительною къ пресвитерской. Во всякомъ случаѣ, первоначальное установленіе Апостолами діаконской степени было вызвано, если можно такъ сказать, хозяйственными потребностями Церкви (см. Дѣян. VI, 1—6). Что-же касается степеней—священнической и епископской, то начало обѣимъ имъ положилъ Самъ І. Христосъ тѣмъ, что, кромѣ *двѣнадцати*, избралъ еще *семьдесятъ* Апостоловъ, на которыхъ возложилъ тѣже обязанности, что и на двѣнадцать, но которымъ однакожъ не предоставилъ впослѣдствіи одинаковыхъ правъ съ двѣнадцатью (сравн. Лук. X, 1—11; Мѳ. X, 1—14; Марк. VI, 7—11; Дѣян. I, 4—13. 20—26). Поэтому-то Апостолы и стали посвящать во всѣ небольшія христ. общины сперва пресвитеровъ, которые-бы, совершая таинства и нравственно руководя и уча вѣрующихъ, находились въ полной зависимости отъ Апостоловъ и въ постоянныхъ сношеніяхъ съ ними; а потомъ, когда христіанство стали принимать и язычники разныхъ странъ и областей, съ пресвитерами которыхъ уже трудно было поддерживать постоянную связь, Апостолы стали избирать и посвящать и епископовъ, какъ наблюдателей надъ пресвитерами и преемниковъ Апостольскихъ правъ и Апостольской власти въ Церкви Христовой: см. Тит. I, 5. Начало такому избранію и поставленію положено было еще избраніемъ на мѣсто погибшаго предателя Господня въ Апостольское достоинство Матѳея (Дѣян. I, 15—26). Избраніе это совершено было соборомъ всѣхъ Апостоловъ и въ присутствіи многихъ вѣрующихъ. Такой способъ избранія епископа соборомъ епископовъ неизмѣнно, чрезъ преемство Апостольскаго рукоположенія, соблюдается и донынѣ.

Так. обр., согласно съ установленіемъ Господа и устройствомъ

свящ. степеней въ Церкви Христовой Апостолами, епископъ есть учитель вѣры, руководитель нравственности, совершитель таинствъ и благоустроитель Церкви Божіей во всей епархіи, или области, въ его нравственно-религіозное управленіе предоставленной, и для всѣхъ вѣрующихъ. Пресвитеръ или священникъ имѣетъ тѣже права и обязанности, что и епископъ, только въ примѣненіи къ незначительному сравнительно числу вѣрующихъ и притомъ не тѣхъ, которыхъ-бы онъ самъ желалъ, а тѣхъ, которыхъ укажетъ ему епископъ, возводящій его на свящ. степень. Зависимый отъ епископа въ назначеніи паствы, онъ безъ воли епископа не можетъ и оставить своей паствы, также какъ передать ее другому лицу, хотя-бы и имѣющему степень священства, и ни въ какомъ случаѣ не можетъ совершить таинства Священства, котораго священнодѣйствователь есть одинъ только епископъ. Діаконъ-же, съ соизволенія епископа и подъ надзоромъ и руководствомъ священника—настоятеля своей церкви, можетъ учительствовать, но правъ нравственнаго руководства и совершенія таинствъ не имѣетъ, а обязанъ только служить при таинствахъ и исполнять порученія епископа и священника—настоятеля своей церкви касательно благолѣпія храма Божія и благоустройства богослуженія. При этомъ естественно, что чѣмъ выше степень священства, тѣмъ большей подготовленности требуетъ она отъ возводимаго въ эту степень. Потому-то никакая высшая степень и не дается помимо низшей,—такъ что всякій ищущій священнаго сана сперва поставляется во діакона, потомъ во пресвитера и наконецъ во епископа. Это не значитъ однакожъ, чтобъ таинство Священства было повторяемо: оно не повторяется,—потому что при каждомъ изъ трехъ посвященій, т. е. во діакона, пресвитера и епископа, благодать Божія не въ одинаковой степени изливается на посвящаемаго,—а лишь въ той, въ какой она необходима для достойнаго исполненія обязанностей его званія, и разъ лишившійся какой-либо свящ. степени уже не можетъ быть возстановленъ въ ней, а тѣмъ меньше получить степень высшую той, какую имѣлъ до лишенія своего сана.

Такъ какъ назначеніе избранныхъ на свящ. должности лицъ состоитъ въ удовлетвореніи духовно-нравственнымъ и религіознымъ нуждамъ вѣрующихъ, то предъ лицомъ ихъ или Церкви должно совершаться и посвященіе на эти должности: поэтому оно всегда и совершается въ храмѣ во время Божественной Литургіи. Совершается оно такимъ образомъ: рукополагаемый преклоняетъ колѣна, а епископъ возлагаетъ на него руку и вслухъ всей Церкви читаетъ слѣдующую молитву посвященія: „Божественная благодать всегда немощная врачующи и оскудѣвающая восполняющи проручествуетъ (προχειρίζεται — руковозводитъ, поставляетъ и дѣлаетъ совершеннымъ) такого-то (имя посвящаемаго) благоговѣйнѣйшаго иподіакона во діакона, или — діакона во пресвитера: помолимся убо о немъ, да пріидетъ на него благодать всесвятаго Духа“. Во время этой-то молитвы, при произнесеніи епископомъ слова — *проручествуетъ*, и даруется, по словамъ св. Симеона Солунскаго (гл. 169), благодать, утверждающая посвящаемаго въ свящ. степени. Кромѣ того, при посвященіи епископа молитва эта начинается такъ: „избраніемъ и искусомъ боголюбезнѣйшихъ Архіереевъ и всего освященнаго собора, Божественная благодать“ и т. д., и читается она съ возложеніемъ на посвящаемаго не только рукъ посвящающихъ его епископовъ, но и разгнутаго евангелія письменами внизъ — въ знакъ того, что, принявъ чрезъ хиротонію евангельскую благодать, хиротонисавшійся епископъ, по словамъ того-же св. Отца, „весь есть Евангеліе и Божественное орудіе Евангелія Христова“ (св. Сим. Сол. гл. 207). За молитвою посвященія и тайно читаемою молитвою объ укрѣпленіи посвящаемыхъ вседѣйствующею благодатію Св. Духа, ихъ облачаютъ въ одежды своего новаго званія, и они тотчасъ-же приступаютъ къ исполненію обязанностей этого званія.

Всѣ лица, удостоившіяся возведенія въ свящ. степени, считаются духовно-начальственными лицами или іерархіею въ Церкви Христовой и, гдѣ нужно, замѣняютъ собою Церковь. Особенное значеніе въ этомъ отношеніи имѣетъ епископъ, потому что онъ

вмѣщаетъ въ себѣ всю Апостольскую полноту священства. И если Апостолы въ своихъ собраніяхъ, при общемъ рѣшеніи церковно-религіозныхъ вопросовъ, могли говорить: *угодно Святому Духу и намъ* (Дѣян. XV, 28); то безъ сомнѣнія и рѣшеніями соборовъ епископовъ руководитъ невидимо присущая имъ благодать Св. Духа. На этомъ-то основаніи самую высшую власть въ Церкви и составляютъ вселенскіе соборы. Что-же касается каждаго въ отдѣльности епископа, то они отличаются другъ отъ друга лишь преимуществами чести, а не власти: только епископы—викаріи (отъ лат. слова—vicarius—правящій должность другаго, или занимающій мѣсто другаго) хотя степень священства имѣютъ и одинаковую со всѣми другими епископами, но самостоятельныхъ правъ власти не имѣютъ, а бываютъ только какъ-бы намѣстниками, или помощниками самостоятельныхъ епархіальныхъ епископовъ.

Примѣчаніе. Касательно римско-католическаго ученія о главенствѣ папы и разностей въ ученіи о Церкви и таинствахъ католичества и протестантства съ православною Церковію можно прочитать въ третьемъ выпускѣ моей исторіи христ. Церкви.

О Богѣ какъ Судіи и Мздовоздаятелѣ.

Изъ всѣхъ потребностей внѣшней, физической природы нашей ни одна такъ сильно не проявляется въ насъ, какъ потребность жизни. Это служитъ явнымъ знакомъ того, что *Богъ смерти не сотворилъ*, а *создалъ человѣка въ неистлѣніе* (Прем. Солом. I, 13; II, 23). И что такое, въ самомъ дѣлѣ, смерть? Чѣмъ она является предъ нашими глазами? Смерть не есть уничтоженіе даже и тѣлесной природы нашей, а есть только разрушеніе той органической связи, какую мы имѣемъ съ видимою природою. Сама по себѣ связь эта такъ непрочна, что подвергала-бы насъ всякаго рода случайностямъ, если-бы только, положенная въ основѣ духовной природы нашей, нравственная цѣль жизни нашей не ставила насъ выше всѣхъ этихъ случайностей. Въ силу этой цѣли и

самая смерть наша является только зачаткомъ новой — вѣчной жизни нашей; потому что для того именно она и освобождаетъ насъ отъ тѣхъ внѣшнихъ связей, которыя держатъ жизнь нашу въ постоянной опасности разрушенія, чтобы поставить въ связи болѣе прочныя — не угрожающія, а напротивъ укрѣпляющія надежду всегдашней, вѣчной жизни нашей. Потому-то св. Апостолъ Павелъ только подъ условіемъ отверженія духовной природы, или безсмертія души нашей признаетъ возможнымъ отвергать и несомнѣнность воскресенія мертвыхъ, сравнивая при этомъ тѣлесную жизнь нашу съ жизнью зерна: см. 1 Кор. XV, 35—38. Если необходимо должна существовать нравственная цѣль жизни для духовной природы нашей, то необходимо должно воспослѣдовать и воскресеніе мертвыхъ: съ отрицаніемъ его неизбѣжно отрицается и нравственная цѣль жизни нашей (1 Кор. XV, 32).

Воскресенію мертвыхъ должно предшествовать второе пришествіе І. Христа на землю. Время этого пришествія не опредѣлено съ точностію: оно, по ученію св. Апостола Петра, обусловливается долготерпѣніемъ Божіимъ, или ожиданіемъ раскаянія со стороны людей (2 Петр. III, 9), — такъ какъ Божественное откровеніе предъизображаетъ время предъ вторымъ пришествіемъ І. Христа— какъ такое время, когда самолюбіе и грубая сила воли нравственно развращенныхъ людей замѣнятъ собою всѣ нравственные законы—Божескіе и человѣческіе (2 Тим. III, 2—4; ср. Лук. XVIII, 8; Мѳ. XXIV, 12). Нравственное растлѣніе людей въ это время будетъ тѣмъ глубже и неисцѣльнѣе, что будетъ прикрываться личиною благочестія (2 Тим. III, 5). Поэтому оно вполнѣ обнаружится тогда только, когда вмѣсто Христа люди обратятся къ антихристу, появленіе котораго на землѣ и будетъ слѣдов. самымъ вѣрнымъ признакомъ близкаго пришествія Христова (2 Сол. II, 3).

Имя *антихриста* въ общемъ его значеніи можетъ быть усвоено всякому противнику Христову (см. 1 Іоан. IV, 3), но въ частности и особенности этимъ именемъ называется тотъ врагъ Хри-

стовъ, который явится предъ временемъ втораго пришествія Христова и поставитъ прямою своею цѣлію искорененіе христіанства на землѣ. Это не самъ діаволъ сдѣлается человѣкомъ — по подобію тому, какъ вочеловѣчился Господь,—но родится человѣкъ отъ безнравственной женщины и самъ до глубины души имѣющій развратиться (2 Сол. II, 3), котораго, по попущенію Божію, и изберетъ орудіемъ себѣ діаволъ—для того, чтобы совращать людей съ пути истины и добра на путь лжи и порока (тамъ же ст. 9. 10; снес. Дамаск. точн. излож. вѣр. кн. 4, гл. XXVI). Ничто не препятствуетъ поэтому думать, что антихристъ будетъ самымъ выдающимся лицомъ своего времени — сколько по своей нравственной испорченности, столько-же и по своимъ умственнымъ дарованіямъ, которыя и дадутъ возможность діаволу избрать его своимъ орудіемъ. Какое ученіе будетъ проповѣдывать онъ взамѣнъ истиннаго ученія Христова, чтобы на основѣ его утвердить свое могущество, Божественное откровеніе подробно не сообщаетъ намъ; но есть полное основаніе думать, что діаволъ и при послѣднемъ обольщеніи людей, какъ и при первомъ (Быт. III, 5), постарается внушить людямъ, что, слѣдуя ему, они будутъ подобны Богу. По крайней мѣрѣ самъ антихристъ, по словамъ Апостола, будетъ превозносить себя *выше всего, называемаго Богомъ, или святынею,—такъ что въ храмѣ Божіемъ сядетъ онъ, какъ Богъ, выдавая себя за бога* (2 Солун. II, 4) и подобно Спасителю, *по дѣйствію сатаны*, будетъ подтверждать свое мнимо-божественное достоинство *всякою силою, и знаменіями, и чудесами ложными* (— ст. 9).

Для ободренія и нравственнаго укрѣпленія тѣхъ немногихъ изъ людей, которые въ антихристово время нечестія и злобы людской сохранятъ истинную вѣру въ Бога, Господь пошлетъ съ неба двухъ пророковъ, которые, въ противоположность антихристову ученію о самообожаніи человѣка, будутъ проповѣдывать истинное ученіе о самоотверженной любви христіанской, и вмѣсто ложныхъ знаменій и чудесъ, которыя будетъ совершать антихристъ, будутъ

подтверждать свое ученіе истинными чудесами, — такими, въ которыхъ ясно будетъ видѣнъ Господь земли (Апок. XI, 3—6). Но антихристъ употребитъ всѣ усилія къ тому, чтобы не допустить людей до покаянія и послушанія голосу истинныхъ пророковъ Божіихъ. Сорокъ два мѣсяца будетъ продолжаться эта послѣдняя борьба духа Христова съ антихристовымъ (Апок. XIII, 5; XI, 2; XII, 6) и окончится тогда, когда вполнѣ обнаружится, что человѣчество неисправимо нравственно и призываетъ на себя судъ Божій. Именно: нравственное ожесточеніе людей въ это время дойдетъ до того, что они, подъ воздѣйствіемъ антихриста, не только убьютъ истинныхъ-то пророковъ Божіихъ, но и *три дня съ половиною* не позволятъ класть въ гроба трупы ихъ, чтобы имѣть время — налюбоваться зрѣлищемъ своей жестокости: они *будутъ* по этому случаю *радоваться и веселиться и посылать дары другъ другу* (Апок. XI, 7—10). Господь Богъ попуститъ это кратковременное владычество діавола на землѣ для того, чтобы нагляднѣе показать всю тщету разума человѣческаго, взимающагося на Разумъ Божій. Поэтому-то, въ то время, какъ люди, подъ вліяніемъ антихриста, все больше и больше будутъ мечтать о своихъ мнимо-божескихъ достоинствахъ, потому что будутъ многосвѣдущи и опытны въ умѣньѣ пользоваться для своихъ матеріальныхъ выгодъ законами и силами природы, Господь пошлетъ на нихъ всевозможныя, никогда небывалыя и невообразимыя физическія бѣдствія съ цѣлію вразумленія ихъ въ томъ, что они далеко не боги (Апок. гл. XVI). И если послѣ всего этого они не исправятся; то будутъ также безотвѣтны предъ Богомъ, какъ пораженные казнями Божіими чрезъ Моисея и затѣмъ погибшіе въ волнахъ Чермнаго моря египтяне: судъ Божій будутъ призывать они на себя,—и тогда-то паки пріидетъ Господь на землю.

Господь пріидетъ вторично на землю для того, чтобы судить людей—живыхъ и умершихъ: Мѳ. XVI, 27. Какъ Судія земли, Онъ поэтому опять пріидетъ на нее уже не какъ смиренный Сынъ плотника, а какъ всемогущій Господь неба и земли (Мѳ. XXV, 31),—

такъ что небо и земля будутъ трепетать тогда предъ Его шествіемъ (Апок. XI, 18. 19): въ шествіи-же Своемъ Онъ будетъ окруженъ безчисленнымъ сонмомъ Ангеловъ, которые будутъ—и свидѣтелями Его суда, и исполнителями Его воли по отношенію къ судимымъ (Мѳ. XVI, 27; сравн. Іуд. ст. 14. 15). Судъ откроется казнію антихриста, котораго *убьетъ Господь духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего* (2 Сол. II, 8; Апок. XIX, 20). Далѣе будутъ судимы послѣдователи антихриста, и наконецъ все остальное человѣчество, жившее на землѣ, начиная отъ Адама и кончая вторымъ пришествіемъ І. Христа (Апок. XX). Суда этого нельзя впрочемъ представлять въ видѣ судебнаго разслѣдованія, подобнаго тому, какое дѣлается на судѣ человѣческомъ. По отношенію къ живымъ людямъ самое второе пришествіе Христово въ этомъ случаѣ будетъ уже неопровержимымъ доказательствомъ заблужденія этихъ людей, увлекшихся-ли-то гордымъ сознаніемъ своихъ достоинствъ, или порочною жизнію. Умершіе-же тотчасъ по смерти уже начинаютъ ясно сознавать цѣну своихъ добродѣтелей и пороковъ, совершенныхъ ими во время земной своей жизни. Съ уничтоженіемъ вмѣстѣ со смертію каждаго изъ насъ тѣхъ условій, какія во время земной жизни нашей способствуютъ намъ заглушать голосъ своей совѣсти, уже ничто не будетъ препятствовать тогда этому голосу тѣмъ рѣзче раздаваться и осуждать насъ, чѣмъ болѣе онъ заглушаемъ былъ нами въ жизни. И тѣмъ мучительнѣе будетъ этотъ голосъ для грѣшниковъ, что они уже не въ состояніи будутъ тогда исправить и загладить грѣховъ своихъ, — такъ какъ пріобрѣтенное вмѣстѣ съ тѣломъ и чрезъ его посредство такое или другое нравственное направленіе наше и измѣниться можетъ не иначе, какъ при тѣхъ-же условіяхъ, при какихъ пріобрѣтено было,—а между тѣмъ возвратъ ихъ невозможенъ. Потому-то Премудрый и говоритъ, что *легко для Господа въ день смерти воздать человѣку по дѣламъ его*,—потому что *при кончинѣ человѣка открываются дѣла его* (Сирах. XI, 26. 27). Судъ въ смыслѣ человѣческомъ, или раз-

смотрѣніе нравственнаго достоинства земной жизни нашей бываетъ слѣдовательно для каждаго человѣка тотчасъ послѣ его смерти, какъ-бы подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ его дѣятельности земной (Евр. IX, 27), и на основаніи-то этого суда души умершихъ людей до времени втораго пришествія Христова и назначаются въ особыя мѣста обитанія, сообразно съ ихъ нравственными достоинствами (см. прав. догм. Богосл. Макар. т. V, § 252), чтобы заранѣе уже могли предвкушать свое будущее блаженство или мученіе, смотря по нравственному достоинству земной жизни своей (послан. восточн. патр. чл. 18). Этихъ мѣстъ обитанія душъ умершихъ людей отнюдь нельзя однакожъ представлять въ видѣ проповѣдуемаго католиками *чистилища*, въ которомъ будто-бы души не тяжкихъ грѣшниковъ терпятъ мученія, для удовлетворенія правдѣ Божіей, пока чрезъ эти мученія, ослабляемыя и облегчаемыя для нихъ благотвореніями Церкви, не очистятся совершенно и не сдѣлаются такимъ образомъ достойными вѣчнаго блаженства. Во первыхъ, души, по самой духовности природы своей, могутъ страдать только угрызеніями своей совѣсти; а во вторыхъ, по ясному ученію свящ. Писанія, безъ тѣла человѣкъ не можетъ—ни совершать какихъ-либо заслугъ предъ Богомъ, ни приносить удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи свои: см. 2 Кор. V, 10. Почему Церковь православная и вѣруетъ, что послѣ смерти нѣтъ покаянія (2 Тим. IV, 7. 8; Галат. VI, 10), а есть одинъ только судъ Божій—сперва частный, а потомъ и всеобщій. И что касается послѣдняго, т. е. всеобщаго или страшнаго суда Христова, то онъ будетъ состоять лишь въ торжественномъ предъ лицомъ неба и всей земли приговорѣ людямъ, или опредѣленіи окончательной судьбы ихъ, послѣ котораго и начнется блаженное царство Христово на землѣ, съ видимымъ обитаніемъ среди блаженныхъ людей Самого Богочеловѣка,—и этому царству уже не будетъ конца. Поэтому-то Апостолъ и говоритъ, что Христосъ *явится во второй разъ* на землю *не для очищенія грѣха, а для ожидающихъ Его во спасеніе* (Евр. IX, 28),—и первымъ

актомъ проявленія славы Его въ это время будетъ воскрешеніе мертвыхъ.

Подъ воскресеніемъ мертвыхъ должно разумѣть, по ученію свящ. Писанія, возстановленіе, силою всемогущества Божія, разрушеннаго смертію тѣлеснаго организма нашего, вторичное и уже навсегда неразлучное соединеніе его съ нашею разумною и безсмертною душею и поставленіе возстановленнаго такимъ образомъ человѣка въ такую благопріятную связь съ видимою природою, при которой для него не будетъ уже никакой опасности вторичнаго разрушенія его тѣлеснаго организма: за всеобщимъ воскресеніемъ послѣдуетъ и вѣчная, или точнѣе—нескончаемая жизнь человѣчества: см. 1 Кор. XV, 53. 43—44. При этомъ, необходимость нашего воскресенія въ томъ-же самомъ тѣлѣ, въ какомъ мы живемъ на землѣ, ясно вытекаетъ изъ той тѣсной связи, въ какой находятся между собою наши—душа и тѣло. Связь эта необходимо предполагаетъ вліяніе нашихъ нравственныхъ условій жизни на физическія свойства нашего тѣла, — вслѣдствіе чего между прахомъ умершихъ людей, соотвѣтственно нравственному достоинству земной жизни и дѣятельности ихъ, должно быть такое-же различіе, какъ между удобренною и неудобренною почвою земли. Это-то различіе и будетъ требовать того, чтобы душа каждаго изъ насъ при воскресеніи соединилась съ тѣмъ-же самымъ тѣломъ, съ которымъ составляла одно нераздѣльное цѣлое при жизни человѣка, и которое поэтому одно вполнѣ и принаровлено къ ея духовно-нравственному состоянію,—такъ что съ нимъ однимъ она и можетъ только соединиться такъ, чтобы дѣйствительно воскресъ тотъ-же человѣкъ, только обновленный духомъ и тѣломъ для безсмертія, — подобно тому, какъ изъ каждаго сѣмени, брошеннаго земледѣльцемъ въ землю и истлѣвшаго въ ней, произрастаетъ потомъ колосъ съ той-же породы зернами (1 Кор. XV, 38; см. также Злат. бес. 41 на 1 Кор. XV, 39).

Такъ какъ *плотъ и кровь*, по словамъ Апостола, *не могутъ наслѣдовать царства Божія, и тлѣніе не наслѣдуетъ не-*

тлѣнія; то хотя ко времени втораго пришествія Христова и *не вси мы умремъ, но вси* при Его пришествіи *измѣнимся вдругъ, во мгновеніе ока при послѣдней трубѣ; ибо вострубитъ, и мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся* (1 Кор. XV, 50—52). Примѣръ такого мгновеннаго измѣненія тлѣнной тѣлесной природы нашей въ нетлѣнную мы видимъ на св. пророкѣ Иліи (см. 4 Царств. II, 11). Примѣръ этотъ указываетъ и на способъ, какимъ совершится мгновенное измѣненіе людей, которые останутся живыми ко времени всеобщаго воскресенія нашего,— именно—посредствомъ огня. Измѣненіе посредствомъ огня будетъ въ этомъ случаѣ, по ученію Слова Божія, примѣнено не къ однимъ людямъ, но и ко всему видимому міру, который такимъ способомъ преобразуется для того, чтобы возстановить въ немъ тѣ свойства, какія необходимы для вѣчной жизни людей: 2 Петр. III, 7. Огонь долженъ при этомъ послужить — какъ орудіемъ наказанія для грѣшниковъ, такъ и средствомъ уничтоженія тѣхъ вредныхъ послѣдствій, какія произведены были на землѣ всемірнымъ потопомъ отъ котораго не только погибъ, кромѣ Ноя съ семействомъ, весь древній нечестивый родъ человѣческій, но и всѣ мы доселѣ страдаемъ и будемъ страдать до самаго втораго пришествія Христова. Разомъ охладивъ землю, которая потомъ должна была согрѣваться только постепенно, онъ-то и произвелъ всѣ тѣ внѣшнія неблагопріятныя послѣдствія, которыя такъ разрушительно дѣйствуютъ на нашу жизнь. Исторія долголѣтней жизни людей до потопа служитъ неопровержимымъ доказательствомъ — какъ того, что первозданная земля приноровлена была Богомъ именно для безсмертной жизни людей, такъ и того, что для возстановленія на ней свойствъ и качествъ, необходимыхъ для будущей вѣчной жизни людей, она дѣйствительно нуждается въ преобразованіи—и преобразованіи посредствомъ огня. Какъ совершится подобное преобразованіе, это извѣстно одному Господу Богу: св. Ап. Петръ говоритъ только, что *тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи-же, разгорѣвшись, разрушатся, земля и вси дѣла на ней сгорятъ* (2 Петр.

III, 10). Послѣдствіемъ-же этого переворота въ мірѣ будетъ, по словамъ св. Ап. Павла, то, что *и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ* (Римл. VIII, 21).

Такимъ образомъ будущая вѣчная жизнь наша будетъ поставлена въ такія условія, какихъ въ настоящее время мы и понять не можемъ: см. Мѳ. XXII, 30. При этомъ, періодъ времени отъ смерти до воскресенія на то и дается намъ Господомъ, чтобы, освободившись отъ внѣшнихъ заботъ житейскихъ, которыя такъ препятствуютъ нашему самоуглубленію и самонаблюденію, душа наша вполнѣ свободно могла развить въ себѣ то нравственное направленіе, котораго большею частію только зачатки мы полагаемъ въ настоящей жизни, и которое, между тѣмъ, должно составлять необходимое условіе для того, чтобы мы дѣйствительно сдѣлались способными къ равноангельскому житію въ будущей жизни: Гал. VI, 7. 8. Въ этомъ случаѣ особенную важность имѣютъ молитвы Церкви за умершихъ. Если и въ настоящей жизни человѣкъ не прежде пріобрѣтаетъ увѣренность въ себѣ и способность сдѣлать что-либо хорошее, какъ когда будетъ ободренъ въ своемъ намѣреніи близкими къ нему людьми; то тѣмъ болѣе нуждается въ такомъ ободреніи умершій, который уже не имѣетъ такого непосреднаго соотношенія съ живущими на землѣ людьми, какое послѣдніе имѣютъ между собою. Соотношеніе это возможно только молитвенное, и оно тѣмъ важнѣе, что у умершаго не можетъ быть другихъ и стремленій, и потребностей, кромѣ обусловливаемаго нашимъ постояннымъ нравственнымъ самоусовершенствованіемъ себя возможно большаго и большаго приближенія нашего къ Богу. А что молитвы живыхъ вѣрующихъ дѣйствительно могутъ облегчать состояніе умершихъ съ вѣрою и покаяніемъ, хотя-бы они и не успѣли принести плодовъ достойныхъ покаянія,—каковы: молитвы, слезы, сокрушенія о грѣхахъ своихъ, утѣшенія бѣдныхъ и под. (см. послан. вост. патр. чл. 18); это видно даже и изъ того, что и въ настоящей жизни наше сочувствіе къ отсутствующимъ и страждущимъ

ближнимъ нашимъ и наши молитвы за нихъ въ значительной степени облегчаютъ ихъ душевную тревогу. Въ этомъ случаѣ, по выраженію нашей мудрости народной, „сердце сердцу вѣсть подаетъ“. Если-же это такъ, если несомнѣнно внутреннее вліяніе нашего сочувствія на живыхъ; то что мѣшаетъ внутреннему голосу нашего сердца отзываться и на сердцахъ умершихъ для насъ на время, но живыхъ предъ Богомъ людей? Какъ св. Церковь научаетъ насъ молиться о путешествующихъ братьяхъ нашихъ во Христѣ съ вѣрою и упованіемъ, что совершаемыя о нихъ молитвы полезны имъ; такъ надобно разумѣть и о молитвахъ, совершаемыхъ объ отшедшихъ отъ міра сего (см. св. Епиф. Кипр. contr. haeres. LXX, 3). Даже въ видимой природѣ находятся примѣры вліянія живой жизни на жизнь, по видимому, уже умершую. Такъ, „когда созрѣваютъ ягоды на виноградной лозѣ, тогда, по словамъ св. Ефрема Сирина, вино, стоящее въ домѣ неподвижно, начинаетъ пѣниться и волноваться, какъ-бы желая убѣжать... И такъ, если и растенія имѣютъ между собою такое сообщеніе, то не болѣе-ли для умершихъ ощутительны молитвенныя приношенія“ (завѣщ. въ Христіанскомъ Чтеніи 1827 г., XXVII, 293). И не по сочувствію только живыхъ вѣрующихъ къ умершимъ полезны для послѣднихъ молитвы за нихъ Церкви, а еще болѣе потому, что онѣ являются вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ-бы умилостивительной жертвой Богу за грѣхи умершихъ людей. Въ этомъ случаѣ особенно велика бываетъ польза душамъ, о которыхъ моленіе возносится въ то время, какъ святая предлежитъ и страшная жертва (см. св. Кирил. Іерус. тайновод. поуч. V, 9. 10). Впрочемъ не всѣмъ умершимъ приносятъ пользу молитвы Церкви, а только тѣмъ изъ нихъ, которые умерли съ вѣрою и покаяніемъ, или, иначе говоря, съ задатками добра въ душѣ своей; потому что, какъ говоритъ блаж. Августинъ, „не новыя заслуги пріобрѣтаются для умершихъ, когда совершаютъ за нихъ что-либо доброе знаемые, а только извлекаются послѣдствія изъ прежде положенныхъ ими началъ. Ни мало не должно сомнѣваться, что молитвы Церкви, спасительное жертвоприношеніе и ми-

лостыни приносятъ пользу умершимъ, но лишь тѣмъ, которые прежде смерти жили такъ, чтобы по смерти все это могло быть для нихъ полезнымъ. Для умершихъ-же безъ вѣры, споспѣшествуемой любовію, и безъ общенія въ таинствахъ напрасно совершаются ближними дѣла того благочестія, коего залога они не имѣли въ себѣ, когда находились здѣсь, не пріемля, или всуе пріемля благодать Божію и пріобрѣтая себѣ не милосердіе, а гнѣвъ Божій" (Serm. CLXXII, 2).

Съ своей стороны и умершіе, всю жизнь свою подвизавшіеся въ добрѣ (см. 2 Тим. IV, 7) и только со смертію своею вполнѣ и опытно познавшіе цѣну этихъ подвиговъ, не могутъ не сочувствовать близкимъ имъ живымъ вѣрующимъ, сознавая всю трудность борьбы ихъ съ соблазнами и искушеніями міра. Сочувствіе это они выражаютъ такъ-же, какъ и живые къ умершимъ, — то есть: любовію къ живущимъ братьямъ своимъ во Христѣ и молитвами за нихъ предъ Богомъ (см. св. Кипр. Карѳ. ad Cornel. epist. LVII). Но степень вліянія въ этомъ случаѣ умершихъ на живыхъ обусловливается степенью нравственнаго совершенства, а отсюда и близости умершихъ къ Богу: несомнѣнно поэтому только одно, что вліяніе это дѣйствительно есть и на немъ основывается ученіе Церкви о почитаніи святыхъ. Именно: такъ какъ Церковь признаетъ умершихъ святыхъ предстателями за живущихъ вѣрующихъ предъ Богомъ; то „посему мы и чтимъ ихъ—какъ друзей Божіихъ, молящихся за насъ предъ Богомъ" (послан. вост. патр. отв. на вопр. 3),—а „не какъ боговъ какихъ... Мы требуемъ помощи ихъ не потому, чтобы они могли помогать намъ своею собственною силою; но потому, что ходатайствомъ своимъ они испрашиваютъ намъ отъ Бога благодать" (прав. испов. ч. 3, отв. на вопр. 52). „Честь, воздаваемая нашимъ усерднѣйшимъ сослужителямъ Божимъ, доказываетъ только любовь нашу къ общему Владыкѣ" (Дамаск. точн. излож. вѣр. кн. 4, гл. XV). А что святые дѣйствительно молятся за насъ предъ Богомъ,—на это мы имѣемъ ясныя свидѣтельства свящ. Писанія: см. Апок. V, 8; VIII, 3. 4. Потому-то мы и „чествуемъ, и славимъ святыхъ ежегодными воспоминаніями о нихъ, всенародными

празднествами, созиданіемъ святыхъ храмовъ и приношеніями" (посл. вост. патр. отв. на вопр. 3). И такъ какъ живой примѣръ всегда дѣйствуетъ на людей сильнѣе всякихъ умозрительныхъ истинъ, то св. Церковь, кромѣ ученія о почитаніи святыхъ, утвердила еще ученіе о почитаніи святыхъ иконъ, или изображеній—свящ. событій и святыхъ лицъ, „дабы они служили для неученыхъ вмѣсто книгъ и побуждали-бы къ подражанію добродѣтелямъ святыхъ и воспоминанію о нихъ, и такимъ образомъ споспѣшествовали-бы къ умноженію любви, къ бодрствованію и всегдашнему призыванію Господа, какъ Владыки и Отца, а святыхъ, какъ рабовъ Его, помощниковъ и посредниковъ нашихъ. Мы чествуемъ слѣдов. святыя иконы относительно,—чествованіе иконъ относя къ первообразамъ; ибо кто покланяется иконѣ, тотъ чрезъ икону покланяется первообразу,—такъ что никакимъ образомъ нельзя отдѣлять чествованія иконы отъ чествованія того, что на ней изображается, но то и другое пребываетъ въ единствѣ, подобно какъ честь воздаваемая царскому посланнику нераздѣльна съ честію, воздаваемою самому царю" (тамъ-же). И Самъ Господь побуждаетъ и одобряетъ насъ къ тому, чтобы мы обращались къ Нему съ молитвами и прошеніями чрезъ посредство умершихъ святыхъ,—потому что самыя тѣла многихъ изъ Своихъ угодниковъ не только прославилъ нетлѣніемъ, но и „даровалъ намъ ихъ—какъ спасительные источники, которые источаютъ многоразличныя благодѣянія" (Дамаск. точн. излож вѣр. кн. 4, гл. XV),—такъ какъ нетлѣннымъ останкамъ святыхъ, или, какъ ихъ иначе называютъ, „святымъ мощамъ всегда присуща, по словамъ св. Ефрема Сирина, чудодѣйствующая благодать Св. Духа" (твор. св. Отц. XIV, 128): „чрезъ мощи святыхъ изгоняются демоны, отражаются болѣзни, врачуются немощные, прозираютъ слѣпые, очищаются прокаженные, прекращаются искушенія и скорби" (Дамаск. точн. излож. вѣр. кн. 4, гл. XV),—а по свидѣтельству свящ. Писанія, отъ прикосновенія къ костямъ пророка Елисея воскресъ даже мертвый (4 Царств. XIII, 21). Присутствіе въ тѣлахъ умершихъ праведниковъ чудодѣйственной силы

объясняется тѣмъ, что—„какъ сосудъ, въ которомъ долго хранится благовонная масть, заимствуетъ отъ нея силу благоуханія,—такъ и самое тѣло христіанина, въ которомъ постоянно обитаетъ благодатная сила Христова, проницается ею во всемъ составѣ своемъ, и даже благоухаетъ ею для другихъ. И поелику сила Христова нетлѣнна,—то естественно, что она, вселяясь (2 Кор. XII, 9) въ человѣковъ, *иже Христови суть* (Гал. V, 24), и тѣлесамъ ихъ сообщаетъ нетлѣніе; поелику-же сила Христова всемогуща, то съ естествомъ ея согласно и то, что она чрезъ нихъ чудодѣйствуетъ, когда то благоугодно Господу, подобно тому какъ нѣкогда чудодѣйствовала чрезъ главотяжи и убрусцы, т. е. платки и опоясанія, которые были на тѣлѣ святаго Апостола Павла“ (Дѣян. XIX, 12: см. въ слов. о нетлѣн. мощ. Филар. м. Моск.). Поэтому-то св. Церковь и учитъ насъ почитать — какъ умершихъ святыхъ, такъ равно и нетлѣнные останки ихъ, также какъ и всѣ другіе предметы, съ которыми Господу угодно было соединить Свою чудодѣйственную силу. Чествуя останки святыхъ, мы не мертвому тѣлу честь воздаемъ, а благоговѣйно покланяемся предъ Богомъ, Котораго невидимая сила присуща этимъ останкамъ (см. блаж. Іерон. epist. XXXVII). Согласно съ ученіемъ Церкви, наше почитаніе св. мощей выражается въ томъ, что останки угодниковъ Божіихъ собираются и благоговѣйно хранятся въ храмахъ Божіихъ; мощи ихъ торжественно открываются, также какъ и переносятся изъ храма въ храмъ и перелагаются изъ одной гробницы или раки въ другую; въ память этихъ открытій и перенесеній устанавливаются праздники; надъ мѣстами погребеній ихъ строятся храмы и обязательно (по прав. седьм. всел. соб. 7 и Карѳаг. 94) полагаются въ основаніе каждаго алтаря—если не мощи, то части св. мощей мученическихъ. Такая торжественность въ почитаніи св. мощей имѣетъ для насъ особую важность и знаменательность. Такъ какъ св. мощи, своимъ нетлѣніемъ и чудодѣйственною силою, свидѣтельствуя о святости и близости къ Богу тѣхъ лицъ, конхъ тѣла сохранились нетлѣнными, вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ неопровержимымъ

доказательствомъ безсмертія нашей души и несомнѣннымъ залогомъ нашего будущаго воскресенія; то, прославляя предъ св. мощами святость тѣхъ лицъ, которымъ онѣ принадлежали въ жизни, мы тѣмъ самымъ торжествуемъ и нашу собственную побѣду надъ смертію.

Примѣчаніе. О разностяхъ съ православною Церковію протестантства въ ученіи о почитаніи святыхъ, ихъ изображеній и мощей, и вообще въ ученіи о загробной жизни можно прочитать въ третьемъ выпускѣ моей исторіи христ. Церкви.

Видимое, по слову св. Ап. Павла, *временно, а невидимое вѣчно. Ибо знаемъ, что когда земной нашъ домъ, сія хижина*, т. е. тѣло, *разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный* (2 Кор. IV, 18—V, 1). Жилище это впрочемъ не для всѣхъ уготовано, потому что *многіе*, по словамъ Апостола, *поступаютъ какъ враги креста Христова: ихъ конецъ погибель, ихъ богъ чрево, и слава ихъ въ срамъ; они мыслятъ о земномъ* (филип. III, 18. 19): поэтому имъ и нѣтъ мѣста на небѣ, гдѣ уготовано жительство только для тѣхъ, кто живетъ съ надеждою на своего Спасителя и Господа (— ст. 20). По ученію Церкви, „души умершихъ блаженствуютъ или мучатся, смотря по дѣламъ своимъ. Разлучившись съ тѣлами, онѣ тотчасъ переходятъ—или къ радости, или къ печали и скорби: впрочемъ не чувствуютъ ни совершеннаго блаженства, ни совершеннаго мученія,—ибо совершенное блаженство, или совершенное мученіе каждый получитъ по общемъ воскресеніи, когда душа соединится съ тѣломъ, въ которомъ жила добродѣтельно или порочно“ (послан. вост. патр. чл. 18); потому что *всѣмъ намъ*, по слову Апостола, *должно явиться предъ судище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое* (2 Кор. V, 10). Только день страшнаго суда Христова будетъ поэтому тѣмъ днемъ, въ который откроется вѣчное царство Божіе, и съ котораго будутъ вѣчно жить и блаженствовать всѣ истинно-вѣрующіе во Христа. Царство это, по словамъ Апостола, будетъ *не пища и питіе, но*

правдность и миръ и радость во Святомъ Духѣ (Римл. XIV, 17). Слѣдов., хотя царство это откроется и на той-же землѣ, на которой и теперь живутъ люди, только обновленной примѣнительно къ ихъ новымъ условіямъ жизни; тѣмъ не менѣе блаженство праведниковъ въ этомъ царствѣ будетъ состоять въ наслажденіи не тѣлесномъ, а духовномъ. Для того-же, чтобы тѣло наше было чуждо всякихъ склонностей къ какимъ-бы-то ни было земнымъ наслажденіямъ, Христосъ Спаситель, по словамъ Апостола, *преобразитъ* его *такъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его* (Филип. III, 21),—или, что тоже, содѣлаетъ его такимъ, какимъ стало тѣло Самого І. Христа по воскресеніи, когда оно проходило сквозь затворенныя двери, не утомлялось и не имѣло нужды—ни въ пищѣ, ни въ питіи (Дамаск. точн. изл. вѣр. кн. 4, гл. XXVII). Св. Ап. и Ев. Іоаннъ Богословъ такъ изображаетъ намъ въ Откровеніи, или Апокалипсисѣ нашу будущую блаженную жизнь: *се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ. И отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ* (Апок. XXI, 3. 4), *и ничего уже не будетъ проклятаго; но престолъ Бога и Агнца будетъ* въ великомъ городѣ блаженства на землѣ, въ новомъ святомъ Іерусалимѣ, *и рабы Его будутъ служить Ему; и узрятъ Лице Его, и имя Его будетъ на челахъ ихъ; и ночи не будетъ тамъ, и не будутъ имѣть нужды ни въ свѣтильникѣ, ни въ свѣтѣ солнечномъ; ибо Господь Богъ освѣщаетъ ихъ; и будутъ царствовать во вѣки вѣковъ* (тамъ-же XXII, 3—5; ср. XXI, 10). И такъ какъ вѣчное блаженство будетъ воздаяніемъ каждому за дѣла его на землѣ (Мѳ. XVI, 27), и *каждый получитъ свою награду по своему труду* (1 Кор. III, 8); то поэтому будутъ различныя степени блаженства, которыя будутъ обусловливаться различными степенями нравственнаго развитія и совершенства людей. Только подъ условіемъ соотвѣтствія блаженства внутреннему со-

стоянію души нашей мы и можемъ вполнѣ сознательно и сердечно воспринять и оцѣнить тѣ неизъяснимыя духовныя блага, какія уготованы намъ въ будущей жизни: см. 1 Кор. II, 9.

Что-же касается людей, которые всю жизнь свою посвятили исключительно на удовлетвореніе земныхъ своихъ потребностей; то, понимая поэтому наслажденія только земныя и тѣлесныя, они по самому настроенію души своей даже и неспособны были-бы воспринять духовныхъ благъ вѣчной жизни; потому что *плоть и кровь*, по слову Апостола, *не могутъ наслѣдовать царства Божія* (1 Кор. XV, 50). Так. обр. грозный приговоръ суда Божія грѣшникамъ—*идти во огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его* (Мѳ. XXV, 41)—будетъ для нихъ не столько наказаніемъ имъ со стороны праведнаго Судіи, сколько естественнымъ и необходимымъ послѣдствіемъ ихъ нравственно-дурнаго направленія. Они сознательно дѣлали зло во время земной жизни своей, почему и воскреснутъ, какъ говоритъ св. Василій В., „на поруганіе и стыдъ, чтобы увидѣть въ самихъ себѣ мерзость и отпечатлѣніе содѣланныхъ ими грѣховъ. И можетъ быть, страшнѣе тьмы и вѣчнаго огня тотъ стыдъ, съ которымъ увѣковѣчены будутъ грѣшники, непрестанно имѣя предъ глазами слѣды грѣха, содѣланнаго во плоти, подобно какой-то невыводимой краскѣ, навсегда остающейся въ памяти души ихъ“ (твор. св. Отц. V, 293). Они чуждались свѣта, дѣлая дѣла тьмы,—и будутъ поэтому ввержены *во тьму внѣшнюю, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ* (Мѳ. VIII, 12). Они не угашали огня страстей своихъ,—а напротивъ, удовлетворяя имъ еще болѣе усиливали этотъ огонь; поэтому Господь и повелитъ имъ *идти во огнь вѣчный*,—т. е. не такой огонь, какъ здѣшній, который, какъ говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, „что захватитъ, сожжетъ и измѣнитъ на другое“,—а такой, который, „кого однажды обниметъ, будетъ жечь всегда и никогда не перестанетъ, почему и называется неугасимымъ. Ибо и грѣшникамъ надлежитъ облечься безсмертіемъ—не въ честь, но чтобы быть всегдашнимъ напутіемъ тамошняго мученія“ (слов. къ

Θеодос. падш. въ Христ. Чтен. 1844, 1). Поэтому-то, говоря о будущемъ всеобщемъ судѣ Своемъ, Спаситель и говоритъ: *какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? Или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою* (Мѳ. XVI, 26)? Впрочемъ, какъ различны будутъ степени блаженства праведниковъ въ будущей жизни; такъ, соотвѣтственно степени виновности грѣшниковъ, будутъ различны и мученія людей: *Я есмь испытующій сердца и внутренности*, говоритъ Господь, *и воздамъ каждому изъ васъ по дѣламъ вашимъ* (Апок. II, 23).