From the Library
and in Memory of
Archpriest Michael Kaprel

Беллавинъ

Вас. Беллавинъ

Лекціи по Догматикѣ

читанныя студентамъ Спб. Дух. Академіи во 188⁰/₁ учебн. г.

Догматическое Богословіе имѣетъ дѣло съ основами христ. міросозерцанія, кроѣ обнимаетъ собой всю жизнь современнаго цивилизованнаго міра: гражданскую, интелектуальную, соціальную, и художественную ея стороны. Даже тотъ, кто отвергается отъ христіанства, не можетъ порвать связи съ тѣми христіанскими понятіями, кроя онъ съ дѣтства всосалъ въ себя съ молокомъ матери. Отчуве, изслѣдуя съ этой стороны философскія воззрѣнія Гартмана (статья въ Русск. Вѣстникѣ), показываетъ: какъ человѣкъ, открыто порвавшій связи съ христіанствомъ, на каждомъ шагу повторяетъ понятія, составляющія корень христіанскаго міровоззрѣнія. Поэтому нѣтъ нужды говорить о важности догматическаго Богословія. Чѣмъ прежде приступимъ къ разъясненію относительно плана, задачи науки, скажемъ о современной постановкѣ ея на Западѣ и у насъ. На католическомъ и Протеат. Западѣ наука догм. Бог. имѣетъ постановку, отличную отъ той, какую она имѣетъ у насъ: у насъ, если не обращать вниманія на выдѣленіе изъ нея основн. Богосл., она имѣетъ характеръ одного цѣлаго: исторія догматовъ не отдѣляется отъ системы догм. бог. На Западѣ-же она вступила на путь расчлененія и распадается на двѣ самостоятельныя части: 1) на систему догмат. Бог. и 2) исторію догматовъ. Исторія догматовъ подраздѣляется на періодъ библейскій и церковно-отеческій. Первый періодъ со 2ой половины 18ст. носитъ различныя названія: библейское Богословіе В. и Н. Завѣта, библейская ветхозавѣтная и новозавѣтная

догматики, Богословіе В. и Н. Завѣта, под. учебное пособіе безусловное ученіе. Такіе труды составляютъ самую часть исторіи догматовъ. Таковы труды Бетцеровскаго „руководство къ древней исторіи догматовъ", Лютгена: „Будет во времена В. Завѣта", „Введеніе въ Богословіе Н.З." — 2й періодъ исторіи догматовъ можно назвать отеческо-церковнымъ. Этотъ періодъ у Протестантовъ начинается съ конца прошлаго столѣтія; у Католиковъ позже — со 2й части настоящаго столѣтія. Изъ сочиненій этаго рода католическихъ ученыхъ замѣчательны: Шпатцингера: „Планъ о необходимости католической исторіи догматовъ", два тома сочиненій Швабъ: 1) исторія догматовъ до Никейскаго времени и 2) и. д. до времени схоластики, трудъ Келера (?) и др. — На западѣ появляются и такіе труды, кроме обнимающіе собой всю область догматическаго богословія. Таково трехтомное сочиненіе Кенце; оно содержитъ въ себѣ: исторію догматовъ В. и Н. Завѣта, исторію догматовъ отеческаго и схоластическаго періода и систему догматики. Нельзя не признать полезнымъ такое разнообразное сочетаніе научныхъ данныхъ: оно способствуетъ болѣе глубокому пониманію предмета науки; разнообразіе же то, проникающее на Западъ изъ чисто интересовъ, вполнѣ съ тѣмъ будитъ и научный интересъ. Но нельзя сказать того, чтобы историческій методъ изслѣдованія догматовъ на Западѣ всегда имѣлъ за собой чистыя побужденія. Такъ Тюбингенцы пользуются имъ для оправданія своихъ нападокъ на христіанство, при помощи чего они старались доказать свою мысль о томъ, что христіанская система развилась изъ зерна, предобразованнаго Спасителемъ, путемъ философскаго и историческаго процессовъ. Нельзя, однако, сказать, чтобы у богослововъ, принявшихъ историческій методъ, не было чисто научныхъ стремленій, но крайнія стороны на первыхъ порахъ. Всего 2ое полов. настоящаго столѣтія движется стремленіе примирить вѣру съ невѣріемъ въ чувствѣ благочестія въ извѣстной мѣрѣ Шлейермахера, который хотя и не былъ предрасположенъ къ отреченію отъ христіанства, однако нетвердо стоялъ въ вѣрѣ. По его мнѣнію, нужно догматическія стороны христіанства обратить на общую почву чувства зависимости отъ Божества, кроме чувств. завис. общее къ вѣрующимъ, къ невѣрующимъ и язычникамъ. Въ этаго времени вслѣдствіе господствующаго направленія во богословіи къ схоластическимъ отношеніямъ Шлейермахера, посредствующее богословіе и підпущено сродствомъ во взглядахъ на науку, къ прямо приносящую болѣе вреда, чѣмъ пользы, что богословіе вредно, и что нужно осмѣливаться вѣровать чувствомъ.

Со времени Шлейермахера начинается ряд произведений указанного колебания. К этому направлению принадлежит знаменитый богослов Шёнеръ (авторъ произведенія: „Ученіе св. апостола о лицѣ Христа).

Въ 30-хъ годахъ, когда появился кодексъ евангелическаго исповѣданія, имѣвшій своей задачей примиреніе разныхъ партій (ректоръ, на защитѣ христіанства выступаютъ лучшіе люди. Даже люди со времени Шлейермахера требуютъ новаго великаго примиренія в. рассмотрѣнію. Но трудъ протестантскихъ богослововъ отдѣльныхъ направленій не можетъ быть показанъ, что нерѣшенъ. Ко этому разряду нужно отнести труды Шлатера, Шмиднера, Тольдиуса и др. Одновременно съ протест. богословами начались разработки исторіи догматовъ и католическія богословы. Лучшій трудъ, появившійся въ послѣднее 10-тіе, принадлежитъ Шваллу. — Мы видимъ так. обр., что историческій методъ принесъ много пользы и много вреда. На него отрицательно богословы отрицательнаго направленія и ортодоксальныя, протестантскія и католическія. Въ нашей русской литературѣ можно указать на труды Бриллиантова, который кромѣ съ системой излагаетъ исторію догматовъ.

(II Догматическое

Догматическое

Теперь обратимся к понятію о догматѣ. Обратимся к значенію на филологическій составъ слова. Во всякомъ случаѣ понятія выдвинуто несколько частныхъ мнѣній, хотя дѣлается, однако, не изъ филологическаго состава слова. Слово "догматъ" означаетъ не тотъ, что есть христіанскій догматъ, но нѣчто другое. Приводятъ утверждаютъ, что это слово происходитъ отъ глагола δοκέω (въ прош. сов. врем. 3л. ἔδοξε) и означаетъ нѣчто постоянное, неизмѣнное, наилучшее смысла закона, поэтому противополагаетъ это слово слову δόξα, какое означаетъ нѣчто неустойчивое, простое „мнѣніе". Но на это замѣчаніе слова "догматъ" не употребляется у древнихъ писателей. Слово догматъ означаетъ нѣчто и нѣчто неизмѣнное. Такъ Цицеронъ этимъ именемъ называетъ греческія философскія. Цицеронъ называетъ Сократа законодателемъ аттическихъ догматовъ. Сократъ (5 в.) этимъ именемъ называетъ вообще правила. У св. отцовъ догматами называются мнѣнія, которыя, однако, не по существу слова, но по обнаруженію не должны быть въ нѣтъ непремѣнно того смысла, какой потомъ ему придано в.

так называемые, мы можем сказать много убе-
дительно. Мы вполне не возражаем бы, если бы кому
„догматъ" представлялся в узком значении, т.е. что
мы можем сказать много более уместительно, чем
слово Бога. Слово догматъ прежде всего получило значе-
ние закона. Въ такомъ смысле оно употребляется
Лукин. 2, 13; 3, 10; 6-8; Еф. 3, 9; 2 Макав. 10, 8; 15, 36. Въ Н.З. сло-
во „догматъ" употребляется въ том же значении, въ ка-
ком и въ В.З., именно въ значении закона, который дол-
жен быть исполняемый безпрекословно. Так въ Ев. Луки 2, 1 го-
ворится: „въ то же время повеление (δόγμα) отъ кесаря
Августа сделано перепись по всей земли". Въ книгѣ Дѣ-
яний догматъ употребляется въ смысле царского указа-
закона. Так напр. въ Кол. 2, 14 сов.: „потребилъ ученьем бы-
ло рукописание (χειρόγραφον τοῖς δόγμασι) о насъ, которое было противъ насъ, и Онъ взялъ его
отъ среды, прибивши его к кресту." Одни изъ экзегетов
подъ словомъ "δόγμα" видят разумеют постановления за-
кона Моисеева, другие-греческие Христово. Во всяком слу-
чае изъ этих примеров видно, что подъ словомъ „догматъ"
въ Н.З., как и въ В.З. разумеется нечто обязательное. Вполне,
слово „догматъ" употребляется въ послании к Еф. 3, 14:
упразднивъ вражду плотию своею и законъ заповѣ-
дей учением, дабы изъ двух создать въ себе самомъ одно-
го новаго человѣка, творя миръ! (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν κα-
τηργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ). Въ Деян. Апост. догматами называ-
ются постановления апостольского собора. Изъ этих мест
Св. Писания видно, что догматами назыв. въ Н.З. такие
постановления, которыя, подобно изъ авторитета, должны бы-
ли иметь силу закона для всех. Совсем на филоло-
гическій взгляд слова не имеют значения, т.к. одно и то-
же слово может употребляться въ разных значениях. Въ
нашем смысле постановление Апостола нельзя назы-
вать, конечно, догматом, как и постановления апост.
собора. Въ нашем смысле догматами называется то,
что относится к основам самой христианства, что
принято отъ Христа и установлено церковью. И
догматъ въ своей сущности, въ своем корне неизмен-
ен. Часто слово догматъ употребляется въ более
узком смысле, чем оно употреблялось у о.о. церкви.
Св.о. словом догматы обозначали и теоретическія,
созерцательныя истины и изложенія вероученія и фило-
софскія системы и представленія церковной доктрины.
Отсюда видно, что о.о. церкви словом догматы обо-
значали не строго догматическія истины. Но по боль-
шей части о.о. церкви словом догматъ обозначали всѣ

Дальнейшее в творении символа показывает нам, что предано
ученью Христову и Завещанию Его Апостолами и что
Церковь Христова. Сюда относятся: четыре вида, четыре пути
к познанию, заветы Церкви, касающиеся веры, таинства,
в частности, Евхаристии, Крещения, Исповеди и т.д. Так же должны
быть отнесены и соблюдаемые в Св. Писании. Со
всеми же перечисленными формами веры, и у Св.
Отцов, видим, как много места должны употребляться
в творении символа, достаточно обратить на древние от-
цы дальнейшие. Так, наир. в одном домостроительном
выражении разом четыре: теоретическое и чисто
богословское, здесь же и нравственное разумение, и
подчинение и все вообще древнее мировоззрение. Правда
Символ свой отнюдь не называет формой,
а Христовым изложением Христ. веры. Это гарантирует.
Но вот Св. Отцы мы не находим выделения четырех формальных
Символов для среды Церкви. Отцами Церкви средствами для
обозначения более широкого круга понятий, а не для отличения
частных форм от каждой нравственности, как у нас сейчас
выделяют Символом Веры по Теологии, исповедание. Это возможно
тогда, что мы называем формами, у Св. Отцов встречаются раз
ными названиями: учение, Вселенское учение, предание, Апостольское
предание, истина самой веры, Апостольская вера, Христова
вера, правило истины, Вселенское правило проповеди, Апостольское
проповеди; называются также выражения и отвергаемые
Отцами учения заимствованы от отцов Церкви
Отцами для решения вопросов, на почве, они удержали Е.
Церкви в богословствовании своего вера. Поэтому для
названия Символа имеем более широкий смысл, употребляемый
для обозначения всего того, что предано Христом; но и на б-
ольшинстве случаев, — в Святоотеческом понятии веры, „формы
в частности всего один раз. Однако, нельзя не усматривать
раз Христианского, Церкви предание всегда соединяло в сильных
формах одинаковое понятие. Итак, чтобы также должен
быть Символ соединяется в одном понятии, только его
обозначают другими словами? Правы. У называется свой
термин, принцип этому понятию: 1) прежде всего Законодатель
ность: формам. четыре дано! отдельно что бы
2) второй, чтобы было сказано в Христе. Они четыре по
году в объяснении их четыре, что они не сами в
Христа, а суть четыре Богооткровенно. 3) Непрерывен
ность при хранении Св. Предания. Они третьего порядка
не относятся к Христу, хотя не так много сказано о них
Христовы четыре, при. Сюда входит. Но и 3. отдельно
в этих трех, — незыблемость для отдельного того, что
сказано в отдельных формах и что не изменяется вообще.

Теперь становится понятнымъ, почему до конца XVII вѣка
она науки не разрабатывалась, составляя одну изъ
отвѣтвленій философіи. Развитіе ея было
тѣмъ болѣе, какъ наука фундаментальная. Такъ
какъ и эти науки не специализировались
подъ силу одному человѣку, то и ученые
занимались ими, какъ второстепенными
отраслями философіи. Такъ Галилей
и Ньютонъ, помимо своихъ
основныхъ изслѣдованій по механикѣ
и астрономіи, занимались и
оптикой. Такъ Декартъ
сдѣлалъ попытку
изложить
физическую
систему
мира,
основанную
на
принципѣ
причинности
и
отвергнувшую
всякую
мистику,
разсматривая
матерію
какъ
протяженную
субстанцію,
подчиненную
законамъ
механики.
Такъ
Лейбницъ
и
Ньютонъ
пытались
создать
исчисленіе
безконечно
малыхъ,
которое
было
необходимо
для
изслѣдованія
кривыхъ
линій.
Такъ
Лейбницъ
и
Ньютонъ
пытались
создать
исчисленіе
безконечно
малыхъ,
которое
было
необходимо
для
изслѣдованія
кривыхъ
линій.

[illegible] въ [illegible] существенн[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
и [illegible], [illegible].

Вторая сторона [illegible] простирать ли на всю её или на часть. Есть [illegible], что [illegible] допускаютъ внѣшнія измѣненія своей внѣшней стороны, будучи всетаки по внутренней сторонѣ неизмѣнными, напр. ученіе о Богѣ единомъ по существу, но троичномъ въ лицахъ.

По содержанію догматы разъ навсегда преданы Церкви и неизмѣнно сохраняются ею, какъ непреложныя правила вѣры, или въ Св. Писаніи или въ Церковномъ преданіи или въ томъ и другомъ вмѣстѣ. Въ догматахъ не могло и не можетъ произойти никакого историческаго измѣненія, ибо они даны Церкви не постепенно, а сразу (Е.), если имѣть въ виду ихъ содержаніе. Нельзя говорить, что догматы образовались путемъ органическаго развитія (З), какъ [illegible] развивается зерно, усвояя себѣ сродные элементы изъ окружающей его почвы. Подобная мысль внесена была [illegible], говоря напр., что христіанство развивалось [illegible] элементовъ изъ греко-римской атмосферы: философскаго міровоззрѣнія или языческихъ обычаевъ. Такъ будто-бы ученіе о [illegible] Спасителя развилось изъ ученія о Логосѣ у Платона и Филона, а ученіе о церковныхъ таинствахъ получило свое развитіе изъ языческихъ мистерій. — Съ точки зрѣнія существеннаго содержанія догматовъ надо сказать, что оно дано намъ все сразу (С) [illegible] со стороны ихъ содержанія.

Кромѣ того, что всѣ догматы даны Церкви сразу, они и сохраняются неизмѣнно въ томъ видѣ, въ какомъ преданы Спасителемъ и апостолами. Но какъ можетъ, спроситъ кто нибудь, какъ могутъ сохраниться неизмѣнно? Всякій истинно-богословствующій и истинно-вѣрующій знаетъ, что церковное сознаніе или преданіе состоитъ изъ отдѣльныхъ единицъ и есть не [illegible] знаніе человѣческое, а при содѣйствіи Св. Духа превращающееся въ знаніе Божественное. Если [illegible] сознанія единичныхъ и [illegible] сохранять [illegible], то [illegible] Церкви [illegible] при [illegible] правильной Церкви — [illegible] Божія [illegible] хранитель [illegible] всегда безъ всякихъ измѣненій. [illegible] Церковное [illegible]

[illegible] и [illegible] [illegible] [illegible]. Отсюда всѣ догматы Церкви сохраняются [illegible] [illegible] даже въ числѣ. Съ какимъ характеромъ и въ какомъ [illegible] они имѣлись [illegible] [illegible] и въ [illegible] [illegible] въ церк[illegible] (?) Въ виду [illegible] [illegible] [illegible] догматовъ на [illegible] и церковные, [illegible] [illegible], основные и производные, раскрытые и неразвитые. Макарій въ своей догматикѣ допускаетъ дѣленіе догматовъ на основ[illegible] [illegible] [illegible] тотъ, по на[illegible] [illegible]. Впрочемъ, по всей вѣроятности, [illegible] Макарій имѣлъ въ виду, принимая такое [illegible] содержаніе, а формы догмата, его внѣшнюю сторону. Точно также не можетъ быть догматовъ только библейскихъ или только церковныхъ, основныхъ и производныхъ, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] въ раздѣленіи догматовъ и ихъ различной обязательности для человѣка; [illegible] [illegible] [illegible] и догматъ о [illegible] [illegible] церковью. Всѣ такія дѣленія могутъ допускать лишь [illegible], кто [illegible] [illegible] правильнаго [illegible] [illegible] существенною и несущественною сторонами въ [illegible] [illegible] [illegible]. Не можетъ быть такой [illegible] [illegible] [illegible] и несущественныхъ: всѣ они открыты Богомъ для спасенія людей; слѣдов., всѣ одинаково [illegible] [illegible] и [illegible] для [illegible]. Нельзя, напримѣръ, сказать, что ученіе о таинствахъ крещенія и Евхаристіи существенно, а о [illegible] таинствахъ несущественно. Всѣ эти разграниченія непримѣнимы къ догматамъ, какъ къ „мысли ума Божія", какъ къ понятіямъ отрѣшенныхъ, независимыхъ отъ [illegible], но иное дѣло [illegible] [illegible] (то разграниченій) къ выраженію догматовъ [illegible] [illegible]. Дѣло [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] обобщенно, комбинировано, что мысль [illegible] [illegible] а комбинація ея — не [illegible], что мы и показали въ нашей диссертаціи. (Здѣсь приведено то положеніе, что ученіе о [illegible] таинствахъ [illegible] [illegible] [illegible], но самыя таинства не были поставлены [illegible] [illegible] въ извѣстныхъ ~~[illegible]~~ состояніи, — сначала не было, напр. ученія о томъ, что всѣхъ таинствъ семь). — [illegible] если посмотрѣть [illegible] [illegible]

въ сознаніи [illegible] лицъ, то мы увидимъ, что человѣческое сознаніе воспринимало въ нихъ не все сразу ([illegible] [illegible] въ догматахъ [illegible] [illegible], и даже сама церковь въ извѣстное время [illegible] настоящ[illegible] [illegible] опредѣленную идею оставляла въ тѣни другія, напр., въ эпоху борьбы съ монархіанствомъ - [illegible]) - воспринимало не съ одинаковой [illegible] и различіемъ выраженій, не съ одинаковою аргументацією, съ неодинаковымъ опредѣленіемъ [illegible] (т.е. въ [illegible]) гдѣ встрѣчаемъ разные символы, одни изъ которыхъ имѣли у себя извѣстные [illegible], напр., о сошествіи во адъ, а другіе - нѣтъ. Здѣсь, въ [illegible] опредѣленій, такимъ образомъ ~~[illegible]~~, были [illegible] и потому, и со стороны выраженій, но не по содержанію, - съ такой, [illegible], возможно [illegible] догматовъ на библейскіе и церковные (Это [illegible]), на раскрытые и не раскрытые ([illegible]) [illegible] ([illegible]), на [illegible]

[illegible] церковное сознаніе не сразу установило общія [illegible] и краткія, но [illegible]. Поэтому не было [illegible] дать [illegible] содержаніемъ и незыблемую [illegible] Это, конечно, кроется въ [illegible]; но, поскольку мы можемъ проникать въ нихъ, [illegible] это было сдѣлано [illegible], чтобы, по словамъ Апостола, буква не убивала духа. [illegible] потребности въ общей формулѣ, [illegible] и создавать ее (тѣмъ болѣе, что благодаря такой удобопріемлемой, не для всѣхъ одина[illegible] формѣ, догматы легче проникали въ сознаніе разныхъ людей). Цѣль формулы - [illegible], отличеніе [illegible] ученія отъ еретическихъ [illegible]; стало быть, пока [illegible] ученіе не подвергалось [illegible] Аріевъ, до тѣхъ поръ и [illegible], [illegible] и безумно, [illegible] не предотвратили бы заблу[illegible] ([illegible] и теперь); что не [illegible] церк[illegible] [illegible], хотя конечно, не станетъ [illegible] [illegible] перемѣнки [illegible]. — Существо [illegible]

[illegible] формы тѣмъ самымъ [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] потребн[illegible] [illegible]

Догматическая терминология явилась не вдруг, а постепенно; [illegible] христианских догматов, которые [illegible] в разных народах, как первые не допускали [illegible] и новой [illegible] слова. — Первоначальные наименования давались оттого, что трудно было найти соответствующие слова в языках разных народов, сообразуясь не на одинаковой степени развитія. Избирали обыкновенно термины наиболее точные, но они становились еще точнее отъ условнаго его характера, ибо абсолютная точность невозможна. Церковное сознаніе заключало въ [illegible] термины извѣстное понятіе; таковы термины [illegible] (Въ 1-м веку его употребилъ Ѳеофилъ Антіох. — Τριάς по [illegible] точно — trinitas = triunitas) Ὁμοούσιος, οὐσία, ὑπόστασις (Ап. Павел), σύνος первородный, чтобы таинство и много другихъ терминовъ, имѣющихъ условный характеръ. Соединеніе Божественныхъ положеній въ одну формулу происходило одновременно съ утвержденіемъ терминологіи. Избирали изъ лучшихъ наиболѣе краткую и всесторонне выражающую христіанскія понятія формулу. Эта формула принятая Церковью сама становилась обязательною и являлась догматомъ. Ни Христа, ни Спасителя, ни Апостолъ не давали точной формулировки догмат. понятіямъ. Апостолъ говорилъ [illegible] современниковъ не вполнѣ достаточными и не заключали въ краткія формулы своего ученія кромѣ формулы [illegible] Вдругъ выражено и единство „во имя" и троичность. Западные догматисты нападаютъ на эту формулу и [illegible] ее позднѣйшей вставкой, но это, какъ увидимъ ниже, ложно. Спаситель не давалъ формулировки предлагаемыхъ истинамъ; но фиксировалъ личными примѣрами и говорилъ языкомъ современниковъ. Апостолы или [illegible] говорили, хотя и родственными языками, заимствованными изъ Библіи. — Это зависѣло отъ слова, которое имѣло какъ знакъ, марка. Каждый Апостолъ говорилъ своимъ особымъ языкомъ, напр. Ап. Павелъ говорилъ по преимуществу объ оправданіи, Іоаннъ о любви и [illegible], а Петръ объ искупленіи. Значитъ у каждаго были свои любимые предметы и пріемы. Они не заботились [illegible] ученіе въ догмат. формулахъ, хотя [illegible] у Павла объ оправданіи [illegible] любовію [illegible]. Апостолы [illegible] как Ѳ. Аквинат. (напр. не говорили [illegible] как теперь учитъ Церковь, хотя Церковь [illegible]

И послѣ постепенно, а не вдругъ явились точныя формулы и термины. Исторія догматовъ показываетъ, какъ было трудно отцамъ формулировать церковное ученіе. Іустинъ, Аѳинагоръ, Тертуліанъ, Кипріанъ, Климентъ — эти всѣ отцы употребляли разныя выраженія, неточныя и странныя на нашъ взглядъ. У Оригена уже явились термины οὐσία и ὑπόστασις, но недостаточно различались. Такъ было дѣло до времени аріанскихъ споровъ, когда этимъ понятіямъ дано было точное разграниченіе. Это произошло по поводу того, что аріане упрекали православныхъ въ Савелліанизмѣ на основаніи принятаго ими слова ὁμοούσιος, которое они понимали какъ единоипостасный. Иные изъ православныхъ употребляли иногда такія выраженія: въ Богѣ едина ипостась и три сущности. Вслѣдствіе этого великіе отцы Церкви Вас. Вел. и Кир. Іерусал. боялись употреблять терминъ ὁμοούσιος и нѣкоторое время принадлежали къ ὁμοιουσιανамъ. Чтобы положить конецъ этому на соборѣ въ 362 г. въ Александріи подъ предсѣдательствомъ Афанасія Александрійскаго рѣшено было точно опредѣлить терминъ ὁμοούσιος. Явилась нужда опредѣлить, кто православный кто еретикъ. Трудами Афан. Вел., Григорія Богосл. и Нисскаго и Вас. Вел. уже послѣ его смерти опредѣлено было подъ οὐσία разумѣть сущность, а подъ ὑπόστασις — лице. Результатъ этихъ работъ — символъ Афанасія Великаго, гдѣ уже находится точная формулировка ученія о троичности. Вторая половина этого символа содержитъ ученіе о 2 естествахъ и о 2-хъ воляхъ въ Г. Христѣ, а потому и относится къ позднѣйшему времени — къ 8 в. по Р. Хр. Точно также не вдругъ установилась формулировка догмата о лицѣ Христа, о 2-хъ естествахъ въ Немъ, неразличномъ и нераздѣльномъ, а съ другой стороны неизмѣнномъ и несліянномъ соединеніи ихъ: — по поводу споровъ Кирилла Александрійскаго съ Несторіемъ. Такимъ образомъ догматич. понятія не могли быть твердо выражены въ 3 в. и лишь появленіе ересей заставило Церковь позаботиться кратко, полно и всесторонне опредѣлить догматы, что и сдѣлали вселенскіе соборы; но нѣкоторые догматы остались и до сего времени неопредѣленными. 4 л. — Въ прошлый разъ мы говорили о двоякой сторонѣ христіан. догматовъ: — внѣшней и внутренней, и притомъ замѣтили, что терминъ „догматъ" образовался не вдругъ, что какъ скоро догматическая истина заключалась въ опредѣленную формулу, она и становилась догматомъ. Однако не всѣ догматы имѣютъ опредѣленную формулу. Нѣкоторые догматы, напр. объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца, опредѣленно выразились уже послѣ вселенскихъ соборовъ, благодаря спору между Восточной и Западной Церквами. Нѣкоторые догматы въ Греко-Восточной Церкви остались и до сихъ поръ не формулированными, хотя въ римско-католич.

Церкви они имеютъ точную формулу, напр. учений о церкви, о таинствахъ, о процессахъ отношеній, о свободѣ. — Но если догматическія формулы выработались не вдругъ, то дѣло научнаго раскрытія догматовъ, какъ дѣло нелицемѣрной нужды, совершалось еще медленнѣе. Оно началось очень рано, продолжалось гораздо выше вѣка и еще до сихъ поръ не закончено и даже не предвидится времени, когда одна богословская система станетъ въ всѣхъ вѣкахъ и будетъ обязательной. Правда у насъ есть символическія книги, но они и имѣютъ значеніе фасадныхъ выраженій. Что касается научной разработки догматовъ, то она нужна не для самихъ истинъ вѣры (ибо она полна, ясна и тверда), а для окружающихъ. Церковь, обладающая полнотою церковнаго сознанія, состоитъ изъ частныхъ истинъ, для которыхъ и необходимо дѣло раскрытія догматическихъ истинъ. Научное изслѣдованіе догматовъ состоитъ во 1м изъ разложенія общаго понятія на частныя, во 2м опредѣленіи смысла каждой части, въ 3м въ доказательствѣ, что изъясняемая истина есть откровенная догматъ, и наконецъ въ 4м въ приближеніи данной истины къ общему сознанію. Какъ великая наука имѣетъ гипотезы для объясненія системы, такъ и въ Домарьевѣ должно систематизировать части для образованія стройнаго цѣлаго. Такъ какъ догматическая наука предназначена для слабаго человѣческаго ума и разработывается силами человѣческими (при ограниченномъ содержаніи), то дабы будущая разработывалась (силами) лучшими, необходимо перейти изъ разумнаго періода и носитъ на себѣ всѣ слѣды развитія общечеловѣческаго сознанія. Ограниченный человѣческій умъ не способенъ объять сразу всю полноту догматическаго содержанія, и пользуется всѣми способами для приближенія его къ общему сознанію и разрѣшенію всѣхъ недоумѣній, могущихъ встрѣтиться. Догматическая система имѣетъ свою исторію, переживаетъ періоды развитія, переходя отъ меньшаго къ большему, совершенному. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно взять систему какого-нибудь древняго отца, напр. Оригена, или даже І. Дамаскина, и мы легко можемъ видѣть, до какой степени она несовершенна. Возьмемъ даже систему изъ схоластическаго періода Петра Лombарда, и тамъ опять много недостатковъ и односторонности. Какъ всякое человѣческое научное раскрытіе и систематизацію догматовъ обусловливается тѣмъ состояніемъ науки, какое существуетъ въ данное время. Такимъ образомъ время и личность всегда накладываетъ свою (сильную) печать на раскрытіе и систематизацію догматовъ. Такъ какъ самыя важныя условія для развитія догматическихъ системъ — состоятъ въ данномъ времени философскихъ наукъ, то отразили собственныя мнѣнія подъ видомъ. Въ нашемъ среднемъ науки нынѣшняго времени слѣдуетъ изъ данныхъ естествознанія, исторіи и филологіи.

Но эти данныя имѣютъ значеніе только въ частныхъ пунктахъ догматической системы, напр. въ изслѣдованіи могутъ послужить доказательства безсмертія души, тогда какъ философію имѣютъ вліяніе на общій строй науки. Возьмемъ, напр., два періода: патрологическій и схоластическій. Въ первомъ долженствуетъ вліяніе непосредственное философіи Платона, во второмъ - философіи Аристотеля. Философія Платона углубляетъ мысль въ сущность (вѣчныя) вещи и менѣе обращаетъ вниманія на выработку точной схемы, поэтому св. отцы находятся подъ вліяніемъ Платона, болѣе занимались выясненіемъ внутренней сути догмата и мало заботились о размѣщеніи догмата на сопредѣльныя ему части и точномъ опредѣленіи этихъ частей признаками. Если образованіи точныя формулы и имѣли иногда мѣсто у св. отцевъ, то только въ такихъ случаяхъ, когда нужно было оградить догматическое ученіе отъ ересей. Мысль св. отцевъ, въ высшей степени тонкая, мало была способна къ философскому анализу. Поэтому, отчасти творенія при всей глубинѣ своего содержанія представляютъ большія несовершенства въ формальной сторонѣ: неравномѣрность частей, большое распространеніе одной части въ ущербъ другой, недостатокъ раздѣльнаго изложенія, непроизведеніе по ассоціаціи посторонняго предмѣта и т. п. Такими свойствами отличаются ученыя системы. Въ сочиненіяхъ св. отцевъ нѣкоторыя трактаты, находящіяся въ современныхъ догматикахъ, совершенно нѣтъ, а новыя - суть упоминаемыя. Напр. нѣтъ трактата о Богѣ единомъ по существу въ раздѣленіи на лица, ученія о существѣ и свойствахъ Божіи. Вмѣсто догматическихъ предметовъ въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ (пр.) находятся предметы литургическаго и нравственнаго свойства, или дидактическіе по церковнымъ и историческимъ наукамъ, напр. въ системѣ І. Дамаскина. Поворотъ къ новому способу изложенія догматовъ замѣчается у І. Дамаскина, хотя онъ не могъ еще вполнѣ отрѣшиться отъ вліянія Платона, и вліяніе Аристотеля выразилось у него въ стремленіи облекать идеи въ опредѣленныя формулы. Каково же было вліяніе Аристотеля на догматическія системы? Философія Аристотеля есть по преимуществу философія логическихъ формъ. Она болѣе всего занималась классификаціей и систематизаціей понятій. Ясность, точность и раздѣльность въ изложеніи - ея первыя требованія. Много удобно было мѣстъ новаго при употребленіи Аристотелевскаго метода у сторонниковъ Аристотеля - схоластиковъ, сравнительно съ тѣмъ, что уже было сдѣлано въ досколастическій періодъ. И прежде всего въ системы догматики введены были схоластиками раздѣльность изложенія и строгая систематизація. Хотя схоластики мало повинны въ отступленіи отъ общецерковнаго преданія, которымъ руководились св. отцы, однако въ свои системы они ввели нѣкоторыя новыя пункты, мало разработанные у святыхъ

таковы, напр., трактаты о Церкви, о таинствахъ, о Богѣ, о Творцѣ и др. Нѣкоторые пункты, напр., объ оправданіи человѣка, у схоластиковъ заняли самостоятельное мѣсто, тогда какъ у св. отцовъ дѣло оправданія излагалось вмѣстѣ съ дѣломъ искупленія, совершенномъ Г. Христомъ. Такова исторія измѣненной стороны догматовъ.

Опредѣлимъ теперь задачу догматическаго богословія, соотвѣтственно двоякому дѣленію этой науки: на историческое изложеніе догматовъ и догматическую систему, самая задача науки будетъ двоякая. Задача догматической системы: устранивъ историческія подробности, дать точное опредѣленіе и раскрытіе каждаго пункта вѣроученія христіанскаго, обставить его доказательствами и указать предѣлы, за коими догматъ перестаетъ быть догматомъ и является уже богословскимъ соображеніемъ; далѣе — приблизить догматъ къ общему сознанію, разрѣшить представленныя возраженія и позаботиться перевести догматическіе термины на современный языкъ. Историческое изложеніе догматовъ имѣетъ своей задачей указать, какъ извѣстный догматъ постепенно раскрывался, формулировался и получилъ свое точное выраженіе.

3ое. Всѣ догматическія системы начинаются обыкновенно съ вопроса о возможности познанія Божества, поэтому и у насъ на первомъ мѣстѣ будетъ поставленъ вопросъ о постижимости Божественной природы. Относительно возможности познанія Бога въ Св. Писаніи есть два рода мѣстъ: по однимъ Богъ постижимъ, а по другимъ — его познать нельзя. Къ первому классу относится выраженіе Ап. Іоанна: „и вы помазаніе имѣете отъ святаго, и вѣете вся. И вы еже помазаніе пріясте отъ него, въ васъ пребываетъ, и не требуете, да кто учитъ вы: но яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ, и истинно есть, и нѣсть ложно" (Іоан. II, 20.27). Однако, по словамъ Ап. Павла мы знаемъ теперь о Богѣ только „яко зерцаломъ въ гаданіи". Съ другой стороны, „Духъ вся испытуетъ и глубины Божія", однако, никто не можетъ видѣть Бога, потому что „Онъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ." Итакъ, съ словами Св. Писанія несогласна полная непостижимость Божества, и человѣкъ можетъ знать о Богѣ, но сколько это доступно его природѣ. Св. Отцы также учили, что Богъ опереволос, что всякія имена, напр. „Сый", не выражаютъ сущности Божества. Но тѣже Отцы не отказываются учить о Богѣ и сообщаютъ покрытіе о Богѣ. Христіанская церковь также предлагаетъ извѣстное ученіе о Богѣ. Изъ всѣхъ этихъ фактовъ ясно, что Богъ можетъ быть предметомъ чего познанія, но только въ извѣстной мѣрѣ. Даже изъ самаго существа дѣла вытекаетъ возможность

познанія о Богѣ. Бога познать нельзя только при пантеистическомъ воззрѣніи на Него, когда нѣтъ сверхъестественнаго откровенія, когда Богъ, какъ не имѣющій сознанія и личности, ничего не могъ бы сказать о себѣ. Съ этой точки зрѣнія онъ могъ бы сдѣлаться только предметомъ мистическаго созерцанія и ощущенія. Такимъ образомъ въ христіанскомъ понятіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру заключается возможность познанія Его. Но по ограниченности человѣческаго ума и самымъ условіямъ познанія, оно не можетъ быть полнымъ. Только по ученію аріанъ Бога можно познать также, какъ и всякій другой предметъ. Въ этомъ воззрѣніи, очевидно, не принимается въ разсчетъ человѣческая ограниченность. Правда, христіанское ученіе есть Богооткровенное ученіе, царство Божіе явилось уже на землѣ чрезъ І. Христа, но справедливо и то, что это царство наступитъ во всей полнотѣ во времена грядущія. Итакъ, возможность познанія о Богѣ несомнѣнна, но человѣкъ не можетъ имѣть о Немъ знанія, вполнѣ соотвѣтствующаго познаваемому предмету, адэкватнаго ему.

5ая лекція. Богъ не можетъ быть предметомъ познанія только при пантеистически-мистической точкѣ зрѣнія, т.е. если бы онъ не былъ личнымъ духомъ, а просто только силою и притомъ безсознательною, — какимъ то отвлеченнымъ божествомъ. Съ этой точки зрѣнія Богъ, въ смыслѣ мірового начала, можетъ быть или только предметомъ созерцанія (какъ это отчасти видно у неоплатониковъ), или предметомъ субъективнаго представленія; только при отрицаніи личности въ Богѣ можно отрицать возможность познанія Его. Т. об. наше понятіе о Богѣ, какъ личномъ и живомъ существѣ, служитъ такъ сказать теоретическимъ основаніемъ (не говоря уже о практическомъ т.е. о самомъ откровеніи, откуда мы почерпаемъ достаточное познаніе о Богѣ) возможности познанія о Богѣ. Но съ другой стороны наше познаніе о Немъ не можетъ быть въ настоящей жизни совершеннымъ и полнымъ, оно должно имѣть свои предѣлы. Только съ точки зрѣнія разсудочнаго направленія (куда можно отнести евноміанъ, аріанъ, гностиковъ какъ напр. Валентиніанъ) можно постигнуть Бога логическимъ путемъ. Но это направленіе забываетъ объ историческихъ и космическихъ условіяхъ познанія, оно забываетъ объ ограниченности человѣка, какъ ее изображаетъ напр. премудрый Сихахъ, когда объясняетъ величіе Божіе въ 18 псалмѣ: ни кто же доволенъ исповѣсти дѣлъ Его и кто изслѣдитъ величіе Его? Егда скончаетъ человѣкъ, тогда начинаетъ

и сфа престанетъ, тогда усумнится" - т.е. когда человѣкъ окончитъ размышленіе о Богѣ, тогда онъ почувствовалъ, что только началъ размышлять, и когда окончитъ работу, тогда на него нападаетъ сомнѣніе, вѣрно ли то, что онъ мыслитъ. Чтобы болѣе привести прекрасныя слова Вл. Августина, выражающія наше несовершенство познанія о Богѣ:— "Какъ Тебя познаю, взывая къ Тебѣ, я познаю тебя въ Тебѣ не какъ ты самъ въ себѣ, но какъ Ты существуешь для меня (т.е. по благодати в отношеніи ко мнѣ), ибо какъ ты существуешь въ себѣ, познаешь только для себя, а какъ существуешь въ мнѣ, Ты только познаешь въ мнѣ". Слова эти (какъ превратно не толковали ихъ) содержатъ мысль, что человѣкъ не собственными усиліями можетъ достигнуть познанія о Богѣ, а только при помощи вѣры и благодати. Слова эти, впрочемъ, могутъ привести и къ невѣрному заключенію, будто Августинъ совершенно отвергаетъ возможность познанія о Божествѣ вообще. Правда, хотя христіанское ученіе есть самое совершенное изъ всѣхъ ученій, но и это указываетъ на непостижимость для насъ Божества; только самъ онъ имѣетъ совершенное познаніе о Себѣ: никто не знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца знаетъ токмо Сынъ (Мѳ. 11,27). Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что хотя человѣкъ въ сей жизни и можетъ познавать Бога и знаніе его можетъ быть истиннымъ, но онъ не можетъ составить знанія полнаго и совершеннаго о Богѣ, другими словами — наше знаніе о Богѣ имѣетъ свои предѣлы. Наше знаніе, хотя отъ Бога исходитъ и къ Богу ведетъ, однако въ этой жизни мы не можемъ имѣть адекватнаго существу Божію познанія о Богѣ, которое бы обнимало весь предметъ такъ, чтобъ не оставалось даже прибѣгнуть, если такъ можно выразиться. Такое всестороннее познаніе о Богѣ возможно разъ въ будущемъ. При такомъ характерѣ познанія возможенъ ли научный характеръ ученія о Богѣ? Если наше знаніе ограничено, если до него мы дошли не сами, а чрезъ откровеніе данное намъ оттуда, то возможно ли научное изложеніе всего даннаго въ откровеніи о Богѣ? Словомъ, не должно ли догматическое богословіе отказаться отъ философскаго изслѣдованія предмета и обратиться только на катехизическое ученіе? Нѣтъ, наука о Богѣ можетъ быть не катехизическимъ только, но цѣльною научною системою; нужно замѣтить, что она не можетъ и не должна быть философскою системой, вполнѣ аналогичной одного какого, потому что

ду догматическимъ богословіемъ и философіей есть разница и разница существенная. Различіе здѣсь прежде всего заключается въ признаніи полной автономіи съ одной стороны и въ сознаніи зависимости человѣческаго ума отъ божественнаго откровенія съ другой. Для философскаго изслѣдованія представляется еще искомымъ х, а для догматическаго — уже данною, и потому догматическое изслѣдованіе направляется не для отысканія истины, а для изученія уже данной. Точкой отправленія для философіи служитъ сомнѣніе, а для догматической науки крѣпкое убѣжденіе, полнота вѣры. Изъ сомнѣнія не можетъ исходить никакая богословская наука, и всѣ знаменитые богословы — Аѳанасій Великій, Григорій Богословъ, Григорій Нисскій, Василій Великій и Оригенъ богословствовали опираясь не на сомнѣніе, а на вѣру. Догматическое богословіе не только начинается въ вѣрѣ, но и исходитъ изъ вѣры, развивается вѣрою и заключается вѣрою. Философія не знаетъ предѣловъ своей пытливости, догматическое богословіе изслѣдуетъ до извѣстныхъ предѣловъ, зная, что Богъ живетъ во свѣтѣ неприступномъ. При всемъ томъ однако наука о Богѣ можетъ быть наукой системой, а не только элементарной. Какъ ни странно, но вѣрно то, что во всѣ времена моды даже самыхъ противоположныхъ убѣжденій сходились въ желаніи низвести догматическое богословіе на элементарную почву и лишить его научнаго характера. Начиная отъ языческаго писателя Цельза и кончая Штраусомъ, многіе утверждали, что истина откровенія не можетъ быть предметомъ науки; — это моды невѣрующіе. Но на ряду съ ними держались того же мнѣнія моды, преданные вѣрѣ: науки о Богѣ не должно существовать, говорили они; участіе разума въ дѣлѣ богопознанія приноситъ только вредъ; въ догматы углубляться опасно, ихъ нужно принимать сердцемъ, а не умомъ. Вопреки этимъ взглядамъ мы полагаемъ, что система догматическаго богословія должна допускать, хотя ограниченное, однако весьма дѣятельное участіе разума, такъ какъ при существованіи въ догматикѣ многаго непостижимаго есть много и доступнаго для разума, особенно послѣ откровенія І. Христа и разъясненія отцовъ церкви. Участіе разума можетъ проникать весь строй науки, а не ограничиваться только механическимъ сводомъ доказательствъ. Разумъ долженъ плеждо

всего представить смыслъ ученія о Богѣ и потомъ показать внутреннюю связь и послѣдовательность истинъ христіанскаго ученія. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ догматика имѣетъ даже философскій характеръ. Отвергать участіе разума въ дѣлахъ вѣры можно только при преувеличенномъ сознаніи безсилія человѣческаго ума познать истину, или при враждебной настроенности ума человѣческаго или, наконецъ, при невѣріи. Дѣйствительно, если мы обратимъ вниманіе на лицъ не допускающихъ участіе разума въ дѣлахъ вѣры, то увидимъ именно эти сейчасъ указанные мотивы. Кто твердо вѣритъ, что истина божественная не противоположна человѣческой, тотъ пойметъ откуда исходитъ это мнѣніе (т. е. о недопущеніи разума въ дѣлахъ вѣры). Кто сознаетъ, что разумъ на то и данъ человѣку, чтобы имъ пользоваться во славу Божію, тотъ согласится, что избѣгать участія разума въ откровенныхъ истинахъ, значитъ имѣть неправильный взглядъ на человѣческій разумъ и цѣли откровенія. Большинство отцовъ цѣли не боялись давать широкій просторъ разуму. Они понимали, что не разумъ, а сердце есть источникъ живота и всякихъ заблужденій (отъ сердца бо исходятъ помышленія злая), разумъ же есть только формальная способность. Они не чуждались теоретическаго изложенія христіанскаго ученія, писали даже цѣлыя богословскія системы, каково напр. огласительное слово Григорія Нисскаго, имѣющее философскій характеръ, каковы напр. пять словъ Григорія Богослова о Богѣ Словѣ. Тертуліанъ, хотя выставляетъ себя врагомъ философіи, однако, если внимательно всматрѣтвся въ его сочиненія, то и онъ оказывается, философствуетъ напр. о Богѣ Словѣ. Такимъ образомъ догматическое богословіе можетъ быть научной системой и удовлетворять требованіямъ науки.

Однако изъ главныхъ причинъ того, что участіе разума отвергается въ дѣлахъ вѣры, нужно признать и то, что на догматы смотрятъ у насъ какъ на положенія исходящія отъ лица церкви, а такъ какъ церкви натуральнѣе всего говорить апофиктически, то опыты нашей богословской науки избѣгаютъ подробнаго раскрытія догматическихъ истинъ. Такъ, въ тонѣ рѣчи догматической системы Макарія и Антонія проглядываетъ опасеніе придать изложенію личный философскій характеръ автора. Подобный взглядъ на дѣло есть взглядъ своего времени, но время проходитъ и онъ долженъ уступить мѣсто древнему времени, когда только

тотъ догматъ принимался церковью, который былъ разсмотрѣнъ на соборѣ многими іерархами. Понятно, догматъ можетъ быть и не отраломъ церкви, но при этомъ онъ долженъ избѣгать субъективизма, быть ближе ко вселенскому ученію въ формѣ изложенія, что и составляетъ человѣческій элементъ, которого не нужно смѣшивать съ внутренней стороной догмата, такъ какъ отъ смѣшенія внутренней стороны съ внѣшнею и происходитъ боязнь углубляться во внутренній смыслъ догматовъ. Т. об. догматическое богословіе, не будучи вполнѣ философской системой, однакоже можетъ имѣть вышеозначенный смыслъ характера научно философски-глубокаго объясненія ученія о Богѣ, данного откровенія. Отличаясь отъ философской системы и не превращаясь въ катехизисъ, догматическое богословіе должно представлять нѣчто среднее между тѣмъ и другимъ, или, лучше сказать, догматическое богословіе можетъ быть катехизисомъ въ философской формѣ.

Планъ системы догматическаго богословія. Богъ можетъ быть предметомъ познанія или самъ въ себѣ, или въ отношеніи къ тварямъ. Но такъ какъ о Богѣ Самомъ въ себѣ открыто гораздо меньше, чѣмъ о Богѣ въ отношеніи къ тварямъ, то и догматическое богословіе занимается по преимуществу раскрытіемъ ученія о Немъ въ этомъ послѣднемъ отношеніи. Богъ являетъ себя прежде всего въ твореніи и промышленіи потомъ въ искупленіи, освященіи, и наконецъ являетъ себя въ образѣ Судіи и Воздаятеля (исполнителя). Всѣ эти черты дѣйствія Бога міру составляютъ тѣло или организмъ догматическаго богословія, а догматъ о Богѣ Самомъ въ себѣ составляетъ какъ бы главу, начало науки, изъ котораго она выходитъ. По нашему мнѣнію ученіе о Богѣ Самомъ въ себѣ и нужно поставить отдѣльно отъ ученія о Немъ въ отношеніи къ тварямъ.

Опредѣленіе науки догматическаго богословія. Требованіе каждой науки состоитъ прежде всего въ опредѣленіи ея и логически вытекающихъ изъ него раздѣленій. Предметъ догматическаго богословія — Тріединый Богъ, — это центръ изъ котораго выходитъ догматика. Содержаніе ея и составляетъ цѣлую раскраску ученія о Тріединомъ Богѣ: объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, данныхъ по существу. Въ этомъ ученіи о Тріединомъ Богѣ даны и части науки. Прежде всего Богъ является, какъ Богъ-Отецъ, Творецъ, Промыслитель и Всесодержитель міра. (Всѣ символы почти объ

ково исповѣдуютъ: "вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца..."). Однако это не значитъ, чтобы Второе Лицо не участвовало въ твореніи и промышленіи; здѣсь необходимо подразумѣваются всѣ три Лица. Затѣмъ Богъ является по преимуществу какъ Сынъ Искупитель (насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія...), а потомъ по преимуществу какъ Духъ Освятитель вѣрующихъ въ церкви чрезъ таинства (и въ Духа Святаго...). Св. Ириней проявленіе Тройцы въ отношеніи къ міру изображаетъ слѣдующимъ образомъ: Отецъ привлекаетъ міръ къ Сыну, Сынъ къ Духу Святому, а Св. Духъ снова къ Сыну, чтобы послѣдній привлекъ опять его къ Отцу: "придаетъ бо Сынъ царство Отцу и тогда будетъ конецъ міра." Догматическое богословіе усматриваетъ до искупленія въ мірѣ царство Бога Отца, въ искупленіи — царство Бога Сына, по искупленіи — въ распространеніи и утвержденіи церкви Христовой — царство Духа Святаго, по окончаніи міра — царство всей св. Тройцы. Выражаясь такимъ образомъ мы не отрицаемъ участія всѣхъ трехъ Лицъ Св. Тройцы въ твореніи, въ искупленіи и т. д., а говоримъ о преимущественномъ проявленіи лицъ въ томъ или другомъ изъ этихъ актовъ откровенія божественнаго дѣйствія въ мірѣ. Такъ, въ твореніи участвовалъ не только Отецъ, изъ котораго все произошло, но и Сынъ, чрезъ котораго все, и Св. Духъ, которымъ все произошло. Такъ говорится и въ символѣ вѣры: Вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца... и въ Господа нашего І. Христа, имъже вся быша и т. д. Т. об. мы дѣлимъ догматическое богословіе на ученіе о Богѣ Творцѣ и промыслителѣ, Богѣ искупителѣ, Богѣ освятителѣ и наконецъ, Богѣ мздовоздаятелѣ. Такое дѣленіе мы предпочитаемъ другимъ дѣленіямъ, какъ близкое къ существу дѣла, близкое къ изложенію догматовъ, менѣе сложное и искуственное, болѣе простое и равномѣрное по своимъ частямъ. Примѣчаніе. Этимъ дѣленіемъ мы ничего новаго не вносимъ въ науку догматическаго богословія. Мы этимъ устраняемъ также искуственную группировку частей, замѣтную въ другихъ системахъ особенно схоластическаго періода (Петръ Ламбардъ, Ѳома Аквинатъ и др.). Изъ отечественныхъ догматикъ однѣ страдаютъ искуственностію дѣленія, другія — неравномѣрностію частей. Такъ у преосв. Макарія двѣ части: первая о Богѣ самомъ въ себѣ и общемъ отношеніи Его къ міру, вторая — о Богѣ искупителѣ и о Богѣ освятителѣ; — дѣленіе искуственное, потому что по нашему мнѣнію, потому что вторая часть представляетъ подраздѣленіе первой (отношеніе къ міру

и человѣку). Искусственность произвола отъ того, что авторъ такимъ этимъ вниманіемъ сохранить равномѣрность частей. У Филарета и Сильвестра фотіуса не равномѣрность частей. У Филарета напр. 1-ая часть (о Богѣ Самомъ въ Себѣ) составляетъ 1/4 всей системы, 2-ая (о Богѣ внѣшнемъ Его къ міру) составляетъ остальныя 3/4 догматики. У Антонія двѣ части: 1-ая о Богѣ Единомъ по существу, 2-ая о вселенной вообще (здѣсь говорится о твореніи и промыслѣ надъ міромъ, объ ангелахъ, о человѣкѣ). Такимъ образомъ ученіе о Богѣ ставится какъ бы отдѣльно (1-ой части у Антонія дано очень мало мѣста), а ученіе о вселенной, ангелахъ и человѣкѣ отведено очень много мѣста, какъ будто догматика имѣетъ основнымъ своимъ предметомъ не Бога, а вселенную. 46

6-ая лекція. Православное догматическое богословіе, приступая къ раскрытію ученія о Богѣ, встрѣчается сводящимъ опредѣленіемъ Бога, какъ Тріединаго Существа и въ болѣе частномъ выраженіемъ этого опредѣленія. Богъ единъ по существу и троиченъ въ лицахъ. Слѣдовательно задача догм. богословія: выяснить ученіе о Богѣ 1-ъ единомъ по существу и 2-ъ троичномъ въ лицахъ. Прежде изложенія ученія объ отношеніи Бога къ міру, разсмотрѣть православное ученіе о существѣ Божіемъ. Богъ по существу есть всесовершенный Духъ единый и личный. Т. о. въ этомъ опредѣленіи заключается четыре основныхъ понятія, — всесовершенство, духовность, единство и личность. Эти понятія и составляютъ содержаніе прав. ученія о существѣ Божіемъ. Этими четырьмя основными опредѣленіями догматика выдѣляетъ Бога изъ области всего существующаго: она отличаетъ Бога отъ вещественной, неразумной матеріи, называя Его Духомъ; отъ безличнаго жизненнаго начала, одушевляющаго природу, названіемъ личный; выдѣляетъ Его изъ области чувственно духовныхъ существъ-людей называя Его чистымъ Духомъ, существомъ единымъ въ смыслѣ единственнымъ, подобнаго Которому нѣтъ; наконецъ, называя Его всесовершеннымъ, она отличаетъ Его отъ чисто духовнаго міра-ангеловъ, представляющихъ множество различныхъ духовныхъ личностей. Такимъ об. этими опредѣленіями отрицаются всѣ ученія, несогласныя съ откровеннымъ христіанскимъ ученіемъ. Христіанское ученіе выдѣляется изъ всѣхъ ученій древнихъ и новыхъ философіи. Понятіемъ "духъ" отрицаются всѣ воззрѣнія языческаго и индійскаго фетишизма. Богъ-существо духовное отличается отъ природы, которая не сознаетъ

ни чести Его, ни цѣлаго; — Богъ не есть душа міра; жизнь Бога отдѣльна отъ жизни міра. Богъ не безличное начало, всюду разлитое въ мірѣ; онъ — существо единое, Духъ личный, но Его личность не походитъ на личность человѣческую, какъ представляли своихъ боговъ языческія народныя религіи, или какъ представляли бога необразованные христіане (напр. абиссинскіе монахи — противники Оригена). Богъ существо единое; какъ таковой, онъ отличается отъ боговъ языческихъ, отъ двубожія гностиковъ и манихеевъ и христіанскаго тритеизма. Христіане имѣютъ ученіе объ ангелахъ, но не считаютъ ихъ богами подобно язычникамъ, которые обоготворили ангеловъ, называемыхъ у отцовъ церкви демонами. Христіанское ученіе не признаетъ хоновъ богами подобно гностикамъ, хотя оно и признаетъ два отдѣльныхъ царства — добра и зла, но не считаетъ ихъ за отдѣльныя, самосхоятельныя царства, подобно манихеямъ. Единство божіе не препятствуетъ различію трехъ ипостасей, каковое различіе не доходитъ до признанія трехъ отдѣльныхъ личностей въ человѣческомъ смыслѣ. Понятіе о Богѣ выдѣляетъ Его изъ всей міровой жизни, удаляетъ черты матеріальныя и антропоморфическія. Въ наше время не встрѣчается заблужденій языческаго пантеизма, іудейскаго антропоморфизма и манихейскаго двубожія и нѣтъ опасности отъ тритеизма; — стало быть наше время чуждо заблужденій относительно единства божія. Зато нашему времени свойственны заблужденія грубаго матеріализма и болѣе отвлеченнаго пантеизма. Въ наше время отрицается не единство божіе, а Его духовная сущность и личность. Это отрицаніе указываетъ на болѣе глубокій разрывъ научной мысли съ христіанскимъ откровеннымъ ученіемъ, указываетъ также и на значительный регрессъ современнаго сознанія, которое сходитъ здѣсь съ той высокой точки зрѣнія, на которую его возвело откровенное ученіе о Богѣ. Современное ученіе матеріальную жизнь ставитъ выше жизни духовной или совсѣмъ не признаетъ послѣдней. Въ наше время мало цѣнится идея личности. Дохристіанское сознаніе, какъ ни трудилось, не могло возвыситься до представленія о Богѣ, какъ существѣ личномъ. Это ученіе — догматъ исключительно христіанскій. Нынѣшняя философія есть философія природы, а не духа. Если она и возвышается до духа, то представляетъ его могущественною, безсознательною силою или волею, а не разумомъ (безсознательное Гартмана).

Анаксагоръ, который считался сдѣлавшимъ шагъ впередъ, точно также, какъ и Платонъ и вся греческая философія долгое время признаны отсталыми отъ нынѣшнихъ натурфилософовъ, провозглашающихъ, что кромѣ природы ничего не существуетъ, да и существовать не можетъ. Въ наше время существуютъ так. об. заблужденія не относительно единства Божіяго или Его всесовершенства, а относительно Его духовности и личности, каковыя понятія получаются только чрезъ божественное откровеніе. Св. Писаніе свидѣтельствуетъ о происхожденіи понятій духовности и личности. Откровенное ученіе о Богѣ не есть результатъ усилій ума человѣческаго, а есть самооткровеніе божественное. Усилій ума было совершенно недостаточно для образованія такихъ понятій; для этого нужно было откровеніе Самаго Бога. Человѣкъ безъ откровенія смѣшиваетъ Бога съ тварью, даетъ ученію о Богѣ характеръ пантеизма и антропоморфизма, который состоитъ въ смѣшеніи Бога съ тварью; пантеистическое ученіе о Богѣ, фонъ и выше антропоморфическаго, но въ сущности мало различается отъ него. Ап. Павелъ характеризуетъ естественныя религіи, какъ служеніе твари вмѣсто Творца: измѣнили славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣннаго человѣка и птицъ и четвероногихъ и гадъ.... премѣнили истину Божію во лесть, и почтили и послужили твари паче Творца (Рим. I 21-25). То, что сказано Ап. Павломъ относительно древнихъ, можно сказать относительно современныхъ матеріалистовъ и пантеистовъ. Припомнимъ также и выраженіе книги Премудрости Соломона (гл. 13). Не лучше отозвался въ прошлое и о современныхъ матеріалистахъ. Обоготвореніе матеріальной жизненной силы, природы, человѣческаго совершенства — вотъ что даютъ естественныя религіи. Но эта возвратъ на Бога суть отрицаніе Его, такъ какъ вѣнцъ ученія обоготворяетъ міръ. Естественныя религіи не могутъ быть теистическими, не могутъ возвыситься до истиннаго понятія о Богѣ. Теистическая христіанская религія мыслитъ Бога, какъ Духа всесовершеннаго, единаго и личнаго. Ап. Павелъ допускалъ и въ естественныя религіи существованіе истиннаго теизма, происходящаго не изъ откровенія, а изъ разсматриванія творенія: разумное Божіе Лицо есть выше, Богъ Бо явилъ есть мы. Невидимая Его отъ созданія міра творенія помышленіемъ видима суть и присносущная сила Его и божество (Рим. I 19-20). Но Ап. Павелъ выдвигаетъ слова представляетъ только возможность такого

истиннаго понятія божественнаго существа. Если обратить въ фактамъ, то окажется, что естественныя религіи на низшей ступени представляютъ антропоморфизмъ, а на высшей - пантеизмъ; - въ томъ и другомъ случаѣ смѣшеніе бога съ тварью. Такой естественный пантеизмъ не имѣетъ никакого вліянія на развитіе. Въ него возможность дойти до правильнаго понятія о богѣ очень слаба. Въ языческихъ философіи и религіи можно находить только проблески истиннаго понятія о богѣ, подобные золотымъ нитямъ неизвѣстно откуда попавшимъ въ пантеистическую ткань. Самое высшее понятіе естественныхъ религій о богѣ есть понятіе о неизвѣстномъ богѣ (Дѣян. XVII 23. ср. рѣчь ап. Павла въ Аѳинахъ). До такого понятія естественная религія дошла на самой высшей ступени развитія. Что касается философіи, то и она не пошла далѣе идеи неизвѣстнаго бога. Греческая философія пришла впрочемъ къ признанію единой духовной силы, лежащей въ основѣ міра, но она не возвысилась до идеи личности. Эта послѣдняя идея была неизвѣстна вообще древнему міру, такъ что даже такой мыслитель, какъ Платонъ, не имѣлъ ея. Отсутствіе этой идеи въ религіозныхъ воззрѣніяхъ было причиною того, что и въ частной и въ общественной жизни она была слаба и это сказалось въ государственномъ устройствѣ подавлявшемъ личность, въ отношеніяхъ къ рабамъ и т. д. Что же касается понятія о богѣ, какъ единой духовной силѣ, управляющей міромъ, то она, при отсутствіи понятія о личности, вела къ пантеистическимъ воззрѣніямъ на бога, какъ на мировую душу и т. д. Т. об. греческая философія не выражала ничего такого, чтобы двигало естественное понятіе о богѣ дѣйственнымъ, приближало его къ истинному типу. Философскія изслѣдованія о богѣ заключаются пантеистическимъ представленіемъ о немъ. Представленія эти никогда не могутъ достигнуть значительной ясности и удовлетворить человѣческій умъ, такъ что даже у нѣкоторыхъ греческихъ философовъ замѣчаются стремленія признать личнаго бога; то δαιμόνιον Сократа есть продуктъ этихъ стремленій. Строго говоря, весь мѣдиеваризмъ сводится къ тому, чтобы представить бога личнымъ. Эта потребность выразилась формы выражается въ представленіяхъ народа о богѣ, которыя за

можетъ представлять Бога не личнымъ, онъ обнаруживается и у образованныхъ людей, когда они живутъ болѣе сердцемъ, нежели умомъ, такъ что мысли, высказываемыя ими въ подобные моменты, противорѣчатъ ихъ общему міровоззрѣнію. Эти то стремленія и имѣетъ въ виду Тертуліанъ, когда говоритъ, что душа человѣка по природѣ христіанка. Но эти теистическія мысли, встрѣчающіяся у различныхъ мыслителей, суть непослѣдовательность въ ихъ воззрѣніяхъ, какъ происходящія отъ вліяній сердца, а не ума. Что же касается до естественнаго разума, то онъ, хотя повидимому и долженъ бы доходить до теистическихъ представленій о Богѣ, никогда однако до этого не возвышался. Правда, мы находимъ проблески теизма не въ языческихъ только системахъ, но и въ христіанскихъ. Есть люди не вѣрующіе, но признающіе личнаго Бога. Но здѣсь трудно опредѣлить, что произвело въ нихъ подобное представленіе о Богѣ. Воспитаніе кладетъ неизгладимую печать на человѣка и какъ далеко онъ не зашелъ бы потомъ по пути самостоятельнаго развитія, все таки онъ никогда не бываетъ въ силахъ совершенно освободиться отъ вліяній воспитавшей его среды и поэтому эти представленія можно объяснить какъ полученныя отъ другихъ людей вѣрующихъ въ откровеніе. Подобныя представленія мы находимъ у Спинозы, когда онъ говоритъ объ интеллектуальной любви къ Богу, у Шеллинга, Фихте, Гегеля и др., общее воззрѣніе которыхъ носитъ характеръ пантеистическій. Теистическія представленія являются непослѣдовательностію въ ихъ системахъ и возникаютъ въ лучшія минуты ихъ жизни подъ вліяніемъ христіанскаго воспитанія, такъ что не опровергаетъ нашего предположенія, что до понятія о личномъ Богѣ человѣкъ не можетъ дойти естественнымъ путемъ. Также идея неизвѣстнаго Бога, которая была завершеніемъ языческихъ понятій о Богѣ, является завершеніемъ и новѣйшихъ деистическихъ представленій о Немъ. Въ дополненіе къ сказанному о недостаточности естественнаго богопознанія обратимъ на способы вниманіе, которыми естественный разумъ доходитъ до понятія о Богѣ или на доказательства бытія Божія. Правда, не дѣло догматики начинающей, продолжающей и оканчивающей свои изслѣдованія на основаніи вѣры, заниматься доказательствами бытія Божія. Но мы намѣреваемся разсмотрѣть только для того,

чтобы видно было насколько превосходитъ откровенное ученіе о Богѣ естественныя понятія о немъ. Мы должны сталкивать этимъ доказательствамъ своеобразную постановку и смотрим на нихъ только какъ на пути къ познанію Бога, какъ на различныя ступени въ развитіи естественнаго богопознанія. Эти пути признаются, правда, и христіанскими мыслителями, но они приходятъ къ нимъ только при свѣтѣ божественнаго откровенія. Всѣ эти доказательства человѣкъ заимствуетъ изъ далекаго, находящагося въ немъ самомъ и внѣ себя. Основаніемъ для убѣжденія въ бытіи Божіемъ служитъ или міръ (космол. и телеол. док.) или человѣческое сознаніе (онтол. и нрав. док.). Космологическое доказательство выводитъ изъ конечности и случайности міра; міръ представляется имъ круговоротомъ явленій, неизвѣстно откуда появляющихся и куда исчезающихъ. Отсюда косм. доказательство и заключаетъ, что должна существовать основа необходимая міра, на которой и происходитъ весь этотъ круговоротъ случайностей, должен существовать Богъ. Вотъ сущность косм. доказательства. Посмотрим теперь на сколько оно твердо, а равнымъ образомъ, что дѣлаетъ оно для положительнаго содержанія идеи Бога. Основная мысль о Богѣ носитъ здѣсь характеръ пантеистическій и не уясняетъ самаго понятія о Немъ, так что Богъ остается опять таки неизвѣстнымъ. Положимъ, что должна существовать неизмѣнная и безусловная основа міра - Богъ, но что именно остается неизмѣненнымъ при всеобщей измѣнчивости косм. доказательство не говоритъ ничего. Божество должно быть понимаемо могущественною и творческою силою, но эта же мысль лежитъ и въ основѣ пантеизма. Онтологическое доказательство есть субъективная сторона космологическаго. Это тоже одно самое доказательство, только выходящее изъ самосознанія "я". Самоизслѣдующая мысль приходитъ къ признанію вѣчной основы мысли и ея источника. Такою силою является идея бытія Бога, отъ которой мысль не можетъ отказаться. Так как это доказательство есть другая сторона космологическаго, то оно раздѣляетъ недостатки послѣдняго. Оно приводитъ къ признанію вѣчной основы мысли, но что-эта основа, оно не говоритъ. Так что идея Бога и здѣсь носитъ характеръ пантеистическій и остается неопредѣленной. Телеологическое док. берется за исходный пунктъ

красоту міра. Міръ представляется по нему какъ нѣ-
что полное цѣлей и законовъ. Эта цѣлесообразность
міра не ефемерна, не простая игра случая, а связное
согласіе причинъ и цѣлей, которыя всѣ стремятся къ одной
высочайшей цѣли — къ богу. Но и въ этомъ доказательствѣ
Богъ можетъ быть мыслимъ какъ душа міра; слѣдова-
тельно и оно имѣетъ панхеистическій характеръ.
Съ другой стороны, здѣсь нѣтъ необходимости пред-
ставлять Его личнымъ, а безъ этого поняхія идея
божества остается бѣдною по своему содержанію.
7ая лекція. Доказательства бытія божія указываютъ на
пути, которыми естественный разумъ доходитъ до
познанія бога; эти пути ведутъ къ познанію какого
то неизвѣстнаго бога, не даютъ идеи бога какъ лич-
ности, а даютъ понятіе о немъ какъ о міровой силѣ.
Что даетъ нравственное доказательство? Нравств.
доказательство представляетъ субъективную сторо-
ну телеологическаго. Путь нравственной жизни при-
водитъ къ сознанію, что въ человѣкѣ — въ его сердцѣ есть
законъ обязательный для воли; результатомъ этого
является идея абсолютнаго добра. Но эта идея ни-
чего не даетъ яснаго для содержанія идеи бога, пото-
му что ведетъ къ панхеизму. О личномъ, сердечномъ
отношеніи къ богу при такомъ понятіи не можетъ
быть и рѣчи. Богъ настолько существуетъ, насколько
мы осуществляемъ Его нравственныя правила въ сво-
ей практической жизни. Итакъ безъ свѣта откро-
венія, путемъ естественнаго развитія познанія
нельзя дойти до истиннаго поняхія о богѣ, а мо-
жно только — до поняхія сроднаго съ панхеистическимъ
— до идеи невидимаго бога. Филаретъ Черниговскій
точно также смотритъ на доказательства бытія
божія, какъ на пути, которыми человѣкъ дохо-
дитъ до признанія бытія божія. Онъ говоритъ: от-
кровеніе признаетъ пути, при помощи которыхъ
разумъ доводитъ человѣка до познанія бога. Онъ
находитъ въ св. Писаніи слѣды всѣхъ главнѣйшихъ
доказательствъ бытія божія. Что касается космол.
доказательства, то міръ своею случайностію и измѣня-
емостію говоритъ о богѣ какъ неизмѣняемомъ. „Въ нача-
лѣ, ты Господи, землю основалъ если и дѣла рукъ
твоею суть небеса. Та погибнутъ, ты же пребыва-
еши и вся, яко риза, обветшаютъ и яко одежду свіеши
я, и измѣнятся (101 пс. 28-26). Ап. Павелъ говоритъ, что
мы не существовали бы, если бы были безъ бога, ибо
о немъ же живемъ, движемся и есмы. Находятся слѣ-

ды и онтологическаго доказательства. Когда Господь повелѣлъ возвѣстить Египтянамъ, что онъ есть Свій, то этимъ даетъ понять, что онъ есть основа всякаго бытія, всякаго познанія; на это даетъ указаніе и ап. Павелъ, только не такъ прямо. Есть слѣды и телеологическаго доказательства — Богъ есть цѣль всякаго познанія, цѣль всего, всѣмъ руководящая; онъ начало и конецъ, альфа и омега. Есть слѣды и нравственнаго доказательства. Ап. Павелъ говоритъ, что дѣло ихъ (язычниковъ) написано въ сердцахъ, что у нихъ есть законъ-совѣсть, а слѣдовательно существуетъ и тотъ, кто далъ этотъ законъ. И Моисей говоритъ, что заповѣдь есть тотъ законъ, который въ сердцѣ человѣка. Т. об. всѣ эти доказательства находятъ основаніе въ св. Писаніи, но безъ свѣта божеств. откровенія они ненадежны, какъ пути познанія Бога. Путемъ естественнаго познанія Бога нельзя дойти до истиннаго познанія; можно дойти или до сроднаго пониманія съ пантеистическимъ или антропоморфическимъ, — до 2го — люди необразованные, а до 1го — образованные. Нужно, чтобы откровеніе поставило умъ человѣка на опредѣленную правильную точку зрѣнія. Эта точка, противоположная пантеистической, состоитъ въ пониманіи о Богѣ, какъ личности. Только откровеніе даетъ намъ понять, что Богъ есть личность, сама себя опредѣляющая Воля, абсолютное сознающее само себя, какъ средоточіе всего, какъ господа вселенной, — онъ есть не Богъ-нѣчто, но Богъ личный. — Противъ вѣры въ личнаго живаго Бога пантеисты возражаютъ: абсолютность и личность противоположны и исключаютъ другъ друга. Богъ, какъ существо абсолютное, долженъ быть однимъ и всѣмъ, все въ себѣ заключающимъ, а личность есть то, что ограничиваетъ понятіе абсолютнаго слѣд., какъ личность, онъ не абсолютенъ. Но пантеисты, говоря объ ограниченіи Бога, забываютъ, что это ограниченіе есть собственно самоограниченіе, безъ котораго немыслимо никакое разумное существо. Личный Богъ черезъ то, что отражаетъ внутреннюю ~~свою~~ полноту своего содержанія во внутренней безконечности своего самосознанія, въ силу этого безконеченъ по внутреннему своему существу. Существованіе міра кромѣ Бога или внѣ Бога есть не ограниченіе Бога отъ какого либо силою, а есть въ сущности безконечное самоограниченіе. Твореніе міра есть свободное самооткровеніе безконечности всемогущества Божія, и слѣд. не есть ограниченіе, а напротивъ обнаруженіе неограниченности Высочайшаго существа,

Поэтому Богъ и сотворилъ міръ, что онъ совершенъ: Онъ на столько совершенъ свободенъ, на сколько сознательно и свободно совершенъ. Свободнымъ мы называемъ того, кто вѣренъ самъ себѣ. Не тотъ истинно могущественъ, который во всемъ хочетъ самъ существовать, все наполнять, все дѣлать, не можетъ кромѣ себя ничего терпѣть, а тотъ, кто свободно и сознательно можетъ все дѣлать, обнаруживая свою силу. Поэтому точно также и существованіе существъ разумныхъ есть проявленіе неограниченности Бога, безграничности и всемогущества Его. Кромѣ того нашему разуму говорятъ о внутренней безконечности, а только гнѣтятъ вниду внѣшнюю безконечность: они представляютъ Бога экстенсивно безконечнымъ. Тогда какъ истинная безконечность, неограниченность есть не внѣшняя, а внутренняя. Выше не то, чтобы не было ничего, кромѣ Него, а то, чтобы Одно было господомъ всего. Что Богъ есть личное, живое существо, доказательства этого встрѣчаются почти на каждой страницѣ библіи, гдѣ Ему приписывается сознаніе, разумъ, свободная воля — „всѣ дѣйствуетъ по совѣту воли своей", гдѣ онъ представляетъ себя живущимъ — „живу во вѣки". Идея личнаго живого Бога имѣетъ громадное значеніе въ всемірно историческомъ міровоззрѣніи. Если Богъ — личный, то онъ долженъ открывать себя въ царствѣ личностей, которыя любили бы и уважали Его, формой высшихъ нравственныхъ отношеній. Съ этою идеею связана идея откровенія, идея промысла Божія (откровеніе предусмотрѣнія видъ промысла). Т. образомъ сотворивъ міръ и тварей, личный Богъ д. былъ уготовать въ царствѣ тварей свое святое царствіе. Вся догматика опирается на идею личнаго Бога. Кто признаетъ личность Бога, тотъ не можетъ не признать избраніе отдѣльнаго народа, тотъ признаетъ все домостроительство спасенія, стоитъ на пути къ истинѣ и спасенію; при полномъ развитіи этой идеи она производитъ вѣру въ ветхозавѣтное и новозавѣтное откровеніе. 85

Свойства Божіи. Въ трактатѣ о существѣ Бож. мы излагали ученіе о Богѣ, какъ Вседержавномъ, личномъ, духовномъ существѣ. Въ трактатѣ о свойствахъ Бож. раскрывается это же общее понятіе, только въ болѣе подробныхъ чертахъ: въ нѣмъ смотрятъ лишь частныя раскрытія понятія о Богѣ, какъ неограниченномъ, личномъ единомъ, духовномъ существѣ; такъ что этотъ трактатъ — лишь продолженіе предыдущаго. Но имѣемъ ли мы право излагать эти частныя черты, ученіе о свойствахъ Божіихъ? Этотъ вопросъ

ставится потому, что было время, когда возражали противъ ученія о свойствахъ божіихъ — номинализмъ. Имѣемъ право излагать ученіе о свойствахъ божіихъ. Если бы Богъ былъ существо простое, единое, именуемое неразличимою мистическою бездною, то не было бы возможности говорить о свойствахъ бож. и Его существѣ, кромѣ того, что уже сказано, но христіанское ученіе по существу своему не исключаетъ познанія свойствъ бож. Богъ по этому ученію есть существо живое, а потому обладающее разнообразными свойствами, въ которыхъ онъ являетъ себя міру. Свойства бож. суть раскрытіе того же Бога съ различныхъ сторонъ, отлично одно отъ другаго, но на нихъ нельзя смотрѣть, какъ на субъективныя лишь, человѣческія понятія о Богѣ, какъ это утверждаютъ номиналисты; напротивъ, это суть черты откровенія Бога о самомъ себѣ. Несправедливъ и реализмъ, усвояющій идеямъ о Богѣ объективное значеніе, по которому свойства божія, хотя существуютъ реально, но не имѣютъ объединенія въ бож. личности. Такъ какъ Гартманъ представляетъ Бога не какъ личное живое существо, а какъ волю сначало безсознательную; этотъ философъ представляетъ Бога не личнымъ, а только мыслитъ одно изъ свойствъ божіихъ отрѣшенно отъ личности. Т. об. реализованныя понятія о Богѣ (реалистовъ) остаются безъ всякаго объекта дѣйствительнаго, существующими независимо отъ личности, отъ носителя; воля творитъ міръ безсознательно, на помощь ей является разумъ, — здѣсь нѣтъ личности въ Богѣ, хотя и есть идея всемогущества, правосудія и др. Свойства бож. открываемыя изъ понятія о Богѣ, суть объективныя проявленія Бога, но они имѣютъ основу въ самомъ бож. существѣ, реальны настолько, насколько прилагаются къ понятію Бога. Они суть не только частнѣйшія, истинныя, соотвѣтствующія дѣйствительности опредѣленія существа божія, но и опредѣленія Бога, какъ единаго и личнаго Бога и могутъ мыслиться только въ связи съ понятіемъ Бога.

Дѣленіе свойствъ божіихъ. Скажемъ слово о раздѣленіи свойствъ божіихъ. Начнемъ съ схоластиковъ. Со времени схоластиковъ, особенно Альберта Великаго, жившаго въ Вѣкѣ, мы встрѣчаемъ много опытовъ дѣленія свойствъ божіихъ вмѣстѣ съ полнымъ отсутствіемъ согласія и единства въ нихъ, а также и количества. Такъ, дѣлили свойства божіи на положительныя и отрицательныя, первоначальныя и производныя, собственныя и несобственныя, покоющія

ся и дѣйствующія. Въ настоящее время гнѣздятся на своих
сѣда существа и жизни Бога. Но всѣ эти дѣленія далеко
не удовлетворительны, потому что нѣтъ ни одного свой-
ства, которое бы выражало только отношеніе Бога къ
міру. Относительно дѣленія свойствъ Божіи мы со-
гласны съ преосв. Филаретомъ, который говоритъ, что са-
мое точное раздѣленіе свойствъ Божіи невозможно;
но не согласны съ тѣмъ его мнѣніемъ, что причина
невозможности зависитъ отъ того, что "невозможно
точное познаніе существа Божіи". Мы мотивируемъ
эту невозможность тѣмъ, что нельзя дѣлить живое
существо на части, ибо всѣ свойства Бож. тѣсно свя-
заны одно съ другимъ. Дѣленіе свойствъ Бож. происхо-
дитъ, кажется, отъ неясненія истины, что Богъ есть
живая, цѣльная личность, и отъ невозможности раз-
дѣлить эту личность. Усилія домашнетовъ должны
быть направлены на указаніе взаимнаго отношенія
свойствъ Бож. по ихъ внутренней связи. Такъ какъ свой-
ства Бож. не раздѣлены другъ отъ друга, не одно въ
другомъ, но находятся въ тѣсной органической связи, мо-
жно сказать даже, одно въ другомъ, ибо иначе и быть
не можетъ въ живой личности; поэтому дѣлить ихъ
на группы мы не будемъ. Мы будемъ ставить ихъ одно
въ другомъ по ихъ внутренней связи. Но, скажутъ, ин-
жемъ все какой либо планъ. Нельзя однако не призна-
вать, что одни изъ свойствъ изображаютъ Бога Во-
лею Самаго въ себѣ, другіе - въ отношеніи Его къ міру; го-
воримъ болѣе потому, что въ строгомъ смыслѣ нѣтъ
ни одного свойства, которое было бы присуще только
внутренней жизни Божества, не проявляясь вовнѣ въ
отношеніяхъ Бога къ міру и наоборотъ. Мы будемъ
поступать такъ: излагать свойства Божіи того и дру-
гаго рода совмѣстно, ставя каждый разъ за свойствомъ
имѣющимъ мѣсто болѣе во внутренней жизни Божества
сродное ему свойство, проявляющееся въ отношеніи Бо-
га къ міру. Что касается количества свойствъ Бож., то
мы не будемъ разнообразить, какъ Ланге. Мы об. свой-
ства 1го рода: вѣчность, всевѣдѣніе, премудрость, святость
всеблаженство; свойства второго рода: всеприсущіе, всемогущество,
благость, правосудіе. Порядокъ изложенія и группы свой-
ствъ у насъ будутъ таковы: 1. вѣчность и всеприсущіе, 2. все-
вѣдѣніе и всемогущество, 3. премудрость и благость, 4. святость
и правосудіе и все ~~блаженство~~ Божіе. Начнемъ съ вѣчности.
Это свойство, заключающее въ себѣ понятіе безначальности
сти и безконечности, естественно прежде всего обращаетъ
на себя наше вниманіе, потому что умственныя на-
чала всегда обращаются къ началу бытія и его продолженію.

Богъ есть существо вѣчное, т.е. самосущее, т.е. самосущее по началу бытія, независимое по продолженію бытія и безконечное по концу бытія. Основная черта въ понятіи вѣчности есть неизмѣняемость. Богъ потому безконеченъ, что онъ неизмѣняемъ. Богъ не измѣняемъ — это значитъ, что время не имѣетъ для него значенія. Время начинается только съ бытія измѣняющагося и состоитъ въ преемственности явленій измѣняющихся, моментовъ бытія, дающей начало этимъ моментамъ; гдѣ нѣтъ никакого измѣненія, тамъ нѣтъ и преемственности или смѣны моментовъ, а слѣдовательно нѣтъ и времени, а есть только вѣчность. Т.об. въ основѣ свойства Божія — вѣчности лежитъ понятіе о Богѣ какъ чуждомъ всякаго измѣненія. Неизмѣняемый временемъ, не подлежащій условіямъ его, что весьма трудно понять нашему уму, и есть Богъ. Для людей время имѣетъ весьма большое значеніе: оно измѣняетъ ихъ приноситъ и уноситъ ихъ силы, здоровье, раздробляетъ на моменты бытіе ихъ. Богъ же не зависитъ отъ времени. Его бытіе не раздѣляется на моменты временемъ, времени для него несуществуетъ: нѣтъ для него прошедшаго, настоящаго и будущаго, — онъ всегда настоящъ. Онъ имѣетъ, имѣлъ и будетъ имѣть одно содержаніе. Здѣсь свойствомъ вѣчности мы объединяемъ частнѣйшія свойства: безначальность, неизмѣняемость и безконечность. Вѣчный Богъ есть существо самосущее, необязанное никому началомъ своего существованія, существуетъ самъ для себя, "Свій", какъ говоритъ Моисей, есть начало и конецъ всего и якоже отецъ имать животъ въ себѣ, тако даде и сыновѣ имѣти животъ въ себѣ. Источникъ жизни для всѣхъ онъ и по продолженію своего бытія не обусловливается ничѣмъ: онъ самъ себѣ всегда равенъ и неизмѣненъ, а также не зависимъ ни отъ какихъ отношеній бытія временнаго, какъ люди. Время не привноситъ въ полноту его бытія ничего. Но Богу не присуще и состояніе оцѣпенѣнія. Не противорѣчитъ также неизмѣняемости Бога и актъ творенія и воплощеніе, хотя и говорятъ, что эти акты, отразившись въ сознаніи Бога, должны были произвести перемѣну въ бытіи Бога, ввести элементъ времени и т.об. положить грань между предъидущимъ и послѣдующимъ временемъ существованія Бога. Въ всевѣдѣніи Божіемъ эти акты отъ вѣчности существовали какъ настоящіе и потому приведеніе ихъ въ исполненіе во времени и тѣни измѣненія не могло привести въ существѣ Высочайшемъ. Эти акты могли произвести перемѣну только въ существѣ несовершенномъ, не обладающемъ всевѣдѣніемъ, или безжизненномъ. Они

прибавили бы тогда нѣчто восполняющее его совершенства, или пробудили бы въ немъ жизнь и сознаніе. Возражатели забываютъ, что Богъ есть существо высочайшее, всемощное и всевѣдущее и что для его ума нѣтъ различія между настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ. Всесовершенная личность должна существовать всесовершеннымъ образомъ не только въ себѣ, но и внѣ себя. Существуя въ себѣ самой всесовершеннымъ образомъ, какъ безусловная и вѣчная, она существуетъ въ твореніи, какъ вездѣсущая. Въ первомъ случаѣ Богъ не зависитъ отъ моментовъ времени, во второмъ — отъ условій пространства. Пространственность есть абстрактное представленіе, въ основѣ котораго лежитъ идея сложности вещей. Какъ преемственность моментовъ бытія или измѣненія даетъ начало времени, такъ сложность — пространству, будучи причиной протяженія и непроницаемости предметовъ, или существованіе ихъ одного подлѣ другаго, или внѣ другаго. Пока не было простыхъ и сложныхъ вещей, не было и пространства. Т. об. какъ въ понятіи вѣчности лежитъ въ основѣ неизмѣняемость, такъ здѣсь понятіе несложности, ~~[illegible]~~ простости.

8ая лекція. Въ понятіе о вездѣсущіи Бож. входятъ три понятія: безпространственность, вездѣприсутствіе и неизмѣримость. Богъ, какъ абсолютная единая сила, безпространственъ, хотя субстанціально существуетъ не только во всѣхъ пространственныхъ вещахъ, но и во всѣхъ возможныхъ предметахъ. Онъ не только присущъ сотворенному міру, не только вездѣприсущъ, но и безконечнъ въ смыслѣ отрицанія измѣненія. О безпространственности. Пространство возможно только тамъ, гдѣ существуетъ только сложность. Оно перестаетъ господствовать тамъ, гдѣ существуетъ единичная сила и нѣтъ протяженія и сложности; бытіе абсолютно простое не занимаетъ пространства; поэтому, если Богъ абсолютно простая сила, то онъ безпространственъ. Человѣческій умъ не можетъ представить безпространственнаго бытія, тк. кк. все существующее находится въ пространствѣ, вслѣдствіе чего мысль стремится заключить и Бога хотя бы въ математическую точку пространства. Математическая точка есть нѣчто воображаемое, а не реальное, она мыслится только а не существуетъ. Такъ и Богъ, хотя умъ и стремится подчинить его условіямъ пространства, не находится въ этихъ условіяхъ бытія; это и называется безпространственностію. Но безпространственность составляетъ только отрицательную сторону от-

ношенія Бога къ пространству. | Положительная сторона отношенія Бога къ пространству есть всевѣприсутствіе, присутствіе Его во всемъ пространственномъ. Хотя Богъ и существуетъ въ условіи пространственно въ всевѣдущемъ. Всевѣприсутствіе нельзя понимать какъ всевѣдущее идеальное, динамическое, какъ присутствіе силы и дѣятельности Божества во всемъ, но нужно понимать, какъ всевѣдущее субстанціальное, какъ присутствіе Божественной сущности во всемъ мірѣ. Въ Богѣ, какъ существѣ простомъ, сила и дѣятельность не раздѣляются существа. Въ конечныхъ существахъ есть раздѣленіе между силой и дѣятельностію — своей стороны, и существомъ или субстанціей — съ другой. Солнце согрѣваетъ атмосферу, не присутствуя въ ней субстанціально. Богъ присутствуетъ всѣмъ самымъ существомъ своимъ, а не частностью своего существа, всею недѣлимою цѣлостностію. Изъ сказанного о всевѣдущіи видно, что ученіе христ. объ этомъ свойствѣ отличается отъ пантеист. ученія о частичномъ пронизновеніи всего Богомъ кк. міровымъ духомъ. Богъ присущъ всему кк абсолютный духъ; Онъ самъ есть пространство, мѣсто для всего созданнаго; онъ создалъ все "въ своемъ несозданномъ пространствѣ", если такъ можно выразиться. По выраженію отцовъ церкви: "онъ весь вездѣ и весь во всемъ". Totus ubique et totus in omnibus. Т. о. всевѣприсутствіе есть свойство, по которому Богъ всею полнотою своего существа (а не частично, какъ учатъ пантеисты), всѣми своими свойствами присутствуетъ вездѣ. | Неизмѣримость есть расширеніе понятія о всевѣприсутствіи, отличается отъ него болѣе широкимъ объемомъ. Всевѣприсутствіе означаетъ то, что Богъ всѣмъ существомъ своимъ присутствуетъ во всемъ сотворенномъ, а неизмѣримость, что онъ присутствуетъ во всемъ сотворенномъ, но и въ возможныхъ, мыслимыхъ пространствахъ, за предѣлами видимаго міра. Если бы присутствіе Бога ограничивалось тѣмъ, только предѣлами видимаго міра, то онъ былъ бы ограниченъ. За предѣлами пространства всегда можно было представить пространство, гдѣ онъ не присутствуетъ. Но нужно представлять, что онъ существуетъ во всѣхъ мыслимыхъ пространствахъ. Но Богъ по образу бытія неограниченъ. Чтобы присутствовать во всѣхъ пространствахъ, Ему не нужно расширять свое существо. Онъ можетъ сотворить всѣ возможные міры въ своемъ собственномъ существѣ. Онъ — основаніе всякаго пространства, пространство всѣхъ пространствъ и мѣсто всѣхъ мѣстъ. Тертуліанъ говоритъ, что первоначально Богъ былъ одинъ самъ для себя мѣсто и все.

неизмѣримость такое свойство, по которому Богъ не ограниченъ, но субстанціально присущъ всѣмъ возможнымъ пространствамъ, всѣмъ возможнымъ вещамъ. Вездѣприсутствіе содержится въ понятіи неизмѣримости, но не тожественно съ нимъ; вездѣприсутствіе есть неизмѣримость въ отношеніи внѣшнихъ конечныхъ причинъ вещей. Чистые сотворенные духи, хотя и не стѣснены пространствомъ, но они находятся тамъ, гдѣ находится ихъ дѣятельность, слѣд. они опредѣляются пространствомъ. Ихъ субстанціальное бытіе возвышается надъ конечнымъ пространственнымъ бытіемъ; другими словами, сотворенные духи, хотя и не стѣснены пространствомъ, и могутъ быстро перемѣнять мѣста, и присутствуютъ во многихъ мѣстахъ, однако въ каждый моментъ они существуютъ въ опредѣленномъ пространствѣ и слѣд. не вездѣсущи. Существо вѣчное, въ самомъ себѣ не измѣняемое и по отношенію къ міру вездѣсущее, слѣд. независимое, отдѣльное отъ міра, хотя и присутствующее во всемъ и внѣ всего, должно быть личностію (?) въ высшей степени разумною, быть абсолютнымъ умомъ. Поэтому всевѣдѣніе является необходимою чертою, вытекающею изъ вышесказанныхъ свойствъ божествъ — вѣчности и вездѣприсутствія. Всевѣдѣніе объясняетъ намъ, какъ Богъ, будучи отдѣленъ отъ всего существующаго, въ то же время вездѣсущъ: вездѣприсутствіе по отношенію къ творенію есть вездѣприсутствіе по отношенію къ знанію, оно есть знаніе положительно всего: Богъ знаетъ сущность, какъ сущность, явленіе, какъ явленіе, возможность, какъ возможность, дѣйствительность, какъ дѣйствительность, необходимость, какъ необходимость. Всякое сотворенное существо не все въ жизни понимаетъ, въ Богѣ же всевѣдѣніе есть самая сущность божества; жизнь и всевѣдѣніе въ Богѣ одно. Вотъ почему изображали часто Бога подъ образомъ ока: онъ — всезнающее всевѣдѣніе. Изъ понятія о личности всевѣдущей вытекаетъ понятіе о личности всемогущей, такъ какъ личность все знающая, но не все могущая сдѣлать не можетъ быть названа всесовершенною. Это свойство отличается отъ всемогущества, приписываемаго Богу пантеизмомъ. Богъ, чтобы быть существомъ всемогущимъ, долженъ быть отличенъ отъ того, надъ чѣмъ онъ проявляетъ свое всемогущество, и его всемогущество сознательное, а потому разумно обнаруживается въ порядкѣ вещей. Поэтому его нельзя отожествлять съ разумнымъ ходомъ міровой жизни, съ такъ наз. міровыми законами. Христіанство проповѣдуетъ личнаго, свободнаго Бога, который можетъ

начать новое твореніе и который вообще свободно проявляетъ свою личность. Но какимъ об. Богъ всемогущъ, когда онъ не все можетъ сдѣлать? Онъ не можетъ творить зла и нарушать законовъ природы и силъ свободныхъ существъ. Относительно этого слѣдуетъ замѣтить, что невозможность творить зло не есть ограниченіе внѣшнее, а напротивъ самоограниченіе, вытекающее изъ природы Божества, изъ Его неизмѣнности; точно также невозможность нарушать законовъ природы и силъ свободныхъ существъ не есть внѣшнее ограниченіе, такъ какъ оно указываетъ на полное согласіе Бога съ Его вѣчными опредѣленіями Его ума и воли, и потому это ограниченіе есть ограниченіе внутреннею силою Высочайшаго существа. Кромѣ того, Богъ и при существующихъ законахъ природы и силахъ свободныхъ существъ проявляетъ свое всемогущество, возсозидая падшаго человѣка, поддерживая законы и силы природы (т.к. законы и силы природы подъ покровительствомъ Бож. промысла) и творя, когда нужно, чудеса. Т. об. при существованіи законовъ и силъ природы всемогущество Божіе проявляется или въ промыслѣ или въ творческой дѣятельности, — Богъ одинъ имѣетъ силу чудодѣйственную. Хотя самъ Богъ сказалъ, что Онъ больше не будетъ творить, однако это не значитъ, что въ немъ изсякла возможность творить, но выражаетъ только волю Его, т. е. чтобы такъ было.

Всевѣдѣніе и всемогущество были бы безсодержательными, или вѣрнѣе сказать, мало содержательными, если бы не получали содержанія отъ премудрости и благости. Т. об. премудрость является дополнительной чертой къ свойству всевѣдѣнія, а благость — всемогущества. Содержаніе премудрости составляетъ вѣчный прообразъ міра, который долженъ осуществиться, и осуществленный во времени міръ. Всевѣдѣніе существуетъ въ Богѣ не только какъ потенція, возможность знанія, но какъ полнота премудрыхъ плановъ о мірѣ, она изображается какъ божественная мысль. Что Платонъ называетъ идеею, то притчи соломоновы — премудростію. Она, по словамъ Притчей, была создательницею всего, образовательницею, художницею, которую Богъ создалъ въ начала путей своихъ въ дѣла своя, въ которой онъ имѣлъ цѣль идущаго міра. Величественными чертами изображается премудрость въ Ветх. Завѣтѣ, но пышныя картины в. Завѣта блѣднѣютъ предъ проявленіемъ премудрости въ нов. Завѣтѣ. Ап. Павелъ называетъ Христа Божіею силою и Бож. премудростію, каковою Христосъ является въ дѣлѣ спасенія. Какъ всевѣдѣніе безсодержательно безъ премудрости, такъ и всемогущество безъ благости. Премудрый Богъ въ чувствѣ благости привлекаетъ къ себѣ все твореніе, какъ къ источнику жизни

чрезъ изъявленіе всевозможныхъ благъ. Благость изливается на весь міръ, особенно же на человѣка. Благость Бож. въ отношеніи къ разумнымъ существамъ называется любовію, къ грѣшникамъ — милосердіемъ. Будучи всемогущимъ, вездѣсущимъ, премудрымъ, творящимъ, Богъ не доступенъ творенію, возвышается надъ нимъ: онъ — святъ. Все неисчисленное множество творенія чуждо Бож. существа. Богословіе называя Бога святымъ, представляетъ Его чистѣйшею нравственною личностію, чрезъ святость оно отличаетъ общеніе Его съ человѣкомъ отъ общенія мистическаго. Любовь и святость вполнѣ характеризуютъ понятіе о Бож. личности. Эта черта еще болѣе усиливаетъ личность Божества. Самъ вполнѣ святой Богъ не безразличенъ по отношенію къ міру; — отсюда Богъ Правосудень. Онъ всѣмъ опредѣляетъ цѣны, награждаетъ добро и карастъ зло. Въ физическомъ мірѣ правосудіе Его проявляется въ томъ, что полагаетъ предѣлъ всему, все упорядочивается имъ (Іов. XXXIII), но въ царствѣ воли — тамъ, что добро награждается, зло наказывается. О проявленіи правосудія говоритъ Спаситель, что онъ будетъ судить міръ по правдѣ (Іоан. XII). Правосудіе нельзя отдѣлять отъ премудрости и благости. Безъ премудрости оно является безличнымъ, а безъ благости — мѣстическою мелочною и также безличнымъ началомъ. Въ наказаніи обнаруживается благость, хотящая привлечь всѣхъ творенія, уклоняющіеся отъ источника жизни къ себѣ, какъ къ конечной цѣли.

9ая лекція. До сихъ поръ мы изображали Бога въ Самомъ Себѣ и въ Его отношеніи къ міру, разсматривали каждое изъ свойствъ въ отдѣльности и видѣли, что вышеозначенныя свойства находятся между собою въ полной гармоніи. Эта гармонія выражается во всеблаженствѣ Бож. Блаженство Бож. состоитъ въ томъ, что онъ наслаждается полнымъ согласіемъ и въ мірѣ и полною гармоніей своихъ свойствъ. Въ конечномъ человѣческомъ духѣ нѣтъ этого согласія, мы находимъ разрѣшеніе проявляющихся во мнѣ; здѣсь отсутствіе мира внутренняго, тишины во внутреннемъ самосознаніи человѣка. Въ Богѣ полная гармонія. Но это блаженство не есть абсолютный покой или совершенное бездѣйствіе, покой высокъ не различенъ дѣятельности. "Отецъ мой дѣлаетъ и дѣлаю": Блаженство Бога чуждо эгоизма и зависти языческихъ боговъ. Противъ блаженства Бож. возражаютъ. Богъ, какъ блаженный, долженъ быть достигающимъ своихъ цѣлей чрезъ творенія разумныхъ существъ, но въ мірѣ Его творенія цѣли Его не вполнѣ достигаются, следовательно, возражаютъ, Богъ не можетъ быть блаженнымъ. Противъ этого можно сказать, что Богъ живетъ двоякою жизнью: въ Себѣ самомъ и вмѣстѣ съ своими твореніями. По аналогіи скотовъ, какъ возвышается человѣка принадлежащее

на то, что зла и непредвидимое для него, злочастие Бож. гнѣва
Божія не могутъ возмущать при усвоеніи свободно-разумнаго
существа отъ цѣли ихъ назначенія, потому что это усвоеніе
есть разрѣшать злоупотребленія данной человѣку богами свобо-
ды и было предвидено. Что же касается до гнѣва, печа-
ли, то Бож. гнѣвъ есть самоограниченіе Бож. любви, возмож-
ность надъ твореніемъ; гнѣвъ и печаль проходятъ въ Бо-
гѣ не такъ, какъ въ человѣкѣ, и не нарушаютъ полной гар-
моніи. — Суммируемъ всѣ черты, которыми описы-
вается существо Бож. Богъ есть духовная, цѣльная, всесовер-
шенная личность. Онъ — существо отличное отъ міра, са-
мосущее, невмѣщаемое, безконечное, неограниченное не толь-
ко временемъ, но и пространствомъ; какъ существо простое,
онъ всевѣдущъ. Но нельзя быть всесовершеннымъ, не имѣя
въ себѣ разума и воли — внутренняго центра сознанія, а
потому вѣчный и всевѣдущій Богъ обладаетъ разумомъ. Въ
дальнѣйшихъ свойствахъ показывается Его личность; Его
всевѣдѣніе есть высочайшая мудрость, проявленная въ
твореніи міра. Въ отношеніи къ міру онъ проявляетъ
Себя и изливаетъ на него всей полноты благъ, т.е. онъ бо-
гатъ всеблагимъ. Богъ возвышается надъ міромъ, какъ
существо не причастное ему, какъ идеалъ, какъ нравс-
твенная норма — онъ-единость всесвѣта. Онъ всему
опредѣляетъ мѣру и цѣну, какъ существо правосудное
и произноситъ судъ надъ всѣмъ существующимъ. Обла-
дая такими свойствами, Богъ чуждъ всякаго несто-
ренія, а потому всеблаженъ. 15 Христіанская вѣра
научаетъ насъ понимать единство Бож. и отношеніе
единства Бож. къ существу Его. Она говоритъ намъ:
Богъ единъ по существу, но троиченъ въ лицахъ. Это есе-
ственно приводитъ насъ къ ученію православнаго богосло-
вія о Пріисподнемъ Богѣ. Ученіе о троичности лицъ въ Бо-
гѣ имѣетъ великое значеніе для теоретическаго обоснованія
идеи личности Божіей; безъ ученія о троичности шатко
ученіе о живомъ и личномъ Богѣ. Какимъ же это образомъ?
Безъ ученія о троичности мы не можемъ представить Бо-
га личнымъ въ адекватномъ значеніи, отъ вѣчности, т.к.
тогда Богу не отъ чего было отвлекать себя. Если же древ-
ніе, равно какъ и новое ариане утверждали, что мо-
жно мыслить личность Бога и безъ понятія о троично-
сти, то это все равно, что мыслить неподвижное. Дѣло
въ томъ, что мы не можемъ представить живымъ безъ дви-
женія и живыхъ отношеній. Безъ ученія о троичности
міръ станетъ вѣчнымъ, станетъ на мѣсто Бога или
что тоже, Богъ сольется съ міромъ. Божество безъ троичности
сф. сф., явится тѣмъ же безжизненнымъ. Въ противуча-
ю является необходимость представить, что Божество

творитъ міръ отъ вѣчности по необходимости для наполненія пустоты. Справедливо сказалъ одинъ схоластикъ: если бы Богъ состоялъ изъ одного лица, то ему некому было бы передать полноту своего бытія и онъ лишенъ былъ бы блаженства, проистекающаго изъ взаимнообщенія. Вотъ почему древній міръ, не имѣя понятія о троичности, не твердъ былъ и въ ученіи о личномъ Богѣ, и только ученіе о троичности дало ученіе о личномъ Богѣ. Безъ ученія о троичности все догматическое ученіе было бы зданіемъ построеннымъ на пескѣ. Отвергая троичность, мы не будемъ имѣть понятія о твореніи міра, міръ тогда долженъ явиться существующимъ отъ вѣчности и будетъ тѣмъ же Богомъ. Безъ догмата о троичности промыслъ Божій устраняется и превращается въ необходимые законы, что по отношенію къ людямъ не имѣетъ смысла. Промыслъ Бога возможенъ только при признаніи Бога личнымъ, а признаніе Бога личнымъ возможно только при признаніи троичности лицъ въ Богѣ. Далѣе, важнѣйшая часть ученія о промыслѣ — искупленіе немыслимо безъ троичности. Воплощеніе Сына Б. тогда явится аллегоріей, мифомъ; только при признаніи троичности и мыслимо искупленіе. Ученіе о Богѣ "освятителѣ" также можетъ б. понято иначе безъ ученія о троичности. Ученіе о благодати, таинствахъ, іерархіи, которое также тѣсно зиждется на ученіи о 3-мъ лицѣ Св. Троицы, также будетъ понято превратно. Уже нечего и говорить о томъ, что ученіе о будущей судьбѣ міра должно освятиться ученіемъ о воплощеніи 2-го лица. Т. ч. безъ ученія о троичности оно будетъ представляться мифомъ, которому можно придать какое угодно значеніе, только не христіанское. Выходя изъ ученія о троичности, мы дѣлаемъ предположеній недосказанныхъ, а имѣемъ факты. Справедливо сказано, что ученіе о тріединомъ Богѣ составляетъ все, слѣд., отвергая этотъ догматъ, отвергаемъ и всѣ другіе догматы.

Изложеніе ученія о Троичности. Въ основу о троичности кладется символъ Аѳанасія; онъ — заключительное слово послѣ всѣхъ споровъ и волненій о троичности лицъ въ Богѣ. Въ этомъ символѣ, который хотя и приписывается Аѳанасію, но не принадлежитъ ему, а явился въ 5-мъ или 6-мъ в. и принятъ на Халкидонскомъ соборѣ, прекрасно выражена сущность православнаго ученія о троичности лицъ въ Богѣ: въ немъ не только дается опредѣленное понятіе о Богѣ троичномъ въ лицахъ, но и содержится опроверженіе заблужденій еретиковъ: 1, отвергающихъ троичность лицъ въ Богѣ, 2, сливавшихъ всѣ три лица въ мѣстѣ и 3, смотрѣвшихъ на лица, какъ на тѣхъ Боговъ

и слѣдовательно не понимавшей ипостаси божей. Все, что можно сказать о троичности, кратко выражено въ символѣ Аѳанасія. Прочитаемъ символъ: Вѣра каѳолическая сія есть: да ея чтемъ бога въ Троицѣ и Троицу въ единицѣ почитаемъ (разсказомъ этих слова всю сущность ученія – и единосущіе и бытіе одного лица въ другомъ), ни слитающе ипостаси, ни существо разтворяюще (тема раскрывается далѣе). Инаа бо ипостась отца, инаа сына, инаа Св. Духа. Но отца и Сына и Св. Духа едино есть божество, равна слава и сопрестолно величество. Якоже отецъ, такоже Сынъ, такоже и Св. Духъ..... Тако: Богъ отецъ, Богъ Сынъ, Богъ Духъ Св.: обаче не три боги, но единъ Богъ..... (о единосущіи ипостасей), обаче не три вѣчнии, но единъ вѣчный. Признаки существа: вседержитель отецъ таковъ отецъ, господь отецъ, обаче не три боги, но единъ Богъ. Зане якоже особенную ипостась

потому что хотя мы и должны по вѣрѣ признавать каждую ипостась какъ особую, но та же вѣра запрещаетъ признавать трехъипостасей, какъ и трех богъ. Вотъ вѣчнъ сущность ученія: всѣ свойства, все существо у нихъ одно, но при всемъ томъ должно признать троичность. Затѣмъ раскрываетъ вѣчнъ состоитъ ипостасное raktie. Отецъ ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ни рожденъ. Сынъ отца самаго есть не сотворенъ, ни созданъ, но рожденъ. Духъ Св. отъ отца не сотворенъ, не созданъ, ни рожденъ, но исходящъ

Так. об. авторъ этого символа разъясняетъ: въ чемъ единство существа божія, какъ понимать троичность лицъ и свойства всѣхъ лицъ. Единъ бо отецъ, не три отца

И въ сей тройцѣ ничто же первее или послѣднее, ничтоже болѣе или менѣе: но цѣлыя три ипостаси, сопресносущи суть себѣ и равны. По смыслу этого символа церковь требуетъ признанія тѣхъ истинъ: 1, что Богъ отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть дѣйствительныя лица, 2. что эти лица единосущны, 3. что каждому лицу присущи особенныя свойства, которыми оно отличается отъ другихъ лицъ. Этимъ ученіемъ Прав. церковь не только устраняетъ всякое заблужденіе и нерешительность, но и утверждаетъ ученіе о троичности единства существа божія и raktie ипостасей по ихъ личнымъ свойствамъ. Во первыхъ ПС учитъ, что три лица не суть раздѣльныя способы откровенія одного и того же Бога, не суть боги проявляющіеся въ творенія и только внѣшнимъ сотворенія. Словомъ, отвергается мысль что троичность нужно понимать только историческую и утверждается троичность доисторическая. Во вторыхъ прав. ПС учитъ, что эти лица въ Богѣ не различны при

роды, что Сынъ и Духъ не подобосущны только Отцу, но единосущны съ Ними: имѣютъ одинаковое Божество и одинаковую славу: "единъ ни больше, ни меньше другаго, говоритъ символъ, Отецъ есть Богъ, Сынъ есть Богъ и Св. Духъ есть Богъ, но не три бога, а одинъ Богъ". Сынъ и Св. Духъ отъ вѣчности единосущны Отцу и имѣютъ съ Ним одинаковыя свойства. Сынъ не есть творение Божіе (Арій) и не получилъ обожествление только за свои заслуги и Духъ св. не есть отраслъ Сына (Македоній). Будучи единосущны по существу, всѣ три лица лица составляютъ и Троицу единицу, а не трехъ боговъ. Но нужно прибавить, — единство состоитъ не только въ полномъ существенномъ между ними различіи, не въ томъ только, что они существуютъ не отдѣльно, одно подъ другаго, а и въ томъ, что одно существуетъ въ другомъ. Но т.к. лица въ Троицы суть единосущныя лица, то они при всемъ своемъ сходствѣ различаются нѣкоторыми свойствами, которыя они не передаютъ одно другому. Свойства эти называются: нерожденность Отца, рожденность Сына и нахожденіе Св. Духа. Это различіе прекрасно изображено въ символѣ Аѳанасія: "Отецъ ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ни рожденъ, Сынъ отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, но рожденъ, Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, ни рожденъ, но исходящъ". Т. об. символъ Аѳанасій требуетъ признанія ученія о троичности ипостасей, о единствѣ существа и различіи лицъ въ Немъ по личнымъ свойствамъ.

Лекція. Постараемся въ краткомъ видѣ изложить сущность ученія о томъ, какое представленіе соединяетъ Прав. Церковь съ понятіемъ естества и лица. Прав. Церковь хочетъ сказать, что въ Немъ надо понимать существо не такъ, какъ въ человѣкѣ. Въ верномъ пониманіи этого догмата заключается прямая гармонія этого догмата. Чѣмъ же различаются въ Немъ естество и лицо? Черты различія особенно удачно намѣчены Іоанномъ Дамаскинымъ. Что такое существо и лицо въ человѣкѣ? Существо есть нѣчто отвлеченное отъ индивидуальности; оно есть нѣчто общее, не опредѣленное и дѣлается опредѣленнымъ только чрезъ приложеніе къ индивидууму. Это — природа универсальная, общая всѣмъ людямъ, существующая только въ мышленіи, а въ дѣйствительности являющаяся, какъ опредѣленная личность. Проявленія въ каждомъ индивидуумѣ характерно и этимъ индивидуумы отличаются другъ отъ друга. Т. об. личность человѣка есть образъ, способъ существованія природы человѣка, а слѣдовательно и въ человѣкѣ нужно отличать природу отъ личности. Въ Немъ же Троицы должны представляться совершенно наоборотъ: въ человѣкѣ личность реальная природы, а въ Немъ общая

природа реальнѣе, а лич[illegible] различіе болѣе идеально. Лица въ Богѣ не имѣютъ тако[illegible]енія по отношенію къ сущности бож. природы, какъ въ человѣкѣ; лица въ Богѣ есть только способъ существованія: они не видоизмѣняютъ бож. природы. Въ лицахъ бож. природа не индивидуализируется, не раздробляется въ своихъ свойствахъ ни качественно, ни количественно, въ нихъ природа одна, а лица одно въ другомъ. Лица Богѣ обозначаютъ взаимное отношеніе единой во всѣхъ трехъ лицахъ бож. природы, самой въ себѣ, отношеніе между собою личныхъ свойствъ нерожденности, рожденности и исхожденія. Въ подтвержденіе этихъ разсужденій приводитъ слова Іоанна Дамаскина: "между тварями общая природа недѣлимыхъ усматривается только разумомъ, т.е. есть только нѣчто мыслимое, п.ч. недѣлимое не существуетъ одно въ другомъ, но каждое отдѣльно и имѣетъ много различій. Они различаются по мѣсту и времени, темпераменту, по роду жизни, по навыку и пр. Но въ Троицѣ видимъ общую сущность и единство по совѣчности лицъ и тожеству свойствъ: святости, власти, могуществу и по единому устремленію движенія воли: Каждая изъ ипостасей имѣетъ единство съ другими не меньше, чѣмъ и въ себѣ самой, т.е. Богъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ — одни во всѣхъ отношеніяхъ и раздѣляются только въ умопредставленіи, п.ч. нельзя сказать, что раздѣляются только въ умопредставленіи, а и въ дѣйствительности. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, кромѣ нерожденности, рожденности и исхожденности, — одно, ибо единаго знаемъ Бога и нельзя допускать различія воли, дѣйствованія, пот. что существуютъ одно въ другомъ." Этими словами Дамаскинъ хотѣлъ сказать, что въ Богѣ природа болѣе реальна, чѣмъ ипостасное различіе.

О троичности лицъ въ Богѣ съ точки зрѣнія разума. Много трудовъ употребляли св. отцы на изложеніе ученія о троичности въ Богѣ и дѣлали это не изъ любви къ діалектикѣ, какъ утверждаютъ нѣкоторые изъ нѣмецк. новѣйшихъ богословъ, а потому, что этотъ догматъ встрѣчалъ много возраженій со стороны противниковъ христіанскаго ученія и былъ извращенъ еретиками. Отцы церкви должны были преодолѣть большія трудности въ установленіи понятій οὐσία и ὑπόστασις. Въ символѣ Аѳанасія Вел. дано различіе между этими понятіями, но онъ не все сдѣлалъ относительно этого. Этотъ пунктъ ученія дополненъ Василіемъ Вел. и особенно Григоріемъ Бог. Въ результатѣ получилось такое опредѣленіе: οὐσία — это общее всѣмъ лицамъ существо Бож., ὑπόστασις — личныя свойства нерожденности, рожденности и исхожденія. Перейдемъ теперь къ оправданію этого ученія изъ началъ челов. ра[illegible]ма.

Возражали, да и теперь возражают Социане, Штрауссы и другие главным образом против Троичности. Главное возражение состоит в том, что христианское учение, на которому одно рабство чувства и тем — абсолютно противоречит здравому смыслу. Это возражение заслуживает внимания настолько, насколько непостижимо домысл о Троичности. Нельзя не отнестись критически и к тому, к этому отрицательному уму и с другой стороны попытаться доказать, что учение о Троичности не есть все же нечто немыслимое.

Прежде всего следует доказать, что Троичность — это тайна, непостижимая для ограниченного ума человеческого, который не в состоянии проникнуть в тайны Божества, живущего во свете неприступном. Но таинственность не исключает попытки ограниченного ума приблизиться к пониманию откровенного учения. Противники догмата о Троичности усвояют себе странную точку зрения на предмет. Не следует забывать того, что с неограниченным нельзя поступать так, как с ограниченным. Правильное исследование требует соображения с сущностью предмета приемов. Учение о Троичности противниками принимается за математическую истину, между тем как оно истина высшая, метафизическая, требующая иного рода приемов. Они забывают, что имеют дело с Существом неограниченным, безконечным, которое не вмещается в ограниченные категории разума, а потому и употребляют довольно странные приемы исследования, несообразные с сущностью дела. Странно и незаконно требовать, чтобы истина Троичности была такой же понятна, как 2×2=4. Понятие непостижимости требуется самым существом Божиим, ибо если мы хотим понять существо Божие как 2×2=4, то этим отвергаем Его безконечность, безусловность и т. п. До и во грязи человека есть много непостижимого. До сих пор, напр., не могут выяснить того, как действует душа на тело, или каким образом совершается познание. Кроме нерациональности приемов у противников учения о Троичности мы находим еще положительную недобросовестность в отношении к христианскому учению об этом предмете. Они глумятся над тем, что по христ. учению три суть одно и одно суть три, говорят: если одно так не три, а если три — так не одно. Но они не хотят понять и принять в розсчет того, что христианство учит о Боге едином и троичном не в одном и том же отношении: Он — один по существу (— одно отношение), а троичен в лицах (— другое отношение) — по различию в существенных лицах личных свойств. Если бы христианство учило, что в Боге три лица с различными существами и в таком случае с одним существом, или что в Боге три лица и одно лицо, три существа и одно существо, — тогда глумление имело бы основание и смысл. Но нам нужно не только опровергнуть возражения против нашего учения о Троичности, но и привести положительные доказательства возможности и законности такого учения. Для, поэтому, Василий В., Григорий Бог., Иоанн В., Григорий Нисский и т., обратим и приведем соображения разума в пользу этой истины.

Тайна Троичности съ глубокой древности объяснялась по аналогіи съ человѣческимъ духомъ и вообще съ человѣкомъ. Человѣкъ - образъ Тріединаго Бога, а потому въ немъ, какъ въ зеркалѣ отразились черты этого образа. Отъ человѣка мы можемъ по аналогіи съ нѣкоторымъ правомъ заключать нѣчто о существѣ Божіемъ. При этомъ нужно полагать и помнить, что эти аналогіи даютъ намъ только слабые отблески существа Божія. Поэтому отрицая мнѣніе, будто ученіе о Троичности недоступно человѣч. уму, мы тѣмъ не менѣе признаемъ крайнюю ограниченность человѣка - испытать глубины Божія, сознаемъ и опасности, какія возможны при выясненіи этой истины. Соглашаемся въ этомъ случаѣ съ Ѳомой Аквинатомъ, который говоритъ, что сходство чувственныхъ вещей такъ слабо, что мы не можемъ по нему изобразить образъ Божій.

Разъясненіемъ догмата о Троичности занимались почти все древніе отцы и учители Церкви, начиная съ Іустина Муч., причемъ восточные отцы нерѣдко указывали аналогіи и во внѣшней природѣ; они указывали, напр., на солнце - лучъ, свѣтъ и теплоту, на равносторонній треугольникъ и друг. Помимо этихъ древніе отцы и учители Церкви указывали много и другихъ образовъ Троичности во мірѣ, но всѣ они одинаково замѣчали относительно этихъ образовъ, что они безконечно отстоятъ отъ первообраза, могутъ только отчасти напоминать, но не объяснять и что ими слѣдуетъ пользоваться съ крайнею осторожностью. Относительно Втораго Лица св. Троицы какъ западныя, такъ и восточныя аналогіи одинаковы - со словомъ человѣческимъ. Начало этой аналогіи Втораго Лица со словомъ человѣч. положено еще Апост. Іоанномъ Богословомъ въ его Евангеліи: Въ началѣ бѣ Слово.. и Богъ бѣ Слово (1,1). - Обратимся къ западной аналогіи относительно Втораго Лица. У западныхъ отцевъ рожденіе Сына раскрывается по аналогіи съ человѣческимъ духомъ. Человѣкъ есть не только чувственное но и духовное существо. Первый актъ его духовной жизни есть мысль. Мысль есть произведеніе человѣч. духа, но ее нужно отличать отъ духа, потому что мысль является и исчезаетъ, а духъ остается всегда. Человѣч. духъ, какъ онъ сосредоточивается въ самомъ себѣ, такъ онъ уже мыслитъ и внутренняя мысль представляется какъ бы разговоромъ съ самимъ собою: я спрашиваю и отвѣчаю, однако я одинъ. Моя мысль и мой умъ обнаруживаютъ, слѣдоват., нѣкоторую двойственность: я въ одно и тоже время одинъ и два. Но моя мысль какъ бы ни различалась отъ духа, не раздѣлима съ нимъ. Так. обр. познаніе есть двойственность при единствѣ самой мысли. Нѣчто подобное представляетъ и Богъ. Богъ есть духъ и онъ мыслитъ подобно намъ съ тѣмъ только различіемъ, что Его мысль не можетъ быть многоразличной и никогда не уничтожается. Наша мысль переходяща: одно мы представляемъ подлѣ другого. напротивъ въ Богѣ существуютъ всѣ въ каждый моментъ времени всѣ мысли. Онъ одновременно и сразу представляетъ все безконечное и конечное.

Такъ же одновременно и сразу Онъ изводитъ и подобную Себѣ мысль, которая исчерпываетъ собою все дѣйствительное и возможное, конечное и безконечное. Сожественная мысль единичная и безконечная вѣчно рождается, но никогда не отдѣляется отъ Бога: она заключается въ Его существѣ, всегда въ Немъ пребываетъ. Она есть внутреннее слово, въ которомъ вѣчно отображается Его существо, она сіяніе славы и образъ ипостаси Его. Эта мысль равнаго единаго существа со Отцемъ и составляетъ Ипостась, есть Второе Лицо Св. Троицы — Сынъ Сожій. Такова аналогія Втораго Лица, приводимая Тертуліаномъ. Но рожденіемъ Сына незаканчивается процессъ Сожественной жизни. Какъ духъ человѣческій мыслитъ и любитъ, нѣчто подобное происходитъ въ Богѣ. Богъ по самой природѣ Своей есть любовь. Но любовь не есть мысль, она только возбуждаетъ мысль. Богъ отецъ нетолько вѣчно рождаетъ сына, но и любитъ Его. Эта любовь и есть Духъ Святый — третье Лицо Св. Троицы. Духъ Святый есть результатъ между Отцемъ и Сыномъ, результатъ ихъ взаимной любви, ибо любовь присуща и Сыну. Духъ Св. исходитъ отъ Отца и почиваетъ на Сынѣ. Такимъ образомъ любящій, любимый и ихъ любовь суть три и одно /Августинъ/.

II-я лекція.

Восточные отцы церкви находили аналогію Троичности Лицъ Божества въ дыханіи человѣка. Эту аналогію полно провели Василій Вел. и Іоаннъ Дамаскинъ, — (взаимно пополняя другъ друга) — особенно послѣдній. Они представляли себѣ Бога Отца въ видѣ человѣка, который производитъ Слово и въ словѣ Св. Духа. Какъ у человѣка слово всегда соединяется съ дыханіемъ, такъ и у Бога Отца, — съ тѣмъ существеннымъ различіемъ, что и то и другое — слово и дыханіе у человѣка неипостасное, а въ Богѣ составляютъ особыя Ипостаси. Въ дыханіи Бога Отца или въ дышащихъ устахъ вѣчно рождается ипостасное Слово, подобно тому какъ и наше слово получаетъ бытіе въ дыханіи и чрезъ дыханіе нашихъ устъ. Но въ тоже время въ Словѣ Отца или въ устахъ Отца, изрекающихъ слово, всегда существуетъ ипостасное дыханіе, и Духъ Св. подобно тому, какъ и наше слово не можетъ не сопровождаться дыханіемъ, — духъ сопутствуетъ Слову, какъ говоритъ І. Дамаскинъ. Что это значитъ? Сопутствуетъ т.е. сосуществуетъ. Поскольку Слово не мыслимо и не тожественно съ нимъ безъ духа, постольку Ипостасное Слово не мыслимо безъ Духа и не тожественно съ Нимъ, и какъ вѣчно Слово, такъ вѣченъ и Духъ. Смыслъ этого разсужденія Іоанна Дамаскина тотъ, что вмѣстѣ съ рождающимся Сыномъ исходитъ и Духъ Святый, что между Ними нѣтъ послѣдовательности, а существуетъ одновременность: Духъ сопутствуетъ Слову, Слово сопутствуетъ Духу. Эта аналогія двухъ отцевъ варіируясь проводится и всѣми остальными восточными Отцами. Но при всѣхъ своихъ достоинствахъ эта аналогія имѣетъ недостатки въ томъ отношеніи, что происхожденіе Сына и Духа объясняется не однимъ и тѣмъ же способомъ: происхожденіе Сына объясняется психологически, а Духа — физически.

О личныхъ свойствахъ Лицъ Св. Троицы.

Разсмотримъ сначала, въ чемъ состоитъ разница въ ученіи о Св. Духѣ между православными и р.-католиками. Мы обратимъ вниманіе на теоретическія доказательства, приводимыя католиками въ пользу ученія о filioque. Эти основанія находятся въ тѣсной связи съ тѣми аналогіями, которыя приводились Анзельмомъ Кентербурійскимъ. Доказательство его состоитъ въ слѣдующемъ: какъ Сынъ — отъ Сына, такъ и Св. Духъ — отъ Сына, а такъ какъ Существо всѣхъ Трехъ Лицъ едино, то, слѣдоват., и Духъ исходитъ отъ Сына. Здѣсь Существо мыслится какъ единое. На возраженіе, что Духъ Св. такимъ образомъ исходитъ и отъ самого себя, Анзельмъ отвѣчалъ, что ни одно существо не происходитъ само отъ себя. Здѣсь же вѣроятно то положеніе, что Духъ исходитъ отъ Отца, какъ существа вообще, а не отъ Отца, какъ Ипостаси. Это доказательство Анзельма есть тоже самое, что и у Августина съ того разницею, что Августинъ выражается поэтому во всю осторожнѣе, Анзельмъ же — рѣшительнѣе. Другое основаніе въ пользу того же ученія высказано Ѳомой Аквинатомъ, который говоритъ, что Духъ Св. не имѣлъ бы отличій отъ Сына, если бы не исходилъ отъ Него. Лица Св. Троицы различаются между собою отношеніями; поэтому различіе было бы только между Отцемъ съ одной и Сыномъ и Духомъ съ другой стороны, а различія между Сыномъ и Духомъ не было бы. Между тѣмъ различіе это должно быть, да оно и есть и состоитъ въ томъ, что одинъ признается началомъ, а другой исходящимъ. Слѣдоват., должно допустить, что или Сынъ исходитъ отъ Духа или Духъ отъ Сына; но перваго еще никто не допускалъ, — остается второе. Кромѣ того, продолжаетъ Ѳома, между лицами Св. Троицы долженъ быть какой-нибудь порядокъ; но какой лучшій можетъ быть порядокъ кромѣ того, какой указывается имъ самимъ способомъ происхожденія? Сынъ происходитъ отъ Отца въ формѣ разума, какъ слово, — Духъ въ формѣ воли, какъ любовь. Но нужно, чтобы любовь происходила и отъ разума, такъ какъ нельзя любить не представляя предмета любви.

Въ этомъ основаніи не вѣрно то, что Духъ Св. только будто бы и можетъ отличаться отъ Сына, какъ однимъ лишь исхожденіемъ отъ Него. Для различія Духа и Сына достаточно уже и того, что одинъ изъ Нихъ рождается, а другой исходитъ отъ Отца. Правда, мы не знаемъ хорошо, чѣмъ отличается рожденіе отъ исхожденія, но уже два различныя названія, прилагаемыя къ способамъ происхожденія Сына и Духа отъ Отца показываютъ неодинаковость этихъ способовъ.

Съ теченіемъ времени въ спорахъ съ православнымъ востокомъ о filioque Латиняне сдѣлали важную уступку, признавъ единоначаліе, идею монархіи. Эта уступка Латинянъ обнаруживается въ XIII в. Встрѣчая у отцевъ церкви идею единоначалія въ Троицѣ и не отвергая, что въ Богѣ одинъ источникъ, Латиняне понимаютъ единоначаліе Бога Отца въ смыслѣ первопричины исхожденія Св. Духа. Но, говорятъ они, первичная причина не уничтожаетъ и вторичной, которая и есть Сынъ Святый. Когда говорятъ о вторичной причинѣ, то представляютъ

ее двоякимъ образомъ: какъ дѣятельную причину и какъ страдательную. Первый случай значитъ, что сынъ, какъ любящій Отца и Отецъ, какъ любящій Сына, оба принимаютъ дѣятельное участіе въ изведеніи Духа. Когда же Сынъ разсматривается какъ страдательная причина, то это значитъ, что Сынъ представляется въ процессѣ какъ бы нѣкоторою средою, чрезъ которую проходитъ Духъ, т. е., нужно родить Сына, чтобы чрезъ Него родился Духъ Св.

Итакъ, говорятъ Латиняне, мы вѣрны идеѣ единоначалія. Оправданіе своей мысли они находятъ въ различныхъ схоластическихъ тонкостяхъ. Нужно различать начало, дѣйствіе и результатъ: дѣйствіе есть актъ; что произведено - это результатъ, quod и quo. Первое означаетъ Лицо, второе - форму и силу. Первое въ свою очередь раздѣляется на ближайшее и отдаленное: quod - ближайшее, по мнѣнію однихъ, означаетъ Сверхъестественную природу, а по мнѣнію другихъ, - разумъ и волю.....

Въ пользу Православнаго ученія Отцы восточной церкви, начиная съ Марка Ефесскаго указывали на: 1., общее всей древней Церкви ученіе объ единомъ началѣ въ Богѣ; 2., - представленіе Отца рождающаго и изводящаго, какъ ѵ постаси; 3., - строгое сохраненіе смысла о единствѣ Лицъ Св. Троицы только по существу; 4., - необходимость строго держаться ученія о Троицѣ, не привнося въ него ученіе о четвертицѣ въ Богѣ.

12я Лекція.

Говоря въ прошлый разъ о западныхъ аналогіяхъ, мы забыли указать на аналогію Абелярда, Росцеллина и Раймунда, которыя, впрочемъ, отвергнуты Католическою церковію. Приводимъ ихъ нынѣ для любопытства.

Абеллярдъ, выходя изъ идеи всесовершенства Божія, утверждалъ, что Богъ долженъ быть всемогущимъ, премудрымъ и милосерднымъ; какъ всемогущій Богъ есть Отецъ, какъ Премудрый - есть Сынъ и какъ милосердный Духъ Св. Для такого утвержденія есть незначительное основаніе - то именно, что Богъ Отецъ въ ветхомъ Завѣтѣ представляется подъ образомъ могучей силы, Сынъ Божій въ новомъ Завѣтѣ является какъ слово, премудрость, а Духъ Св. какъ любовь. При всемъ томъ весьма дерзновенно эти три свойства Божія отожествлять съ тремя Лицами Св. Троицы. Другая аналогія, которую употреблялъ Абеллярдъ, заключается въ томъ, что Троица сравнивается съ матеріаломъ, на которомъ отпечатлѣнъ образъ: матеріалъ приравнивается Богу Отцу (сопоставьте это съ мыслью о томъ, что Лица являются изъ Божеской природы), образъ - Сынъ, а печать - Св. Духъ. Подобная аналогія оч. неудачна и она возбудила много толковъ; но еще менѣе удачно и еще болѣе надѣлало шуму сравненіе трехъ Лицъ съ тремя грамматическими лицами: Богъ Отецъ - первое лицо, которое говоритъ, Богъ Сынъ - второе лицо, съ которымъ говорятъ, а Богъ Духъ Св. - третье лицо, о которомъ говорятъ. Такое ученіе Абеллярда было осуждено на соборахъ - Сенскомъ 1121 г. и Суасонскомъ 1140 г.

Фотиемъ Бога считалъ за общее родовое понятіе, а три Лица Св. Троицы за три вида. Это мнѣніе было осуждено также на Константинопольскомъ соборѣ въ 1093 г. - Раймундъ сравнивалъ Троицу съ глаголомъ esse: Первое Лицо за verbum activum, Второе - за verbum passivum, а Третье - за verbum impersonale.

Не смотря однако на подобное разнообразіе западныхъ аналогій, въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ Августиновское представленіе о томъ, что Духъ Св. есть любовь, которою Сынъ любитъ Отца и Отецъ-Сына.

Разсказавъ прошедшій разъ о томъ, какъ западные богословы смѣшали свои аналогіи тѣмъ, что допустили единое первоисточное начало [хотя признавали и вторичное-Сына, принимая Его то за активную, то за пассивную-/напр., старокатолики/-силу], мы теперь обратимся къ тому, какъ раскрывала свои аналогіи Церковь восточная и какія теоретическія доказательства она выставляла противъ западныхъ. Еще со времени Марка Ефесскаго, который ратовалъ за Православіе на Флорентійскомъ соборѣ, Восточная Церковь приводила доказательства четырехъ родовъ. 1. Что лучше, спрашивали восточные отцы, допустить единое начало во Богѣ или вводить дуализмъ? Учили недостойно признавать въ существѣ Божіемъ одинъ источникъ и считать Сына Бога за безначальнымъ? Въ противномъ случаѣ при допущеніи дуализма какъ примирить два начала съ тѣмъ, что Богъ и Самъ Сынъ получилъ начало отъ Отца? Отцы указывали за тѣмъ, что мысль о единоначаліи, монархіи сама всей Святоотеческой древности. 2. Говоря далѣе, объ изведеніи Св. Духа, они относили исхожденіе не къ существу Бога, а къ Ипостаси и утверждали, что Духъ исходитъ отъ Отца, какъ Отца, а не изъ какого-то Существа. Иначе, - переходя къ 3-му доказательству, - утверждали они, вмѣсто Троицы получится четверица: три Лица да еще какое-то существо Божій, первосущество, тогда какъ, по православному представленію, первоисточникомъ является не существо, а Лицо Бога Отца; кромѣ того, если и допустить первоисточникъ существо Божіемъ, то и самъ Богъ Отецъ будетъ одолженъ своимъ бытіемъ другому, Самъ будетъ рожденъ. 4. Наконецъ, Православная Церковь учитъ, что нельзя смѣшать Лицъ и что они - едино по существу только. Западные же допустили уклоненіе отъ этого и впали въ Саллиановство. Тамъ замѣчается слѣяніе Отца и Сына въ любви - Св. Духъ и допущеніе совокупнаго дѣятеля въ изведеніи Св. Духа.

Но всѣ эти обоснованія восточныхъ отцовъ отличаются критическимъ характеромъ и нетолько полемически раскрываютъ, сколько наводятъ на ошибки западныхъ. Это ихъ слабость, тогда какъ западные подкупаютъ въ свою пользу тѣмъ, что помогаютъ уму представить самый процессъ исхожденія Св. Духа; восточные уступаютъ западнымъ въ наглядности и удобопріемлемости тайны Троичности. Эта недостаточность теоретическаго развитія доказательствъ и проявилась въ спорѣ ~~со старокатоликами~~. Западные довольно искренно были убѣждены, что между ними и восточными нѣтъ различія и что учатъ тому же. Это ~~учатъ~~ ~~всѣмъ~~ ~~своимъ~~ ~~своего~~ представленія объ исхожденіи Святаго Духа.

Восточные больше отрались на историческую почву, и теоретическихъ соображеній представляли мало, тогда какъ у западныхъ такихъ соображеній было оч. много. На Боновской конференціи старокатолики сказали православнымъ: нашъ способъ представленія объ исхожденіи Св. Духа намъ кажется единственно возможнымъ и натуральнымъ. Скажите, какой у васъ способъ представленія объ этомъ? Православные хотѣли подставить православную лавочку, предлагая сомнѣнія на почвѣ сочиненій Св. Іоанна Дамаскина, въ которыхъ проводится мысль объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына. Православные оказались въ нѣсколько щекотливомъ положеніи, благодаря тому, что до появленія въ свѣтъ малоизвѣстной диссертаціи г. Богородскаго ученіе Дамаскина не было надлежаще и правильно разъяснено. Теперь уже можно дать иную постановку теоретическимъ доказательствамъ.

Западные центромъ Св. Троицы считаютъ или Св. Духа, какъ связующее звѣно между Отцемъ и Сыномъ, или Сына, содѣйствующаго исхожденію Дх-а отъ Отца (активное начало), — Сына, какъ среду, чрезъ которую проходитъ Св. Духъ (начало пассивное). Во всякомъ случаѣ Отецъ не представляется центромъ, а лишь крайнимъ членомъ: здѣсь мы имѣемъ дѣло съ идеею постепеннаго образованія лицъ изъ крайняго источника. Не то по православному воззрѣнію: Отецъ — центръ, изъ котораго каждое лицо происходитъ непосредственно, совокупно въ единомъ нераздѣльномъ дѣйствіи (а не подобно другъ другу): въ Сынѣ — Духъ и въ Духѣ — Сынъ. Отецъ изрекъ изъ устъ Своихъ Слово — Сына, но такъ какъ слово безъ дыханія необходимо, то одновременно является и Св. Духъ.

Чей же способъ представленія натуральнѣе? Западные богословы вводятъ какъ бы нѣкоторое представленіе моменты между происхожденіемъ Лицъ, отношеніемъ ихъ къ началу, недостаточностью силы Отца для изведенія Св. Духа и подобно и внѣ положенности Лицъ. По ихъ представленію выходитъ какъ будто бы Сынъ долженъ былъ существовать раньше для того, чтобы помочь Отцу въ изведеніи Св. Духа, съ чѣмъ вмѣстѣ Лица представляются существующими вѣчно, особо, отдѣльно другъ отъ друга. Православію такое представленіе совершенно чуждо: мы представляемъ вѣчное рожденіе и вѣчное исхожденіе во Отцѣ. Если западные упрекаютъ насъ въ раздѣленіи Лицъ тѣмъ, что Сынъ происходитъ рожденіемъ отъ Отца, а Духъ Св. исходитъ только отъ Отца, а не отъ Сына, то и мы можемъ ихъ упрекнуть въ томъ же, такъ какъ Сынъ своимъ посредствомъ отдѣляетъ Св. Духа отъ Отца. Мы — православные напротивъ представляемъ эти отношенія Лицъ вѣчественныхъ вполнѣ достойнымъ образомъ: Отецъ рождаетъ Сына въ Духѣ, а Духъ исходитъ отъ Отца въ Слово — Сынѣ, и Отецъ, так-обр., въ отношеніи къ Нимъ единое причинное начало. У насъ строго выдержана идея единаго нераздѣльнаго дѣйствія. При такомъ представленіи строго выдерживается идея всемощущаго и вѣчности вѣчественныхъ Лицъ и образъ бытія Ихъ вѣдомъ другъ, тогда какъ западными вводятся представленія времени, недостаточности и вообще мѣстности, что несомнѣнно Бога и должно быть отвергнуто.

235

О Богѣ въ явленіи Его тварямъ.

Большая часть догматики - почти двѣ ея трети - исключительно посвящаются ученію объ отношеніи Бога къ твореніямъ, тогда какъ для изложенія ученія о Богѣ Самомъ въ Себѣ отводится приблизительно всего лишь треть науки. Такъ бываетъ потому, что о Богѣ Самомъ въ Себѣ намъ открыто весьма мало - только о Существѣ Божіемъ, да о Троичности Лицъ въ Богѣ.

О Богѣ, какъ Творцѣ міра.

Богъ есть не только Творецъ вещества, изъ котораго потомъ созданъ міръ, но и Образователь самого міра изъ сотворенного вещества. Бога недовольно представлять лишь Творцомъ, не нужно представлять еще Его и Устроителемъ міра. Въ Св. Писаніи говорится о твореніи неба и земли, т.е., о твореніи видимаго и невидимаго міра, а потомъ и объ образованіи Богомъ земли въ теченіи шести дней и всѣхъ другихъ планетъ, которыя были созданы въ четвертый день. Въ кн. Премудрости Соломона говорится, что всемогущая рука создала все отъ безобразнаго вещества (ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Нѣкоторые видятъ здѣсь мнѣніе о совѣчномъ Богу вѣчномъ матеріи; но это не вѣрно: хотя въ кн. Премудр. Солом. дѣйствительно есть признаки знакомства автора книги съ Александрійской Платонической философіей, однако нельзя видѣть здѣсь мнѣнія объ образованіи міра изъ совѣчной матеріи, а просто - изъ матеріи прежде созданной. Мы сначала скажемъ о сотвореніи міра, а затѣмъ и объ образованіи его въ шесть дней.

Когда говорятъ, что Богъ создалъ міръ изъ ничего, то это значитъ, что Богъ воззвалъ къ бытію то, что не есть Онъ Самъ. Міръ произошелъ изъ небытія въ бытіе не по своей волѣ, а по волѣ другой, внѣ его находящагося, внѣшняго Существа. Но когда говорятъ о твореніи Богомъ міра, то вовсе не предполагаетъ того, будто Богъ тѣмъ самымъ восполнилъ въ Себѣ что-либо, Ему недостающее. У Него не было, строго говоря, ни какой внутренней потребности въ созданіи міра. Домірное существованіе Бога было такъ же самодовлѣющее, какъ вѣчно и теперь. Появившійся міръ ничего не прибавилъ къ совершенствамъ Божіимъ. Единственное начало, поведшее къ сотворенію міра, есть Его всесовершенная свобода и любовь. Если иногда наши догматисты и выражаются, что самая любовь Божій требовала излить эту любовь во твореніи, то такой образъ выраженія неточенъ, но извинителенъ, ибо вовсе не представляетъ уничиженно этого требованія, необходимости, понимаемой пантеистически. Так. обр. причина творенія міра заключается въ щедрости свободы Божіей, слѣд., не въ существѣ Божіемъ, что высказывается и въ Свящ. Писаніи: Богъ нашъ на небеси и на земли все, елика хотѣ, сотвори. — Цѣль творенія міра есть самъ Богъ: Богъ все сдѣлалъ Себе ради и Его ради всяческая. Міръ созданъ для того, чтобы отражать въ себѣ совершенства Божіи. Является вопросъ: какъ примирить то, что міръ созданъ для благоденствія тварей и для прославленія Творца. Правда, міръ созданъ для отраженія совершенствъ Божіихъ для прославленія Бога, на столько Богъ есть высочайшее благо и слава Его

влечетъ міръ къ Нему, то и само благо тварей есть Онъ и прославленіе Его — блаженное состояніе тварей. Такимъ образомъ Богъ, создавши міръ для Своего прославленія, ведетъ его къ благу. Мы, видя красоту міра, прославляемъ Бога и сами получаемъ высшее удовольствіе отъ созерцанія этой красоты отраженія совершенствъ Божіихъ. Въ мысли о благости Божіей заключается разрѣшеніе этихъ повидимому противоположностей. Онъ творитъ міръ, но это собственно не нужно для Него: Онъ творитъ его для обнаруженія своихъ совершенствъ въ твореніи, которое должно быть къ Нему привлекаемом находить въ Немъ свое высшее благо, ибо Самъ Онъ — высшее блаженство. Если бы мы въ своемъ представленіи о твореніи міра не имѣли въ виду этого свойства Божія — благости, то тогда бы мы получили о Богѣ представленіе какъ о существѣ эгоистичномъ. Но въ нашей православной догматикѣ не должно быть мѣста такому представленію. Это могутъ допускать лишь догматики реформатскія или философскія пантеистическія воззрѣнія, гдѣ міровой духъ не заботится о благѣ индивидуумовъ. Подобное представленіе вовсе не мирится съ представленіемъ Бога какъ личнаго всесовершеннаго Духа свободнаго и благаго.

Какъ же мы должны мыслить самое понятіе „твореніе"? Слово „творить" значитъ производить что либо не изъ готоваго матеріала, а совершенно вновь, вызвать несущее къ бытію. Этимъ терминомъ отвергается сосуществованіе Богу матеріи, но не отвергается существованіе творимаго въ потенціи, существованіе идеальнаго міра: вѣрою бо разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ. Евр. 11,3. Этимъ выраженіемъ не то отвергается, что въ Богѣ была основа міра (таковая была и заключалась въ благодати Божіей), а лишь отрицается совѣчность, сосуществованіе Богу матеріи. — Но теперь возникаетъ вопросъ, какъ этотъ міръ идеальный перешелъ въ дѣйствительность? Почему онъ лишь во времени получилъ началъ? Иначе сказать: почему этотъ идеальный міръ до времени не переходитъ въ дѣйствительное бытіе, когда въ Богѣ мысль, идея и дѣло, реальность — тожественны? На это отвѣчаемъ, что Богъ есть Существо Личное, которое можетъ удержать свою волю отъ перехода въ дѣйствіе. Если бы твореніе было чѣмъ либо существеннымъ, относилось бы къ Существу Божію, тогда оно было бы такъ же необходимо, какъ необходимо Богъ рождаетъ Сына и изводитъ Духа, потому что это для Него существенно, а отъ того, что не относится къ Его существу, Онъ можетъ удержаться въ силу Своей свободы.

Лекція 13-я помѣщена ниже на стр. 78—82.

Лекція 14-я

Въ ученіи о дняхъ творенія выражается мысль о непосредственномъ участіи Творца въ міробразованіи. Но не противорѣчіе ли духу христіанства — допускать также участіе второстепенное въ дѣлѣ міробразованія и созданныхъ силъ подъ промыслительнымъ воздѣйствіемъ Самого Бога? Есть основаніе допускать участіе этихъ естественныхъ силъ, и что въ такомъ пониманіи мы не одинокіе, можно сослаться на

Преосвящ. Филарета; онъ говоритъ: нельзя объяснять, что мірообразованіе совершено одною природою въ шесть періодовъ, равно какъ несправедливо утверждать, что оно произошло одною творческою волею. Так. образ. онъ склоняется къ тому, что можно допустить нѣкоторое участіе естественныхъ силъ. Основанія для этого можно заимствовать и изъ различныхъ соображеній и изъ Свящ. Писанія. Понятіе творенія не исключаетъ мысли, что Богъ создалъ все такимъ-полнымъ жизни, съ такими производительными силами, что оно могло свободно развиваться подъ промыслительнымъ воздѣйствіемъ самого Творца. Въ самомъ сказаніи Моисея мы находимъ намеки на это; здѣсь мы находимъ слѣды мысли объ участіи естественныхъ силъ въ процессѣ мірообразованія. Сотвореніе міра происходитъ не вдругъ, а постепенно, въ теченіе 6 дней, причемъ наблюдается переходъ отъ несовершенныхъ формъ къ болѣе совершеннымъ. Наконецъ самыя выраженія бытописателя намекаютъ на это. Объ отдѣленіи водъ, напр., говорится такъ: и рече Богъ: „да соберется вода яже подъ небесемъ въ собраніе едино и да явится суша". Или: „да прораститъ земля былiе травное." Богъ, давши толчекъ, новому движенію природы, дозволяетъ далѣе ея силамъ совершать свое дальнѣйшее развитіе. Каждое твореніе, каждый его родъ начинался тогда, когда ими уже на лицо всѣ условія ею возникновенія. Когда природа разовьетъ всѣ свои силы, тогда Богъ переходитъ къ другому виду творенія. Правда, въ библіи мірообразованіе представляется какъ твореніе, а не какъ процессъ естественнаго развитія силъ природы. Но причина этого заключается въ томъ, что Моисей долженъ былъ противопоставить свое воззрѣніе языческимъ космогоническимъ воззрѣніямъ, и данную мысль не полезно было вводить.

Такимъ образомъ, въ дѣлѣ мірообразованія можно допустить натуральное начало; но это начало — относительное: оно дѣйствовало не само по себѣ, а при содѣйствіи промыслительныхъ силъ Божества. Необходимо различать я виду творческою и промыслительною дѣятельностью. Это же приходится намъ и впослѣдствіи, когда коснемся вопроса о происхожденіи души человѣка. Мы увидимъ тогда, что въ догматикахъ эти двѣ дѣятельности нерѣдко смѣшиваются, точно не разграничиваются. Итакъ, чѣмъ же различается творческая дѣятельность отъ промыслительной?

Божественная воля не только полагаетъ начало жизни, даетъ, такъ сказать, первый толчекъ; она продолжаетъ свою дѣятельность чрезъ законы дѣятельной природы — въ законахъ естественнаго развитія ея силъ. Твореніе переходитъ въ промышленіе, когда творческая воля дѣйствуетъ въ законахъ природы — вмѣстѣ съ ними, въ нихъ и чрезъ нихъ. Но эта промыслительная сила, поддерживающая естественныя силы дѣятельной природы, переходитъ въ творческую, когда она выходитъ за предѣлы законовъ природы, когда она дѣлается творческимъ началомъ высшаго порядка вещей. Отсюда, — высшая ступень и высшій порядокъ природы (напр. животныя) относится къ низшему (къ растеніямъ, напр.) какъ чудо. Поэтому же и человѣкъ — чудо въ отношеніи ко всей остальной природѣ, — чудо потому, что появленіе его объясняется изъ особаго акта Божественной воли. Понятіе чуда объясняется изъ особаго движенія или акта воли, а не изъ законовъ природы. Міръ есть произведеніе творческой воли, какъ и

само вещество въ его первичныхъ элементахъ, изъ котораго онъ соз... онъ — произведеніе творческой дѣятельности, отличной отъ дѣятельности промышленительной. Вотъ мысль, данная въ Откровеніи. Это догматическое положеніе. Но не изъ догматъ другое мнѣніе, другая мысль — объясняетъ при твореніи естественныхъ силъ природы. Хотя эту мысль вполнѣ можно допустить, т.е., что эти силы участвовали въ твореніи, что они начинались тамъ, гдѣ оканчивалась дѣятельность ~~дѣятельность~~ творческая, и оканчивались при переходѣ къ высшей ступени міробразованія и т.д., — хотя эта мысль вполнѣ допустима, тѣмъ не менѣе это не догматъ веры, а плодъ ума проникнуть въ тайны міроздания. — Свящ. Писаніе говоритъ намъ о сотвореніи міра, что 1., при созданіи каждаго новаго рода участвовала творческая дѣятельность Существа и 2., міръ созданъ не вдругъ, а постепенно, въ теченіе 6 дней. Является вопросъ что разумѣть подъ днями творенія, въ какомъ смыслѣ представлять ихъ? Были ли это обыкновенныя дни, или же цѣлые періоды, какъ понимаютъ другіе? Прямого отвѣта на этотъ вопросъ въ Св. Писаніи нѣтъ. Изъ области преданія мы встрѣчаемся съ разнообразными мнѣніями по этому предмету. Александрійская школа понимала эти дни въ аллегорическомъ смыслѣ. Августинъ колебался между буквальнымъ и аллегорическимъ пониманіемъ. Большинство же греческихъ отцовъ понимаютъ слова Писанія о днѣ творенія въ обыкновенномъ, прямомъ смыслѣ. Замѣчательны слова Златоуста по этому поводу: Его всемощная рука и безконечная премудрость не не могли ли въ одинъ день все сотворить. И что я говорю: въ одинъ день! Въ одно мгновеніе... Но такъ какъ Онъ сотворилъ міръ ради благости своей, то и создалъ его по частямъ. Не потому ли создалъ въ 6 дней, чтобы показать, что міръ созданъ именно Богомъ, а не произошелъ самъ отъ себя?!.. Въ точки другихъ великорусскихъ Сущія дѣйствительно могъ ничего невозможнаго, чтобы дни творенія были обыкновенными днями. Если мы сами обратимъ вниманіе на тѣ же какого рода обыкновенно расширяютъ дни творенія, что это обыкновенно дѣлается въ томъ видѣ, чтобы ослабить мысль объ участіи Твореца, и дѣятельности Существа, то тогда станетъ понятнымъ почему догматисты обыкновенно склоняются къ пониманію дней творенія въ прямомъ смыслѣ.

Съ вопросомъ о днѣ дней творенія стоитъ въ связи вопросъ о происхожденіи времени. Какой смыслъ имѣетъ выраженіе, что Онъ сотворилъ міръ не отъ вѣчности, а во времени? Это нелѣпо, ибо Существо вѣчности. Такъ какъ время предполагаетъ моменты измѣняющагося бытія, то оно могло получить свое начало только съ началомъ именно этого бытія. Время не субъективная форма мышленія, какъ думалъ Кантъ, а и вещь сама въ себѣ. Она есть вмѣстѣ и объективная и субъективная форма бытія. Пока не было творенія, не было и измѣняющагося бытія, не было и времени. Но творенія, въ бытіи сотворенномъ предполагается изложеніе предполагаетъ различные моменты развитія, которые ... звать мгновенія, и развитія творенія до дня, моментами телеологическими, гдѣ все

стремится к достижению своей цели. Здесь получается начало времени. Когда творение достигнет своей конечной цели, прекратится дальнейшее изменение, дальнейшие движения, не будет моментов бытия, - тогда прекратится и самое время. Так. обр. время как имело свое начало, так будет иметь и свой конец. Основания для времени показаны на различии бытия изменяющегося и неизменного. Когда цель бытия будет достигнута, тогда время прекратится; время тогда - полное единство абсолютного или бесконечного и конечного. Что это так, т.е., что время имеет и начало и конец, можно согласить в подтверждение на Свящ. Писан. Вз кн. Быт. первый день творения называется первым (семотъ - время имеет начало); а в новом Завете говорится: в последние дни сии (Бог) нас говорил нам в Сыне, Его же положил наследника всем, Им же и веки сотворил. Евр. 1, 2. Все такие писания говорят и о конце времени: веку грядущему разумеваемому совершающуюся веками.

Слово веки имело у древних широкий объем. Обыкновенно это время представлялось как ряд моментов со того или другого конца. Время, не имеющее ни начала ни конца, есть философское отвлечение, всеобъемлющий образ, хаос; и если поэтому так ценно и предпочитают время, то причина того во желании смотреть на дело не со космологической точки зрения. Время необходимо предполагает непрерывные, измеримые моменты; поэтому, всеобъемлющий образ хаос, где не начиналось еще движение, а следов., нет и моментов, нет и того, кто были бы счислителем времени, не может сопоставить и назвать временем, как нечто безгранично-неизмеримое. „Да будет свет", - с того момента начался время, начался первый день. Но мы не можем мерить времени иначе, как предполагая в нем начало, середину и конец: если есть первый день, то должен быть и последний. Вот почему Бог есть творец веков. Так. образ. Христианский догмат несет не абсурда, не метафизическая тонкость: он указывает на конечную цель мира, по достижении которой вся будет вечная вечность.

255.

Так как Бог, как Творец, более открывается в царстве разумных существ, то в догматике, вслед за догматом о творении вообще следует догмат о творении чистых духов и затем человека.

Верование в существование чистых духов признает не только отдаленных язычников, но и христиан. Еще Аристотель высказывал мысль, что природа отрицает пустоту, самое лучшее и совершенное, но скачков в природе нет. Мы всюду видим разнообразие и строгую постепенность, и если в природе неразумной заключается разнообразная стихия, то тем более должен быть такой стихии в мире разумных существ, и мы должны допустить существование чистых духов, как первую ступень от человека к Богу. Человечество заключается не здесь в природе вещественной; но оно связывает эту вещественную природу с высшею природою - с миром чистых духов.

Важность догмата о творении чистыхъ духовъ легко понять изъ слѣдствій отверженія его: оно влечетъ за собою отверженіе всѣхъ идей духа, идеи безсмертія и даже личнаго Бога. Поэтому то и садуккеевъ замѣчено, что они не вѣровали ни въ воскресеніе мертвыхъ, ни въ ангеловъ, ни въ духа. Отрицаніе этого догмата шагъ за шагомъ ведетъ къ матеріализму, къ отрицанію души, какъ субстанціи. Христіанская же вѣра называетъ Бога Творцемъ міра какъ видимаго, такъ равно и невидимаго.

Въ догматическихъ системахъ ученіе о чистыхъ духахъ обыкновенно держится на 4 началахъ: 1., чистые духи дѣйствительно существуютъ; 2., они сотворены; 3., они суть именно чистые духи безъ всякой примѣси вещества, плоти, и 4. имѣютъ опредѣленный порядокъ, іерархію.

1., Ангелы не суть произведенія субъективнаго ума человѣческаго (какъ думалъ Шлейермахеръ); хотя этого рода соображенія и могутъ приходить на умъ, но они не причина того, что ученіе объ ангелахъ явилось въ откровеніи, а наоборотъ сами возникли изъ откровенія. Не могло возникнуть ученіе объ ангелахъ и изъ первобытныхъ сказаній, какъ олицетворенія силъ Вселенной (Вольтеръ), — не произведеніе народной фантазіи (Павлусъ) и не плодъ потребности духа человѣческаго представлять всю вселенную обитаемою существами, по каковому взгляду и ангелы являются лишь особыми обитателями планетъ (къ этому склонялся отчасти Оригенъ, считавшій звѣзды за мѣстопребываніе ангеловъ, изъ пантеизма — также Шлейермахеръ). Ангелы — умственныя существа, по своей природѣ отличныя отъ Бога и человѣка. Мысль эта выражена во многихъ мѣстахъ Свящ. писанія: они всегда видятъ лице Отца небеснаго (Мѳ. 18, 10), желаютъ проникнуть въ тайну воплощенія Сына Божія; могутъ по воскресеніи другъ друга узнать, какъ ангелы и т. п. 2., Ангелы сотворены Богомъ, а не существуютъ въ видѣ воображаемыхъ какимъ нѣк. эпохъ. Ветхозавѣтная эта мысль ясно выражена въ пѣс. на Корнѣ. 148: Тѣмъ создавшія вѣчнаго — хвалите небеса и на высоцѣ, видимая и невидимая, аще престолы, аще господства, аще начала, аще власти, вѣчная Тѣмъ повелѣ созданася. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ эта мысль и не была вполнѣ выражена, то прежде замѣтилъ Преосв. Макарій, зависѣло отъ того, что Евреи не вполнѣ еще утвердились въ мысли о единствѣ Божіемъ, такъ что ученіе объ ангелахъ могло повести къ язычеству; поэтому Моисей и начертанъ исторію только видимаго міра.

Вопросъ о томъ, когда сотворены ангелы — до или послѣ творенія міра — не составляетъ догмата. Іоаннъ Дамаскинъ по поводу его говоритъ: нѣкоторые полагаютъ, что они сотворены до сотворенія видимаго міра, другіе — по сотвореніи сего міра, третьи — предъ сотвореніемъ человѣка. Я же полагаю согласно съ Григоріемъ Богословомъ, либо приличнѣе было сначала сотворить умную сущность чистую, а изъ той и другой — человѣка. Мы не считаемъ этого вопроса за догматъ, потому что онъ не выясненъ свящ. писаніемъ. Есть мѣста во Писаніи [в начатѣ сотворилъ Богъ небо и землю, — тогда была создана тьма, еда сотворены были звѣзды — восхвалите Его, всѣ звѣзды и свѣтъ мой (Іовъ XXXVIII, 6-7), изъ которыхъ можно выводить, что они сотворены прежде видимаго міра, но все это лишь болѣе вѣроятное мнѣніе, а не прочно обоснованный догматъ,

и Преосвящ. Филаретъ думаетъ объ этомъ такъ же; въ подтвержденіе своего мнѣнія онъ приводитъ слова Григорія Богосл.: что это не было считаемо за нужное для вѣры. Поэтому, Преосв. Макарій едва ли былъ правъ, когда, опровергая разныя мнѣнія о времени происхожденія ангеловъ, ставилъ ихъ на ряду съ догматическими заблужденіями.

15-я Лекція.

Далѣе намъ слѣдуетъ раскрыть 3-е догматическое положеніе — какова природа ангеловъ. Догматика такъ формулируетъ это положеніе: ангелы суть духи безплотные, совершеннѣйшіе души человѣч., но ограниченные. Въ ихъ природѣ нѣтъ примѣси планетной жизни, они безтѣлесны въ обыкновенномъ значеніи этого слова — въ значеніи отсутствія тѣла человѣческаго. Такъ понимаемая мысль о духовности ангеловъ есть догматическая мысль, постоянно поддерживаемая Церковью, и отрицаніе этой мысли ведетъ къ отрицанію ангеловъ, такъ какъ ангелы съ планетными тѣлами уже не ангелы, а люди-обитатели планетъ. Но не имѣютъ ли ангелы въ своей природѣ чего-либо такого, что не въ строгомъ смыслѣ можетъ быть названо тѣломъ? Не имѣютъ ли они самого простѣйшаго тѣла, самой тончайшей оболочки? Нѣкоторые Отцы Церкви (Оригенъ, Іустинъ, Меѳодій) допускаютъ возможность нѣкоторой оболочки, подобной физическому тѣлу. Другіе отцы церкви (Дамаскинъ, Амвросій, Григорій Вел.) ставятъ вопросъ: не имѣютъ ли ангелы тѣлесности, если ихъ сопоставить съ высочайшимъ, простѣйшимъ духомъ-Богомъ? Если Богъ есть существо безусловное, простое и совершенное, то у ангеловъ нѣтъ ли сложности и нельзя ли эту сложность ихъ существа назвать тѣломъ? Так. образ. вопросъ о природѣ ангеловъ сводится къ вопросу о томъ, что такое сотворенный духъ? А это вопросъ не догматическій, а философскій, имѣющій основаніе въ томъ положеніи, что безтѣлесенъ чистѣйшій Духъ — Единый Богъ. Для насъ достаточно знать, что ангелы суть сотворенные духи, не имѣющіе тѣла, подобнаго нашему. Далѣе Церковь учитъ, что ангелы-духи болѣе совершенные, чѣмъ душа человѣческая, но ограниченные. Это положеніе чисто догматическое и очень важное. Не все равно для вѣры, считать ли ангеловъ высшими или равными человѣку. Чрезъ сравненіе ангеловъ съ человѣкомъ (какъ дѣлаетъ это Оригенъ) искажается понятіе объ ангелахъ, какъ особыхъ твореніяхъ Божіихъ, бросается тѣнь на ихъ существованіе, потому что въ такомъ случаѣ они были бы такія существа, какъ и человѣкъ. Съ другой стороны, если признать ангеловъ неограниченными, то это будетъ признаніемъ ихъ равными Богу и слѣдоват. несотворенными. Поэтому, признавъ ихъ существами высшими человѣка, мы должны признать ихъ ограниченными по природѣ и силѣ. Сравнительное превосходство ангеловъ предъ людьми не очень большое, какъ видно изъ слова Псалмопѣвца: умалилъ еси малымъ чимъ отъ ангелъ (рѣчь идетъ о неповрежденномъ еще грѣхомъ человѣкѣ). Это превосходство ангеловъ предъ человѣкомъ заключается въ духовныхъ силахъ — силѣ ума, воли и крѣпости этихъ силъ. Ангелы не такъ ограничены пространствомъ и временемъ, какъ люди; они могутъ быстро и свободно пере-

-мѣщаться

въ пространствѣ, не старѣются и вообще мало измѣняются отъ времени. Но нельзя сказать, чтобы ангелы во все не терпѣли измѣненія отъ времени, чтобы они постоянно пребывали въ одномъ состояніи. Міръ ангельскій имѣетъ свою исторію, которая паденіемъ нѣкоторыхъ ангеловъ дѣлится на два періода. Что касается ограниченія ангеловъ пространствомъ, то они не вездѣсущи (Лук. 19, 32), не могутъ быть въ одно и тоже время въ разныхъ мѣстахъ. значитъ, они не совсѣмъ неограничены пространствомъ. Одинъ Богъ неограниченъ ни временемъ, ни пространствомъ и только Онъ одинъ вездѣсущъ, не имѣетъ прошедшаго и будущаго и не подлежитъ историческимъ измѣненіямъ. Силы природы ангеловъ, хотя совершеннѣе души человѣческой, но ограниченны. Они не все могутъ, не все дѣлаютъ (Пс. 71, 4.) Природа ангеловъ, какъ ограниченная допускаетъ возможность паденія. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ, что они непреклонны по благодати, а не по естеству. Святость ихъ не безусловна, ибо у Іова читаемъ, что Богъ и у ангеловъ своихъ читаетъ и усматриваетъ нѣчто стропотное.

Переходимъ къ четвертому догматическому положенію, касающемуся іерархіи въ мірѣ ангельскомъ. Православная Церковь, признавая многочисленность ангеловъ, признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и степени различія между ними или ангельскіе чины. Степеней іерархіи девять: престолы, Херувимы, Серафимы; Власти, Господства и Силы; Ангелы, Архангелы и начала. Основаніемъ для такого вѣрованія служатъ, кромѣ Свящ. Писанія (Кол. 1, 16, 1 Кол. 4, 19 и друг. см. догмат. пр. Макар. II т. примѣч. стр. 64 и дал.) также и соображенія человѣческаго разума, который имѣетъ понятіе о Богѣ какъ о 1, Творцѣ порядка, а не нестроенія и 2; Промыслителѣ, поручающемъ ангеламъ не одинаковыя для всѣхъ, но различныя служенія. Въ чемъ же заключается основаніе для раздѣленія ангеловъ на степени? На этотъ вопросъ нѣтъ опредѣленнаго отвѣта въ Св. Писаніи, хотя есть отвѣтъ на вопросъ о томъ, что іерархія ангеловъ образовалась не путемъ постепеннаго развитія, а сразу: тѣмъ создана быша всяческая — Кол. 1, 16. Можно сказать только, что это различіе заключается въ индивидуальныхъ особенностяхъ ангеловъ, въ большемъ или меньшемъ богатствѣ ихъ естественныхъ силъ и конечно въ большей или меньшей близости ихъ къ Богу, но не въ самой природѣ ихъ, которая у всѣхъ одинакова. Различіе чиновъ ангельскихъ ведетъ свое начало съ момента творенія духовнаго міра, что видно изъ словъ Ап. Павла: тѣмъ создана быша всяческая... Таково вѣрованіе Церкви. Это свое вѣрованіе она торжественно выразила на 5 всел. (об. въ 553 г.) во II и XIV правилахъ, когда Оригенъ былъ осужденъ, между прочимъ, и за то, что онъ училъ, будто бы ангелы первоначально до времени паденія нѣкоторыхъ изъ нихъ, были совершенно равны между собою. По ученію Оригена Богъ сотворилъ сразу весь духовный міръ, не только ангеловъ, но и души человѣческія — притомъ такъ, что весь этотъ міръ духовный былъ міромъ совершенно одинаковыхъ по природѣ и силамъ существъ. Раздѣленіе же духовъ на классы совершилось впослѣдствіи, когда въ нихъ среди началось движеніе, повлекшее за собою у однихъ духовъ охлажденіе

любви предпочтение къ Богу Отцу - у ангеловъ - такое, а у другихъ человѣкъ. Образъ мнѣнія, причемъ только чистыя, прим. Христовы тѣмъ чистыя любовью къ Богу и будутъ усиленіемъ этой любви, за каждое и совершенно обстоятельно которой они и удостоились различной части и различнаго наслѣдованія. Церковь отвергла это мнѣніе Оригена, по которому происхожденіе степеней различія между ангелами предоставляетъ самимъ одинаковыхъ будто въ началѣ ангельскихъ существъ. Послѣдніе были созданы съ ихъ особенностями, а не выработали ихъ постепенно, путемъ историческаго развитія и какихъ нибудь условій въ родѣ климатическихъ, географическихъ; притомъ ангелы не произошли отъ одной пары, какъ человѣч. родъ, а сотворены всѣ разом. — Сколько степеней и сколько чиновъ ангельскихъ? По Свящ. Преданію ихъ девять. Св. Писаніе не противорѣчитъ этому преданію: оно даже подтверждаетъ послѣднее, такъ какъ во Свящ. книгахъ встрѣчаются варьеры многихъ именно всѣхъ 9 чиновъ, а больше не упоминается. Впервые формула эта встрѣчается у Діонисія Ареопагита (9 чиновъ и 3 чина). Но называя 9 степеней ангеловъ, Діонисій замѣчаетъ: сколько чиновъ небесныхъ существъ знаетъ одинъ Богъ, виновникъ ихъ іерархіи, знаютъ также и они сами свой святый и преблагое чинопочитаніе, а нашимъ умомъ можно сказать столько, сколько Богъ открылъ намъ чрезъ Его самихъ, какъ знающихъ себя. Прп. Иоанн. Дамаскинъ во Ист. перечисляетъ мнѣнія отцовъ церкви кромѣ предметовъ. Они высказываютъ такую мысль о 9 чиновныхъ чинахъ ангеловъ, хотя допускаютъ возможность и большаго ихъ числа. Вообще формулировать догматическое ученіе о числѣ ангельскихъ степеней прямо нельзя: безчисленность ангельскихъ степеней всего только доказываетъ наслѣдованіе дѣлъ ихъ существуетъ можетъ быть и неизмѣренно большимъ.

26б

Переходимъ теперь къ изложенію ученія о Богѣ, какъ о Творцѣ человѣка. — Въ трактатѣ объ этомъ предметѣ догматич. ученіе обнаруживаетъ четырехъ положеніяхъ: 1., о Богѣ - Творцѣ человѣка; 2., - Творцѣ души и тѣла. 3., Творцѣ всѣхъ совершенствъ человѣческой природы и 4., о Творцѣ существа въ высокомъ значеніи. или, какъ говорится въ Догматикѣ Прп. Иоанна: 1., о творцѣ человѣка. 2., о составѣ его, 3., объ образѣ Божіемъ и 4., о назначеніи человѣка. Нами кажется болѣе правильною первая классификация, такъ какъ въ ней выдвигается на первый планъ Богъ Творецъ, а не человѣкъ, какъ во второй. Мы и разберемъ эти четыре послѣднія и узнаемъ, что въ нихъ опять догматическаго.

1., Человѣкъ есть творенія Божіе. Этимъ утверждается, что человѣкъ появился не путемъ самозарожденія, или вообще не путемъ естественнымъ какъ думаютъ натуралисты, а минуя непосредственнымъ актомъ Божіей воли, причемъ Богъ иначе сотворилъ мужчину и иначе женщину и отъ этой первой пары произошелъ весь человѣческій родъ. Послѣднее положеніе находится въ тѣсной связи съ первымъ - обширно изложеніемъ о созданіи человѣка Богомъ, ибо самые человѣки произошли путемъ самозарожденія, тогда не было бы пары, не могло было бы допускать какой-нибудь части, отличающей человѣка отъ всего прочаго

шестидневнаго творенія. Иначе сказать: въ твореніи человѣка участіе дѣятельности Бога выражается сильнѣе, чѣмъ во всѣхъ другихъ твореніяхъ. Этимъ Христіанскимъ ученіемъ о твореніи человѣка уничтожаются всѣ другія — и древнія и новыя воззрѣнія на происхожденіе человѣка, всѣ миѳическія сказанія объ автохфонахъ (среди борьбы съ силами природы у нѣкоторыхъ существъ занялась искра генія и сознанія и они стали руководить другими и идти по пути прогресса) или земнородныхъ (Этикуръ, учившій о самозарожденіи человѣка изъ ила, матеріи, — отсюда и названіе автохаоновъ), — всѣ теоріи о преадамитахъ и коодамитахъ (Юліанъ Отступникъ), проникнутыя натуралистическими взглядами и противорѣчащія Христ. ученію о человѣкѣ, какъ непосредственномъ созданіи Божіемъ, — и ученію о происхожденіи рода человѣческаго отъ одной пары — Адама и Евы. Наконецъ, послѣдняя теорія самозарожденія, явившаяся уже въ наше время, предполагаетъ происхожденіе человѣка чрезъ перерожденіе организмовъ низшихъ въ высшіе. Всѣ эти теоріи опираются или на деизмъ, по которому Богъ, сотворивъ міръ и давъ ему силы и законы, вошелъ Самъ въ Себя, сдѣлался безучастнымъ зрителемъ жизни міра, — или на пантеизмъ, по которому міръ есть саморазвитіе Божества, а люди — продуктъ этого саморазвитія. Источникъ этихъ теорій, противный Христ. догматикѣ, сообщаетъ такое же достоинство и своимъ истокамъ — названнымъ теоріямъ. Натуралистическія теоріи о происхожденіи и природѣ человѣка ведутъ къ отверженію откровенія, первороднаго грѣха, благодати, воплощенія, искупленія, — словомъ всей Христ. догматики. Дѣйствительно, — когда отвергается созданіе Богомъ человѣка, тогда нѣтъ уже мѣста наитрѣчи о возсозданіи его воплотившимся Христомъ и Его благодатію, нѣтъ мѣста и вообще ученію о промыслѣ Божіемъ о судьбахъ человѣка, тогда какъ и то и другое вполнѣ естественно при Христ. точкѣ зрѣнія на человѣка, какъ на непосредственное созданіе Божіе, имѣющее потому права на постоянное попеченіе о немъ Бога, — а также возможность паденія и возстановленія. Тѣмъ необходимѣе для Христіанской догматики ученіе о происхожденіи всѣхъ людей отъ одной четы и именно въ виду Христіанскаго догмата о первородномъ грѣхѣ, — необходимѣе потому, что въ противномъ случаѣ нельзя было бы мыслить первородный грѣхъ всеобщимъ. Съ Христіанской точки зрѣнія этотъ вопросъ рѣшается такъ: человѣкъ созданъ непосредственнымъ актомъ воли Божіей и отъ него произошли всѣ люди. Конечно, это чудо, котораго никакъ не могутъ допустить натуралисты. Они по своему объясняютъ происхожденіе человѣка, а именно: отъ вѣка и прежде всего существовали зародыши, отъ которыхъ при посредствѣ свѣта, тепла и влаги произошли люди; иначе говоря, человѣкъ, по ихъ представленію, есть произведеніе силъ природы. Но объясняя такимъ образомъ происхожденіе человѣка, натуралисты стараются избѣгать главнымъ образомъ всего чудеснаго въ этомъ происхожденіи. Но удается ли имъ это? Вполнѣ ли избѣгаютъ они чуда и нѣтъ ли въ самомъ ихъ объясненіи чего либо чудеснаго? Едва ли. Что какъ не чудо (которое можно назвать чудомъ теологическимъ) что люди происходятъ отъ какихъ то зародышей, и менѣе ли чудеснаго въ томъ, что люди появляются на

свѣтъ не въ образѣ взрослыхъ людей, а въ какомъ-то другомъ видѣ? Не чудо (если допустить происхожденіе отъ обезьяны человѣка), что прежде безсловесныя обезьяны начинаютъ говорить? Понятнѣе ли это натуралистическое объясненіе, чѣмъ какое дается въ Моисеевомъ сказаніи о происхожденіи человѣка? Очевидно, нѣтъ. Тамъ человѣкъ — произведеніе слѣпой силы природы, а здѣсь онъ — произведеніе самого Бога; тамъ чудо совершается слѣпыми силами природы, здѣсь оно принадлежитъ творческой волѣ Бога. Что лучше и разумнѣе, какъ не это послѣднее объясненіе, предлагаемое намъ въ Моисеевомъ сказаніи? Что касается вопроса о языкѣ, различіи расъ, которое повидимому противорѣчитъ ученію о происхожденіи людей отъ одной четы, то нужно замѣтить, что этотъ и подобные вопросы не входятъ въ область догматики, а скорѣе относятся къ апологетикѣ Христіанства или Основному Богословію и въ равной мѣрѣ къ области естественныхъ наукъ. Но такъ какъ задача догматики изложить и доказать откровенное ученіе, то, преслѣдуя этотъ основный принципъ, мы не будемъ входить въ оцѣнку данныхъ естественныхъ наукъ и занимать ея подобными вопросами. Впрочемъ Преосв. Филаретъ считалъ этотъ вопросъ догматическимъ и останавливается на немъ, хотя по нашему мнѣнію это совершенно излишне: догматика можетъ только указывать на подобныя рѣшенія и отвергать ихъ, а не входить въ подробный разборъ ихъ.

16 Лекція.

О составѣ человѣка догматика учитъ, что Богъ сотворилъ человѣка, состоящаго изъ души и тѣла. Этимъ она хочетъ сказать то, что человѣкъ есть творенія Божіе, отличное отъ ангеловъ и животныхъ: отъ ангеловъ онъ отличается своею тѣлесностью, отъ животныхъ — своею сознательностью, душею. Душа человѣка есть чисто духовная душа, не разрушающаяся и личная, а не есть высшее развитіе матеріи. Въ противоположность матеріалистамъ или полуматеріалистамъ, которые говорятъ, что душа человѣка отличается отъ души животныхъ не качественно, а количественно, Православная Церковь говоритъ, что это отличіе качественное, а не количественное только. Понятно, почему она настаиваетъ на этомъ пунктѣ, а именно въ виду того, что матеріализмъ старается низвести душу на низшую ступень. Но догматика не можетъ согласиться съ этимъ воззрѣніемъ и потому настаиваетъ на отличіи души человѣка отъ души животныхъ. Душа человѣка не только жизненная сила, одушевляющая животныхъ, и не частица только духа, сливающаяся съ общемировымъ духомъ, какъ думаютъ пантеисты, а есть духъ, и по смерти человѣка продолжающій свою отдѣльную, личную жизнь. Это положеніе имѣетъ глубокій догматическій смыслъ, имъ подтверждается то догматическое положеніе, что человѣкъ есть особое, чисто духовное созданіе, — предположеніе, составляющее необходимое звѣно въ догматикѣ.

27 Въ связи съ вопросомъ о составѣ человѣка стоитъ вопросъ: если душа Адама была создана Богомъ, то какимъ образомъ происходятъ души его потомковъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ не сформулированъ ни въ Писаніи ни въ Преданіи Церковномъ, и потому доселѣ представляется возможность различныхъ мнѣній по этому вопросу, какъ было и въ древности. Это вопросъ не вѣры, а скорѣе богословской любознательности. Впрочемъ, у насъ есть опредѣленіе 5-го

вселенского Собора, которое служит доказательством того, что Церковь всегда учила объ этомъ предметѣ. Это опредѣленіе было направлено прямо противъ Оригена, который училъ, что всѣ человѣч. души были сотворены равнозначными съ душами ангельскими и душой Христа, имѣвшей соединиться съ Словомъ, что этотъ духовный міръ распредѣлялся въ слѣдующемъ порядкѣ по своей далекости Бог: души, до послѣдней степени отдалившіяся отъ Бога, превратились въ демоновъ, а менѣе отдалившіяся облеклись въ человѣческія тѣла. Содержаніе этого опредѣленія слѣдующее: Церковь, повторяя Св. Писанію слову (учению) утверждаетъ, что души творятся Богомъ вмѣстѣ съ тѣлами, а не тѣмъ раньше творятся прежде, а другое — послѣ — по мнѣнію Оригена. Здѣсь говорится не только о творенію души, но и тѣла. Что хотѣли сказать этимъ отцы? Неужели и тѣла каждый разъ творятся, а не являются въ силу единаго благословенія „растите и размножайтеся"! Очевидно это опредѣленіе направлено противъ предсуществованія душъ, именно — противъ того, будто бы души сотворены раньше рожденія человѣка. Это — мнѣніе Оригена, которое нужно было отвергнуть отцамъ V в. соб. Но оно еще не рѣшаетъ окончательно вопроса, какимъ образомъ творятся души, — и на этотъ вопросъ отвѣчаетъ, что въ немъ одинаково могутъ находить свою опору какъ креаціонизмъ, который принимаетъ теорію о творенію душъ, — въ выраженіи „сотворены", такъ и традуціонизмъ, который старается объяснить ихъ происхожденіе естественнымъ путемъ, — въ выраженіи „вмѣстѣ съ тѣлами". Почему, приведенное опредѣленіе говоритъ въ пользу креаціонизма больше, чѣмъ традуціонизма. Но нужно имѣть въ виду, что это опредѣленіе направлено лишь противъ ученія Оригена, а не содержитъ опредѣленнаго и яснаго рѣшенія по этому вопросу. Опредѣленіе говоритъ только что души творятся вмѣстѣ, но какъ происходитъ это, — объ этомъ ничего не говоритъ оно. Арханг. Макарій двоится между этими мнѣніями. Онъ пытается объяснить соборное опредѣленіе въ смыслѣ примиренія креаціонизма съ традуціонизмомъ съ православнымъ ученіемъ. Такъ, приведши нѣсколько текстовъ изъ Свящ. Писанія о происхожденіи души отъ Бога, онъ говоритъ: правосл. Церковь всегда держалась какъ и нашъ держится, на основаніи этихъ текстовъ — той мысли, что души творятся Богомъ. Затѣмъ, приведши опредѣленіе V вс. соб. и нѣсколько отсылокъ свящ. Митр. Макарій на основаніи этихъ данныхъ рѣшаетъ вопросъ о творенія душъ такимъ образомъ: онъ говоритъ что хотя Церковь не опредѣляетъ этого съ точностью, но на основаніи представленныхъ свящ. Макаріемъ прочимъ — блаж. Августина, папы Льва) надобно полагать, что Богъ творитъ человѣч. души какъ и тѣла силою самаго благословенія „растите и размножайтеся", которое онъ даровалъ нашимъ прародителямъ въ началѣ, и творитъ не прямо, не непосредственно, а посредственно — изъ душъ родителей. Повторяя слова Пр. Макарія какъ будто бы мы и отвергаемъ то, что души творятся Богомъ. Недаромъ онъ говоритъ далѣе: ибо, по ученію Церкви, хотя души человѣческія получаютъ бытіе отъ Бога, но такъ, что на нихъ переходитъ даже прародительскаго грѣха, а чтобы не было бытіе самимъ Богомъ творится ихъ изъ ничего (Догм. Бог. т. II стр. 121-133.) Но что здѣсь составляетъ самое главное, это

-то, что Богъ творитъ души не непосредственно, а силою данного прародителямъ благословенія; новыя же уже не есть твореніе, а только промышленіе (воздѣйствіе Бога на міръ чрезъ данные ему законы). Ясно, что наши Богословы, начавъ креаціонизмомъ, оканчиваютъ традиціонизмомъ. И дѣйствительно, трудно составить какую нибудь опредѣленную формулу по этому вопросу и вопросъ этотъ по необходимости дозволяетъ признать открытымъ. Справедливо отцы учили, что тайна творенія выдана одному Богу.

Другой изъ нашихъ богослововъ - Преосв. Филаретъ повышающимъ склоняется на сторону традиціонизма - рождена душа зачатіемъ есть образованіемъ тѣлеснаго организма, хотя и не умаляетъ его опредѣленно. Приводя различныя мнѣнія отцовъ, онъ не надоѣдаетъ ею догматическимъ вопросомъ, а только соприкасающимся съ догматикою. Наконецъ, Догматич. Богословіе Преосв. Сильвестра мы находимъ прекрасный трактатъ, гдѣ авторъ приводитъ мнѣнія отцовъ по этому предмету и критикуетъ, которыя показываетъ что одни отцы держались креаціонизма, другіе - традиціонизма. Всего мнѣнія, воззрѣніе Оригена представляетъ отзвукъ древнихъ воззрѣній философіи Платона. Ириней стоитъ за креаціонизмъ, Тертуліанъ за традиціонизмъ. Ириней учитъ выражается: какъ тѣло каждаго получается чрезъ зародышевое сѣмя, такъ и душа либо Богъ не вдуваетъ тогда чтобы дать особенную тѣму и особую душу. Здѣсь не разъясняется какъ Богъ творитъ душу, но представляется, что каждая душа имѣетъ индивидуальный характеръ. Чтобы вмѣсто къ IV веку тѣмъ болѣе господствовавшая доселѣ гипотеза Тертуліана уступаетъ мѣсто креаціонизму.

Преосв. Сильвестръ не указываетъ причинъ такого поворота богослов. мысли. По нашему мнѣнію, поводъ къ тому были даны спорами о Лицѣмѣрѣ Христа, въ чемъ случаѣ удобнѣе было держаться креаціонизма, потому что въ этомъ случаѣ его легко объясняется безгрѣшность души Христовой. Еп. Сильвестръ говоритъ что эта гипотеза была обусловленною, и во замѣчаніи, указывая на ея слабыя и сильныя стороны, онъ замѣчаетъ что во настоящее время наука отвергаетъ гипотезу креаціонизма и принимаетъ традиціонизмъ. Замѣчательно что авторъ говоритъ объ отношеніи къ о принятіи Церковью и нарушаетъ по гипотезой. Ясно что, по его взгляду, эта гипотеза есть богословское мнѣніе и не имѣетъ строго догматическаго значенія. По его мнѣнію, лучше держаться гипотезы творенія, какъ принятой Церковью (Опред. V вс. соб. и Правосл. Исповѣданіе гласитъ и не лично, говоря, что дѣйствуетъ душу Богомъ.) На какихъ образомъ происходитъ это творенія - понять невозможно, потому что нѣтъ данныхъ къ тому въ опытѣ и нѣтъ раскрытія этого предмета во Словѣ Божіемъ.

Касаясь вопросъ о происхожденіи души у потомковъ Адама, мы съ своей стороны подаемъ Преосвящ. Макарію, предпочитаемъ идти средоточіемъ путемъ между двумя крайними мнѣніями, признавая долю истины какъ за креаціонизмомъ, такъ и за традиціонизмомъ и отвергая, пристрастно того и другого. Не смѣшивая твореніе съ рожденіемъ (креаціонизма со традиціонизмомъ), мы высказываемъ свой взглядъ, выходя изъ воззрѣнія на человѣка, какъ на индивидуума, какъ на особое отраженіе воли Божіей. Если смотрѣть съ этой точки зрѣнія, то нужно допустить участіе Творца-

Догматика.

Нельзя сказать, чтобы не было правды и на сторонѣ традуціонизма. Но традуціонизмъ приложимъ только къ неразумной природѣ, гдѣ находятся только роды и виды, но нѣтъ индивидуумовъ, гдѣ есть только отдѣльные экземпляры, которые постоянно раждаются и исчезаютъ, не уничтожая рода. Человѣческій же индивидуумъ есть собственно личное „Я". Очевидно, такой индивидуумъ, не признаваемый за продолженіе, за повтореніе родовъ и видовъ одного и того же человѣка, а понимаемый въ смыслѣ отдѣльнаго человѣческаго существа особой формы — образа Божія, — не можетъ быть созданъ одною силою природы, ибо она только повторяетъ, а не творитъ. Поэтому надо допустить участіе Творца въ дѣлѣ творенія душъ. Слѣдовательно, есть доля правды и въ креаціонизмѣ, хотя и онъ не можетъ считаться удовлетворительнымъ, онъ также не можетъ объяснить происхожденія душъ однимъ твореніемъ Божіимъ, потому что каждый человѣкъ связанъ съ своимъ родомъ, отчасти есть повтореніе своего рода, именно въ томъ смыслѣ, что на немъ отражаются силы и свойства его предковъ. Такимъ образомъ, въ традуціонизмѣ правда то, что каждый человѣкъ носитъ характеръ своего рода, въ креаціонизмѣ то правда, что каждый человѣкъ есть новая форма или откровеніе образа и подобія Божія. Но если бы мы стали на точку зрѣнія традуціонизма, на сторону передачи дѣтямъ способностей и наклонностей родителей [при чемъ хорошо объясняется первородный грѣхъ], тогда трудно бы было Спасителю родиться безгрѣшнымъ. Это достаточно указываетъ на тѣсную связь даннаго вопроса не только съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, но и съ ученіемъ о воплощеніи Богочеловѣка. Ясно, что въ той и другой теоріи много крайностей и односторонностей: ибо приписывать происхожденіе душъ одной силѣ природы безъ участія въ этомъ дѣлѣ воли Божіей, съ одной стороны, и признавать, съ другой стороны, душу произведеніемъ одной воли Божіей безъ участія силъ природы — значитъ впадать въ крайности. Очевидно, истина должна заключаться въ соединеніи этихъ двухъ положеній — традуціонизма и креаціонизма. Поэтому происхожденіе души человѣческой мы можемъ представить въ слѣдующемъ видѣ. Нужно предположить два акта: 1) актъ творческой воли Божіей, опредѣляющей бытіе каждаго человѣка, — актъ, дающій толчекъ силамъ естественнымъ, и 2) актъ естественныхъ силъ человѣка надъ образованіемъ его души, подъ промыслительнымъ воздѣйствіемъ силы и воли Божіей подобно тому, какъ это было при твореніи, т.е. эти силы проявляются уже послѣ того, какъ произошелъ актъ воли Божіей на бытіе души. И такой актъ творенія душъ не составляетъ противорѣчія тому, что въ 7й день Богъ почилъ отъ дѣлъ творенія, т.е. не творилъ болѣе ничего, потому что здѣсь разумѣется не новое какое-либо твореніе и признакъ чего либо грубо матеріальнаго, а особенное, такъ сказать, посредственное твореніе. Первый человѣкъ уже былъ и всѣ люди только (?) повтореніе его. Такимъ образомъ, поставивши какъ истинное твореніе душъ съ участіемъ силъ природы, мы избѣгаемъ противорѣчія. При такой постановкѣ дается доля значенія и креаціонизму и традуціонизму и нѣтъ противорѣчія опредѣленію V вселенскаго собора. Это третій пунктъ въ ученіи о твореніи. —

Листъ 17й

Четвертый пунктъ касается человѣка какъ созданія Божія. Этотъ вопросъ вполнѣ догматическій, такъ какъ отвѣтъ на него мы находимъ и въ Св. Писаніи и въ Свящ. Преданіи. Рѣшеніе его важно потому, что такой или иной отвѣтъ на него предрѣшаетъ вопросъ и о паденіи человѣка. Съ этимъ послѣднимъ онъ имѣетъ самую тѣсную связь. Если мы скажемъ, что человѣкъ вышелъ совершеннымъ изъ рукъ Творца, то не станемъ въ противорѣчіе съ ученіемъ о паденіи. Дѣйствительно, человѣкъ, какъ непосредственное твореніе Божіе, долженъ быть совершеннымъ; иное дѣло, если онъ есть произведеніе природы, тогда онъ при началѣ могъ быть несовершеннымъ, могъ быть даже животнымъ. Т.о. этотъ вопросъ имѣетъ весьма важное значеніе. Онъ есть необходимое звѣно въ догматической системѣ. Общее христіанское ученіе о свойствахъ человѣка таково: человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца совершеннымъ, насколько это возможно для ограниченнаго существа. Онъ не былъ совершеннѣе, лучше или хуже, чѣмъ мы теперь, но лучше, чѣмъ мы родимся. Онъ былъ лучше и совершеннѣе, чѣмъ младенцы, а не такъ, какъ учили Пелагіане, что онъ естественными силами могъ достигнуть совершенства; на этомъ основаніи Адамъ, по ихъ ученію, явился на свѣтъ такимъ же невиннымъ, какимъ является на свѣтъ и каждый изъ людей. Поэтому, придерживаясь этого ученія мы впали бы въ Пелагіанство, и считая Адама по природѣ хуже насъ, — въ натурализмъ. — Что касается другихъ чертъ частныхъ перваго человѣка, то ни Откровеніе, ни Преданіе не даютъ ничего въ этомъ отношеніи. Однако же Писаніе говоритъ, что человѣкъ созданъ былъ по образу Божію, говорится о совершенствахъ человѣка, и этимъ безъ сомнѣнія оно хочетъ сказать, что на немъ, какъ на твореніи Божіемъ отразились черты его Творца болѣе, чѣмъ во всей природѣ. И когда христіанское ученіе усвояетъ ему образъ и подобіе Божіе, то даетъ понять, что онъ есть разумное, личное и свободное существо, стремящееся къ своему Творцу, какъ Первообразу, и въ этомъ видитъ отраженіе образа. Какъ частнѣйшее выраженіе образа Божія въ человѣкѣ Св. Писаніе видитъ еще одну черту, именно — власть человѣка надъ природой. Эта черта не можетъ быть поставлена на ряду съ другими чертами, ибо въ противномъ случаѣ мы ставили бы въ рядъ два понятія, не находящіяся въ соподчиненіи другъ съ другомъ. Подобно тому какъ Богъ есть средоточіе всего видимаго и невидимаго, такъ и человѣкъ есть средоточіе всего видимаго: какъ носитель образа и подобія Божія, онъ есть центръ и владыка природы. Касательно же въ частности того, что составляетъ образъ Божій въ человѣкѣ — душа или тѣло —, отцы Церкви отвѣчали различно: Тертулліанъ, напр., говоритъ, что образъ Божій заключается въ тѣлѣ (какъ у Христа). Но вообще это уже не догматическій вопросъ, а предметъ философскаго разсужденія. Догматическое же положеніе, какъ мы уже видѣли, должно состоять въ слѣдующемъ — человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца совершеннымъ; это и выражается въ образѣ и подобіи его Творцу, а частнѣйшее выраженіе его — во владычествѣ надъ тварью.

285. (Ж.л.) Ученіе Православной Церкви о томъ, что Богъ не есть виновникъ зла. Понятіе о сущности зла. Ученіе о Злыхъ Ангелахъ.

Общій результатъ всего сказаннаго доселѣ о Богѣ, какъ Творцѣ, тотъ, что все

существующее кромѣ Бога, видимое и невидимое, какъ это выражено въ символахъ и въ нашемъ символѣ вѣры, сотворено Богомъ, или иначе — Богъ есть Творецъ всего видимаго и невидимаго. Но понятіе о Богѣ, какъ Творцѣ всего существующаго, было бы не полно, если бы мы не разсмотрѣли вопроса о происхожденіи зла. Поэтому теперь мы и должны сказать о происхожденіи зла, изслѣдовать вопросъ о его сущности, о злыхъ духахъ и о паденіи человѣка.

О Злѣ вообще. Что такое зло само въ себѣ? Вопросъ этотъ рѣшается и въ нехристіанскихъ воззрѣніяхъ, но тамъ отвѣтъ на него очень разнится отъ отвѣта въ откровеніи. Именно, эти воззрѣнія или преувеличиваютъ или уменьшаютъ реальность зла и вообще значеніе его. Христіанское ученіе лишено какъ той, такъ и другой крайности: 1) по христіанскому ученію злу не придается значенія вѣчнаго начала: зло не есть совѣчное Богу абсолютное духовное начало. Вопреки персидскому дуализму и гностическимъ воззрѣніямъ, которыя представляютъ существующими совмѣстно два противоположныя начала — доброе и злое, въ непрерывной борьбѣ между собою, христіанство учитъ, что одно добро вѣчно, самобытно и самостоятельно. Зло, по хр. уч., не есть совѣчный Богу духъ или матерія. Т. обр. христіанство не увеличиваетъ значенія зла. 2) Оно не уменьшаетъ его значенія. Именно христіанство не отвергаетъ вполнѣ реальности зла, какъ это мы видимъ у древнихъ философовъ и новѣйшихъ ученыхъ. Оно не согласно съ тѣмъ ученіемъ древнихъ, которое, уменьшая значеніе зла, утверждаетъ, что зло есть отсутствіе добра, его обратная сторона, что зло не имѣетъ реальности, а есть нѣчто не-сущее (μὴ ὄν). Христіанство не согласно съ новѣйшимъ ученіемъ, будто зло есть условіе для развитія добра. Нѣтъ, по христіанскому ученію зло есть не отсутствіе добра, но его отрицаніе, стремящееся замѣнить его другимъ энергическимъ началомъ воли, не условіе для развитія добра, а тормазъ къ его развитію. Оно есть направленіе сотвореннаго Богомъ существа, состоящее не только въ отчужденіи его отъ Бога, но и въ энергичномъ противленіи добру и Богу. Оно есть стремленіе жить внѣ Бога, внѣ Божественной жизни, не въ Богѣ, а въ себѣ хочетъ оно найдти источникъ жизни. Такое именно понятіе о злѣ выражено Іисусомъ Христомъ: Онъ говоритъ, что зло есть самый міръ въ его отчужденіи отъ Бога: „Аще міръ васъ ненавидитъ, вѣдите, яко Мене прежде васъ возненавидѣ. Аще убо отъ міра бысте были, міръ убо свое любилъ бы, якоже отъ міра нѣсте, но Азъ избрахъ васъ отъ міра, сего ради ненавидитъ васъ міръ [Іоан. 15, 18.19]. Словомъ „ненавидитъ" Христосъ Спаситель какъ бы хочетъ сказать, что злое начало не пассивно, а активно. Так. обр. по христіанскому ученію зло не есть отдѣльное твореніе, а лишь извѣстное состояніе творенія, направленіе воли, характеризуемое ненавистью къ Богу, источнику всякаго блага. Вотъ сущность зла: оно не есть совѣчный Богу духъ, и не матерія, и не можетъ составлять отдѣльнаго творенія, а есть извѣстное направленіе сотвореннаго. Но какъ добро есть дѣйствительная личность, то не есть ли и зло также личность? Зло мыслится нами какъ направленіе воли, по видимому нашъ разумъ требуетъ мыслить зло личностью. Такое

возраженіе отвѣтить нашъ земной дѣйствительно устранить его. Согласимся, что повѣдимому намъ необходимо мыслить зло личностью. Но вопросъ въ томъ, какъ мыслить эту личность. Если есть потребность личности для проявленія злого начала, то, согласившись съ этимъ, не же необходимо прибавить, что зло можетъ получить для себя реальность только въ тварямъ, а не есть личность сама по себѣ. Допустить послѣднее можетъ только тотъ, кто не раздѣляетъ христіанскаго взгляда на существующее, потому что въ этомъ случаѣ Богъ не былъ бы совершеннымъ, неограниченнымъ, абсолютнымъ существомъ. Если угодно, съ нашей точки зрѣнія злу можетъ быть приписана лишь родъ личности, какой наслѣдуютъ приписываютъ свалу бѣсу, саморазвивающуюся въ тварямъ. Словомъ, Злое начало получаетъ личность только въ волѣ разумныхъ существъ, но, очевидно, эта личность не есть самостоятельная, а образующаяся, фиктивная, такъ сказать, колеблющаяся между бытіе и не бытіе. Такъ образомъ, эту личность можно представить только въ тварямъ.

Теперь возникаетъ вопросъ: гдѣ прежде всего явилось это злое начало? За какой области творенія? — въ человѣкѣ или въ другихъ тварямъ? Если бы мы остановились на радіоактивистической теоріи, что зло явилось въ мірѣ человѣческомъ прежде всего, то мы на этомъ и остановились бы и далѣе идти было бы невозможно. Радіоактивисты [Шельлингъ] думаютъ, что въ человѣка нѣтъ злого начала для, что зло плодотворилось въ человѣкѣ, что діавол есть космическое начало искушенія [въ злѣ]; — это еще не злой духъ, а въ западномъ только діавол, въ немъ сатана. Только еще въ шеллингѣ, какъ выражаются радіоактивисты; дѣйствительное же зло проявилось только въ первомъ людѣ — нашемъ прародителѣ. Такимъ образомъ, злые духи не существуютъ, зло происходитъ только въ падшей человѣка, въ общемъ человѣческомъ сознаніи, по мнѣнію радіоактивистовъ. Не такъ представляется дѣло съ христіанской точки зрѣнія. Начало зла не въ падшей прародителей и зло не въ сознаніи только человѣка, но въ тварямъ, существующимъ прежде человѣка. Св. Писаніе и Св. Преданіе утверждаютъ, что паденіе человѣка было предварено въ мірѣ ангеловъ. Такимъ образомъ злые духи дѣйствительно существуютъ и суть дѣйствительныя личности, а не какія-либо космическія начала. Св. Писаніе учитъ, что между ангелами нѣкоторые, „не сохранившіе своего начальства [своего-власію], но оставившіе свое жилище", могутъ другими тварями, которые, по Ап. Іудѣ, сохраняемы и блюдутся на вѣчные цѣпи на Божій судъ: Между злыми духами Откровеніе признаетъ дракона, который был начальникомъ, такъ сказать, начальникомъ падшихъ и указаніе на котораго мы видимъ въ словахъ Спасителя: „Вотъ отца вашего діавола есть"... Итакъ, Откровеніе утверждаетъ, что есть личные злые духи, которые отвергнуты добрыми, но по своей волѣ, не захотѣвшими подчиниться назначенію тварямъ — жить въ Богѣ и для Бога, но пожелали жить для самихъ себя. Вотъ внутренній и общій смыслъ ученія Св. Писанія о сущности злыхъ духовъ. Больше мы ничего о нихъ не знаемъ. Такъ, что касается, напр., того вопроса, въ какихъ формахъ выразилось враждебныя направленія злыхъ духовъ, или падшихъ, то въ Откровеніи на это мы не имѣемъ никакого отвѣта и другой этого вопроса можно относить къ такъ называемымъ сомнительнымъ мнѣніямъ.

Догматика.

И дѣйствительно отцы Церкви часто старались выразить, въ чемъ состояло ихъ паденіе. Укажемъ два мнѣнія по этому вопросу. Мнѣніе первое заключается въ томъ, что паденіе ихъ состояло въ увлеченіи дщерями человѣческими, отъ союза съ которыми произошли демоны [? великаны]; но это мнѣніе, опровергнутое Златоустомъ, грубо объясняетъ фактъ паденія и произошло отъ непониманія природы Ангеловъ, о которыхъ нужно сказать тоже, что сказалъ Спаситель объ умершихъ людяхъ въ загробной жизни, что „тамъ ни женятся, ни посягаютъ". Второе мнѣніе въ томъ состоитъ, что высшій Ангелъ проникъ въ тайну искупленія и очень огорчился тѣмъ, что ему придется преклониться предъ человѣческимъ естествомъ Бого-Человѣка. Но это, повторяемъ, ни болѣе, ни менѣе, какъ частныя мнѣнія. Далѣе, Откровеніе говоритъ, что злые духи такъ глубоко пали, что они не могутъ никогда исправиться и раскаяться, чтобы возстать отъ своего паденія, и блюдутся къ вѣчному огню на день суда. Поэтому-то попытка Оригена къ обоснованію мнѣнія о возможности возстановленія и злыхъ духовъ была осуждена соборомъ. Отъ чего зависитъ такое глубокое паденіе злыхъ духовъ? Отцы находятъ причину этого въ безтѣлесности злыхъ духовъ. Дѣло объясняется отчасти ихъ природою. Природа ихъ также, что и Ангеловъ, ограниченная духовная, но болѣе совершенная, чѣмъ природа души человѣческой; отъ природы Ангеловъ-духовъ добрыхъ - она тѣмъ и отличается, что, такъ сказать, проникнута зломъ со времени ихъ паденія. Если намъ возразятъ, что такое представленіе объ абсолютномъ, такъ сказать, злѣ злыхъ духовъ есть воззрѣніе гностическое, манихейское, на это мы скажемъ, что зло есть сущность ихъ не въ метафизическомъ, а нравственномъ смыслѣ. И въ самомъ дѣлѣ, если въ родѣ человѣческомъ мы видимъ, что зло такъ глубоко проникаетъ нѣкоторыхъ людей, что какъ бы становится ихъ второю природою, то въ природѣ духовной, какова у злыхъ духовъ, это еще болѣе можно допустить. Демоны ищутъ непрерывнаго поприща для своей дѣятельности въ людяхъ; зло не только глубоко проникаетъ природу злыхъ духовъ и не только въ нихъ сосредоточивается, но чрезъ нихъ проникаетъ и въ природу другихъ существъ. Въ Св. Писаніи не рѣдко указывается на такую ихъ злую дѣятельность въ отношеніи къ людямъ. Это не непонятно и для человѣческаго разума. Вѣдь злые духи обладаютъ, какъ мы уже и замѣтили, такихъ же свойствъ природою, какъ и Ангелы, т.е. ихъ природа сохраняетъ духовность, крѣпость ума и воли. Какъ таковые, но проникнутые зломъ, они ищутъ адептовъ для своей дѣятельности - людей, потому что въ людяхъ они находятъ и сторону сродную имъ - духовную природу: воздѣйствіе ихъ на людей, слѣдовательно, возможно. Остается еще сказать о числѣ злыхъ духовъ. Откровеніе говоритъ, что число злыхъ духовъ велико, что у нихъ есть своя іерархія и что между ними есть одинъ, какъ бы представляющій главу всѣхъ. Церковное ученіе не перечисляетъ степеней іерархіи злыхъ духовъ. Но что у нихъ есть степени, это видно изъ словъ Апостола Павла: „нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ началамъ и ко властемъ и къ міродержителемъ тьмы вѣка сего." Что у нихъ есть іерархія, можно также видѣть и изъ словъ Спасителя: „аще сатана сатану изгонитъ, то раздѣлится царство его", т.е. что надъ нимъ духовъ много и что у нихъ есть извѣстное соподчиненіе. 29б. Ученіе о появленіи зла въ мірѣ человѣческомъ. Зло нашло доступъ и въ человѣческій міръ. Здѣсь оно появилось съ момента паденія первыхъ

18й листъ

людей. Падение первых людей рассматривается съ двухъ сторонъ: а) со стороны субъективной падшій; б) сатаны, падшій по отношенію къ самимъ прародителямъ и в) слѣдствій его по отношенію къ потомкамъ, т.е. прародительскій грѣхъ. а) Отвлеченное изложеніе пункта есть несправедливое мнѣніе, будто грѣхъ нечаянный отъ потомства человѣка, какъ существа ограниченнаго и чувственнаго, это грѣхъ, т.е., приложенъ. Приверженцы этого взгляда смотрѣли на зло, какъ на необходимость, вывелъ его 1) изъ неразумной чувственной природы, 2) изъ духа человѣческаго и 3) изъ божественнаго предопредѣленія. Но христіанство отвергаетъ идею необходимости зла и допускаетъ только допускаетъ идею возможности зла, происшедшаго потомъ въ дѣйствительность. Зло вѣчно бы осталось въ возможности, если бы оно остается лишь въ вѣчной вѣчности, существовало бы лишь потенціально. Не отвергается распространяется о богословскихъ неправославныхъ воззрѣніяхъ, приписывавшихъ зло человѣческой матеріальности, уже заключающей въ себѣ зародышъ зла. По этому воззрѣнію творецъ человѣка, сдѣланный этимъ отъ начала [чувственнымъ началомъ] есть уже падшій, грѣшный. Какъ сколько человѣкъ матеріаленъ, настолько онъ грѣшенъ. Такого ученія держался Ѳаниилевъ; оно мало идетъ въ разрѣзъ съ воззрѣніемъ христіанскимъ, потому что самое отверженіе сливается съ паденіемъ, какъ два неразличимые акта. Церковное же ученіе всегда отличало отверженіе отъ паденія, запрещая, что сотворено было все „добро зѣло". Некоторые изъ отцевъ 2) среди державшихъ такого взгляда [Климентъ Александрійскій, Іустинъ мученикъ]; у нихъ мы встрѣчаемъ намекъ на то, что падшій состоялъ въ увлеченіи чувственнаго, въ грѣшномъ [плотскомъ] состояніи, но при этомъ отрицалъ взглядъ свой тѣмъ, что допускалось то было предопредѣлено, что до нѣкотораго времени Богу угодно было, чтобы Адамъ и Ева допустили въ душу искушеніе, но они по истинѣ нарушили эту заповѣдь Божію. Будучи лишь только изображаемо подъ видомъ запрещеннаго плода. Но этого сверхъестественнаго частнаго мнѣнія нельзя признать: христіанство Церковь не допускала аллегорическаго толкованія извѣстнаго мѣста книги Бытія, одинъ разъ, разъ, какъ и раскаяніе Древнихъ. Близко отъ этого ученія Ѳ. и другимъ Ѳ. сильно настаивала на томъ, что плотскіе вожделѣнія не есть сами по себѣ грѣховны. Самъ Богъ благословилъ рожденіе и благословенія радуется это дѣло.

(182) Ученіе о Злѣ. Восточное и западное воззрѣнія Ѳ. Ѳ. не одинаково учили о злѣ. По представленію восточныхъ св. Отцевъ зло находилось въ чувственномъ; отсюда, матерія есть источникъ зла. Отраженіе этого взгляда видимъ у св. Отцевъ Александрійскихъ. Отцы мы встрѣчаемъ намекъ на то, что паденіе состояло въ увлеченіи чувственнаго, въ грѣшномъ состояніи. Но это мнѣніе отвергнуто всею вообще Церковью. Въ христіанской философіи, въ частности у Платона, отразилось вліяніе восточнаго воззрѣнія на зло. Здѣсь также матерія — причина зла. Матерія считалась какъ бы ограничивающая, злая; отдѣленіе отъ тѣла есть возвышеніе, тѣло называлось гробомъ. Матерія есть вѣчно не-сущее — μὴ ὄν. Въ противовѣсъ восточнаго воззрѣнія западная философія, стоя на христіанской точкѣ зрѣнія, придавала значеніе грѣху. По ея воззрѣнію, паденіе человѣка было необходимо отдѣльно развитія и совершенствованія человѣчества, для всего же дальнѣйшаго, происшедшаго сознанія въ сознаніе

Массу Свят. Мелетерину
Любезн...

сознательное, культурное. Первобытное состояніе человѣка было подобно состоянію животнаго. Но вотъ человѣкъ, какъ существо мыслящее сознаетъ себя бытіемъ высшимъ сравнительно съ низшею природою и проявляетъ себя въ свободной дѣятельности. И какъ первое проявленіе самосознанія не могло не сопровождаться подобно проявленію сознанія свободы въ дѣтяхъ [первый актъ свободы могъ выразиться только въ преступленіи], то этотъ актъ и есть въ нѣкоторомъ смыслѣ паденіе. Но въ собственномъ смыслѣ это паденіе не паденіе, а возвышеніе, прогрессъ. Такимъ образомъ, мысль изгнанія изъ рая природы, мысль же, сказ., должна и искупить людей, пробудить человѣка къ самому себѣ въ мірѣ культуры, нравственности и свободы. Началъ такому взгляду положено въ глубокой древности. Еще Платонъ говорилъ, что зло есть не-сущее. Такой воззрѣніе мы находимъ у Гегеля, Фихте, Шелинга, Шопенгауэра, Лейбница и др. Нечего и говорить о томъ, въ какой степени подобныя ученія не согласны съ христіанскимъ ученіемъ. Откровеніе не смотритъ на первобытное состояніе человѣка, какъ на состояніе животныхъ. Жизнь первыхъ людей была такъ высока въ нравственномъ отношеніи, что они могли бесѣдовать съ Богомъ, первый человѣкъ былъ такъ мудръ, что могъ дано приличныя имена всѣмъ животнымъ. Далѣе, въ ученіи Откровенія паденіе есть не прогрессъ, а регрессъ, получившій духовный способъ, отозвавшееся, напр., въ томъ, что человѣкъ дышалъ отъ всевидящаго Бога. Это неправильное понятіе о паденіи перваго человѣка отражается и на взглядѣ тѣхъ же философовъ на значеніе паденія, на роль зла въ историческомъ развитіи міра. Зло необходимо для міровой жизни, потому что послѣдняя можетъ развиться только чрезъ противоположность добра и зла, чрезъ борьбу ихъ между собою. Всякій въ человѣческомъ мірѣ великое не совершается безъ страстей, вся исторія есть — это вѣчная трагедія, не мыслимая безъ борьбы. Будучи трагедіей съ одной точки зрѣнія, всемірная исторія является совершеннѣйшимъ художественнымъ произведеніемъ — по другой. Что съ низшей точки зрѣнія представляется дисгармоніей, зломъ, то съ высшей оказывается гармоніей, добромъ. Такихъ взглядовъ держались еще въ началѣ средневѣковья: Іоаннъ Скотъ Эригена и въ новѣйшее время Шопенгауэръ, Шеллингъ и Гегель. Въ нихъ есть доля правды: дѣйствительно, значеніе зла не малозначущо въ судьбахъ рода человѣческаго, особенно при помощи Промысла все направляющаго къ добру злыя. Но въ разсужденіяхъ воззрѣніяхъ допущены существенныя ошибки. Первая ошибка заключается въ смѣшеніи понятій: злом называютъ самое разнообразіе творенія, существованіе противоположностей, различныхъ оттѣнковъ, особенностей. Развитіе человѣческаго духа дѣйствительно обусловливается дѣятельностью различенія и въ этомъ смыслѣ зависитъ отъ существованія разнообразія въ мірѣ, но только односторонняя діалектика можетъ называть злом бытіе противоположностей, различій, ограниченностей и т. п. Зло болѣе реально, чѣмъ думаютъ они мыслители: оно — фальшивая нота, нарушающая гармонію творенія и какъ не разрѣшающаяся въ эту гармонію, должна быть выкинута. Въ оркестрѣ жизни злом является не разнообразіе инструментовъ, а то, что которой какой изъ нихъ вдругъ фальшивую ноту; оно состоитъ не въ противоположности индивидуумовъ, а въ томъ, что индивидуумъ извращаетъ себя, хочетъ освободиться отъ того, чѣмъ ему назначено

быть, хочет войти въ данныя силы предметовъ и понять „самъ по себѣ." Если это необходимый факторъ развитія человѣка, если имъ обусловлено движеніе сознанія, то разъ введенное въ жизнь, оно не можетъ быть изъято, изгнано изъ нея. Тогда какъ же возможна будущая вѣчная жизнь въ блаженствѣ, съ полнотою которой сосуществуетъ полная и одаренная свободою отъ зла?!... Вторая ошибка заключается въ слѣдующемъ: добро представляется слишкомъ отвлеченнымъ; не мыслится возможность человѣческаго развитія безъ паденій. Добро настолько внутренно слабо, что само по себѣ, безъ зла, не можетъ развиваться. Оно, по разбираемымъ воззреніямъ, болѣе она, отрицающая зло. Но добро — положительная, преимущественно творящая сила, и какъ таковая, оно не требовало явленія зла, какъ дѣйствительности. Допустимъ, что нашихъ прародителей не было; было-ли въ такомъ случаѣ существовать развитіе? Безъ сомнѣнія, да! Добро имѣетъ силу, оно могло существовать и развиваться чрезъ побѣжденіе зла въ формахъ возможности, искушеній. Зла, какъ дѣйствительности и не было, а все таки была бы исторія, жизнь и прогрессъ. Какія условія жизни и развитія вообще отождествляетъ совершенно съ частнымъ или формою, съ однимъ или видомъ, съ жизнію настоящаго времени и это stata quo переносить въ другую эпоху міровой жизни. Въ качествѣ возможности зло могло, конечно, могло перейти въ дѣйствительность [это и мы утверждаемъ], но не въ силу необходимости, какъ утверждаютъ упомянутые германскіе мыслители. Наконецъ, мнѣніе, учащее о необходимости зла въ мірѣ, происходитъ отъ извѣстной природы человѣка къ Богу и въ Немъ находятъ почву опоры для своей мысли: указываютъ на Божественное предопредѣленіе. Если искушеніе есть дѣло Божественнаго предопредѣленія, то, по ихъ воззрѣнію, и грѣхъ, какъ необходимое условіе искушенія, есть также дѣло Божественнаго предопредѣленія. Грѣхъ долженъ быть Богомъ, чтобы человѣкъ блаженствовать. Это ученіе особенно развито Кальвиномъ. „И какъ счастливъ грѣхъ Адама, что онъ удостоился имѣть такого Искупителя." — восклицаетъ по. грѣхъ, так. обр., есть felix culpa. Бог самъ хотѣлъ довести человѣка до того, чтобы онъ живѣе почувствовалъ свое бѣдствіе и болѣе сознавъ потребность въ благодати, поэтому Онъ и допустилъ паденіе. Это ученіе извѣстно подъ именемъ супралапсаризма. Оно проводится и въ теодицеѣ Лейбница. Не трудно видѣть, что это ученіе отнимаетъ у паденія и искушенія все, что есть въ нихъ существенное. Если грѣхъ предопредѣленъ Богомъ, если онъ положенъ въ основу искушенія, то и грѣхъ и искушеніе теряютъ свое нравственное значеніе; тутъ парализуется значеніе искушенія, какъ свободнаго акта человѣка. Если грѣхъ необходимъ, то человѣкъ непонятенъ и, слѣдов., искушеніе не есть дѣло злобы Божіей. Какъ примирить идею Божественнаго предопредѣленія о спасеніи человѣка съ его свободою и вытекающею отсюда грѣха? Для рѣшенія этого вопроса нужно имѣть истинныя представленія о Богѣ и человѣкѣ, какъ о существахъ разумно-свободныхъ. Въ такомъ случаѣ Божественное предопредѣленіе возможно представить условнымъ, находящимся въ зависимости отъ нихъ, какъ существъ свободно разумныхъ, отъ ихъ свободы. На Бож. опредѣленіяхъ можно смотрѣть какъ на опредѣленія, состоявшіяся отъ вѣчности, а составляющіяся во времени въ зависимости отъ свободы разумнаго творенія, на опредѣленія, не отмѣненныя охотою, но, содержимо-

щіяся во времени. Вѣчное и неизмѣняемое Божественное самоопредѣленіе обусловливаетъ себя свободою человѣка. Здѣсь оно какъ бы отказывается отъ своего всемогущества, чтобы дать полную свободу человѣку. Оно какъ въ вѣчности, такъ и во времени относительно человѣка условно. Но Богъ чрезъ то не становится ограниченнымъ существомъ, такъ какъ описанная условность не есть ограниченіе его извнѣ, а есть Его свободное самоограниченіе. Паденіе, изъ чего бы оно ни выводилось, изъ существа ли человѣческой природы или отношенія человѣка къ внѣшней природѣ, или, наконецъ, изъ предопредѣленія Божія, во всякомъ случаѣ не есть явленіе необходимое, явленіе нормальное въ человѣческой жизни. По христіанскому ученію, оно есть именно паденіе, т.е. ненормальное явленіе, потеря человѣкомъ своего первоначальнаго, нормальнаго состоянія, потеря, имѣющая своею причиною свободу нашихъ прародителей. Оно есть именно зло, но ни въ какомъ смыслѣ не добро. Зло, какъ возможность, и могло оставаться такимъ; это не помѣшало бы всемірно-исторической жизни и развитію человѣчества: эта жизнь была бы и богата и разнообразна [тѣмъ?]. Какъ осуществившаяся возможность, оно не получаетъ высшаго достоинства [т.е. не измѣняетъ своей природы] отъ того, что повлекло за собою преизбыточествующую благодать искупленія. — Что касается исторіи паденія, то Православная Церковь всегда признавала повѣствованіе кн. Бытія о паденіи прародителей истиннымъ и должно быть понимаемо въ буквальномъ смыслѣ. Александрійская школа склонна понимать это повѣствованіе въ аллегорическомъ смыслѣ. Но взглядъ Александрійской церкви не принятъ всею каѳолическою церковью. Паденіе было внутреннее и внѣшнее: послѣднее предшествовало первому. Внѣшнее паденіе имѣло своею причиною діавола: онъ первый, т.е., далъ толчекъ къ паденію, а все остальное было дѣломъ свободной воли человѣка. Вкушеніе запрещеннаго плода Церковь понимаетъ въ буквальномъ смыслѣ. Признавая заповѣдь Божію легкою, она вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ ее важною и цѣлесообразною, потому что она дана была для испытанія прародителей и для утвержденія воли ихъ въ добрѣ. Важна здѣсь не внѣшняя сторона обстоятельства, а внутренняя — то душевное состояніе и настроеніе, на которое заповѣдь разсчитана, котораго она требовала. И сущность грѣха состояла не въ самомъ вкушеніи плода, а въ нарушеніи воли Божіей, что обнаружило великіе грѣхи — невѣріе, гордость, зависть, вообще богоотступничество. Любознательность человѣческаго ума можетъ предложить много вопросовъ относительно частностей исторіи паденія, напр., былъ-ли змій дѣйствительный или призрачный? Были-ли плоды по природѣ — одни ядовитые, а другіе такъ животворны, или они были таковыми какъ внѣшніе поводы для исполненія и нарушенія заповѣдей? Эти и имъ подобные вопросы не имѣютъ догматическаго значенія.

(19-я лекція) Въ предыдущій разъ мы изложили ученіе о злѣ въ родѣ человѣческомъ, о паденіи. Добавимъ теперь, что невинное состояніе прародителей не разъ было предметомъ различнаго рода разсужденій. Но Церковь ничего опредѣленнаго не постановила. Замѣтимъ о нѣкоторыхъ мнѣніяхъ, напр., въ Римской Церкви. Тамъ установилось мнѣніе, что невинное состояніе прародителей зависѣло отъ чрезвы-

чайших благодатных даров, которые по падении удалились отъ человѣка. У протестантовъ — это мнѣніе, что невинное состояніе зависѣло исключительно отъ совершенного состоянія ума человѣка. Первая мнѣнія научно, хотя и отвергнуто Церковью отцами соборами. Вторые, передно, имѣютъ свои основанія во взглядѣ Бл. Августина. Августинъ понималъ падѣніе какъ слѣдствіе воли. Этотъ взглядъ имѣлъ въ своемъ основаніи возвратѣніе на первобытное состояніе, какъ такое, въ которомъ благодать Божія воодушевляла человѣка, и вотъ, когда благодать отошла, онъ перестаетъ представлять въ умѣ какія либо стремленія. Подобное возвратѣніе мы встрѣчаемъ у протестантовъ: они понимаютъ падѣніе какъ состояніе, гдѣ нѣтъ стремленій къ добру. У Преосв. Сильвестра въ его догматикѣ изложены и найдены недостаточными оба эти мнѣнія: въ отношеніи къ первому остается вопросъ: „неужели естественныя силы не заняли „мѣста?", а въ отношеніи ко второму непонятно какое имѣнно значеніе постоянное обращеніе человѣка съ Богомъ, непосредственное дѣйствіе Бога на людей?

Второй пунктъ въ ученіи о паденіи есть ученіе о слѣдствіяхъ паденія. Такъ какъ паденіе было дѣйствительнымъ паденіемъ, переходомъ изъ нормальнаго состоянія въ состояніе ненормальное и пріятелемъ свободнымъ, то оно должно было сопровождаться и дѣйствительно сопровождалось соотвѣтствующими важными послѣдствіями, гибельными для души и тѣла прародителей, для всѣхъ ихъ потомковъ. Оно извратило ихъ отношенія къ Богу, внѣшнему міру и своей собственной природѣ. Въ отношеніи, прежде чистыя и правильныя. По послѣдствіи, какими сопровождалось паденіе прародителей, касаются ихъ собственно души и тѣла, отношенія къ Богу, къ міру человѣку и природѣ. По отношенію къ душѣ слѣдствіемъ состоянія въ полудѣтскій ума [бракъ умственнаго зрѣнія Божіихъ вещей], въ потерѣ чувства невинности [ощущеніе наготы], въ возбужденіи воли [самоправленіе обнаженіе другаго]; по отношенію къ тѣлу — въ болѣзнях и смерти [„въ болѣзнях родиши чада" и „земля еси и въ землю отыдеши"]. По отношенію къ Богу слѣдствіемъ паденія былъ разрывъ союза человѣка съ Богомъ, отпаденіе отъ Него и изгнаніе изъ рая. По отношенію къ природѣ слѣдствіемъ паденія является ея вредное и разрушительное вліяніе на человѣка и человѣка на природу [„проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ!... сорныя и терніе произрастаетъ тебѣ"... „не вмѣнено, но за повинувшаго ю"...] По отношенію къ міру человѣку слѣдствіемъ паденія была вражда и борьба добра со злом, остатковъ добра въ человѣкѣ и между человѣками [„вражду положу между тобою и между женою"... между сѣмнемъ твоимъ и между сѣмнемъ твоимъ"...]. Мы не говорили о слѣдствіяхъ, которыя составляютъ утѣшеніе со стороны Бога человѣку — пророчество о Искупителѣ. Это слѣдствіе не непосредственное, а такое, которое имѣло въ виду исправить эти гибельныя послѣдствія. Таковы общіе отвѣты Церкви на вопросы о слѣдствіяхъ паденія прародителей. Каждое изъ указанныхъ положеній можетъ порождать много частнѣйшихъ вопросовъ: напр. предположеніе по поводу смертности прародителей — что было бы, если бы Адамъ не согрѣшилъ! Умеръ-ли бы онъ, если не согрѣшилъ! Можно отвѣтить, что, такъ какъ смерть предрекена была какъ угроза и къ тѣмъ пока-

вому Завѣту служитъ сего образъ грѣха, то вѣроятно, Адамъ не умеръ бы, не гнѣвлялся, какъ изгнанникъ мы, если дожили до второго пришествія. Но это вопросы любопытности, на которые не дано отвѣта въ Откровеніи, и не суть вопросы вѣры, но науки. Можно придумать много вопросовъ, но отвѣтовъ на нихъ не найдешь въ Откровеніи. — Теперь переходимъ къ ученію о послѣдствіяхъ паденія по отношенію къ родучеловѣческому, т.е. къ ученію о первородномъ грѣхѣ. Изъ неправославныхъ воззрѣній на прародительскій грѣхъ выдаются двѣ категоріи взглядовъ: одни отрицаютъ первородный грѣхъ, другіе извращаютъ понятіе о немъ [хотя въ сущности тоже участвуютъ первородный грѣхъ]. Изъ древнихъ учителей можно указать Оригена, который невѣрно смотрѣлъ на первородный грѣхъ. Онъ допускалъ предсуществованіе душъ, и первородный грѣхъ — у него другаго рода: паденіе было въ періодъ предсуществованія; всѣ души пали до сотворенія міра, слѣдовательно, паденіе это есть личное. Лучшіе изъ падшихъ душъ вселились душами человѣческими, а худшіе — демонами. Не можетъ быть рѣчи о грѣхѣ, какъ послѣдствіи паденія одной четы, о грѣхѣ, распространившемся отъ прародителей на все потомство путемъ зачатія: грѣхъ, по Оригену, можетъ быть первобытнымъ, но не первородномъ. О душѣ Христа Спасителя онъ говоритъ, что эта душа оставалась преданною всѣмъ Богу, она слилась съ Словомъ еще въ періодъ предсуществованія. Гностическія секты полагали грѣхъ въ самомъ рожденіи, въ облеченіи тѣломъ, чувственностію. Св. Григорій Нисскій, обличая еретиковъ, утверждалъ, что рожденіе не есть само по себѣ грѣхъ. Заблужденіе Пелагія состояло въ томъ, онъ полагалъ всю силу и вліяніе первороднаго грѣха въ заразительности примѣра: всѣ грѣшатъ по примѣру Адамову, грѣхъ есть дѣйствіе этого примѣра. Для борьбы съ такимъ грѣхомъ достаточно силъ человѣческихъ безъ помощи благодати. По ученію Пелагія, каждый рождается такимъ, какимъ Адамъ былъ до паденія, въ состояніи невинности. Разница состоитъ лишь въ томъ, что крайнъ грѣха мы рождаемся уже съ нѣкоторымъ предрасположеніемъ къ нему. — Рационалисты вообще отрицаютъ или извращаютъ смыслъ первороднаго грѣха. Руссо учитъ, что грѣхъ есть продуктъ ложной культуры и одностороннаго развитія человѣка, удаленности его отъ природы. Однако человѣчество могло бы спастись, возвратившись въ первобытное состояніе, ставъ близкимъ къ природѣ. Для опроверженія этого взгляда довольно указать на дикарей. Кстати же опровергаетъ его указаніемъ на то, что всѣ религіи признавали существованіе грѣха въ періодъ самаго первоначальнаго состоянія людей. Борьба жалко въ томъ, какъ объяснить это коренное зло. Одни признаютъ падеріе въ ограниченномъ смыслѣ [Кантъ, Шеллингъ и др. мн.]; другіе приближаются къ ученію Пелагія, считая грѣхъ Адамъ прототипомъ грѣха каждаго человѣка: каждый грѣшитъ подобно Адаму; самый грѣхъ есть результатъ сознанія съ природой, хотя и есть неизбѣжный въ человѣкѣ съ пробужденіемъ сознанія. Это дѣйствуетъ с самой первой пары существованія человѣка. Таковъ смыслъ ученія о грѣхѣ Беккера, Шлейермахера и др. По ученію Православной Церкви, падеріе Адама есть вліяніе съ тяжелѣйшее повреждеріе всей человѣческой природы, переходящее на всѣхъ его потомковъ

вины Родительны потомкамъ — какъ же понимать отношеніе первородного грѣха къ его потомкамъ къ каждому отдѣльному лицу, отвѣтственному только въ своемъ лицѣ и за свои поступки? Не самый грѣхъ Адама въ его потомкахъ совершенно не грѣхъ [вмѣняемый], а только испорченность нашей природы, несчастье, бѣдствіе, въ которомъ они не отвѣтственны. Какъ личный грѣхъ Адама, по ученію христіанскаго брака, былъ дѣйствительный грѣхъ, за который онъ отвѣчалъ предъ Богомъ, такъ и въ потомкахъ его первородный грѣхъ есть въ собственномъ смыслѣ грѣхъ; человѣкъ рассматриваемый повиненъ предъ Богомъ какъ за грѣхъ Адама, такъ и за то растлѣніе, которое грѣхъ внесъ въ человѣческую природу: помраченіе ума, потерю невинности, извращеніе воли и т.д. Это распространеніе грѣха первороднаго на всѣ потомство Адама выражаетъ кн. Иовъ словами: „во Адамѣ всѣ согрѣшаютъ" Адамъ опредѣлялъ собою грядущую судьбу всего человѣчества: если бы онъ не согрѣшилъ, то сдѣлался бы родоначальникомъ праведнаго человѣчества, опредѣлялъ бы иную жизнь. Во время жизни Адама, обнимавшаго все человѣчество, былъ дѣйствительнымъ его носителемъ, а не идеальнымъ представителемъ рода. Всѣ силы были собраны въ немъ, чтобы изъ него развитью въ всему человѣчеству, которое есть такимъ образомъ разсматривается Августиномъ, Адамъ есть совершенный человѣкъ. Поэтому, когда онъ согрѣшилъ, то тѣмъ испортилъ всѣ свои родовой типъ, въ немъ всѣ человѣчество. Все совершившееся въ немъ, совершилось и со каждымъ индивидуумомъ его типа. Навлекши виновность предъ Богомъ на себя, Адамъ навлекъ ее и на всѣхъ людей, которые должны считать его вину своею собственною, а это не есть просто грѣховность, но въ прямомъ смыслѣ грѣхъ, въ которомъ каждый повиненъ предъ Богомъ. Это во первыхъ. (2-ое) Во вторыхъ, все производящее разстройство, равно какъ и самое разстройство не можетъ быть предметомъ Божіи благоволенія. Богъ-Святый Существо — не можетъ благосклонно относиться къ разстройству въ своемъ высшемъ творѣніи; грѣхъ предъ Богомъ есть зло; зависитъ ли оно отъ того, въ какомъ существѣ есть или не зависитъ. Неугодность и виновность здѣсь существенно не отличаются, такъ, какъ въ отношеніяхъ между людьми: для насъ быть неугодными и быть виновными не одно и тоже, потому что каждый изъ насъ не есть норма для другихъ; что намъ не нравится, то еще не виновно предъ нами. Поскольку же Богъ есть первый — норма всего, то все несоотвѣтствующее Ему, виновно предъ Нимъ. У насъ понятіе виновности имѣетъ юридическій смыслъ: судъ человѣческій карается за дѣйствія, не касается преступныя настроенія, хотя это послѣднее равно навлекаетъ на человѣка гнѣвъ Божій. Какъ предъ зеркаломъ горная не можетъ казаться бѣлымъ, такъ и предъ Богомъ грѣховный человѣкъ не можетъ быть чистымъ. Что не угодно Ему, то уже виновно предъ Нимъ, такъ что Богъ есть норма, образецъ всего; все несоотвѣтствующее этой нормѣ, тѣмъ уже самымъ виновно предъ Нимъ. Вчетверо, удивительно, что остальной природѣ потомковъ Адамовыхъ послѣ грѣхопаденія не приближаетъ къ нашему Богу, а удаляетъ Его отъ насъ; вносящая отвѣтственность за грѣхопаденіе остальной. Сверхъ того, только въ нашемъ умѣ самый фактъ грѣхопаденія отдѣляется отъ послѣдствій его; у Бога все причина и слѣдствіе не отдѣлимы. Богъ видѣлъ грѣхъ Адама и какъ самый фактъ и въ виду начала, лежащаго въ основаніи и проявленіи

Домашка.

нуждаясь въ свойственныхъ ему средствахъ. Но мы можемъ считаться за послѣдствія грѣха, потому что Богъ далъ средства намъ угодникамъ Ему сдѣлаться: чрезъ таинства мы можемъ усвоить себѣ спасеніе Христово; въ частности крещеніе снимаетъ съ насъ виновность въ первородномъ грѣхѣ и значительно ослабляетъ его послѣдствія. Если бы Богъ совершенно отвратился отъ человѣка, за грѣхи людей, тогда нигдѣ не могли бы мы ощущать благости и любви Божіей. Мы могли бы возставать противъ православнаго ученія о первородномъ грѣхѣ. Будучи тѣсно связано съ ученіемъ о Богѣ, какъ совершенномъ Личностью, объ искупленіи и обновленіи человѣка въ таинствахъ, ученіе о первородномъ грѣхѣ удобопріемлемо для нашего разума.

О Промыслѣ Божіемъ.

Въ своемъ отношеніи къ тварямъ Богъ является не только какъ творецъ, но и какъ Промышитель. Онъ сохраняетъ поддерживаетъ силы и законы своего творенія. Въ древнемъ времени находимъ неправильные взгляды на промыслъ у гностиковъ и манихеевъ. Съ точки зрѣнія ихъ дуалистическаго воззрѣнія, по которому міръ явился помимо воли Божіей, существованіе міра противно воли Божіей. Тоже и по манихейскому взгляду; зло міра - злой случай; ее вызвала борьба двухъ началъ, въ которой начало добра - Бог - употребляетъ всѣ усилія къ тому, чтобы разрушить всякое твореніе (представленіе о Гностикахъ) - [Промыслъ которые въ (Василидъ, Рафинъ) допускали не только общій промыслъ, отрицали частный]. Въ новѣйшее время одинаково отрицаютъ промыслъ и деисты, и матеріалисты, и пантеисты. По деистической теоріи отъ совершеннаго Творца должно было выйти и совершенное творенье, которое бы существовало самостоятельно, отдѣльно отъ Бога, и никогда не требовало бы поправокъ. Отношеніе Творца къ творенію, по этой теоріи, нужно представить въ видѣ отношенія художника къ механизму. У матеріалистовъ образуется слѣпое вліяніе на физическій міръ, а у пантеистовъ - на исторію человѣчества. Возникаютъ законы, которые не допускаютъ вмѣшательства Божіе: оно причинило бы новое творенье. Но здѣсь смѣшиваетъ понятіе Закона и понятіе силы и матеріи. Законъ представляется, какъ нечто присущее матеріи. Мы же не отождествляемъ закона ни съ матеріей, ни съ силой. Законъ есть нечто внѣшнее и высшее, чему подчиняются матерія и сила. Но что же такое это высшее? Это нечто иное, какъ только воля Высочайшаго Существа. Что касается германскаго идеализма, то здѣсь также нѣтъ мѣста промыслу Божію. По идеалистически-пантеистической системѣ, міръ есть саморазвивающееся начало. Богъ не отдѣляется отъ міра, представляется душею міра. Міровая жизнь, по Гегелю, подчинена діалектическому развитію, подчинена законамъ, существующимъ въ самомъ мірѣ. Т. о. и здѣсь мы видимъ тоже неправильное ученіе: и тутъ законы отождествляются съ матеріей и силой. Кантъ и его послѣдованемъ прежде къ убѣжденію, что признаніе существованія Промысла оскорбляетъ святость нравственнаго сознанія. Всѣ неправильные взгляды на промыслъ Божій проистекаютъ изъ отверженія, всецѣлаго или преувеличенія идеи о Богѣ, какъ единой, всесовершенной Личности, и о мірѣ, какъ ограниченномъ твореніи. Отрицаніе единства Божіе привело къ отрицанію Промысла у гностиковъ и манихеевъ, а отрицаніе живой Личности въ Богѣ привело къ послѣдующимъ пантеистическій и матеріалистическій системы. Непонятно же идеи начало, понятіе Бога - правда къ Гегелю. Но мало имѣть правильное понятіе о Богѣ, какъ живой и совершенной Личности, нужно еще имѣть правильный взглядъ на міръ.

Лекція 20-я

Промысл Божій о мірѣ есть выраженіе отношеній между Богомъ, какъ Творцомъ, и міромъ, какъ Его твореніемъ. Поэтому ученіе о Провидѣніи связано съ двумя темами: 1) о Богѣ, какъ абсолютной, всесовершенной личности, 2) о мірѣ, какъ совокупности тварей ограниченныхъ и несовершенныхъ.

[3-я лекція, начинающаяся съ стр. 53.]

Итакъ было сказано о причинѣ и цѣли сотворенія міра. Самое же сотвореніе нужно понимать какъ личную возможность, существовавшую въ Богѣ и предшествующую дѣлу Его въ дѣйствительности, иначе сказать, по христіанскому воззрѣнію, его нужно понимать въ смыслѣ творенія изъ ничего. Уже въ первыхъ строкахъ Библіи находится прямое, общее и очень ясное ученіе о томъ, что Богъ сотворилъ міръ, „въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю... и рекъ Богъ: да будетъ свѣтъ"... [Быт. 1, 1.2]. Въ началѣ, т.е. прежде чѣмъ существовало что либо, прежде чѣмъ существовало міровое вещество. Кромѣ того доказательство чисто творческаго акта видятъ и въ самомъ словопроизводствѣ выраженія „бара", здѣсь употребленнаго. Это общее ученіе о міротвореніи многообразно раскрывается данными въ другихъ кн. В.З. Такъ у Іова мы читаемъ: „кто въ всѣхъ этомъ не узналъ, что рука Господня сотворила сіе" [12, 9]. Въ этихъ словахъ ясно выказывается слѣдующая мысль, что все существующее своимъ бытіемъ всецѣло и безусловно обязано Богу. Болѣе полно и ясно разсматриваемое ученіе излагается въ Псалмахъ. Богъ здѣсь представляется какъ существо всемогущественное и Ему противопоставляется міръ, какъ обладающій противоположными свойствами. „Въ началѣ Ты, Господи, землю основалъ еси" [Пс. 101, 26-28]. Отмѣчаемая здѣсь черта нова и очень важна. Въ самомъ дѣлѣ, если матерію предполагаютъ какъ отсутствующимъ своимъ свойствомъ - могущественностію, то исключается возможность мыслить о существованіи матеріи до акта міротворенія. Вѣчной матеріи нельзя мыслить. И это намъ нужно принять во вниманіе, ибо мы раскрываемъ мысль о возникновеніи міра для ума. Какъ же получилъ бытіе міръ? Словомъ Господнимъ. „Той рече и бысть, той повелѣ и создашася" [Пс. 5. 10]. Не изъ готоваго матеріала и не путемъ рожденія изъ самаго существа Божія возникъ міръ, а вслѣдствіе акта божественнаго возникъ міръ, акта божественной воли, вытекшаго дѣйствія Его всемогущества. Пророки не внесли ничего новаго въ ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ. Истинный Богъ - Творецъ міра, а не языческіе боги - такова основная мысль у нихъ. Мысль „раскрываемая ими его, иного. „Такъ говоритъ Господь, Отъ Бога, образовавшій землю и создавшій ее... Я-Господь и нѣтъ иного" [Исаія. 45, 18]. Укоряя Израиля, забывшаго Бога, тотъ же Исаія говоритъ: „Ты забываешь Бога Творца своего, распростершаго небеса и основавшаго землю" [Исаія. 51, 13]. Іеремія говоритъ: „боги, которые не сотворили неба и земли, погибнутъ отъ земли и отъ подъ небесъ". „Бог сотворилъ землю силою своею, утвердилъ вселенную мудростію своею и разумомъ своимъ распростеръ небо" [10, 11]. Такого же рода мысли мы находимъ у Даніила и у др. пророковъ. Если же у нихъ и есть какія особенности, то они касаются образовъ и представленій устройства неба и земли. Но особенно разнообразно ученіе о міротвореніи въ связи съ ученіемъ о Божественной Премудрости въ кн. Премудрости [8, 22 ff.]. Премудрость въ кн. этой представляется какъ посредница отъ вѣчности установленныхъ Божественныхъ плановъ, [нѣкоторое отношеніе [Бож. ума] къ будущему дѣйствительному міру чрезъ отношеніе къ міру идеальному. Она выдвигается

идей, образовъ, типовъ будущаго міра. Господь созда мя въ началѣ
путей своихъ; εκτισε = созда = имѣлъ. И очень много въ ветхозавѣтныхъ
книгахъ, напр., Премудрости Соломона и Сираха, мѣстъ, указывающихъ на Премудрость, какъ на вмѣстилище идей божественныхъ.

Далѣе то, какое представленіе о Богѣ, какъ Творцѣ, было присуще членамъ церкви ветхозавѣтной, засвидѣтельствовано было Маккавеевскаго въ увѣщаніи къ сыну: молю тѣ чадо да воззриши на небо и землю, и вся яже въ нихъ, видѣвъ, уразумѣеши, яко отъ несущихъ сотвори сія Богъ (ἐξ οὐκ ὄντων, 2 Мак. VII, 28.). Очевидно, нельзя въ выраженіи „изъ несущихъ" видѣть платоновское воззрѣніе на матерію какъ на несуществующее нѣчто (безкачественное, безвидное), ибо трудно доказать дѣйствительность знакомства матери мучениковъ Маккавеевъ съ философскимъ взглядомъ Платона. Если же намъ укажутъ на мѣсто изъ книги Притчей, гдѣ говорится, что всесильная рука Божія образовала міръ изъ безобразнаго вещества, то на это можно сказать, что быть можетъ авторъ неканонической книги хотѣлъ выразить мысль объ устройствѣ міра изъ Богомъ же созданнаго вещества. Если же взглядъ его дѣйствительно ложенъ, то зачѣмъ же частный взглядъ принимать за норму. Ученіе о Богѣ Творцѣ въ Новомъ Завѣтѣ по большей части излагается съ точки зрѣнія ипостасной Премудрости: Сынъ, Слово представляется Премудростію, Творцомъ. „Вся тѣмъ бысть" и „безъ Него ничтоже бысть" (Іо. I). Первымъ предполагается, а вторымъ безспорно подтверждается мысль о несуществованіи какой нибудь несотворенной матеріи. По Павлу, Тѣмъ создана бяше вѣческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая (Кол. 1, 16), „Якоже Того и Тѣмъ и въ Него вѣческая (Рим. XI, 36.) (Въ послѣднемъ мѣстѣ Отцы видѣли указаніе на Троицу). Ясно мысль о существованіи въ умѣ Божіемъ образовъ вещей высказывается въ словахъ: „вѣрою разумѣваемъ совершиятися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти" (Евр. XI, 3). А что здѣсь можетъ означать „совершеніе глаголомъ Божіимъ" какъ не переходъ вѣковъ изъ состоянія невидимости, міра идеальнаго въ міръ дѣйствительный, въ бытіе. Здѣсь говорится о состояніи невидимости вѣковъ и о переходѣ въ состояніе видимости чрезъ Слово Божіе. Это мѣсто сближаетъ новозавѣтное ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ Словѣ - съ ветхозавѣтнымъ. Въ посланіи къ Рим. 4 гл. ст. 17 Ап. Павелъ говоритъ: „отца многимъ языкомъ положихъ тя, прямо Богу, имуще вѣрова, животворящему мертвыя и нарицающу несущая яко сущая. Въ этихъ словахъ также можно видѣть доказательство нашей мысли. Въ заключеніе суммируемъ все сказанное о Богѣ Творцѣ.

Богъ, какъ Творецъ, есть существо отдѣльное отъ міра, свободно возвавшее къ существованію бытіе, отличное отъ Него, для славы своей и блага нашего, сотворившее міръ изъ ничего, міръ отъ вѣчности существовавшій въ мысли Божіей.

Теперь перейдемъ къ вопросу объ образованіи міра. Происходило ли оно одною творческою силою, или общими силами природы при участіи Божественнаго промысла, сохраняющаго эти силы, или надо допустить особую творческую дѣятельность съ нѣкоторымъ участіемъ и силъ природы? Наши догматики даютъ на этотъ вопросъ несогласный отвѣтъ. Они говорятъ о творческой дѣятельности Бога, отличной отъ промышительной, но расходятся въ вопросѣ о самомъ устройствѣ міра. Преосв. Макарій отрицаетъ участіе силъ природы; Филаретъ - признаетъ. Но прежде всего мы выяснимъ откровенную точку зрѣнія на этотъ предметъ. - Языческое понятіе объ образованіи міра было въ широкомъ смыслѣ космогоническимъ. Оно понималось какъ саморазвитіе, самообразованіе, саморожденіе. Такъ, греческая религія началомъ всего признаетъ хаосъ, въ которомъ были зародыши, развившіеся мало по малу какимъ то темнымъ инстинктивнымъ образомъ. Міръ понимался какъ натура, а не какъ креатура, φύσις, а не κτίσις. Все говоритъ здѣсь о рожденіи, а не о твореніи. Свѣтъ, напр., явился не по творческому слову, а прорвался изъ тьмы, какъ бы изъ нѣдръ матери. Царство духа и свободы или самосознанія переходитъ изъ области возможности къ дѣйствительности, изъ власти природы собственною силою, хотя и послѣ усиленной борьбы и работы. Мы разумѣемъ миѳическія сказанія, по которымъ первые люди являются дикарями. Боги низвергаютъ титановъ, т. е. грубую физическую силу. Здѣсь идея прогресса, развитія царства духа и свободы изъ нѣдръ самой природы. - Откровеніе же учитъ не такъ. Міръ образовался при непосредственной творческой дѣятельности Бога, изъ непосредственнаго всемогущаго Слова Божія. Каждый изъ шести дней творенія, т. е., каждая новая ступень творенія являются по слову Божію. Вотъ, так. образ., два различныхъ воззрѣнія. Въ сущности, только эти два воззрѣнія и возможны, какъ показываютъ попытки философіи образовать космогонію. Она примыкаетъ къ тому или другому воззрѣнію, а третьяго для нея не можетъ быть. Или все происходило путемъ саморазвитія, въ борьбѣ съ грубыми силами природы, или такъ, какъ повѣствуетъ Моисей. Всѣ философскія системы могутъ быть очень разнообразны, но въ основѣ ихъ лежитъ одно изъ этихъ двухъ воззрѣній. И современное намъ воззрѣніе не далеко ушло отъ миѳологическаго и совершенно согласно съ нимъ. Философская теорія образованія міра страдаетъ тѣми же недостатками, какъ и миѳологическій прототипъ его.

Догматика.

Она не освободилась отъ древняго хаоса, изъ котораго ее развивае т. Но если творческій духъ не есть нѣчто первоначальное, то хаосъ не могъ придти въ движеніе самъ собою: нечему было бы упорядочивать его. Если природа предшествовала духу, то духъ могъ быть только демиургомъ, безсознательнымъ двигателемъ. Но міровой духъ не могъ быть господиномъ надъ слѣпыми силами природы, народившимся вне его самосознанія, и не могъ создать міръ и управлять имъ, какъ безсознательный. Словомъ тутъ множество противорѣчій. Христіанская точка зрѣнія болѣе удовлетворительно объясняетъ дѣло, чѣмъ космогоническая, допуская всемогущее дѣйствіе Бога, а не безсознательную силу. Но какъ нужно представлять образованіе міра въ 6 дней? Мы не ограничиваемъ творческой дѣятельности только первоначальнымъ твореніемъ вещества, которому затѣмъ предоставлено было развиваться собственными силами (ديمو), - не допускаемъ разныхъ геологическихъ теорій, которыя еще преосв. Филаретъ насчитывалъ до 80; не допускаемъ и Дарвиновской теоріи и ея взгляда на шесть дней творенія, потому что каждый день творенія по Моисею говоритъ о чрезвычайномъ участіи Творца въ дѣлѣ творенія. Ни одну ступень міробразованія нельзя считать образовавшимся собственными силами. И человѣкъ не есть продолженіе міра животныхъ, образовавшееся путемъ саморазвитія, потому что переходъ ко всякому новому движенію, говоря о переходѣ отъ неорганическаго къ органическому, движенію, могъ произойти исключительно только вслѣдствіе акта божественной воли, который выражался въ словѣ Творца, а не самъ собою. Такимъ образомъ, смыслъ догматическаго ученія тотъ, что имъ отвергается мысль саморазвитія природы и требуется участіе творца въ образованіи всѣхъ родовъ твореній. - Но на нашъ взглядъ не противно духу христіанства допустить участіе въ міробразованіи и созданныхъ богомъ силъ природы; есть доля правды и въ томъ воззрѣніи, которое міробразованіе приписываетъ дѣйствію силъ природы. Съ нами согласенъ и преосв. Филаретъ: на стр 210-й 1 тома онъ говоритъ, что несправедливо видѣть въ міробразованіи творческую силу безъ участія силъ природы. - Теперь, какъ нужно мыслить процессъ этого постепеннаго міробразованія? Сначала сотворенъ былъ міръ невидимый, духовный, затѣмъ явилась бездна, матерія въ видѣ жидкой, или если угодно, газообразной массы. Первый актъ въ твореніи видимаго міра есть ношеніе Духа Божія надъ бездной. Какъ понимать это ношеніе? (Взглядъ преосв. Сильвестра). Это ношеніе нужно понимать скорѣе какъ завершительный, чѣмъ творческій актъ. По выраженію Отцовъ Церкви, Духъ Св. виталъ надъ міромъ, согревалъ его, подобно птицѣ, сидящей на яйцахъ. Поэтому ношеніе Духа Божія имѣло характеръ промыслительнаго, сохранительнаго дѣйствія по отношенію къ тѣмъ законамъ, силамъ и энергіи,

которыя были заключены въ матерій.
Въ 1й день былъ сотворенъ свѣтъ. Многіе говорятъ, что свѣтъ можно понимать какъ нѣчто, народящееся въ разсѣянномъ видѣ, а не въ извѣстномъ центрѣ. Твореніе свѣта предполагаетъ собою отдѣленіе свѣтовыхъ частицъ отъ чуждыхъ имъ элементовъ. - Во 2й день происходитъ тотъ же процессъ отдѣленія, происходитъ раздѣленіе между водой газообразными массами. Въ 3й день на нашемъ планетѣ происходитъ отдѣленіе твердыхъ, плотныхъ веществъ отъ противоположныхъ имъ. Въ 4й день происходитъ организованіе свѣтилъ (свѣтила небесныя) и на твердѣ небесной. Въ 5й день творятся рыбы и птицы, въ 6й день - животныя. Заключеніе творенія есть человѣкъ. Таковъ порядокъ постепеннаго міробразованія. Рѣшеніе разныхъ возраженій въ вопросѣ о твореніи не наше дѣло, а дѣло Основнаго Богословія. — **О промыслѣ.**
Гдѣ и въ чемъ источникъ всѣхъ неправильныхъ взглядовъ на промыслъ? Ихъ источникъ отверганіе или недостаточно живое сознаніе или преувеличеніе идеи о Богѣ, какъ единой и всесовершенной личности, но мірѣ, какъ ограниченномъ и несовершенномъ. Отрицаніе единства Божія привело къ отрицанію промысла (гностики и манихеи), а отрицаніе живой личности привело къ тому же пантеистическія и матеріалистическія системы. Неполнота же идеи о Богѣ живаго и личнаго привела къ дѣизму. Но мало имѣть правильное понятіе о Богѣ, какъ живой и всесовершенной личности, нужно имѣть еще правильный взглядъ на міръ. Ученіе о промыслѣ по отношенію къ міру есть формулированіе связи между Богомъ, какъ Творцомъ, и міромъ, какъ твореніемъ Его. Мы сказали, что ~~Положеніе~~ ученіе о промыслѣ связано съ двумя истинами: 1) о Богѣ, какъ единой всесовершенной личности; 2) и мірѣ, какъ совокупности тварей ограниченныхъ и несовершенныхъ. Понятіе личности нераздѣльно связано съ отношеніемъ къ понятію „не-я". Личность есть начало не только полагающее себя само, но и такъ или иначе относящееся къ тому, что составляетъ ея „не-я". Но скажутъ, что этимъ, т. е. отношеніемъ къ „не-я", должно ограничиваться отношеніе Бога къ міру. Да, если только брать личность, одаренную однимъ сознаніемъ, но безъ воли и сердца. Полная, живая личность имѣетъ потребность любить или не любить и дѣйствовать, становясь сообразно съ этимъ, въ такія или иныя дѣятельныя отношенія къ предмету любви. Для Бога, полной и совершенной личности, невозможно безучастно относиться къ міру; Богъ не можетъ ограничиваться только сознаніемъ существованія міра, какъ объекта для своего „я". Отсюда Богъ есть и промыслитель міра. Представленіе же Бога безучастнымъ къ міру и только сознающимъ свое отношеніе къ нему, какъ къ объекту, и привело къ дѣизму. Представленіе о прекращеніи обнаруженія Его свойствъ въ мірѣ можно бы быть допущено, еслибы

можно было сказать, что міръ исчерпалъ всю полноту совершенства Бога, въ такомъ случаѣ міръ равнялся бы Богу, но только одинъ Сынъ есть полное отраженіе Бога Отца. Къ Сыну Богъ, такъ сказать, ничего не прибавляетъ. Да и въ такомъ случаѣ немыслима личность, совершенно безучастная къ міру и невлияющая въ немъ. – Противъ промысла еще возражаютъ: такъ какъ до созданія Богъ обладалъ всѣми совершенствами, то отчего же нельзя допустить, что и по созданіи міра проявленіе божественныхъ совершенствъ можетъ продолжаться такъ же, какъ оно шло и раньше, т.е. быть внутреннею дѣятельностію Божества? На это возраженіе трудно сказать, что какъ скоро дѣятельность проявлялась вне Его существа, то она уже не можетъ не знать, что дѣлается съ Его твореніемъ, и не посылать ему блага. Иначе Богъ былъ бы несовершенного личности, или Онъ самъ себя ограничивалъ бы. Самоограниченіе Бога въ свободѣ человѣка не значитъ еще, чтобы Богъ отказывался отъ направленія, а въ безсознательной области рѣшительно нѣтъ такого самоограниченія. Да и для чего оно? Въ такомъ случаѣ міръ, предоставленный самому себѣ, выходитъ, былъ бы лучшимъ, чѣмъ управляемый божественнымъ промысломъ. Міръ ограниченъ, несамобытенъ, но имѣетъ верховную причину своего существованія, онъ есть дѣйствіе Этой причины, его производящей: прервите эту связь, отнимите причину, и дѣйствіе уничтожится. Поэтому и міръ, какъ дѣйствіе, не можетъ существовать внѣ связи съ своею причиною, безъ нея онъ обратился бы въ ничто. – Міръ ограниченъ, далѣе, по пространству всѣхъ отдѣльныхъ предметовъ. Всѣ предметы въ немъ, какъ могущіе быть и небыть, случайны: необходимости, чтобы безусловно существовать, не имѣетъ въ себѣ никакая вещь. Ее не имѣетъ и міръ въ цѣлости, которой также можетъ быть и небыть, неносящій въ себѣ никакихъ признаковъ необходимаго существованія. А если такъ, то это указываетъ, что какъ начало міра обязано творчеству, такъ и продолженіе его бытія мыслимо только при продолженіи творческой воли. Безъ нея онъ пересталъ бы существовать. Далѣе, ограниченность міра служитъ причиною его несовершенства; онъ измѣняется и измѣняется со дня его творенія; въ немъ есть недостатки, въ немъ существуетъ нравственное зло и въ зависимости отъ него физическое. Такимъ обр. онъ въ самомъ себѣ носитъ причину неустойчивости и съ необходимостію заставляетъ предполагать такое отношеніе къ себѣ Бога-Творца, при которомъ Онъ исправляетъ и довершаетъ теченіе его жизни. Ибо, вѣдь, несовершенства міра никто не будетъ отвергать (по крайней мѣрѣ никто не будетъ признавать міра абсолютно совершеннымъ); а если такъ, то Богъ долженъ желать даровать его сравнительному совершенству больше совершенства, ибо при участіи Бога

и несовершенное можетъ достигать совершенства. Мировая жизнь тогда могла бы совершенствоваться сама собою и идти впередъ безъ участія творческой силы Бога, если бы все само собой и развивалось и содѣйствовало общей цѣли существованія. Но такъ какъ такое стремленіе возможно было бы тогда, когда каждое существо помимо своей воли частной цѣли сознавало бы и общую цѣль міра, а это невозможно, потому что одно въ мірѣ безсознательно, а другое ограничено въ своемъ сознаніи, такъ что часто не можетъ опредѣлить и своихъ частныхъ цѣлей, — то остается допустить для объясненія всеобщаго порядка въ мірѣ, что подъ всякимъ отдѣльнымъ существованіемъ, стремящимся къ частной цѣли, царитъ общая верховная сила, объединяющая все и направляющая къ общей цѣли. Это и есть промыслъ Божій о мірѣ, проповѣдуемый христіанствомъ. Безъ него міръ немыслимъ для человѣческаго разума; вопросъ — почему все живущее осуществляетъ одну цѣль — заставляетъ для своего рѣшенія дать два отвѣта: мы должны принять фатализмъ или промыслъ. Фатализмъ только запутываетъ дѣло; остается христіанское ученіе о промыслѣ. — Что же такое промыслъ? Онъ есть постоянное и дѣятельное отношеніе Бога Творца къ сотворенному Имъ міру, — онъ есть постоянное дѣйствіе Творца на міръ. Частные, такъ какъ міръ по несамовитности своей, ограниченности и случайности, нуждается въ сохраненіи своего существованія и направленіи всей своей жизни къ опредѣленной цѣли, то мы опредѣляемъ промыслъ, какъ постоянную дѣятельность Бога, направленную къ сохраненію созданнаго Имъ міра и направленію къ благимъ цѣлямъ. Это опредѣленіе согласно съ многими догматическими системами. У преосв. Макарія, впрочемъ, вводится еще третье понятіе, помимо сохраненія и направленія, — содѣйствіе Божіе; но оно излишне, потому что не придаетъ данному нами опредѣленію никакой новой черты: оно или отношеніе къ сохраненію міра или къ направленію его къ цѣли. Догадываются, что появленію этого новаго понятія содѣйствовала теорія окказіонализма, господствовавшая въ школахъ Декарта и Мальбранша. Въ этой системѣ понятіе содѣйствія (concursus) было естественно: при допущеніи совершенной противоположности духа и тѣла и при отрицаніи ихъ естественной связи — связь духа и тѣла объяснялась постоянными содѣйствіемъ Бога. Подъ вліяніемъ этой философіи на Западѣ въ богословскихъ сочиненіяхъ и возникъ особый видъ промысла; оттуда перешелъ къ намъ и попалъ въ догматику Макарія. Далѣе. Промыслъ раздѣляется на общій и частный. Первое дѣленіе (сохраненіе и направленіе) указываетъ на качество промысла, второе — на количество. Оба эти дѣленія

Догматика.

не схоластическія, но естественныя и необходимыя. Безъ нихъ трудно понять попеченіе Божіе объ отдѣльныхъ существахъ которое тѣсно связано съ понятіемъ о совершенной личности. Всеблагое существо не можетъ только вообще промышлять о мірѣ, Ему дороги и отдѣльныя существа. Попеченіе объ отдѣльныхъ существахъ не можетъ быть унизительнымъ для Божества. Проявленіе любви и попеченіе также мало унижаютъ, какъ творчество частной вещи. Общее для насъ, существъ ограниченныхъ, есть совокупность не всего частнаго, а только выдающагося, потому что всего частнаго мы не можемъ обнять своимъ умомъ. Для Бога же этого разграниченія общаго и частнаго совсѣмъ не существуетъ. Для Бога все частное. Его мысль, какъ всевѣдущая, обнимаетъ всѣ частные предметы безъ исключенія. А если такъ, то и промыслъ долженъ быть не только общій, но и частный. Міръ есть совокупность частнаго. Но можно ли заботиться о мірѣ вообще, не заботясь о частномъ? Общее тѣмъ болѣе совершенно, чѣмъ совершенны входящіе въ него частные. Такимъ образомъ раздѣленіе промысла на общій и частный, собственно говоря, странно, потому что есть только одинъ промыслъ, но оно нужно для насъ, для противодѣйствія разнымъ превраснымъ ученіямъ. Такимъ образомъ промыслъ есть постоянное дѣйствіе Бога на міръ, выражающееся въ сохраненіи и направленіи его къ благимъ цѣлямъ и обнимающее какъ весь міръ, такъ и части, его составляющія. Въ нѣкоторыхъ догматическихъ системахъ есть еще подраздѣленіе промысла въ отношеніи къ видимой природѣ, ангеламъ, человѣку и т. п. Но такіе параграфы не прибавляютъ новыхъ чертъ въ ученіи о промыслѣ: если онъ дѣйствіе на міръ, то слѣдовательно простирается на природу, ангеловъ и человѣка. Эти параграфы суть родъ дальнѣйшаго научнаго раскрытія догмата, могущіе быть и не быть, смотря по желанію. Впрочемъ, какъ рубрики для доказательства промысла отъ Писанія и Преданія, они очень важны и даже необходимы. Если мы обратимся къ догматикамъ, то въ отдѣлахъ, излагающихъ ученіе о Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ, мы не найдемъ параграфа о промыслительной дѣятельности Бога въ отношеніи къ неразумной природѣ. Это только показываетъ, что догматисты не желали предлагать полнаго ученія о Промыслѣ, въ каковомъ случаѣ они разсматриваемъ бы его по указаннымъ выше тремъ рубрикамъ. Но если нѣтъ отдѣльной главы, трактующей о промыслѣ къ міру, то ученіе о промыслѣ въ отношеніи къ человѣку и ангеламъ — злымъ и добрымъ, разсматривается въ отдѣльныхъ главахъ. Упрощ. Филарета дѣйствіе промысла разсматривается со стороны сохраненія и направленія. Только глава объ ангелахъ и о Промыслѣ у него обозначена неловко: „Отношеніе Промыслителя къ духамъ; паденіе

Догматика

нѣкоторыхъ. Акту паденія ангеловъ Филаретъ предпосылаетъ ученіе о промыслѣ, такъ что будто проглядѣвшій мысль, что промыслъ содѣйствуетъ этому паденію. У Преосв. Макарія промыслъ разсматривается со стороны содѣйствія и управленія, хотя содѣйствіе у него тоже, что и сохраненіе: Богъ содѣйствуетъ добрымъ ангеламъ, поставляетъ ихъ въ извѣстныя отношенія другъ къ другу (иерархія) и укрѣпляетъ ихъ въ добрѣ, такъ что ангелы не могутъ пасть не по естеству, а по благодати Божіей. Управленіе ангелами состоитъ въ направленіи ихъ къ служенію Богу и людямъ, по отношенію къ которымъ они являются обратителями и заступниками. Въ отношеніи къ злымъ духомъ промыслъ обнаруживается въ попущеніи ихъ дѣятельности (ограничительная дѣятельность промысла) и въ направленіи зло или производимаго къ добру (управляющая д.) Въ отношеніи къ злымъ духамъ гораздо лучше было бы поставить дѣло иначе, и тогда отпала бы очень важная догматическая черта; именно: промыслъ простирается даже на злыхъ духовъ. Но почему? Потому что Богъ всегда остается вѣрнымъ Себѣ и, сотворивъ свободныхъ существъ, въ силу своего рѣшенія не сохраняетъ даже злую ихъ дѣятельность, хотя бы ему легко было уничтожить ихъ. —

§25. Ученіе о Богѣ Искупителѣ міра.

Наше понятіе о Богѣ въ Его явленіи тварямъ было бы неполно, еслибы не включили сюда ученія о Богѣ какъ Искупителѣ міра. Правда, что ученіе о Богѣ-Искупителѣ не составляетъ отдѣльной и самостоятельной части, а есть только частная сторона ученія о Богѣ, какъ Промыслителѣ; однако съ давнихъ временъ принято ставить это ученіе отдѣльно и считать эту часть самостоятельною — такъ сдѣлаемъ и мы. — Эта часть раздѣляется на два отдѣла: 1) о лицѣ Искупителя, о божескомъ и человѣческомъ естествахъ въ Х. Христѣ и соединеніи и 2) о дѣлѣ, совершенномъ Х. Христомъ (въ догматикѣ говорится о тройномъ служеніи Х. Христа: пророческомъ первосвященническомъ и царскомъ, но лучше ставить общее заглавіе: „о дѣлѣ Спасителя", которое состояло въ откровеніи (= пророч. служеніе), примиреніи (= первосвящ. служеніе) и устроеніи царства Божія на землѣ (царское служеніе). — Постараемся предпослать ученію о двухъ естествахъ Х. Христа очеркъ догматическихъ заблужденій, относящихся къ этой сторонѣ ученія объ искупленіи. Ученіе о Лицѣ Х. Христа говоритъ о соединеніи двухъ естествъ — божескаго и человѣческаго. Эта идея соединенія божескаго и человѣческаго не была чужда людямъ: таково было явленіе общенія Духа божескаго и человѣческаго у пророковъ; въ этомъ обстоятельствѣ до нѣкоторой степени можно видѣть соединеніе божескаго и человѣческаго, тѣмъ не менѣе истина, что Богъ сдѣлался человѣкомъ, — слово стало плотію, было новаго для людей. И это вполнѣ естественно: какъ много ни говорили пророки

о соединении божескаго и человѣческаго, эта истина не была уяснена идеями, нужнѣ былъ самый фактъ, чтобы объ этомъ предметѣ имѣть твердое и ясное понятіе. — Эта идея соединенія Бога съ человѣкомъ не была чужда и языческому міру; но здѣсь это единеніе, это соединеніе было только идеальнымъ, оно существовало только въ мірѣ поэзіи въ искусствѣ, и язычество охотно приняло бы ученіе о богочеловѣчествѣ, такъ какъ это ученіе было въ ученіи философовъ объ идеяхъ; но то, что Богъ явился дѣйствительнымъ человѣкомъ, что онъ явился не мудрецомъ только, но и дѣлами, что онъ явился богочеловѣкомъ и принесъ міру избавленіе — все это казалось язычникамъ безуміемъ, какъ иудеямъ соблазномъ. И такъ какъ и въ язычествѣ и въ иудействѣ было нѣчто сродное съ ученіемъ о богочеловѣчествѣ Х. Христа, то совершенно понятно, что Евангеліе и привлекало и отталкивало людей. Неудивительно поэтому, что явились люди, которые изъ Евангелія заимствовали только то, что нравилось; каждый рисовалъ личность Х. Христа сообразно съ собственнымъ своимъ взглядомъ, по своему вкусу. Здѣсь лежитъ основаніе всѣхъ ересей. Иудействующая мысль постаралась сдѣлать изъ Х. Христа совершеннѣйшаго пророка, но вмѣстѣ съ нѣмъ она лишила христіанство той существенной черты, которая и дѣлаетъ его именно христіанствомъ. По иудейскому представленію такимъ образомъ христіанство явилось продолженіемъ иудейства, его высшею ступенью. Язычеству также казалось глупымъ, что въ Х. Христѣ проповѣдуется соединеніе Бога съ человѣкомъ не въ идеалѣ только, а и на самомъ дѣлѣ, и потому оно рѣшило, что Х. Христосъ лишь призрачное и превратило исторію Х. Христа въ миѳъ, Его личность въ личность миѳическую; христіанство поэтому является только завершеннымъ язычествомъ, послѣднимъ звѣномъ той длинной цѣпи, которую представляетъ язычество своей исторіей, своей поэзіей, философіей. — Первое заблужденіе — т. е., заблужденіе иудейства во взглядѣ на Лицо Х. Христа извѣстно подъ именемъ евіонитства; второе — заблужденіе язычества — извѣстно подъ именемъ гностицизма или докетизма; 1-й родъ заблужденій — плодъ сухаго, отвлеченнаго взгляда на личность Х. Христа, 2-й — плодъ философскаго фантастическаго воззрѣнія. Евіонитство и гностицизмъ — прототипы всѣхъ заблужденій относительно Х. Христа. Отсюда мы видимъ два рода заблужденій: или отвергается божество Х. Христа, какъ въ евіонитствѣ, или неправильно понимается человѣчество, какъ въ гностицизмѣ. Евіонитство послѣ своего пораженія выраждается въ монархіанство, или, что тоже, или патрипассіанство — это было уже не отрицаніе божества Х. Христа, а совершенное непониманіе его во Христѣ. Монархіанство отвергало въ Богѣ лицо, а признавало только троякое проявленіе Божества. Богъ одинъ, только проявляется подъ разными именами; Х. Христосъ есть одно изъ проявленій Единаго Бога. Мотивъ евіонитства легко ви-

дѣнъ здѣсь въ попыткѣ превратить Ѕ. Христа въ обыкновеннаго человѣка, на которомъ почила благодать. Въ аріанствѣ также заявило себя евіонитское начало. Аріанство, хотя признавало Ѕ. Христа Богомъ, но не хотѣло видѣть въ немъ Бога по естеству. Аріанскій Сынъ Божій не Богъ, не Сынъ Божій, а сынъ сотворенный, получившій бытіе отъ Единаго истиннаго Бога за какія то заслуги, - не ѵпостась, а Богъ относительный. - Во всѣ времена отрицающіе Божество Ѕ. Христа только варьировали или аріанство, или монархіанство, или чистое евіонитство, какъ социніане. - Какъ евіонитство, такъ и гностицизмъ съ теченіемъ времени вырождается въ новыя формы, но сущность его во взглядѣ на Лицо Ѕ. Христа остается одного и того же, измѣненіе касается только формы. Первые Отцы Церкви: мужи апостольскіе. Климентъ Римскій, Игнатій, а затѣмъ послѣдующіе отцы Церкви чрезвычайно много говорили противъ гностицизма; отсюда въ послѣдующее время, несмѣя вовсе отрицать человѣчества въ Ѕ. Христѣ, какъ дѣлалъ докетизмъ или гностицизмъ, старались наградить Ѕ. Христа только неполнымъ человѣчествомъ. Такъ, аполлинаристы допускали только естественное жизненное начало, оживляющее тѣлесную природу, т. е. отвергали въ Ѕ. Христѣ разумную душу, на мѣсто ея ставили божество и признавали только душу животную; монофизиты старались отнять отъ Ѕ. Христа человѣческія свойства, признавая тѣлесную природу: до соединенія въ Ѕ. Христѣ было два естества, говорили они, а по соединеніи человѣческая природа такъ измѣнилась, что сдѣлалась совершенно отличною отъ нашей природы; автордокеты утверждали, что отъ соединенія съ Божествомъ въ Ѕ. Христѣ человѣчество утратило „тлѣнность", монофелитство тоже самое, что и монофизитство только выразившееся въ утонченной формѣ, именно - въ рѣшеніи вопроса, какъ признавать въ Ѕ. Христѣ начало дѣйствованія. Монофизитство признавало въ Ѕ. Христѣ 2 естества до соединенія, но затруднялось относительно того, какъ мыслить въ Ѕ. Христѣ, - одно, или два дѣйствія. Вѣдь если два естества, то двѣ и воли. Монофелитство приходитъ къ тому, что въ Ѕ. Христѣ одна воля и выражаетъ себя въ одномъ родѣ дѣятельности. - Элементы гностическихъ взглядовъ заявили себя вновь въ новыхъ протестантскихъ системахъ (анабаптисты, квакеры) и наше время очень похоже на первыя времена христіанства. Присматриваясь къ раціонализму новѣйшаго времени, мы находимъ въ современныхъ взглядахъ ничто иное, какъ смѣшеніе евіонитства съ гностицизмомъ безъ всякаго смягченія. Представитель евіонитства - Ренанъ съ своими послѣдователями; представитель гностицизма - Штраусъ и его школа. Ренанъ рисуетъ Ѕ. Христа необыкновеннымъ человѣкомъ, великимъ пророкомъ, произведшимъ всемірный переворотъ, но не Богомъ. Онъ напрочь приписать ему божественную

мудрость, онъ восторгается высокимъ его ученіемъ, но не признаетъ Богомъ, а только геніальнымъ чкомъ, орудіемъ особаго промышленія Божія. Докетизм и гност. ожили въ Штраусѣ въ его миѳическомъ пониманіи Св. Исторіи. Если новый докетиз заявляетъ, что онъ отвергаетъ исторію и удерживаетъ идею хр-ства, то онъ лицемѣритъ, или противорѣчитъ самому себѣ. 1ое вѣрнѣе. Извращать еванг. исторію, толковать ее миѳически — значитъ извращать хр-ство въ его корнѣ, значитъ отрицать его религіозную идею — грѣхъ и паденіе. Если призраченъ Христосъ, гов. Игн. Бог., то призрачно и то, что чкъ связанъ узами грѣха. Миѳизмъ въ пониманіи Св. Исторіи есть ничто иное, какъ попытка поставить хр-ство на одну точку съ язычествомъ, отнять у него собственное, исключительное значеніе. Новѣйшая критика подрываетъ основы христіанства: ученіе о грѣхѣ и паденіи. Для нея не существуетъ ни то, ни другое. Если так, если грѣха нѣтъ, если не было паденія, то и нѣтъ нужды въ искупленіи, не нужна и Св. ист., не нуженъ и Христосъ какъ Искупитель міра. Въ современныхъ взглядахъ на лицо Спасителя мы видимъ или евіонитство, или гностицизмъ. Раздѣляя всѣ новѣйшія возрѣнія на 2 разряда, мы не хотимъ сказать того, что одни изъ нихъ чисто евіонитскіе, а другіе чисто гностическія; нѣтъ въ каждомъ изъ нихъ евіонитство перемѣшивается съ гностицизмомъ.

23 л. По ученію Прав. цкви І. Х. есть истинный Богъ и истинный чкъ. Онъ наз. Богомъ — 2мъ лицомъ св. Троицы. Онъ Богъ, не подобный только Богу, не сотворенный Духъ, не сила Божія, явившаяся на землѣ, не простой пророк, не есть самъ же Богъ Отецъ, называвшійся Сыномъ вслѣдствіе своего явленія на землѣ, — но Онъ есть Богъ, Личность несотворенная, а рожденная отъ вѣчности. Такъ сознавалъ свое лицо Самъ І. Х. съ самаго начала, а не въ послѣдствіи только пришелъ къ мысли считать себя Богомъ. Не въ умахъ только послѣдователей, не въ народной фантазіи явилось это ученіе о Христѣ, как о Богѣ, но оно было вмѣстѣ съ тѣмъ предметомъ крѣпкой вѣры и горячаго убѣжденія въ устахъ апостоловъ. Но І. Х. будучи совершеннымъ Богомъ, истиннымъ Сыномъ Божіимъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ истинный чкъ. Онъ не назывался только чкомъ. Онъ имѣлъ не только тѣло, но и душу — не только общую, но и частную, разумную и тѣло его не было эфирнымъ, но во всемъ подобнымъ нашему, единосущнымъ намъ, съ тѣми же потребностями, исключая грѣха. Душа (наша) его по-

добна нашей; все отличіе состоитъ въ способѣ его рожденія. Хр. род. не тк, ккк мы, не от отца и матери, а отъ Св. Дѣв. при наитіи Св. Духа; поэтому то догматика и заключаетъ въ себѣ ученіе о приснодѣвствѣ Матери Божіей. Догматика гов. о дѣвствѣ съ разграниченіемъ его на дѣвство до рожденія, во время рожденія и по рожденіи. Догматическою, по нашему мнѣнію, д. признать только ту истину, ч. м. б. была дѣвою до рожд. и въ рожд. Это ученіе потому догматическое, что указываетъ на сверхъестественное зачатіе Спасителя. Но ученіе о дѣвствѣ во время рожденія м. и не быть догматическимъ, когда оно превращается въ казуистическое (такъ сказать анатомическое) изслѣдованіе физической печати дѣвства. Что касается дѣвства по рожденіи, то оно превращается въ историческое изслѣдованіе о жизни богоматери, по рожденіи Спасителя; но на основаніи преданій и психологическихъ соображеній, этотъ вопросъ рѣшается въ положительномъ смыслѣ, т. е. что она пребыла дѣвою и по рожденіи Спасителя. A propos: вотъ компактный образъ въ хронологич. послѣдовательности болѣе рельефныхъ мнѣній по вопросу о приснодѣвствѣ богоматери въ моментъ in partu. Въ др. цкви болѣе склонялись к тому, что І. Х. родился съ поврежденіемъ физической печати дѣвства Маріи. Это утверждали особ. до IV в. въ видахъ болѣе энергической оппозиціи усиливавшемуся гностицизму, столь неодобрительно смотрѣвшему на матерію и всѣ соприкасавшіеся съ ней процессы. А съ IV вѣка, когда полемическія цѣли отступили на задній планъ, то стали учить о неповрежденности физ. печати дѣвства, слѣд. супранатуральномъ рожденіи Спасителя. Изъ оо. 1х 3х вв. высказались против приснодѣвства: Тертуліанъ и Оригенъ. Внѣшній поводъ подалъ имъ нѣкто Аппеллесъ, примыкавшій къ маркіонитству и учившій, что Х. прошелъ чрезъ Дѣву, какъ чрезъ каналъ съ небесными тѣломъ. Аргументація Тертуліана въ его de carne Christi такова: 1) Елизавета наз. Дѣву матерію безъ всякихъ ограниченій; 2) Еслибы у Х. было не обыкновенное тѣло, то воплощеніе было бы безцѣльно. (Сов. согласны съ этимъ и мнѣнія Климента и Иринея). Засимъ Тертуліанъ опирается на ВВ. законъ („всякъ мужескій полъ ложесна розверзаяй"?) и посланіе къ Гал. (рождейся отъ жены) и уже чисто раціональнымъ путемъ, съ свойственнымъ Тертуліану реализмомъ, доказываетъ и даже описываетъ

факт и самый процесс разверзенія лонжа. Вслѣд за этимъ тоже говоритъ и Оригенъ. Въ параллель этому взгляду укажемъ діаметрально противоположный взглядъ римско-католическихъ богослововъ, крае съ свойственного имъ казуистически-схоластическому уму окрупнезностію, небъ горячности и священнаго энтузіазма разрѣшаетъ тотъ же вопросъ. Данныя, какими они располагаютъ, содержатся въ памятникахъ апокрифической литературы: протоевангеліи Іакова, гдѣ сказано, что по рожденіи Христа Іосифъ призвалъ бабокъ для засвидѣтельствованія анатомической неповрежденности лонжа родившей. Тоже находится и въ псевдоевангеліи Матѳея, гдѣ сказано: без боли, без кровоизліянія. Въ рефлекс къ этому католическіе богословы извлекаютъ аргумента и изъ чувства собственнаго удовлетворительнаго чина: превосходная чистота, говорятъ они, требуетъ для зачатія и неповрежденности физической. Выказавшій такое смѣшеніе Петавій (XVII в.) въ борьбѣ съ разномыслящими апеллируетъ къ авторитету даже Августину. О сохраненіи дѣвства по рожденіи Спасителя О.О. высказывались различно, причемъ Оригенъ отзывался и здѣсь въ унисонъ Тертуліану, отвергавшему дѣвство въ этомъ моментѣ. Послѣдній даже высказывалъ мысль какъ будто о бракѣ І. Х-а, но трактаты Тертуліана "De monogamia" и "De carne Christi" въ значительной степени окрашена въ колоритъ монтанизма. Являлись также и среди еретики въ родѣ, какъ свидѣтельствуетъ Евагрій, антидикомарціониты (= антибаколодаклютч'и) также смотрѣвшіе на этотъ вопросъ. Суммируя же все это, О.О. видѣли, что настоитъ нужда въ энергическомъ защитѣ истины приснодѣвства, что они и не замедлили сдѣлать. Впрочемъ на вселенскомъ соборѣ этотъ частный вопросъ не фигурировалъ. Если теперь мы зададимъ вопросъ: есть-ли почва присноДѣвства богоматери догматическая? то мы обязуясь, можемъ сказать: нѣтъ. Она догматическая лишь въ томъ смыслѣ, повторяемъ, поскольку имѣетъ нѣсколько точекъ соприкосновенія съ ученіемъ о соединеніи естествъ въ личности І. Х-а. А къ дальнѣйшему вопросу о выходѣ или невыходѣ Дѣвы богоматери по рожденіи Х-а наша догматика считаетъ

нужнымъ относиться индиферентно.

Второе отличіе богочеловѣка заключается въ томъ, что онъ былъ непричастенъ грѣху ни первородному, ни произвольному. Тк кк Спас. родился необыкновенным образомъ, то наитіе Св. Духа и уничтожило грѣховность, тк кк кругъ идей, понятій, въ кр. мы живемъ, тк сказать, самая атмосфера, въ крой мы живемъ, исполнена зла, то съ 1го момента рождающагося онъ заражается зломъ. Но Х. род. сверхъестественным обр., слѣд. возможно, чб. былъ чуждъ этого. Что касается ограниченности, кк зла, по мнѣнію нѣкоторыхъ, то она была присуща Х. Но ограниченность не есть недостаток. Говорят, ч. ограниченный чк не м. б. безграничнымъ в тоже время. На сам. дѣлѣ тутъ нѣтъ ничего не мыслимаго. Мыслить ~~чка~~ Спасителя ограниченнымъ есть религіозная потребность; по требованію возсозданія природы нуженъ былъ не только Богъ, но и чкъ.

24 л. Чская природа Х-а отъ обыкновенной природы всѣхъ людей вообще отличается въ 2х отношеніяхъ: въ способѣ рожденія и непричастности грѣху. Свободное мыслитель запада-богословы смотрятъ на сверхъестественное рожденіе Х-а, кк на миѳъ, въ кот. нашла свое олицетвореніе идея рожденія генія: геній по тѣлу имѣетъ лишь мать. Но это не христіан. возрѣніе. Шлейермахер думаетъ примирить идею сверхъестественнаго рожденія съ идеею естественнаго, допуская, что зачатіе Х-а совершено при участіи мужа, но при этомъ воспослѣдовало особое дѣйствіе Б., крым уничтожено все природное. Но это гипотеза, имѣющая цѣлію сказать нѣчто новое, болѣе постигаемое для разума, не только не объясняетъ сущности дѣла, а еще болѣе затемняетъ ее, увеличиваетъ трудность пониманія сверхъестественнаго рожденія; для чего же содѣйствіе мужа, если оно тотчасъ парализуется дѣйствіемъ б-ства. И не достаточно развѣ одного дѣйствія Духа Б. для совершенія сверхъестественнаго дѣла, каковымъ было рожденіе богочеловѣка.

2ое отличіе челов. природы Х-а: непричастность грѣху, какъ первородному, такъ и произвольному, личному. Отсутствіе во Христѣ первороднаго грѣха объясняется сверхъестественнымъ рожденіемъ Его; но кк объяснить отсутствіе грѣха произвольнаго? Тк кк чел. жизнь развивается въ той средѣ

Рожд. Бог.

губъ царствуетъ смѣсь правды и грѣха, истины и лжи, то и Христосъ, какъ человѣкъ, подвержалъ, не могъ не подвергаться тому же воздѣйствію окружающей среды. Нельзя не должно забывать, что у человѣка двѣ способности: воспріемлемость и самодѣятельность. Духовныя силы Христа были таковы, что онъ принималъ все святое и правое и отвергалъ противоречивое. Онъ приходилъ не воспринимать, а раздавать. Поэтому онъ свободенъ отъ всякаго грѣха. Что касается до ограниченности, то она не есть зло. Между тѣмъ многіе богословы только потому и отвергаютъ Богочеловѣчность Христа, что смѣшиваютъ ограниченность и грѣхъ не различаютъ ту отъ другаго. Вотъ, говорятъ они, Христосъ былъ человѣкъ, то Онъ былъ существо ограниченное, слѣд. не могъ быть Богочеловѣкомъ. Но мы можемъ мыслить Христа возрастающимъ и развивающимся нормально, непричастно грѣху. 335

Ц. Христ. церковь учитъ, что во Христѣ не просто два естества: Божеское и человѣческое, во всей полнотѣ каждаго, но что эти два естества не составляютъ въ Немъ двухъ различныхъ элементовъ, соединенныхъ въ одну личность Богочеловѣка. Спрашивается: возможно ли это соединеніе? Не противорѣчитъ ли оно разуму человѣческому? Соединеніе двухъ естествъ требуется всѣми отрелами христіанскихъ воззрѣній. Реальное соединеніе Божества съ человѣчествомъ, хотя и непостижимо для ума, не есть однако почти совершенно немыслимое. Оно является необходимымъ при взглядѣ на Христа, какъ посредника между Богомъ и человѣкомъ. Въ силу этого своего назначенія Онъ долженъ быть въ совершенномъ общеніи съ человѣчествомъ и въ ближайшемъ отношеніи къ Богу. Только при этомъ условіи Онъ можетъ быть звеномъ соединяющимъ Бога съ человѣкомъ. Онъ долженъ быть полнотою Божества, которая должна была обитать въ Немъ. Его Божество должно быть совершеннымъ, бытіемъ самаго Бога. Какъ Личность, на которую отражается все и вся, имѣющая уничтожить преграду между Богомъ и человѣкомъ, Христосъ долженъ быть не простымъ историческимъ лицемъ, но Искупителемъ міра, долженъ быть въ вѣчныхъ отношеніяхъ къ Богу и человѣку. Это полнота Божества и человѣчества въ Христѣ.

1, Противъ этой мысли разумъ возражаетъ: какимъ образомъ Богъ, Творецъ міра, м. б. твореніемъ міра, когда между Творцомъ и тварью лежитъ пропасть? Какъ безграничный можетъ существовать ограниченнымъ? Это возраженіе основывается на отсутствіи Христіанскаго взгляда на отношенія Бога къ міру, но мы. Бога и человѣка мыслятся какъ два полюса не исключающіе другъ друга ни въ одномъ лицѣ. Не есть ли христіанскій взглядъ: возраженіе

Догм. Бог.

По правосл. воззрѣнію эти отношенія не суть полюсы: между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ пропасти. Богъ въ своемъ твореніи даетъ новое бытіе, дѣлаетъ твореніе своимъ обитающимъ, храмомъ Божіимъ. Богъ обитаетъ въ душахъ во всей своей полнотѣ, и это не препятствуетъ его соединенію съ ними. Правда, соединеніе Божества и человѣчества во Христѣ не было простымъ обитаніемъ Бога въ человѣкѣ, а было соединеніемъ органическимъ, соединеніемъ во единую ѵпостась. Говоря все это, мы хотимъ только показать, что понятія божества и человѣчества не суть непримиримыя, несходящіяся ни въ одной точкѣ.

2) Соединеніе во Христѣ двухъ естествъ вызываетъ и второе возраженіе разума. Въ этомъ соединеніи вѣчный и воздѣсущій является во времени и пространствѣ. Какъ примирить неограниченность съ бытіемъ во времени и пространствѣ? Тайна этого соединенія, конечно, непостижима для нашего разума, тѣмъ не менѣе не можемъ здѣсь не привести словъ ап. Павла во III гл. Филип. иже во образѣ Божіи сый не восхищеніемъ нетщева быти равенъ Богу, но себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, во образѣ чистѣмъ бывъ и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ, смирилъ себе.... Апостолъ говоря, что онъ умалилъ себѣ, добровольно ограничилъ себя, выражаетъ идею самоотреченія Божества въ дѣлѣ воплощенія. Если такъ, то нужно представлять соединеніе двухъ естествъ такъ, что неограниченный не терпитъ ограниченія, ибо самоотреченіе не есть ограниченіе. Можно въ этомъ случаѣ примѣнить такую аналогію: обладая силою можно не обнаруживать ея по собственному желанію. И такъ во Христѣ два естества: божеское и человѣческое соединились въ одну ѵпостась.

Но допуская два естества во Христѣ, можно представлять образъ соединенія ихъ такъ, что въ результатѣ получится неправильное воззрѣніе: Христосъ образъ человѣка только, или образъ Бога только.

1, Исторія показала, что объясненіе соединенія естествъ во Христѣ можетъ идти психологическимъ путемъ и выразиться въ неправильномъ представленіи дѣла: при полномъ божествѣ и при полномъ человѣчествѣ во Христѣ являются двѣ ѵпостаси (въ началѣ) чувствующія съ теченіемъ времени большее и большее нравственное притяженіе, такъ что подъ конецъ изъ двухъ личностей получается одна. (Таково несторіанство и адопціанство (въ II. VIII в. въ Италіи и Галліи). 1. Христосъ былъ простымъ человѣкомъ по этому ученію - Христомъ, крый только съ теченіемъ времени сталъ Богомъ чрезъ сближеніе съ Сыномъ Б. Это сближеніе (нравственное, благодаря богоугодной жизни Христа-человѣка) въ страданіи на крестѣ человѣка Христа достигло высшей своей точки, послѣ чего Христосъ человѣкъ, другъ Сына Божіяго и Сынъ Божій составили одно.

Догм. Бог.

Съ этой точки зрѣнія Марія родила не Бога, а человѣка Христа. Поэтому она не можетъ называться Богородицею, а лишь Христородицею и Христосъ сдѣлался Сыномъ Божіимъ лишь съ теченіемъ времени. Онъ получилъ только усыновленіе отъ Отца, почему долженъ называться Сыномъ per adoptionem. Это объясненіе соединенія во Христѣ двухъ естествъ, очевидно, противорѣчитъ представленію о единой личности Христа.

2, Можно при выясненіи способа соединенія Божества съ человѣчествомъ во Христѣ допускать два естества въ идеѣ, на дѣлѣ же смѣть ихъ во едино. Евтихій такъ и понималъ дѣло, что во Христѣ два естества лишь до соединенія; какъ только произошло это соединеніе такъ человѣческое естество при столкновеніи съ божескимъ, потеряло свою самостоятельность, перестало уже проявлять свои силы на ряду съ сильнѣйшимъ его Божествомъ, словомъ, поглощено имъ. Тѣло Христа уже не было так. обр. тѣломъ человѣческимъ, а тѣломъ человѣка Христа. Оно по своей природѣ нетлѣнно, безсмертно. Так. обр. во Христѣ одно Божеское естество, человѣческое же въ такихъ слабыхъ задаткахъ, что его будто и не было. Эти еретики должны были придти къ мысли о томъ, что въ проявленіяхъ дѣятельности Христа нужно признать одну волю, одно дѣйствованіе, чисто божественное. Божество рѣшало въ Немъ, когда принимать пищу, когда дать покой тѣлу и т. д. Это монофизитство и дальнѣйшее его развитіе монофелитство. Церковь точно формулировала на Халкидонскомъ соборѣ способъ соединенія двухъ естествъ во Христѣ, выходя изъ слѣд. двухъ соображеній: 1, что Христосъ единая личность, и 2, что Онъ обнаруживаетъ себя въ двойствѣ двухъ естествъ: божескаго и человѣческаго. Два естества во Христѣ соединяются во 1, нераздѣльно и неразлучно, нераздѣльно: хотя и цѣлы оба, но не существуютъ отдѣльно другъ отъ друга, не составляютъ двухъ ипостасей, соединенныхъ лишь нравственно. Неразлучно: соединившись во единую личность Богочеловѣка естества неразлучались и неразлучаются непрерывно: соединеніе произошло безъ всякихъ постепенностей и было всегда непрерывнымъ соединеніемъ. Во 2-хъ, неслитно и неизмѣнно; неслитно: не смѣшись такъ, чтобы составить третье новое естество, а пребываютъ неизмѣнными сами по себѣ; неизмѣнно: ни божеское естество не превратилось въ человѣческое, ни человѣческое въ божеское.

Но такъ какъ отъ этой формулировки все таки можно

Догм. Бог.

уклониться по недостатку ли послѣдовательности въ выводахъ, или прямо, намѣренно, то церковь въ виду этого, формулировала и всѣ частности догмата соединенія двухъ естествъ во Іис. Христѣ, вытекающія изъ этого догмата въ качествѣ слѣдствій, логическихъ выводовъ. Если рѣшать вопросъ о соединеніи двухъ естествъ безъ отношенія къ жизни Іис. Христа, то должно признать совершенно достаточною для этой цѣли вышеуказанную Халкидонскую формулировку догмата. Если же вдаваться въ рѣшеніе вопроса: въ чемъ же выразилось это соединеніе естествъ въ самой жизни Христа, то въ результатѣ получаются, такъ называемыя въ догматикахъ, слѣдствія соединенія естествъ во Христѣ.

Въ отношеніи къ зачатію Спасителя, какъ первому моменту Его воплощенія, нераздѣльное и несліянное соединеніе двухъ естествъ во Христѣ представляетъ два слѣдствія: 1, что Христосъ съ самаго момента зачатія воспринялъ человѣческое естество въ единство ѵпостаси божественной, и потому, какъ въ моментъ зачатія, такъ и по воплощеніи пребываетъ Богомъ, какимъ Онъ былъ отъ вѣка. Отсюда Дѣва Марія родила истиннаго Бога, и, какъ таковая есть въ собственномъ смыслѣ Богородица. Хотя она родила Христа не по божеству, а по человѣчеству, но такъ какъ съ самаго перваго момента воплощенія человѣчество стало нераздѣльно и ѵпостасно соединилось съ Его божескомъ, то она родила не просто человѣка, а Бога.-

25-я лекція.

Второе слѣдствіе ѵпостаснаго соединенія въ лицѣ І. Х. двухъ естествъ въ отношеніи къ другимъ моментамъ Его жизни обнаружилось въ томъ, что человѣчество Его, хотя и не измѣнилось по своей природѣ, тѣмъ не менѣе возвысилось по своей близости къ Божеству, обожилось не въ томъ смыслѣ, будто человѣчество превратилось въ божество, получило свойство Божества и потеряло свойства своей органической природы, а въ томъ, что воспринятое Сыномъ Божіимъ въ Его ѵпостась, оно пріобщилось Божеству, стало единымъ съ Богомъ словомъ и чрезъ то возвысилось въ своихъ совершенствахъ до самой высшей, возможной для него степени, не переставая въ то же время быть человѣчествомъ. 3/ далѣе, такое тѣсное соединеніе двухъ естествъ въ І. Хр. „нераздѣльное и неразлучное" предполагаетъ взаимное общеніе свойствъ или объединеніе природъ. Въ силу этого общенія, въ Св. Пис. свойственное Христу, какъ человѣку, усвояется Ему,

какъ Богу, а свойственное Ему по божеству усвояется Ему по человѣчеству. Въ этомъ, конечно, смыслѣ должны быть понимаемы выраженія: „Богъ пострадалъ", „Творецъ-Царь вѣковъ вкусилъ смерть", „предвѣчный младенецъ" и т. п. Все это понятно только при допущеніи объединенія природъ божеской и человѣческой во Христѣ, при представленіи единства Его личности, въ которомъ центромъ объединенія служитъ Его божество. Такое объединеніе свойствъ имѣетъ мѣсто только тогда, когда оба естества разсматриваются, какъ неразрывно связанныя въ единой Ѵпостаси, когда они разсматриваются не порознь одно отъ другаго, а въ ихъ единствѣ. Но божеству Христа, взятому отдѣльно отъ Его человѣчества, нельзя приписать человѣческихъ свойствъ и наоборотъ, потому что оба естества сами въ себѣ остаются всетаки различными по своимъ свойствамъ; 4) наконецъ, вслѣдствіе ѵпостаснаго соединенія двухъ естествъ въ 1. Христѣ Ему подобаетъ воздавать единое нераздѣльное поклоненіе, какъ Богочеловѣку; такъ какъ человѣчество воспринято Христомъ въ единство Его Ѵпостаси, то должно воздавать поклоненіе и Его человѣческому естеству, но не въ Немъ самомъ, а именно въ единствѣ Его Божественной Ѵпостаси, такъ какъ человѣчество одно съ Его Божествомъ. Теперь, посмотримъ, что значитъ въ частности несліянное и непреложное соединеніе естествъ въ 1. Христѣ? Это значитъ, что съ самаго зачатія Спасителя человѣчество и Божество не утратили въ Немъ своихъ естественныхъ свойствъ, а проявляются въ фактахъ Его жизни и дѣятельности: человѣчество и божество 1. Хр. не смотря на общеніе свойствъ, обнаруживаются въ Немъ, именно какъ Божество и человѣчество. Так. обр. во Христѣ сохранилось двойство двухъ естественныхъ воль, дѣйствующихъ въ согласіи одна съ другою. Правда, Православная Церковь допускаетъ нѣкоторое преобладаніе Божеской воли надъ человѣческой, но это преобладаніе не равносильно отсутствію или уничтоженію другой. Двоякаго рода хотѣнія и дѣйствія не противоборствовали одно другому, но находились между собою въ полнѣйшей гармоніи. Если во Христѣ Божество не превратилось въ человѣчество и наоборотъ, то не могло не быть, чтобы эти два естества не заявляли себя въ двухъ родахъ фактовъ, чтобы во Христѣ не было двухъ воль и двухъ родовъ дѣйствій. Странно было бы допустить сохраненіе человѣчества во

Догм. Бог.

Христѣ и въ то же время думать, что Онъ ѣлъ, пилъ, спалъ и т. п. не по требованію своей человѣческой природы, а по особенному акту Божественной воли (какъ думали монофелиты); въ противномъ случаѣ во Христѣ остался бы лишь одинъ призракъ. Равнымъ образомъ Онъ творилъ чудеса единственно по дѣйствію своей Божественной воли, независимо отъ человѣчества. Так. обр. различныя воли, хотѣнія и дѣйствія, не противорѣчащія другъ другу объединялись въ одномъ обществѣмъ центрѣ, — въ одномъ лицѣ Богочеловѣка. Поэтому нельзя понимать двухъ воль, какъ актовъ двухъ желающихъ личностей и двоякаго рода дѣйствій, какъ дѣйствій двухъ дѣйствующихъ. Естества остались неизмѣнными, но это не ведетъ къ признанію двухъ личностей. Православное ученіе о способѣ соединенія двухъ естествъ во Христѣ есть величайшая тайна Христіанской вѣры, тайна, которой не можетъ уяснить и отчетливо представить человѣческій разумъ. Но при всемъ томъ, это ученіе не есть совершенно, будто бы неудобопріемлемое для человѣческаго разума, въ томъ видѣ, какъ оно раскрывается и понимается православною Церковью, ученіе это мирится съ разумомъ и до нѣкоторой степени доступно для его пониманія. Въ православномъ изложеніи этого догмата важна та характерная особенность, что по нему два естества соединены во Христѣ не механически (какъ у Несторіанъ) и не химически (какъ у Евтихіанъ), но именно органически. Это органическое соединеніе, характеризуемое опредѣленіемъ Халкидонскаго Собора есть соединеніе нераздѣльное и неразлучное, несліянное и неизмѣнное. Нѣчто аналогичное именно такому способу соединенія двухъ естествъ въ 1. Христѣ представляетъ соединеніе нашей души съ тѣломъ. Союзъ души и тѣла не есть какой либо механическій и нравственный союзъ двухъ субстанцій, которыя согласились жить другъ съ другомъ, — онѣ связаны органически внутренними тѣснѣйшими узами. Душа соединяется не съ одной какой либо частію тѣла, хотя и въ единствѣ съ тѣломъ, равно какъ и тѣло не одухотворяется, не превращается въ душу. Так. обр. въ соединеніи души съ тѣломъ мы также видимъ въ нѣкоторой степени нераздѣльное, неразлучное, несліянное и непреложное соединеніе. Само собою понятно, что это только слабая приблизительная аналогія. Такъ смотрѣли на нее и

Догм. Бог.

Отцы церкви, находя, что соединение естеств во Христе больше полное, чем соединение души съ тѣломъ. По аналогіи это несомнѣнно очень ясно показываетъ намъ, что церковное опредѣленіе относительно двухъ естествъ въ лицѣ І. Христа представляетъ нѣчто сродное, нѣчто не совсѣмъ чуждое представленіямъ нашего ума. Разумъ долженъ отдавать предпочтеніе православному ученію объ образѣ соединенія двухъ естествъ съ точки зрѣнія своихъ логическихъ требованій. Если по волѣ Творца даже въ насъ произошло соединеніе души съ тѣломъ до извѣстной степени нераздѣльное и неразлучное, то какъ можетъ намъ разумъ допустить, чтобы Творецъ не захотѣлъ и не могъ войти въ несравненно полное, нераздѣльное и неразлучное соединеніе съ человѣческимъ естествомъ. Въ другой сторонѣ образованіе изъ соединенія Божества и человѣчества чего либо средняго немыслимо при не измѣняемости Божества, а преложеніе человѣчества въ Божество или его исчезновеніе въ послѣднемъ не согласно съ понятіемъ о Богѣ, который не есть сила, при своемъ приложеніи все уничтожающая, а напротивъ прерывающая, совершенствующая свои творенія.

Какъ слѣдствіе изъ идеи о неизмѣняемости и непреложности естествъ въ І. Христѣ, является ученіе о двухъ волях во Христѣ. Повидимому это ученіе противорѣчитъ ученію разума, въ одной личности допускающаго одну волю, раздваивается Христа и ведетъ къ Несторіанству. Но это только повидимому. Дѣло въ томъ, что въ соборномъ опредѣленіи къ выраженіямъ: „воля", „хотѣніе" прилагается эпитетъ „естественныя", говорится, что во Христѣ двѣ „естественныя воли", два естественныя хотѣнія. Этимъ эпитетомъ церковь хочетъ выразить мысль, что, ~~если~~ или во Христѣ остаются различными и неизмѣнными два естества Божеское и человѣческое, то они должны непрерывно проявить себя такъ или иначе. Подробныя и прекрасныя разсужденія въ этомъ представляетъ І. Дамаскинъ въ 14-м гл. и дальн. главахъ III-й книги его „точнаго изложенія православной вѣры, имѣя въ основаніи св. отцевъ: Василія В.

Догм. Бог.

Григорія Назіанзина, Льва, папу Агаѳона и преимущественно знаменитый по данному вопросу разговоръ Максима исповѣдника съ Пиррамъ. Остановимся нѣсколько на разсужденіяхъ І. Дамаскина: „У кого, говоритъ онъ, сущность одна и таже, у тѣхъ неразличны хотѣніе и дѣйствованіе и наоборотъ"... потому что въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ изъ тождества дѣйствованія и воли ихъ познаемъ тождество естества ихъ. Но когда говорится о воплощеніи Гда, тогда изъ различія дѣйствованія и воль познаемъ различіе естествъ; а зная различіе естествъ, исповѣдуемъ вмѣстѣ и различіе воль и дѣйствованій. Ибо какъ число естествъ одного и того же Христа, если благочестиво мыслить и говорить, не раздѣляетъ единаго Христа, а только показываетъ, что и въ самомъ соединеніи сохраняется различіе естествъ, такъ и число воль и дѣйствованій, существенно принадлежащихъ тому и другому естеству Его.... не вводитъ дѣленія, а только показываетъ, что воли и дѣйствованія и въ самомъ соединеніи остаются и сохраняются однѣ и тѣже; потому что показываемъ ихъ: „естественными, а не ѵпостасными." Подъ волею же и дѣйствованіемъ я разумѣю самую силу хотѣть и дѣйствовать, по которой хочетъ и дѣйствуетъ хотящій и дѣйствующій. Ибо если воли и дѣйствованія назовемъ ѵпостасными, то должны будемъ допустить, что три ѵпостаси Св. Троицы имѣютъ разныя воли и дѣйствованія (ἑτεροθελεῖς καὶ ἑτεροενεργεῖς).... Поелику Христосъ имѣетъ два естества, способныя хотѣть, пот. ч. разумны, - ибо все, одаренное разумомъ, способно хотѣть и свободно; то говоримъ, что Христосъ имѣетъ два хотѣнія, или двѣ естественныя воли. И поелику Христосъ есть одинъ, и хотящій по обоимъ естествамъ есть одинъ и тотъ же, то мы должны сказать, что предметъ его хотѣнія (θελητόν) есть одинъ не потому, что онъ хотѣлъ того, чего хотѣлъ естественно какъ Богъ (ибо Божеству несвойственно хотѣть ѣсть, пить и т. п.), но потому что хотѣлъ и того, что существенно человѣческой природѣ, безъ противорѣчія произвола и сообразно съ свойствомъ обоихъ естествъ. Ибо тогда онъ естественно хотѣлъ сего, когда Божеволя его того хотѣла и попускала плоти

страдать и дѣйствовать, какъ ей свойственно." Затѣмъ Св. Отецъ доказываетъ, что воля есть „естественна человѣку (потому), есть принадлежность его естества." Что воля естественна чл҃ку, сіе, говоритъ онъ, видно изъ слѣдующаго: кромѣ жизни божеств. есть три рода жизни: жизнь растительная, чувствующая и разумная. Жизни растительной свойственно движеніе, служащее питанію, возрастанію и рожденію. Жизни чувствующей свойственно движеніе по естественному побужденію и словесной — разумной — свободное (онъ очень хорошо назвалъ волю движеніемъ, какъ проявленіе разумно-свободной природы). Всякой жизни, слѣд., свойственно движеніе, свойственно оно и человѣку, и, что важно по свидѣтельству опыта, оно свободно. А свобода есть ничто иное, к҃к воля"... Притомъ, способность хотѣть есть во всѣхъ людяхъ... А что усматривается во всѣхъ вообще, то составляетъ признакъ естествъ въ недѣлимыхъ того же рода; слѣд. человѣкъ по естеству имѣетъ способность хотѣть. А если такъ, то и Господь не только к҃к Богъ, но и к҃к человѣкъ по естеству имѣетъ способность хотѣть. И к҃к онъ воспринялъ наше естество, такъ воспріялъ съ нашимъ естествомъ и нашу волю. Въ семъ то смыслѣ Отцы говорятъ, что Онъ изобразилъ (τυπῶσαι) нашу волю." (гл. 14). Въ 15 гл. Дамаскинъ представляетъ въ поясненіе факта существованія и дѣйствованія 2-хъ воль въ единомъ лицѣ Богочеловѣка слѣд. подобіе. „Въ раскаленномъ мечѣ, сохраняются, говоритъ онъ, к҃к два естества огня и желѣза, такъ и два дѣйствованія съ ихъ произведеніями. Въ немъ желѣзо имѣетъ силу разсѣкать, а огонь — жечь. Разсѣченіе есть произведеніе дѣйствующаго желѣза, а жженіе огня. Различіе того и другаго сохраняется и въ разсѣченіи, сопровождаемомъ жженіемъ, т҃к и въ жженіи сопровождаемомъ разсѣченіемъ; при соединеніи желѣза и огня ни жженіе не м. б. безъ разсѣченія, ни разсѣченіе безъ жженія. И хотя здѣсь два естественныхъ дѣйствованія, однакоже не говоримъ, что два раскаленныхъ меча. Равнымъ образомъ, хотя одинъ раскаленный мечъ, однакоже не смѣшиваемъ (двухъ) существенныхъ различій дѣйствованія его. Такъ

Догм. Бог.

и во Христѣ Божеству Его свойственно бож. всесильное дѣйствованіе, а человѣчеству Его - человѣческое. Произведеніемъ человѣческаго дѣйствованія было, напр., то, что Онъ взялъ дѣвицу за руку и поднялъ, а Божескаго то, что возвратилъ его жизнь. Сіи дѣйствія различны, но въ Богочеловѣческомъ дѣйствованіи не отдѣлимы одно отъ другаго."—

36б.

26-я лекція. Глава II. О Богѣ-Искупителѣ, или о дѣлѣ искупленія.

Дѣло нашего спасенія, совершенное Христомъ, неотдѣлимо отъ Его лица, - неотдѣлимо не въ томъ только общемъ смыслѣ, что о дѣлахъ людей нельзя правильно судить внѣ разсмотрѣнія личности человѣка. Нѣтъ, связь между лицомъ Христа и Его дѣломъ болѣе полная и тѣсная: самый фактъ Боговоплощенія (о которомъ мы говоримъ въ прошлый разъ) есть уже дѣло нашего спасенія, краеугольный камень, основа его, или, какъ выражается Церковь, главизна, начало. Задача спасенія состояла въ томъ, чтобы явилось лицо, которое бы примирило человѣка съ Богомъ, слѣд., въ самомъ фактѣ явленія Христа, какъ такого лица, которое въ состояніи было сдѣлать это, уже въ принципѣ совершается дѣло спасенія. Но что дѣлаетъ этотъ фактъ воплощенія именно дѣломъ, это то, что этотъ актъ не есть непроизвольный, подобный тому, какъ люди появляются на свѣтъ, нѣтъ это актъ свободный, и слѣд. образованіе личности Христа есть дѣло. Затѣмъ, если дѣла людей опредѣляются не одною только личностью, но и условіями времени и мѣста, въ которыхъ личность эта находится, въ условіяхъ среды, въ кр̃ой она вращается то дѣло Христа исключительно Его дѣло, всѣ элементы котораго берутся изъ Его личности. То правда, что дѣло Христа было направлено на спасеніе рода человѣческаго, но родъ человѣческій внесъ въ это дѣло отъ себя только человѣческое естество Христа. Въ силу этой связи между лицомъ Христа и Его дѣломъ, разсматривать дѣло спасенія значитъ продолжать разсмотрѣніе Его личности; равн. обр. разсматривать личность значитъ касаться въ тоже время и Его дѣла, если разсматривать лицо Богочеловѣка не только въ самомъ себѣ, а и въ отношеніи къ роду человѣческому.

Рим. 6гл.

Въ сознательно, какъ и вообще ученіе о дѣлѣ спасенія, хотя оно и составляетъ центральный трехъ догматовъ, однако какъ то пропадаетъ въ догматическихъ системахъ, такъ и связь между дѣломъ и лицемъ Христа недостаточно живо сознается богословами, несмотря даже на то, что схема употребляемая обыкновенно при разсмотрѣніи дѣла спасенія, напоминаетъ объ этой связи.

Дѣло спасенія людей Христомъ обыкновенно разсматривается подъ формою троякаго Его служенія — пророческаго, первосвященническаго и царскаго. Эти три древнія и раннія названія при слова Божіи (Христосъ самъ говоритъ о себѣ и какъ о пророкѣ (пророчествовъ...) и царѣ (устрояю царство...) о томъ же говоритъ и Ап. (Павелъ). Г. Христосъ пришелъ на землю для спасенія человѣка, а спасеніе это совершается чрезъ просвѣщеніе ума, очищеніе сердца и примиреніе его съ Богомъ и чрезъ направленіе человѣка къ Богу, иначе говоря, чрезъ перерожденіе всѣхъ силъ человѣка — интеллектуальныхъ, нравственныхъ и дѣятельныхъ. Это въ отношеніи къ человѣку, по отношенію же къ Богу спасеніе людей состоило въ совершеніи новаго закона, въ заключеніи новаго завѣта и въ установленіи новыхъ отношеній къ человѣку. Христосъ просвѣтилъ людей новымъ свѣтомъ и былъ слѣд. Пророкомъ; Онъ примирилъ людей съ Богомъ и явился Первосвященникомъ, Онъ взялъ на себя трудъ быть главою и средоточіемъ новаго царства, новаго порядка вещей и сталъ царемъ.

Мѣрное и полное представленіе о дѣлѣ нашего спасенія слагается изъ указанныхъ трехъ моментовъ. Но они имѣютъ ту особенность, что обнимая собою всю жизнь Христа, каждый изъ нихъ преимущественно по преимуществу къ одному періоду жизни. Такъ пророкомъ Христосъ является по преимуществу въ періодъ до страданій, хотя и въ это время Онъ своимъ учительствомъ и послушаніемъ Отцу приносилъ жертву (былъ слѣд. первосвященникомъ), а могущественнымъ дѣйствіемъ своей проповѣди, привлеченіемъ къ себѣ сердецъ людскихъ полагалъ первыя основы для своего новаго Царства. Но время страданій Христосъ является по преимуществу какъ Первосвященникъ, хотя Онъ былъ имъ и ранѣе этого, какъ мы видѣли, и не переставалъ быть имъ —

Первосвященникъ

Догм. Бог.

ходатаемъ предъ Богомъ и по воскресеніи. Съ другой стороны и во время страданій Христосъ былъ пророкомъ Учителемъ, ибо подавалъ имъ величайшій урокъ самоотверженія, а вознесшись на крестъ привлекалъ къ себѣ всяческая (былъ, слѣд., царемъ.) По воскресеніи и вознесеніи Онъ является по преимуществу царемъ-побѣдителемъ діавола и грѣха, хотя не пересталъ быть и пророкомъ и ходатаемъ. Словомъ, - если въ извѣстный періодъ и преобладаетъ какая ниб. одна черта, то есть и другія, хотя и не дѣйствуютъ въ такой мѣрѣ.

1., Пророческое служеніе Христа.

Возникаетъ вопросъ: что хотимъ мы сказать, когда говоримъ о Христѣ какъ о Пророкѣ? Не хотимъ ли мы этимъ приравнять Его къ еврейскимъ пророкамъ? Нѣтъ, мы говоримъ нѣчто болѣе. Христосъ былъ абсолютнымъ пророкомъ въ полномъ смыслѣ слова. Конечно есть сходство между Нимъ и ветхозавѣтн. пророками, но есть и громадная разница. Пророкъ отличается отъ простаго учителя тѣмъ, что тогда какъ учитель преподаетъ готовое, сообщаетъ то, что ранѣе его открыто, пророкъ всегда вноситъ нѣчто новое, всегда открываетъ собою новую эпоху, стоитъ на рубежѣ, на поворотѣ отъ прошедшаго къ будущему. Но еврейскіе пророки производили только относительный переворотъ въ жизни, тогда какъ Христосъ производитъ безусловно новый, единственный въ своемъ родѣ, переворотъ, котораго другаго не можетъ быть. Онъ конецъ пророковъ и послѣ Него нѣтъ существенно новаго откровенія, а есть только раскрытіе и примѣненіе къ жизни того, что уже сообщено Имъ. Если посмотримъ на предметъ пророчества, то и здѣсь увидимъ какъ сходство между Христомъ и ветхозав. пророками, такъ и различіе. Пророки проливали свѣтъ, на прошедшія событія и давали намеки на будущее. Тоже дѣлалъ и Христосъ: если пророки, разъясняя смыслъ ветхозав. закона, указывали на духъ его, то и Христосъ, въ противоположность книжникамъ и фарисеямъ проповѣдывалъ о внутреннемъ законѣ, который Онъ и пришелъ не разорить, а исполнить. Но при такомъ сходствѣ есть и разница. Для ветхозавѣт. пророковъ и законъ и обѣтованія былъ чѣмъ то внѣшнимъ. По словамъ Христа, законъ неотдѣлимъ отъ Него:

законъ — это онъ Самъ и въ Немъ Самомъ — законъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, Онъ и конецъ обѣтованій. Въ ученіи Христа проповѣдь о Немъ Самомъ, какъ о законѣ и сущности обѣтованій, какъ о положительномъ Благѣ, составляетъ центральный пунктъ. Пріидите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обремененніи и Азъ упокою вы, говоритъ Христосъ. Сынъ человѣческій господинъ субботы (и всего закона, ибо здѣсь взята часть вмѣсто цѣлаго). Разорите церковь Божію и треми днями созижду ю, сіе же говорилъ о храмѣ тѣла своего, замѣчаетъ Евангелистъ: Своею смертію Онъ уничтожилъ весь ветхій завѣтъ съ его средоточіемъ — храмомъ и создалъ новый, новое царство — небесное, духовное. Так. образомъ по отношенію къ прошедшему между І. Христомъ и пророками есть разница. Но есть и сходство. Посмотримъ же на отношеніе къ будущему. Какъ древніе пророки изображали будущія историческія событія, такъ и Христосъ дѣлаетъ это, но Онъ гораздо полнѣе и дальше. Христосъ далъ болѣе полное откровеніе. Онъ далъ новый взглядъ на исторію, новый не по отношенію къ іудейству, но къ язычеству. Его пророческимъ взорамъ исторія представляется не какъ волнообразный круговоротъ, не какъ безконечный прогрессъ. Нѣтъ, временное развитіе по нему имѣетъ опредѣленную конечную цѣль. Ему чуждъ взглядъ на гармоническое развитіе міра. Царство Божіе, по словамъ Христа, должно проникать міръ, какъ закваска, но онъ (міръ) лежитъ во злѣ. Отсюда борьба между двумя царствами: царствомъ Христа и Антихриста. Будучи далекъ отъ фолософскаго мечтанія о золотомъ вѣкѣ, Христосъ училъ, что эта борьба добра и зла дойдетъ до послѣдней степени предъ концомъ міра, что несчастія достигнутъ величайшихъ предѣловъ. Этотъ взглядъ согласенъ и съ Ветхозавѣтнымъ, но несравненно полнѣе его. И это восполненіе Ветх. Завѣта замѣчается и въ сообщеніи истинъ религіозныхъ. Пророки давали истину относительно Богопознанія. Такъ и Христосъ, но только полнѣе. Онъ знаетъ совершеннымъ образомъ Бога, человѣка и міръ. Онъ зналъ Отца такъ, какъ никто не зналъ и потому знаніе о Богѣ имѣетъ самое полное. Онъ можетъ открывать и тайны внутренней жизни въ Богѣ. Такъ же Онъ знаетъ и тайны человѣческаго сердца, ибо Самъ зналъ, что въ человѣкѣ, и не требовалъ, чтобы кто либо свидѣтельствовалъ ему объ этомъ. Словомъ, въ силу всевѣдѣнія Онъ зналъ все. Это свое знаніе, насколько возможно, Онъ пере-

давалъ и ученикамъ. И такъ пророческое откровеніе Христа есть полное и совершенное, такое, какое могъ сообщить только Богочеловѣкъ. Затѣмъ укажемъ на общія черты проповѣди Его и пророковъ. Пророки выступали съ авторитетомъ и подкрѣпляли свое ученіе чудесами. Проповѣдуя съ силою, - не такъ, какъ книжники и фарисеи, Христосъ имѣлъ авторитетъ въ томъ, что слова Его не были вдохновеніемъ свыше, а дѣйствіемъ Его Божества. - У пророковъ всетаки оставалась противоположность между ихъ „я" и „Богомъ", чего не было во Христѣ. Пророкъ требовалъ очищенія. У него оскверненныя уста. Христосъ не требуетъ этого. Онъ явилъ въ Себѣ Бога и, когда говоритъ о Богѣ, говоритъ отъ собственнаго Лица, на что и указываетъ словами: истинно, истинно. Г. Христосъ совершалъ служеніе дѣлами. Его чудеса и дѣла совершались собственною силою. Чудеса же пророковъ были чѣмъ то внѣшнимъ, тогда какъ Христу они были присущи изъ-внутри.

370 Дѣло Христа не ограничивалось только сообщеніемъ истинъ, наученіемъ людей, но главнымъ образомъ состояло въ возстановленіи нормальныхъ отношеній человѣка къ Богу. Эта сторона дѣла есть та самая, которая составляетъ Первосвященническое служеніе Христа и которая составляетъ средоточіе всей Его дѣятельности. Она была прообразована въ Ветхомъ Завѣтѣ вхожденіемъ Первосвященника во Св. Святыхъ. Какъ Первосвященникъ былъ примиритель и очиститель, такъ и Христосъ явился посредникомъ и ходатаемъ. Эта идея примиренія и есть основная идея. Прежде всего, какъ нужно понимать это примиреніе? - Нужно ли оно было только для человѣка или же и для Бога? Чрезъ грѣхъ Богъ не измѣнится ли? И не устранено ли это измѣненіе чрезъ искупленіе? Что дѣйствительно этотъ вопросъ существовалъ, мы видимъ у схоластиковъ (Абеляръ) и у Социніанъ. По ихъ ученію, примиреніе было только субъективное, и Богъ не нуждался въ немъ. Христосъ пришелъ не для того, чтобы уничтожить гнѣвъ Божій, - его и не было, а чтобы уничтожить людской страхъ. Богъ есть вѣчная любовь. Ученіе это вытекаетъ изъ той мысли, что Богъ стоитъ такъ высоко, что грѣхъ нисколько не оскорбилъ Его. Но откровеніе учитъ, что грѣхъ возмутилъ Бога и съ [illegible] взглядомъ можетъ согласиться только пантеистъ, а мы вмѣстѣ съ Отцами признаемъ, что Христу нужно было уничтожить и гнѣвъ Божій и что примиреніе нужно было не только субъективное, но и объективное.

Лекція 27. Итакъ предстоитъ рѣшить вопросъ: дѣйствительно ли примиреніе необходимо и для Бога и для человѣка и какимъ образомъ, допуская измѣненіе въ отношеніи Бога къ человѣку, выразившееся въ паденіи и искупленіи, мы не допускаемъ измѣненія въ самомъ существѣ Божіемъ?

Отношенія между Богомъ и человѣкомъ до и послѣ искупленія различны до противоположности. Между ними стояло средостѣніе — грѣхъ, отдѣлявшій и Бога отъ человѣка и человѣка отъ Бога. По словамъ Писанія, до искупленія мы были чада гнѣва Божія, какъ по искупленіи стали чадами Любви. Что такое гнѣвъ, и можно ли допустить въ Богѣ это чувство, какъ бы несовмѣстимое съ понятіемъ о Богѣ? Понятіе о гнѣвѣ, какъ психическомъ состояніи, допускаетъ возможность этого состоянія и въ Богѣ. Бога мы мыслимъ какъ Абсолютное Добро и Абсолютную Любовь. Но гнѣвъ не исключаетъ Любви, онъ ей непротивоположенъ. Даже болѣе, гнѣвъ есть таже Любовь, только разсматриваемая въ другомъ отношеніи — Любовь задержанная въ своемъ откровеніи по отношенію къ объекту ея, вслѣдствіе несогласія послѣдняго съ требованіями, предлагаемыми ему Любовію. Присутствіе гнѣва всегда показываетъ и на соприсущее ему чувство Любви: нѣтъ гнѣва, нѣтъ и Любви и наоборотъ. Слѣдовательно мы должны допустить, что Богъ также являлъ свою Любовь и падшему человѣку. Въ данномъ отношеніи откровеніе стоитъ неизмѣримо выше языческо-философскаго понятія о Богѣ, которое не хотѣло видѣть и не видѣло въ Богѣ существо психически высшее людей. Ветхій Завѣтъ сравниваетъ Бога въ Его гнѣвѣ съ пожирающимъ огнемъ, но вмѣстѣ и проповѣдуетъ о Его великой милости, о Его Любви болѣе горячей, чѣмъ Любовь Матери. Итакъ представленіе о Богѣ въ Его отношеніи къ міру падшему, какъ объ исполненномъ гнѣва, не противорѣчитъ понятію о Немъ, какъ Любвеобильномъ Отцѣ. Чрезъ паденіе человѣка явился гнѣвъ Божій, а Любовь Божія была задержана въ своемъ проявленіи и должна была скрываться въ глубинѣ Божественнаго существа. Но это измѣненіе отношеній: переходъ отъ первоначальной Любви къ гнѣву и опять къ Любви не свидѣтельствуетъ объ измѣненіи въ Богѣ. Въ глубинѣ Божественной жизни грѣхъ человѣка не произвелъ никакого измѣненія, но отношенія Его къ міру стали не такъ полны, какъ до паденія. Съ другой стороны нельзя сказать, чтобы грѣхъ былъ и совершенно безразличенъ для Бога: онъ былъ во всякомъ случаѣ

явленіемъ для человѣка болѣзненнымъ. Что же нужно было сдѣлать для разрушенія этого недостѣнія, этой задержки для проявленій Божественной Любви? Эти преграды должны быть уничтожены; но чѣмъ? Онѣ могли быть уничтожены только тогда, когда родъ человѣческій представилъ бы совершеннѣйшую жертву и жертву не въ вещи, не въ животномъ, но въ своей собственной эгоистической и грѣховной природѣ, въ своемъ „я", оставилъ бы стремленіе жить безъ Бога и поставилъ себя въ добровольное послушаніе волѣ Божіей. Во всецѣломъ отреченіи себя отъ эгоизма и полной, всецѣлой, свободной преданности волѣ Божіей — вотъ въ чемъ могла бы заключаться жертва человѣчества. Но такая жертва требовала условій: сознанія всѣмъ человѣчествомъ своей грѣховности и, затѣмъ, перемѣны всѣмъ человѣчествомъ его грѣховной жизни на жизнь новую, нравственно-совершенную. Но такая жертва, приносимая человѣчествомъ во всемъ его составѣ возможна лишь въ идеѣ, а не въ дѣйствительности. Человѣкъ своею собственною волею и силами не могъ выполнить указанныхъ условій и роду человѣческому необходимо была нужна сверхъ-естественная помощь, внѣшняя жертва. Но человѣкъ сотворенъ существомъ свободнымъ, слѣдовательно благодать не могла расточать свои дары безъ согласія на то самого человѣка. Человѣкъ не могъ войти къ Богу безъ Бога, а Богъ не могъ спасти человѣка безъ человѣка. Такимъ образомъ необходимо было чрезвычайное средство — воплощеніе, воспріятіе Богомъ человѣческой природы, ихъ союзъ, въ которомъ оба элемента являются дѣйствующими. Въ лицѣ Христа оба элемента встрѣтились, и человѣчество принесло жертву — отреклось отъ своего эгоизма, а божество спасло человѣчество, примиривъ его съ собою. По апостолу Павлу, Богъ во Христѣ примирилъ съ собою міръ, не вмѣняя людямъ преступленій ихъ и далъ намъ слово примиренія (II Кор. V, 19). — Любовь Божественная, предвидя грѣхопаденіе человѣка, предопредѣлила отъ вѣчности и искупленіе, которое поэтому есть актъ Божественной Любви. Но вмѣстѣ съ этимъ искупленіе есть дѣло и самого человѣка. Ибо весь человѣческій родъ, въ лицѣ новаго Адама-Христа, удовлетворилъ правдѣ Божіей, давшей ему съ своей стороны возможность во Христѣ быть новою тварью. Христосъ явился источникомъ жизни, тѣмъ чистымъ и святымъ пунктомъ, съ котораго Любовь Божественная могла изливаться въ полнотѣ на родъ человѣ-

ческій. Теперь Богъ апостритъ на родъ человѣческій не сотворенія грѣхопаденія водреветъ Адамъ, а видитъ оправданіе рода человѣческаго въ новомъ Адамѣ. По апостолу Павлу, одинъ правъ и всѣ правы, одинъ умеръ грѣху и всѣ родъ человѣческій умеръ ему. Вотъ въ какомъ смыслѣ воплощеніе Бога Слова есть основной, главный актъ въ дѣлѣ спасенія рода человѣческаго.

Однако одного только воплощенія было недостаточно для спасенія человѣчества. Для осуществленія примиренія необходимо должно было уничтожить грѣхъ во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни. Необходимо было быть безъ грѣха и умереть за грѣхи, сдѣлаться миромъ и примирить со. Въ этомъ заключалось первосвященническое служеніе Христа всей Его жизни. Прежде всего Христосъ исполнилъ всю законную правду, исполнилъ законъ Моисеевъ, какъ выраженіе воли Божіей, остался и вовсѣ ей и въ правѣ могъ сказать: кто обличитъ меня въ грѣхѣ? - Апостолъ Павелъ изображаетъ это исполненіе Христа въ противоположность непослушанію Адама. Возглавивъ въ себѣ все человѣчество, Христосъ всецѣло исполнилъ волю Божію и искупилъ непослушаніе древняго Адама. Какъ глава рода человѣческаго, онъ есть наше оправданіе и оправданіе (δικαιοσύνη). Но можетъ ли праведность одного быть вмѣнена праведность другаго. Подобное возраженіе основывается на понятіи человѣчества, какъ внѣшней совокупности лицъ, не имѣющей единства. Сами каждый отвѣчаетъ только за себя, если дѣло каждаго вмѣняется лишь имъ только, то отъ отрицается историческое значеніе общества, человѣческій родъ перестаетъ быть организмомъ и становится только конгломератомъ частей, другъ отъ друга отстоящихъ какъ вѣчности и явленія. Напротивъ, фактъ наслѣдственности, связи, есть есть народомъ самому фактъ — в лицахъ личностей, такъ какъ въ исторіи дѣйствуютъ личности, все это даетъ возможность заключить, что фактъ вмѣн. и праведности Христа всему человѣчеству вполнѣ могъ и возможенъ.

Однако одной проповѣди и чистой жизни Христа было недостаточно для оправданія человѣка. Необходимо было еще и умереть за грѣхи, возводя въ Себѣ грѣхи всего человѣчества. Библія свидѣтельствуетъ то же одну сторону этой великой жертвы, но другой она и въ удовлетвореніи высочайшей правдѣ Божіей. Многіе, раскрывая лишь

эту идею искупленія, оставляютъ другую его сторону — возрожденіе человѣка. Христосъ явился, чтобы загладить вину перваго человѣка и дать новое начало жизни. Онъ возрождаетъ, возсоздаетъ человѣческую природу, претерпѣваетъ всѣ муки возрожденія. Его муки были муками возрожденія; сравненіе, приводимое Самимъ Христомъ, и этимъ сравненіемъ мысль о необходимости страданій и смерти уясняется вполнѣ. По словамъ ап. Павла крестная смерть Спасителя имѣетъ сходство съ очищеніемъ чрезъ пепелъ тельцовъ и кровь тельцовъ и козловъ (Евр. IX, 13-14), хотя неизмѣримо выше его, какъ и священство Христа выше таковаго же въ Ветх. З.. Самъ Спаситель приравниваетъ свои страданія къ крещенію, которое по Его словамъ есть духовное возрожденіе: „можета ли, спрашиваетъ онъ сыновъ Зеведеевыхъ, пити чашу, юже азъ имамъ пити, или крещеніемъ, имже азъ крещаюся, креститися?" (Мѳ. XX, 22). И это крещеніе, эта чаша страданій были воспринята Христомъ не для себя, а для искупленія, возрожденія рода человѣческаго. (Вотъ почему и крещеніе называется крещеніемъ, возрожденіемъ въ смерть Христову). Христосъ въ крещеніи Своею кровію возродилъ родъ человѣческій, какъ и мы возрождаемся въ водѣ крещенія. Страданія Христа были обновленіемъ, возрожденіемъ человѣческой природы и достойно сожалѣнія, что эта мысль, имѣющая большую важность въ богословіи, многими проходится безъ вниманія.

Въ чемъ же состояла очистительная сила страданій Христа для человѣческой природы? Въ мукахъ страданій умеръ древній человѣкъ, очистившись въ душевныхъ и тѣлесныхъ страданіяхъ Христа. Что Христосъ переносилъ великія душевныя страданія, хотя и былъ безгрѣшенъ, эта мысль становится для насъ понятною, когда мы вспомнимъ, что Христосъ возглавилъ въ себѣ все грѣховное, падшее человѣчество. Въ Христѣ были какъ сознаніе всей неправды человѣчества во всемъ его объемѣ и въ продолженіе всего времени, такъ и вся горечь раскаянія. Должно было, чтобы человѣческая природа пережила душою, перемыслила всѣ свои страданія. Эти душевныя страданія Христа были необходимы всему человѣчеству, всей его природѣ, которая приносила свое раскаяніе. Но возможно ли одному страдать за другихъ? Возможность этого показываетъ намъ обыденный опытъ: какъ часто, напр., мать страдаетъ за порочнаго сына! Какъ часто одно лицо

терпятъ сильнѣйшія душевныя муки за другое? Если это такъ, то почему Христосъ не могъ скорбѣть о грѣховности, порочности всего человѣчества?

Христосъ своею смертью уничтожилъ грѣхъ въ корнѣ его, въ началѣ человѣческой природы. Грѣхъ человѣческій состоялъ въ томъ, что Я ставилось центромъ всего бытія и человѣкъ ставилъ это Я на мѣсто, которое по справедливости принадлежало только Богу: дѣлалъ его закономъ своей жизни и дѣятельности. Въ фактѣ искупленія мы находимъ это принесеніе Я всего человѣчества въ жертву послушанію волѣ Божіей. А своею крестною смертью онъ умертвилъ въ самую возможность грѣха въ человѣчествѣ, совершилъ то, что долженъ былъ исполнить, но не исполнилъ Адамъ. Первый Адамъ не умеръ возможности грѣха, а напротивъ пѣдпалъ подъ нею. Христосъ умеръ самой возможности грѣха и весь родъ человѣческій умеръ этой возможности, ибо если одинъ умеръ, то и всѣ другіе могли умереть, а если одинъ оправданъ, то и всѣ оправданы.—

28 Лекція. Мы говорили на предъидущей лекціи о значеніи страданій Г. Хр. и выяснили, что страданія эти необходимы для возсозданія человѣческой природы. Остановимся теперь на нѣкоторыхъ фактахъ этихъ страданій и прежде всего на молитвѣ Г. Хр. въ Геѳсиманскомъ саду. „И преспѣвъ мало, паде на лице своемъ молѧсѧ и глаголѧ: отче мой, аще возможно есть, да минетъ отъ мене чаша сія; обаче не яко же азъ хощу, но якоже ты" (Мѳ. XXVI, 39). Здѣсь очевидно заявили о своемъ присутствіи двѣ природы Г. Хр. Здѣсь конечно болѣе всего сказалось его Богочеловѣчество. Слабая человѣческая природа „какъ-бы содрогалась при видѣ страданій, какъ-бы сомнѣвалась его божественной волѣ: здѣсь возникала возможность грѣха въ Богочеловѣкѣ. Но отъ лица Ипостаси Христа не могло не быть колебанія и въ его колебаніи заключается заразительность власти. Но это искушеніе было моментальнымъ и не превратилось въ грѣхъ, а обозначило собою только то, что Христосъ былъ искушенъ во всѣмъ, кромѣ грѣха. Остаток времени далѣе на словахъ: „Боже, Боже мой, вскую мя еси оставилъ". Что это значитъ? Какъ понимать это оставленіе? Это не что иное, какъ то, что Богъ оставилъ Христа своимъ покровительствомъ, а то, что онъ предоставилъ Богочеловѣку свободно отчаяться своего Я, совершить подвигъ самоотреченія какъ человѣку. Эти слова могутъ служить доказательствомъ того, что человѣческая природа сама въ себѣ такъ сказать, отъ Божественной природы

совершил подвигъ отреченія. Но какую долю участія въ страданіяхъ Г. Христа, а должно приписать Его Божеству, которое, будучи непримѣнимо къ подверженію страданіямъ? Нельзя предполагать, что Божество страдало въ собственномъ смыслѣ чувствовало состояніе, нарушающія Его покой: Божество сознавало только страданія и чувствовало принадлежность ихъ одному лицу, но это нисколько не нарушало блаженства въ Немъ. Фактомъ своей смерти Г. Христосъ уничтожилъ грѣхъ въ самомъ его корнѣ. Грѣхъ есть обособленіе человѣческаго „я" отъ Бога, отдѣленіе человѣка поставить центромъ своей жизни и дѣятельности свое „я", а не Бога. То, что Христосъ принесъ въ жертву, и есть именно грѣховное человѣческое „я" — причина и корень грѣха. Такимъ образомъ Христосъ въ своей смерти умертвилъ грѣхъ, умерши грѣху; а ни глава человѣчества умеръ грѣху, то умерло грѣху и все человѣчество (II Кор. V, 14). Но недостаточно ли было Христу пострадать и умереть только нравственно? Если бы Христосъ страдалъ только нравственно, то принесенная имъ жертва была бы неполною, недостаточною для окончательнаго уничтоженія грѣха. Тѣло есть вторая составная часть человѣческаго существа, и грѣхъ живетъ не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ; слѣдовательно и оно должно было потерпѣть страданія и смерть — оброкъ грѣха. Смерть есть завершеніе, центральное средоточіе всѣхъ страданій; слѣдовательно если всѣ страданія суть наказаніе за грѣхъ, то смерть есть высшее наказаніе. Такимъ образомъ страданіе и смерть Властителя Загробнаго міра суть совершеннѣйшая жертва, полнѣйшее удовлетвореніе правосудію Божію. Но почему же смерть Христа не помѣшала новымъ средостѣніемъ между Богомъ и человѣкомъ? Разве и страданіе и смерть Богочеловѣка, совершенно невиннаго существа, есть величайшее безаконіе? Какимъ же образомъ безаконіе можно смѣшить умерщвленіемъ грѣха? Въ смерти Христа виновно все человѣчество, которое въ лицѣ Каіафы, Пилата и др. совершило это злодѣяніе, такъ что если бы не было Пилата, Каіафы и другихъ, то это все-таки сдѣлали бы другіе. Если же такъ, то какимъ образомъ смерть Христа, это величайшее безаконіе отдѣляло человѣка отъ Бога? Не должно ли было подобное обстоятельство еще болѣе удалить человѣка отъ Бога? Это — величайшая загадка въ цѣлыхъ исчисленіяхъ, рѣшить которую нельзя. Можно только до нѣкоторой степени предлагать а; при этомъ тщательное изученіе Христа обчеловѣчившагося должно служить подходящимъ пунктомъ для этого разъясненія.

Родъ человѣческій представляютъ не одни роспинатели, не одни окружавшіе крестъ, но и роспинаемый и висящій на крестѣ; внизу креста — древній Адамъ, а вверху — новый. Христ. изъ любви къ человѣчеству принялъ всю вину его на себя добровольно и также совершенно добровольно понесъ за эту вину наказаніе въ своихъ страданіяхъ и смерти. Онъ самъ назначилъ себѣ эти страданія и такимъ образомъ некому вмѣнять въ вину Его смерть. Спаситель благоволилъ страдать за родъ человѣческій, а не отъ рода человѣческаго. Только при этомъ понятно выраженіе Апостола: „отъ имени Христа просимъ: примиритися съ Богомъ. Ибо не знавшаго грѣха Онъ сдѣлалъ для насъ жертвою за грѣхъ" (букв. — „по насъ грѣхъ сотворилъ"). Ап. Петръ (1 Петр. II, 24) говоритъ, что Л. Хр. самъ грѣхи нашъ вознесъ съ тѣломъ своимъ на крестъ, чтобы мы избавились отъ грѣховъ, жили для правды. Итакъ, со смертію Ир. грѣхъ теряетъ свою силу, смерть — свое жало; въ смерти Хр. человѣчество умерло всѣмъ суетнымъ своимъ идеаломъ, всему, что въ мірѣ и отъ міра. До пришествія Хр. человѣчество искало для себя идеаловъ въ сферѣ эстетической, въ сферѣ удовольствій, въ фантастической сферѣ искуства и т. п. На мѣсто этихъ идеаловъ дано другое начало — отреченіе отъ грѣха и эгоизма, совершенное самоотверженіе. Новое начало положено и проявилось во всей исторіи. Но возразятъ: древній міръ долженъ былъ пасть самъ собой, силою историческихъ обстоятельствъ — зачѣмъ же приписывать это факту смерти Христа? Мы должны прямо отвѣтить, что это дѣло не случайное, а дѣло промысла Божія въ исторіи человѣчества. Нѣсколько можно уяснить себѣ это вспомнивъ, что хотя разрушеніе, конечно, должно было совершиться, но вѣдь за нимъ не слѣдуетъ съ роковою необходимостію созиданіе: развѣ древніе начала необходимо должны были замѣниться христіанскими.[1]

385.

О царскомъ служеніи Христа.

Ученіе о царскомъ служеніи Христа слагается изъ 4х моментовъ: а) ожиданія въ ряд., в) воскресенія изъ мертвыхъ, с) вознесенія на небо, д) сѣденіе одесную Бога Отца. Хотя каждое служеніе Христа пріурочивается къ извѣстному періоду Его жизни, но пріурочивается только

1) Сказанное о „страданіяхъ" можно найти въ „Церков. Ивет." за 1883 г. NN 15 и 16. О воплощеніи ведетъ за 1882 г. NN 51 и 52; за 1883 г. N ... (ищи...); за 1884 г. NN 13 и 14.

по преимуществу, ибо и въ чудесахъ онъ являлъ себя царемъ природы. Царское служеніе Христа прежде всего проявилось въ сошествіи Его по смерти во адъ. Это истина, открытая св. Писаніемъ и исповѣдуемая всею церковію, есть непреложный догматъ — истина. Напрасно отвергаютъ ее реформаты, лютеране и раціоналисты. Раціоналисты видятъ въ сошествіи Христа во адъ Его погребеніе и т. обр. понимаютъ ее образно. Протестанты же отвергаютъ эту истину потому, что видятъ въ ней теоретическое основаніе католическому ученію о чистилищѣ. Какимъ образомъ эта истина можетъ служить такимъ основаніемъ понятно. Адъ можно понимать какъ среднее ~~основаніе~~ мѣсто, гдѣ находятся души умершихъ до окончательнаго рѣшенія участи каждаго человѣка, слѣдоват., какъ переходное мѣсто. Чистилище же есть также среднее между раемъ и адомъ и т. обр. сходство есть. По православ. ученію Хр. сходилъ во адъ какъ для торжества надъ діаволомъ, такъ и для низведенія плѣнниковъ изъ ада. Не говоря уже о согласіи съ св. Писаніемъ и Преданіемъ, это ученіе само по себѣ, въ своей основѣ, содержитъ глубокую идею объ универсальномъ, міровомъ значеніи Христа. Чрезъ сошествіе во адъ Спаситель являетъ себя таковымъ не для однихъ современниковъ, но для всѣхъ когда либо жившихъ. Поэтому сошествіе во адъ не фактъ только историческій, а какъ глубочайшая идея и фактъ догматическій.

Второй моментъ царскаго служенія Христа — Его воскресеніе. Воскресеніе Хр. есть не только великое чудо въ исторіи Церкви Божіей, не только фактъ историческій, но вмѣстѣ и важная догматическая истина. Въ системѣ христіанскаго вѣроученія, эта истина есть такое важное звено, безъ котораго совокупность истинъ, касающихся искупленія рода человѣческаго во Христѣ, спасенія в церкви Христовой и жизни будущаго вѣка, — все это не болѣе, какъ совокупность необоснованныхъ, шаткихъ истинъ. Такъ это выясняетъ ап. Павелъ въ 1 Кор. XV гл., показывая, что было бы съ христіанскою вѣрою, если бы не было воскресенія Христа, если бы Христосъ не воскресъ. Безъ истины воскресенія Христова сдѣлалась бы шаткою прежде всего вся область истинъ, касающихся искупленія рода человѣческаго. Всѣ этого рода истины окончательное совершеніе и устойчивость получаютъ только тогда, когда несомнѣнна истина воскресенія Христа. Если, говоритъ ап. Павелъ, Христосъ не воскресъ, то проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра наша, — вы еще во грѣхахъ (1 Кор. XV, 14-17). Почему ап. приписываетъ этому факту такое громадное значеніе, что не будь воскресенія, не было бы и христіанства, тщетна была бы проповѣдь апостольская

неосновательна была бы и вѣра во Христа, какъ искупителя міра отъ грѣховъ. Потому что дѣло Христа состояло въ уничтоженіи грѣха и смерти, грѣха, какъ причины, смерти, какъ слѣдствія, непремѣнно того и другаго вмѣстѣ. Уничтоженіе одного немыслимо безъ уничтоженія другаго; грѣхъ нельзя было уничтожить, неуничтоживши смерти и наоборотъ. Въ противномъ случаѣ, если бы осталось слѣдствіе — смерть, это было бы явнымъ признакомъ того, что осталась и продолжаетъ существовать во всей силѣ и причина, произведшая это слѣдствіе, т. е. грѣхъ и так. обр. вѣра христіанина въ побѣду Христа Спасителя надъ грѣхомъ подрывалась бы въ самомъ корнѣ. Вотъ почему ап. Павелъ такъ рѣшительно утверждаетъ, что если Хр. не воскресъ, то вѣра наша тщетна, мы во грѣхахъ, т. е. что безъ факта воскресенія Христа становится шаткою вѣра христіан. въ искупленіе человѣка отъ грѣха, и слѣд. все христіанство колеблется, колеблется вѣра христіанина — стало быть, невозможна и апостольск. проповѣдь. Если для истинъ вѣры, касающихся искупленія, истина воскресенія Христ. является необходимымъ завершеніемъ, то для истинъ, касающихся христ. ученія о будущихъ судьбахъ міра и Церкви эта истина составляетъ исходный пунктъ, основоположеніе, краеугольный камень, на кромѣ онѣ утверждаются. Фактъ воскресенія Христа опредѣляетъ и освѣщаетъ всю будущую судьбу міра и церкви. Безъ этого же факта все будущее для насъ темно и неизвѣстно. „Если Хр. не воскресъ, — пишетъ ап., — то умершіе во Христѣ погибли... Но Хр. воскресъ, первенецъ изъ умершихъ... Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ оживутъ. Каждый въ своемъ порядкѣ: первенецъ Христосъ, потомъ Христовы!.. А затѣмъ конецъ, когда Онъ предастъ царство Богу и Отцу, ибо Ему надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги свои. Послѣдній же врагъ истребится смерть". Въ такую тѣсную связь ставитъ ап. Павелъ фактъ воскресенія Хр. съ будущими судьбами міра и царства Божія, т. е. Церкви Христовой: послѣднія онъ созерцаетъ во свѣтѣ перваго и все въ этихъ судьбахъ становится яснымъ, отраднымъ и утѣшительнымъ. Въ воскресшемъ Господѣ Апостолъ созерцаетъ не только наше будущее воскресеніе, но и всѣ судьбы Церкви Христовой, этого царства Божія на землѣ, которому наступитъ конецъ только по исполненіи всѣхъ цѣлей Премудраго Бога по возсозданіи каждаго человѣка. Мало того, въ этомъ же фактѣ Апостолъ видитъ и будущее обновленіе неразумной природы, новую землю и новое небо, на что, какъ ка-

касается, указываютъ послѣднія слова приведеннаго мѣста: послѣдній же — онъ истребится смерть, т.е. тлѣніе, изнѣ всей человѣческой природы.

Послѣ всѣхъ сказанныхъ понятно, гдѣ нужно искать причины настойчиваго отрицанія исторической подлинности факта воскресенія Христа западною богословскою отрицательною школою. Было тутъ вовсе не затрудненіямъ, представляемыхъ для критика еванг. повѣствованія о воскресеніи Христа; разности въ сказаніяхъ евангелистовъ объ этомъ и притомъ такъ ничтожны, что не даютъ никакого основанія къ отверженію исторической его подлинности. Не въ нихъ дѣло; они не больше какъ предлогъ къ тому, для того, чтобы, что фактъ воскресенія Хр. не оказывается мѣста въ отрицательной антихристіанской системѣ воззрѣній. Гдѣ нѣтъ ученія о грѣхопаденіи, гдѣ смерть въ человѣкѣ и истлѣніе въ природѣ представляются не слѣдствіемъ грѣха, а грѣхъ и смерть мыслятся какъ натуральныя проявленія жизни духовной и физической, гдѣ нынѣшній порядокъ вещей признается вѣчнымъ, — тамъ, само собою понятно, фактъ воскресенія Христова является безцѣльнымъ чудомъ, отдѣльнымъ фактомъ безъ идеи, а потому естественно, самъ собою напрашивается на отрицаніе. Вотъ почему отрицат.-критическая школа отрицаетъ фактъ воскресенія Христа и, такъ сказать, въ ключи рветъ историческій фактъ, придираясь къ мелочамъ. Не такимъ онъ представляется вѣрующей христіанской мысли. Для нея съ этимъ величайшимъ событіемъ въ міръ связано столько глубоко отрадныхъ представленій и надеждъ, что не легко сразу обнять ихъ умомъ. Въ воскресшемъ Спасителѣ они созерцаютъ новаго Адама, новаго родоначальника всего человѣка, во всей полнотѣ небесной, только, но и человѣческой природы, досель ему присущей; источающаго имъ себя для человѣка новую жизнь потому и по душѣ. Всѣ эти и подобныя имъ воззрѣнія, представленія и надежды или были бы совершенно невозможны, или, по крайнемъ, утратили бы весьма много своей силы, живости и убѣдительности для христіанина, если бы человѣческое естество снова не получило своей полноты въ лицѣ Богочеловѣка чрезъ воскресеніе Христа и досель не пребывало бы съ Нимъ въ единеніи Его ипостаси, сидя одесную Отца (смотр. предыд. ст. „Церк. Вѣст." № 14 годъ изд.). Вотъ смыслъ 2-го момента воскресенія Христова

2-е. Въ воскресеніи Господа Апостолъ созерцаетъ не только будущее воскресеніе, но и всѣхъ судьбы церкви Христовой, Его царства Христова на землѣ, которому настанетъ конецъ только по исполненіи всѣхъ цѣлей Премудраго Бога, по возданіи падшаго человѣчества. Въ этомъ же фактѣ апостолъ видитъ подлежащее обновленію неодушевленной природы, новое небо и новую землю, на что указываютъ слова извѣстн. о небѣ и послѣдній же врагъ истребится смерть", т.е. тлѣніе, изнеможеніе всей неразумной природы. — Въ воскресшемъ Спасителѣ мы видимъ возвеличеніе полнаго человѣческаго естества, посѣденіе по десницѣ Бога Отца и цѣлое ходатайствованіе Богочеловѣка за родъ человѣческій; это созерцаетъ въ воскресшемъ и вознесшемся Богочеловѣкѣ небесного Первосвященника и вмѣстѣ Агнца Божія, какъ бы арестолежащаго предъ дверями Скиніи небесной сонмъ и ходатайствующаго за грѣхи рода человѣческаго (Евр. 9,24); созерцаетъ новаго Адама во всей полнотѣ не только въ Божеской, но и человѣческой природѣ, источающаго для человѣчества новую жизнь по тѣлу и духу.

3-е и 4-е моменты царскаго служенія Г. Христа — Его вознесеніе на небо и сѣдѣніе по десницѣ Бога Отца. Вознесеніе Г. Христа на небо есть событіе, завершающее воскресеніе Г. Христа, есть совершившееся свершеніе прославленія Христа, какъ Богочеловѣка. Подъ небомъ, на которое вознесся Г. Христосъ, нельзя разумѣть нѣчто чувственное, чувственную сферу, а область опредѣленную, недоступную измѣненіямъ, сходную съ существомъ Его, гдѣ Онъ непрестанно пребываетъ какъ Богъ. Отъ Сынъ одно съ Отцомъ, но дѣлъ Онъ въ человѣчествѣ во времени, и вознесеніе туда, гдѣ Богъ вѣчная вовсѣ, есть оставленіе того образа, которое Онъ имѣлъ во человѣчествѣ во времени. Его человѣческое существо удалилось въ другую опредѣленную, совершенную область бытія, а Божество прекратило уничиженіе, которому себя подвергло во время Своего Г. Христа, изображаемое какъ сидѣніе одесную Отца. Это значитъ — имѣть равную съ Нимъ власть. Это выражаетъ то, что Сынъ получилъ власть и достоинство, равное съ Отцомъ. Но эта власть, которую Онъ Своей получилъ по воскресеніи, отличается отъ власти всемогущаго Бога, которую Онъ какъ Богъ имѣлъ до воплощенія и которая проявляется во творенія. Эта власть состоитъ не только въ возвеличеніи Его человѣческой природы, но главнымъ образомъ въ правѣ Христа ходатайствовать предъ Отцемъ за людей и возвышенно постоянно изъявлять на міръ и на дѣйствующаго.

Христосъ есть посредникъ, примиритель, вѣчный представитель рода человѣческаго. Онъ не только ходатайствуетъ, но и вѣчно живетъ въ человѣчествѣ, вѣчно соединяется съ нимъ. Средство осуществленія этой связи въ таинствахъ и особенно въ Евхаристіи, гдѣ Онъ представляется и жертвою и первосвященникомъ. Такимъ образомъ сидѣніе одесную Отца не есть праздное бездѣйствіе, ибо самъ Христосъ сказалъ: Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю; оно состоитъ въ постоянномъ ходатайствѣ или посредничествѣ Христа за людей и въ низшествіи въ родъ человѣческій. Апостолъ Павелъ представляетъ Г. Христа въ посланіи къ Евреямъ какъ первосвященника на небеси, который входитъ въ небесную скинію съ своею кровію, какъ ходатай за грѣхи людей и какъ жертва, какъ бы предлежащая предъ дверьми скиніи небесной и умилостивляющая Отца за грѣхи рода человѣческаго. Оригенъ (въ соч. „о молитвѣ") говоритъ, что есть родъ молитвы, съ которой можно обращаться только къ Богу Отцу, а нельзя обращаться къ Богу-Сыну — это молитва евхаристическая. Во всѣхъ евхаристическихъ молитвахъ мы обращаемся къ Отцу отъ лица Сына, такъ что Сынъ представляется ходатайствующимъ за насъ, молящимся вмѣстѣ съ нами предъ Отцомъ за наши грѣхи. Какъ мы будемъ молиться Сыну, говоритъ Оригенъ, когда Онъ вмѣстѣ съ нами молится Отцу, а кто вмѣстѣ съ нами молится, тому неприлично молиться.

398. Часть III. О Богѣ, какъ Освятителѣ міра.

Ученіе о Богѣ-Освятителѣ раздѣляется на три отдѣла: 1, о Св. Духѣ, помогающемъ возрожденію человѣка, дающемъ средства къ спасенію вообще; 2, о Св. Духѣ, дѣйствующемъ въ церкви, какъ началѣ жизни въ мірѣ; 3, о Св. Духѣ, какъ благодатной силѣ, дѣйствующей въ таинствахъ, орудіемъ усвоенія духовной жизни, даровъ Христа. Собственно во всѣхъ частяхъ идетъ дѣло облагодати, но въ первой говорится о ней безотносительно къ средѣ, въ которой она дѣйствуетъ, безъ разсужденія о томъ, кому и какъ относится благодать (вопросъ берется принципіально). Во второй и третьей частяхъ говорится, какъ этотъ принципъ осуществляется на практикѣ, благодать берется со стороны ея проявленій и дѣйствій. Прежде всѣмъ дать краткое понятіе облагодати, за видахъ, представимъ краткій очеркъ заблужденій касающихся догмата объ освященіи человѣка.

Крайности бл. Августина и Пелагія составляютъ противныхъ заблужденій послѣдующаго времени. Пелагій приписываетъ спасеніе исключительно человѣку, его волѣ. Подъ благодатію онъ разумѣетъ во 1-м gratia naturalis, т.е. естественныя силы, дарованныя отъ Бога человѣку (т.е. свободу), 2, gratia legis, т.е. законъ данный чрезъ Моисея, 3, gratia Christi, т.е. ученіе, примѣръ и все дѣло Христа, и 4, gratia Spiritus Sancti, т.е. особую силу духа Христова, содѣйствующую болѣе легкому достиженію человѣкомъ спасенія. Все это лишь слабые намеки на наше ученіе о благодати. Главнымъ факторомъ въ дѣлѣ спасенія пелагіане полагаютъ собственныя силы человѣка. Содѣйствіе, оказываемое благодатію, не есть нѣчто необходимое, а только достоинство, безъ котораго можно было бы и обойтись. Для спасенія достаточно свободы человѣка.

Августинъ, наоборотъ, отвергъ значеніе человѣческой свободы въ дѣлѣ спасенія и принялъ благодать Святаго Духа начало, средину и конецъ освященія человѣка. С обѣ крайности не правы, благодать дѣйствуетъ предопредѣленія, необходимо. Собственно говоря, нѣтъ никакой свободы въ дѣлѣ спасенія, а есть только благодатная необходимость не грѣшить. При наличіи благодати возникаетъ священная необходимость не грѣшить. Въ теченіи времени сдѣлались крайности того и другаго ученія. Пелагіанство не нашло мѣста въ средніе вѣка, но за то въ новое время оно получило живое развитіе у социніанъ и раціоналистовъ. Августиново же ученіе находитъ мѣсто въ средніе и новые вѣка. Такъ въ XV. Ботшалкъ въ спорѣ съ Бенедиктомъ Дѣтмекимъ пошелъ далѣе Августина, онъ высказалъ то, что недосказалъ Августинъ. Ботшалкъ говорилъ что Богъ предопредѣлилъ нѣкоторыхъ къ погибели. Этого Августинъ не высказывалъ, хотя этотъ выводъ ложенъ. Въ XVI в. это возрѣніе. Въ XVII в. Кальвинизмъ. Все это возрѣнія крайнія. Обычно же такія, которыя, не исключая ~~благодати~~ ни благодати, ни свободы, не представляютъ и разрѣшенія вопроса о соотношеніи между ними. Такова полупелагіанство, которое допускало ученіе о предопредѣленіи и участіе благодати и въ дѣлѣ свободы человѣка, говорили, что начало спасенія исходитъ отъ самаго человѣка, утвержденіе въ немъ благодати, а предваряющая

вѣчный до конца дѣйствіи больше отъ самого человѣка, нежели отъ благодати. Мы, православные, такое признаемъ, что спасеніе начинается самимъ человѣкомъ, но уже когда благодать сдѣлала къ нему первый шагъ; лишь тѣмъ полупелагіане относятъ первое движеніе къ самому человѣку. Поклонники Августина, полемизировавшіе съ полупелагіанами, не успѣли совершенно отрѣшиться отъ крайностей августинизма, но вѣетъ значительно смягчили его. Вопросъ объ отношеніи между благодатію и вѣрою (стр. 2) поддерживался въ средніе вѣка: Томисты стояли ближе къ Августину, а Скотисты — къ полупелагіанамъ. Томисты давали больше мѣста благодати, а Скотисты — человѣческимъ заслугамъ и волѣ. Въ новыя времена приверженцы благодати и свободы представляютъ янсенисты и іезуиты. Янсенисты, неотвергая свободы человѣка, вслѣдствіе отъ ученіемъ опредѣляющаго усладденія (delectatio victrix), которое предоставляетъ смягченная, invinci-bilis gratia — непреодолимая благодать Августина. Выходитъ, что человѣкъ, хотя пассивную (пассивную), а все-таки играетъ роль въ дѣлѣ спасенія. Наоборотъ, іезуиты сильнѣе толковали о заслугахъ и дѣлахъ самого человѣка съ его естественными силами.

Въ времени реформаціи поднялись споры въ Протестантствѣ. Лютеръ склонялся къ Августину, а Меланхтонъ стоялъ за смягченное ученіе благодати. Послѣдній говорилъ, что кромѣ слова Божія и Св. Духа, въ дѣлѣ спасенія человѣка участвуетъ и воля человѣка (уже за abstibilis gratia). Результатомъ споровъ было Аугсбургское исповѣданіе. Впрочемъ, вопросъ о благодати продолжаетъ занимать умы западныхъ богослововъ и доныне. Можемъ не трудно различить тамъ два направленія: у католическихъ богослововъ — полупелагіанизмъ, а протестантскихъ — августиніанизмъ.

Долгъ. Прежде чѣмъ дадимъ понятіе о благодати и свободѣ по учительству, скажемъ о употребленіи слова „благодать" въ Св. Писаніи и то цѣль, чтобы между прочимъ показать какое основаніе имѣли для себя Пелагіане, давшіе широкое понятіе о словѣ „благодать". Въ Св. Писаніи и у Отцовъ Церкви это слово имѣетъ неопредѣленное содержаніе и многозначительный смыслъ. Ап. Петръ въ 1-м посланіи, 5 главѣ говоритъ о Богѣ всякія благодати, придавая этому слову самое широкое общее значеніе — дарѣ вообще, независимо отъ человѣка, въ противоположность его дѣлу — дѣлу

Въ этомъ смыслѣ выражается Ап. Павелъ въ Римск. 11 гл.: „если по благодати, то не по дѣламъ", иначе благодать не была бы благодатью. Тутъ благодать противополагается дѣламъ, какъ незаслуженная человѣкомъ, данная ему туне. При такомъ общемъ пониманіи слова „благодать" въ объемъ его войдетъ много такого, что въ настоящее время мы не называемъ благодатью, понимая ее въ тѣсномъ, узкомъ смыслѣ. Поэтому Пелагіане имѣли формальное право слову благодать извѣстное содержаніе. Пелагіанская „gratia naturalis" — это естественные дары Божіи, получаемые человѣкомъ: его разумъ и совѣсть и промышлительныя дѣйствія Божіи на человѣка, проявляющіяся въ естественномъ богопознаніи, чрезъ разсматриваніе тварей. Пелагіанская „gratia naturalis", полупелагіанская „gratia generalis" (всеобщая благодать) въ нашей догматической терминологіи является „благодатью предъ-ряющей", подъ которой мы разумѣемъ не только естественное богопознаніе, но и непосредственное дѣйствіе благодати на душу человѣка, которое особенно ясно выражается въ христіанскомъ миссіонерствѣ. Подъ это общее пониманіе благодати подходитъ все дѣло спасенія человѣка: приготовленіе человѣка къ принятію плодовъ исполненія и самое дѣло спасенія, почему и благодать оч. часто въ Св. Писаніи называется благодатью Господа Нашего І. Христа: Ап. Павелъ во 2 посл. Коринф. 8 гл. 9 ст. говоритъ: ибо вы знаете благодать Господа нашего І. Христа, что Онъ, будучи богатъ, обнищалъ ради васъ, дабы вы обогатились его нищетой. Это полное умаленіе, уничиженіе І. Христа разсматривается здѣсь, какъ благодать, которою бѣдный (рабъ) предъ Богомъ человѣкъ обогащается или правда Христова. Такимъ образомъ въ этомъ смыслѣ подъ благодатью разумѣется дѣло спасенія рода человѣческаго. Затѣмъ слово благодать употребляется въ смыслѣ откровенія Вет. Зав. и Нов. Зав., тоже что у Пелагіанъ: gratia legis и gratia Christi. Сравнивая Вет. Зав. и Нов. Зав., Еван. Іоаннъ въ 1 главѣ говоритъ: отъ исполненія его мы приняли благодать вмѣсто благодати (χάριν ἀντὶ χάριτος): Законъ Моисеемъ данъ былъ, благодать же и истина І. Христомъ. Въ этихъ словахъ различается благодать Христова отъ благодати Закона Моисеева (которая тоже есть даръ Божій) и указывается, что Законъ Христовъ есть лучшая, высшая благодать предъ закономъ Моисеевымъ.

Подъ благодатью еще разумѣется даръ вѣры въ Христа, принимаемый лишь въ церкви, начиная отъ даровъ таинствъ, удостоверяя порывы и оканчивая тѣмъ, что вступившіе на лоно церкви, гдѣ вселяется Духъ Божій, въ святящій и освящающій. Св. Павелъ въ посл. къ Евр. 4гл. 7ст. говоритъ: раздаемъ намъ дана благодать по мѣрѣ дара Христова. Наконецъ, подъ благодатью разумѣется особая сила Св. Духа, содѣйствующая человѣку въ усвоеніи дѣла Христова. Это самый точный смыслъ слова благодать, въ которомъ оно употребляется въ настоящемъ трактатѣ.

Изъ всего сказаннаго можно видѣть многообразность и сложность. Благодать Божія многообразна, преобладаетъ многообразно и при томъ является особенно.

Если мы взглянемъ на благодать не со стороны ея человѣческаго обнаруженія въ Вет. и Нов. З. т.е. сообразуемой со стороны, но со стороны внутренней, какъ на силу Духа Святаго, при помощи которой и при участіи свободной воли человѣка совершается дѣло спасенія Христова, то мы установимъ два слѣдующіе вида благодати: 1) благодать всеобщая, промыслительная, преуготовительная, 2) благодать оправдывающая и освящающая, дѣйствующая въ христіанскомъ мірѣ.

Но чрезвычайно скудитъ образъ дѣйствія благодати. Проявленіе благодати отличается такимъ разнообразнымъ характеромъ или закономъ. Во всѣхъ моментахъ духовной жизни человѣка (призваніе ко спасенію, усвоеніе его и самое спасеніе) проявляется гармоническое дѣйствіе благодати и свободной воли человѣка. Правда, въ 1м моментѣ благодать предваряетъ волю человѣка, но съ этимъ же моментомъ она движется на встрѣчу человѣческая воля. Держа этотъ основной законъ, догматъ, церковь держится вѣрно, какъ основному, истинному ученію о Богѣ и человѣкѣ, такъ и тому высокому образцу богочеловѣческихъ отношеній, какимъ является Христосъ въ возстановленіи рода человѣческаго въ его отношеніяхъ къ Богу. Богъ въ этомъ ученіи представляется единымъ, неограниченнымъ, всемогущимъ существомъ, которое, оставляя свободу созданнымъ Имъ тварямъ, само ограничиваетъ движенія своей воли, приводя ихъ въ гармоническое соотношеніе съ движеніями человѣческой воли. Въ этомъ же ученіи церковь держится вѣрнаго образца богочеловѣческихъ отно-

шеній въ лицѣ І. Хр., личность котораго представляется нераздѣльнымъ, неразлучнымъ, несліяннымъ и непреложнымъ ипостаснымъ соединеніемъ Божества и человѣчества, соединеніемъ хотя и полнымъ, но безъ уничтоженія бытія, дѣйствія и воль 2-хъ природъ. Въ ученіи о Богочеловѣчествѣ Востокъ не могъ уклониться ни въ крайности Августина, ни въ крайности Пелагія, но сохранилъ равновѣсіе 2-хъ природъ. Развивши мысль на этомъ догматѣ, онъ остался вѣренъ своему началу равновѣсія и въ развитіи даннаго догмата о гармоническомъ дѣйствіи благодати и свободы воли человѣка въ дѣлѣ его спасенія.

Что касается видовъ благодати, то въ этомъ отношеніи исходнымъ пунктомъ нашего ученія будутъ слова Св. Мисаія: „Богъ всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити". Это имѣетъ основаніе въ любви Божіей и жертвѣ Христа. Ученіе о безусловномъ предопредѣленіи не согласно съ словомъ Б. и православнымъ ученіемъ о Богѣ. Всѣ народы находятся подъ дѣйствіемъ благодати призывающей. Были и есть народы, которые не идутъ на встрѣчу благодати, ни одного шага не дѣлаютъ по пути къ Царству Христову, но благодать дѣйствуетъ на нихъ. Ихъ только не коснулась благодать, въ чемъ они сами виновата. Слова Ап. Павла (Римл. 9 гл.) о предъизбраніи и помилованіи говорятъ о предопредѣленіи, основывающемся на предвѣдѣніи нравственнаго состоянія свободнаго человѣка. Такое ученіе Прав. Церкви, не согласное съ мнѣніемъ предестинатистовъ, основывается на словахъ Ап. Павла: ихъ же предувѣдѣ, тѣхъ и предустави, а ихъ же предустави, сихъ и призва; ихъ же призва, тѣхъ и прослави, тѣхъ и оправда (Римл. 8 гл.), причемъ предуставленными являются тѣ, о которыхъ Богъ предвидѣлъ, что они окажутся достойными спасенія: ихъ же предувѣдѣ, тѣхъ и предустави. Посему Прав. Церковь и учитъ - поелику Богъ предвидѣлъ, что одни будутъ правильно пользоваться свободой, а другіе во зло употребятъ ее, то однихъ опредѣлилъ къ славѣ, а другихъ къ наказанію. Такое же ученіе о благодати находимъ и въ посланіи Восточныхъ патріарховъ: „поелику благодать предваряющая путеводитъ всѣхъ, то желающіе свободно покоряться ей, получаютъ особенную благодать, которая содѣйствуетъ, укрѣпляетъ, оправдываетъ и дѣлаетъ предопредѣленными".

Стало быть, по смыслу посланія, то, что только нѣкоторые спасутся зависитъ отъ того, что имѣли пренебрегли предваряющей благодати. Вотъ основаніе для ученія о всеобщности дѣйствія на міръ предваряющей благодати.
(2). Приведеніе народовъ ко Христу подъ дѣйствіемъ всемірной благодати зависитъ отъ отношенія свободы человѣка къ предваряющей благодати, отъ нравственнаго состоянія его. Такъ обр. спасеніе зависитъ отъ сверхестественныхъ и естественныхъ силъ. Избраніе одного народа предъ другими нужно приписать премудрости божіей, которая соображается съ состояніями народовъ. Когда какой-нибудь народъ подъ дѣйствіемъ промысла божія готовъ къ покаянію и принятію благодати, то онъ и получаетъ спасеніе. Вообще благодать всегда дѣйствуетъ на подготовленныхъ къ принятію ея. Въ этомъ-же смыслѣ Христосъ сказалъ: никто не приходитъ ко мнѣ, если Отецъ мой не привлечетъ его. Это применимо какъ къ отдѣльнымъ лицамъ, такъ и къ цѣлымъ народамъ. При неподготовленности людей благодать не дѣйствуетъ на нихъ насильно. Подтвержденіемъ этому можетъ служить фраза о не допущеніи Духомъ Святымъ Апостоловъ Павла и Тимоѳея до проповѣдыванія Евангелія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, гдѣ не была подготовлена почва для Еванг. проповѣди (Дѣян. 16, 6). Итакъ, въ принятіи христіанства одними народами и непринятіи другими обнаруживается не произволъ, призывающей благодати, а дѣйствіе промысла божія, соображающагося съ естественнымъ состояніемъ народовъ и потому принятіе или непринятіе христ. есть не только дѣло божіе, но и дѣло человѣческой свободы. По нѣкоторымъ законамъ сообразуетъ благодать б. и въ своихъ дѣйствіяхъ на народы принявшіе христіанство. И по принятіи христ. извѣстнымъ народомъ, хотя естественныя его особенности видоизмѣняются и очищаются подъ сверхъестеств. дѣйствіемъ благодати б., но онѣ не уничтожаются вовсе. Между тѣмъ онѣ могутъ или содѣйствовать или препятствовать всестороннему и вѣрному усвоенію этимъ народомъ христ. религіи. Вотъ основаніе, почему благодать б. дѣлаетъ одни народы по преимуществу какъ-бы представителями христ., между тѣмъ какъ другіе имѣютъ второстепен-

=ное

значеніе въ христ. мірѣ. Посмотримъ теперь, какими серьезными особенностями обладали различныя народности, когда онѣ принимали христіанство. Предъ нами три народности: греческая, римская и германская. Греческая нація еще до принятія христіанства ~~успѣла~~ успѣла заявить всесторонность направленія своихъ душевныхъ силъ и гармоническаго ихъ развитія. Латинская народность напротивъ, заявила себя не всесторонностью, а односторонностью, именно преобладаніемъ силъ практическихъ надъ теоретическими и потому всѣ свои произведенія запечатлѣла характеромъ узкой практичности и утилитаризма. Противоположную крайность представляетъ германская нація. Здѣсь мы находимъ преобладаніе силъ теоретическихъ надъ практическими. Въ противоположность римскому практицизму, основною чертою духовной настроенности германской народности является крайняя мечтательность, идеализмъ, взглядъ на міръ, (какъ на) со стороны незримыхъ основаній, со стороны идеаловъ, не съ земли на небо, какъ смотрѣлъ римлянинъ, а съ неба на землю. Такія особенности въ духовномъ складѣ и направленіи этихъ народностей должны были сопровождаться извѣстными послѣдствіями для жизни ихъ въ христіанствѣ, для усвоенія и уясненія ихъ сознаніемъ истинъ христ. вѣры въ ихъ основѣ, взаимной связи и для переведенія усвоенныхъ истинъ въ жизнь. Результатомъ жизни и дѣятельности въ христіанствѣ греческаго востока было всестороннее и полное усвоеніе истинъ христіанскихъ съ характеромъ гармоніи между божеств. и человѣч., такими элементами, въ уравновѣшеніи которыхъ въ цѣломъ складѣ церковной жизни замѣчается истинное православіе. Латинскій западъ при своей практической настроенности не могъ не остановить своего вниманія на элементѣ человѣческомъ, временномъ, чувственномъ, въ ущербъ божественному, вѣчному, сверхчувств. и потому склоненъ былъ запечатлѣть весь складъ своей религіозной жизни человѣческимъ характеромъ. Передъ германскимъ западомъ выдвинулся на первый планъ элементъ сверхчувственный, божественный, заслонившій собою въ христіанствѣ человѣческое и сообщившій так. обр. всей религіозной жизни германскаго

племени характеръ крайней религіозной идеализаціи, религіозной сентиментальности, неудобопримѣнимости къ человѣку и его нуждамъ. Итакъ, не отъ одной воли Промысла Б. зависѣло то, что греческому востоку суждено быть хранителемъ чистой христіанской истины, истиннаго христ., православія. Другія народности сами себя лишили этого блага невполнѣ нормальнымъ естественнымъ своимъ развитіемъ. —

Лекція 31ая — Приступимъ къ изложенію ученія о благодати особенной, какъ выражается Вост. патр., или Христовой, оправдывающей и освящающей во Христѣ. Замѣтимъ, что тому-же закону, кромѣ слѣдуетъ всеобщая благодать, слѣдуетъ и благодать спасающая; т. е. благодать спасаетъ человѣка въ согласіи съ его волей. Прав. Церковь учитъ, что каждый человѣкъ не только дѣлается органомъ дѣйствія благодати Св. Духа, но и самъ трудится, чтобы сдѣлаться такимъ органомъ. Согласно съ такимъ воззрѣніемъ учитъ и Св. Писаніе. Съ одной стороны оно также смотритъ на спасеніе человѣка, какъ на внутреннее дѣйствіе благодати Божіей, съ другой утверждаетъ, что человѣкъ самъ трудится для своего спасенія „Богъ есть дѣйствуяй въ васъ, говоритъ ап. Павелъ, и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи (Филип. 2. 13). Но онъ же заповѣдуетъ: „со страхомъ и трепетомъ свое спасеніе содѣвайте" (— 12). Равнымъ образомъ и Іисусъ Хр. съ одной стороны уподобляетъ царствіе божіе сѣмени, кроѣ „въ земли прозябаетъ и растетъ, якоже не вѣсть человѣкъ" (Мрк. 4, 27), съ другой — говоритъ: „просите и дастся вамъ, ищите и найдете, стучите и отворятъ вамъ". — Отсюда слѣдуетъ, что одинаково неправильно приписывать дѣло спасенія какъ одной благодати, такъ и однимъ человѣческимъ силамъ, но что благодать Б. совершаетъ дѣло нашего спасенія при совмѣстномъ и дѣятельномъ нашемъ участіи. Ученіе Правосл. Церкви о тѣсномъ взаимодѣйствіи благодати и свободы вытекаетъ изъ правильнаго понятія о благодати и свободѣ. Къ изложенію этого понятія, къ раскрытію того, какъ нужно понимать благодать и свободу мы и приступимъ. —

Благодать Б. частная и спасающая, будучи разсматриваема съ формальной стороны, является силою Духа Св., спасительно дѣйствующей на человѣка; со стороны же содержанія она является

совокупностью спасительныхъ средствъ, сообщаемыхъ человѣку ради заслугъ нашего Искупителя, имѣющихъ значеніе благодатныхъ даровъ жизни, дѣйствующихъ чрезъ Духа, обитающаго въ Церкви и сосредоточивающаго эти дары Христа. Поэтому-то у Апостола Духъ Св. и называется Духомъ Христа, или Духомъ сына. Слѣдовательно, благодать нужно представлять, какъ силу Божію, но полную заслугъ Христа. Благодать не есть только сила, независящая отъ заслугъ Христа, но не есть и эти только заслуги, т. е. нельзя такъ мыслить, что вотъ въ Церкви заложено все дѣло спасенія, такъ что благодать ~~благодать~~ отождествляется съ дарами Христа, но она есть именно особенная сила б., идущая навстрѣчу человѣку съ дарами жизни Христа. Необходимо различать эти два элемента: въ противномъ случаѣ мы или забываемъ, что она полна даровъ Христа, или впадаемъ въ Пелагіанство. Въ Пелагіанствѣ ему обладала мысль, что благодать составляютъ спасительныя средства усвояемыя по заслугамъ Христа. Сила Духа б. у пелагіанъ стушевывалась предъ силой человѣческой воли и энергіей челов. свободы, усвояющей самостоятельно спасеніе. Напротивъ, у бл. Августина впередъ выдвигалась мысль о благодати всесильной Силы Божіей, замѣняющей несуществующую въ человѣкѣ силу желать и дѣлать добро. Необходимо удерживать такое пониманіе о благодати и въ виду того, что у Протестантовъ понятіе о благодати, какъ силѣ Духа Божія исчезаетъ и замѣняется представленіемъ Христа, вѣрой вселяющагося въ сердце человѣка, причемъ дѣятельность 3-й ѵпостаси — Духа Св. ускользаетъ.

Затѣмъ, обратимся къ понятію о свободѣ. И въ ней также необходимо отличать двѣ стороны — формальную сторону и содержаніе. Съ формальной стороны свобода есть присущее человѣку сознаніе, что онъ есть причина своихъ дѣйствій. Со стороны содержанія она есть расположеніе человѣка къ добру или злу, постепенно пріобрѣтаемое съ каждымъ новымъ движеніемъ человѣческой воли. Человѣкъ не можетъ съ одинаковою легкостью переходить отъ добра къ злу, но съ каждымъ новымъ дѣйствіемъ развивается доброе или злое настроеніе человѣка. При такомъ взглядѣ на свободу паденію человѣка нужно приписывать в. важное значеніе.

Потомки Адама, зараженные грехом, уже не могут иметь такой свободы, какая была у несгрешившихъ прародителей. Человекъ уже родится съ извѣстной наклонностью къ злу, потому что свобода пріобрѣтается извѣстной навыкъ. Хотя падшій человѣкъ потомъ и постараетъ себя причиной своихъ дѣйствій и что-то сдѣлаетъ остатокъ благодаровавшихъ силъ, но онъ тоже вскорѣ испытываетъ и поражеціе грѣху. Такимъ образомъ человѣческая свобода не есть только формальная сила, - такъ сказать пружина, которую съ одинаковою легкостью можно двигать въ ту и другую сторону. Въ противоположность такому пониманію, Мелагіане понимаютъ свободу какъ способность чисто формальную, безкачественную. Они паденіе перваго человѣка отказываютъ въ какомъ бы то ни было вліяніи на потомковъ. Своимъ мнѣніемъ, потомки Адама, такъ сказать, стоятъ на распутіи двухъ направленій и безъ труда могутъ идти по тому или другому. Сколько бы человѣкъ не грѣшилъ, онъ можетъ дѣлать добро, сколько захочетъ. Въ противоположную крайность ударяетъ Блаж. Августинъ. Выходя изъ представленія свободы, исключительно съ качественной ея стороны, проникнувшись мнѣніемъ о качественной извращенности свободы и преувеличивая степень человѣческой испорченности, исключалъ даже слабое влеченіе человѣка къ добру, онъ дошелъ до полнаго отрицанія возможности человѣкъ свободы какъ стремленія къ добру. Поэтому, свобода въ падшемъ состояніи есть только стремленіе ко злу. Одни, такъ-сказать, одинокомъ формально понимаютъ свободу, другіе понимаютъ ее исключительно со стороны ея содѣржанія. Ученіе православной церкви занимаетъ средній кратное... Она признаетъ свободу качественно измѣненной послѣ паденія, но допускаетъ, что въ человѣкѣ сохранился остатокъ стремленія къ добру, который если и заглохнетъ, то только въ силу большаго влеченія ко злу. Блаж. Августинъ смѣшиваетъ двѣ вещи, онъ отожествилъ стремленіе къ дѣланію добра съ самымъ дѣланіемъ. Но человѣкъ можетъ желать добра и дѣлать зло именно потому, что другой законъ лежитъ влечетъ его. Поэтому дѣло благодати по воззрѣнію прав. церкви состоитъ въ томъ, чтобы укрѣпить подавленные въ человѣкѣ стремленія къ добру, дать ей силу стремиться къ добру и совершать его. Человѣкъ самъ на самомъ дѣлѣ принимаетъ участіе въ своемъ спасеніи, а не такъ, какъ

дрмалъ Августинъ, утверждавшій, что человѣку, какъ бы
далъ дѣйствіе христіанскаго обмана, только кажется, что совер-
шаетъ добро онъ, тогда какъ въ дѣйствительности все вѣнчаетъ
совершаетъ благодать. Цѣль дѣйствія благодати — возсо-
дать человѣческую свободу, неуничтоженную совершенно,
но только подавленную преобладающимъ стремленіемъ
къ злу, одно стремленіе человѣкъ усилить, другое осла-
бить, если не совершенно уничтожить. Но и при признаніи
участія въ нашемъ спасеніи этихъ двухъ элементовъ, не
легко однако обоимъ имъ усвоить такое значеніе, чтобы
одинъ изъ нихъ не превышалъ другаго. Поэтому дравио-
вышиваніе того и другаго элемента, по нашему мнѣнію,
есть столь же трудное дѣло, какъ и правильное изло-
женіе ученія о 2-хъ естествахъ въ лицѣ Богочеловѣка. На Западѣ
много было поборниковъ благодати, но только православ-
ный востокъ успѣлъ держать среднюю линію между 2-мя
крайностями. Западъ въ Протестантизмѣ близко подхо-
дитъ къ крайности благодати. Христіанства, съ другой стороны
въ католичествѣ нельзя не замѣтить хотя нѣсколько бліянія
ученія Пелагія. Но итакъ въ видѣ сводной формы про-
тестантское ученіе объ одной оправдывающей вѣрѣ, съ
другой — католическое ученіе одѣлалъ, какъ нашуетъ. Въ про-
тестантизмѣ благодать превышаетъ дѣла; въ католичествѣ
придается большее значеніе дѣламъ въ равненіи съ благо-
датію. Уяснимъ теперь подробнѣе сущность православ-
ного ученія объ усвоеніи благодати, идя путемъ отрицанія
крайностей протестантскаго и католическаго ученія объ
оправданіи. Этимъ путемъ легче для насъ уяснится раз-
ница этихъ ученій отъ православнаго. Ученіе протестантовъ
объ одной оправдывающей вѣрѣ въ новодохалыной лите-
ратурѣ значительно разнится отъ ученія символовъ
книгъ. Нынѣшніе протестанты вообще мало говорятъ о добро-
рыхъ дѣлахъ, какъ плодахъ одной оправдывающей вѣры,
такъ что можетъ показаться странностью обвиненіе
ихъ въ отрицаніи необходимости добрыхъ дѣлъ. Но тутъ
сомнѣнія, что много подобныхъ мнѣній можно найти
въ современномъ протестантизмѣ. Въ современной цер-
ковной жизни протестантовъ усилено значеніе церков-
ной дисциплины, іерархіи, авторитета церкви, символа
вѣры и преданія. Такое направленіе начало встрѣ-
чаться годахъ нынѣшняго столѣтія и вызвало уда-
леніе протестантовъ (лютеранъ) къ католичеству и къ ранняго,
церковному преданію и древнимъ формамъ богослуженія.

Не смотря на всѣ эти значенія, принципъ протестанства остается въ предѣлѣ своей силы и поэтому протестанту необходимо сдѣлать упрекъ въ неправильномъ взглядѣ на дѣла дѣла. Чтобы сказанное не было голословно, разъяснимъ ученіе протестантовъ объ оправдывающей вѣрѣ. Прежде всего замѣтимъ, что протестанты, говоря объ оправданіи одной только вѣрою, разумѣютъ не первый только моментъ усвоенія спасенія человѣкомъ — моментъ крещенія, они понимаютъ оправданіе не въ тѣсномъ только смыслѣ, а разумѣютъ весь процессъ усвоенія спасенія христіаниномъ, завершаемый актомъ праведнаго суда божія. Слѣдовательно оправданіе они понимаютъ въ широкомъ смыслѣ. Будучи завѣтаторами въ такомъ родѣ, ученіе объ оправданіи предусматриваетъ будущіе недостатки. Нынѣшніе ортодоксальные протестанты не придаютъ дѣлам одинаковаго съ вѣрою значенія въ очахъ божіихъ. Похвалъ ученію, дѣла суть только плоды вѣры и никакого значенія не имѣютъ; въ сущности дѣла — начатки. Много ли, мало ли сдѣлалъ христіанинъ добрыхъ дѣлъ, это для его спасенія все равно. Въ существѣ дѣла у протестантовъ скрывается вотъ такая идея: благодать божія, производимая вѣрою, совершаетъ все дѣло спасенія человѣка. А утверждать послѣднее значитъ все приписывать благодати, потому что благодать рождаетъ вѣру: Богъ или лучше самъ Христосъ совершаетъ все спасеніе. Подобно взгляду богосл. Римской, у протестантовъ все спасеніе совершается одною вѣрою; вѣра же дается Богомъ, а слѣдовательно дѣла суть только дѣло одного Спасителя. Въ этомъ ученіи объ оправданіи скрывается та задняя мысль, что Христосъ всецѣло въ сердце человѣка и совершаетъ его спасеніе. Какъ скоро этотъ актъ веленія Христа совершился, человѣкъ спасенъ на всегда. Отраженіе этого протестантскаго ученія о возрожденіи видимъ и въ нашихъ сектахъ, какъ напр. у сектанта Пашкова, учившаго, что грѣхъ только повѣрь мысленно, и, не заботясь о своей хорошей или дурной жизни, ты можешь быть увѣренъ, что ты спасенъ. Но актъ веленія Христа, по ученію протестантовъ, разумѣется и совершается не надъ крещенными, а только надъ нетерпѣвшими, которые составляютъ церковь на землѣ. Такимъ образомъ явнымъ, что сектанты насаждаютъ только болѣе послѣдовательное проведеніе протестантскаго принципа, а лютеране-ортодоксалы только недоразвитыхъ до такихъ крайнихъ выводовъ. Какіе дѣла

сектанты. Оправданной верою человѣкъ, говорятъ они, уже спасенъ: добрыя дѣла у него являются сами собою; Христосъ Онъ совершаетъ спасеніе человѣка и послѣдній долженъ только возбуждать въ себѣ вѣру. Въ глубинѣ этого воззрѣнія лежитъ мысль, что благодать есть самъ Христосъ, а не особенная сила третьей ипостаси — Св. Духа. Дѣятельность этого третьяго лица Св. Троицы у протестантовъ умаляется, если не устраняется совершенно. И хотя ут. иногда употребляются выраженія: „благодать Св. Духа" и др. но они не слѣдуетъ понимать въ возвышенномъ смыслѣ: это формой, не имѣющей смысла. Когда мы будемъ говорить о церкви, то увидимъ, что не только у протестантовъ: тоже и въ римскомъ католицизмѣ стушевывается дѣятельность 3-го лица. Въ католичествѣ папа есть и церковь и наслѣдникъ Христа; слѣдств. нѣтъ надобности въ какомъ либо другомъ наслѣдникѣ. Думаю, что это представленіе имѣло вліяніе на протестантовъ, потому что и они долгое время протестанты отрицали мысль о Св. Духѣ и св. таинствахъ обратили на рассмотрѣніе вопроса: Христосъ или папа есть глава церкви? Это и сказалось въ ученіи ихъ объ оправдывающей вѣрѣ Христа. Наконецъ, и протестантская точка зрѣнія на внутренній процессъ оправданія становится непонятнымъ актомъ самаго крещенія. Оправданіе, по ученію протестантовъ, совершается вѣрою; вѣра же есть высшій сознательный психологическій актъ невозможна, а между крещеніе является. Такимъ образомъ коренной двумя указанными недостатками ученія протестантскаго о оправданіи (чувственное значеніе благодати и неправильное понятіе самой благодати) трудно предположить и ясное: неправильное представленіе и самаго акта крещенія.

42 лекц. Замѣчаніе къ схемѣ изложенія протестантскаго ученія объ оправданіи здѣсь вѣрою удостоверяется богословіемъ, катехизисомъ и хоромъ Лютеранства. Послѣдній вновь дѣлаетъ такъ рассуждаетъ объ этомъ. „Между принадлежащими крещенію, говоритъ онъ, есть дѣйствительно весьма много такого, потому что есть невещественные внутренніе отношенія, которыя трудно предвидѣть вѣчно. Только общей благодати, предшествующей навсегда мѣрѣ; специальную же благодать (gratia specialis) они имѣютъ. Въ себѣ какъ возможность,

тай (завѣтъ, въ онтологическомъ (зачатковомъ) состояніи). Она есть благодать предуготовляющая, которая имѣетъ мѣсто и въ церкви; вновь она стремится стать благодатію освящающею (gratia specialis). Курсъ отчасти этой освящающей благодати весьма важенъ. Между людьми пребывающими въ церкви только внѣшнимъ образомъ и между двумя Божіими возвозиденными много различныхъ степеней благодати; невозможно судить по внѣшнимъ признакамъ, кто избранникъ какъ прежде въ силу благодати, потому что и какъ въ призваніи выше нѣтъ." Помимо общихъ правъ этой отчасти благодати предваряющей и предупреждающей, подающей домостроительной силы освященъ нѣтъ, необходимому для исполненія церкви, автономъ одинъ къ учению о единствіи возрожденія. „Возрожденіе частью есть обращенного человѣка, сотворенного въ самомъ дѣлѣ, — это есть дѣло освящающей благодати, разрывая путь къ миру, внутренняя человѣческая свобода можетъ удалить отъ себя возрожденіе, — въ этомъ и мнимо зло свободы. Но такая свобода при помощи благодати можетъ избавиться отъ узъ, и скрывающихъ и тѣмъ разорвать связь и прежнюю зависимо. Это и есть покаяніе, въ которомъ заключается сознаніе недостаточности и скорбь о томъ, что человѣкъ не есть то, что новый Адамъ. Однако это раскаяніе дополняется несовершенною силою человѣка; но есть дѣло, дѣй Г. Христа, дающей человѣческой волѣ иное новое явленіе. По этому вполнѣ нельзя отдѣлять отъ вѣры: въ сущности (wesentlich) это обращеніе происходитъ чрезъ крещеніе, но въ дѣйствительности (wirklich) чрезъ актъ свободной воли, т.е. въ глубокомъ человѣческомъ самосознаніи, дающемъ въ себѣ оправданіе Христа. Стать быть, надѣлъ оправданіе дается не чрезъ крещеніе, а чрезъ актъ этой свободной вѣры. Оправдывающая вѣра не есть только согласіе разума, но надежда сердца на то, что Христосъ теперь нетолько за всѣхъ, но и за меня въ частности. Эта увѣренность есть даръ Св. Духа, ибо человѣческія силы лишаютъ правды на. Она приноситъ живственное общеніе съ Г. Христомъ, реализующимся въ сердце освященнаго человѣка. Такъ образомъ чрезъ вѣру Христосъ обитаетъ въ сердцѣ человѣка, вѣра есть живой союзъ съ Христомъ; оправдываетъ только одинъ Христосъ чрезъ вѣру (а по правовѣрному ученію оправдываетъ св. Духъ). Но Христосъ хочетъ быть

усвоенъ только одной вѣрой. Тогда какъ чрезъ дѣла нравственную дѣятельность человѣкъ вступаетъ въ царство нравственности и правообразія, чрезъ вѣру — въ царство единства. Римская Католическая церковь, говоритъ авторъ, держась полупелагіанской теоріи, оставляетъ отраду принятія и недаетъ необходимаго успокоенія для совѣсти сознающаго недостаточность своихъ дѣлъ. Сама римская церковь утверждаетъ, что подобное протестантское ученіе опасно для нравственности вѣрующаго, то она завѣщаетъ, что вѣра заключаетъ въ себѣ могущественную силу и должна обнаружиться въ добрыхъ дѣлахъ." Затѣмъ авторъ продолжаетъ, что „изъ оправданія вѣрою возникаетъ освященіе, а изъ освященія дальнѣйшее развитіе, которое должно сбратиться въ личный Духъ Божій, что и относимъ мы къ мироощущенію. Христа есть отчасти даръ, данный Богомъ, отчасти же она можетъ быть опредѣлена какъ дальнѣйшее дѣйствіе благодати." Вотъ изложеніе протестантской теоріи оправданія одною вѣрою. Несомнѣнно, что они не отвергаютъ совсѣмъ дѣлъ и считаютъ ихъ плодомъ вѣры. Немало говорятъ они и о естественныхъ силахъ человѣка въ дѣлѣ достиженія. Но при всѣмъ томъ приписываютъ ли они какое нибудь значеніе дѣламъ предъ богами правды божіей и для внутренней увѣренности человѣка въ его оправданіи? Оправдываютъ ли дѣла ихъ необходимое условіе для спасенія? На этотъ вопросъ съ протестантской точки зрѣнія отвѣтъ можетъ быть только отрицательный. Дѣла для протестантовъ не могутъ имѣть самостоятельнаго значенія; они суть только показаніе того, что есть вѣра. Для Бога же они ничего не значатъ, для человѣка — также: они несостоятельны развитію его, а потому думать, что они будутъ принятыя на послѣднемъ судѣ и надѣяться на нихъ въ будущемъ — безсмысленно и безразсудно, заботиться о количествѣ ихъ — напрасный трудъ. Были бы дѣла, а сколько ихъ — все равно: вѣра спасаетъ. Съ первыхъ разъ протестантское ученіе не бросается прямо въ глаза своими крайностями; оно, напротивъ, нравится насъ, своимъ сходствомъ съ ученіемъ православнымъ: но если всмотрѣться въ нѣмъ, то можно справедливо упрекнуть протестантовъ въ томъ, что они впали въ крайности ученія Августина, — тѣмъ болѣе, что у нихъ есть ученіе о непрерывности дѣйствія благодатнаго ученія, по которому они должны были прійти въ нѣкоторомъ развитіи своего принципа оправданія

единого вѣрою. Даже Мартенсенъ не допускаетъ паденія оправданныхъ, а потому выражался, что болѣе правильный взглядъ реформатовъ, чѣмъ взглядъ лютеранъ. Но при строгомъ обсужденіи нельзя не замѣтить здѣсь односторонности. Настаивая на личномъ отношеніи ко Христу, протестанты опускаютъ мысль, что преимущественнымъ дѣятелемъ въ спасеніи является Духъ Святой, который отверзаетъ въ насъ двери для принятія Христа, равнымъ образомъ опускаютъ и то, что силы Духа Св. обитаютъ нераздѣльно съ Христомъ. Прекрасно говоритъ преосв. Ѳеофанъ, по поводу заблужденія Пашкова о томъ, какъ представлять участіе лицъ Св. Троицы въ объективномъ спасеніи и субъективномъ: „спасеніе наше лежитъ въ Господѣ І. Христѣ, но содѣвается оно Св. Духомъ, и на это бываетъ благоволеніе Отца". Нужно представлять участіе всѣхъ трехъ лицъ Св. Троицы какъ въ совершеніи Христомъ спасенія на землѣ, такъ и въ дѣлѣ усвоенія этого спасенія каждымъ въ частности человѣкомъ. „Первое, говоритъ Ѳеофанъ, совершилъ Господь І. Христосъ, по благоволенію Отца, но не безъ Духа Св. Второе совершаетъ Духъ Св., по благоволенію Отца, но не безъ Христа". Такимъ образомъ, Христосъ вселяется въ вѣрующаго въ благодатной силѣ Св. Духа, который дѣйствуетъ на наше сердце. Между тѣмъ у протестантовъ спасеніе совершается Христомъ безъ Духа Св. Этотъ оттѣнокъ весьма характеренъ въ томъ отношеніи, что протестанты въ немъ имѣютъ сильное побужденіе устранять всѣ посредствующія звѣнья между Христомъ и человѣкомъ частнымъ. Мотивъ поэтому хотѣлъ устранить всѣ посредства. По нему представленіе о Св. Духѣ вводитъ мысль о посредствующемъ дѣятелѣ между Христомъ и человѣкомъ, потомъ вводитъ мысль о церкви, какъ мѣстѣ Св. Духа, іерархіи, таинствахъ и др. посредствахъ, а это все противно протестантскому субъективизму. Поэтому протестантами отвергнута вся внѣшняя сторона религіи. Они о Духѣ Св. упоминаютъ только для приличія, тогда какъ о немъ ясно сказано въ Писаніи. По мнѣнію протестантовъ, крещеніе въ дѣйствительности не оправдываетъ и не спасаетъ, спасеніе же совершается въ послѣдующемъ какомъ то актѣ — оправданіи вѣрою, личныхъ отношеніяхъ со Христомъ. Крещеніе, по воззрѣнію протестантовъ, есть только знакъ этого оправданія, этихъ личныхъ

отношеній ко Христу, въ немъ получается какая-то общая благодать. Если протестанты-ортодоксалы и признаютъ крещеніе таинствомъ, то въ этомъ случаѣ противорѣчатъ своему принципу - оправданію вѣрой.
Интересно весьма знать, какъ образовалось такое протестанское ученіе - исторически. Корень его лежитъ въ римскомъ католицизмѣ, который пространно трактуя о Христѣ, какъ главѣ Церкви невидимой, и папѣ, какъ главѣ Церкви видимой, слабо весьма развилъ ученіе о Св. Духѣ въ дѣлѣ оправданія человѣка предъ Богомъ. Мысль въ римскомъ католичествѣ о Духѣ Св. была какъ-бы забыта. Благопріятствующими обстоятельствами для протест. ученія служили: 1., искаженное ученіе Римское объ іерархіи и таинствахъ; 2., ученіе о папѣ, какъ намѣстникѣ Христа и замѣстителѣ Св. Духа и 3., устраненіе древней практики, гдѣ крещеніе совершалось вмѣстѣ съ миропомазаніемъ. Первое обстоятельство ослабило значеніе всѣхъ посредствъ въ дѣлѣ спасенія. Мысль о Св. Духѣ, какъ невидимомъ правителѣ, мысль весьма развитая въ святоотеческихъ твореніяхъ, у католиковъ была мало развита. Разсуждая много о Христѣ, какъ невидимой главѣ, и папѣ, какъ главѣ видимой, тѣмъ самымъ заслонили они мысль о Св. Духѣ, какъ замѣстителѣ Христа. Къ Христу или папѣ, по ихъ мнѣнію, все должно сводиться и изъ нихъ все должно истекать. Наконецъ, такъ сказать, третьимъ благопріятствующимъ обстоятельствомъ для развитія ученія протестантовъ была римская практика совершать таинство миропомазанія спустя много лѣтъ послѣ крещенія. Этотъ фактъ показалъ протестантамъ: 1хъ недостаточность будто-бы одного крещенія, 2хъ, говорилъ о несовершенствѣ дѣтей сравнительно съ взрослыми, препятствующемъ имъ принять таинство миропомазанія и 3., о необходимости извѣстной доли сознательности для принятія вѣсного сравнительно съ крещеніемъ таинства. Все это подрываетъ значеніе внѣшнихъ актовъ и особенно крещенія. Протестанство въ этомъ случаѣ является искаженіемъ и безъ этого искаженнаго ученія о крещеніи и миропомазаніи. Несомнѣнно, что практика Православной Церкви, гдѣ крещеніе и миропомазаніе совершаются въ одно время, не представляетъ такой удобной почвы для подобныхъ явленій, какъ Римская Церковь. -

Лекц. 33. Если въ нынѣшнемъ протестантскомъ ученіи принципъ объ оправданіи хорошо замаскированъ, то еще болѣе тщательно замаскированно римско-католическое, можно сказать, полупелагіанское ученіе объ оправданіи второе, какъ замѣнное. Это можно подмѣтить только при сопоставленіи его другими сводными учеными. Римскій католицизмъ болѣе склоненъ придавать человѣческому элементу во времени преимущество предъ божественнымъ; довольно указать на нѣкоторыя частности въ римскомъ ученіи, чтобы убѣдиться въ этомъ, напр. на ученіе о сверх-должныхъ заслугахъ и индульгенціяхъ.

Первое ученіе можно явиться не иначе, какъ при преувеличеніи заслугъ человѣческихъ; какъ бы ни были велики практическіе интересы Римской церкви (пріобрѣтеніе денегъ увеличенія казны чрезъ продажу индульгенцій идр.), нельзя однако этотъ одинокій отвлеченный нельзя объяснить появленіе этого ученія въ Римской церкви. Въ основѣ такого ученія долженъ скрываться неправильный взглядъ на значеніе дѣлъ человѣческихъ предъ богомъ; если дѣла оставляютъ только должные, то избытка не никакого не образовалось; при такомъ взглядѣ на дѣла, не могло бы возникнуть ученіе о сверхъ-должныхъ заслугахъ и если оно возникло, то существуетъ неправильное воззрѣніе на дѣла при помощи благодати божіей. Что это дѣйствительно такъ, сошлемся на понятіе о заслугѣ Петра Ломбарда и Ѳомы Аквината, въ системахъ которыхъ можно замѣтить зародышъ образовавшагося ученія о сверхъ-должныхъ заслугахъ.

Петръ Ломбардъ учитъ, что отъ благодати божіей зависятъ всѣ добрыя движенія человѣка; добродѣтель-дѣло божіе составляетъ заслуги человѣка; но въ актѣ воли благодать производитъ заслугу, добродѣтель является въ воздѣйствіи благодати и свободы человѣка. Какъ земля, напоенная отъ, орошается дождемъ, чтобы плодъ и какъ дождь не есть земля и полетахъ не есть плодъ, такъ и дождь божественнаго благословенія даромъ вливается въ землю души нашей; благодатно орошается человѣческая воля, чтобы производить добрыя дѣла, отчего благодать называется дѣйствующею-сослѣдующею и содѣйствующею-сопослѣдующею. Мнѣнія заслуга не бываетъ въ свободной волѣ, но въ замѣненной добродѣтели первенство приписывается благодати, которая человѣческой волѣ помогаетъ быть доброю. Въ благодати человѣческой воли живетъ доброе возрожденіе и здѣсь начинается первое движеніе духа-первая заслуга-initia hominis meritas. Вѣра духа есть fides informis, но она дѣлается формою отъ благодатнаго дара любви; такъ

изъ благодатнаго духа происхо, въ сотвореніе любви нѣто
такое есть Заслуга достоянія человѣка. Итакъ вѣра предъ-
шествуемая актомъ воли есть заслуга и движеніе любви
точно такое заслуга. Человѣкомъ умъ и черезъ любовь пре-
текаютъ добродѣтели человѣческія. Отсюда ясно, что лю-
бовь есть духъ Святой, который даетъ форму душевнымъ
способностямъ; но любви свойства души не называются
добродѣтелью.

Вновь всего этого такой: благодати должно приписать все доброе изъ этой стороны движеніе воли есть заслуга; но благодать, дѣйствуя на волю, производитъ въ человѣкѣ нѣчто, заслуживающее награды, напр. вѣра, какъ актъ воли, есть заслуга; всѣ движенія любви суть заслуга черезъ нихъ человѣкъ заслуживаетъ вознагражденіе.

Еще болѣе замѣчательно раскрыто значеніе дѣлъ и заслугъ у Ѳомы Аквината, особенно въ его разсужденіи о томъ, что такое заслуга вообще и заслуга дѣлъ человѣка предъ Богомъ въ частности. У Ѳомы Аквината имѣетъ особое значеніе понятіе заслуги; онъ выясняетъ значеніе дѣлъ, какъ заслуги. Merita-и merces относятся къ одному и тому же предмету, вознагражденія за дѣла (участіе). Наградою называется, когда кому либо дается вознагражденіе, поэтому награда есть актъ справедливости, а справедливость есть равномѣріе, равновѣсіе - aequalitas quaedam - между давшимъ и принявшимъ; справедливость бываетъ простая и непростая и въ послѣднемъ случаѣ она только нѣкоторый видъ справедливости - quaedam justitiae modus. Значитъ такое или иное значеніе заслуги или награды зависитъ отъ такого или иного равновѣсія между давшимъ и принявшимъ. Принимая эти общія понятія о наградѣ и заслугѣ къ отношенію между Богомъ и человѣкомъ, мы видимъ, что между ними нѣтъ равенства, равновѣсія, а существуетъ неравенство: человѣкъ все получилъ отъ Бога и предъ Нимъ великій должникъ. Поэтому человѣческое право (humana justitia) на награду не можетъ состоять въ абсолютномъ равновѣсіи, но въ пропорціи (secundum proportionem); и человѣкъ получаетъ награду, насколько онъ совершаетъ должное собственное дѣло. Актъ Аквинатъ, - что очень важно - говоритъ, что Богъ не ищетъ пользы отъ нашихъ дѣлъ, а то лишь

силы, т.е. человѣкъ настолько заслуживаетъ награды, насколько служитъ во славу Божію и самъ своимъ долженствомъ Святого Духа, долженъ самому себѣ настолько, насколько нужно, чтобы исполнились Его предопредѣленія. Вотъ общее разсужденіе О. Аквината о заслугахъ и наградахъ за нихъ — одружихъ частностяхъ умолчимъ и сдѣлаемъ общее заключеніе отъ того, что особеннаго представляетъ ученіе Аквината о заслугахъ.

Отца Аквинатъ, какъ мы видѣли, выводитъ изъ понятія заслуги и акта вознагражденія, причемъ усматривается завѣтное отношеніе между давшимъ и принявшимъ, обязавшимъ и обязаннымъ, возстановляется равновѣсіе между ними. Это общее юридическое отношеніе. Сравнивая отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, Аквинатъ говоритъ, что между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ равенства, и допускаетъ существенное между ними различіе. Человѣкъ все получаетъ отъ Бога, а Богъ отъ человѣка ничего не получаетъ, и потому если Богъ, если Людямъ такъ выравнялся, оказывается должнымъ существенно воздать за дѣла, то единственно послѣдственному опредѣленію, и богъ ищетъ не пользы, а только славы. Отсюда вопреки общему утвержденію слѣдуетъ, что Богъ имѣетъ нѣчто для себя отдѣлаемъ человѣка, нельзя сомнѣваться, человѣкъ имѣетъ нѣкоторое право предъ Богомъ, а дѣла человѣка имѣютъ значеніе заслуги. Второе основаніе для этого — свободная воля человѣка, поскольку человѣкъ участвуетъ актомъ свободы въ принятіи благодати, постольку онъ имѣетъ право на награду. При этомъ первенство заслуги принадлежитъ любви, а чрезъ нея достоинство опредѣляется плодотворности и является fides formata; актъ же вѣры безъ любви отказывается въ заслугѣ... Онъ говоритъ, что каждый актъ воли пріобѣтаетъ значеніе заслуги только тогда, когда соединяется съ любовію и въ этомъ пунктѣ существенно расходится съ Ломбардомъ, признавшимъ значеніе заслуги за актомъ вѣры...

Понятія заслуги, награды и воздаянія не являются въ предложеніи схоластиковъ случайными, отрывочными, какъ бы источными, въ какомъ смыслѣ они являются въ православной догматикѣ, — они понятія — точныя, постоянно встрѣчающіяся у схоластиковъ. По этому схоластическому богословію угрожала опасность: поня-

заслуги, заключающее очень то выходящемъ за предѣлы должнаго, могло превратиться въ понятіе сверх-должнаго, что и случилось: явилось ученіе о сверх-должныхъ заслугахъ святыхъ. Чтобы это могло случиться, достаточно было, чтобы не довольно живо и ясно представлять, что это понятіе не есть точное понятіе. Для отвращенія же этого нужно было постоянно имѣть въ виду, что дѣла человѣка не заслуга предъ Богомъ, но что Богъ по своему безконечному милосердію вмѣняетъ какъ бы въ заслугу человѣку исполненіе имъ прямаго долга, притомъ исполненіе недостаточное, на какой бы ступени совершенства не стоялъ человѣкъ; нужно было помнить, что совершенное человѣкомъ — малая уплата за понесенныя Спасителемъ страданія для спасенія человѣка, и что человѣкъ только при помощи крестныхъ заслугъ и то съ трудомъ и невполнѣ совершаетъ то, что долженъ совершить. Нѣтъ мѣста заслугѣ, когда должникъ отдаетъ заимодавцу часть долга, а заимодавецъ вмѣняетъ часть долга вмѣсто всего. Такимъ должникомъ является человѣкъ въ отношеніи Бога; поэтому спасеніе есть только продолженіе и усовершенствованіе отношеній безконечной любви къ недостаткамъ человѣка. А у схоластиковъ настойчиво толкуется о заслугѣ, о наградѣ, о возстановленіи равновѣсія между Богомъ и человѣкомъ, потому что человѣкъ что-то совершилъ, а Богъ обязанъ за это наградить его. Такимъ образомъ у схоластиковъ дѣло мздовоздаянія сближается и становится въ параллель съ актомъ обыкновенной человѣческой юстиціи и получаетъ свою окраску, чуждую православной церкви, въ которой хотя и встрѣчаются эти термины, но только какъ выраженія неточныя.... Изъ этого ученія о заслугахъ святыхъ вытекло у католиковъ и ученіе объ индульгенціяхъ. Здѣсь была подкладка и теоретическаго свойства — изъ полупелагіанства...

Лекц. 34. Мы видѣли, до какой степени развито у католиковъ понятіе о заслугѣ, но при всемъ томъ непонятно, откуда же могло явиться это ученіе, гдѣ его корень? Если мы обратимся къ ученію католиковъ о первобытномъ состояніи человѣка непадшаго и проанализируемъ сущность этого ученія, то найдемъ этотъ желаемый корень. Ученіе о первобытномъ состояніи развито знаменитыми схоластиками: [illegible] слагали Ѳома Аквинатъ, Дунсъ-Скоттъ, Беллярминъ, обстоятельно разбиралъ

его Тридентскій соборъ. Ученіе это — ученіе полупелагіанское. Поученію католиковъ, первобытный человѣкъ, до паденія, состоялъ изъ души и тѣла, какъ двухъ началъ противоположныхъ и потому естественно противоборствующихъ, и что эту противоположность богъ уничтожилъ, даровавши человѣку какой то благодатный даръ, въ утратѣ котораго заключалось паденіе человѣка. Человѣкъ палъ и даръ этотъ благодатный отнялся отъ него. Отсюда утрата этого [illegible] вспомогательнаго средства приводить въ гармонію два противоположныя начала не могла, конечно, нанести ущерба естественнымъ силамъ человѣка и нормальному жизнетеченію природы человѣческой, — человѣческая природа и по паденіи сохранила способность подражанія Первообразу... Поученію католиковъ человѣкъ былъ созданъ въ состояніи чистой естественности" (in statu purorum naturalium) и только спустя нѣкоторое время послѣ творенія, въ добавокъ къ своимъ естественнымъ силамъ получилъ нѣкоторый даръ благодати или праведности — donum superadditum," при помощи котораго, какъ узды, человѣкъ получилъ возможность обуздывать чувственность, влеченіе тѣла и держать ее въ повиновеніи разума. Беллярминъ называетъ эту узду золотой. Въ чемъ же заключалось состояніе чистой естественности? По Беллярмину, человѣкъ состоитъ изъ тѣла и духа. По тѣлесному существу онъ стремится къ благу тѣлесному, чувственному, а по духовной сторонѣ — къ благу духовному. Изъ противоположности этихъ двухъ стремленій возникла въ одномъ и томъ же человѣкѣ нѣкоторая борьба (pugna quaedam), а изъ нея великая трудность къ совершенію добра (mens bene agendi difficultas), состоящая въ томъ, что одно стремленіе затрудняло другое. Эта трудность составляла „болѣзнь или немощь" (morbus seu languor) или недостатокъ (defectus) природы первобытнаго человѣка, проистекавшій исключительно изъ матеріальной или тѣлесной стороны человѣка. Таково было состояніе чистой естественности.

Самую праведность первосозданнаго человѣка, являвшуюся въ результатѣ сообщенія благодатнаго дара, Беллярминъ считалъ какъ бы пришитою къ человѣку (trinteens assuta) внѣшнимъ образомъ и говорилъ, что эта праведность была украшеніемъ природы

человѣческой, подобно лѣнку на головѣ дѣвицы, но снятие котораго дѣвица считает срамомъ или излишней вѣрностью, покрывающей прекрасное тѣло, по мнѣнію которой человѣкъ является тѣмъ-же, какимъ онъ былъ, имѣя м. Такое учение Беллармина о первобытномъ состояніи человѣка, утвердившееся въ Римской церкви и до сего дня въ ней преобладающее, прозябающее. Это учение Беллармина почти дословно приводится въ Римскомъ катихизисѣ.

По учению Римской церкви коренно паденія человѣка, если такъ можно выразиться, заключался въ той самой, сотворенной Богомъ природѣ человѣка, въ несовершенствѣ ея, и человѣкъ, павши, очень немного потерялъ и имѣлъ такимъ, какимъ вышелъ изъ рукъ Творца. Совершенно иначе учатъ протестанты по этому вопросу. Протестанты также признаютъ „fiat naturalium", но разнятся о продолжительности и характерѣ этого состоянія. По протестанскому учению „fiat naturalium" имѣлось въ актѣ творенія, человѣкъ имѣлся сразу въ природной естественности и оно продолжалось вплоть до паденія человѣка, тогда какъ католики учатъ, что оно продолжалось до первобытной праведности. Сами католики учатъ, что оно было съ характеромъ безпорядочности, борьбы между высшими и низшими стремленіями человѣка, то протестанты наоборотъ учатъ, что оно это состояніе было состояніемъ высшаго совершенства, высшей гармоніи всѣхъ силъ природы человѣческой, когда человѣкъ обладалъ натуральною склонностію къ добру и способностію творить добро. Словомъ, въ то время, какъ, по ученію Римско-католиковъ, человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца крайне слабымъ, несовершеннымъ, безпорядочнымъ въ своихъ силахъ и только благодать Божія, механически присоединенная къ нему, прикрывала его несовершенство, его безобразіе натуральное и, укрѣпляя его, давала возможность регулировать свои силы и тѣмъ устранять естественную борьбу между ними, то, по ученію протестантовъ, человѣкъ сразу въ актѣ творенія, получилъ отъ Бога всю сумму и самъ по себѣ, по своей природѣ, имѣлъ возможность проявлять ихъ совершеннѣйшимъ образомъ. Человѣкъ, павши, потерялъ эту естественную, полученную въ актѣ творенія, способность желать и творить добро, нарушилъ данную Богомъ гармонію всѣхъ силъ человѣческой природы и, такимъ образомъ, въ немъ, по паденіи, естественное совершенство замѣнилось противоположнымъ, несвойственнымъ его природѣ, состояніемъ, злымъ началомъ, болотомъ. Тотъ образъ Божій, которой состоялъ въ гармоніи силъ, дарованныхъ отъ творенія человѣку, не только искажался, но и уничтожился и человѣкъ явился совершенно разложеннымъ, испорченнымъ, человѣкъ сдѣлался камнемъ, не способнымъ ни къ чему доброму...

Изъ этого ученія о первобытномъ состояніи человѣка выродилось ученіе католиковъ о сверхдолжныхъ заслугахъ. Человѣкъ мало потерялъ въ паденіи и чрезъ всю жизнь свою, при жизни благочестивой, можетъ поэтому столько добра, добрыхъ дѣлъ сдѣлать, что ихъ можетъ оказаться у него больше, чѣмъ отъ него требуется, можетъ получиться нѣкоторый избытокъ ихъ, который, как нѣчто собственное сдѣлавшаго, можетъ засчитаться за вину другихъ.... Ученіе о сверхдолжныхъ заслугахъ - не мнѣніе въ Церкви Римской, но догматъ, доказательствомъ чего служатъ правила Прифенскаго собора....

У насъ православныхъ къ счастію или несчастію нашему, ученіе о благодати и свободѣ въ формальномъ отношеніи не разработано и нѣтъ тѣхъ формулъ, какія встрѣчаются въ Церкви Римской. На трифентскомъ соборѣ выработано даже особое правило о дѣлахъ, какъ заслугѣ, которая приблизительно читается такъ: „если кто скажетъ, что добрыя дѣла суть дары Божіи, а не заслуга самаго человѣка, или что самъ оправданный добрыми дѣлами, имѣющими заслугу, по благодати Г. Христа, не въ собственномъ смыслѣ заслуживаетъ умноженія благодати Г. Христа и благъ жизни вѣчной да будетъ анаѳема". Здѣсь добрыя дѣла въ собственномъ смыслѣ - по истинѣ заслуга человѣка самаго. Правда въ срединѣ вставлено предположеніе, что дѣла имѣютъ такое значеніе въ силу тѣснаго союза человѣка со Христомъ, но все таки утверждается, что дѣла суть заслуга самаго оправдываемаго, и онъ заслуживаетъ за нихъ блага вѣчной жизни.

Теперь изложимъ ученіе православной Церкви о значеніи благодати въ дѣлѣ спасенія. По Ѳеофану Еп. (въ письмахъ его, по поводу Пашкова) это ученіе такъ формулируется: все дѣло спасенія человѣка слагается изъ непрерывнаго взаимодѣйствія благодати и свободы воли человѣческой. Какъ дѣйствуетъ благодать? Благодать предваряетъ всѣ душевные акты человѣка, въ чемъ согласны и другія вѣроисповѣданія - она предшествуетъ его обращенію ко Христу, и даже самымъ первымъ движеніямъ вѣры, безъ нея не можетъ явиться вѣра и покаяніе. Какъ-же дѣйствуетъ благодать, если разсматривать процессъ оправданія, когда воля еще не заявляла себя? Процессъ этотъ таковъ. Идущая навстрѣчу свободѣ благодать внушаетъ сознательную вѣру и покаяніе, а вѣра и покаяніе ведутъ къ рѣшимости мыслію и дѣломъ слѣдовать Христу. Благодать, дѣйствующая на умъ и чувство человѣка не дѣйствуетъ на его волю, а ожидаетъ склоненія ея на ту или другую сторону. Рѣшимость - дѣло свободной воли и благодать ждетъ, когда человѣкъ склонится на ея сторону. Благодать не дѣйствуетъ непосредственно на волю, она является какъ бы уголкомъ въ душѣ, куда благодать не проникаетъ непосредственно. Въ таинствѣ крещенія и миропомазанія благодать входитъ въ человѣка, сочетаваясь съ его духомъ. Въ этихъ . инствахъ че-

ловѣкъ дѣйствительнымъ образомъ, а не потенціально только, какъ учатъ протестанты, освящается и дѣлается чадомъ Божіимъ изъ чада гнѣва и получаетъ силы для дальнѣйшаго преуспѣванія въ вѣрѣ и любви. Для оправданія здѣсь не требуется добрыхъ дѣлъ, а только вѣра, покаяніе и преданность Христу, которыя при крещеніи замѣняются тѣми же чувствами воспріемниковъ. Истребить всѣ слѣды и склонности грѣха оставляется на долю свободной воли человѣка во время его послѣдующей жизни и дѣятельности. При крещеніи младенцевъ воля крещаемаго замѣняется волей воспріемниковъ, волей среды, въ которую онъ вступаетъ. Дѣло это весьма натурально: дѣти, принявшіе крещеніе - тѣже члены Христовой церкви, что и взрослые.

Православная церковь не признаетъ оправданія только вѣрою, единаго акта оправданія, допускаетъ еще другое оправданіе въ актѣ покаянія (въ таинствѣ пок.), гдѣ человѣкъ оправдывается чрезъ благодать Св. Духѣ отъ своихъ личныхъ грѣховъ. (Въ таинствѣ крещенія человѣкъ оправдывается чрезъ заслуги Христа отъ первороднаго грѣха). Въ покаяніи человѣкъ, потерявшій первую праведность, какъ говорятъ отцы, какъ бы оправдывается во второй разъ и потому сама Церковь смотритъ на покаяніе, какъ второе крещеніе и называютъ его „слезнымъ крещеніемъ". Когда оправданный въ крещеніи человѣкъ снова впадаетъ въ грѣхъ, то съ нимъ совершается, повторяется тоже, что и при вступленіи въ Церковь. Тутъ требуется не только вѣра, рѣшимость, но и чисто внѣшнее дѣйствіе - исповѣдь предъ священникомъ и эпитимія; добрыя дѣла тутъ необходимы и естественно они вытекаютъ изъ самой рѣшимости не грѣшить. Въ этомъ пунктѣ разница съ протестантами: въ покаяніи нельзя довольствоваться вѣрою и желаніемъ не грѣшить, а требуется самое дѣятельное участіе въ своемъ спасеніи, благодать вспомоществуетъ человѣку, иначе бы онъ являлся страдательнымъ орудіемъ.

Что касается оправданія на страшномъ судѣ Христовомъ, то предъ лицемъ правды Божіей будутъ имѣть значеніе не только вѣра, но и добрыя дѣла, - вся совокупность усилій человѣка жить о Господѣ. Добрыя дѣла будутъ имѣть силу оправдательную, по словамъ Спасителя, какъ правильное исполненіе своего долга, а не какъ нѣчто должное.

О Церкви. 430

Обратимъ вниманіе, какъ этотъ отдѣлъ озаглавливается въ догматикахъ. У преосв. Макарія онъ озаглавливается: „о церкви, какъ орудіи, чрезъ которое совершается наше освященіе". У Филарета этотъ отдѣлъ носитъ другое наименованіе: „о церкви, какъ о посредствующемъ началѣ". Оба эти

заглавія не совсѣмъ вѣрны. Въ первомъ случаѣ выраженіе „Церковь, какъ орудіе" понимается въ болѣе тѣсномъ смыслѣ и скорѣе приложимо къ таинствамъ, во 2-мъ смыслѣ названіе церкви посредствующимъ началомъ неудачно въ томъ отношеніи, что здѣсь отожествляется Церковь съ тѣмъ, что въ церкви соединяется съ понятіемъ о священствѣ. По нашему мнѣнію лучше всего озаглавить этотъ отдѣлъ такъ: „о церкви, какъ хранительницѣ и раздаятельницѣ даровъ благодати, которая дѣйствуетъ въ ней, по слову Спасителя - идѣже два или три собрани во имя мое....", такъ какъ здѣсь выражается идея церкви. Можно было-бы еще употребить одно заглавіе „о церкви Божіей, какъ тѣлѣ Христовомъ", но такъ уже озаглавливается 3-я часть догматики и при этомъ благодать не имѣла бы прямаго значенія.

Изложимъ ученіе о благодати Божіей въ церкви. Благодать, какъ сила, должна имѣть реальное мѣсто гдѣ-либо. Будучи невидима и неосязаема она есть нѣчто дѣйствительное и обитаетъ въ церкви. Истинное ученіе Церкви возможно только въ православной церкви, такъ какъ въ католичествѣ понятіе о Церкви совершенно извращено, а протестантизмъ даже вовсе не допускаетъ ея въ строгомъ смыслѣ. Съ католической точки зрѣнія мѣсто церкви занимаетъ папа и титло хранителя истины и раздаятеля благодати переносится на него-же. Хотя и по нашему ученію благодать передается чрезъ епископовъ, но у католиковъ это сосредоточеніе даровъ въ первосвященникѣ переходитъ всякія границы и дѣло доходитъ до того, что все отправляется въ Римъ для освященія - всѣ губки, убрусцы и пр. У нихъ нѣтъ единенія паствы и іерархіи, нѣтъ у нихъ церкви, какъ тѣла Христовой. Церковь ихъ деспотически-бюрократическое государство, тамъ не церковь, а папа, для котораго каждый вѣрующій - рабъ, такъ что католикамъ совершенно слѣдовало бы исключить трактатъ о церкви и говорить о папѣ. Нѣтъ истинной церкви и у протестантовъ. Признавъ оправданіе чрезъ вѣру, они тѣмъ самымъ порвали уже узы, связывающія ихъ съ церковію. Для чего церковь, когда каждый можетъ оправдаться непосредственнымъ актомъ вѣры и внутренняго общенія со Христомъ; и какъ въ католичествѣ каждый есть подсудимый и рабъ папы, здѣсь каждый вѣрующій есть независимый господинъ. Словомъ, истинное ученіе о церкви возможно только у православныхъ. Но при отсутствіи въ католичествѣ и протестанствѣ истиннаго понятія о церкви, мы тѣмъ не менѣе находимъ у нихъ цѣлые трактаты о Церкви.

Въ этомъ они слѣдуютъ оо. Церкви, у которыхъ эти трактаты имѣли свой смыслъ, а у нихъ потеряли всякое значеніе. Католицизмъ пользуется понятіемъ о Церкви, чтобы этимъ терминомъ прикрыть свое ученіе о папѣ. Поступая несправедливо тѣ и другіе, по-видимому, желаютъ остаться вѣрными термину, желаютъ ложнымъ флагомъ прикрыть свои воззрѣнія: одни на папу, другіе на оправданіе вѣрою, видоизмѣняя его здѣсь въ ученіе о Церкви святыхъ.

Что касается того, насколько научно систематизированъ и раскрытъ этотъ догматъ у насъ, то мы не можемъ похвалиться этимъ. Трактаты восточной Церкви страдаютъ отрывочностію, смѣшеніемъ чуждыхъ необъединенныхъ между собою элементовъ догматическихъ и каноническихъ, вообще недостаточно яснымъ сознаніемъ основной идеи и изъ этого выходитъ то, что онъ распадается на массу параграфовъ и, такимъ образомъ, не получается ничего цѣлаго. Мы позволимъ себѣ высказать эту связующую идею. Она ясно выражается въ слѣдующихъ словахъ: Церковь есть тѣло Христово т. е. организмъ Христа, одушевленный Духомъ Божіимъ. Эту идею ясно выразилъ самъ Г. Христосъ, когда сказалъ: „разрушите храмъ сей и я въ три дня воздвигну. Указывая здѣсь на свое воскресеніе, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ противопоставилъ храму свое тѣло. Такъ поняли Его и сами апостолы. Ап. Павелъ ясно выражаетъ эту идею Церкви, какъ тѣла Христова, въ своихъ посланіяхъ. Въ посл. къ Ефес. (1, 22.23) читаемъ: „вся бо покори подъ нозѣ Его и того даде главу выше всѣхъ Церкви, яже есть тѣло Его." И еще: „и той далъ есть овы убо апостолы.... къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія и въ созиданіе тѣла Христова (4, 11-12). Колос. 1, 24: нынѣ радуюсь въ страданіяхъ моихъ о васъ, яко исполняю лишеніе скорбей въ плоти моей за тѣло Его, еже есть Церковь. Эта основная идея можетъ относиться, какъ къ земной, такъ и къ небесной Церкви. Какъ между членами организма есть связь, такъ и между двумя церквами есть связь. Эта идея прекрасно изображаетъ сущность Церкви земной. Такъ Еф. (4, 16) Ап. Павелъ ясно выражаетъ приложеніе этой идеи къ земной Церкви. Въ отечественныхъ догматикахъ не легла эта идея о Церкви, а идея Церкви, какъ общества, которая обща и блѣдна. Въ связи не мѣшаетъ привести и опредѣленіе Церкви въ катихизисѣ и догматикѣ. Въ катихизисѣ она опредѣляется такъ: Церковь есть отъ Бога установленное общество, соединенное православною вѣрою, закономъ Божіимъ, священноначаліемъ и таинствами. Здѣсь непонятно выраженіе „отъ Бога," вѣрнѣе было бы ска=

зать отъ І. Христа, такъ какъ изъ дальнѣйшихъ словъ ясно, что здѣсь рѣчь не о церкви вообще, а о новозавѣтной. Въ догматикѣ Филарета церковь опредѣляется нѣсколько иначе: церковь есть общество вѣрующихъ, основанное Христомъ, который есть глава ея (и проч. къ въ катехизисѣ) подъ управленіемъ Св. Духа. Это опредѣленіе лучше. Подробное опредѣленіе находимъ у Макарія, онъ такъ опредѣляетъ ее: церковь есть общество всѣхъ существъ: людей и ангеловъ..., соединенныхъ въ Немъ какъ въ одной главѣ. Частнаго опредѣленія у Макарія нѣтъ и онъ заимствуетъ его у восточныхъ патріарховъ. Выходя изъ этой основной идеи, мы опредѣлимъ церковь: она есть тѣло Христово, т.е. организмъ, образованный и объединенный Христомъ, который есть глава, и управляемый Духомъ Божіимъ, который есть ея управитель и кормчій. Скажемъ теперь о составѣ церкви и будемъ имѣть сначала въ виду церковь небесную, а потомъ земную. По Апостолу Господь все соединилъ во едино, ставъ во главѣ царства, Господь соединилъ небо и землю и образовалъ единое тѣло и ангелы его не слуги тѣхъ Божіи, а члены царства Божія. Здѣсь І. Христосъ представляется царемъ и главою всей церкви, къ земной, такъ и небесной, въ число членовъ которой войдутъ не только одни ангелы, но и души умершихъ святыхъ. Что ангелы члены этого организма, видно изъ Евр. 12,23. Если подъ одною главою І. Христомъ объединены всѣ, то должно быть взаимодѣйствіе между членами этого царства. Православная церковь всегда вѣровала и учила объ этомъ. Она учила о союзѣ церкви земной и небесной, о союзѣ между людьми и ангелами, что ясно видно изъ ученія ея объ ангелахъ хранителяхъ. Для мыслящаго ума нѣтъ ничего труднаго представить такое единеніе, ибо кромѣ связи по естеству можетъ быть связь нравственная: единство цѣлей, стремленій и проч. Объединеніе въ І. Христѣ, къ одной главѣ — вотъ причина, почему ангелы дѣлаются, такъ сказать, братьями. Но не такъ съ міромъ ангеловъ церковь земная имѣетъ общеніе, но и съ душами умершихъ праведниковъ. Чрезъ переходъ на небо святые люди не такъ не прерываютъ связи съ землей, но эта связь дѣлается еще полнѣе и выражается съ одной стороны въ ходатайствѣ праведниковъ предъ Богомъ, а съ нашей стороны въ молитвенномъ ихъ призываніи. Нѣкоторые богословы (напр. Филаретъ Черниг.) предполагаютъ, что въ догматическое богословіе можетъ входить такъ вопросъ о ходатайствѣ святыхъ за насъ, вопросъ же о молитвенномъ призываніи ихъ не есть будто догматическій, а относится скорѣе къ нравственному богословію. Намъ кажется, что это несправедливо. Если признавать идею связи церкви небесной съ земной, то надоб-

по признавать и внешнюю, а не частную.
Почему же нужно признавать догматическимъ вопросъ объ отношеніи первой ко второй церкви, а не наоборотъ? Можетъ быть мнѣніе Филарета вызвано желаніемъ его сдѣлать переходъ въ догматикѣ Макарія, хотя въ заключеніи своей догматики, въ трактатѣ „о почитаніи и призываніи церкви небесной" очень немного говоритъ о ходатайствѣ за насъ святыхъ, а гораздо больше объ отношеніи нашемъ къ святымъ, о почитаніи ихъ, мощей и т.п. По этому поводу Макарій думаетъ умолчаніе въ своей догматикѣ, въ чемъ онъ, по видимому, согласается съ Филаретомъ. Но, по нашему мнѣнію, Макарій напрасно думаетъ эту уступку. Въ догматику обязательно должно вводить не тѣхъ трактатъ о ходатайствѣ святыхъ, но о призываніи ихъ и о почитаніи. Такое мнѣніе находитъ оправданіе и въ Библіи, хотя одинаково занимаетъ мѣста заключаетъ какъ о ходатайствѣ святыхъ, такъ и объ обязанности нашей обращаться къ нимъ съ молитвеннымъ призываніемъ. О ходатайствѣ святыхъ мы напр. узнаемъ мѣсто изъ Кн. Зак. Апокалипсиса: „и дамъ вѣнца сему ангелу, да дастъ молитвамъ святыхъ вонъ на олтарѣ златѣй, сущій предъ престоломъ", а такъ изъ 5 гл. 8 ст., и да пріметъ книгу, четыре животы и двадесять четыре старцы падоша предъ агнцемъ, имуще кійждо гусли и фіалы златы, полны фиміама, молитвы святыхъ? О вѣрованіи церкви въ существованіе ходатайства святыхъ свидѣтельствуютъ поученія, сказанія о мученикахъ, литургійныя молитвы и т.д.
Равно и призываніе святыхъ, какъ сказано, основывается на писаніи и есть догматическій вопросъ. Мы имѣемъ многіе въ Ветхомъ Завѣтѣ, говорящіе о молитвенномъ призываніи святыхъ, о молитвенномъ обращеніи къ святымъ, правда къ ангеламъ. Самъ Богъ повелѣваетъ Авимелеху просить молитвы Авраама: „почтетъ тебе, и помолится о тебѣ и живъ будеши (Быт. 20,7.); точно такъ праведнымъ Іова велитъ просить у Іова молитвы за нихъ предъ Богомъ (Іов. 42,8-10). Самуилъ нѣсколько разъ обращается къ Господу по просьбамъ Израиля, и послуша его Господь (1 Цар. 7,19). Если Самъ Богъ повелѣваетъ обращаться съ молитвами къ святымъ при жизни, то тѣмъ болѣе должно быть такъ послѣ смерти ихъ, когда они предстоятъ престолу Божію, и Ему видятъ лице Отца Небеснаго. Самъ Апостолъ обращается къ своимъ ученикамъ христіанамъ съ просьбою о молитвахъ за себя. Такъ думаетъ напр. Ап. Павелъ (Рим. 15,30; 1 Сол. 5,25 и др.). Въ Новомъ Завѣтѣ сомнѣнно, что говорится о молитвенномъ обращеніи къ умершимъ святымъ. Это извѣстная притча о богачѣ и Лазарѣ (Лук. 16). Правда здѣсь богачъ и Лазарь оба еще умершіе, но и тамъ эта притча доказываетъ нашу мысль. Думаемъ тоже

на имя Василия Великого на 10 изречения.

Лютеране говорят, что именно земными делами, не имеющими обращения к святости отрицают, согласно со приведенным Св. Писанием. Таким образом одну часть догмата они принимают, а другую отрицают. Реформаты отрицают два части догмата всего догмата, отказываются последовательное мотивами. Все это вытекает из недостаточно глубокого понимания связи между членами церкви под главенством Христа. Человечество находится в органическом и тесном союзе, поэтому связано узами родства от одного человека; не этот естественный союз в церкви Христовой становится еще теснее. Христос называет своих членов церкви членами одной духовной семьи, членами одного духовного организма-тела, глава коего есть Христос. В качестве подобных самых ближайших своих родственников, одни живые и полезны, если в церкви Христовой нет ни иудея, ни эллина, ни варвара, ни раба и свободного, то нет и одни живые члены, кои могут не оставлять наследников во вознаграждении, так что смерть не может прекратить существование членов в членах церкви невидимой. Из всего этого видно, что лютеране и реформаты недостаточно глубоко понимают идею связи между членами церкви Христовой. Лютеране и реформаты просто не понимают смысла ходатайства Христа, кое будет возобновлено в заключительном суде. Если ходатаи могут, то должны отвергать молитвы и заслуги, должны отвергнуть учительство и т.д. В Св. Писании есть напр. такие места: „один есть Господь Христос". При протестантском понимании мы должны сказать, что святых нет, иначе всякого мы Спасители. „Единый ходатай Бога и человеков человек Христос Иисус", а между тем в тексте Св. Писания говорится, что Духи ходатайствуют о нас, в изложении протестантов! Различие между ходатайством за нас Христа и святых прекрасно выяснил Стефан Дворский в „Камень веры". Как единство Бога Невидимого не отменяет земного отца, так единство святости Христа не исключает святости людей; ходатайство Христово не исключает ходатайства святых, хотя и говорится, что один ходатай, но устанавливается различие между ходатайствами. Христос ходатайствует за всех, а святые ходатайствуют, как Духи Святые; Христос не требует за себя ходатайства, а святые требуют „не себе, а нас ради", все Христос ходатайствует за всех родных человеческий. У Дворского здесь сказывается немного католицизма. Христос лишает силу ходатайства в себе, а святые лишают силу ходатайства от Христа, в первом случае силою не своею, а полученною от Него силу. Христос есть первый ходатай, а святые вторые.

Таковое учение о ходатайстве святых и о молитвенном обращении к ним есть строго библейское положение, а что касается церковных преданий, есть отдельно догматы. Таковы

совершенно иначе называет учение о почитании св. иконъ и мощей. Не сколько дней выражается при усопшихъ, учение о почитаніи иконъ и мощей можно назвать фетишизмомъ, но объ этомъ мы еще говорить не имеемъ. Этотъ совершенно чуждое христіанству выраженіе фетишизма о чувствіи - идолопоклонства чуждо любви и знанія. Церковь почитаніе иконъ и мощей сохраняетъ, что она вѣрна себѣ. Православная церковь учитъ, что обычаи совершенно отличны отъ другихъ и въ знаніи своего спасенія она отдаетъ выраженіе иконамъ, выражаетъ этому почитанію, она, называя иконы, почитаетъ обитателя, не иконы боговъ, а иконы друзей Господа. Она говоритъ, что иконы не тѣмъ знаки и образы этого чудного любви и знанія, но еще, что обычаи достойны почитанія.

Православная церковь имѣетъ много побужденій почитать обычаи иконъ. Она отличается дерзновенно доказательными вѣщами своего сознанія, подтверждаемыми св. мощами и потому не можетъ не сознавать ихъ почитанія. Если бы она не почитала обитателя, то она чинить противоречіе, она поступала бы непоследовательно, потому что даже мощи почитаетъ обычаи святыя и великихъ людей. Кто больше чтитъ, почитаетъ или обитателя отца, чѣмъ другой вѣрн. Г. Достоевскій въ замѣчательномъ своемъ Пушкинѣ Богословскомъ такъ говоритъ объ сознаніи обитателя: „не тѣмъ тяжка, но великая чудотворцы обитателя исполняли великодушіе. Что есть добродѣтель обычаевъ совершенно противно не по виду разрушенія, но и вѣрности и выдержанности: чтобы болѣе имѣть, подражаемыя обычаи и добродѣтели. Даже подражаніе, совершенно прекращающееся отъ вѣдомо и самой природы (обитателя) изображаетъ нѣкоторое великодушіе. Благодаря христіанскаго сознанія высокаго, какъ не видно, сколь высокаго человѣка въ мощахъ. Православная церковь, вторая нравственное обитателя, подтверждаетъ христіанское почитаніе, называющее преобразованіе въ изучении своего чистаго. Она чтитъ высокій чудотворный подвигомъ чтитъ. Въ богословскомъ учении о почитаніи христіанскомъ, какъ о дѣлѣ Духа Святаго, въ дѣлѣ или будущей жизни и въ будущей вѣчности. Если обратимся вниманіе на состояніе человѣка, то увидимъ, что тѣмъ сознаніе бытіе дѣлаетъ въ жизни человѣка, а именно: Господь получает чрезъ себя, чтобы и въ мощахъ чтитъ видимое дѣло - видѣть. И такъ как Господь получает чрезъ тѣло, то и мощами чрезъ мощи дѣлаетъ дѣлаетъ высшее назначение. Св. Исаакъ говоритъ: „чтобы видѣть высокородства дѣлъ обитателей своихъ обитателей и чудотворцы святыя! Эту мысль прекрасно выражаетъ Кондратъ Рылѣевъ: „мощи, чтобы, въ дѣлѣ дѣлъ чрезъ чтитъ высокаго, дѣлаетъ не по виду разрушенія, но и дѣлаетъ высокаго и дѣлаетъ высокаго. Особенно дѣлъ

о взаимообщении двух познаний ума и воли в высшее единение, принимаемыми в теории и отвергаемыми в практике. Таким образом на учение о познании светлых ума и воли мы смотрим, как на выходящее учение о единстве.

О церкви земной. Церковь — церковь имеет точное определение по православному катехизису, церковь есть есть бога установленное общество, соединенное между собою единственной верой, законом божиим, таинствами и священноначалием. Из этого определения пропущено то, что церковь, возглашаемая Христом, душею имеет св. духа. Церковь, упраздненная Христом, в новую, обновленная св. духом. Догматист Филарета Черниговского определяет церковь лучше, полнее и более парадоксально: „церковь есть общество верующих во Христа, установленное богом, соединенное словом божиим, таинствами и священноначалием, подчиненным Духу Святому для вечного спасения." Последняя часть определения чрезвычайно важна и может выдвигаться как внутренняя православной церкви, враз выводится эту черту, содействительно церковь состоит из духа и тела и учит существует во вселенной организмы. Таким образом Дух Божий есть душа церкви. Учение о главенстве Христа — общее всем вероисповеданиям, а учение о Духе Св. как душе церкви, есть исключительная принадлежность Православной церкви. Утверждение, что общее определение церкви небесной и земной: „Церковь Христова есть общество всех разумных и свободных существ, на небе и земле, верующих во Христа Спасителя и соединенных в Нем, как в своей единой главе." О Духе Божием в этом определении ничего не говорится и это составляет основной недостаток определения. Макарий употребляет еще несколько выражений, что „Христос Сам дарует церкви правила" и таким образом не Св. Дух, пред Христом обещал посылать, управляет церковью, а Христос. Если это определение составлено из прежних православных определений — формулы, то нельзя не согласиться с недостатком, объясняющим данным явлением. Таким образом самое полное догматическое определение церкви находим у Филарета Черниговского. И так церковь на земле есть общество верующих в Христа, соединенное с Ним неразрывно, как с главою, и одушевляемое Духом Св. Сходные полные и определенные катехизисы.

Церковь земная, по православному учению, есть общество верующих во Христа, соединенных с Ним неразрывною верою и таинствами, одушевляемое и управляемое Духом Святым. Святая Церковь — это таинственный организм, состоящий из души и тела, божественного и человеческого элементов, границу между которыми провести очень трудно. Отнюдь разрыв истинной церковной жизни заключается в идеальности, не чисто и исключительно элементов. Церковь есть Сама организм.

ющей жить на земли Христос; отсюда Церковь называют ее Христовой, ибо она Его
тело. Ц-новый Адам, в храме лелеется все человечество, так и Церковь... Глава ее
Христос. Ап. Пав. в 1 Кор. 12, 12 говорит: „ибо как тело одно, но имеет многие члены,
и все члены одного тела, хотя их много, составляют одно тело, так
и Христос". Проводя параллель между человеком и Церковью, апостол
в последних словах „так и Хр." хотел сказать: так и Церковь, ибо
есть как бы один Хр.. Игнатий Богоносец видит в Церкви также Самого Хр.,
почему и говорит, что „мы (члены Церкви) составляем один храм, один жертвенник".
Иногда Церковь мыслится в образе Лица: как в Нем неслиянно, нераздельно соединились 2 естества божеское и человеческое, так и Церковь есть нераздельное и неслиянное соединение божеского и человеческого элементов. „Никто никогда не имел ненависти к плоти своей, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, п. ч. мы члены тела Его, от плоти его и от костей его" (Еф. 5, 29). Вот основная точка православного взгляда на Церковь, как на тело Христа.

Не то мы видим в кат-ческом. Разрыв между видимым и невидимым элементами в Церкви равновесие нарушается в пользу видимого; Церковь по кат. взгляду есть видимое политич. тело, государство с чиновною иерархией, с единою видимою главою. Глава Церкви — Христос разрыв остается в тени, зато на 1-ый план выступает видимый глава — папа.

В прот-ческом, наоборот, перевес на стороне невидимого: Церковь по нему есть общество святых, общество невидимое, члены коего не знают друг друга. Церковь прот-ская есть не существительное общество, — это только мыленная совокупность единиц, спасающихся в одиночку. Такое учение вытекает из учения прот-ского об предопределении: отрицание внешних, совершенных людьми из масс перешло к разделению Церкви на невидимую, или Церковь в соб. смысле и Церковь в несобственном, т.е. видимую. Сливание определение Церкви у прот. таково: „Церковь есть собрание святых, где правильно преподается евангелие и правильно совершаются таинства".

Кат-ство и прот-ство в своих понятиях представляют Церковь односторонне. Православное же учение соединяет их: божеский и человеческий элементы Церкви не сливаются в нем; в тоже время и не отделяются невидимый от видимого. Частные пункты учения о Церкви: а) о главе Церкви; в) о теле, с) об иерархии, д) таинствах, е) о свойствах Церкви.

Церковь Христова основана не по воле человеческой, а силою и волею Б. Хр.. Он благоволил, чтобы непосредственные ученики Его и люди содержали истинное учение не в отдельности, а составляли бы общество [ибо где суть два или три во имя Мое, тут Я посреди их]. Он основал и утвердил Церковь на камне, и в этом его слава ея. Ап. говорит: „основания иного никто не может положить кроме лежащего, оное есть Христос" [1 Кор. 3, 2]. „Того дал главою выше всех Церкви, которая есть тело его" (Еф. 1, 23). „Христос глава Церкви и той есть Спаситель тела" (Еф. 5, 23). Апостолы называли себя лишь посланниками Христовыми, они собирали собрания о имени его, делали определения во имя Его: „мы посланники от имени Христова", „от имени Христова просим (примиритесь с Богом) говорит апостол Павел (2 Кор. 5, 20). Тот же апостол пишет (1 Кор. 5, 4, 5): „в собрании вашем во имя Б.

Христа обуя в' могущ. душою силы. Гр. нашего Христа предаде святымъ (Мерджиса), во изшествіе плоти. Во время земной жизни своей Хр. обещал своим ученикам послать Духа Св. для наставленія их в' истинѣ, руководства и увѣщанія ими благодатных даров. Это обѣщаніе исполнилось в' сошествіи СД. на апостолов в' 50-й день по воскресеніи. С' тѣх пор СД. постоянно пребывает в' церкви, оживотворяет ее, созидает, приводит в' осуществленіе тѣло Христово, - словом Д. Св. душа тѣла церкви. Тоб. обр. церковь имѣет невидимую главу - Христа, а невидимую душу - Духа Св.. Эта идея участія Д. Св. в' церкви Христовой выражается хорошо в' чинѣ присоединенія иновѣрцев х' православію... Вѣрую, яко сей церкви правитель и хранитель есть Д. Св... У нас в' догматикѣ существует неясность в' пониманіи того, кто правитель церкви. У пр. Макарія читаем: Гр. Хр. сей невидимо держит кормило правленія церкви. О Св. Духѣ, як правителѣ церкви, он вовсе не говорит в' своей догматикѣ. Другой наш догматист Филарет лучше с' этой стороны определяет церковь. Церковь Христова есть общество верующих во Христа, установленное Богом, соединенное Словом Божіим, таинствами и священноначаліем, под управленіем Д. Св. для вѣчного спасенія (IV, 292). Еще лучше раскрывается эта мысль у пр. Иоанна в' его письмах х' прав. вѣру церкви. Он останавливается на вопросѣ: что оканчивается в' церкви дѣйствіе Христа и начинается дѣйствіе Св. Духа и кто из них дѣйствующие? Для чего тебѣ определять, кто больше и кто меньше дѣйствует в' церкви... не понимаешь, если скажешь, что твое спасеніе совершается в' Бог. Св. благодатію СД. по благоволенію Бога Отца. Правильная мысль об этом будет такова: спасеніе совершено, т.е. церковь создана Хр-ом на воле Отца, в' усвоеніи же спасенія взаимодѣйствуют СД., но не отдѣльно от Бога Отца. Имѣет в' данном вопросѣ значеніе и то, что ниже приводим сказано мож. Апл. учит: як церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям (Еф. 5, 24), слѣд. учит, что если есть идея повиновенія, то д. б. идея об управленіи Христа церкви. Но истинная точка зрѣнія на сей предмет д. б. такова: через Д. Св. церковь приводится ко Христу, Д. Св. утверждает церковь Христову, прививает нас, членов этой церкви ко Христу, як дикую маслину, - через Д. Св. распространяется жизнь по всему телу Христову; Д. Св. - проводник живой воды, орошающей тѣло церкви. Христос - центр, из коего находятся все нити церковного организма; Он есть возможность проводить соки по всему организму, причем душа - Д. Св. Филарет Черн. представляет деятельность Д. Св. в' церкви умно, как души: церковь состоит из души и тѣла, дух церкви - благодать Д. Св., оживляющая всякую душу верующего, тѣло церкви - состав управляющих и управляемых. Как душа и тѣло в' прав. мудрѣ связаны между собою - душа действует на тѣло и тѣло на душу, так в' церковной Духъ оживотворяющее действует на видимую церковь (Ф. II, 292).

Въ этомъ мы вполнѣ сходимся съ проосв. Филаретомъ. Впрочемъ не лишнее замѣтить, что этотъ пунктъ въ нашихъ догматикахъ намѣченъ очень слабо; нѣтъ даже опредѣленныхъ рубрикъ для точнаго обозначенія ученія объ руководящей управленіи церковію; и у пр. Филарета §294 г. II просто озаглавленъ: „Христосъ-глава церкви", что бы не предобразить: и Духъ Св. ея корнѣй? Эта неточность въ рѣшеніи столь важнаго вопроса объясняется ученымъ вліяніемъ на нашихъ авторовъ со стороны римскокатоликовъ и протестантовъ. Наши авторы были недостаточно самостоятельны въ этомъ случаѣ: въ планѣ они слѣдовали иностраннымъ образцамъ. Между тѣмъ римскокатол. догматикамъ совсѣмъ нельзя было говорить объ управленіи церкви Духомъ Св. въ интересахъ папы. Отъ протестантовъ опять нельзя было ждать рѣчи объ этомъ: у нихъ вся дѣятельность въ церкви приписывается Христу. Пр. Ѳеофанъ и очень нерѣшительно разрѣшаетъ это въ своихъ письмахъ.

Итакъ, изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что глава церкви Христосъ - не въ силѣ только основанія, но и въ томъ, что Онъ есть источникъ нашего спасенія. Духъ же Св. помогаетъ усвоять это спасеніе. — Будучи невидима и божественна главою и правителемъ, церковь представляетъ человѣческій элементъ по своему тѣлу: тѣло церкви составляютъ правовѣрующіе во Христа. „Вы есте тѣло Христово." Всѣ, принявшіе крещеніе, суть члены церкви. Правосл. церковь учитъ, что несовершенство членовъ не препятствуетъ быть истинными членами, и опровергаетъ то заблужденіе, что тѣло церкви - одни святые. Начиная съ появленія ереси донатистовъ и продолжая кафарами до протестантовъ, правосл. церковь учитъ, что въ церкви Хр. спасаемо пребываютъ совершенные члены и несовершенные; основываясь на евангельскихъ притчахъ - о пшеницѣ, о неводѣ, - на словахъ апостола, что въ домѣ Бож. есть разные сосуды: золотые, серебряные и т. д.; на основаніи др. апостола: аще речетъ: нога не имамъ, себе прельщаетъ, на основаніи практики апостольской: коринѳскій кровосмѣшникъ долго пребывалъ въ церкви, пока не былъ отлученъ отъ нея. Въ составъ церкви не входятъ лишь тѣ, кто добровольно удаляются отъ нея, неправовѣрующіе, непокорствующіеся: богоотступники, еретики, раскольники. Апостолъ говоритъ: аще кто иное благовѣствуетъ благовѣствованіе вашъ, анаѳема да будетъ; Христосъ говоритъ: аще церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже языческихъ и мытарь. Въ области нравственной есть предѣлъ, преступивъ который нельзя оставаться членомъ церкви; недостойные члены невидимо отсѣкаются отъ древа церкви; но въ тайне времени

нѣтъ грѣха, кр̃ый воспрепятствовалъ бы возвратиться въ лоно церкви грѣшнику. Одна только нераскаянность съ упорствомъ, хула на св. Духа (ожесточенность) составляетъ такое
155 препятствіе. Но Богу угодно было, чтобы тѣло церкви въ лицѣ нѣкр̃ыхъ членовъ своихъ имѣло средоточіе благодатныхъ даровъ, чтобы чрезъ этихъ привилегированныхъ лицъ дары изливались обильнымъ потокомъ на всѣхъ вѣрующихъ. Эти центральные, такъ сказать, органы церкви сосредоточиваютъ въ себѣ обиліе благодатныхъ даровъ не лично для себя, а для тѣла церкви, съ которымъ они должны быть въ тѣсной связи и кр̃ое въ свою очередь имѣетъ на нихъ вліяніе: такъ возникаетъ взаимоотношеніе между пастырями и пасомыми, между іерархіею и мірянами. Іерархія — органъ, чрезъ кр̃ый благодать св. Духа изливается на вѣрующихъ, чрезъ кр̃ый Духъ Б. управляетъ кораблемъ церкви. Іерархическія лица — не органы власти общественной, а органы св. Духа, слѣд. они существуютъ по праву божественному, а не человѣческому. — Основанное Сыномъ Б., одушевляемое божественнымъ началомъ общество вѣрующихъ получаетъ ихъ отъ благодати Б., отъ Духа св., а не отъ себя по самовольному выбору. Протестанты, выходя изъ ученія объ оправданіи, думаютъ, что не можетъ быть въ церкви особыхъ органовъ, носителей благодати Б., а каждый вѣрующій носитъ въ себѣ эту благодать, каждый — священникъ. Какъ совершается это облагодатствованіе каждаго члена церкви, никто не знаетъ. Несомнѣнно для нихъ только одно, что іерархіи, въ смыслѣ органа, нѣтъ. Такъ учатъ крайніе протестанты, и въ этомъ случаѣ мы не говоримъ объ англиканской и датской церквахъ, гдѣ есть епископы въ нашемъ смыслѣ. — Признавая священство всеобщимъ достояніемъ церкви, протестанты имѣютъ іерархію по праву человѣческому: она существуетъ лишь для возбужденія въ обществѣ религіозно нравственнаго чувства посредствомъ проповѣди, для обученія истинамъ религіи и для порядка и потому состоитъ изъ простыхъ проповѣдниковъ, учителей и правителей церковныхъ дѣлъ. — Степени іерархіи. Правосл. церковь различаетъ въ чиновахъ іерархіи мѣру благодати, въ силу чего признаетъ степени іерархіи: епископа, пресвитера и діакона. Въ протестантствѣ же нѣтъ ни различія въ мѣрѣ благодати, ни самыхъ степеней іерархіи. Правда, во главѣ церковнаго управленія у нихъ стоитъ особое лице — суперинтендентъ (вродѣ нашего епископа), но оно обличено лишь правомъ свѣтскаго управленія, но не преимуществами благодатными; это чинъ, все равно какъ у

насъ протоіерей; мѣра благодати у него одна съ простымъ священникомъ, но не одна честь.-

Лекція 38я. Мы сказали о главѣ церкви, о душѣ и тѣлѣ церкви. Р
Теперь скажемъ о сосредоточеніи благодатныхъ даровъ въ іерархіи. Благодать дается не для собственнаго нравственнаго усовершенствованія іерарха, она не есть необходимый результатъ ихъ дѣятельности - это спеціальный даръ, не ведущій за собой нравственнаго совершенства лицъ посвященныхъ. Благодать священства дается не за достоинства іерархи, хотя достоинство есть обычное условіе для пользованія ею, это спеціальный даръ, назначенный свыше для пастырства... Іерархія не составляетъ всего въ церкви; кромѣ нея существуетъ въ церкви паства; въ противномъ случаѣ мы приблизились бы къ Римско-католическому взгляду на іерархію, гдѣ папа предоставитель всей іерархіи; онъ все-народъ масса недѣятельная. Рим. ц. придаетъ преувеличенное значеніе іерархіи, тамъ іерархія все, въ ней сосредоточена вся жизнь церкви, народъ мертвая недѣятельная масса, онъ лишь объектъ дѣятельности іерархіи; тамъ простые вѣрующіе не имѣютъ участія ни въ чемъ, имъ закрытъ доступъ къ чтенію и толкованію слова Божія. Правосл. церковь не придаетъ такого преимущественнаго значенія іерархіи; если въ прав. церкви іерархія имѣетъ много значенія, то-его не лишена и паства. Жизнь церкви слагается изъ взаимодѣйствія божественнаго элемента - іерархіи и паствы - представительницы человѣческаго элемента. Правосл. церковь считаетъ одного главу - Христа и непогрѣшимой считаетъ всю церковь. Въ исповѣданіи восточныхъ патріарховъ говорится: „хранитель благочестія есть у насъ самое тѣло церкви, т.е. самый народъ, и у насъ ни папа, ни соборы не могли ввести чего-нибудь новаго, ибо хранитель благочестія самый народъ - церковь во всей ея совокупности." Православный взглядъ здѣсь выраженъ чересчуръ рѣзко, но конечно восточные патріархи, говоря такимъ образомъ, не придавали преимущественнаго значенія народу.

Что касается дѣйствій іерархическихъ лицъ, то нѣкоторую долю участія въ нихъ предоставлено церковію и народу, т.е. простымъ вѣрующимъ; но самое меньшее участіе паствы, конечно, въ совершеніи таинствъ; но и здѣсь допускается нѣкоторое участіе ея, напр. крещеніе новорожденнаго мірянинамъ, въ таинствѣ покаянія также допускается участіе ея - это подготовительная дѣятельность пасомаго предъ таинствомъ; наконецъ, въ совершеніи другихъ таинствъ вѣрующіе также содѣй-

ствуютъ священнодѣйствующимъ нравственно и молитвенно. Большее участіе, живое и дѣятельное участіе паствы замѣчается въ избраніи, выборѣ іерархическихъ лицъ. Будучи вѣрна древнимъ постановленіямъ церкви, допускавшей широкое участіе паствы въ управленіи, въ избраніи іерархическихъ лицъ, правосл. церковь никогда не отвергала и не отвергаетъ этого участія въ принципѣ. Если въ дѣйствительности мы замѣчаемъ противоположное, то въ этомъ обстоятельствѣ должны усматривать вліяніе историческихъ условій, такъ или иначе мѣшавшихъ проведенію этого принципа въ жизнь; принципъ всегда церковію хранился и незабывался. Даже доселѣ при весьма ограниченномъ участіи мірянъ видны слѣды этого участія. Есть синоды при патріархахъ, напр., при Константинопольскомъ, гдѣ во главѣ этого синода засѣдаютъ міряне — также ~~при~~ въ Аѳинахъ — и хотя они имѣютъ совѣщательное значеніе, все таки характерно то, что въ нихъ участвуютъ міряне. И у насъ въ Россіи вѣра въ этотъ принципъ выражается въ томъ фактѣ, что Государь, представитель всего народа, сосредоточивающій въ себѣ всѣ прерогативы народной воли, участвуетъ въ избраніи іерархическихъ лицъ тѣмъ, что соизволяетъ на избраніе ихъ. Въ этомъ участіи мірянъ строго выполняется наставленіе Апостола, чтобы лица іерархическія имѣли свидѣтельство отъ „внѣшнихъ". Самое участіе Государя въ избраніи іерархическихъ лицъ выходитъ изъ догматической идеи взаимнаго участія въ управленіи іерархіи и мірянъ — паствы — и это участіе Государя потому не есть узурпація. Въ самомъ чинѣ посвященія на іерархическія должности слова „повели", „повелите" указываютъ на это взаимодѣйствіе: слово „повели" относится къ народу. Участіе народа, котораго представителемъ въ русской церкви является Государь, въ избраніи епископа, по своему существу, есть дѣйствіе предварительное — Государь только соизволяетъ на утвержденіе, — но не освящаетъ — и участіе его потому не властно... Наконецъ участіе народа допускается и помимо догматическихъ основаній: выбранный епископъ дѣйствуетъ, какъ членъ общества, входитъ въ разныя съ нимъ сношенія, и актъ избранія народомъ тутъ необходимъ. — Наконецъ, не меньшее участіе предоставляется паствѣ и въ дѣлѣ учительства. Каждый членъ церкви имѣетъ право на учительство, но при этомъ онъ не можетъ пользоваться тѣмъ авторитетомъ, который имѣетъ въ этомъ дѣлѣ іерархія. Каждый членъ церкви можетъ поэтому учить другихъ въ томъ случаѣ только, если онъ въ этомъ дѣлѣ не будетъ претендо-

вать на пастырство. Если бы онъ сталъ проповѣдывать всенародно, хотя бы и благочестиво, то это было бы съ его стороны самоволіемъ. Проповѣдывать мірянинъ можетъ съ разрѣшенія епископа. Правосл. церковь слѣдуетъ слову Божію и примѣру древней ц., допуская участіе и мірянъ въ дѣлѣ учительства. Напр. Іустинъ Философъ, Минуцій Феликсъ, Оригенъ, кѣрый пользовался такою извѣстностію и такимъ значеніемъ, что по приходили слушать епископы, — далѣе Нина, просвѣтительница Грузіи и др. — всѣ они были міряне. Наконецъ, тотъ фактъ, что я и другіе, необлеченные священнымъ саномъ, допущены въ высшее учебное заведеніе читать лекціи по богословію, — показываетъ довѣріе церкви по отношенію къ мірянамъ въ дѣлѣ учительства. Так. образ. прав. церковь чужда узости католич. взгляда на дѣло церк. учительства. Теперь въ итогѣ получается слѣдующее опредѣленіе церкви со стороны ея состава: церковь состоитъ изъ главы І. Христа и души — Св. Духа и тѣла, состоящаго изъ іерархіи и паствы.

Въ заключеніе изложенія ученія о церкви слѣдуетъ сказать о свойствахъ церкви. Церковь есть единая, святая, вселенская, апостольская. Такія свойства приписываются ей тогда, когда имѣется въ виду ея божественная сторона. Поэтому всѣ возраженія противъ этихъ свойствъ происходятъ изъ забвенія того, что церковь въ данномъ случаѣ разсматривается съ двухъ сторонъ: со стороны божественной и человѣческой. Церковь едина. Тутъ мы видимъ, что церковь разсматривается со стороны ея единаго главы и ея единой души. Ап. Павелъ говоритъ: „едино тѣло, единъ духъ, якоже и звани бысте во единомъ упованіи званія вашего: единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе: „единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ." Какъ отдѣльные члены не уничтожаютъ единства тѣлеснаго организма, такъ отдѣльныя, помѣстныя церкви не нарушаютъ единства церкви, въ томъ случаѣ конечно, когда онѣ пребываютъ въ единомысліи. Ап. Павелъ обличаетъ коринѳянъ за ихъ раздѣленіе: „еда раздѣлися Христосъ?" и т. д. (1 Кор. I, 10-13). Так. обр. церковь едина со стороны ея главы и духа божія, одушевляющаго ее.

Церковь свята. Она свята въ смыслѣ того освященія, кое разлито всюду въ церкви, въ виду того, что Духъ Б. живетъ въ церкви. „Церковь есть организмъ святой." Здѣсь вездѣ дышетъ духъ святости. Не сдѣлавшись членомъ этого тѣла, нельзя освятиться. Слабые члены очищаются благодатію, грѣхи ихъ разрѣшаются въ таинствѣ покаянія, нераскаянные грѣшники невидимымъ судомъ Боже

отсѣкаются отъ тѣла церкви. Грѣшники — это капля въ морѣ святости Церкви. Возьмемъ примѣръ изъ обыденной жизни. Напр. нашъ не кажется страннымъ, что извѣстное общество называется ученымъ; мы не хотимъ этимъ названіемъ сказать, что каждый членъ этого общества — ученый; оно называется ученымъ по своему общему характеру, по той атмосферѣ, кр[ая] царитъ въ этомъ обществѣ. Такъ и церковь: она свята не потому, что каждый членъ ея святъ, а потому, что въ ней существуетъ общая нравственная атмосфера святости.

Церковь есть вселенская, каѳолическая, т. е. она существуетъ не въ одномъ какомъ-либо мѣстѣ и не въ одно какое-либо время. Спаситель сказалъ: „шедше научите вся языки." Апостолы проповѣдывали всюду. Ап. Павелъ говоритъ, что для церкви безразлично, кто входитъ въ число ея членовъ: эллинъ-ли, іудей, варваръ, скиѳъ, рабъ, свободный — „но всяческая и во всѣхъ Христосъ." Так. обр. церковь — вселенская по мѣсту. Затѣмъ она не есть достояніе одной какой-либо эпохи и потому вселенская по времени. Так. обр. церковь не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ. Она не есть напр. только русская церковь, но союзъ всѣхъ православныхъ помѣстныхъ церквей, гдѣ бы онѣ не были. Римско-католич. догматика наоборотъ не признаетъ союза народныхъ церквей: существуетъ только одна римская церковь. Съ православной точки зрѣнія ни одна помѣстная православная церковь не имѣетъ права навязывать другъ другу свои собственныя формы внѣшней церковной жизни, напр. обряды, богослужебныя книги, внѣшнее средустройство. Союзъ церквей здѣсь является свободнымъ, здѣсь нѣтъ рабскаго подчиненія. Существующія нѣкр[ыя] различія въ обрядахъ, церковныхъ обычаяхъ и проч. не служатъ причиной къ разъединенію этихъ церквей. Въ римско-катол. церкви является совершенно противоположный порядокъ вещей. Аббатъ Бишо прослѣдилъ, что въ рим.-катол. катихизисахъ слова „вселенская церковь" въ позднѣйшее время постепенно замѣняются словами „римская церковь." Далѣе, мы видимъ тамъ борьбу римскихъ литургическихъ чиновъ съ чинами другихъ мѣстныхъ западныхъ церквей, напр. съ медіоланскою, литургическія традиціи кр[ой] берутъ свое начало со времени Амвросія Медіоланскаго, — съ галликанскою (отсюда — галликанизмъ — стремленіе защитить свою самостоятельность отъ претензій римской церкви) и друг. —

Лекція 39. Докончимъ трактатъ о церкви и перейдемъ къ ученію о таинствахъ. — Римскіе католики думаютъ, что непрѣшимость церкви выражается въ лицѣ папы.

Но писаніе, ни преданіе не подтверждаетъ этого. По православному ученію, непогрѣшима вся церковь и потому въ ней ни одного лица въ частности непогрѣшимаго. Единственный органъ непогрѣшимости — это вселенскій соборъ и притомъ только тогда, когда онъ устанавливаетъ какое нибудь вѣроопредѣленіе. Съ такой точки зрѣнія папскій ученіе о непогрѣшимости папы можно въ тѣхъ случаяхъ, когда папа представляетъ папскій престолъ и когда онъ (папа) въ своемъ лицѣ представляетъ всю церковь; въ этомъ случаѣ папскій не ошибается, потому что ставятъ на мѣсто церкви папу и такъ какъ церковь непогрѣшима, а папа олицетворяетъ собой церковь, то и онъ непогрѣшимъ. По правосл. церковному имѣетъ другое понятіе: непогрѣшимъ только вселенскій соборъ и то только въ этомъ вѣроопредѣленіи, когда онъ служитъ выразителемъ вѣрованія всего тѣла церковнаго народа, всѣхъ вѣрующихъ. „Онъ, говоритъ А. ... ... отъ лица правосл. церкви, патріархи пишутъ и соборъ ничего не обходитъ вѣсти новаго, потому что хранительницею благочестія является вся церковь.“ Изображая церковь единою, святою и вселенною, мы могли бы ввести читателя въ заблужденіе объ истинности церкви. Можно было бы подумать, что, такъ какъ всѣ вѣрующіе составляютъ церковь, а церковь свята, то все, послѣ чего христіанской церкви есть общество и общины, существующія въ мірѣ, должны именоваться членами единой святой вселенской церкви, что всѣ секты составляютъ части церкви. Но одно свойство не допускаетъ такъ думать — это апостольскій характеръ церкви; это есть (органическая) черта, преемство отъ Ап-овъ въ ученіи, въ священнодѣйствіи и управленіи — вотъ черта, обнимающая всѣхъ обществъ. Она выражена въ словахъ: „созданы бывше на основаніи Апостолъ, пророковъ, сущу краеугольну самаго Христа.“ И свящ. Ѣзаіи содержатъ церковь подъ видомъ города, гдѣ было Ісусовой въ видѣ камней. Это то традиціонность, вѣрность апостольамъ, преемственность благодати рукоположенія и т. д. и составляетъ одно изъ существенныхъ свойствъ истинной церкви. Православная церковь вмѣщаетъ въ себѣ всѣ эти свойства: ученіе проповѣдуетъ то, что принято отъ Апостоловъ, іерархія ея ведетъ начало отъ Ап-овъ по непрерывному преемству и т. д., словомъ въ восточной православной церкви живетъ духъ апостольскій.

кр̃ый ограничивает количество частных церквей, входящих в составъ единой церкви. Не входятъ въ составъ единой церкви тѣ христіанскія общества, кр̃ыя измѣнили, остались невѣрными апостольскимъ преданіямъ или въ ученіи, или въ іерархіи, или въ управленіи.

Въ заключеніе приведемъ тутъ основную идею, изъ кр̃ой выходили мы, что церковь есть живой организмъ, состоящій кромѣ главы - Г. Христа и Св. Духа - изъ тѣла Церкви, подъ кр̃ымъ разумѣются всѣ вѣрующіе; онъ (организмъ), взятый въ цѣломъ, есть единое общество, святое, распространенное вездѣ, вѣрное Апостольскимъ преданіямъ, долженствующее существовать во всѣ вѣка. 46б.

Переходимъ къ третьей главѣ - о Богѣ освятителѣ, къ ученію о Духѣ Божіемъ или благодати Божіей устрояющей спасеніе людей.

Благодать мы разсматривали ранѣе какъ силу, неизреченно дѣйствующую совокупно съ человѣческою свободою, затѣмъ разсматривали со стороны мѣста, гдѣ она сохраняет со стороны сокровищницы благодати (ученіе о церкви) и теперь обращаемъ вниманіе на осязательныя средства, чрезъ кр̃ыя она преимущественно дѣйствуетъ на человѣка, говоримъ „преимущественно", потому что не въ таинствахъ только, но и многоразличнымъ образомъ дѣйствуетъ она: чрезъ обряды, проповѣданіе слова Б. и т. д. Таинства служатъ только органами, чрезъ кр̃ые жизнь Христова распространяется по организму церкви и каждый вѣрующій усвояетъ спасительные плоды. (У насъ въ учебникахъ по Догматикѣ выражаются: „благодать дѣйствуетъ только чрезъ таинства", это неправильно, вѣрнѣе выражаться: „благодать дѣйствуетъ преимущественно чрезъ таинства"). Укажемъ на связь ученія о таинствахъ съ другими догматическими ученіями.

Если Богъ есть любвеобильный отецъ, пославшій сына своего для искупленія, то возможно ли предположить, чтобы онъ искупивши оставилъ каждому самому изыскивать способы пользоваться сдѣланнымъ, не облегчивъ это пользованіе своею заботою? Понятіе о Богѣ требуетъ необходимо, чтобы не только Христосъ совершилъ спасеніе, но чтобы и далъ средства воспользоваться содѣланнымъ спасеніемъ. Если бы онъ не далъ этого, то онъ далеко не былъ-бы любвеобильнымъ. Такъ и въ обыкновенной жизни: кто не только даетъ средства, но и подробно указываетъ пути, къ воспользоваться этими средствами, тотъ называется любящимъ. Назовемъ-ли мы попечителемъ

отца, который только далъ денегъ сыну, но не указалъ, какъ воспользоваться ими? Истинная любовь бываетъ крайне заботлива и предусмотрительна; за первымъ важнѣйшимъ актомъ необходимо слѣдуетъ множество другихъ; такъ и въ данномъ случаѣ: недостаточно было искупленія, совершеннаго Г. Христомъ: нужно было, чтобы человѣкъ усвоилъ себѣ это искупленіе, для чего должны были быть преподаны особыя средства. Самый характеръ искупленія указываетъ необходимо на средства чувственно-духовныя, чтобы благодать дѣйствовала непосредственно, а чрезъ посредство чувственныхъ образовъ. Если изъ множества способовъ Божественная премудрость избрала воплощеніе для совершенія искупленія, т.е. совмѣщеніе въ лицѣ Г. Христа двухъ естествъ — Божескаго и человѣческаго, то нечего удивляться, что и для усвоенія искупленія избраны чувственно-духовныя средства. Если бы Спаситель воспринялъ только душу человѣка и если бы и въ дѣлѣ усвоенія средства были исключительно духовныя, предположимъ если бы Богъ не вводилъ въ благодать опредѣленные чувственные знаки, то было-ли бы это лучше? Нѣтъ, было бы хуже и менѣе цѣлесообразно; потому что дѣло усвоенія спасенія зависитъ не только отъ воли Божіей, но и отъ свободной воли человѣка, который, впрочемъ, слабъ къ добру и праничелъ, безъ извѣстнаго раздѣленія воли не можетъ усвоить спасеніе. Но какъ направить волю человѣка къ спасенію, не насилуя ея? Что нужно сдѣлать, чтобы актъ совершался добровольно, чтобы и свобода не нарушалась и дѣйствовала бы благодать? Вотъ тутъ-то и помогаютъ чувственные знаки. Извѣстно, какъ много значатъ въ жизни человѣка впечатлѣнія, получаемыя отъ внѣшняго міра; они имѣютъ большое значеніе въ измѣненіи настроенія. Кто знаетъ природу человѣка, тотъ знаетъ, какими важнѣйшими послѣдствіями для него сопровождаются эти впечатлѣнія, а потому для человѣка важно не только невидимое содѣйствіе благодати, но и внѣшніе знаки этого содѣйствія, тѣмъ болѣе что онъ существо чувственно-духовное, состоитъ изъ тѣла и души.

Мы только раскрыли необходимость знаковъ, но не сказали, что они должны были быть не знаками только, но тѣсно соединены съ благодатію, въ нихъ передается благодать человѣку. Почему лучше дѣйствіе благодати чрезъ видимые знаки, а не непосредственно? Есть-ли разумное основаніе для сосредоточенія благодати въ

видимыхъ знаковъ? Есть. Оно прежде всего заключается въ ограниченномъ человѣкѣ. Какъ сказано, чтобы человѣкъ былъ увѣренъ, что онъ получилъ благодать, если не сообщаетъ со знакомъ? Чтобы крещаемый былъ увѣренъ, что онъ дѣйствительно возрожденъ, нужно соединить благодать съ водою. Единственное основаніе, чтобы благодать давалась непосредственно Богомъ — это то, что есть только одна Церковь, чтобы благодать давалась въ крещеніи, а прочіе получали бы только видимый знакъ (т.е. если бы держаться предопредѣленія), по правосл. церковь недерзнула предопредѣленія. Другихъ основаній нѣтъ и быть не можетъ. Предполагается по-крещеніи, что благодать и въ знакѣ, а достается только достойнымъ. Какія бы были отъ этого послѣдствія? Человѣкъ не ограниченъ и въ состояніи сказать, что получилъ благодать, и каждый будетъ постоянно или мучиться мысліею о томъ, сподобился ли благодати или нѣтъ, или впадетъ въ самообольщеніе, словомъ осуждается на вѣчныя продолжительныя мученія. Правосл. церковь учитъ о присутствіи благодати въ знакѣ въ видѣ и человѣка отъ такого мучительного состоянія неизвѣстности.

Такъ обр. видимъ, какъ стройно логически вытекаетъ ученіе о таинствахъ изъ всего воззрѣнія на домостроительство о спасеніи человѣка, о ограниченіи въ покаянномъ человѣкѣ и дальнѣйшемъ продолженіи покаянія, какъ тесно связано съ ученіемъ о Богочеловѣкѣ и какъ ясно и въ разумѣ истинно.

Ученіе о таинствахъ наблюдается въ тесной связи съ ученіемъ о Церкви. Безъ таинствъ Церковь, хотя сохранительница благодатныхъ даровъ, была бы обезображенная обременительными, изсушающіе обращенія бы въ обыкновенныя лишь безъ благодати. Церковь безъ таинствъ давала бы міровоззрѣніе, правила, указывала бы цѣль, но кому бы администрировала, кого давала бы силы слѣдовать по этому пути. Такъ обр. церковь лишилась бы живительнаго сока, не была бы матерью, лишающею отъ чрезмѣрныхъ скорбей, возрождающею, любящею и собирающею всѣхъ и кротостью въ любви воспитывающею. Принимающій ученіе о церкви должен принять и ученіе о таинствахъ, такъ тесна связь между ними.

Для уясненія себѣ понятія о таинствахъ, разберемъ составныя элементы понятія таинства. Таинство и таинственное является у насъ обычнымъ понятіемъ,

объединяющимъ въ себѣ 4 слѣдующія догматическія мысли: 1, въ первыхъ священнодѣйствіяхъ нисходятъ на вѣрующихъ невидимые опредѣленные дары Св. Духа; 2, эти дары подаются непосредственно, не чрезъ посредство видимыхъ знаковъ и обрядовъ, так что благодать въ таинствѣ можно сравнить съ видимымъ знакомъ; 3, такіе способы совершенія благодати вѣрующимъ установлены самимъ Богомъ и предназначены для совершенія всякимъ уполномоченнымъ на это лицамъ-іерархіи; 4, такимъ способомъ исшедшія благодатныя дары на вѣрующихъ суть, ни болѣе, ни менѣе.

Лекція 40-я. Таинства суть священныя дѣйствія, которыя, образуя церковь, составляютъ божественное учрежденіе и сущность которыхъ заключается въ томъ, что они въ видимыхъ знакахъ сообщаютъ благодатные дары невидимаго характера, а сверхъ сего, частные, так сказать специальные, соотвѣтствующіе опредѣленной цѣли потребности. Для большей ясности и опредѣленности указанныхъ понятій о таинствахъ полезно сравнить ихъ обрядами, съ которыми они не рѣдко смѣшиваются. Обряды, въ ихъ отличіи отъ таинствъ, можно опредѣлить слѣдующимъ образомъ. Они суть только знаки благодати; благодать не соединена съ ними необходимо. Напр., не въ самомъ „святѣ водѣ" благодать, вообще не въ самомъ вещественномъ, и не чрезъ вещественное подается даръ благодати, а можно сказать, по поводу вещества. 2-я, если прибѣгаемъ къ обрядамъ и подаемъ благодать, то благодать они не имѣютъ характера частнаго, специальнаго, опредѣленнаго вида заключенія человѣка. 3, обряды далеко не всѣ установлены Христомъ Спасителемъ апостолами. 4, они развились по мѣрѣ необходимости, а потому они не имѣютъ опредѣленнаго количества. Так. образомъ, что существенно въ таинствѣ, того нѣтъ въ обрядахъ: они утверждаются тѣми, что отрицаетъ послѣдняго.

Остановимся на указанныхъ 4 догматическихъ мысляхъ, составляющихъ элементы понятія „таинства". Особенную важность имѣютъ первыя два мысли и нѣтъ ихъ первая особенно важна, потому что составляетъ теоретическое основаніе для принятія церковнымъ чиномъ таинствъ. Прот. Филаретъ говаривалъ: „Таинство должно заключать въ себѣ невидимую спасительную благодатную силу, которая въ тайнѣ совершается

освященіе человѣку и природѣ, въ опредѣленномъ порядкѣ видѣ; послѣдніе необходимы потому, что иначе надлежало-бы быть одному какому-нибудь таинству, а не семи.
Если для христіанина необходимо, чтобы спасеніе преподавалось чрезъ таинства, то для проводниковъ спасенія должно быть столько, сколько нужно человѣческихъ; таинства и удовлетворяютъ семи нуждамъ человѣка, какъ члена общества и Церкви. Человѣку, какъ индивидууму, нужно возрождаться, укрѣпляться тѣлесно и духовно, питаться, имѣть врачевство противъ вѣдущихъ. Все это даетъ въ Таинствахъ: крещеніе, миропомазаніе, покаяніе, причащеніе, елеосвященіе. Кромѣ этихъ даровъ, какъ члену общества и Церкви, человѣкъ нуждается въ другихъ дарахъ: въ дарѣ раздаянія благодатей другимъ, въ благодати для супружескаго союза; а этимъ потребностямъ удовлетворяютъ священство и бракъ. Протоіерей потому и отвергалъ единичное число Таинствъ, что не предполагалъ въ каждомъ таинствѣ отдѣльнымъ даромъ благодати. У преосв. Макарія развитствовала нѣмецкая домашняя мысль о таинствѣ совсѣмъ не развита, а у преосв. Филарета слабо развита.
Вторая мысль Зальца потому, что она идетъ въ ясной связи съ мыслью о богопредназначенности Таинствъ, именно служитъ основаніемъ для нихъ. Отца благодати состоялъ въ чувственныхъ дѣйствіяхъ необходимо: а) Божественное установленіе, воля Божія, и б) земное. Богомъ поставленные раздаятели даровъ или посредники, самы получаютъ отъ Бога назначеніе для этого дѣла, необходимо потребныя слабости силы человѣка. Эта вторая мысль въ сопоставленіи съ второмъ о дѣйствительности Таинствъ ставитъ въ возможность необходимость разсужденій объ условіяхъ дѣйствительности и дѣйственности Таинствъ. Дѣйствительность таинствъ обнаружилась присутствіе въ Таинствахъ благодати; дѣйственность - дѣятельность благодати на человѣка (отдѣльнаго или коллективное). Правосл. Церковь, будучи второго мнѣнія, что благодать отъ сего сверхчувственная и видимыхъ дѣйствіяхъ, допускаетъ необходимость вѣдомыхъ условій для дѣйствительности и дѣйственности таинствъ, кои со стороны совершителей, такъ и со стороны принимающихъ. Вотъ почему „прав. вост. пат. о вѣрѣ" выражается: „Таинства не суть только знаки освященной Божіею, а суть орудія, которыя необходимо требуютъ

благодатію на приступающихъ къ нимъ". Иное дѣло, если-бы Церковь учила, что въ таинствахъ благодать подается отдѣльно отъ видимаго знака; тогда она должна была-бы опредѣлить, въ какихъ случаяхъ, при какихъ условіяхъ таинство сдѣлается дѣйствительнымъ и при какихъ нѣтъ. Ничего такъ условія со стороны совершителя и пріемлющаго; для дѣйствительности и дѣйственности таинствъ Христ. Церковь требуетъ только, чтобы таинство совершалось по установленной формѣ. Какъ скоро таинство совершено правильно, по установленной формѣ и законнымъ совершителемъ, оно дѣйственно и благодать къ нему относится, хотя-бы совершающій его не имѣлъ вѣры и былъ недостойнымъ человѣкомъ, а пріемлющій не имѣлъ-бы религіознаго настроенія. Этимъ между прочимъ отрицается мнѣніе донатистовъ, по которому таинство, совершенное нерадивымъ священникомъ, не дѣйственно; отрицается также и римско-католическое мнѣніе объ интенціи внутренней, или намѣреніи и желаніи совершителя. Древняя Церковь Христова имѣла много вѣдомо, что дѣйственность таинства не обусловливается ни религіозн. убѣжденіемъ, вѣрою, ни нравственною святостью священника и аргументомъ своего взгляда выставляла слова Ев. Апостола (въ посланіи къ Ев. Тимоѳ.): „я не вѣрю ни прелюбодѣю, ни блудницы, потому что ожидаю гонителя". Только спустя одно столѣтіе Донатистовъ и монтанистовъ стали проповѣдовать необходимость для дѣйственности таинства. Папа Григорій VII обусловилъ совершеніе таинствъ непорочностью духовенства. Такъ продолжалось до Тридентскаго собора, пока не установили интенціи: „если кто (изъ священнослужителей) скажетъ, что когда совершается таинство, священнику не требуется намѣренія сдѣлать то, что дѣлаетъ Церковь, анаѳема да будетъ". Что хотѣли сказать этимъ опредѣленіемъ? Правило Тридентскаго собора объ интенціи неопредѣленно; не ясно, какую интенцію — внѣшнюю или внутреннюю оно имѣетъ въ виду. (объ этомъ см. ниже).

Римскіе богословы различаютъ внѣшнее и внутреннее намѣреніе. Подъ внѣшнимъ намѣреніемъ разумѣется прямая форма таинства, а подъ внутреннимъ — убѣжденіе внутреннее, вѣра, желаніе и т. п. совершителя таинства. Бельгійскій Перроне утверждаетъ, что Римская Церковь требуетъ только внѣшнее намѣреніе (intentio externa). Такого взгляда держатся французскіе богословы, мнѣніе ея объ внѣшнемъ намѣреніи переходитъ и въ внутреннее. Допускающіе одну внѣшнюю интенцію ссылаются на Athanasia Великаго. Послѣдній играя крестомъ говорилъ

и епископъ александрійскій призналъ это крещеніе действительнымъ. [illegible] Римъ, который [illegible] [illegible] св. [illegible]. Приводятъ примеръ изъ исторіи [illegible]: папа Николай I (при Фотіи) призналъ действительнымъ крещеніе, совершавшееся въ его время одними словами за Отца [illegible]. Но въ этой исторіи есть и противоположные примеры, [illegible] внутренняго [illegible]. Такъ, напр. [illegible] на папу Александра VIII, который [illegible] необходимость внутренняго намеренія со стороны совершителя для действительности таинства. Католическіе же богословы между [illegible] и Тридентскій соборъ не положилъ конца колебаніямъ, такъ какъ его определеніе обязательно: его [illegible] не только внешнее, но и внутреннее. Сколько можно [illegible], Тридентскій соборъ имелъ въ виду собственно внутреннюю интенцію, такъ какъ его определеніе направлялось противъ протестантовъ, отрицавшихъ необходимость внутренняго намеренія и учившихъ [illegible] на [illegible], и такъ какъ [illegible] [illegible] [illegible] самой себя. При допущеніи внутренняго намеренія действительность таинствъ поставляется въ полную зависимость отъ священника. Если же отъ священника зависитъ — [illegible] благодать или нетъ, то въ такомъ случае онъ поставленъ на [illegible] выше Бога. А что [illegible] [illegible] [illegible] видно изъ следующихъ словъ [illegible]: не говоря того, что говорятъ папы, что ни одинъ изъ ангеловъ, ни даже Дева Марія не могутъ освящать (т.е. совершать таинствъ). [illegible] [illegible] [illegible], что если самъ Дьяволъ въ образе человека придетъ и будетъ разрешать отъ греховъ, проповедывать и совершать таинства по установленію Христову, [illegible], а нужно, что мы примемъ [illegible] крещеніе, [illegible] евангеліе, [illegible] разрешеніе отъ греховъ и т. д. Аугсбургское исповеданіе [illegible] таинство

дѣйствительно, хотя-бы оно совершалось со смѣхомъ (внѣшнимъ), т.е. безъ вѣры, и безъ внутренняго намѣренія.-

II.л. Мы согласны съ „Православным Исповѣд. вѣры", въ которомъ на 100 вопросъ объ интенціи, сколько вещей требуется для таинства" читаемъ: „призываніе Св. Духа и извѣстная форма словъ посредствомъ которыхъ священникъ изъявляетъ намѣреніе освящать дары" - Нѣкоторые находятъ здѣсь вліяніе католическихъ воззрѣній, т.е. какъ будто подъ намѣреніемъ здѣсь разумѣется внутренняя интенція. Но выраженіе „извѣстная форма словъ" нужно разсматривать въ связи и тогда нельзя не видѣть, что здѣсь говорится о внѣшнемъ, формальномъ намѣреніи, т.е. о формальной правильности священнодѣйствія. Такъ понимаетъ интенцію и Макарій Москов.: „а такъ къ совершенію таинства согласно съ волею Г. Дх. ... если будемъ имѣть вниманіе къ совершенію таинства .... то естественно отъ священника требуется намѣреніе по богоотданному ученію." Здѣсь дается понять, что Православная Ц-ви не требуетъ того, что Рим. Ц-ви, т.е. по учѣнію Правосл. Ц-ви требуется только, чтобы священникъ правильно совершалъ таинство или, какъ говоритъ Макарій, имѣлъ внѣшнюю интенцію; а внутренняя его вѣра не требуется. Однако Макарій обличаетъ по заблужденіи римскаго ученія, по которому отъ священника требуется хорошая вѣра. Но нужно замѣтить, что высшее совершенство есть условіе желательное, а не необходимое для полученія благодати священства. Прав. Ц. вѣруетъ, что и человѣкъ нравственно-несовершенное, даже недостойный, когда удостоивается по избранію церковной власти посвященія, получаетъ благодать священства и обладаетъ ею въ такой же мѣрѣ, какъ человѣкъ стоящій на высотѣ нравственнаго совершенства. Часто великій подвижникъ всю жизнь не имѣетъ благодати священства, хотя нерѣдко владѣетъ чрезвычайными духовными дарами - прозорливости, исцѣленій и пр.. и совершаетъ своего рода служенія Ц-ви; но служеніе отличное отъ іерархическаго; а рядомъ съ этимъ лицомъ, стоящій неизмѣримо ниже его въ нравственномъ отношеніи обладаетъ благодатію священства. Правда, высшее совершенство и іерар-

хическія полномочія, даръ низводить на другихъ благодать Божію въ таинствахъ церковныхъ и чрезвычайныя духовныя дарованія иногда совмѣщались и совмѣщаются въ одномъ лицѣ, но это далеко не въ большинствѣ случаевъ и при томъ актъ и путь, которыми получаются первый и послѣдній дары не одни и тѣ же.

Для полученія же чрезвычайныхъ дарованій нравственное совершенство безусловно необходимо. Путь долгаго, личнаго подвига, ведущій медленно и постепенно къ высшему совершенству есть неизбѣжное условіе для полученія чрезвычайныхъ іерархическихъ благодатныхъ даровъ.

Не будучи необходимымъ условіемъ для полученія благодати священства, высшее совершенство не есть также необходимое слѣдствіе обличенія священнымъ саномъ. Благодать священства не даетъ лично священнику нравственнаго совершенства; она дается ему не для личнаго блага, а для облагодатствованія пасомыхъ, хотя при его самодѣятельности можетъ принести пользу и лично ему самому.

Благодать священства „врачуетъ и оскудѣвающая восполняетъ" преимущественно и прямо относительно того, что входитъ въ область іерархическаго дѣйствованія и только косвенно при извѣстныхъ условіяхъ со стороны іерархическаго лица можетъ врачевать и восполнять и его личную немощь. Опасно останавливаться на понятіи совершенства какъ условіи и результатѣ полученія іерархическихъ полномочій; изъ исторіи цер. мы видимъ, что многіе начиная съ монтанистовъ, поскользнулись на этомъ пути.

Доселѣ мы говорили объ условіяхъ со стороны совершителя таинства, теперь — какія условія для дѣйствительности таинства требуются со стороны пріемлющаго таинства? Какъ отъ совершителя (таинства) не требуется для дѣйствительности таинства внутренняго намѣренія нравственной жизни и т. п. такъ и со стороны пріемлющаго дѣйственность таинства не зависитъ отъ жизни его, что идетъ вопреки протестантскому взгляду, по которому (по которому) дѣйственность таинства соединяется съ вѣрою. Пров. Ц. требуетъ вѣры отъ пріемлющаго для того, чтобы дѣйствіе благодати было спасительно для души, а не обратилось

ему въ осужденіе. Что Ц-въ такъ смотритъ на дѣло, что благодать дѣйствуетъ и на недостойныхъ по вѣрѣ, что дѣйствительность таинства остается и при отсутствіи вѣры и др. условій со стороны пріемлющаго. Это видно изъ того, что тогда бы (т.е. при отсутствіи вѣры при принятіи таинства) пріемлющій таинство по словамъ апостола ѣлъ и пилъ себѣ въ осужденіе. Словомъ, дѣйствіе таинства остается, но оно бываетъ не благопріятно для пріемлющаго его недостойно. Такимъ образ. для дѣйствительности таинства не требуется ни какихъ условій ни со стороны совершителя, ни со стороны пріемлющаго, кромѣ законнаго посвященія и извѣстной формы при совершеніи таинства. 486.

3° положеніе въ вопросѣ о таинствахъ — это богоустановленность ихъ. Хотя Евангеліе не говоритъ прямо, что таинства установлены самимъ Богомъ, но Ц-въ вѣруетъ этому на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ въ самихъ Евангеліяхъ. Она не слѣдуетъ схоластикамъ, которые раздѣляли таинства на установленныя самимъ Г. Хр. и апостолами. Что касается времени установленія таинствъ, то здѣсь замѣчается большая неясность. Одно только можно сказать, что они всѣ установлены послѣ воскресенія Г. Хр. Первымъ было установлено священство именно, когда Христосъ, явившись, сказалъ апостоламъ: пріимите дух святъ... Тутъ же установлено и таинство покаянія, что видно изъ дальнѣйшихъ словъ его... Прочія таинства установлены Г. Хр. въ продолженіи 40 дней, котор. онъ оставался на землѣ по своемъ воскресеніи. Изъ Дѣян. ап. мы знаемъ, что Спаситель, являясь апостоламъ въ продолженіи 40 дней, „говорилъ имъ о царствіи Божіемъ" (Дѣян. I, 3) „Царство Божіе" по словоупотребленію Спасителя во многихъ случаяхъ означаетъ въ тѣсномъ смыслѣ церковь, и здѣсь вѣроятно употреблено въ такомъ смыслѣ; т.к. всего примѣчательнѣе было говорить ему по воскресеніи именно объ устройствѣ Ц-ви, причемъ умѣстно было давать апостоламъ практическія наставленія относительно устройства богослуженія и въ частности — таинства. Что касается другихъ указаній евангельскихъ, которые говорятъ объ установленіи таинствъ нѣкоторыхъ какъ будто до воскресенія Г. Хр., то имъ нужно приписывать значеніе предначинательное.

По ученію прав. цер. таинствъ 7: крещ., мир., пок., свящ., брак и Еслосв. Иначе думаютъ протестанты — и утверждаютъ, что въ О. Пис. дано ученіе о двухъ не менѣе таинствахъ: крещеніи и евхаристіи. Къ этимъ двумъ священнодѣйствіямъ по преимуществу и прилагалось въ началѣ названіе таинствъ, хотя оно имѣло въ древней церкви весьма обширный смыслъ.

См. Пр. Баслеміе

49 Д.

49-я Лекція. О Крещеніи. — Первое таинство. — Двери къ другимъ таинствамъ есть крещеніе. Сущность этого таинства можно выразить въ слѣдующихъ пунктахъ. 1) Вода избрана Богомъ, какъ органъ крещенія. Св. Церковь, находя этотъ органъ совершенно пригоднымъ для крещенія, не приписываетъ ему обязательнаго значенія, не признаетъ воду саму по себѣ достаточной для освященія человѣка. (Вода, какъ органъ очищенія была употребляема во всѣхъ другихъ религіяхъ, и въ христіанствѣ, какъ говоритъ Тертуліанъ, она имѣетъ тоже значеніе). 2-й. Чрезъ этотъ органъ дѣйствуетъ благодать св. Духа, которая соединяется съ нимъ, или какъ говоритъ Тертуліанъ вода освящаетъ себя благодатью ( ). 3-й, то, что находится въ крещеніи благодать, есть прощеніе ея. Тертуліанъ. Отъ прощенія имѣетъ такую важность, что крещеніе совершается такимъ образомъ мірянами, принадлежитъ церковно дѣйствительнымъ. Христіане св. Троицы отличаются не ф. б. именно то, — нельзя говорить — во имя Отца и Сына, но — во имя Отца и Сына и св. Духа. 4-й, Православная Церковь учитъ, что крещеніе совершает человѣку благодать, обновляющую и возрождающую. Какъ нужно представлять плодъ крещенія? Въ отрицательномъ отношеніи: въ это разумѣется отъ первороднаго грѣха, прилѣпленныя, сдѣланныя, отдѣляющее человѣка отъ Бога, нарушенія такимъ образомъ отношенія человѣка къ Богу и человѣка къ рода человѣка. Дѣлаетъ человѣка, или что тоже, примиряетъ Богомъ и чрезъ это вступаетъ въ тѣсную связь съ Христомъ и Церковью. Въ положительномъ отношеніи: крещеніе возрождаетъ человѣка. При этомъ нужно замѣтить, что наслѣдственная порча, какъ слѣдствіе, не прекращается, прекращается только грѣхъ и по послѣдствіи смерть. 5-й, Православная Церковь учитъ, что крещеніе необходимо для каждаго вступающаго и едино, т.е. оно можетъ быть совершено только однажды. Само собою разумѣется, что оно едино только тогда, когда оно совершено законно, — въ противномъ же случаѣ оно должно быть повторяемо, о чемъ и сказано въ правилѣ собора: „кто не во св. Троицу крещенъ, тотъ долженъ креститься снова". Вотъ все догматическое о крещеніи, нѣтъ же другіе вопросы, которые разбираются въ догматикѣ не суть вопросы догматическіе. Таковы вопросы: о погруженіи и обливаніи, о крещеніи кровію. Все это вопросы каноническіе и литур-

гическіе, — они служатъ только поясненіемъ и подтвержденіемъ той мысли, что крещеніе необходимо. Въ древней Церкви разсуждали еще о судьбѣ младенцевъ умершихъ безъ крещенія. Одни говорили, что младенцы терпятъ муку (Августинъ); другіе утверждали, что не терпятъ, но и не наслаждаются полнымъ блаженствомъ. И эти разсужденія служатъ подтвержденіемъ той главной мысли, что крещеніе необходимо. Вопросъ о совершителяхъ крещенія не долженъ имѣть мѣста въ ученіи о крещеніи. Онъ долженъ быть рѣшенъ въ ученіи о Церкви при изложеніи обязанностей іерархическихъ лицъ. Здѣсь въ ученіи о крещеніи можно разсуждать только о томъ, какое теоретическое основаніе для совершенія крещенія мірянами. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ одни говорятъ, что такъ какъ крещеніе предназначается для каждаго человѣка, то для совершенія его нужна благодать только такая, какую имѣетъ всякій христіанинъ. Другіе говорятъ, что основаніе для рѣшенія вопроса можно видѣть въ словахъ І. Христа: „никтоже пріидетъ ко мнѣ, аще не Отецъ привлечетъ его". Слѣдовательно, заключаютъ, достаточно общей благодати для того, чтобы каждое лицо могло сдѣлать другаго участникомъ благодати. Нельзя не сознаться, что такое рѣшеніе вопроса страдаетъ натяжкой, но тѣмъ не менѣе его можно признать. Разсужденіе о томъ, что требуется отъ крещаемаго, должно имѣть мѣсто въ ученіи о благодати и свободѣ. Подобнымъ же образомъ и ученіе о воспріемникахъ служитъ только подтвержденіемъ общей догматической мысли о необходимости вѣры со стороны крещаемаго; слѣдовательно и это разсужденіе должно имѣть для себя мѣсто въ ученіи о свободѣ и благодати. —

О миропомазаніи. — Второе таинство есть миропомазаніе. Сущность этого таинства можно представить въ слѣдующихъ положеніяхъ. 1., Миропомазаніе есть таинство совершенно отдѣльное отъ крещенія. 2., Помазаніе миромъ отдѣльныхъ частей тѣла сообщаетъ человѣку благодать отдѣльную отъ благодати крещенія. 3., Эта благодать возрождаетъ и укрѣпляетъ человѣка въ духовной жизни.

43ая Лекція. — Ученіе Православной Церкви о таинствѣ миропомазанія совершенно расходится съ ученіемъ Протестантовъ, которые утверждаютъ, что руковозложеніе

совершало чрезвычайные дары Св. Духа или было не более
какъ обрядомъ допущенія къ крещенію. Некоторые
смѣшиваютъ миропомазаніе съ елеопомазаніемъ при креще-
ніи. Оба мнѣнія совершенно ложны. Миропомазаніе всегда
совершалось отдѣльно и послѣ крещенія и древняя церковь
всегда усвояла ему значеніе таинства обязательнаго и
совершенно отдѣльнаго отъ крещенія. Чтеніе Церкви объ укры-
вающей въ духовной ризницѣ благодати миропомазанія
рѣзко отличаетъ это таинство отъ протестантской кон-
фирмаціи, которая въ сущности дѣла вовсе не есть
таинство. Протестантская конфирмація состоитъ въ томъ,
что молодыхъ людей обученныхъ истинамъ вѣры подвер-
гаютъ сначала экзамену, а затѣмъ надъ ними
коленопреклоненными повторяютъ чтенія молитвы. (Изъ-
ятіе конфирмуемыхъ — только въ лютъ, Ѳевцы
15). Чрезъ этотъ актъ, по мнѣнію протестантовъ, укры-
вающаяся вѣра. Но вѣдь это укрѣпленіе вѣры есть не бо-
лѣе какъ естественное слѣдствіе обученія. Не такъ
учитъ о миропомазаніи православная Церковь: она
учитъ, что миропомазаніе есть въ полномъ смыслѣ
таинство. Въ мнѣніи о миропомазаніи нѣкоторые
домашніе дошли до рѣшенія вопросовъ совершен-
но не домашнихъ, какъ-то: когда миропомаза-
ніе дается по рукоположеніе; почему въ Римской
Церкви совершается то и другое; какіе чины
тѣла нужно помазывать: одно-ли чело, какъ у като-
ликовъ, или и другіе; кто долженъ совершать
таинство? Первый вопросъ имѣетъ значеніе для архео-
логіи, а никакъ не для домашнихъ. Авторъ и третій
касается нормы обрядовой стороны миропома-
занія и так. обр. рѣшеніе его для домашнихъ опять
таки не имѣетъ одновременнаго значенія (помазаніе
католиковъ одного чела не противорѣчитъ рус-
скому прав. Церкви спрашивъ католическое миро-
помазаніе дѣйствительно). Наконецъ, вопросъ о томъ,
кто долженъ совершать миропомазаніе, есть вопросъ
каноническій. Вопросъ о повтореніи миропомаза-
нія при коронованіи государей есть вопросъ научно
-законодательности. Но. мнѣніе государей не составля-
ютъ 9-го таинства: это есть видъ одного и того же
таинства миропомазанія. Подробно потому, какъ въ

таинствѣ священства таинство одно и благодать одна, но мѣра благодати различна, такъ и въ миропомазаніи при единствѣ таинства мѣра благодати различна. Помазаніе во время коронованія только усиливаетъ благодать того таинства, которое совершается надъ каждымъ христіаниномъ. Вопроса о томъ, кто можетъ совершать миропомазаніе и надъ кѣмъ, имѣютъ значеніе литургико-каноническое. Неважность ихъ для догматики ясно открывается изъ того, что разности въ образѣ совершенія таинства православными и католиками не мѣшаютъ православнымъ признавать миропомазаніе католиковъ правильнымъ.

505

Объ Евхаристіи.— Евхаристія, по православному ученію въ ряду таинствъ занимаетъ особое мѣсто и потому справедливо носитъ названіе таинства таинствъ. Протестанты же только на словахъ даютъ это названіе, а въ существѣ дѣла Евхаристія у нихъ стоитъ на одной линіи съ другими таинствами, напр. крещеніемъ. Это видно изъ того, что они отрицаютъ пресуществленіе хлѣба и вина и жертвенное значеніе Евхаристіи. Христосъ въ Евхаристіи, по ихъ ученію, только присутствуетъ „cum, sub, in pane"; слѣдовательно, дара не тѣло и кровь христова, которыя теперь на небесахъ и которыя нѣкогда были на землѣ. Отсюда понятно, что Евхаристія не можетъ быть протестантами приравниваема къ голгоѳской жертвѣ.— Въ таинствѣ Евхаристіи, если его разсматривать теоретически, можно различать двѣ мысли: 1., о пресуществленіи и 2., о жертвѣ. Какъ представлять пресуществленіе? Наши догматисты мало занимались разсмотрѣніемъ этого вопроса. Напр., преосв. Макарій, изложивъ православное ученіе (на основаніи Восточныхъ патріарховъ) о дѣйствительности и образѣ присутствія Іисуса Христа въ таинствѣ Евхаристіи, больше говоритъ о слѣдствіяхъ этого присутствія, каковъ я у него

собственно говоря составляютъ разъясненіе, или точнѣе описаніе таинства. А преосв. Филаретъ попытки представить или понять пресуществленіе считаетъ праздным любопытствомъ: довольно знать, говоритъ онъ, что хлѣбъ и вино пресуществляются въ истинное тѣло и кровь Христову. Мы не согласны съ нимъ, такъ какъ догматистъ долженъ уяснить себѣ этотъ предметъ съ цѣлію утвержденія двухъ указанныхъ мыслей: о пресуществленіи и жертвѣ въ Евхаристіи. Эту цѣль преслѣдуетъ въ своихъ разъясненіяхъ и посланіе восточныхъ патріарховъ. Чтобы лучше понять тѣ разъясненія, которая дѣлаются въ этомъ посланіи, сдѣлаемъ небольшое историко-догматическое отступленіе: разсмотримъ, какъ уяснялось ученіе объ Евхаристіи у схоластиковъ, потому что и лютеранскія воззрѣнія, противъ которыхъ ратуетъ посланіе, возникли на почвѣ схоластики.—

Еще въ 9 вѣкѣ на Западѣ происходилъ споръ о томъ, нужно-ли допускать, что въ Евхаристіи нѣчто остается непресуществленнымъ. Поднятъ былъ этотъ споръ Пасказемъ. Въ 11 вѣкѣ споръ возобновился снова. Но въ этихъ спорахъ рѣшался вопросъ о томъ, нужно-ли признавать пресуществленіе, а не о томъ, какъ его понимать. Только послѣ того, какъ вопросъ о дѣйствительности пресуществленія былъ рѣшенъ положительно, начались попытки уяснить самый способъ пресуществленія. Былъ поднятъ вопросъ: какъ возможно, чтобы тѣло Христово, находящееся на небесахъ, въ Евхаристіи присутствовало во многихъ мѣстахъ земли, и какъ возможно, чтобы оно вмѣщалось въ малыхъ частицахъ хлѣба? Отвѣчая на этотъ вопросъ, схоластики говорили, что небесное тѣло Христа отлично отъ тѣла Евхаристическаго. Небесное тѣло существуетъ пространственно, а Евхаристическое безпространственно. Но теперь являлся вопросъ: какъ можетъ тѣло Христово въ Евхаристіи существовать безпростр., если Евхаристія совершается въ пространствѣ и даже небесное тѣло пространственно? Дунсъ-Скоттъ на этотъ вопросъ отвѣчалъ, что бытіе въ пространствѣ бываетъ двоякое: протяжимое, измѣряемое и непротяжимое, какъ математическая точка и что

Евхаристическое тѣло Христа и имѣется непрложенное существованіе подобно пространственной плоти. Схоластики 14 в. желая раскрыть это, различали виды: дифференціальные и варіе циркумдитное: въ, когда оно тѣло существуетъ во всѣхъ мѣстахъ, какъ напр. душа въ тѣлѣ человѣка; второе, когда каждая часть тѣла занимаетъ извѣстную опредѣленную часть пространства. Евхаристическому Христа приписывали варіе первого вида.

Подобно схоластикамъ епископъ раскрываетъ способъ присутствія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа (въ мѣстномъ, конечно, смыслѣ) и Лютеръ. Но раскрытіе это отъ иначе. Лютеръ отрицалъ пространственное бытіе небеснаго тѣла Христа. Тѣло это, говорилъ онъ, существуетъ вездѣ, а слѣдовательно оно имѣется и въ Евхаристіи: Евхаристическое тѣло — это единственное небесное тѣло Христа. Лютеръ могъ и вполнѣ могъ допускать такое отношеніе между небеснымъ и Евхаристическимъ тѣломъ, потому что онъ не допускалъ полнаго присутствія хлѣба и вина: онъ представлялъ небесное тѣло какъ-бы духовною силою, идущую проницаетъ въ Евхаристіи хлѣбъ и вино.—

Схоластики занимались размышленіемъ и другихъ болѣе мелкихъ вопросовъ. Напр., какъ долго держалось тѣло Христово подъ видами хлѣба и вина? Отвѣчали, что всегда, до уничтоженія хлѣба. Если мышь поглощаетъ св. Даръ, то что онъ поглощаетъ? Отвѣчали, что тѣло Христово. Если мышь грызетъ св. Даръ, то что она грызетъ? Петръ Ломбардъ говорилъ, что Deus novit (потому это мѣсто въ его сочиненіи было осуждено и внесено въ списокъ неправильныхъ мнѣній).

Неудивительно, что Восточные патріархи, имѣя въ виду всѣ эти мнѣнія и вопросы, должны были дать нѣсколько раскрытіе относительно Евхаристіи. Они рѣшаютъ слѣдующіе вопросы. 1.) Если хлѣбъ и вино преуспѣвительствуетъ, то какъ Христосъ присутствуетъ въ Евхаристіи — Тѣломъ-ли только, или всѣмъ своимъ существомъ? Православ. Церковь не можетъ утверждать, что Христосъ

не присутствуетъ въ Евхаристіи душею своею и Божествомъ, такъ какъ душа Христа нераздѣльна съ его тѣломъ, а Божество ипостасно соединено съ человѣчествомъ.

2., Хлѣбъ и вино въ Евхаристіи раздробляются и раздѣляются. Раздѣляется-ли тѣло Христа? Нѣтъ: въ каждой частицѣ предложеннаго хлѣба и вина находится тѣло Христово все. Инаго ученія Церковь не могла высказать, такъ какъ она издревле учила, что христіанинъ чрезъ причащеніе соединяется со всѣмъ Христомъ.—

3., Евхаристія совершается въ бесчисленныхъ мѣстахъ вселенной. Присутствуетъ-ли въ ней всегда Христосъ и есть-ли Евхаристическое тѣло Христа небесное, или иное какое-нибудь? Восточные патріархи отвѣчаютъ такъ: „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 то 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 одно и тоже съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ. Ибо всегда у Господа одно тѣло, а не многія во многихъ мѣстахъ, посему то таинство сіе по общему мнѣнію есть самое чудесное, постигаемое одною вѣрою, а не умствованіями человѣческой мудрости" (кл. 17).—

4., Когда Христосъ присутствуетъ въ Евхаристіи: при самомъ-ли только принятіи таинства вѣрующими, или всегда, со времени освященія даровъ? Правосл. Церковь учитъ, что всегда. Ибо Спаситель сказалъ: „сіе есть тѣло Мое" прежде чѣмъ ученики отъ него вкусили и „сія есть кровь Моя" прежде чѣмъ отъ нея пили.

5., Нужно-ли воздавать св. Дарамъ поклоненіе? Нужно, ибо въ св. тайнахъ тѣло и кровь Христа, а съ ними все человѣчество и Божественная ипостась Христа Спасителя.—

6., Чем Евхаристическая жертва отличается отъ жертвы крестной? 1, На крестѣ Спаситель видимо принесъ въ жертву свои тѣло и кровь. Въ Евхаристіи Онъ приноситъ ихъ подъ видами хлѣба и вина. 2, Тамъ онъ непосредственно самъ, какъ первосвященникъ, совершилъ жертвоприношеніе. Здѣсь хотя невидимо совершаетъ его тѣмъ же Самъ, но видимо посредствомъ пастырей Церкви. 3, Тамъ принесена жертва кровавая. Здѣсь жертва безкровная и безстрастная. 4, Крестною жертвою совершено искупленіе всего человѣчества и удовлетворена правда Божія за грѣхи всего міра. Жертва безкровная умилостивляетъ Бога только за грѣхи тѣхъ людей, за которыхъ приносится и собственно уподобляетъ плоды жертвы самоѣской людямъ, которые особенно приняли ихъ и удостоены. 5, Наконецъ, жертва кровная принесена за родъ человѣческій только отъ Адама на голгоѳѣ. А безкровное жертвоприношеніе, со времени установленія его, совершилось, совершается и будетъ совершаться до скончанія людей до второго пришествія Господа, по всѣмъ странамъ міра, на всѣхъ мѣстахъ жертвенникахъ. — Наконецъ сравнивая жертву крестную съ жертвою безкровною, можно заразумѣть, что первая служитъ какъ-бы стволомъ или корнемъ, а послѣдняя древомъ, которое произрастаетъ отъ этого ствола, вѣтви которого простираются на этомъ корнѣ, питается отъ него оживотворяющими соками и тайнымъ образомъ производитъ спасительные плоды жизни, — такъ что обѣ жертвы не неразрывны между собою, составляютъ совершенно одну жертву, и вмѣстѣ различаются между собою. Это одно и тѣмъ же благодатное древо жизни, насажденное Богомъ на голгоѳѣ, но постепенно возросшее и распространяющее своими вѣтвями всю Церковь Божію и питающее своими спасительными плодами всѣхъ, ищущихъ жизни вѣчной. —

Лекція 44-я. — Изъ разъясненій относительно Евхаристіи, какія мы включили въ „Послаціи Вост. патр.", направленныхъ противъ неправославныхъ, прямо или косвенно отвергающихъ истинное значеніе и смыслъ Евхаристіи. Такъ, кругъ отрицаній равнѣзначащій мнѣнію о какомъ-то не полномъ присутствіи

Иисуса Христа въ Евхаристіи (Неполнота этого пре-
существія относится или къ одному изъ двухъ естествъ Бо-
гочеловѣка, или касается частицъ, элементовъ таинства:
каждой-ли мельчайшей частицѣ хлѣба и вина при-
сущъ І. Христосъ, или нѣтъ?... или наконецъ, вопросъ
поднимается изъ за одновременнаго совершенія таин-
ства въ различныхъ мѣстностяхъ...). Мысль эта очевид-
но направлена прямо къ отрицанію пресуществленія.
Къ тому же, только косвеннымъ путемъ направляются
и представленіе лютеранъ о снисхожденіи въ таинствѣ
Евхаристіи Христа прославленнаго плотію, и непра-
вильная мысль ихъ объ отношеніи евхаристической
жертвы къ жертвѣ голгоѳской. — Все это отвергает-
ся въ „посл. Вост. патр.". — Итакъ, Евхаристія есть
таинство, въ которомъ хлѣбъ и вино пресуществля-
ются въ истинное тѣло и кровь Христова и эта
есть жертва, усвояющая плоды жертвы голгоѳ-
ской. —

Все остальное, о чемъ трактуется въ догматикахъ
(какой д. б. хлѣбъ — квасный или опрѣсночный; къ
какому моменту пріурочивается время пресущест-
вленія даровъ и т. п.) — все это относится или къ
обрядовой сторонѣ таинства, или составляетъ вопро-
сы чисто каноническаго характера, но не догма-
тическіе и потому не дѣло догматики рѣшать
то, напр., которая Церковь права въ рѣшеніи вопро-
са о времени пресуществленія даровъ — Римско-ка-
толическая, пріурочивающая этотъ моментъ къ сло-
вамъ установленія: „пріимите, ядите"... и „пійте
отъ нея всѣ"..., или Православная, относящая
пресуществленіе ко времени особой молитвы объ
этомъ. Исторически права, конечно, наша Церковь,
потому что во всѣхъ восточныхъ литургіяхъ су-
ществуетъ особая молитва пресуществленія; слѣды
этой молитвы находятся даже и въ литургіяхъ
западныхъ. Тамъ одинъ изслѣдователь нашелъ выра-
женія, аналогичныя съ нашей молитвой; въ нихъ
просится, чтобы Богъ рукою Ангела перенесъ жертву
на небесный жертвенникъ и чтобы хлѣбъ и вино
были едино съ тѣломъ и кровію Христа. —

Не дѣло духовники также занимаются рѣшеніемъ вопросовъ: подъ какими ли видами слѣдуетъ отпускать Евхаристію мірянамъ или надъ какими? Кто долженъ приступать къ таинству, — взрослые ли (конфирмованные) или и младенцы? и т. п. Все это вопросы не домашнечіе.

Что касается большинства четырехъ таинствъ, то мы намѣрены ограничиться относительно ихъ самыми краткими замѣчаніями. 5 ч.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ нами возрождающихъ и укрѣпляющихъ въ жизнь духовную таинствъ, Христу Спасителю угодно было дополнить еще два таинства ~~въ помощь~~ немощнымъ членамъ Церкви. Это покаяніе и елеосвященіе.

Таинства эти въ древнихъ временъ назывались раздѣленными (приложимыя дерзающу монаха. Такъ) и у отцовъ Церкви они заключаются одно другимъ. Другимъ словомъ, перечислены разныя рода покаяній, относящихся къ нимъ и покаяній, о которомъ говорится у св. Іоанна: „болѣзнь-ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеровъ церковныя"... Въ такомъ (официальномъ) характерѣ они остаются и доныне. Молитва елеосвященія всѣхъ покаяніемъ. —

О Покаяніи. — Покаяніе не есть внѣшній актъ возстановляющій нарушенныя связи съ Церковью (и съ чувствомъ прощенія) и не есть психологическій актъ, улучшающій нравственное состояніе человѣка (какъ склонны смотрѣть на него историки современные, у которыхъ существуетъ публично-общее покаяніе, состоящее въ томъ, что пастырь предъ причащеніемъ читаетъ молитву, кладетъ свои руки на кающихся и надъ ними читается разрѣшительная молитва. Правда, это по мнѣнію, образъ не имѣющій большаго значенія, чѣмъ всякая вообще молитва). По ученію Православія, Церковь покаяніе есть такое священнодѣйствіе, въ которомъ при усиленномъ исповѣданіи предъ священникомъ грѣховъ исповѣдающій получаетъ отпущеніе и благодатную силу его укрѣпляющую. Если долгое колебаніе относительно признанія этого Таинства таинствомъ или простымъ обрядомъ; сопровождаемо его возрастомъ покаяніе надъ прежнимъ обрядомъ. Внимательное изслѣдованіе выражается относительно покаянія такъ, что по видимому тонко; признаетъ его

за таинство.—

О елеосвященіи.— Елеосвященіе есть спасительное врачевство, врачующее болѣзни не только душевныя, но и тѣлесныя. Оно не только у отцовъ является видомъ покаянія, но и доселѣ въ богослужебной практикѣ эти два таинства замѣняютъ другъ друга. Такъ водится у нѣкоторыхъ изъ восточныхъ общинъ (у коптовъ, напр., какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ Софонія); а также и у западныхъ славянъ, которые приступаютъ къ елеосвященію вмѣсто исповѣди и притомъ совершенно здоровыми. Елеосвященіе окончательно установлено по всей вѣроятности по воскресеніи Спасителя. Но нѣчто предначинательное апостолы совершали еще и раньше. Посланные на проповѣдь во время земной жизни Г. Христа они больныхъ „мазаху масломъ и тѣ цѣлеваху". Археологи указываютъ, что елей въ древности былъ распространеннымъ врачебнымъ средствомъ (съ такимъ значеніемъ упоминается онъ особенно часто у пророковъ; какъ цѣлебное средство фигурируетъ онъ и въ извѣстной притчѣ Спасителя „о впадшемъ въ разбойники".) Ст. можетъ быть, что это обстоятельство повлияло на выборъ его въ матерію таинства елеосвященія.

Кромѣ таинствъ, необходимыхъ для всѣхъ вообще христіанъ, каковы разсмотрѣнныя нами, существуетъ еще два, установленныя для нуждъ Церкви, а не для каждаго члена ея: это священство и бракъ.

О священствѣ.— Священство не есть юридическій актъ, ставящій посвящаемаго на должность учителя и управителя, какъ думаютъ протестанты, а есть священнодѣйствіе, въ которомъ пріемлющему санъ, подаются особыя благодатныя силы.—

О бракѣ.— Бракъ не есть простой обрядъ заключенія союза между лицами разныхъ половъ, какъ учатъ протестанты, а есть таинство, въ которомъ при свободномъ общеніи брачущихся лицъ, подается благодать для чистаго рожденія и христіанскаго воспитанія дѣтей и для взаимнаго вспомоществованія во спасеніи. Послѣдняя черта, опускаемая въ большинствѣ догматикъ, необходимо должна входить въ опредѣленіе таинства брака, ибо мужъ и жена, по Апостолу должна „святить другъ друга", на что требуется

конечно, благодатная сила, каковая и подается въ Таинствѣ брака.—

525

О Богѣ, какъ выполнителѣ своихъ цѣлей о мірѣ.—

Мы, озаглавливая послѣдній отдѣлъ Догматики, слѣдуемъ Филарету Черниг. и предпочитаемъ такое оглавленіе оглавленію Макарія: „Богъ, какъ судія и Мздовоздаятель", такъ какъ Макарьевское опредѣленіе узко: оно относится только къ міру разумно-нравственныхъ существъ и не можетъ относиться ко всей неразумной природѣ. А въ этотъ отдѣлъ входитъ ученіе о кончинѣ міра и объ освобожденіи твари отъ суеты, которой она подчинилась за паденіе подчинившаго ее. Нашъ заголовокъ объемлетъ все: цѣль Божію и относительно человѣка и относительно неразумной природы. Доселѣ мы излагали ученіе о Богѣ, какъ онъ обнаружился въ совершившихся и обнаруживается въ совершающихся фактахъ: въ твореніи, промышленіи, искупленіи и освященіи. Теперь будемъ говорить о будущихъ фактахъ. Данныя наши, съ которыми теперь придется имѣть дѣло, пророческаго характера, отличаются неполнотою и прикровенностью; тѣмъ не менѣе мы можемъ указать мѣста изъ Св. Писанія и изъ Отцевъ несомнѣнно догматическаго характера.—

Ученіе о Богѣ, какъ выполнителѣ своихъ цѣлей о мірѣ, слагается изъ ученія о безсмертіи души, о частномъ судѣ, о пришествіи антихриста, о 2мъ пришествіи Христовомъ, о воскресеніи мертвыхъ, объ измѣненіи міра, о страшномъ судѣ и вѣчной жизни (блаженной или адской).— Если сопоставить это ученіе съ религіозными и философскими языческими ученіями, то между христіанствомъ и ими замѣтимъ большую разницу. Одно христіанство ясно, полно и рѣшительно излагаетъ и можетъ излагать эсхатологическое ученіе. Не говоря о 2мъ пришествіи Спасителя и объ Антихристѣ, ученія о чемъ не могло быть внѣ христіанства, другіе общіе пункты не всѣ находятся у язычниковъ, а которые и есть, то разъяснены слабо. Напр., въ пантеизмѣ и матеріализмѣ, гдѣ идетъ рѣчь о погруженіи все — въ міровое начало — гдѣ нѣтъ духа, не можетъ быть и рѣчи о

Отдѣлъ о Богѣ, какъ выполнителѣ своихъ цѣлей въ отношеніи къ міру можно раздѣлить на два отдѣла: 1., о Богѣ, какъ выполнителѣ своихъ цѣлей въ отношеніи къ каждому человѣку въ отдѣльности и 2., въ отношеніи ко всему міру. Обратимся къ первому отдѣлу. Здѣсь является три пункта: 1., ученіе о смерти, 2., о безсмертіи и 3., о состояніи человѣка послѣ его смерти до всеобщаго суда. Скажемъ прежде всего нѣсколько словъ о смерти и безсмертіи. Богъ подвергая человѣка смерти даруетъ ему безсмертіе и опредѣляетъ его будущее загробное состояніе. По цѣли Божіей смерть не есть совершенное уничтоженіе человѣка: за нею слѣдуетъ безсмертіе. Смерть по ученію Откровенія есть „оброкъ грѣха" (Римл. 6, 23.). Уча такъ о смерти Откровеніе многому научаетъ и о безсмертіи. Мы не будемъ долго останавливаться на ученіи о безсмертіи. Скажемъ только нѣсколько словъ о значеніи этого ученія въ системѣ догматическаго Богословія. Не будемъ говорить о томъ, какъ выражалась идея безсмертія въ разныя времена, напр. въ ученіи о шеолѣ и т. п. Идея безсмертія проходитъ чрезъ все Св. Писаніе, чрезъ творенія Отцовъ и учителей Церкви. Она соединена многочисленными нитями со всѣмъ догматическимъ ученіемъ: съ ученіемъ о Богѣ, о спасеніи, о благодати, о таинствахъ и т. д.; особенно тѣсно связана она съ ученіемъ о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, или иначе сказать съ идеею личнаго Бога. Какое понятіе о Богѣ, такое ученіе и о безсмертіи души; понятіе о Богѣ имѣетъ рѣшительное вліяніе на существованіе идеи безсмертія и на ея содержаніе. Смотря по тому, какъ мы будемъ представлять Бога, — личнымъ или безличнымъ (пантеизмъ), — мы сообразно съ этимъ или представляемъ твердое основаніе для идеи безсмертія, или эта идея будетъ поколеблена и уничтожена. Если Богъ мыслится пантеистически, то и проявленіе его во внѣ имѣетъ временный характеръ. Безличный Богъ и проявляется безлично. Этотъ міровой безличный духъ отражается въ существахъ разумныхъ какъ солнечный лучъ въ природѣ. Безличный духъ долженъ довольствоваться дарованіемъ жизни преходящей. Не такъ смотритъ христіанство. Личный Богъ ищетъ и личнаго подобія себѣ. Христ. Богъ — любовь, а это свойство само по себѣ предполагаетъ личность. А личный Богъ не можетъ довольствоваться

и тѣло. Христіанство не смотритъ на тѣло, какъ на случайную оболочку души; еще менѣе оно смотритъ на него, какъ на темницу. Придѣляя такое значеніе тѣлу, христіанство такимъ образомъ не уменьшаетъ состоянія души въ гробѣ, въ ея разлученіи съ тѣломъ, полнотѣ, законченности, завершенности. Считая состояніе души по разлученіи ея съ тѣломъ состояніемъ неполнымъ, Правосл. Церковь однако не считаетъ, что оно совершенно неполное, не низводитъ такого состоянія до безсознательнаго бытія (какъ думаютъ theosophiane) анабаптиста, сектанта). Православному вѣрующему одинаково чужда какъ то, какъ и другое мнѣніе. Правосл. ученіе не возвышаетъ это состояніе души по разлученіи ея отъ тѣла до совершенства и не низводитъ этого состоянія до безсознательности.

Въ чемъ-же состоитъ это состояніе по ученію Церкви? Филаретъ Черниговскій говоритъ слѣдующее: „сколько на несомнѣнныя мысли души въ гробѣ, но такое состояніе опредѣлено для нея до всеобщаго суда, оно обставлено для насъ въ нѣкоторомъ мракѣ. Бо не благоволися сообщить намъ полнаго свѣдѣнія о томъ. Будемъ довольны тѣмъ, что вносятъ гаданій и мнѣній человѣческихъ въ число мыслей ума Божія. Будь нарочито съ словами Св. Писанія. Воспитывается не только суждения, но и гаданія и частныя опыты учителей Церкви. Опыты въ жизни или мнѣнія великихъ учителей, конечно, заслуживаютъ вниманія; но ни опыты въ частной жизни, ни мнѣнія человѣческія — не то, что слово Божіе. Для того, чтобы не допустить предвзятости, безпристрастно каждой голосъ сравнить на своемъ мѣстѣ и каждой назвать своимъ именемъ. Это тѣмъ болѣе нужно, что иначе иной дерзкій на всѣхъ моихъ изслѣдованіяхъ сдѣлаетъ надпись „грѣхъ" и я подверну лучше само Слово Божіе". Нельзя не признать глубокой основательности за этими соображеніями. Но это еще не значитъ, что Откровеніе не даетъ намъ ни какого понятія объ этомъ состояніи. Мы узнаемъ 1., что по смерти для человѣка наступаетъ частный судъ. Ап. Павелъ въ Евр. IX, 27 говоритъ: „лежитъ единому человѣку умереть, потомъ же судъ". Правда, тутъ не сказано, какой судъ, но болѣе основаній разумѣть тутъ частный судъ. Апостолъ какъ-бы говоритъ этимъ, что лишь только человѣкъ умретъ, тотчасъ наступитъ судъ. Очевидно, тутъ

разумяется судъ частный. Какъ совершается этотъ актъ воли Божіей, на этотъ вопросъ Откровеніе не сообщаетъ намъ ничего ясного, хотя благочестивое преданіе сообщаетъ нашъ чтецъ о мытарствахъ, но не имѣющее догматическаго значенія. Это преданіе подробно раскрываетъ Кириллъ Александрійскій въ словѣ „объ исходѣ души". Мы не хотимъ сказать, что основная идея мытарства - частнаго суда не есть откровенная идея; мы можемъ отрицать богооткровенность частныхъ положеній и чертъ этой идеи, тѣмъ болѣе что одинъ отецъ Церкви иначе описываетъ эти черты, другой - иначе, и въ Церкви не установлено одинаковаго, обязательнаго описанія мытъ. Но самая идея частнаго суда есть догматъ. Что касается нашихъ отечественныхъ писателей, то въ православномъ исповѣданіи есть только намекъ на это ученіе. По новому 7-му прошенію молитвы Господней нѣтъ упоминанія о нападеніи діавола и объ охранѣ ангела; „также бы просили Бога, чтобы всѣхъ удалилъ всякое искушеніе отъ души нашей... чтобы при смерти нашей избавилъ насъ отъ искушеній и нападеній діавола". Такъ. образомъ здѣсь есть общее представленіе о какой-то борьбѣ за душу послѣ смерти. Нашъ догматистъ преосв. Макарій въ своемъ полномъ догматикѣ подробно раскрываетъ ученіе о мытарствахъ, а въ своемъ учебникѣ излагаетъ его только въ примѣчаніи. Преосвящ. Филаретъ излагаетъ это ученіе отсюда, что не подобно подобаетъ думать, что онъ большаго изложенія грѣхъ и ни одинъ словомъ не упоминаетъ о немъ. Так. обр. у нашихъ авторитетовъ можно видѣть уклоненіе отъ изложенія этого ученія, какъ ученія догматическаго.

53л.

Загробное состояніе души до страшнаго суда не есть состояніе безсознательное и безразличное, не есть состояніе усыпленія сна; оно есть сознаніе блаженства или мученій, хотя то и другое не полно, а есть только предвкушеніе блаженства и мученій. На церковномъ языкѣ это значитъ: быть или въ раю или въ аду. Выше на диспутѣ А. Ю. Кокомарева спорили о томъ, какъ древніе отцы представляли рай и адъ; у нихъ было представленіе, подобное языческимъ представленіямъ о мѣстѣ состояніи душъ умершихъ: въ Елисейскихъ поляхъ, аидѣ и тартарѣ. Точно такъ и въ христіанствѣ было представленіе о раѣ и объ адѣ, въ которомъ было два отдѣленія: лоно Авраамово - Limbus Abrahae - и собственно адъ. У грековъ тартаръ изображался, какъ мѣстное состояніе, такъ что боги боятся его. Въ диссертаціи Бѣляева

„Ученіе Римской Церкви объ удовлетвореніи". 1875 г. ч. 1-ая хорошо излагается воззрѣніе древнихъ на состояніе души въ загробномъ мірѣ. Такъ, Гомеръ кромѣ Елисейскихъ полей и ада знаетъ еще „сумрачный" тартаръ; у Гезіода тартаръ называется ненавистнымъ и ужаснымъ мѣстомъ; выхода отсюда нѣтъ; какъ нужно 9 сутокъ для того, чтобы кусокъ желѣза долетѣлъ съ неба до земли, такъ столько же времени нужно и для того, чтобы онъ долетѣлъ съ земли до тартара. На этомъ воззрѣніи быть можетъ и основано ученіе Апостола: „да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, и земныхъ, и преисподнихъ". У отцовъ подобное же представленіе. Они представляютъ 1., рай; наслѣдуютъ это мѣсто одни только мученики, такъ что Тертулліанъ называетъ его — ex martyrii praerogativa; по Іустину муч. всякая душа даже благочестивая заключается въ адѣ до 2-го пришествія, до дня Господня. Ириней, ратуя противъ гностиковъ, имѣлъ особыя побужденія говорить, что души не идутъ первоначально въ рай: Христосъ по смерти сходилъ въ адъ, потомъ воскресъ и потомъ вознесся на небо. Такъ и душа должна сначала идти въ адъ и только потомъ, послѣ всеобщаго воскресенія, можетъ войти въ рай. Къ такому представленію побуждала Иринея борьба съ гностиками. Гностики думали, что такъ назыв. пневматики — высшая категорія Христіанъ — по смерти сливаются съ Божествомъ и прямо погружаются въ Плирому; они почти отрицали адъ, назначая его для пликовъ. Въ противоположность этимъ представленіямъ отца и проводили параллель между Христомъ и душами умершихъ. Ипполитъ, Лактанцій, Іеронимъ, Аѳанасій В. говорятъ, что святые находятся предъ домомъ царя; Іустинъ муч. описываетъ самыми общими чертами это мѣсто: души благочестивыхъ находятся въ лучшемъ мѣстѣ, а души тѣхъ — въ худшемъ. Во всякомъ случаѣ до IV вѣка отца старались избѣгать утвержденій, что всѣ праведники идутъ въ рай, но напротивъ утверждали, что они идутъ въ адъ, хотя въ адѣ они представляли два отдѣленія: одно — inferi, соотвѣтствующее древне-греческому тартару, другое — sinus Abrahae. Объ этомъ мы читаемъ пространное разсужденіе у Оригена въ толкованіи на книгу Числъ, гдѣ онъ говоритъ, что разныя наименованія существуютъ для обозначенія этихъ отдѣленій. Но съ IV вѣка это представленіе начинаетъ видоизмѣняться: говорятъ, что души праведниковъ идутъ въ рай, а грѣшниковъ — въ адъ. Впрочемъ, все это нисколько не мѣшаетъ тому, чтобы ученіе о двоякомъ состояніи праведниковъ и грѣшниковъ послѣ

смерти было догматическим.

Въ этомъ-же трудѣ Правосл. Церковь разнится отъ Р.-Католической тѣмъ, что не допускаетъ средняго состоянія между блаженствомъ и мученіемъ, не допускаетъ средняго мѣста между раемъ и адомъ, не признаетъ среднихъ людей между спасающимися и спасаемыми, — словомъ, не признаетъ чистилища. Чистилище, положимъ имѣетъ нѣкоторыя основанія въ библейскихъ древне-греческихъ и отеческихъ, но въ сознаніи Римской Церкви окружилось тѣмъ, что оно — какое мѣстное, а не должное, между тѣмъ какъ она довела его въ догматъ и довела постепенно. Въ книгѣ А. И. Пономарева можно видѣть, что первый высказалъ это мѣстное бл. Августинъ; потомъ Григорій Великій уже положительно говоритъ о чистилищѣ, какъ о догматическомъ мѣстѣ. Еще сложнѣе процесс развитія ученія о чистилищѣ — вѣдь перенесенія. Древне-восточныя воззрѣнія: перидскія, египетскія, индійскія — дали богатый въ себѣ идею очищенія; въ диссертаціи Бѣляева хорошо раскрыто то, какъ эта идея развивалась въ восточныхъ фр. христ. воззрѣніяхъ: египетскомъ, перидскомъ и индійскомъ. Эта же идея была развита въ александрійской школѣ и Оригеномъ, который думалъ, что каждой душѣ свойственно подвергаться очищенію, причемъ сравнивалъ на 3 л. 1 Коринѳ. „адъ говорится объ очищеніи. Лекція 46-ая. — „Всѣ, говоритъ Оригенъ, даже Петръ и Павелъ должны были пройти процессъ очищенія." При этомъ Оригенъ допускалъ различіе въ очищеніи, которому подвергаются души умершихъ: для однихъ требуется большое очищеніе, для другихъ меньшее. Извѣстно также, что по воззрѣнію Оригена, всѣ переходя изъ одного міра въ другой, спасутся. Но сказано въ 1 Кор. III говоритъ объ достроеніи Церкви Божіей. Онъ говоритъ, что зданіе Церкви строится на одномъ основаніи, но различно строятъ это зданіе и въ какое время и особенно, насколько твердо построена. Между тѣмъ Оригенъ пріурочивалъ это мѣсто къ своей идеѣ очищенія. Онъ увлекся Платономъ до христ. воззрѣніемъ и ученіемъ Платона о блаженствѣ Божіей. Извѣстно, что идея блага у Платона преобладала надъ всѣми другими идеями. Оригенъ увлекся этимъ и думалъ, что благость восторжествуетъ надъ правосудіемъ. Это повліяло на то, что Оригенъ пришелъ къ выводу о необходимости очищенія. Но Оригенъ не допускалъ

того, что послѣ допустила Р.-Католическая Церковь — ученія о чистилищѣ. По Оригену, всѣ должны подвергаться очищенію. По Р.-Кат. ученію, нѣкоторые совершенно не подвергаются очищенію. Р.-катол. ученіе явилось въ противодѣйствіе ученію Оригена. Оно замѣтно у Августина и Григорія Великаго, которые направили свое ученіе о чистилищѣ противъ ученія Оригена. Они думали, что Ориген впалъ въ крайность. Отцы западной Церкви хотѣли сказать, что въ ученіи Оригена есть нѣчто справедливое, но и много ошибокъ. Не говоря о томъ, что еретики идутъ въ адъ, но и въ обыкновенныхъ грѣшниковъ нѣкоторые идутъ въ адъ. Какъ-бы такъ или образовалось Р.-катол. ученіе о чистилищѣ, оно чуждо возрѣній правосл. Церкви. Среднее состояніе между блаженствомъ и мученіемъ нѣтъ по ученію прав. Церкви. Она не признаетъ чистилища, какое признаетъ Римская Церковь. Правда, прав. Церковь вѣритъ, что состояніе нѣкоторыхъ грѣшниковъ хотя и не лишено томленія, имѣетъ надежду на лучшее будущее. Но это ученіе не есть ученіе о чистилищѣ. Сходство нѣкоторое между тѣмъ и другимъ правда есть, но есть и большое различіе. Въ этомъ ученіи Римской Церкви является пункта, которые отвергаетъ прав. Церковь. Это 1-ое, чистилище, какъ особое мѣсто; 2-ое, временный характеръ наказаній, что видно изъ разсказовъ Григорія Великаго. Онъ приводитъ разсказъ объ одномъ діаконѣ, которого сатанѣ вступили въ вашихъ присутствовавшихъ, помолился за него и умершій діаконъ больше не являлся. Другой случай. Одинъ человѣкъ, изнасиловавшій чужую при жизни, послѣ смерти долженъ былъ присутствовать при мученіяхъ. На вопросъ, за что онъ присужденъ присутствовать, онъ отвѣчалъ: я долженъ претерпѣть это наказаніе, чтобы очиститься. В-ое, страданія, какъ возмездіе за грѣхи и потому они имѣютъ очистительное свойство. Что же касается молитвъ за умершихъ, то онѣ, по ученію Римской Церкви, только облегчаютъ перенесеніе этихъ мученій. Правосл. ученіе отвергаетъ чистилище, какъ мѣсто особое, не считаетъ особенными временность наказаній и не признаетъ очистительнаго силы страданій. Но она признаетъ, что нѣкоторые, умершіе въ начаткахъ добра, но еще не принесшіе плодовъ, достойныхъ покаянія, имѣютъ приобрѣтенныя

молитвъ Церкви, а не при посредствѣ страданій — надежду на лучшее будущее. Особенно много помогает умершим принесение бескровной жертвы. Что молитва за умершихъ фундаментальная, вѣру въ этомъ мы находим и въ Ветхомъ Завѣтѣ. При Іудѣ Маккавеѣ, когда при взятіи павшихъ на полѣ сражения найдена была въ ихъ одеждѣ добыча отъ фаровъ идолов, то всѣ Іудеи, благословивше правый судъ Господень, открывшій обращающимся, молившимся, да совершенный грѣхъ будет прощен" (2 Маккав. 12, 39-42). А самъ Іуда Маккавей тогда же собравъ дары частному Богу, послалъ въ Іерусалимъ принести за грѣхи сорока жертву, предоставляя и благочестиво творя, о воскресеніи помышляя.... отчасти и за умершихъ молитвы совершая, яко да отъ грѣха очистятся" (Ibid, XII, 43-46). Есть основанія для этой вѣры и въ новомъ Завѣтѣ. Христосъ сказалъ, что, кто рекетъ на Духа Св., не отпустится тому ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій". Замѣчательна эта прибавка „ни въ будущій". Она можетъ служить нѣкоторымъ основаніемъ для этой вѣры. Тоже подтверждаетъ и опытъ Церкви. Вотъ вопросъ: возможно-ли нравственное улучшеніе для умершихъ? Надо только на земли возможно нравственное развитіе. И 2-й: какимъ образомъ мы можемъ вліять на умершихъ? Въ отвѣтъ на 1-й вопросъ мы можемъ сказать, что нѣкоторое нравственное совершенствованіе, какъ показали и опытъ Церкви, возможно и въ будущей жизни. По смерти Богъ наказывает человѣка только предусмотрительно, почему развитіе и наши возможно, но не при помощи собственныхъ силъ, а при помощи молитвъ Церкви. Это есть самая послѣдняя отсрочка для грѣшника, чтобы развить въ немъ съмена добра, въ немъ обнаруживается особенная благость Божія. Въ отвѣтъ на 2-й вопросъ можно указать на тѣсную связь между живыми и умершими: Церковь едино тѣло Христово. Св. Павелъ прекрасно сравнивает Церковь съ организмомъ. Церковь составляет единый организмъ, гдѣ каждый членъ имѣет взаимное общеніе и гдѣ могутъ имѣть вліяніе другъ на друга и живые и умершіе. Отцы Церкви хотѣли также показать, что вліяніе живыхъ на умершихъ можно разъяснить чрезъ аналогіи. „Для умершихъ, говорилъ Ефремъ Сиринъ, благодѣтельны поминовенія, совершаемыя святыми во время литургіи". Смотрите, вотъ примѣръ сего представляютъ нѣкоторыя учрежденія Церкви, какъ-то — вселенская — его Цѣнолія гробри

въ полѣ и выдавленное вино въ сосудахъ: когда созрѣютъ гроздья на виноградной лозѣ, тогда вино, стоящее въ домѣ неподвижно начинаетъ пѣниться и волноваться, какъ-бы желая убѣжать. Тоже бываетъ, кажется и съ растеніемъ лукомъ, ибо какъ скоро начнетъ созрѣвать лукъ, посаженный въ полѣ, въ тоже время даетъ отпрыски и лукъ въ домѣ находящійся. Итакъ, если и растенія имѣютъ между собою такое сообщеніе, то не болѣе ли для умершихъ ощутительны молитвенныя приношенія? Когда же благоразумно согласиться на то, что сіе происходитъ согласно съ природою тварей, то представляй себѣ, что ты начатокъ тварей Божіихъ". Равнымъ образомъ другой Св. отецъ — Аѳанасій Великій замѣчаетъ: „какъ бываетъ съ заключеннымъ въ сосудѣ виномъ, которое когда цвѣтетъ виноградъ въ полѣ, слышитъ запахъ и цвѣтетъ вмѣстѣ съ нимъ, такъ думай и о душахъ грѣшниковъ: онѣ получаютъ нѣкоторое благодѣяніе отъ приносимой за нихъ безкровной жертвы и благотворенія, какъ знаетъ и повелѣваетъ единый Владыка живыхъ и мертвыхъ, Богъ нашъ" (догм. Макарія томъ II, стр. 598, изд. 4). Конечно, указанныя аналогіи далеко несовершенны. Общая мысль, однако, о вліяніи душъ живыхъ и умершихъ справедлива. Ибо если духовная субстанція можетъ соприкасаться съ духовнымъ міромъ, то живые, очевидно, могутъ вліять на умершихъ своими молитвами. Наши молитвы, говоритъ преосв. Макарій, могутъ быть благотворны для скончавшихся въ правой вѣрѣ и съ истиннымъ раскаяніемъ потому, что отшедшіе въ иной міръ въ общеніи съ Церковью, они притомъ въ самихъ себѣ перенесли туда начатокъ добра или сѣмя новой жизни, которое только не успѣли сами раскрыть здѣсь, которое подъ вліяніемъ нашихъ молитвъ при благословеніи Божіемъ можетъ мало по малу развиться и принести плодъ, какъ развивается доброе сѣмя въ землѣ подъ живительнымъ вліяніемъ солнца, при благораствореніи солнца воздуха. Между тѣмъ какъ для скончавшихся въ нечестіи и нераскаянности и совершенно погасившихъ въ себѣ духъ Христовъ (1 Сол. 5, 19) ничего не помогутъ никакія молитвы живущихъ еще братій, подобно тому какъ ничего не могутъ сдѣлать для оживленія гнилыхъ сѣмянъ, потерявшихъ начало растительной жизни, ни вліяніе

солнца, на благорастворенный воздухъ, на питательная влага (догмат. Макарія стр. 598, п. II). —

543 О всеобщемъ міровомъ переворотѣ. —

Христіанство учитъ о всеобщей міровой перемѣнѣ, которая будетъ касаться не только духовно-нравственныхъ существъ, но и всей видимой природы. Ученіе это согласно не только съ чаяніями и идеалами человѣка, но и съ его разумомъ. Тѣмъ не менѣе противъ него уже издавна (см. посланіе Ап. Петра) возражали матеріалисты, утверждая, что это начало все остается одинъ и тотъ же и что старый порядокъ вещей продолжается навсегда. Но разумъ не соглашается съ настоящимъ положеніемъ вещей. Не допускать міроваго переворота, котораго чаетъ человѣкъ, значитъ допускать раздвоенность между духомъ и матеріей, допускать вѣчное колебаніе прогресса и регресса, а это не значитъ-ли отрицать въ принципѣ міровую цѣль?.. Мысли раздвоенно откликаются ученію о всеобщемъ измѣненіи и судѣ и навсегда вывести съ тѣмъ образованіемъ въ одинаковомъ состояніи не будутъ ни тѣла, ни души, находящимися вѣдомъ и непрерывно удостовѣрить свой характеръ. Говорятъ, что нѣтъ необходимости во всеобщемъ судѣ, ибо существуетъ частный — Всемірно-историческій. Но этотъ послѣдній есть судъ историческо-относительный, судъ будущимъ, гдѣ часто правда остается на сторонѣ зла, а потому является необходимость въ будущемъ судѣ, гдѣ правда встанетъ въ за добромъ. Такъ обр. идея о всеобщемъ измѣненіи находитъ отзывъ въ нашихъ лучшихъ частяхъ, а идея всеобщаго суда требуетъ нашимъ разумомъ, мысленно и чувствомъ. Ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка можетъ быть представлено въ слѣдующихъ чертахъ. Вкратцѣ изложимъ ученіе о признакахъ наступленія всеобщаго суда. Хотя день суда неизвѣстенъ, но самъ Спаситель указалъ нѣкоторые признаки (Мѳ. 24, 32) и апостолы указали нѣкоторыя черты наступленія будущаго суда (посл. къ Римл. и Сол.). Предметомъ этимъ занимались и отцы Церкви. Отвергая ученіе о тысячелѣтнемъ царствованіи на основаніи св. писанія и преданія Церкви, указали на два признака. Это 1-ый, усиленіе дѣла, имѣющіе выразиться въ лицѣ антихриста, который будетъ предоставлять въ себя не начало дѣла, а завершительную личность.

2-ое, успехи Евангельской проповѣди по всей землѣ. Вѣрь можетъ въ замѣтящемъ, что мы не выразились: „замѣчательные успѣхи добра", но мы хотѣли, что добро не будетъ имѣть существенного успѣха, распространяющаго его будетъ только можно сказать пространственное; поэтому и Спаситель говоритъ только о проповѣди Евангелія, а не о господствѣ добра. Это можно должно быть. Если сопоставить упомянутые два признака, то этимъ самымъ предрѣшается вопросъ о добрѣ, успѣхъ котораго собственно быть не можетъ. Люди будутъ только слушать Евангеліе, но исполнять его не будутъ. Поэтому мы выражаемся, что будутъ замѣчательные успѣхи Евангельской проповѣди. Должна будетъ вѣрва. Что касается этой вѣрва, то она имѣетъ апокалипсическій характеръ, потому подробное раскрытіе этого предмета невозможно и ненужно.

Теперь нѣсколько словъ о томъ, какъ должно смотрѣть на вѣнцѣ гаемаго у нѣкоторыхъ отцовъ миѳологическія воззрѣнія. Главная черта миѳическихъ воззрѣній отцовъ есть воззрѣній еретическихъ въ то время первые представляли царство Христово въ духовномъ родѣ, а еретики въ чувственномъ отношеніи, что въ тысячилѣтнее царство Христово войдутъ от. земное. Какъ указывали причину появленія миѳизма въ воззрѣніяхъ отцовъ въ томъ, что для христіанскихъ пастырей казалось слишкомъ крѣпкимъ, такъ что имъ казалось необходимымъ особенное пришествіе Христа для сокрушенія языческаго міра, для полнаго торжества христіанскихъ церквей.—

Лекція 47-ая. — Въ прошлый разъ мы остановились на признакахъ 2-го пришествія и послѣдняго дня. Итакъ: ученіе о 2 пришествіи и послѣднемъ днѣ — эсхатологическія выраженія имѣютъ основу въ св. Писаніи. Въ кн. Премудрости или Экклезіастовъ сказано: „помни послѣдняя (въ хаче) твоя" — отсюда и выраженіе „эсхатологія". Мы имѣемъ въ св. Писаніи два признака второго пришествія необычайной цѣнности для и для всѣхъ Евангельской проповѣди. Это вполнѣ согласно съ мнѣніемъ Ѳ. Аквината, который въ время говорилъ какъ время разрушенія и распространенія христіанскаго ученія, хотя только по имени,

а не по внутреннимъ склонностямъ и желаніямъ. Чтобы для олицетворяется въ мірѣ антихриста, котораго нужно понимать именно какъ лице, а не только какъ направленіе. Послѣдній актомъ будетъ измѣненіе міра; такъ обр. второе пришествіе повлечетъ за собою великія слѣдствія: 1., воскресеніе мертвыхъ, 2., измѣненіе видимой природы и 3., всеобщій судъ.

Ученіе о воскресеніи мертвыхъ составляетъ чертѣ наиболѣе отличающій христіанство отъ другихъ религій и религій и потому отца заслуживаетъ разъясненія этого ученія въ частности подробно. Они говорили, какое значеніе имѣло оно для духа, именно что въ христіанствѣ чего духа получаетъ свое освященіе, что было, которое благовоиллъ воспринимаетъ христіанъ, съ которымъ онъ воскресъ и вознесся на небо, не должно поэтому быть безвозвратно. И въ самомъ дѣлѣ, недопускать воскресенія плоти значило-бы было вовсѣ непослѣдовательнымъ; поэтому по всѣмъ отцы такъ настойчиво учатъ объ этомъ и во всѣхъ древнихъ символахъ можно встрѣтить упоминаніе объ этомъ; о воскресеніи мертвыхъ говорятъ всѣ христіанскіе символы, даже такіе, въ которыхъ иногда не раскрыто ученіе о Св. Духѣ. Тоже и христіане исстрадали всѣ ереси и аналогически доказывалось, что въ мірѣ ничто не исчезаетъ, что все рождается изъ ничтожества, что прежде необходимо умереть, чтобы принести плода (примѣръ зерна) и т. п.

Измѣненіе произойдетъ не только съ мертвыми, но и съ живыми: „всѣ не усопнемъ, всѣ же измѣнимся ... и мы измѣнимся" (1 Кор. 15, 51. 52). — Измѣнившаяся тѣла будутъ не новыя, не вновь созданныя, а только обновленныя, усовершенныя, будутъ нетлѣнны и безсмертны, какъ у ангеловъ послѣ воскресенія. Вотъ и все, что можно сказать о воскресеніи мертвыхъ; но и въ этомъ многое остается для насъ тайнаго. Какимъ образомъ тѣла будутъ измѣнены? Какъ это противорѣчитъ понятію о тѣлѣ, которое разрушимо и измѣняемо? Отвѣтомъ на это служитъ признаніе на всемогущество божіе.

Общей новыми тѣлами живыхъ и умершихъ при второмъ пришествіи будетъ сопряжено съ переходомъ видимой природы въ новое и измѣненное состояніе: „и будутъ новыя небо и земля". Измѣненіе тѣла людей, измѣненіе и природы вселенной — какая строгая послѣдовательность! По ученію Откровенія, человѣкъ центръ, глава, царь природы; но онъ палъ, подвергся тлѣнію,

вместе съ нимъ была проклята и природа, которая тоже извратилась тлѣнію; теперь человѣкъ получилъ тлѣніе и обнажился въ нетлѣніе, и вмѣстѣ съ нимъ должна измѣниться и природа. Есть поэтому и нелѣпо: воскресятся-ли мертвые и обновится ли новыми тѣлами будетъ предшествовать образованію новаго неба и земли, или наоборотъ? Много лучше, по нашему мнѣнію, до воскресенія мертвыхъ изгладятся уже объ измѣненіи міра, какъ это сдѣлалъ Ѳоларетъ Бриенн., который говоритъ о воскресеніи мертвыхъ, о судѣ и потомъ уже объ измѣненіи природы видимой. Но о судѣ прямо говоритъ въ концѣ, потому что судомъ опредѣляется посмертная участь. — Измѣненіе міра изображаетъ Св. Петръ въ своемъ посланіи. (А до времени содержатся) Тварь невольно освободится отъ рабства тлѣнію и сдѣлается нетлѣнною и ожидаетъ этого освобожденія, потому что она покорилась суетѣ не добровольно, не къ себѣ, не по своей волѣ, а была покорена по волѣ человѣка; поэтому она и ожидаетъ сначала „откровенія сновъ Божіихъ", слова вмѣстѣ съ нами должны быть освобождены. — Иначе, конечно, будетъ состоять не въ крещеніи, а въ измѣненіи видимой природы въ состояніе, соотвѣтствующее воскресшему человѣку въ обновленномъ, обожотворенномъ мірѣ.

Вторымъ слѣдствіемъ воскресенія мертвыхъ будетъ всеобщій судъ; тогда люди и безмолвная тварь предстанутъ предъ Господомъ, тогда откроется весь сокровенный духъ людей; тогда отдѣлятся праведники отъ грѣшниковъ и получитъ участь каждаго. Вмѣстѣ съ судомъ наступитъ конецъ благодатному царству: оно перейдетъ въ царство славы для праведниковъ, когда Христосъ предастъ царство Отцу и когда упразднится смерть. До этого времени люди могли получать прощеніе въ своихъ грѣхахъ, но послѣ суда каждый останется тѣмъ, какимъ достанетъ его судъ; всеобщимъ судомъ, как. обр. полагается предѣлъ покаянію и нравственному измѣненію — это и значитъ предать царство Отцу.

Правосл. Церковь отвергаетъ учеріе Оригена о всеобщемъ покаяніи и спасеніи, какъ учеріе основанное на предполагаемомъ многовѣкомъ мірѣ; но она ждетъ въ будущемъ царствіе грѣшниковъ и вѣчное блаженство

праведниковъ съ ихъ различными степенями. Она учитъ объ огнѣ геенны, приготовленномъ для грѣшниковъ, не говоря, впрочемъ, какъ будетъ этотъ огонь; учитъ о совершенномъ свѣтѣ лицезрѣнія Бога и ангеловъ и мученіи Бога; учитъ она, наконецъ, что мученія и блаженства на будущей ограничиваются одною совершенно, но будутъ нѣчто полагающее вполне наслѣдующей, нѣчто высшее. Для достаточнаго объясненія Христіанства и его не нужно знать всѣхъ подробностей мученій и блаженства, что имѣетъ пророческій характеръ.—

— Возраженія противъ вѣчности мученій и ихъ опроверженіе.—

Понятіе о вѣчности мученій совершенно противорѣчитъ понятію о благости и правосудіи Божіемъ. Въ человѣкѣ, говорятъ противники ученія о вѣчности мученій, какъ бы ни онъ ни былъ развращенъ, есть сѣмя добра и любвеобильный Богъ не можетъ отвергнуть человѣка, а вполнѣ не можетъ будетъ огонь вѣчныя мученія за временныя грѣхи и не направитъ его на путь избавленія и исправленія. Остается сѣмя добра въ человѣкѣ побудитъ грѣшника придти въ самого себя. Этою мыслью проникнутъ и Соловьевъ. Не легко примирить эти ученія, если обращать вниманіе только на свойства благости и правосудія, но это ученіе совершенно мирится со свѣтомъ лишь тогда, если вѣчности мученій Божіей въ своихъ опредѣленіяхъ; имѣетъ также основаніе и въ понятіи о свободѣ человѣка. Богъ создалъ человѣка свободнымъ и не насилуетъ его свободы. Если въ нѣкоторыхъ, то не должно существовать свобода и въ будущей жизни. Свобода же людей въ настоящей жизни направляется въ противную указанной Богомъ сторону; разумъ можетъ ожидать, что человѣкъ исправится въ будущей жизни?. Въ настоящей жизни всегда остается хотя слабая надежда на исправленіе. Въ будущей жизни этого не будетъ: будущая жизнь не будетъ носить временъ. Причемъ допускаетъ, что Богъ для исправленія посылаетъ человѣка изъ міра въ міръ. Православ. Церковь отвергаетъ это предположеніе. Она учитъ, что мученіе грѣшниковъ вѣчно. Правда, возможность добра остается въ людяхъ и въ будущей жизни, но въ дѣло не переходитъ за недостаткомъ условій (это видно изъ притчи о 10 дѣвахъ). Можно спросить: зачѣмъ же Богъ ставитъ человѣка въ такія условія, когда человѣкъ исправиться уже не можетъ, зачѣмъ онъ допускаетъ будущую жизнь вѣчно мученическую? Отвѣтъ на это такой. Если-бы Богъ еще разъ посылалъ грѣшниковъ въ міръ, подвергъ нашему, то едва ли и тогда

они исправились-бы; напротивъ, они еще болѣе отягчили-бы себя грѣхами. Извѣстна страшная сила привычки: разъ привыкнувши что-нибудь дѣлать, человѣкъ не можетъ уже не дѣлать того. Если-бы грѣшники могли исправиться, то исправились-бы въ настоящей жизни. По ученію Православной Церкви, и въ будущей жизни есть возможность спастись, если у человѣка остались сѣмена добра. Стало быть возможность обращенія грѣшниковъ есть тоже, что возможность обращенія злаго духа. А если такъ, то кто же осуждаетъ грѣшниковъ на мученія? Очевидно, не Богъ, а человѣческая же свобода. Богъ благъ, но развѣ можно допустить еще больше долготерпѣнія, чѣмъ долготерпѣніе Божіе къ злымъ духамъ и грѣшникамъ?

Вотъ съ какой точки зрѣнія нужно смотрѣть, если нужно вѣчность мученій приблизить къ нашему пониманію.

(Рекомендуется прочитать отст. Катанскаго въ Христ. Чтен. 1872 г. т. I.). —

Часть II. 5б.

Подробное изложеніе догматическихъ данныхъ, заключающихся въ Св. Писаніи.

Данныя, на которыхъ основывается Догматика, заключаются не только въ Книгахъ Новаго Завѣта, но и Ветхаго. Мы отмѣтимъ только нѣкоторые пункты; въ большинствѣ же случаевъ, за недостаткомъ времени, ограничимся общими очерками. Начнемъ съ Ветхозавѣтнаго ученія о Богѣ единомъ по существу.—

Изъ системы Догматическаго Богословія извѣстно, что въ ученіи о Богѣ единомъ по существу заключаются три положенія: Богъ есть существо во первыхъ единое, во вторыхъ — личное и въ 3-хъ духовное. Признакъ всесовершенства относится ко всѣмъ тремъ чертамъ, а слѣд. потому не м. быть выдѣляемъ. — И тѣ-же прежде всего: насколько въ В. Завѣтѣ раскрыто ученіе о Богѣ, какъ сущ-

вѣчно единомъ? Отвѣчая на этотъ вопросъ, остановимся на разсмотрѣніи употребляемыхъ въ В.З. именъ Божіихъ, потому что это во 1-мъ принято во всѣхъ догматикахъ, а во 2-мъ имена Божіи, дѣйствительно, характерны.

Первое наименованіе Бога, встрѣчающееся въ Библіи, есть Элогимъ. Оно происходитъ отъ слова алах — изумляться, страшиться и обозначаетъ предметъ этого изумленія. — А такъ какъ мы изумляемся тому, что выше насъ, то наименованіе Бога „Элогимъ" указываетъ на Него, как на существо возвышенное. Но въ силу того, что слово это обозначаетъ предметъ нашего страха и изумленія, оно могло употребляться и употреблялось для обозначенія всего того, что внушало удивленіе, что казалось возвышеннымъ. Этимъ именемъ кромѣ истиннаго Бога въ В. Завѣтѣ называются: 1.) идолы (Быт. 21. 30; Лев. 19, 4: „не послѣдуйте идоломъ и боговъ („элогимъ") сліянныхъ не сотворите себѣ") 2.) Моисей (Исх. 7, 1: „се дахъ тя Бога Фараону"); 3.) слуги фараона (Исх. 12, 12. „и во всѣхъ болѣхъ ~~фараона~~ египетскихъ сотворю отмщеніе"); 4.) Правители народовъ (Псал. 81, 6: „и азъ рѣхъ: бози есте и сынове вышняго вси". — На это мѣсто ссылается Спаситель, когда обличаетъ іудеевъ, обвинявшихъ его въ богохульствѣ — Іоан. 10, 34.); 5.) души умершихъ (1 Цар 28, 13. „и рече (волшебница аендорская) ему (Саулу): боги видѣхъ восходящія отъ земли.") — Что касается множественной формы слова „элогимъ", то по болѣе вѣроятному и общепринятому мнѣнію она указываетъ на могущество Божіе. По другому мнѣнію, тоже заслуживающему вниманія, множ. форма въ Элогимъ употреблена для обозначенія отвлеченнаго понятія (Элогимъ = божество). Употребляется въ В. Зав. и форма единственнаго числа — элоах, но оч. рѣдко и притомъ въ поэтическихъ книгахъ. И такъ наименованіе Бога „Элогимъ" указываетъ на Него, как на существо возвышенное и, потому, является довольно общимъ наименованіемъ Бога. Для точнѣйшаго опредѣленія Бога къ этому наименованію присоединяются другія. — Вторымъ именемъ Бога въ В.З. является „Элеонъ" — имя близкое къ Элогимъ, и выражающее идею высокаго положенія Божества. Употребляется это наименованіе (= высокій, вышній) не очень часто, напр. Быт. 14, 18-19 („Мелхиседекъ священникъ Бога вышняго („элеонъ") Наименованіе это прилагается и къ храму Соломонову. Наименованіе Бога „эл" указываетъ на крѣпость, силу Его: „эл" = сильный. Употребляется это наименованіе довольно часто, напр. Псал. 17, 31 („Богъ мой, — непорочен путь Его"). Съ „эл" родственно наименованіе „шаддай" = крѣпкій, которое по большей части употребляется въ соединеніи съ „эл" и служитъ наименованіемъ особенно употребительнымъ въ патріархальный періодъ. Въ Исх. 6, 3. прямо говоритъ Богъ, что Онъ „явился Аврааму и Исааку и Іакову Богъ (шаддай") сый ихъ и имени Своего — Господь — Іегова, — не явилъ имъ". И не удивительно, почему это наименованіе было общеупотребительнымъ во времена патріарховъ. Патріархамъ давалось много обѣтованій, а потому имъ нужно было указывать на всемогущество Бога. Поэтому то во всѣхъ

главнѣйших своих обѣтованіях Бог является как Шаддай. Таким Он является напр. в обѣтованіях Аврааму, в благословеніи Исаака в казни Содома и пр. — Всѣ разсмотрѣнныя наименованія Бога выражали возвышенность, силу, могущество Бога, не указывали на отношеніе Бога к народу Еврейскому. Эту черту обозначали: „Адонай" и „Іегова". „Адонай" = владыка, Господь (отъ „адон", а это — отъ „дун" = судить господствовать.) Имя Адонай употреблялось очень часто и было господствующимъ наименованіемъ Бога в народѣ. Нерѣдко соединялось оно съ именемъ Іегова и Элогимъ. — Употребляется это наименованіе в Быт. 18, 27 („отвѣщав Авраамъ рече: нынѣ начахъ глаголати ко Господу моему"); Нав. 3, 11 („се кивотъ завѣта Господа всея земли преходитъ Іорданъ") и др. — Подобно другимъ наименованіямъ Божіимъ Адонай употребляется въ В. Завѣтѣ и в общемъ смыслѣ: Господь, и прилагается къ царямъ, владыкамъ и т. п.

Особенно важное наименованіе Господа: „Іегова" — сущій. Мѣсто изъ кн. Исх. 6. 3 ст.: „Явился Аврааму, и Исааку и Іакову Богъ сый ихъ: и имене моего: Господь (Іегова) не явилъ имъ," по видимому даетъ мысль, что это имя „Іегова" явилось только послѣ Моисея. Но в Быт. 15 глав. 2 ст. говорится: „глагола же Авраамъ: Владыко Господи (Іегова) что ми дали"... и дал. — здѣсь имя Іегова употребляется уже Авраамомъ. Въ разъясненіе этого видимаго противорѣчія двухъ мѣстъ Св. Писанія относительно историческаго происхожденія даннаго имени замѣтимъ, что оно до Моисея употребляется только по буквѣ, а послѣ — раскрывается со стороны своего глубокаго смысла и получаетъ свое высокое значеніе. Въ Исх. 3. 14. яснѣе всего указывается смыслъ этого наименованія. Здѣсь говорится: „и рече Богъ къ Моисею, глаголя: Азъ есмь сый (Евр. Іегова) и рече: „тако речеши сыномъ Израелевымъ: Сый посла мя къ вамъ." Здѣсь наименованіе Сый употребляется в смыслѣ субстанціальности и неизмѣнности Божества. Въ слѣдующихъ непосредственно затѣмъ стихахъ (Исх. 3. 15-18) Господь попеременно называетъ себя: „Богомъ отцовъ, Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, Господомъ Богомъ Еврейскимъ. — Со времени Давида имя „Іегова" употребляется в сложномъ видѣ: „Іегова Цебаотъ". По мнѣнію одних ученых это сложное наименованіе указываетъ на Бога, какъ властителя небесных воинствъ, — тварных духов. По мнѣнію же другихъ — оно указываетъ на близкое отношеніе Бога къ войнамъ своего народа. — Можно допустить то и другое. Св. Писаніе в историческихъ книгахъ съ одной стороны говоритъ намъ, что Господь дѣйствительно являлся предводителемъ в войнахъ своего народа. Но съ другой стороны в 1 кн. Цар. 1, 3; 4, 4; Исаіи 1, 4 и др. Богъ вообще является вождемъ воинствъ небесных и управителемъ всего неба и земли. — Имя „~~Іегова~~ Іегова-Цебаотъ" не употребляется в Пятокнижіи, рѣдко употребляется в кн. Іис. Нав. и Судей, очень часто у больших пророковъ и у Захаріи и иногда у малых. — Ѳ.

Единство Божіе. — (Взглядъ отрицательной критики на в. завѣтное ученіе о единствѣ Божіемъ) — Нѣмецкая отрицательная критика

Прибавленіе къ 169 стр.

Постепенно, говорятъ они, утрачивалась чистота Апостольской вѣры въ таинство, потому что съ очень ранняго времени начали, хотя на первыхъ порахъ и довольно медленно, умножаться таинства; слово „таинство" (sacramentum, μυστήριον) стали прилагать къ другимъ священнодѣйствіямъ, причемъ оно сохраняло однако по прежнему весьма обширный смыслъ. Эти новыя священнодѣйствія отъ времени до времени то поставлялись въ одинъ рядъ съ богопреданными таинствами, то не поставлялись. Такъ продолжалось, по словамъ протестантовъ, до тѣхъ поръ, пока со времени Августина не началось быстрое увеличеніе таинствъ; ихъ появилось съ началомъ XI вѣка такъ много, что оказалось нужнымъ раздѣлять ихъ на классы; плодомъ этой классификаціи было то, что выдѣлились, наконецъ, семь священнодѣйствій изъ массы всѣхъ таинствъ. Эта послѣдняя работа принадлежитъ западу, именно знаменитому схоластику Петру Ломбарду, а съ запада это ученіе о седмеричномъ числѣ таинствъ перенесено на востокъ.

Противъ протестантовъ католики обыкновенно усиливаются выставлять относительно каждаго таинства такія свидѣтельства, въ которыхъ бы встрѣчалось слово „таинство", и главнымъ образомъ стараются о томъ, чтобы набрать такихъ мѣстъ побольше числомъ и древнѣе по времени. Правда, приводятъ много и другихъ самыхъ разнообразныхъ данныхъ для подтвержденія ученія о томъ или другомъ таинствѣ, какъ именно таинствѣ; но при этомъ все таки придаютъ особенное значеніе тѣмъ мѣстамъ въ которыхъ встрѣчается наименованіе того или другаго священнодѣйствія таинствомъ. Въ объясненіе того факта, что въ твореніяхъ отеческихъ не встрѣчается ни формулы седмеричнаго числа таинствъ, ни даже (у многихъ отцовъ) наименованія большинства таинствъ таинствами, указываютъ на disciplina arcani и чрезъ то даютъ понять, что по ихъ мнѣнію отцы прилагали къ таинствамъ μυστήριον, sacramentum въ томъ же смыслѣ, какъ и мы, но только не хотѣли по особеннымъ причинамъ говорить предъ всѣми, сколько именно христіанскихъ таинствъ и какія они. Но нужно вообще замѣтить, что въ грекоримскомъ мірѣ формулированіе ученія о таинствахъ совершалось подъ вліяніемъ многочисленныхъ условій церковной и

старается подорвать идею, о томъ, что въ В.З. была твердо обоснована мысль объ единствѣ Божіемъ. По мнѣнію нѣмецкихъ ученыхъ, каковы Шульцъ, Лютце и др., ветхозавѣтное представленіе о Богѣ носило характеръ партикуляристическій: въ допророческій періодъ Евреи мыслили Бога, какъ своего національнаго въ ряду съ богами другихъ народовъ. Это представленіе Евреевъ постепенно очищалось, возвышалось и въ пророческій періодъ исчезло. Это мнѣніе несправедливо, потому что, какъ въ допророческій, такъ и въ пророческій періодъ была твердо обоснована мысль о Богѣ единомъ не только, какъ Богѣ Израильскаго народа, но и всего человѣчества. Такъ во Втор. 6, 4 ст. ясно выражается эта мысль: „слыши Израилю: Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть". Во Второз. же 4, 35-39 и 33, 39 уясняется мысль, что нѣтъ другаго Бога, кромѣ Бога Израилева; всѣ другіе боги не могутъ быть приравнены къ Нему; идолы - ничто, а Богъ Израилевъ живетъ во вѣки; первые не могутъ защищаться отъ пораженія, а Богъ поражаетъ всякую хулу. Богъ Израилевъ есть Владыка вселенной; Онъ Богъ духовъ и всякія плоти. Таже мысль объ единствѣ Божіемъ проповѣдуется и въ кн. Исх. (20,-2-3; 19, 6) Лев. (26, 1; 19, 4), Чис. (14 и 16 гл.) Судей, Царствъ въ Псал. (17, 32) и во всей исторической части Свящ. книгъ.-

Но не смотря на такое множество мѣстъ, подтверждающихъ мысль о единствѣ Божіемъ въ В.З., писатели отрицательнаго направленія приводятъ оттуда мѣста, будто-бы доказывающія то, что народныя представленія Евреевъ о Богѣ носили слѣды политеизма. Указываютъ прежде всего на слова Іофора въ Исх. 18, 11: „нынѣ увѣдѣхъ, яко великъ Господь паче всѣхъ Боговъ, сего ради, яко налягоша на нихъ". - На это замѣтимъ прежде всего, что слова Іофора - слова принадлежащія частному лицу, а не великому мужу, - органу Божественнаго откровенія; въ такихъ же случаяхъ вообще, по справедливому замѣчанію Шульца, всегда нужно отличать представленія народныя отъ представленій великихъ мужей, - органовъ Божественнаго откровенія. Въ частности же Іофоръ могъ употребить здѣсь поэтическій оборотъ рѣчи, и Моисей позволилъ себѣ употребить такой же поэтическій оборотъ: „кто подобенъ тебѣ въ бозѣхъ, Господи?" Неужели же по одному этому можно сомнѣваться, что Моисей былъ монотеистъ? Указываютъ, далѣе, на слова царицы Савской, обращенныя къ Соломону послѣ осмотра всѣхъ сокровищъ его (3 Цар. 10, 9.), въ которомъ она говоритъ о Богѣ Евр., какъ о Богѣ Соломона и Израиля. - Но она могла выражаться примѣнительно къ своимъ религіозными и политическими воззрѣніямъ. Наконецъ указываютъ еще на идолопоклонство Соломона, на слова Моисея въ его пѣсни (Исх. 15, 11), пр. Иліи (4 Цар. 1, 3), Сиріянъ (3 Цар. 20, 23-28), Неемана (4 Цар. 5, 15 и д.) Іефѳая (Суд. 11, 24) Неемини (Руѳ. 1, 15) и пр. Но всѣ эти мѣста бездоказательны послѣ приведенной нами массы мѣстъ, убѣдительно говорящихъ о единствѣ Божіемъ

49 л. Въ прошедшій разъ сказано было, что существуетъ теорія, по которой въ книгахъ В. З. подъ именемъ Elohim разумѣлся Богъ наравнѣ съ прочими, и языческими, богами. Сказано также было, что такое мнѣніе не состоятельно, и въ опроверженіе его приведены были мн. мѣста В. З., утверждающія исключительное единство Бога, - между прочимъ и слова Давида и Моисея („кто подобенъ тебѣ въ бозѣхъ, Гдѣ"). Есть въ опроверженіе этого мнѣнія еще слова Иліи (4 Цар. 1, 3): „или нѣсть Бога во Израили, яко грядете вопрошати Ваала сквернаго Бога въ Аккаронѣ?" Повидимому здѣсь Ангелъ, повелѣвшій Иліи сказать эти слова царскимъ посламъ, признаетъ еще „сквернаго Бога въ Аккаронѣ" наравнѣ съ „Богомъ во Израили". Но и здѣсь и въ подобнаго рода мѣстахъ дѣло легко объясняется то поэтическимъ оборотомъ рѣчи, то примѣненіемъ къ народному пониманію.

Въ періодѣ пророческомъ исключительное единство Божіе выступаетъ еще яснѣе, чѣмъ въ предшествующее время. Но нужно сказать, что различіе въ этомъ отношеніи между этими двумя періодами не настолько велико, какъ предполагаютъ Шульцъ и Фребель (?): различіе это касается не существа, а лишь формы; идея всегда одна и таже, но въ періодъ пророческій она выражается гораздо рѣшительнѣе. Содержаніе пророческихъ рѣчей можно коротко формулировать такъ: Іегова есть единый истинный Богъ, обладающій всѣми народами; изъ начала не было, нѣтъ и никогда не будетъ другаго Бога, кромѣ Него. Въ этой формулѣ, выраженной словами же самихъ пророковъ, заключается сущность ученія пророковъ о данномъ предметѣ. По сравненію съ періодомъ предшествующимъ это ученіе у пророковъ получаетъ [illegible] болѣе точную форму выраженія: въ предшеств. періодѣ мысль о ничтожествѣ чужихъ боговъ выступаетъ рѣдко, у пророковъ - чаще; тамъ Богъ иногда приравнивается къ инымъ богамъ, здѣсь нѣтъ. Такое различіе зависѣло лишь отъ степени развитія народа: чѣмъ болѣе народъ развивается, тѣмъ яснѣе самъ онъ формулируетъ свои понятія и тѣмъ способнѣе становится воспринимать идеи въ наиболѣе отчетливой для сознанія формѣ. И дѣйствительно, у пророковъ языческіе боги представляются даже совершенно несуществующими; они трактуются, какъ произведенія рукъ человѣческихъ. Такъ: (Аввак. 2, 18) „что пользуетъ изваянное, яко изваяша е? создаша сліяніе, мечтаніе ложное, яко упова создавый на созданіе свое, сотворити кумиры нѣмые." Правда есть и въ Лев. 19, 4 („не послѣдуйте идоломъ и боговъ сліянныхъ не сотворите себѣ") подобное же выраженіе, но у пророка сильнѣе. Затѣмъ, у Іезек. 8, 10: „и внидохъ и видѣхъ и се всякое подобіе гада, и скота, суетная

гнренія и всякія кумиры дому (Израиль написана быка на стѣнѣ вокруг около." Вообще боги языческіе совершенно исключаются изъ существъ боож. природы, какъ это видно изъ Ос. 8, 6: „и то древодѣлъ сотворилъ и нѣсть бо Богъ: зане лестай бяше телецъ твой, Самаріе." Т. о. есть формальное развитіе въ изображеніи ничтожества чужихъ боговъ языческихъ въ В. З. Исключеніе составляютъ лишь нѣкоторыя мѣста изъ псалмовъ, допускающихъ сравненіе языческихъ боговъ, но и въ нихъ дѣлаются тотчасъ оговорки о ничтожествѣ этихъ боговъ. Само собою разумѣется, что если взять народную массу, а не смотрѣть лишь на богодухновенныхъ лицъ этого періода, то среди нея въ допророческій періодъ можно встрѣтить неправильное воззрѣніе на Бога, какъ чисто національнаго, подобнаго богамъ чужихъ народовъ. Этотъ взглядъ на Бога, какъ такого, хотя ей занимается исключительно своимъ народомъ, научаетъ его, руководитъ во всемъ, повелъ чувственный народъ израильскій къ частымъ совращеніямъ въ идолопоклонство. Такъ, не смотря на синайскій законъ, народъ совершалъ служеніе Богу часто въ запрещенной, а не въ установленной формѣ. Во времена судей были частыя уклоненія къ идолопоклонству, напр., предъ судействомъ Іефаѳая; раѳолжались и въ періодъ царскій (Іеровоамъ, Ахавъ и проч.): цари строили языческія капища, и народъ не заявлялъ протеста. Правда, не всѣ предавались идолопоклонству (при Ахавѣ 7т. человѣкъ не преклонили колѣнъ предъ идола: 3 Цар. 19, 18), но о большинствѣ народа это можно сказать утвердительно. Только въ періодъ пророческій отъ Іоиля до Мѣсаіи окрѣпла идея о единомъ исключительномъ Богѣ. Такъ собственно и должно было быть: народъ израильскій, еще юный и грубый, сразу не въ состояніи былъ принять идею монотеизма, идея у него укрѣплялась лишь со временемъ.

Впрочемъ, это смѣшеніе богамъ не нужно слишкомъ преувеличивать. Въ настоящее время почти установился такой взглядъ въ наукѣ, что израильское идолопоклонство было лишь неправильною, незаконною формою богопочтенія, а никакъ не чистымъ язычествомъ: израильтяне почитали Бога, но только подъ формою кумировъ. Этимъ объясняется и то, что Ааронъ допустилъ сдѣлать для чествованія бога золотаго тельца; таково же было и почитаніе высотъ у Израильтянъ, высотъ, не посвященныхъ никакимъ языческимъ богамъ. Народъ, лишь въ массѣ, склонно смѣшивать элементы богопочитанія истиннаго и ложнаго, подобно, какъ это и у насъ-съ: было и теперь есть, не было чистыхъ понятій о Богѣ, но это смѣшеніе не должно принимать за чистое идолопоклон-

ство и то, что въ извѣстномъ отношеніи справедливо было въ приложеніи къ массѣ, переносить на откровеніе.

О личномъ Богѣ.

70. Единый Богъ не есть душа міра, изъ крой все происходитъ въ круго все должно возвратиться, какъ представляютъ Парабраму индійцы, не есть Онъ и олицетвореніе пустаго пространства, изъ котораго происходятъ два начала - доброе и злое, какъ это у Персовъ изъ одного начала происходятъ Ормуздъ и Ариманъ, но есть живое, личное существо. Взглядъ этотъ особенно ясно проводится въ нравоучительныхъ и историческихъ книгахъ. Тамъ такихъ мѣстъ очень много. Напр., пс. 113: „Богъ нашъ на небеси и на земли вся, елика воехотѣ, сотвори." Если обратить вниманіе на историч. книги В. З., то въ нихъ Богъ изображается принимающимъ в. живое участіе въ судьбахъ своего народа. Онъ дѣйствуетъ, какъ существо личное: Онъ вступаетъ въ завѣтъ съ народомъ Своимъ, который является коллективною личностью, изводитъ ею изъ Египта, воздвигаетъ среди него судей, царей, пророковъ, говоритъ съ послѣдними и открываетъ имъ Свою волю. Онъ исполняетъ съ своей стороны условія завѣта, но въ тоже время требуетъ и отъ народа исполненія поставленныхъ условій. Яснѣе всего личность Бога представляется въ мѣстахъ характера антропологическаго, гдѣ Богу приписываются не только члены тѣла чл̃скаго, но и свойства, и обнаруженія духа чл̃скаго: онъ обладаетъ руками, ногами, ходитъ, говоритъ, любитъ, ненавидитъ, раскаявается [послѣднее - Быт. 7, 6).

Но подобныя мѣста возбуждаютъ вопросъ, какъ надо понимать эти мѣста, буквально или иносказательно. Фребель (?) (Фриф?) говоритъ, что будто эти мѣста доказываютъ, что въ В. З. Богъ не представлялся, какъ существо духовное. Т. о. мы переходимъ къ раскрытію другой черты въ Богѣ - духовности. Эти мѣста нисколько не подрываютъ понятія о духовности Бога, ибо есть въ Писаніи и другія мѣста, указывающія, что Богъ не только не человѣкоподобенъ, но что Онъ не м. б. видимъ для чл̃ка. Исх. 33, 20: „не бо узритъ чл̃къ лице Мое и живъ будетъ"; 1 Цар. 16, 17: „не тако зритъ чл̃къ, яко зритъ Богъ; яко чл̃къ зритъ на лице, Богъ же зритъ на сердце." Богъ не имѣетъ тѣла, поэтому, если Онъ является в народѣ, то не въ себѣ самомъ, не въ сущности Своей, а въ своей славѣ, въ огненномъ столпѣ, въ сіяніи кадыкиніей, въ в[illegible] ангела, [illegible] кромѣ Онъ полагаетъ Свое[illegible]. „И се Азъ послю ангела моего предъ лицемъ твоимъ, да сохранитъ тя на пути, яко да введетъ тя въ Землю,

юже уготовахъ тебѣ" (Исх. 23, 20); гора же синайская дымящеся вся, схожденія ради Божія на ню во огни: и восхождаше дымъ, яко дымъ пещный: и ужасошася вси людіе (Исх. 19, 18). Самъ Моисей, съ кр҃ымъ Богъ бесѣдовалъ устами ко устомъ, видѣлъ лишь славу Божію, а не Бога въ Себѣ: „не возможеши видѣти лица Моего: не бо узритъ чл҃къ лице Мое, и живъ будетъ. И рече Гдь: се мѣсто у Мене, и станеши на камени. Егда же прейдетъ слава Моя, и положу тя въ разсѣлинѣ камене, и покрыю рукою Моею надъ тобою, дондеже мимоиду. И отъиму руку Мою, и тогда узрити задняя моя: лице же мое не явится тебѣ" (Исх. 33, 20-23). Пророкамъ Онъ являлся подъ различными видами, напр., Иліи въ видѣ тихаго вѣянія вѣтра: „изыди утро и стани предъ Гд҃емъ въ горѣ: и се мимо пойдетъ Гдь, и дуй великъ и крѣпокъ разоряя горы и сокрушая каменіе въ горѣ предъ Гд҃емъ, но не въ дусѣ Гдь: и по дусѣ трусъ, и не въ трусѣ Гдь: и по трусѣ огнь, и не во огни Гдь: и по огни гласъ хлада тонка, и тамо Гдь" (3 Цар. 19, 11-12) Слѣд., Богъ открывается не непосредственно, а посредственно; непосредственно откровеніе Его невозможно въ силу Его безконечности. „Аще истинно вселится Богъ съ человѣки на земли; аще небо и небо небесе не довлѣютъ ти, кольми паче храмъ сей, егоже создахъ имени твоему" (3 Ц. 8, 27).

В. завѣтное ученіе запрещаетъ дѣлать изображенія Бога, и этимъ оно даетъ понять, что Богъ есть духъ. Правда, въ В. З. нѣтъ вполнѣ яснаго выраженія, что Богъ есть духъ, но всѣ изображенія Бога показываютъ, что Ему чуждо тѣло и чл҃скіе органы. Есть одно мѣсто, кр҃ое прямо указываетъ на это. „Не имать духъ мой пребывати въ людѣхъ сихъ во вѣкъ, зане суть плоть" (Быт. 6, 3) Здѣсь слово „плоть" берется въ нравственномъ смыслѣ, но одновременно надо видѣть здѣсь и смыслъ метафизическій. Богъ потому не м. пребывать въ людѣхъ сихъ, что Онъ существо другаго порядка, чѣмъ люди, — духъ, а не плоть. Но это единственное ясное мѣсто во всемъ В. З. И опредѣленіе Спасителя: „Богъ есть духъ" въ формальномъ отношеніи есть шагъ впередъ сравнительно съ опредѣленіями В. З. Богъ, какъ духъ, отличается и превосходитъ языческ. боговъ, ложныхъ и бездушныхъ во 1-хъ, какъ существо духовное, во 2-хъ, какъ жизненное начало. „Буй сотворися всякъ чл҃къ отъ ума своего, постыдѣся всякъ златодѣльникъ во изваяніяхъ своихъ, яко ложная сія, нѣсть духа въ нихъ" (Іер. 10, 14.) Здѣсь и вообще по библ. воззрѣнію понятія духа и жизни тѣсно связаны между собой и почти отождествляются; жизнь принадлежитъ только духу; если Богъ есть жизнь, то Онъ есть духъ, и наоборотъ. Духъ Божій представляется при-

создания міра носящимся вверху вода и есть принадлежность Бога.

О Свойствах Божиих.

Понятіе о Богѣ, какъ единой духовной личности, выдвигаетъ Бога изъ міра и ставитъ Его выше всѣхъ существъ. Это видно изъ самыхъ именъ Божіихъ: Елоѳимъ, Іегова. Послѣднее названіе означаетъ совершенство Бога по бытію, Який есть основа всякаго бытія. Какъ основа всего, Богъ не зависитъ ни отъ кого и ни отъ чего, напротивъ, все зависитъ отъ Него. Поэтому Богъ есть Адонаи-господинъ надъ всѣмъ и, какъ все производящій, Онъ есть всемогущій Шаддай, у Котораго сила и Который не прибѣгаетъ къ помощи, средствамъ и орудіямъ для произведенія того, что Онъ захочетъ сдѣлать. Онъ довольно одного слова, что видно изъ творенія міра: „Словомъ Господнимъ небеса утверждены и духомъ устъ Его вся сила ихъ". Вслѣдствіе своего всемогущества Богъ не чувствовалъ при твореніи міра никакого утомленія; при созданіи неба Онъ работалъ какъ бы полагу; а при твореніи ~~сушѣ~~ земли Онъ какъ бы расширялъ палатку. Всемогущество Бога занимаетъ главное мѣсто въ понятіи о Богѣ въ періодъ патріархальный; поэтому большинство библейскихъ именъ, дававшихъ людямъ, содержатъ это понятіе о Богѣ въ приставкахъ „эль" (въ смыслѣ „сущій") „эдъ" (б. крѣпкимъ, эдъ-сила), „адиръ"-сильный, „ель", „шаддай" и т. п. Лек. 50. Самобытность, независимость, вѣчность Бога существуетъ внѣ всякаго условія времени, не въ какой-л. и по какой-л. моментъ, а постоянно и притомъ неизмѣнно, т. к. Онъ, никогда не получивъ отъ какого-л. иного начала Своего бытія и не будучи никѣмъ и ничѣмъ ограниченъ, вѣчно Самому Себѣ равенъ. Это ясно выражается въ наименованіи Бога „Который" (Исх. 3, 13-14: „Аз есмь Который... тако речеши сынамъ Израилевымъ: Который посла мя") и во многихъ другихъ мѣстахъ Св. Писан. (Числ 23, 19 и др.: „не яко чякъ Богъ колеблется, ни яко сынъ чякъ измѣняется"). Вообще время для Бога не имѣетъ значенія и все равно, что 1 день, что 1000 лѣтъ (Пс. 101, 26-28; 89, 2-5; 2 Петр. 3, 8). Да отъ времени Богъ и не м. зависѣть, какъ Создатель его; Онъ былъ до начала времени, будетъ неизмѣнно и послѣ: „Аз есмь первый и Аз есмь въ послѣдъ" (Исх. 48, 12; ср. 43, 10; Апок. 1, 8. 17); „отнуду Аз во вѣки" (Второз. 32, 40), говоритъ Самъ Богъ. — Всевѣдущій и всевѣдѣніе. Будучи независимъ отъ времени, Богъ также независимъ и отъ условій пространства: Онъ всевѣдущъ. „Небо престолъ Мой, земля подножіе ногъ Моихъ" (Исх. 66, 1); „Гдѣ Богъ твой, сей Богъ на небеси горѣ и на земли долу" (Второз. 9, 39). Онъ наполняетъ небо и землю: „Ея небо и землю не Аз наполняю?" (Іер. 23, 24). Какъ вездѣсущій, Онъ м. слышать молитвы не только въ іерусалимскомъ храмѣ, а и вездѣ (3 Цар. 8, 29 сл.)

Вездѣ Онъ м. наблюдать и нравственныя дѣйствія людей (Быт. 39, 9; 31, 44. 50). Но вездѣприсутствіе Божіе нельзя понимать пантеистически, въ смыслѣ какъ бы разлитія Бога по всей матеріи. Ему нельзя приписать протяженности, хотя бы и безконечной, и ничто протяженное, — ни небо, ни земля не могутъ вмѣстить Его, нѣтъ мѣста жилища Его: „небо престолъ Мой, земля подножіе ногъ Моихъ; кій домъ созиждете Ми и кое мѣсто покоища Моего" (Исх. 66, 1; ср. 3 Цар. 8, 27: „аще небо и небо небесе не довмѣютъ Ти, кольми паче храмъ сей"). Коль скоро Богъ вездѣсущъ, то Онъ д. б. и всевѣдущъ. Эта связь вездѣприсутствія и всевѣдѣнія постоянно указывается въ Св. Писаніи: „камо пойду отъ духа твоего" и т. д. (Пс. 138, 7-10. 1-5; ср. Амос 9, 2; Іер. 23, 24). Богъ видитъ всѣхъ сыновъ чл̃скихъ и всѣ дѣла ихъ (Пс. 32, 13, 14; Іер. 16, 14). Притомъ, какъ безтѣлесный вездѣсущій духъ, Онъ знаетъ все не какъ чл̃къ, чрезъ органы чувствъ, а непосредственно и даже самое сокровенное, самые тайные помыслы (Іезек. 11, 5: „сія глаголетъ Гдь: тако рекосте, доме израилевъ, и умышленія духа вашего Азъ вѣмъ"), сокрытые въ сердцахъ (3 Цар. 4, 39; Пс. 7, 10; 43, 22). Здѣсь существенное отличіе знанія Божія отъ чл̃скаго: „не тако зритъ чл̃къ, како зритъ Богъ: яко чл̃къ зритъ на лице, Богъ же зритъ на сердце", говоритъ Самъ Богъ Самуилу при избраніи Давида. Притомъ Богъ знаетъ настоящее, но и все будущее, даже никогда не входившее въ помыслы чл̃ка: Гди, ты уразумѣлъ еси помышленія моя издалеча: стезю мою и уже мое ты изслѣдовалъ еси и вся пути моя провидѣлъ еси (Пс. 138, 2. 3.) (См. у Макар.) Въ этомъ и существенное отличіе Бога израилева отъ боговъ языческихъ. — Святость. Это свойство характеризуетъ Бога, какъ личное нравственное существо. Богословы отрицательнаго направленія въ наименованіи Бога „кадошъ" (святый) видятъ просто какъ бы собственное имя, значущее тоже, что „Богъ израилевъ", „Богъ завѣта", Богъ не вообще, а именно вотъ этого отдѣльно взятаго народа — евреевъ, такъ что кадошъ — формальное понятіе отношенія (Богъ такого-то народа), и само по себѣ не указываетъ на нравственное совершенство Бога. Но такое пониманіе „kadosch" совершенно опровергается словами: „будьте святы, ибо святъ Я Гдь Богъ вашъ" (Лев. 19, 2). Здѣсь, очевидно, говорится о нравственной святости. Шульце понимаетъ kadosch въ смыслѣ всесовершенства вообще, т. е. что Богъ чуждъ всякой ограниченности. Но это не вѣрно. Онъ вводитъ въ понятіе kadosch болѣе, чѣмъ въ немъ дѣйствительно заключается: kadosch указываетъ только собственно на одну область совершенства — именно на совершенство нравственное. (Ни въ одной религіи нѣтъ

понятія о нравственномъ высовершенствѣ Бога (грѣш. бо, напр., часто совершаютъ дѣло не нравственное поступ., но только въ В.З. выраженіемъ „Кадошъ" указывается на то, что Богъ нравственно высовершенъ, чуждъ всего, что пятнаетъ чести и потому достопочтенъ). Шульцъ сѣтуетъ на Осіи 11, 9: „не сотворю по гнѣву ярости Моея; не обращуся еще потребити Ефремови, зане Богъ Азъ есмь, а не человѣкъ: въ тебѣ святъ (кадошъ) и не вниду во градъ." Тутъ святость, очевидно, понимается, какъ совершенство нравственное. Также Iезек. 36, 23: „и освящу имя Мое великое, оскверненное во языцѣхъ,... и уразумѣютъ языцѣ, яко Азъ есмь Гдь,... внегда освящуся въ васъ предъ очима ихъ" и 37, 16: „и взыдеши на землю Моя израиля, яко облакъ покрыти землю,... да Мя узрѣютъ всѣ языцѣ, егда освящуся въ тебѣ предъ ними." Здѣсь ясно говорится о правосудіи Божіемъ, т.е. опять-таки о нравственномъ свойствѣ Божіемъ - святости. Тоже самое у Авв. 1, 12: „зѣси ли Ты искони, Гди, Боже святый мой, и не умремъ: Гди на судъ уготовалъ еси его, и созда мя обличати наказаніемъ его". Въ 1 Цар. 6, 20: „и рѣша мужи, иже отъ Виѳсамиса: кто возможетъ пред Гдемъ Богомъ святымъ симъ и къ кому взыдетъ отъ насъ?" - (здѣсь) выражается та мысль, что святому Гдню (человѣкъ) нельзя помѣстить къ себѣ, нравственно не чистому, а нужно избрать мѣсто, достойное кивота завѣта Святаго. Тоже и въ Лев. 10, 3. Правда, въ В.З. слово „святой" употребляется иногда въ смыслѣ „посвященный, принадлежащій Богу" - относительно чертъ, храма, первенцевъ, но здѣсь выражается мысль не только о посвященіи Богу, но еще объ удаленіи отъ всего нравственно нечистаго (идея очищенія). Затѣмъ, говорятъ, что святой употребляется въ значеніи Богъ израилевъ, Богъ завѣта. Дѣйствительно, встрѣчается (особенно у Исаіи) выраженіе „Святый израилевъ", напр., „тако глаголетъ Гдь, избавитель твой, Святый израилевъ" Ис. 48, 17. Но здѣсь есть особый оттѣнокъ выраженія, указывающій, что и подъ „святой" разумѣется нравств. святость, - именно, здѣсь не говорится просто Elohim или просто kadosek, а Elohim kadosek, т.е. Богъ святой. А если бы въ выраженіяхъ - „Гдь Богъ святый израилевъ", „Гдь Святый израилевъ" не имѣлось въ виду выразить особенную мысль - о святости Бога, то при словѣ „святой" въ значеніи „Богъ израилевъ" были бы совершенно лишни слова „Гдь" и „Богъ", вошла бы странная тавтологія. Т.е. Богъ свя-

въ смыслѣ абсолютной нравственной чистоты. Какъ такой, Онъ требуетъ отъ тѣхъ, кои находятся въ Нимъ въ общеніи, святости, требуетъ внутренней чистоты, требуетъ, чтобы все посвящаемое Ему было чисто, „чистоокъ еси не видѣти зла" (Авв. 1, 13); „возненавидѣлъ еси всѣхъ дѣлающихъ беззаконіе" (пс. 5, 5-6); „мерзость Господеви помышленіе неправедныя" (Притч. 15, 26). Такое свойство святости Божіей рѣзко отличаетъ откровенную религію и отъ религій языческихъ, гдѣ все имѣетъ нравст. право на существованіе и ничто не находитъ себѣ противорѣчія въ понятіи божества, и отъ пантеизма, гдѣ свято все, что естественно. — Богъ, по вѣроучительному ученію, совмѣщаетъ въ Себѣ полноту нравственныхъ совершенствъ и является совершеннѣйшимъ нравственнымъ идеаломъ: „святи будите, яко Аз святъ есмь Господь Богъ вашъ" (Лев. 19, 2); „живая норма нрав-ти, нравств. законодатель" (Исх. 20. Втор. 5).

Святость есть свойство, опредѣляющее Бога въ Самомъ Себѣ; взятое же по отношенію къ міру людей, оно является, какъ правосудіе. „Судъ праведенъ посреди ихъ не имать сотворити неправды: утро даетъ судъ свой въ свѣтъ" (Соф. 3, 5). Богъ судитъ вселенную по правдѣ и есть „единый правый судія: и той судитъ вселенную въ правду, судитъ людемъ въ правотѣ" (пс. 9, 9; 95, 13). Въ своемъ судѣ Богъ не смотритъ на лицо, „Его глаза въ равны, для всѣхъ у Него одинъ судъ, одно законоположеніе: не дивитеся лицу, ничже вземлетъ даръ" (Втор. 10, 17); „оправданіе едино будетъ пришельцу и иноземцу, яко Аз есмь Господь Богъ вашъ" (Лев. 24, 22). Такому понятію о божественномъ правосудіи повидимому противорѣчитъ наказаніе, постигшее Фараона и Авимелеха герарскаго (Быт. 12, 17; 20, 3 и сл.), а также наказаніе дѣтей за грѣхи отцовъ (Исх. 20, 5; 34, 6). Но наказаніе указанныхъ лицъ не было слѣдствіемъ пристрастія къ Аврааму, но исключительно вызывалось чрезмѣрною потворливостью ухаран. лицъ. Что же касается наказанія дѣтей за грѣхи родителей, то ея тѣ, чтобы судить, насколько эти наказанія отвѣчаютъ бож. правосудію, и обратить вниманіе на ту нрав. связь, какая существуетъ между родителями и дѣтьми. Какъ на фактъ, противорѣчащій бож. правосудію, указываютъ еще на взятіе по божеств. повелѣнію евреями у египтянъ драгоцѣнныхъ сосудовъ (Исх. 3, 21-22) и на избіеніе ими египтянъ (гл. 2). Но въ повелѣніи объ отобраніи сосудовъ и видѣть только исполненіе требованіе уплаты за труды, понесенные евреями въ египтѣ

и ради египтянъ; а избіеніе хананеянъ имѣло своимъ мотивомъ крайнюю степень ихъ нравственнаго развращенія. — Итакъ, Богъ смотритъ не на лицо, а на дѣла, сердце и мысли. Ученіе о правосудіи Божіемъ есть одна изъ выдающихся чертъ в-завѣтнаго ученія о Богѣ. Принимая во вниманіе грѣховное состояніе искупленнаго Гл. Ка, не удивительно, что Богъ являлъ Себя со стороны Своего правосудія. Богъ является грознымъ въ Своемъ правосудіи: Его гнѣвъ и ревность подобны огню поядающему (Іов. 14, 4-5; Пс. 129, 3). Лекц. 51-я. Милосердіе. Богъ является милостивымъ не только къ праведникамъ, но и къ грѣшнымъ людямъ. Такъ въ кн. Иск. 34, 6-7 гов.: „Гдь Богъ щедръ и милостивъ, долготерпѣливъ и многомилостивъ и истиненъ. И правду хранящій и творящій милость въ тысящи, отъемлющій беззаконія, и неправды и грѣхи; и повиннаго не очиститъ, наводящій грѣхи отцевъ на чада и на чада чадъ, до третьяго и четвертаго рода". Также мысль и почти тѣми же словами повторяется въ кн. Числ. 14, 18: „Не гибели грѣшника желаетъ Богъ, а обращенія его, что видно изъ кн. Іезек. 18, 23, гдѣ Гдь вопрошаетъ: „еда хотѣніемъ восхощу смерти грѣшника, а не еже обратитися ему отъ пути зла, и живу быти ему?" Богъ помышляетъ о томъ, какъ бы не отвергнуть и отверженнаго, и, какъ скоро грѣшникъ обращается на путь правды и добра, Онъ находитъ помилованіе: „Гдь Богъ нашъ и правду хранящій, и творящій милость" (Исх. 34, 6-7). Богъ раскаявается о бѣдствіи, посланномъ въ наказаніе (2 Ц. 24, 16: „и простре Ангелъ божій руку свою на Іерусалимъ погубити его, и раскаяся Гдь о злѣ и рече Ангелу погубляющему люди: дов. нынѣ, отъими руку твою"). Богъ долготерпѣливъ даже и тогда, когда человѣкъ остается на пути грѣха (Числ. 14, 18 = Исх. 34, 6-7; Пс. 85, 15-16: „и ты Гди Боже мой щедрый и милостивый, долготерпѣливый и многомилостивый, призри на мя и помилуй мя"). Онъ не воздаетъ вполнѣ по беззаконіямъ и грѣхамъ человѣка: Пс. 102, 10 — „не по беззаконіямъ нашимъ сотворилъ есть намъ, ниже по грѣхомъ нашимъ воздалъ есть намъ". Хотя грѣхи, разлучающіе Бога и человѣка препятствовали благодати Божіей изливаться вполнѣ (Пс. 59, 2: „грѣси ваши разлучаютъ между вами и между Богомъ, и грѣхъ ради вашихъ отврати лице свое отъ васъ, еже

не помиловать"), тѣмъ не менѣе Онъ благъ всѣческимъ (Пс. 144, 9: благъ Гдь всѣческимъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлахъ Его") и человѣколюбивъ (1 Тим. 2, 4: „милостивъ и щедръ есть, долготерпѣливъ и многомилостивъ и раскаявшійся о злѣ"), и особенности же къ слабымъ, бѣднымъ, вдовамъ и сиротамъ (Исх. 22, 21-27: „и пришельца не обидите, ни оскорбите его: пришельцы бо бысте въ земли Египетѣй. Всякія вдовы и сироты не обидите. Аще же злѣ обидите я, и воспѣтавше воспіютъ ко Мнѣ, слышу гласъ ихъ: и разгнѣвуюся яростію и повію вы мечемъ, и будутъ жены ваша вдовы, и чада ваша сироты. Аще же дати добровольнѣ брату нищему мнѣ у тебе, не буди ему тягостенъ, ни яко полагающи ему лихвы. И аще вѣдомо имѣти въ залогъ ризу друга твоей, до захожденія солнца отдаси ему." Лев. 19, 9-10: запрещается собирать падающіе колосья при жатвѣ и вторичный сборъ винограда. - Съ какою цѣлію? „нищему и пришельцу да оставиши я". - ст. 13-14: „да не обидиши ближняго, и да не отъимеши, и да не пренебрежешь мзда наемника твоего у тебе до утріи. Зла да не речеши глухому и предъ слѣпымъ да не положиши преткновенія, и да убоишися Гда Бога твоего." - 33-34: „аще же жить пріидетъ къ вамъ пришлецъ въ землю вашу, не стужите ему" и далѣе: „и возлюбиши его, яко самъ себе". Лев. 23, 22: не собирать колосьевъ падающихъ). Богъ - отецъ сиротъ и вдовицъ (Пс. 67, 11: да смятутся отъ лица Его, отца сиротъ и судіи вдовицъ"). Онъ покровительствуетъ слабымъ, насыщаетъ голодныхъ (1 Цар. 2, 6-8: „возставляетъ отъ земли убога и отъ гноища воздвигаетъ нища, посадити его съ мощными людей: и престолъ славы даетъ въ наслѣдіе имъ; Пс. 145, 7-8: Гдь разрѣшаетъ окованныя, Гдь умудряетъ слѣпцы. Гдь возводитъ низверженныя", Пс. 112, 5: „на смиренныя призираетъ"). Въ всѣхъ народахъ Онъ благъ въ особенности къ народу избранному, для котораго Онъ былъ отцомъ (Пс. 63, 16: „Ты бо еси Отецъ нашъ, понеже Авраамъ не вѣдѣ насъ и Израиль не позна насъ, но Ты, Гди, отецъ нашъ, избавлъ насъ, испрва имя Твое на насъ есть; 43, 6 тоже), возлюбившимъ его вѣчною любовію (Іер. 31, 3: „любовію вѣчною возлюбихъ тя"), называвшимъ его, какъ любимое дитя (Іер. 31, 20: „сынъ любезенъ Мнѣ Ефремъ, отроча питающееся, понеже словесъ

Моя въ немъ, помятію восполнуи; тою ради
потщися о немъ, потщуй потщую его"), любе-
нимъ его горячае матери (Пс. 49, 15: „аще и забудетъ
сия (дщерей своих) чина, но Азъ не забуду тебя"), из-
ведшимъ его, какъ сына своего, изъ Египта (Ос. 11, 1:
„изъ Египта возвахъ сына моего"). Отеческая лю-
бовь Божія въ В. З. представляется характеръ лю-
ви преимущественно ревнивой, наказывающей
(Притч. 3, 12: „его же любитъ Гдь, наказуетъ, вѣстъ
же всякаго сына, его же пріемлетъ"), что вполнѣ
естественно, если принять во вниманіе место-
ловѣнность даже избраннаго народа Божія, не го-
воря о другихъ народахъ - до пришествія Христа.
Какъ ни ясно понятіе о Богѣ, какъ любезнѣй-
шемъ существѣ, но не такъ полно В. Завѣтное
ученіе о Богѣ, какъ Отцѣ, сравнительно съ Ново-
завѣтнымъ ученіемъ. Въ Н. З. любовь предста-
вляется всепрощающею, милующею, тогда
какъ въ В. З. любовь является ревнивою, требую-
щею только послушанія Богу: Богъ - отецъ только
по отношенію къ своему народу. Святость
Божія, открывая полноту бытія, является
преимущественно въ этомъ отношеніи Богу какъ
равнаго, помощію полнаго знанія лучшихъ цѣ-
лей и средствъ принадлежитъ Ему одному. Здѣсь
заслуживаетъ вниманіе ученіе, содержащееся
въ кн. Притчей (гл. 8-9) и Премуд. Сол. (гл. 7-11). Пре-
мудрость является существующею и дѣйству-
ющею, какъ особая ипостась. В. Завѣтное ученіе
о премудрости Божіей имѣетъ вторая средство
съ новозавѣтнымъ ученіемъ о Словѣ. Когда мы будем
излагать ученіе о премудрости, то встретимъ изобра-
женіе премудрости, какъ свойства въ Прит. и Прем.
Сол. (гл. 10-11) (?). Этимъ мы и закончимъ изложеніе
ученія о Богѣ и Его свойствахъ по Вет. Завѣту.

Ученіе Новозавѣтное.

Прежде чѣмъ излагать его, сдѣлаемъ общее замѣ-
чаніе относительно тѣхъ цѣлей и задачъ, кото-
рыя будемъ имѣть въ виду. Мы будемъ стараться
дать возможность осязать тотъ краеугольный
камень, на которомъ является созданъ Церковь.
Это основаніе является скрытымъ подъ мно-
жествомъ образовъ, притчей, аллегорій.
Эта основа существенна, и кто не потерпитъ въ

можности слышать и видѣть, тому она явля-
ется во всей полнотѣ. Краеугольный камень
является не одною частію, - онъ такъ широкъ,
что на немъ основывается вся Христ. догма-
тика. Хотя на первый взглядъ и представляет-
ся, что нѣкоторыя части догматики не имѣютъ
основанія въ ученіи Христа, но мы увидимъ, что
всѣ онѣ имѣютъ основаніе въ ученіи Христа, въ
виду отрицательной критики. - Вы, вѣроятно,
знаете, какъ старался представить Бауэръ уче-
ніе Христа. По Бауэру оказывается, что все ученіе
Христа состоитъ въ немногихъ нравственныхъ
положеніяхъ, высказанныхъ Имъ въ нагорной про-
повѣди. Изъ его сочиненія (64 гл.) представимъ образ-
чикъ его разсужденій. Ученіе Христа, говоритъ онъ,
стоитъ предъ нами въ такой исторической дали,
что оно не доступно историческому изслѣдованію:
Видно стремленіе автора представить ученіе Христа
первичнымъ зачаткомъ, зерномъ. Если сопоста-
вить ученіе Христа съ ученіемъ ап. Павла, то уче-
ніе Павла представляетъ дальнѣйшую ступень
въ развитіи, и это необходимо допустить въ ви-
ду возможности прогресса. Прежде всего онъ оста-
навливается на фактѣ смерти Христа. Чрезъ смерть
личность Христа въ первый разъ получила высокое
значеніе. У Него на первомъ (~~разъ~~) мѣстѣ нравствен-
ное ученіе; Онъ пришелъ, чтобы устроить царство
небесное. Вотъ что составляетъ подлинное ученіе
Христа. - Съ точки зрѣнія апостола центръ тя-
жести не въ ученіи Іисуса, а въ Его лицѣ, въ абсолют-
номъ значеніи личности Христа. Не то важно, чему
училъ Христосъ, а то, что Онъ сдѣлалъ и за что по-
страдалъ. Главные факты изъ жизни Христа со-
ставляютъ подлинное ученіе Христа. Христосъ
главные догматы. Словомъ, - вы видите усиліе
показать, какое ничтожное зерно составляетъ
подлинное ученіе Христа. Христосъ не сознавалъ
даже Себя Мессіею и божественнымъ лицомъ. Про-
тивъ такого ученія мы и будемъ направлять свое
изложеніе. - Въ отношеніи ученія о Богѣ Спаситель
имѣлъ въ виду раскрыть и дополнить ветхоза-
вѣтное ученіе о Богѣ. Въ чемъ же заключается
характерная черта превосходства ученія Христа
о Богѣ предъ ученіемъ ветхозавѣтнымъ? Въ В.З.

въ отношеніи свойствъ Божіихъ на первомъ планѣ выставляется черта ревности, правосудія и святости. Выставляется, правда, и благость, но преимущественно къ народу израильскому. Въ В.З. любвеобильное отношеніе Бога къ человѣку мыслимо только при исполненіи человѣкомъ воли Божіей. Христу Спасителю нужно было восполнить преимущественное ученіе о благости Божіей къ всему человѣчеству, а также раскрыть и опредѣленнѣе выразить идею о духовности существа Божіяго, Бога. Въ своемъ ученіи І. Христосъ направляется къ тому, чтобы остановить взоръ въ духовности лица Божіяго. Въ Н-завѣтномъ ученіи особенно выдаются два пункта, - что Богъ есть Духъ и Отецъ. Эти два свойства Божіи получили въ Н.З. ученіи новую (сравнительно съ В.З.) форму и внутреннюю силу. Начнемъ съ опредѣленія Бога, какъ Духа. Богъ есть Духъ - это опредѣленіе содержится у Ев. Іоанна (4, 24) въ извѣстномъ бесѣдѣ І. Христа съ самарянкою. Самарянка предложила І. Христу вопросъ, который особенно тревожилъ ее, - гдѣ должно поклоняться Богу? Христосъ Спаситель отвѣтилъ, что не станетъ часъ, когда будутъ поклоняться Богу ни на горѣ этой (Гаризимъ), ни въ Іерусалимѣ, когда истинные поклонники будутъ поклоняться Отцу духомъ и истиною, потому что Отецъ ищетъ такихъ поклонниковъ, - что Богъ есть Духъ и что Ему должно поклоняться въ духѣ и истинѣ (Іоан. 4, 21-24). Что Христосъ Сп. хотѣлъ сказать этимъ опредѣленіемъ? Слово „духъ" (πνεῦμα) у Ев. Луки (24, 39: „духъ плоти и костей не имѣетъ") употреблено въ значеніи противоположнаго тѣлесному. Здѣсь, въ разговорѣ Спасителя съ самарянкою оно употреблено въ значеніи существа, не ограниченнаго пространствомъ. Если бы Богъ былъ ограниченъ пространствомъ, Ему нужно было бы поклоняться на горѣ или въ храмѣ Іерусалимскомъ; но такъ какъ Онъ не ограниченъ пространствомъ, Ему можно поклоняться на всякомъ мѣстѣ. Такимъ образомъ, мнѣ есть отрицательная сторона опредѣленія Бога, какъ существа, не ограниченнаго пространствомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ высказывается и сторона положительная - совершенство чистыя Божества. Существа. Въ В.З. слово „духъ" (Іерем.) означаетъ чистое. Предъ потопомъ Богъ говоритъ, что Онъ покаялся людей, потому что они плоть (Быт. 6, 3: не пусть Духъ Мой пребываетъ въ человѣкѣ -

цѣхъ сихъ, зане суть плоть"). Слѣд., и въ В. и въ Н. З. слово „духъ" означаетъ нѣчто оживляющее, съ понятіемъ духа сродно понятіе жизни. Въ силу этого выспатывается Хр. Сп-лемъ практическое требованіе покланяться Богу въ духѣ и истинѣ, внутреннимъ, разумнымъ образомъ. На этомъ же основаніи Хр. Сп. говоритъ, что, какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Себѣ Самомъ, такъ Онъ далъ и Сыну Своему имѣть жизнь въ Себѣ Самомъ (Іоан. 5, 26). Къ этому понятію пріурочивается также и непрестанная дѣятельность (Іоан. 5, 17: Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю" говор. Хр. Сп.) Такимъ образомъ, в-завѣтное ученіе о Богѣ въ Н. З. оживилось новымъ свѣтомъ. Лек. 52: Послѣ понятія о Богѣ, какъ духѣ, особенно замѣчательно въ Н. З. раскрытіе понятія о Богѣ, какъ Отцѣ. І. Христосъ особенно много раскрываетъ это понятіе. Оно касается преимущественно отношеній Бога къ міру. Наименованіе Отца обозначаетъ первое лицо Св. Троицы, потому что ученіе о Богѣ, какъ Отцѣ, связано съ понятіемъ о Сынѣ; но весьма часто І. Христосъ обозначаетъ имъ существо Божіе и этимъ восполняетъ ветхозавѣтное понятіе о Богѣ. Это понятіе подготовлено было въ В. З., какъ и понятіе о Богѣ, какъ Духѣ. Какъ понятіе Іеговы, сущаго и живаго Бога въ В. З. заключаетъ въ себѣ понятіе Духа, такъ понятіе Бога Авраамова, Исаака, Іакова, святаго Израилева выражаетъ понятіе Отца. Но точно ли мы находимъ въ В. З. выраженіе понятія Отца? Если находимъ, то какое различіе между В. и Н. З. въ этомъ отношеніи. Въ В. З. есть понятіе о Богѣ, какъ Отцѣ, что видно изъ вышеприведеннаго мѣста (Исаі. 63, 16), а также и изъ Малах. 2, 10: „Не отецъ ли единъ всѣмъ вамъ; и Богъ ли единъ созда васъ" и пр. Выраженіе „отецъ" здѣсь нужно понимать не только какъ Творецъ, виновникъ происхожденія, но по преимуществу какъ лицо, стоящее въ особенныхъ нравственныхъ отношеніяхъ къ Израилю, п. ч. далѣе говорится, что „яко остависте кійждо брата своего, осквернити завѣтъ отецъ вашихъ" (Ист.) Во Второз. 3, 32 (?) Іегова называется отцомъ не только въ отношеніи ко всему Израилю, но и отдѣльнымъ членамъ его, которые называются сынами... Изъ всего сказаннаго видно,

что Богъ называется Отцомъ не какъ Творецъ, но въ смыслѣ нравственномъ, въ смыслѣ особаго отношенія Его къ Израилю. Такъ какъ народъ израильскій назначался привести всѣ другіе народы къ Богу, то и понятіе о Богѣ, какъ Отцѣ, имѣло въ Ветхомъ Завѣтѣ широкій смыслъ, именно, что Богъ-Отецъ всѣхъ людей, только этотъ смыслъ достаточно не раскрытъ. Спаситель раскрываетъ это понятіе вполнѣ и ставитъ его въ связь съ понятіемъ благости. Онъ раскрываетъ его съ двухъ сторонъ: 1, частію въ отношеніи къ собственному сыну и 2, частію въ отношеніи ко всѣмъ людямъ. Богъ не только Промыслителемъ, но и Совершителемъ духовной жизни человѣка, существъ разумныхъ вообще. Что Спаситель раскрываетъ понятіе въ этихъ двухъ смыслахъ, это видно изъ слѣдующихъ словъ: „всѣ мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ...“ также: „яко будетъ милостыня твоя въ тайнѣ: и Отецъ твой, видяй въ тайнѣ, Тай воздастъ тебѣ явѣ“ (Мѳ. 6, 4), „помолися Отцу твоему, иже въ тайнѣ: и Отецъ твой, видяй въ тайнѣ, воздастъ тебѣ явѣ (ст. 6) (Мѳ. 10, 20. 29; 23, 9; Лук. 6, 36). Въ этомъ общемъ (всѣхъ всѣхъ) смыслѣ Богъ называется Отцомъ праведныхъ. Въ молитвѣ „Отче нашъ“ къ „Отцу“ въ общемъ смыслѣ прилагается эпитетъ „οὐράνιος“ эпитетъ, прилагающійся, впрочемъ, къ этому слову и въ тѣсномъ смыслѣ 1го лица: „не всякъ глаголяй Ми-Гди, Гди, внидетъ въ царствіе небесное: но творяй волю Отца Моего, иже есть на небесѣхъ“ (Мѳ. 7, 22). Когда Спаситель называетъ Бога Отцомъ, то мыслитъ Бога, какъ виновника отчасти не только физическаго, но и по преимуществу нравственнаго. Люди дѣлаются дѣтьми Отца небеснаго, когда уподобляются Ему, проникаются любовію. Это видно изъ словъ Спасителя — Іоан. 8 гл. Христосъ говоритъ, что Іудеи не дѣти Авраама, хотя и сѣмя его; они дѣти діавола, а не Авраама, такъ какъ не дѣлали того, что дѣлалъ Авраамъ, а исполняли похоти отца своего-діавола; они не могли считать своимъ отцомъ Бога, потому что, если бы Богъ былъ ихъ отцомъ, они любили бы Христа. Что для сыновства нужно подобіе

и духовное, это видно и изъ другихъ словъ Спасителя, сказанныхъ Имъ фарисеямъ: „тѣмъ же сами свидѣтельствуете себе, яко сынове есте избившихъ пророки (Мѳ. 23, 31). Итакъ, Богъ есть отецъ людей, а человѣкъ сынъ Божій. Чрезъ то Богъ ставитъ себя къ человѣку въ отношенія духовнаго родства, печется о немъ. Но для этого нужно, чтобы и человѣкъ имѣлъ любовь. Поэтому истинное сыновнее отношеніе къ Богу осуществляется не чрезъ естественное, физическое рожденіе, а чрезъ новое духовное рожденіе, возрожденіе, на что указывалъ Христосъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ. Въ глубинѣ понятія о Богѣ, какъ Отцѣ, заключается мысль о любвеобильной жизни въ Немъ. На основаніи родства Бога съ людьми между ними устанавливаются любовныя отношенія. Отецъ не только любитъ Единороднаго Своего Сына („Отецъ любитъ Мя", говоритъ Христа, „Онъ далъ Ему жизнь, показуетъ Ему вся ческая"), но Онъ есть попечитель и совершитель нравств. жизни человѣка: „аще убо вы, лукави суще, умѣете даянія блага даяти чадомъ вашимъ, кольми паче Отецъ вашъ небесный дастъ блага просящимъ у Него" (Мѳ. 7, 11). Здѣсь проводится параллель между любовью естественного и духовного. Если Отецъ есть виновникъ жизни, то любовныя отношенія существуютъ не между Нимъ только и людьми, но и ангелами, которые также называются сынами Божіими (у Луки), но на высшей ступени они осуществляются не въ сей и не въ загробной жизни, а между Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ (какъ сказалъ Самъ Христосъ: „восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему"). Свои отношенія къ Отцу Хр. Сп. раскрылъ въ бесѣдѣ съ евреями — Іоан. 5 гл. Христосъ сотворилъ чудо — исцѣлилъ въ субботу разслабленнаго. Іудеи вознегодовали. Спаситель на это замѣтилъ имъ, что Онъ сдѣлалъ это потому, что вѣдь Отецъ Его постоянно дѣлаетъ. Іудеи поняли, что, говоря такъ, Христосъ устанавливаетъ Свое равенство съ Богомъ, а потому еще больше вознегодовали. Тогда Спаситель отвѣтилъ, что, если Богъ

имѣетъ жизнь въ Себѣ Самомъ, то эту жизнь Онъ далъ и Сыну, который имѣетъ ее, и что, если Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и живитъ, и Сынъ даетъ жизнь, кому хочетъ. Такимъ образомъ, между первымъ и вторымъ Лицами Св. Троицы существуютъ самыя тѣсныя отношенія: Богъ-Отецъ для Христа въ особенномъ смыслѣ, въ смыслѣ полнѣйшаго единства по существу и тожества чувствъ и дѣйствій. Но эти отношенія ихъ отражаются и на сынахъ Божіихъ. Такъ Спаситель молилъ Отца Своего о томъ, чтобы любовь, которою возлюбилъ Его Отецъ, была и въ вѣрующихъ. Понятіе Бога, какъ любви дѣятельной, составляетъ среднее, посредствующее между понятіями о Богѣ, какъ Духѣ, и о Богѣ, какъ Отцѣ. Понятіе Духа предполагаетъ собою понятіе о любви, а понятіе Отца прямо заключаетъ въ себѣ его. Поэтому и апостолъ, говоря, что Богъ есть Духъ, учитъ въ тоже время, что Богъ есть и любовь. — Вотъ какое высокое понятіе о Богѣ далъ Христосъ! Какая глубина и обиліе частныхъ мыслей! — Лекц. 53я. Въ прошлый разъ мы изложили ученіе І. Христа о Богѣ, единомъ по существу, о Богѣ, какъ Духѣ и Отцѣ. Эти главныя понятія, раскрытыя Христомъ съ особенною рѣшительностью и ясностію, не были раскрыты въ В. З., а только лишь излагались въ зачаточномъ видѣ. Будемъ говорить о Троичности и коснемся, насколько въ В. З. раскрыто ученіе о Троичности. Предварительно же изложимъ ученіе о второмъ и третьемъ Лицахъ Св. Троицы, о Лицѣ Сына въ особенномъ смыслѣ и о Св. Духѣ, какъ Утѣшителѣ, и затѣмъ, когда будемъ говорить, какъ Христосъ формулировалъ это ученіе — прежде разбора возраженій противъ этой формулы, выраженной въ словахъ: „крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа", — изложимъ догматическія данныя въ В. З., относящіяся къ ученію о ~~Троичности~~ Лицѣ. Но это въ концѣ.

16б. А теперь по связи изложимъ ученіе І. Христа о собственномъ Лицѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, коснемся той стороны ученія Его, по которой онъ излагаетъ Свои мысли о Себѣ не какъ о Лицѣ Богочеловѣка, а какъ о Лицѣ, находящемся въ предвѣчномъ отношеніи къ Богу Отцу. Богъ изображается Христомъ со стороны общихъ свойствъ существа, по сравненію высочайшаго существа съ тварнымъ

бытіемъ; въ такомъ же предвѣчномъ бытіи Отца Онъ вводитъ насъ въ Своемъ ученіи о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, какъ о предвѣчномъ образѣ ипостаси Отца. Не слѣдуетъ смѣшивать ученіе о Сынѣ Божіемъ съ ученіемъ о Сынѣ человѣческомъ: это два различныхъ термина у Христа - Богочеловѣка и самаго человѣческій 1-й терминъ изображаетъ Его, какъ Спасителя, второй употребляется для выраженія Его предвѣчнаго отношенія къ Богу-Отцу. Для выраженія отношенія Сына Божіи къ Отцу Б. писаніе употребляетъ слова „ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ" или просто „υἱὸς Θεοῦ" Сынъ Отца, т.е. Бога, что равносильно, что и Сынъ Божій. Сюда относятся всѣ тексты, разобранные нами ранѣе, въ которыхъ говорилось о Богѣ, какъ Отцѣ. Самъ Христосъ употреблялъ, хотя и рѣдко, наименованіе Сынъ Божій: въ 9 гл. Іоан. (35-38) слѣпой исповѣдуетъ Христа Сыномъ Божіимъ: „вѣруеши ли въ Сына Божія; отвѣщавъ онъ и рече: и кто есть, Господи, да вѣрую въ Него; рече же ему Іисусъ: и видѣлъ еси Его, и Который съ тобою, той есть." Въ 10 гл. Іоан. (35-36) въ отвѣтъ іудеямъ, обвинявшимъ Христа въ богохульствѣ, Христосъ отвѣтилъ: „не есть ли писано въ законѣ вашемъ: азъ рекъ: боги есте. Аще онѣ рече боговъ, къ нимъ же слово Божіе бысть, а не можетъ разорватися писаніе: Его же Отецъ освятилъ и посла въ міръ, вы глаголете, яко хулу глаголеши, рекшаго: Сынъ Божій есмь." Тоже въ 11, 4: „сія болѣзнь не есть къ смерти, но о славѣ Божіей, да прославится Сынъ Божій ея ради"; въ 3, 16: „тако бо возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть..." Хотя нѣкоторые не относятъ эти слова лично къ Христу, а считаютъ изъ самъ-лаженіемъ Евангелиста, но большинство ученыхъ считаютъ ихъ собственными словами Спасителя. - Необходимо выяснить общій историческій смыслъ этого выраженія въ устахъ народа. Понятно, что народъ употребилъ не въ метафорическомъ, а въ смыслѣ довольно общемъ. Объяснимъ сначала общій смыслъ, а затѣмъ перейдемъ къ нашему высоко-драматическому. Въ В. З. это выраженіе принадлежало ко всему избранному народу; наименованіе Сына Божіи принадлежало и въ нѣкоторомъ смыслѣ - пророкамъ, царямъ. Изрекъ

первородный сынъ Божій, избранный, какъ это представляется у Осіи: „изъ Египта воззвахъ сына Моего". Также и отдѣльные члены народа называются чадами Іеговы, рабами Его и т. п. Такимъ образомъ, въ общемъ своемъ смыслѣ это наименованіе относилось къ народу, избраннымъ лицамъ, пророкамъ, царямъ, но при этомъ въ перспективѣ рисовалось понятіе о Мессіи, какъ помазанномъ, теократическомъ царѣ народа, къ которому преимущественно прилагалось это наименованіе. Такъ, въ этомъ смыслѣ, - теократическомъ - встрѣчается наименованіе „Сына Божія" въ пророчествѣ Давида о Мессіи (2 Ц. 7,14): „Азъ буду ему во Отца, и той будетъ Мнѣ въ сына"; Пс. 88,24: „той призоветъ Мя: Отецъ Мой еси ты, Богъ Мой и заступникъ спасенія моего". Особенно замѣчателенъ въ этомъ отношеніи 2-й Пс. 7 и далѣе: „Гдѣ рече ко Мнѣ: сынъ Мой еси ты, Азъ днесь родихъ тя"... Въ немъ теократическая идея царя получила особенно широкое развитіе, здѣсь ясно выступаетъ чаяніе Мессіи. И со времени глубочайшей христіанской древности, со времени и по почину ап. Павла - его рѣчь, сказанная въ Антіохіи писидійской (Дѣян. 13 гл.) - всѣ вообще древніе толковники объясняли этотъ псаломъ въ смыслѣ пророчества о Мессіи. Въ В. З., такимъ образомъ, употреблялось выраженіе „Сынъ Божій", причемъ въ понятіи этомъ мыслилось близкое отношеніе Мессіи къ Богу и вмѣстѣ съ тѣмъ это лицо - Мессія - представлялось въ особенно близкихъ отношеніяхъ къ народу. Въ указанномъ наименованіи выражались двѣ идеи: идея особенной близости къ Богу и близости къ народу. Если это выраженіе выработалось и употреблялось въ В. З., то нѣтъ ничего невѣроятнаго, что и Христосъ употреблялъ его. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что оно носилось въ устахъ современниковъ Христа, которые, будучи поражены Его чудесами и ученіемъ, въ порывѣ чувствъ говорили, что Онъ Мессія и употребляли наименованіе „Сынъ Божій". Что это такъ, мы находимъ въ подтвержденіе этого слѣдующій фактъ: лица, обращавшіяся со Христомъ, употребляли это наименованіе... Не будетъ здѣсь дѣломъ празднаго любопытства вопросъ, насколько обнаруживалось здѣсь вліяніе Хр. Спасителя, чтобы утвердить фактъ, что лица эти не отъ Него заимствовали, а употребля-

ли наименованіе „Сынъ Божій" на основаніи в-завѣтныхъ данныхъ, что оно было ходячимъ въ устахъ народа. Напр., его употребилъ Наѳанаилъ: „отвѣщ. Наѳанаилъ и глагола ему: Раввы, ты еси Сынъ Божій, ты еси царь израилевъ" (Іоан. 1, 49). Слѣдуетъ обратить вниманіе на соединеніе двухъ понятій — Сынъ Божій и царь израилевъ. Наѳанаилъ едва ли могъ быть знакомымъ со Христомъ ранѣе, какъ это видно изъ разговора его съ Филиппомъ, изъ самой рѣчи Наѳанаила, и самое соединеніе указанныхъ двухъ понятій даетъ видѣть, что Наѳанаилъ стоялъ на теократической точкѣ зрѣнія. Разговоръ съ Наѳанаиломъ Христа служитъ явнымъ доказательствомъ, что Христосъ не самъ усвоилъ, образовалъ новое наименованіе, а только пользовался имъ, какъ ходячимъ. У Мѳ. (16, 16) въ исповѣданіи Петра: Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго" соединяется два выраженія — Христосъ и Сынъ Божій. Тоже самое мы слышимъ и изъ устъ Марѳы: „Яко ты еси Христосъ, Сынъ Божій" (Іоан. 15, 27). Несомнѣнно, что эти лица уже испытывали на себѣ вліяніе Христа Спасителя и ихъ свидѣтельство не можетъ быть столь вѣскимъ и значительнымъ, какъ у Наѳанаила. Но все-таки тутъ рѣчь идетъ о достоинствѣ Христа, какъ Мессіи, а не о предвѣчномъ отношеніи Его къ Богу Отцу. Хотя эти лица и испытывали на себѣ вліяніе Спасителя, но слова „Сынъ Божій" употребляемы были ими въ смыслѣ общемъ, в-завѣтномъ, теократическомъ; выраженіе „Сынъ Божій" было равносильно выраженію: „Искупитель." Слѣдуетъ еще обратить вниманіе на слова народа при распятіи Христа: „аще царь израилевъ есть, да снидетъ нынѣ со креста... рече бо, яко Божій есмь Сынъ" (Мѳ. 27, 42-43). Очевидно, что и здѣсь это выраженіе употреблено въ ходячемъ, общеупотребительномъ тогда смыслѣ. Народъ такъ говоритъ: если ты обѣщанный Мессія, Сынъ Божій, царь израилевъ, сойди со креста, и мы тогда увѣруемъ въ тебя. Подобнымъ же образомъ и съ такимъ же значеніемъ это выраженіе употреблено въ устахъ демоновъ: „что тебѣ до насъ, Іисусъ, Сынъ Божій" (Мѳ. 8, 29) и въ устахъ діавола-искусителя (Мѳ. 4, 6). Нѣкоторые ученые, какъ напр., Ольцгаузенъ и др., полагаютъ, что и ученики Христа, находившіеся подъ Его постояннымъ вліяніемъ, и демоны, и первосвященники употребляютъ означенное выраженіе въ томъ самомъ

метафизическомъ смыслѣ, въ какомъ мы находимъ его въ Евангеліи Іоанна. На это нужно сказать слѣдующее: несомнѣнно, что І. Христосъ постоянно заботился о томъ, чтобы постепенно выяснять высшій, метафизическій смыслъ наименованія Себя Сыномъ Божіимъ. Но утверждать, что во всѣхъ указанныхъ случаяхъ „Сынъ Божій" употреблено въ нашемъ высокодогматическомъ смыслѣ, не справедливо. Выраженіе искусителя можно объяснить изъ предшествующаго искушенію факта при крещеніи (сошествіе Св. Духа и голосъ съ неба: сей есть Сынъ Мой возлюбленный...") Когда было искушеніе, І. Христосъ только вступалъ въ Свою общественную дѣятельность и еще не успѣлъ раскрыть Своего ученія о Себѣ Самомъ и о Своихъ отношеніяхъ къ Богу Отцу. Только въ концѣ Его земной жизни, на допросѣ у первосвященника и всего синедріона наименованіе І. Христа Сыномъ Божіимъ могло быть употреблено въ смыслѣ, близкомъ къ нашему. Это можно отчасти видѣть изъ того, напр., что и Св. Луки наименованія „Сынъ Божій" и „Мессія" представляются отличными другъ отъ друга. У Луки мы находимъ какъ бы два пункта обвиненія противъ І. Христа. Вотъ какъ повѣствуетъ онъ объ этомъ: „Старѣйшины народа, первосвященники и книжники спросили у І. Христа: аще ты еси Христосъ, рцы намъ." І. Христосъ отвѣтилъ имъ: „если скажу вамъ, вы не повѣрите; если же спрошу васъ, не будете отвѣчать Мнѣ и не отпустите Меня. Отнынѣ Сынъ человѣческій возсядетъ одесную силы Божіей. И сказали всѣ: итакъ ты Сынъ Божій? Онъ отвѣтилъ имъ: вы говорите, что Я" (Лук. 22, 67-71). Ею, такимъ образомъ, обвиняли, съ одной стороны, въ томъ, что Онъ выдаетъ Себя за обѣтованнаго Мессію, Христа, съ другой, въ богохульствѣ, въ томъ, что Онъ назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ. Это какъ бы указываетъ на то, что здѣсь наименованіе Спасителя Сыномъ Божіимъ заключаетъ въ себѣ болѣе высокій смыслъ, чѣмъ съ какимъ обыкновенно оно прилагалось къ Мессіи. Но въ существѣ дѣла здѣсь нѣтъ строгаго различенія въ наименованіи Спасителя Мессіею-Христомъ и Сыномъ Божіимъ: одно пред-

ставляется такъ, что, если Іисусъ назвалъ Себя Христомъ, Онъ можетъ назвать Себя и Сыномъ Божіимъ. Притомъ у Мѳ. мы не замѣчаемъ такого отдѣленія этихъ двухъ понятій. Только въ Евангеліи Іоанна наименованіе „Сынъ Божій" представляется имѣющимъ высшій догматическій или метафизическій смыслъ. У синоптиковъ же эти два термина отождествляются. На основаніи этого отожествленія Штраусъ дѣлаетъ возраженіе противъ подлинности Евангелія Іоанна. По этому послѣднему представляется, что какъ будто и народъ очень скоро сталъ понимать различіе между наименованіями „Христосъ" и „Сынъ Божій" (Іоан. 10 сл.), между тѣмъ какъ у синоптиковъ они представляются синонимами. По поводу исцѣленія слѣпаго и рѣчи І. Христа (о добромъ пастырѣ) произошла между іудеями распря (10, 19). Въ праздникъ обновленія іудеи обступили Его и предложили Ему такой вопросъ: „если Ты Христосъ, скажи намъ прямо" (24). Давая отвѣтъ на этотъ вопросъ, Онъ распространился о Своихъ отношеніяхъ къ Отцу, и, когда Онъ сказалъ: „Я и Отецъ одно", іудеи схватили каменья и хотѣли побить Его. Они хотѣли убить Его не за тѣ добрыя дѣла Его, какъ объясняли сами они, а за богохульство, за то, что Онъ, „будучи человѣкомъ, дѣлаетъ Себя Богомъ" (10, 33). Тутъ Штраусу представляется ненормальнымъ, какимъ образомъ народъ уясняетъ себѣ высшій, метафизическій смыслъ ученія І. Христа и какимъ образомъ І. Христа такъ скоро начинаетъ выяснять этотъ смыслъ, что не походитъ на прежній способъ разъясненія І. Христомъ Своего ученія. Различіе въ этомъ кажущемся противорѣчіи объясняется очень просто. У Іоанна І. Христа представляется ведущимъ Свой разговоръ въ послѣднее Имъ посѣщеніе Іерусалима и притомъ съ книжниками и фарисеями, а не съ простымъ народомъ, между тѣмъ какъ у первыхъ трехъ Евангелистовъ Онъ представляется учащимъ простой народъ-галилеянъ. Далѣе Штраусъ не понимаетъ, какимъ образомъ І. Христосъ, ясно учившій о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, когда іудеи взяли камни, чтобы побить Его за богохульство, отказывается отъ прямаго смысла, прежде проводимаго Имъ пониманія выраженія „Сынъ Божій". Здѣсь мало основательности у Штрауса. І. Христосъ вовсе не отказывается отъ Своихъ словъ; Онъ только

ссылается на законъ, который хотя и повелѣваетъ побивать камнями богохульниковъ, но не даетъ права считать Его за богохульника. І. Христосъ ссылается на пс. 81, гдѣ сынами Божіими называются пророки. Если, говорилъ Христосъ, сынами Божіими называются различные посланники Божіи, то какимъ же образомъ Онъ не можетъ быть названъ Сыномъ Божіимъ, когда Онъ по преимуществу посланникъ Божій. Здѣсь нѣтъ отступленія І. Христа отъ прежняго смысла выраженія „Сынъ Божій"; здѣсь І. Христосъ только становится на формальную точку зрѣнія, на ту, которую имѣютъ Его противники; и говоритъ, что и съ этой точки зрѣнія они не имѣютъ права обвинять Его. Это не отступленіе отъ первоначальнаго смысла Своего ученія, какъ думаетъ Штраусъ, а только средство самозащиты и посрамленія своихъ противниковъ. - І. Христосъ старался при всякомъ случаѣ постепенно возводить мысль Своихъ слушателей до метафизическаго пониманія Его ученія о Сынѣ Божіемъ, чему имѣются доказательства и у первыхъ трехъ Евангелистовъ, напр., въ 22 гл. Мѳ.: „что вы думаете о Христѣ? чей Онъ Сынъ", спрашиваетъ І. Христосъ фарисеевъ, и, когда они отвѣтили - „Давидовъ", спрашиваетъ ихъ: „какимъ же образомъ Давидъ называетъ Его своимъ Ѳомъ?" І. Христосъ хотѣлъ показать фарисеямъ, что ихъ отвѣтомъ не исчерпывается весь смыслъ ихъ вопроса и что Христосъ есть Сынъ Божій въ предвѣчномъ отношеніи къ Богу. Здѣсь видно стремленіе І. Христа возвысить Своихъ слушателей до метафизическаго пониманія, до теократической точки зрѣнія. Этотъ разговоръ происходилъ въ концѣ земной жизни І. Христа, и Онъ хотѣлъ показать, что, если бы они стали на эту точку зрѣнія, они не нашли бы ничего страннаго въ Его рѣчахъ о Сынѣ Божіемъ. - Это же самое проводится и въ притчѣ о виноградникѣ (Мѳ. 21 гл.), гдѣ І. Христосъ хочетъ дать понять, что Онъ находится въ особенномъ отношеніи къ Отцу. Различіе въ отношеніяхъ Его и ихъ (народа еврейск.) къ Отцу такое же, какое между господиномъ и наемниками. А кто І. Христосъ разумѣлъ здѣсь именно народъ еврейскій, видно изъ заключительныхъ слов

притчи: „сказываю вамъ: отнимется отъ васъ царствіе Божіе и дано будетъ другимъ". Здѣсь не только количественное различіе между рабомъ и сыномъ, но и качественное.- Лекц. 54-я. Іисусъ Христосъ ученикъ, углублялъ и возводилъ на высшую точку зрѣнія в-завѣтное ученіе о Сынѣ Божіемъ. В-завѣтное понятіе о Сынѣ Божіемъ, хотя включало мысль о предвѣчномъ отношеніи Сына къ Отцу, однако это отношеніе въ немъ не обрисовывалось въ яркомъ свѣтѣ и заслонялось чертами, относящимися къ человѣческой природѣ Христа. Нигдѣ такъ полно и ясно не выражено ученіе объ отношеніи Сына къ Отцу, какъ въ послѣднихъ бесѣдахъ Христа, изложенныхъ въ Ев. Іоанна. Здѣсь Онъ ясно говоритъ о Своихъ отношеніяхъ къ Отцу, о томъ, кто Онъ есть и кто Его Отецъ. Не даромъ ученики Его замѣтили: „теперь ты прямо говоришь и притчи не говоришь никакой. Теперь видимъ, что ты знаешь все и не имѣешь нужды, чтобы кто спрашивалъ тебя. Посему мы вѣруемъ, что ты отъ Бога изшелъ" (Іоан. 16, 29-30). Въ этомъ отношеніи Ев. Іоанна имѣетъ большое преимущество предъ синоптическими. Различіе между ними столь велико, что при поверхностномъ чтеніи Ев. Іоанна и синоптическихъ и сравненіи ихъ у нѣкоторыхъ невольно вкрадывается въ душу сомнѣніе: рѣчи о Сынѣ Божіемъ у синоптиковъ подлинно ли тѣ же, которыя содержатся и въ Ев. Іоанна. Въ виду этого мы сначала изложимъ рѣчи о Сынѣ Божіемъ, заключающіяся въ Ев. Іоанна и потомъ сравнимъ ихъ съ изложенными у синоптиковъ. У Іоанна Сынъ Божій по Своему бытію представляется, съ одной стороны, единосущнымъ Отцу и, съ другой стороны, отличнымъ отъ Отца по ипостаси.- 1) Мысль о единосущіи выражается въ представленіи о Сынѣ со Отцомъ, какъ о чемъ-то нераздѣльномъ: „Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ" (10, 38). Изъ этого понятія въ качествѣ слѣдствія вытекаетъ мысль объ общности природы и божественныхъ свойствъ у Отца и Сына. На просьбу Филиппа: „Господи, покажи намъ Отца, и довольно намъ" Христосъ отвѣтилъ: „столько времени Я съ вами, и ты не знаешь меня, Филиппъ! Видѣвшій Меня видѣлъ Отца; какъ же ты говоришь: покажи намъ Отца. Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ" (14, 8-10). Неудивительно поэтому, что въ рѣчахъ Христосъ приписываетъ Себѣ всемогущество и судъ надъ міромъ: „и далъ (Отецъ) Ему (Сыну) власть производить судъ, потому что Онъ есть Сынъ человѣческій" (5, 27). Кромѣ суда

Сынъ имѣетъ и могущество божественнаго лица - силу воскрешать мертвыхъ: „какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ" (5,21). Но силу единосущія между Отцомъ и Сыномъ тѣмъ отношенія, какія существуютъ между отцомъ и сыномъ и въ человѣческомъ родѣ, т.е. отношенія любви. Поэтому Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго, ибо „что творитъ Онъ, то и Сынъ также творитъ. Ибо отецъ любитъ Сына, и показываетъ Ему все, что творитъ Самъ" (5,19-20). Сказанныхъ достаточно для утвержденія, что по мысли Христа Сына и Отецъ представляютъ едино по существу, единое божеское существо. Но при полномъ единствѣ, по которому Сынъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ, они не сливаются въ одну ипостась, - каждый изъ нихъ существуетъ самостоятельно, хотя и въ неразрывной связи: „какъ Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ: такъ и Сыну далъ имѣть въ Самомъ Себѣ" (5,26); „пославшій Меня со Мною есть" (8,29); „Я не одинъ, но Отецъ со Мною" (16,32). - Со Мною - отлично отъ Него, а не въ одной ипостаси; Сынъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ такъже, какъ и Отецъ въ Самомъ Себѣ. - Какъ по ученію Христа Сынъ получилъ бытіе отъ Отца? Конечно, не чрезъ твореніе, но особеннымъ образомъ. Въ рѣчахъ Христа есть не совершенно ясныя указанія на актъ рожденія: „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго" (3,16). Сынъ „единородный" указываетъ на безвременное существованіе въ противоположность временному-земному. Мало говоря о плотскомъ рожденіи, Сынъ часто говоритъ о предвѣчномъ Своемъ бытіи въ Отцѣ, какъ въ выраженіяхъ общихъ, такъ и въ болѣе спеціальныхъ. Первыхъ рода выраженій очень много. Сынъ говоритъ о Себѣ, что Онъ отъ вышнихъ: „вы отъ нижнихъ, Я отъ вышнихъ; вы отъ міра сего, Я не отъ сего міра" (8,23); - сошелъ свыше, съ небесъ: „грядый съ небесе надъ всѣми есть" (3,31); отъ Бога изшелъ, отъ Отца (8,42), посланъ отъ Бога (13,20; 7,28; 5,23-24). Всѣ эти выраженія ничего не значили бы, если бы въ нихъ не соединялась мысль, что Онъ, какъ изшелъ отъ Отца, такъ и возвратится къ Нему; если же возвратится, то, слѣд., тутъ, гдѣ былъ прежде — указываетъ на довременное существованіе у Отца. - Нельзя понимать этихъ выраженій въ смыслѣ пророческаго посланничества, потому что Христосъ говоритъ о бытіи у Отца. Есть менѣе общія выраженія, ука

зывающія на бытіе, продолжающееся у Отца: „никтоже
о зыде на небо, токмо сшедый съ небесе, Сынъ человѣче-
скій, сый на небеси" (3,13). „Сынъ человѣческій" здѣсь синоки-
мично къ „Сынъ Божій". Небесное бытіе представляет-
ся продолжающимся (сый на небеси) въ отличіе отъ земно-
го снисхожденія (сшедый съ небесе). Эта мысль еще яснѣе
выражается во 8 гл. 58 ст.: „прежде нежели былъ Авраамъ,
Яемь." „Ясмь," а не былъ — указываетъ на высшее довремен-
ное бытіе, независимое отъ условій земной жизни. Это
довременное непрерывное бытіе Онъ называетъ единымъ
бытіемъ со Отцомъ: „Азъ и Отецъ едино есма" (10,30). Если
сопоставить это выраженіе съ предшествующимъ хо-
домъ рѣчи, гдѣ Христосъ говоритъ о Своихъ овцахъ, что
Онъ даетъ имъ жизнь вѣчную и что никто не похититъ
ихъ изъ рукъ Его (28), то яснымъ будетъ, что „Азъ и Отецъ
едино есма" приводится въ качествѣ аргумента
за то, что Онъ даетъ имъ жизнь вѣчную и что ни-
кто не похититъ ихъ изъ рукъ Его. Слѣд., это выра-
женіе (10,30) указываетъ не на нравственное единство
Сына со Отцомъ, а на единство силы и жизни, могуще-
ства, т.е. вообще на единство божескихъ свойствъ и
божеской природы. — Есть мѣста св. писанія, болѣе пря-
мо говорящія о предвѣчномъ бытіи Сына; у Іоан. (17,5)
Христосъ говоритъ: „и нынѣ прослави Мя славою, юже
имѣхъ прежде міръ не быть, прежде сложенія міра";
въ 16 гл. Онъ указываетъ: „изыдохъ отъ Отца и пріидохъ
и паки оставляю міръ". Нѣкоторые изъ запад. бого-
словъ видятъ здѣсь мысль объ идеальномъ
предсуществованіи въ смыслѣ предопредѣленія,
но это не вѣрно. Уже изъ предыдущихъ мѣстъ не
вытекаетъ безъ натяжки эта мысль. А 8 гл. 57 ст.
особенно противна такому толкованію. Подоб-
ное толкованіе не возможно и при чтеніи 6,53-62,
гдѣ прямо говорится о будущихъ страданіяхъ и
хористіи подъ видомъ ядѣнія плоти и крови и да-
лѣе слова Христа: „это ли соблазняетъ васъ?" т.е.
что жъ если увидите Сына человѣческаго восходя-
щаго туда, гдѣ Онъ былъ прежде, т.е. какъ вы мо-
жете вмѣстить въ умѣ тайну предвѣчнаго Моего
бытія? Это мѣсто не позволяетъ толковать б. мѣсто
у Отца въ смыслѣ предопредѣленія. Послѣ всего мо-
го и выраженіе „прослави славою..." и др. и всю молитву
нельзя толковать въ смыслѣ прошенія Іда, чтобъ
распространилось Его ученіе, какъ утверждаетъ

западные богословы, будто Христос разумѣлъ судъ Своего дѣла, и не предвѣщаетъ Своего спасенія въ 5ъ. говорятъ, 5, 17 прямо поставить въ связь съ 1ст.: „пріиде часъ, и нынѣ прослави Мя,“ гдѣ будто ясно, что Христосъ говоритъ о судьбѣ Церкви. Но 4ст. прямо говоритъ противъ этого и 24ст. также подтверждаетъ это. 1. Христосъ имѣетъ въ виду именно Свое предвѣчное бытіе и здѣсь молится, чтобы и ученики Его перешли въ это же бытіе, куда переходитъ и Онъ. Въ зависимости отъ этого 1. Христосъ ставитъ дѣло посланничества Св. Духа: „если не прославлю Я, то Духъ Св. не сойдетъ.“ Мысль эта была бы несостоятельною и неправдивою, если бы Христосъ 1. говорилъ о судьбѣ Своей Церкви, о временномъ прославленіи, а не о Своемъ предвѣчномъ бытіи. Несомнѣнно, что Христосъ во всѣхъ этихъ выраженіяхъ говоритъ о томъ предвѣчномъ бытіи у Отца, которое Онъ имѣлъ до воплощенія. - Мы приводили мѣста о предвѣчномъ бытіи. Теперь будемъ говорить о дѣйствіяхъ 1. Христа и посмотримъ, сознавалъ ли Онъ на Божественныя имя права. Общій характеръ дѣятельности - Сына выясняетъ то, что и вѣщь (5,17 и) Вся дѣятельность Сына есть дѣятельность Отца, переданная Ему, но не такъ, чтобы Сынъ сдѣлался орудіемъ, т.е. между ними существуетъ отношенія любви (20 ст), и выражается общность дѣятельности въ силу единства природы, и Сынъ есть совершенно свободный носитель того, что есть въ Отцѣ. Обратимся къ частнымъ выраженіямъ дѣйствій Божественнаго достоинства Христа. Оно состоитъ въ высшемъ знаніи, въ откровеніи: „явлю имя твое человѣкамъ“ (17,6), и это откровеніе 1. Христовъ приписываетъ только Себѣ, т.е. говоритъ: „никтоже знаетъ Сына...“ (Мѳ. 11,27). 1. Христосъ говоритъ о Себѣ, какъ знающемъ во совершенствѣ міръ и человѣка: „Самъ же Іисусъ не вѣряше Себе въ вѣру ихъ...“ (Іоан. 2,24-25). Какъ бы въ подтвержденіе этого въ слѣдующей главѣ излагается бесѣда съ Никодимомъ. Сдѣлавъ замѣчаніе о томъ, что Онъ учитъ и дѣйствуетъ по примѣру Отца, Христосъ требуетъ, чтобы Ему Самому вѣрили, какъ Божественной личности (Іоан. 12,44; 5,24; 13,20) но въ вышеприведенныхъ мѣстахъ ученіе излагается въ общихъ чертахъ. Въ особенности замѣчательно то, что Христосъ требуетъ вѣры въ Себя: „вѣрующій въ Сына имѣетъ животъ вѣчный“... (3,36). Ясно, что пророкъ обыкновенный такъ говорить о Себѣ не могъ. Свое ученіе Спаситель называетъ „словомъ“, - дѣло спасенія, совершенное 1. и-

просто „Домъ", а чудеса Свои „дѣлами" (Іоан. 14, 38; 14, 10). Далѣе нашъ читатель, что Христосъ распространяетъ въ Своемъ духѣ и всю Свою жизнь, какъ въ высшей степени нравственную и святую: „кто отъ васъ обличитъ Меня о грѣхѣ", спрашиваетъ Христосъ (Іоан. 8, 46). Онъ говоритъ о Себѣ, что Онъ „угодная Отцу всегда творитъ" (8, 29). - Теперь обратимъ вниманіе на различіе между тремя синоптическими Ев-ліями и Евангеліемъ Іоанна особенно по ученію о лицѣ Іисуса, какъ Сына Божія. Не отличаютъ ли ученія трехъ Евангелій отъ ученія Іоанна? Правда, у 3-хъ Ев. рѣчи Іисуса изложены сжатѣе, меньше рѣчей приведено меньше. Но все, существенное и почти часто дано прямо, а часто прямо implicite. Нужно содержится ученіе о томъ, что Христосъ послан Отцомъ и именно послан не въ обычномъ смыслѣ слова. Въ противномъ случаѣ, т. е. если бы у 3-хъ Евангл. говорилось о посланничествѣ въ обычномъ смыслѣ, то и можно бы возбудить то недоумѣніе, о которомъ у насъ повѣствуется. И по ученію синоптиковъ Христосъ творитъ чудеса силою Божественною (Лук. 11, Мѳ. 12, Марк. 3). И у нихъ Христосъ говоритъ о наступленіи съ Нимъ царствія Божія. Обратимъ особенное вниманіе на то, что говоритъ Христосъ по 3-му синоптическому Евангелію о Своемъ знаніи Отца. И тутъ мы видимъ тоже ученіе, что никто такъ не знаетъ Отца, какъ Сынъ (Лук. 10). „Все мнѣ предана суть Отцомъ" (Мѳ. 11). Это кульминаціонный пунктъ самосознанія Спасителя въ синоптическихъ Евангеліяхъ. Далѣе, у нихъ есть ученіе о томъ, что Духъ будетъ между Своими послѣдователями до окончанія вѣка, что Онъ пошлетъ Духа Утѣшителя (еще и во время земной жизни Онъ говоритъ: „пріимите Духъ Святый". Такимъ обр., хотя у синоптиковъ пространныхъ рѣчей Христа нѣтъ, однако и у нихъ представленіе, какъ сознающій и исповѣдующій Себя лицомъ божественнымъ. Далѣе, и здѣсь Христосъ говоритъ, что Ему преданъ Отцомъ судъ надъ всѣми людьми (Отс. суда у Мѳ. 25 гл.), что Онъ сядетъ одесную Отца (т. е. будетъ имѣть равную съ Нимъ силу: отнынѣ узрите Сына человѣческаго... Мѳ. 26 гл.). И здѣсь Онъ назоветъ ангеловъ служебными духами, Своими: „и пошлетъ Сынъ человѣческій ангеловъ Своихъ" (Мѳ. 13, 21); еще въ 16 гл.: „пріидетъ Сынъ человѣческій во славѣ Своей"; говоритъ о Себѣ, какъ власть имѣющемъ отпускать грѣхи. И слушатели вѣрно понимали то, когда говорили, что Онъ присвоиваетъ Себѣ божескую силу; говоритъ, что Онъ прольетъ кровь за грѣхи всего міра. Въ будущемъ Христосъ обѣщаетъ дѣлать (въ син. 26)

Дуга Святаго обѣщаетъ прійти для суда и провести послѣдователей въ Царство Небесное. Очевидно, что и по 3-мъ Евангелистамъ Христосъ сознаетъ себя божественнымъ Лицомъ.

Вообще нужно сказать, что если въ синоптич. Евангеліи Христосъ и не говоритъ о своемъ предвѣчномъ бытіи, то онъ сознаетъ себя Лицомъ Божественнымъ, а слѣдовательно и имѣющимъ предвѣчное Бытіе. Въ ученіи о второй Ипостаси св. Троицы между первыми тремя Евангелистами и Іоанномъ существенная разность заключается въ томъ, что у первыхъ нѣтъ выраженій о предвѣчномъ бытіи Сына Божія. Но это не безусловно вѣрно. Ученіе о предвѣчномъ существованіи Сына Божія заключается у синоптиковъ implicite: у нихъ говорится о единствѣ существа Сына Божія съ Богомъ Отцомъ, а о прославленіи Сына Божія у синоптиковъ говорится не меньше возвышенно чѣмъ у св. Іоанна. У первыхъ трехъ Евангелистовъ Іисусъ изображаетъ себя судіею міра. Въ нагорной проповѣди читаемъ: „не всякій, говорящій мнѣ: Господи, Господи! войдетъ въ Царство Небесное, но исполняющій волю Отца моего Небеснаго. Многіе скажутъ мнѣ въ тотъ день: Господи, Господи! не отъ Твоего-ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ-ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе." Что это за рѣчь, какъ не рѣчь, въ которой Іисусъ Христосъ сознаетъ себя судіею міра, а слѣд., божественнымъ Лицомъ? О всемогуществѣ и другихъ свойствахъ тоже говорится у синоптиковъ, напр. въ томъ мѣстѣ говорится, что Іисусу Христу передана власть на Небеси и на Земли; „Вся мнѣ суть предана Отцомъ Моимъ" — это кульминаціонный пунктъ самосознанія, по выраженію нѣмецкихъ богослововъ. Говорится о сидѣніи Сына Божія одесную бога Отца, а сидѣніе одесную означаетъ равную власть съ тѣмъ, возлѣ котораго сидятъ. Такимъ образомъ, у синоптиковъ Іисусъ Христосъ говоритъ о своемъ прославленіи, о равенствѣ съ Отцомъ и другихъ свойствахъ своего божескаго естества. Неудивительно послѣ этого, что Іисусъ Хр., сознавая себя Лицомъ Божественнымъ, сознавалъ себя цѣлію всего человѣчества и потому говорилъ, что кто любитъ отца или мать болѣе Его, тотъ не достоинъ войти въ Царство Божіе, заповѣдалъ апостоламъ крестить въ имя Его. Поэтому, какъ неосновательнъ тотъ взглядъ отрицательной критики, по которому у синоптиковъ Іисусъ Христосъ представляется простымъ человѣкомъ! Между тѣмъ, вся разница между синоптиками и Св. Іоанномъ въ томъ заключается, что первые не дѣлаютъ по отношенію къ Христу того вывода, какой дѣлаетъ Іоаннъ, — что явившійся Мессія есть Богъ. Но и синоптики смотрятъ на Христа, какъ на Бога и изображаютъ Его, какъ Бога. Такъ жизнь Іисуса Христа они начинаютъ изображать съ необыкновеннаго рожденія, затѣмъ необыкновен-

Впрочемъ замѣчаетъ: Моисей говоритъ объ единомъ Божествѣ, пророки о двухъ лицахъ, а Троица открыта въ Евангеліи. Въ ветхомъ завѣтѣ свои тоже слабые слѣды о третьемъ Ипостаси св. Троицы, потому что не безопасно было проповѣдовать Сына прежде Отца и Духа прежде Сына. Употребляемыя въ ветхомъ завѣтѣ слова: пнѣвма и лógos, ничего еще не говорятъ сами по себѣ, хотя большое время нельзя сомнѣваться въ Саурѣ и Гавеpонѣ, которые говорятъ, что эти слова синонимичны и двойственны словъ: премудрость. Правда у некоторыхъ отцовъ церкви замѣтны колебанія и часто премудрость отождествляется то съ словомъ, то съ духомъ, но это только показываетъ, что понятіе премудрости объемлетъ то пнѣвма, то лógos, а не то, что это частныя понятія общаго: премудрости.

Тертуллиана, правда, часто вмѣсто пнѣвма употребляетъ лógos и наоборотъ, но это объясняется тѣмъ по причинѣ тѣсной связи между этими понятіями. Существуетъ разница между духомъ и премудростію; премудрость разсматривается, какъ дѣятельное состояніе, а духъ, какъ покоящееся. Хотя въ ветхомъ завѣтѣ духъ, какъ ипостась, выступаетъ нѣсколько, тѣмъ не менѣе различныя выраженія духа указываютъ на формальное развитіе ипостаси: рука Божія, какъ Богъ безконечный, Елоимъ, какъ Богъ сильный, рука кабошъ, какъ непочатый Отецъ. О Духѣ св. завѣтѣ говоритъ прикровенно, какъ о живой и внѣшней силѣ Божіей, но уже эти сонныя наименованія суть самыя приличныя образы для субстанціи духа и содѣйствовали приготовленію къ принятію ученія о Св. Духѣ. Но какъ Промыслу Божію угодно было только въ Новомъ завѣтѣ открыть намъ ученіе о Св. Духѣ, то мы имѣемъ право и должны разсматривать всѣ ветхозавѣтныя мѣста, содержащія въ себѣ указаніе на третьего ипостась св. Троицы, при свѣтѣ новозавѣтнаго откровеннаго ученія.

Несравненно менѣе раскрыто ученіе о Св. Духѣ въ Новомъ завѣтѣ. И въ изложеніи этого ученія есть разница между синоптиками и св. Іоанномъ: у послѣдняго оно раскрыто менѣе, чѣмъ у синоптиковъ. Впрочемъ внимательное разсмотрѣніе показываетъ, что сущность ученія о третьемъ лицѣ св. Троицы у всѣхъ Евангелистовъ одинакова. Названія или термины, какіе Евангелисты употребляютъ, говоря о Св. Духѣ, слѣдующіе: у Іоанна: „пнѣвма (безъ члена), Лук 2 гл.: „ѣ пнѣвма, пнѣвма ѣоу Ѳеоу; ѣоу пагеѣ пнѣ ѣ пнѣвма Ѳеоу ѣ ѣ ѣ (Мр. 3, Мѳ 12), ѣ пнѣвма ѣоу Ѳеоу ѣ ѣ ѣ Паракліѣоу. Но самая достаточная мысль по данному предмету содержится у Св. Іоанна въ изреченіи предсмертной бесѣды Господа съ учениками: „егда-же пріидетъ утѣшитель Святый, егоже Азъ посылю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца

нашъ воспитаній и на всѣ событія въ учебникѣ Завѣта Христова смотрѣли съ обыкновенной сверхъестественной точки зрѣнія. Болѣе столѣтій перешли то, что не видали святители — рѣчь Ветхаго Завѣта, въ которомъ выражались отношенія Сына Божія подругимъ ипостасямъ св. Троицы.

Перейдемъ теперь къ изложенію ученія о св. Духѣ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ выраженіе „духъ" встрѣчается много разъ вместѣ съ разными божественными именами: духъ Божій, духъ Господа и рѣже всего — духъ святый = святый духъ, именно: въ 63 псалмѣ, у Исаіи, пророчествѣ Соломона 2 раза: въ 1 и 9 гл., во всѣхъ остальныхъ случаяхъ съ другими опредѣленіями: Божія или Господня. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ „духъ" какъ отдѣльная ипостась, какъ личность, воспринимается не ясно. Указываютъ только на 103 пс. 30 ст.: „послеши духа своего и созиждутся и обновиши лице земли" и на 111 гл. 29 ст. Іоиля: „и будетъ по семъ и излію отъ Духа моего на всяку плоть"... „вотъ они изліи отъ Духа моего" ст. 29, гдѣ, повидимому, указывается какъ бы на личную ипостась Духа; но при ближайшемъ разсмотрѣніи и здѣсь мѣста ничего не говорится о Духѣ, какъ личной ипостаси. Вы говорятъ только, что исаіанъ нѣкоторая сила Божія отъ Единой ипостаси Бога. Съ теченіемъ времени, по раскрытіи ученія о св. Духѣ, всѣ эти и подобныя мѣста могли быть воспринимаемы какъ пророческія указанія, но сами эти мѣста не ясны и отдѣльно взятыя могли говорить о Духѣ, какъ личной ипостаси; сами пророки не сознавали ипостасности „Духа", а видали только общій очеркъ того, что будетъ. Это видно изъ кн. Даніил 28: „яко добръ духъ святый чаго Исаіанъ пророкомъ ко отцемъ нашимъ, чаго: чти и мѣлотами скиръ и ризы: слухомъ услышите, и не знаете разумѣти..." Ис. 6 гл. 9. 10 ст.; изъ этого мы видимъ заключеніе, что сами пророки не сознавали ипостасности Духа святаго, да и къ кому были обращены эти пророчества. И только впослѣдствіи, съ раскрытіемъ ученія о св. Духѣ, всѣ эти мѣста сдѣлались ясны и были отнесены къ Духу св., но сами по себѣ безотносительно они не ясны. Самое замѣчательное мѣсто у Исаіи 48 гл. ст 16: „и нынѣ Господь, Господь посла мя и Духъ Его". Это мѣсто указываетъ какъ бы на Троицу: Это, начиная было-бы тогда, если бы „Духъ Его" относить къ субъекту, но его можно относить и къ объекту, т. е., что Господь пришелъ и Духъ Его т. е. Сила Божія. Если бы было сказано: Господь и Господь" тогда бы еще можно было принять это мѣсто, какъ указаніе на Троицу. Это все говоримъ за то, что въ В. Завѣтѣ нѣтъ ясное указаніе на св. Духа, какъ ипостась. Св. отцы Церкви согласно съ этимъ. Григорій Богослов говоритъ: „въ Ветхомъ Завѣтѣ о Богѣ учили ясно, о Сынѣ — не ясно, а о Духѣ — ничего не говорилось.

[illegible] отъ, свидѣтельствуетъ о Немъ. По поводу
православному ученію [illegible]
[illegible]: о вѣчномъ исхожденіи св. Духа и времен-
номъ посланничествѣ Его въ міръ. Въ прощальной
бесѣдѣ [illegible]
[illegible] учениковъ [illegible]
[illegible] замѣстителя Себя, на которыхъ ука-
зывается, какъ на Утѣшителя, Лица св. Троицы
[illegible]
[illegible]
посланничества св. Духа. [illegible]
Духа Святаго было совершенно [illegible].
Тамъ были даны многія знаменія, понятные хо-
рошо при свѣтѣ ученія Новозавѣтнаго. Напри-
мѣръ въ Ветхомъ Завѣтѣ это ученіе болѣе [illegible]
[illegible] полностью и ясности. Тамъ вес-
ма ясно говорится объ отношеніи Духа Св. къ
Отцу и Сыну. Но наиболѣе полно излагается
ученіе о Духѣ Св., какъ Освятителѣ, въ его явле-
ніи міру.
Ниспосланіе Духа Св. совершилось по воскресе-
ніи Спасителя, когда Онъ, явившись ученикамъ, ду-
нулъ и сказалъ имъ: пріимите Духа Святаго (Іоан. 20,
22). Это былъ предварительный актъ посвященія,
предварительное ниспосланіе Духа Св. Торжес-
твенное же ниспосланіе совершилось въ день
Пятидесятницы. Ниспосланіе Св. Духа на апо-
столовъ обусловлено было прославленнымъ состо-
яніемъ Іисуса Христа и стояло въ связи съ Его
отшествіемъ къ Отцу: уне есть вамъ, да азъ иду:
аще бо не иду азъ, Утѣшитель не пріидетъ къ
вамъ, аще же иду, пошлю Его къ вамъ (Іоан. 16, 7).
Здѣсь, конечно, рѣчь о временномъ посланіи Духа
Святаго въ міръ, а не о вѣчномъ Его исхожденіи
отъ Отца.
Весьма ясно представлено о дѣйствіи св. Ду[ха]
1) въ бесѣдѣ съ Никодимомъ и 2) въ прощальной бе-
сѣдѣ съ учениками. Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ да-
ется общая характеристика дѣйствій Д. Свя-
го. Послѣ привѣтствія Спаситель прямо говоритъ
Никодиму о необходимости возрожденія для
вступленія въ Царство Небесное (Іоан. 3, 5). Ни-
кодимъ возражаетъ противъ этого, но Спаситель

сосудъ удерживаетъ эту неизмѣримость Божіихъ Духа св. Это Божіе предназначеніе возрождающихъ и обновляющихъ человѣка.

Въ пророческой книгѣ предсказывается болѣе подробное изображеніе дѣйствій Духа св. Въ изложеніи въ пророкахъ Спасителя, на которыхъ лежитъ исполненіе продолженіе дѣла Христова, Духъ св. называется Утѣшителемъ = Ходатаемъ. Потерпѣвшій отъ надоѣдливаго [приставанія на законномъ, въ частности на судѣ] ходатая обвинителя, защитника, заступника [греч. въ существенномъ смыслѣ = Адвокатъ, какъ выражено въ славянскомъ тексѣ] и даетъ ему защиту [греч. и русск. перевод.]. Утѣшитель не даетъ такого отвѣта. Мат. гл. Духъ св. Который для пророковъ заключался, имѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ Спасителя, какъ они и видѣли, имѣлъ Утѣшителя. Это слѣдовательно Христосъ. Онъ, Духъ Святой пребывалъ въ его ученикахъ всегда, на всѣхъ ихъ, и внутри ихъ и обращалъ руководительно ихъ. Такъ сказалось Христовъ обѣтъ явился въ мірѣ обновленномъ тѣла Христова, по обѣтованіи Утѣшителя явился весь весь Духомъ Святымъ, который все знаетъ, въ пространномъ мірѣ, который не вмѣстилъ исполненія, будучи руководимъ самъ на самомъ дѣлѣ Божественномъ. Онъ имѣетъ совершать дѣло, какое Христовъ, прославить Его и не при Себѣ-то сказанномъ, но сдѣлать еще большѣ, сказанное, и еще усовершить. Но прославитъ Его и не при Себѣ-то сказанномъ, и еще усовершитъ. Онъ лишь прославитъ Его, что отъ Моего приметъ и возвѣститъ вамъ. (Іоан 16, 13, 14.) Онъ возвѣщающій или учитель будетъ высшій чѣмъ Христосъ Христовъ и Его дѣло, онъ расширитъ усовершитъ или, что тоже Христовъ и Его дѣло, но и дастъ или это, что нужно будетъ или то вмѣстѣ предъ нарушающимъ и сдерживающимъ и будетъ свидѣтельствовать о Христѣ, прославитъ Его, научитъ или вспомнитъ, напомнитъ Христовъ. И въ этой дѣлѣ нельзя не вмѣшаться никакое. К. 23.

Не обозначенъ такимъ образомъ на пророковъ Христа и ихъ преемниковъ или церковно Христовъ, ограниченнымъ Христовымъ исполненіемъ Христа

святой будетъ до скончанія вѣка простирать свое дѣйствіе и на все общество вѣрующихъ, на весь міръ. Это также изображено у Іоанна, 8-11: и пришедъ онъ обличитъ міръ о грѣхѣ, и о правдѣ и о судѣ. О грѣсѣ-бо, яже не вѣруютъ въ Мя, о правдѣ-же, яко Азъ ко Отцу Моему иду и ктому не видите Мене, о судѣ же, яко князь міра сего осужденъ есть. Міръ, объ обличеніи Кроего здѣсь говорится, не только не знаетъ но и не любитъ, даже ненавидитъ Сына Божія и вѣрующихъ въ него [отъ сонмищъ изкденутъ вы 16,2]. Духъ Святой убѣдитъ міръ, что онъ сдѣлалъ великое беззаконіе, отвергнувши Сына Божія и что онъ подлежитъ осужденію и наказанію въ лицѣ своего представителя князя міра сего; онъ не позналъ и отвергнулъ того, кто пришелъ его искупить. Духъ св. покажетъ, въ чемъ беззаконіе и въ чемъ правда; онъ накажетъ беззаконіе и дастъ торжество правдѣ. Беззаконіе — это міръ, отвергшійся сына Божія; правда — это самъ Сынъ Божій; бѣзаконію — въ противоположность міру. Если подъ правдою подразумѣвать Ѳ. Христа, то не трудно будетъ понять и все это лаконическое выраженіе: „о правдѣ же, яко ко отцу моему иду. За такое объясненіе стоитъ и контекстъ рѣчи. Спасителя. Отцы и учители Церкви особенно Александрійской школы, какъ напр. Климентъ Александрійскій часто вмѣсто имени Христа ставила имя „бѣзаконію". Тоже мы встрѣчаемъ и у Апостола Павла [изъ него же вы есте о Христѣ Іисусѣ, еже бысть намъ .... правда же и освященіе. Кор. 1. 30]. Т. обр. наименованіе Іисуса Христа у Апостола правдою заимствовано изъ рѣчей Самого Господа.—

Такимъ образомъ ученіе объ отношеніи Духа Св. къ Отцу и Сыну, объ Его дѣйствіяхъ на учениковъ и весь міръ, о Его правѣ суда надъ міромъ представляетъ нѣчто совершенно цѣльное, внутреннюю систему, хотя по внѣшней формѣ не имѣетъ такой систематичности.

Мы изложимъ ясно ученіе о Св. Духѣ по Евангелію ап. Іоанна, гдѣ оно всего яснѣе представляется. Но не излагаютъ-ли этого ученія и синоптики? Обратимся теперь къ остальнымъ тремъ Евангелистамъ.—

Въ 1-мъ 8-мъ Евангеліяхъ изложенное тоже ученіе, что и въ Евангеліи Іоанна, - именно изображается Божіемъ св. Духа на всѣхъ людей, какъ исполненіе даровъ: «еще убо вы злы сущи, умѣете дѣянія блага давати чадомъ вашимъ, колико паче Отецъ Небесный дастъ Духа Святаго просящимъ у него» (Лука 11, 13) = (Мѳ. 7, 11). Изъ словъ: «подаде убо пророчествующимъ и т. д.» (Мѳ 28, 19) видно, что Духъ Св. по Вознесеніи на небо сошелъ на апостоловъ, явился въ Отцѣ и Сынѣ. Въ Синоптическихъ Евангеліяхъ изображается только Божіе Отношеніе Св. Духа къ человѣкамъ, какъ обнаруженіе ихъ силы свыше: и се Азъ посылаю обѣтованіе Отца Моего на вы: вы же сядите во градѣ Іерусалимѣ, дондеже облекитеся силою свыше» (Лука 24, 49) - какъ силу наставника: такъ Христосъ сказалъ, когда Апостолы не задумались о томъ, что имъ говорить, когда будутъ предаваемы имъ, добавилъ: не вы бо будете глаголющіи, но Духъ Отца вашего, глаголющій въ васъ» (Мѳ. 10, 20) (Лука 12, 11-12). Кромѣ этихъ указаній Божіемъ св. Духа на всѣхъ міръ нѣтъ, но есть нѣкоторые намеки, по которымъ можно заключать объ образѣ вліянія. Такъ можно заключать о вліяніи его на всѣмъ міръ, какъ Судіи, а также выступленіи на Духа Святаго, не только отношеніе Его къ Церкви, но повелѣно есть всякому Христіанину.

§ 29.

Объ отношеніи св. Духа къ Отцу и Сыну нѣтъ, правда такой ясной, и опредѣленной рѣчи, какъ у Евангелиста Іоанна, только не менѣе замѣчательныя выраженія, изъ которыхъ слѣдуетъ тоже самое ученіе, что и у Іоанна. Такъ у Луки говорится, что Духъ Святый Отцемъ Небеснымъ (Лука 11, 13: «еще убо вы злы сущи и т. д. см. немного выше). Называется Духомъ Отца вашего (Мѳ. 10, 20 см. выше). Кромѣ того можно ученикамъ объяснить, что Они будутъ проповѣдовать ученіе Христово ученикамъ учениковъ Христовыхъ. Видно это отношеніе св. Духа къ Отцу изъ завѣта о крещеніи (Матѳ. 28, 19)

Въ вышеуказанномъ отрицательномъ заключеніи подлежащаго ученія Христа о Троицѣ невозможно выдумывать вопросъ: не слишкомъ ученіе это

Дим. Богосл.

Не хотѣлъ-ли всѣми указанными мѣстами сказать Христосъ только то, что Божественная сила будетъ почивать на нихъ? Не олицетвореніе ли это силы? На эти вопросы кромѣ отрицательнаго отвѣта не можетъ быть никакъ. Для этого достаточно было бы Христу указать на Себя Самого, что Онъ будетъ обитать между ними, что дѣйствительно онъ и дѣлаетъ. Къ чему же еще обѣщаніе Утѣшителя? Представители отрицательной критики говорятъ: чтеніе Новаго Завѣта о Св. Духѣ подобно, даже тождественно съ В. Завѣтнымъ. Онъ представляется изливающимся, какъ и въ В. З.: Іоиль: и изліяю отъ Духа Моего на всяку плоть (2, 28). Что Духъ Святой въ Нов. Завѣтѣ часто изображается чертами, сходными съ чертами В. З., это справедливо. Но несомнѣнно также и то, что въ Нов. Зав. Духъ Св. изображается какъ личность: такъ Лука, называющій съ одной стороны Св. Духа, силою, сходящею съ высоты (Лук. 24, 49; см. выше); но онъ же въ книгѣ Дѣяній говоритъ о немъ, какъ о Силѣ, сходящаго Св. Духа: но пріимите силу, нашедшу Св. Духу на вы и будите ми свидѣтели во Іерусалимѣ и т. д. Очевидно, что здѣсь Духъ Св. представляется какъ Лицо.

Противники равенства Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ дѣлаютъ еще возраженіе, ссылаясь на слова: „Яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ Вамъ" (Іоан. 16, 14); очевидно говорятъ, что здѣсь Духъ Св., какъ подчиненный Отцу. Но вновь и о Христѣ говорится: „всѣ, елика имать Отецъ, моя суть". Далѣе о Св. Духѣ говорится: „Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ." Очевидно, здѣсь Духъ Св. представляется Личностію свободною и разумною. Обѣщаніе Христа послать иного Утѣшителя, который заступитъ Его мѣсто, поставляетъ Духа Св. рядомъ съ Сыномъ Божіимъ; а слова Евангелиста: шедше убо, научите вся... крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа прямо говорятъ объ этомъ и утверждаютъ истину Личности Духа Божія. — Отрицательная критика заподозриваетъ достовѣрность формулы крещенія и ея под-

[illegible]; то противъ этого неоспоримо говорятъ
сочетаніе словъ Пѣвца и Ἐκλέγος. Пѣвца не сомнѣ-
вается здѣсь въ среднемъ родѣ съ Ἐκλέγος — подразумѣ-
вается Παράκλητος. Такимъ образомъ не подлежитъ
сомнѣнію, что рѣчь идетъ о личности Духа Свя-
того. Послѣ ученія о 3 лицахъ св. Троицы слѣ-
дуетъ перейти къ ученію о всѣхъ лицахъ въ Богѣ
или къ формулѣ крещенія, гдѣ личности пред-
ставляются съ одной стороны раздѣльно, а
съ другой — въ единствѣ. Прежде всего счи-
таемъ нужнымъ обратить вниманіе на Ве-
хозавѣтное ученіе о всѣхъ 3хъ лицахъ въ Бо-
гѣ. Чтобы вѣрно рѣшить этотъ вопросъ ну-
но установить точку зрѣнія. Его можно ра-
сматривать двояко: безъ отношенія къ Нова-
завѣту и сравнительно съ нимъ. Безъ связи съ
Новымъ Завѣтомъ можетъ разсматривать
этотъ вопросъ отрицательная критика, а
также и католическій богословъ — Берлягъ.
Напротивъ сравнительно съ Новозавѣтнымъ
ученіемъ всегда смотрятъ на Ветхій Завѣтъ
наши отцы и Учители Церкви. Они усматри-
ваютъ тамъ не мало мѣстъ, указывающихъ
на тайну троичности и въ подтвержденіе
своего ученія приводятъ не мало подходящихъ
текстовъ. Нельзя сказать, чтобы первая точ-
ка зрѣнія была вполнѣ ложная; но и не со-
всѣмъ вѣрная. Несправедливо смотрѣть на
Ветхій Завѣтъ такъ, что онъ представля-
етъ собою нѣчто особое, отличное, не имѣю-
щее никакого отношенія къ Новому Завѣту.
Какъ въ Ветхомъ Зав., такъ и въ новомъ уч-
ени своихъ избранниковъ говорилъ одинъ и тотъ
же Богъ. Поэтому мы вправѣ какъ въ томъ,
такъ и другомъ случаѣ видѣть, если не то-
жество мыслей, то предуказаніе на то, что
потомъ было съ ясностію и полнотою раз-
крыто. И мы понимаемъ всю естествен-
ность желанія св. Отцевъ отыскать въ Ветхомъ
Завѣтѣ слѣды Новозавѣтнаго ученія о св. Троицѣ.
Они всецѣло были проникнуты живою
вѣрою и на все смотрѣли сквозь эту призму,
не такъ, какъ мы, хотя и вѣрили въ откровеніе,
но эта вѣра не переходитъ у насъ въ
живое сознаніе, а имѣется такъ, на [illegible]

чай. Мы не умаляемъ разности двухъ Завѣтовъ, однако не можемъ не замѣтить и того, что хотя въ томъ и другомъ случаѣ говорится объ одномъ Богѣ, тѣмъ не менѣе времена были различны. Отцы Церкви опускали это изъ виду, что привело ихъ къ нѣкоторымъ преувеличеніямъ, въ чемъ и скрывается ихъ ошибка. Итакъ святоотеческая и критическая точки зрѣнія въ отдѣльности своей представляются недостаточными для правильнаго рѣшенія намѣченнаго нами вопроса. Лучшій методъ изслѣдованія будетъ заключаться въ соединеніи той и другой.

Всѣ ветхозавѣтныя мѣста, касающіяся троичности лицъ, дѣлятся на 3 класса. Къ 1 относятся мѣста, въ коихъ излагается ученіе о Богѣ въ множественномъ числѣ, безъ яснаго опредѣленія количества лицъ. Ко 2-му относятся мѣста, излагающія ученіе о 2-хъ лицахъ; къ третьему 3-хъ трехъ. Къ 1-му указываютъ изъ Бытія 3 мѣста и изъ Исаіи. Изъ Бытія: 1 гл. 26 ст.; 3 гл. 22 ст.; 11 гл. 7 ст. Отцы въ самомъ началѣ книги Бытія находили указаніе на множественность лицъ въ Богѣ 1 гл. 1 ст. Въ началѣ сотвори Богъ — Елоѵіт; въ слѣдующемъ — Іегова; во Второзаконіи 32 гл. 15 ст. Елоаѵ. Почему Моисей не остановился предъ употребленіемъ этого слова, ~~значитъ~~ зная, что Евреи такъ склонны къ многобожію и слово Елоѵіт употребляли для обозначенія языческихъ боговъ? Что Моисей употребилъ его не безъ цѣли, можно видѣть изъ того, что къ этому слову иногда прибавляется слово Іегова — Елоѵіт; при чемъ замѣчается намѣреніе чрезъ слово Іегова выразить единство, а чрезъ Елоѵіт — множественность. — Замѣчательно, что Евреи нехристіане находили способъ выраженія — Бара Елоѵіт особеннымъ. Въ Талмудѣ говорится, что Моисей противился употребленію этого слова и послушался только послѣ втораго повелѣнія Божія. Затѣмъ 2-е мѣсто 1 гл. 26 ст.: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію. Отцы видѣли здѣсь совѣщаніе лицъ. Кромѣ этого, съ цѣлію лишить это мѣсто значенія, приданнаго ему отцами, можно представить слѣдующее предположеніе: можно видѣть здѣсь выраженіе Богомъ соз-

нанія своего величія; или совѣщаніе съ Ангелами или совѣтъ съ собственнымъ я, единичнымъ я. При всей естественности такихъ объясненій они не достаточны. Рѣчь въ единственномъ числѣ; сотворимъ въ множественномъ. Почему такая пестрота въ выраженіяхъ? Хотя эти намеки, но они бросаются въ глаза.

Гораздо важнѣе 3е мѣсто. Бел. 22 ст. — се Адамъ бысть, яко единъ отъ насъ. Эти слова сказаны въ ироническомъ смыслѣ и не могутъ быть понимаемы въ томъ смыслѣ, что Богъ имѣлъ въ виду Ангеловъ. Припомнимъ искуственность рѣчи змія: будете, яко Бози. Едва-ли змій хотѣлъ, чтобы человѣкъ возвысился до Ангелоподобнаго состоянія. Это не было-бы и искушеніемъ. Прародители захотѣли быть, какъ Богъ, а не какъ Ангелы. Богъ не могъ оскорбиться стремленіемъ людей къ Ангелоподобному состоянію. Онъ могъ оскорбиться, если-бы люди стремились къ невозможному — богоподобію. Значитъ слова змія надо понимать въ смыслѣ внушенія быть богами. Нельзя согласиться, что Богъ ведетъ разговоръ съ Ангелами. Изъ числа намековъ — это самое замѣчательное мѣсто.

4е мѣсто. Быт. 11 гл. ст. 4-5: и сниде Господь видѣти градъ. 7 ст.: пріидите и сошедше смѣсимъ языки ..... и разсѣя по лицу земли. Это мѣсто имѣетъ значеніе, какъ и предыдущее.

Затѣмъ Исаія 6 гл. 1-8 ст.: испыталъ гласъ глаголюща: кого пошлю и кто пойдетъ для насъ (такъ только въ Сирійскомъ, въ Славян. и Греческомъ „для насъ" нѣтъ). Вотъ тѣ намеки, которые указываютъ на множественность въ Богѣ.

Ко 2му классу мѣста, излагающія ученіе о 2 лицахъ въ Богѣ. Мы говорили отчасти о нихъ, излагая ученіе о св. Духѣ. Теперь приведемъ мѣста, въ которыхъ имѣется въ виду ученіе объ Іеговѣ и Ангелѣ его, Премудрости и Мессіи. Это три образа, имѣющіе важное значеніе, какъ эпохи Ветхоз. Ученія.

Во 1хъ, образъ Ангела — Іеговы, воплощающій идею ипостаснаго слова. Затѣмъ въ послѣдующій періодъ съ Соломона этотъ образъ уступаетъ образу Премудрости, распространенному

~~въ~~ Храминѣ Давидовой Сіонской, въ присутствіи Архангела Гавріила образъ Бога-Мессіи, подтвердившій въ принятіи самого первообраза. Мы не будемъ касаться лишь 3-го образа, о которомъ сказали въ ученіи о Богѣ, какъ Искупителѣ. Теперь займемся тремя первыми образами, причемъ нужно сказать, что существованіе каждаго изъ трехъ образовъ не ограничивается указанной эпохой; одинъ образъ развивается въ то самое время, когда другой находится во всеобщемъ употребленіи. Прежде чѣмъ приступимъ къ изложенію ветхозавѣтнаго ученія объ Ангелѣ Іеговы, не можемъ не привести слова Іустина Мученика. „Въ началѣ прежде всякаго созданія, Богъ родилъ изъ себя умную силу, которую Св. Духъ именуетъ иногда Премудростію и Сыномъ, иногда Ангеломъ, Богомъ и Словомъ." Тутъ св. отецъ разумѣетъ разныя эпохи, въ которыя существовалъ тотъ или иной образъ. Мы увидимъ потомъ, что ученіе объ Ангелѣ Іеговы переходитъ въ ученіе о Премудрости; образъ перваго переходитъ въ образъ Премудрости, когда онъ [illegible] въ предвѣчномъ отношеніи къ Богу, а въ домостроительствѣ спасенія людей. — Мѣста книгъ Бытія и Исхода, говорящія объ Ангелѣ Іеговы, показываютъ, что необъяснимый [illegible] личностью Іеговы, „Явленіе Іеговы", посылаемый отъ Іеговы, является какъ существо всемогущее, отличающееся отъ своего [illegible], Іеговы, какъ-бы [illegible] Іеговою, составляющее въ тоже время одно съ невидимымъ Іеговою, словомъ является какъ [illegible]. — Такого рода мысли [illegible] новой эпохи Церкви, начиная съ Іустина, видѣть во всѣхъ богоявленіяхъ, бывшихъ патріархамъ, явленіе не самого Бога Отца, а Сына Божія, Ангела Іеговы. Въ этомъ смыслѣ обращаетъ на себя вниманіе прежде всего явленіе Аврааму трехъ странниковъ; разсказъ объ этомъ мы читаемъ въ XVIII главѣ книги Бытія. Въ началѣ разсказа замѣчается вообще, что Аврааму явился Господь-Іегова, потомъ говорится, что Авраамъ увидѣлъ 3-хъ мужей, но привѣтствуетъ ихъ не какъ трехъ, а какъ одного, и говоритъ: „Владыка". Впрочемъ въ 5-мъ стихѣ всѣ трое принимаютъ участіе въ бесѣдѣ; но въ 10 ст. идетъ рѣчь объ одномъ и говоритъ

[illegible] одинъ, который или прямо называется Іеговой, или отождествляется съ Іеговой; говоримъ о семъ, что для Іеговы нѣтъ ничего трудного, объявляетъ, что Авраама родитъ сынъ и какъ отъ произведетъ отъ него народъ великій и сильный, повелѣваетъ, что [illegible] наказанъ Содомъ и Гоморра; но обращаетъ Авраамъ начинаетъ просить его [illegible] Отличное вниманіе, что говорит[illegible] Іеговой даетъ обѣтованіе отъ своей [illegible] что указываетъ на обѣтованнаго [illegible] Іеговой [illegible] 22 ст., гдѣ говорится, [illegible] обратились мужи и пошли въ Содомъ, а Авраамъ собрался предъ ними, и отнюдь [illegible] Іеговою; [illegible] все разсказ[illegible] слова Іеговы, перестаетъ говорить [illegible] Авраамомъ. Всѣ обстоятельства этаго [illegible] Важны, что невольно заставляютъ думать, что [illegible] мужъ является самъ Іеговой и называется, что [illegible] есть истинный Богъ. Далѣе въ книгѣ Бытія XXVIII, 12-13, разсказывается о явленіи Іакову лѣстницы. Стоящіе и восходящіе по ней [illegible] ангелы ясно отличаются отъ Іеговы, [illegible] Іуда вверху, который говоритъ какъ Богъ и называетъ Себя владѣтелемъ Богомъ всей земли (Быт. XXXI, 11-13). Іаковъ называетъ это мѣсто домомъ Божіимъ и ставитъ на немъ памятникъ. Конечно, и это мѣсто не чуждо [illegible]; но въ связи съ другими оно обращаетъ на себя вниманіе. Затѣмъ въ книгѣ Бытія XXXII, 24-30 разсказывается о борьбѣ Іакова [illegible] съ какимъ мужемъ. Мужъ, боровшійся съ Іаковомъ, далъ ему названіе Израиль, т.е. богоборецъ, какъ и не скрылъ имущественнаго имени благословенія Іакова; самъ же Іаковъ называлъ это мѣсто лицемъ Божіе. Въ XLVIII, 15-16 кн. Бытія [illegible] благословеніе Іаковомъ сыновей Іосифа: "Богъ благословитъ, предъ которымъ ходили отцы мои Авраамъ и Исаакъ, — ангелъ — Искупитель, который избавлялъ отъ всѣхъ золъ, да благословитъ отроковъ сіи..." Мужъ прямо отождествляется слово ангелъ — Искупитель, при чемъ въ Іерусалимѣ это чувствуется въ смѣшеніи, т.е. видѣть ангелъ, [illegible] ангелъ, можно какъ [illegible] является въ сознаніи и равносилъ Бог[illegible]

отождествляется съ Богомъ = Елогимъ, отнять Ангелъ Яв-
ляется равнымъ съ Богомъ. Едва-ли бы Іаковъ дер-
знулъ поставить этого Ангела наравнѣ съ Ело-
гимъ, если бы онъ только разумѣлъ иноверкаго Анге-
ла. Юл. Бент. (въ 24 ст. и Господь отошелъ на Се-
ромъ и Помазуръ зкупель и есть отъ Господа
въ небесе) указываетъ на единство и какъ бы
различіе небеснаго и земнаго Іеговы. Правда
подобное указаніе можно понимать и объяс-
нить и какъ слѣдъ восточнаго образа выра-
женій мышленія. Приведемъ напр. тоже нѣсъ
часто говорить о Себѣ въ 3ѣ лицѣ. Однако
опять Церковь имѣла въ виду земнаго подобія
мѣста въ Ветхомъ Завѣтѣ, видѣли въ нихъ ука-
заніе на единосущественность лицъ въ Богѣ.
Но если въ книгѣ Бытія такой мѣстомъ
годъ рассматрѣнъ какъ-бы отъединеніе Бе-
говъ Небеснаго и Земнаго, то въ книгѣ Исхода
мы находимъ еще болѣе ясныя и рѣшитель-
ныя указанія на это. Въ этомъ отношеніи
особенно замѣчательно III гл. 2 ст, гдѣ идетъ
рѣчь о явленіи Бога Моисею, гдѣ отражены горящей
купины. Явился ему Ангелъ Господень въ
пламени огненномъ изъ купины" (2 ст.) Если же
видѣлъ Господь, яко приступаетъ видѣти, воз-
ва его Господь изъ купины ..... и рѣше ему: Азъ есмь
Богъ (Елогимъ) отца твоего ... Видѣлъ, такъ отражено,
Ангелъ Господень, Ангелъ Іеговы отождествляется
съ самимъ Господомъ, Іеговою, съ самимъ Бо-
гомъ-Елогимъ. Дальнѣйшая бесѣда Ангела Іе-
говы еще болѣе выразительна. Богъ говоритъ
Моисею, что онъ увидѣлъ непосильныя страданія
Евреевъ въ Египтѣ и чрезъ него хочетъ вывести
ихъ отсюда. Моисей выражаетъ недоумѣніе, какъ
найдетъ онъ и что, отъ чьего имени и какъ отве-
тить онъ говорящему тамъ. И рече Богъ къ Мои-
сею, глаголя: азъ есмь сый, и рече: тако рцеши
сыномъ Израилевымъ: сый посла мя къ вамъ ...
Господь Богъ отецъ нашихъ, Богъ Авраамовъ
и Богъ Исаковъ и Богъ Іаковлѣ посла мя къ вамъ:
сіе мое есть имя вѣчное и памятно родомъ ро-
домъ. Замѣтимъ: все это говоритъ Ангелъ Іе-
говы, это самое важное: отождествленіе Ангела
Іеговы съ самимъ Іеговою настолько очевидно,
что не нуждается дальнѣйшихъ комментаріевъ.—

Выше мы приводили мнѣнія изъ В. Завѣта, въ которомъ Богъ представляется посылающимъ Ангела своего, который является патріаркамъ и называется человѣкомъ, даже отвѣчаетъ отъ Своего имени. Приводили мнѣнія изъ Книгъ Бытія и Исхода. Это — явно разговаривается явленіи Ангела человѣку въ кустѣ. Изъ среды горящаго и несгораемаго куста Богъ говорилъ Моисею. Это онъ Ангелъ вывелъ изъ пустыни, куда Онъ (Исаія) посылаетъ его. Это самое замѣчательное мѣсто, гдѣ Ангелъ Божій отождествляется съ Богомъ. Другое замѣчательное мѣсто (Мал. 2в, 20, 22) наставленіе, идущее послѣ Вознесенія. Се Аз посылю Ангела Моего предъ лицемъ твоимъ, да сохранитъ тя на пути..... Имя мое въ немъ. Это притча и объяснить это мѣсто замѣчательно. Ангелъ Божій назвать имя Свое, это не свойственно творческому ангелу. Сказано: имъ не проститъ, утверждаетъ, а не Богъ, т. е. самъ ангелъ не проститъ. А это свойственно только Богу. Вообще при тожествѣ Его съ Словомъ, Онъ отличается отъ Слова. Онъ посланникъ словъ, можетъ выходить отъ тѣмъ и Слова. Явленіе въ кустѣ и это мѣсто относятся всѣ апологеты В. Завѣта. Если сравнимъ это ученіе съ прежнимъ о прежде-вѣчности, то поймемъ, какъ Христосъ могъ быть посылающимъ и посланникомъ.

Теперь перейдемъ къ ученію о предвѣчности Христовой, которое не стоитъ въ связи съ ученіемъ о Ангелѣ Божіемъ.

Объ ангелѣ Божіемъ много разсуждали отцы Церкви и духовные ученые. Отцы Церкви преимущественно Греческіе видѣли въ ангелѣ Божіемъ предсказаніе на второе лицо св. Троицы. Но Западные: Августинъ, Амвросій, Іеронимъ и Григорій Великій думали, что это явленіе о таинственномъ Божествѣ или тварномъ ангелѣ. Но вѣдь хорошо замѣчаетъ Ириней Великій, что не всѣ мѣста слѣдуетъ относить ко второму лицу. Аврааму и Моисею явился Сынъ Божій, но Манои, Самсону и Гедеону явился простой ангелъ. Мы не пользуемся другими мѣстами, гдѣ нужно думать явленіе простаго ангела, который обращался на себя вниманіе со стороны отцевъ Церкви, потому что правильно отвѣчаетъ, гдѣ нужно думать, что это явленіе не о тварномъ ангелѣ. И теперь отцы вопросомъ

занимается многіе и многіе раздвоенія. Многіе разделяютъ мнѣніе двухъ отцевъ Церкви, многіе соглашаются съ мнѣніемъ Августина и др. о первоначальномъ Адамѣ.

Ученіе о премудростіи издавна обращало на себя вниманіе, почему существуетъ обширная литература по этому предмету на Западѣ и у насъ. У насъ Поповъ, о премудрости Софіи, отдѣлъ Мурретовъ, идея Логоса Соловьев. обозр. 82 г.

На Западѣ взглядъ на премудрость разнообразно. Одни видятъ въ Премудрости перефразированіе Божественнаго ума, разумѣютъ ее въ смыслѣ ума, заключающаго идеи о мірѣ, чисто раціоналистическій. Нельзя говорить, что Иудейская фантазія свойства Софіи довела до Александрійцевъ. Философы въ ученіи о Премудрости видятъ приближеніе христіанскаго ученія Греч. философіи, приближеніе философовъ абстракціи въ ученіи о умѣ. Третьи видятъ откровенное ученіе о сынѣ Божіемъ — Христѣ Премудрости. У насъ мнѣніе о персонификаціи Божественнаго ума Дерптскій Прелат. Мисаилъ, который въ Премудрости видитъ поэтическую персонификацію Божест. ума. Второго мнѣнія держится Лопатинъ, который находитъ, что первое верно ученіе о Премудрости находится въ книгѣ „Притчей" (8 гл. 23 ст.), гдѣ Премудрость изображается гипостасно пребывающею въ Богѣ, какъ творческій принципъ. Затѣмъ у Сираха Премудрость изображается находящеюся въ нѣкоторомъ обособленномъ. Здѣсь сходство съ ученіемъ о Логосѣ и Греч. Гоф. Въ книгѣ Премудрости Соломона эта идея достигаетъ еще большаго развитія. Здѣсь ученіе приближается къ Логосу и Новозавѣтному Христу, но Премудрость есть и сила. Подробный взглядъ развиваетъ Смирновъ-Платоновъ. Прелатъ Мурретовъ раскрытъ въ трактатѣ (пр. въ Вѣдѣ) и Толкованіяхъ. Мурретовъ вдался принципіально въ мысли Поповъ въ господствующемъ, что въ ученіи о Премудрости слѣдуетъ разрѣшить откровенное ученіе о Второмъ Лицѣ. Христіанскіе ученіе о Премудрости дано въ каноническихъ книгахъ Іова и Притчей, но раскрывается и въ каноническихъ, гдѣ есть — обнаруживается чисто фиде. Вдумчивость въ вопросъ.

Авторъ утверждаетъ, что надъ премудростью нет. разрыв. 2е лицо — Ипостась. Но не вѣрно, гдѣ говорится о премудрости разумности 2е лицо: въ некоторыхъ мѣстахъ, премудрость понимается, какъ космическая сила. Статья Муретова утверждительно примиряетъ противорѣчіе взглядовъ и составляетъ золотую средину. Раскрытіе ученія о премудрости трудно и важно для богословія. Трудно это ученіе потому, что оно обширно и обилно въ загадочные образы (премудрость представляется въ разныхъ видахъ и формахъ). Она изображается какъ внутренняя сущность Бога, какъ пребывающее Бого, радующееся съ Богомъ при творенiи (не въ Богѣ, какъ его свойство, но съ Богомъ), дальнѣйшая сила Его, словомъ Его, творческою мыслью. Премудрость руководитъ человѣка, Ная, Авраама, Моисея и Евреевъ. Также, гдѣ проявляется дѣятельность промыслительная, гдѣ говорится о внутренней Божіей, тайная явленіе и премудрость. Она изображается какъ начало мудрости человѣческой, то снисходительствующей съ Бесѣдъ вносящей мудрость. Также, видно что она идея изображается въ Нем. З. от. широко. Во всѣхъ случаяхъ писатели Новозав. говорятъ изображенія; хотя можетъ объединяютъ все это въ одномъ словѣ. Когда они говорятъ о премудрости, то у нихъ выдвигается идея такая предвѣчный. Поэтому, справедливо говорятъ Льнгеръ?), что прямой росты колѣбленія между personifications, абстракціей и Откровенія, и не выражается въ одной формѣ. Не совсѣмъ верно только то, что авторъ не признаетъ ничего реальнаго это образъ не есть существованіе, а объединяется многообразно мудрость образъ, а потому мы находимъ въ образахъ, такъ какъ многобразны. Идея не можетъ выразиться personifications и абстракціей. Самая мысль, чтобы премудрость изображала что-нибудь одно. Предположить, что Премудрость соотвѣтствуетъ сану Божію. Разъ Богъ не является въ 2 состояніяхъ, въ предвѣчномъ сознаніи и въ проявленіи въ твореніи. Разъ не изображается онъ какъ Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός. Можно замѣтить, что Древніе отличались краткостью и въ одномъ словѣ или понятіи любили выражать цѣлый рядъ мыслей. Возможность этого ученія заключается въ томъ, что хотя оно м. б. изложено при помощи Нов. Завѣта, но въ свою очередь проливается свѣтъ на Нов. Завѣт. Св. Павелъ называетъ сына Божія премудростью и единаго слова Отца; также и Св. Іоаннъ. О. Церкви не вновь любили изображать Іисуса Христа по образамъ Ветх. Завѣта., Господь сотворилъ начало путей своихъ

Прежде вѣкъ основа мя. Прежде всѣхъ холмовъ рождаетъ мя (пр. Сол. 8 г.)". Это исхожденіе премудрости изъ нѣдръ Отца, это рожденіе изъ лона Отца Премудрости, какъ дитяти темою, которую раскрывали оо. церкви, гдѣ изображали Сына Божія подъ образами В. Завѣта. Они называютъ Его духовною умною силою (и самъ ап. Павелъ — Божію силу и Божію премудрость), почему, какъ Оригенъ, представляютъ Христа не какъ единымъ, а какъ много составнымъ. Это объясняется сближеніемъ ученія о премудрости В. Завѣта. Мы упомянули нѣкоторыя мѣста Н. З., гдѣ Господь Христосъ отожествляется съ премудростью. Въ 1 посл. къ Коринѳ. 1 г. 24 ст.: мы проповѣдуемъ Христа распятаго... Христа Божію силу и Божію премудрость. Здѣсь обращаетъ вниманіе не только Премудрость, но и сила равнымъ образомъ и въ 30 ст.: вы есте о Христѣ Іисусѣ, иже есть премудрость отъ Бога. Въ посл. къ Колос. 2, 3 сокрыта откровенно премудрость и вѣдѣніе. И самъ Христосъ Спаситель дѣлаетъ указанія, что подъ премудростью разумѣется Онъ. Въ Ев. Матѳея XI г. 19 говорится: прежде сынъ человѣческій... и оправдися премудрость отъ чадъ своихъ." Это замѣчаніе указываетъ, что Спаситель отсылалъ къ ученію В. Зав. о премудрости, тоже и у Лук. VII г. XI, 49: премудрость Божія рек.: пошлю въ нихъ пророки и апостолы... По ~~Іоанну~~ Матѳею премудрость говоритъ отъ себя: вотъ я посылаю. Значитъ Спаситель отожествлялъ себя съ Премудростью. Ибо не говоримъ о сходствѣ притчи о церкви или вечерѣ съ притчей премудрости Соломона, гдѣ Премудрость устраиваетъ пиръ. Оо. церкви видѣли здѣсь указанія на церковь, питающеюся таинствами. Спаситель, значитъ, беретъ образы изъ притчи и примѣняетъ къ себѣ. Не говоримъ о другихъ мѣстахъ (Евр. 1, 9 Кол. 1, 15). Но м. упомянуть о 1 Кор. X г. 9 ст. да не искушаемъ Христа. Здѣсь дѣло идетъ о фактѣ странствованій Евреевъ и разумѣется тотъ ангелъ, который сопутствовалъ въ облакѣ. Этотъ ангелъ Іегови отожествляется съ Христомъ. Но въ кн. Сираха и премудрости Соломона премудрость представляется руководящею Евреевъ въ пустынѣ, слѣдовательно Іисусъ Христосъ отожествляется съ премудростію въ и ангеломъ Іеговы. Ученіе о премудрости находится въ книгахъ Іова, Варуха, Премудрости Соломона,

Екклизіаста и книги притчи Соломона. Самыя замѣчательныя мѣста находятся въ книгѣ притчи и премудрости Соломона. Что касается книгъ Іова и Варуха, то въ нихъ идея премудрости и постасной недостаточно ясно выражена. Въ 28 г. Іова премудрость изображается какъ предметъ, объектъ познанія Божія. Здѣсь предлагается вопросъ: Премудрость откуда обретеся и говорится, что никто не знаетъ. Одинъ Богъ знаетъ мѣсто ея, гдѣ она находится и путь ея. Но въ послѣднихъ главахъ этой главы мысль ослабляется, т.к. она изображается к.к. страхъ Божій. Но это не ослабляется указаніемъ на проявленіе ея въ мірѣ и дѣйствіи человѣка. Нѣчто подобное и у Варуха 29 ст. - 28 - III г. Въ книгѣ притчей Соломона уже въ I г. 20 ст. „Премудрость во исходѣхъ поется, въ стогнахъ же дерзновеніе водитъ". Обращается къ людямъ, чтобы слушали ее.

-59 лекція.

Ветхозавѣтное ученіе о премудрости заключается въ 5 книгахъ В. З.: 1) книгѣ Іова, 2) книгѣ пророка Варуха, 3) Премудрости Соломона, 4) книгѣ притчей Соломоновыхъ и 5) Іисуса, сына Сирахова. Въ книгѣ Іова дается общій [illegible] этого ученія. Здѣсь дается понятіе, что Премудрость въ Богѣ есть нѣчто болѣе объективно существующее чѣмъ Божественный разумъ. Здѣсь въ 28, 12-28 говорится, что Богъ знаетъ мѣсто премудрости и источникъ ея. Она есть нѣчто объективно существующее, особое, нѣчто второе въ Богѣ. Здѣсь встрѣчаемъ нѣсколько намекъ на то, что Премудрость не тожественна съ Божественнымъ разумомъ, какъ простымъ свойствомъ Бога. Въ книгѣ пророка Варуха Премудрость изображается, какъ нѣчто вѣдомое только Божественному разуму. Такъ въ 3, 29-38 говорится, что Богъ открылъ Премудрость своимъ разумомъ, что никто, кромѣ Всевѣдущаго не знаетъ путей ея; Онъ, Творецъ, Промыслитель міра, открылъ Премудрость далъ отроку своему Іакову и возлюбленному своему Израилю. Потомъ Онъ явился на землѣ въ промыслительныхъ дѣйствіяхъ Премудрости.

Здѣсь еще недовольно ясно говорится о объектив-
номъ существованіи ипостасной Премудрости
въ Богѣ. Гораздо полнѣе этого представляется
въ 8 и 9 гл. притчей Соломоновыхъ. Здѣсь Пре-
мудрость говоритъ о самой себѣ не только какъ
о началѣ знанія и премудрости человѣка и
творческомъ началѣ, но какъ о особомъ бытіи въ
Богѣ, какъ о существѣ отдѣльномъ въ Богѣ. VIII, 1-22
Премудрость проповѣдуетъ о себѣ, какъ о принципѣ
человѣческаго вѣдѣнія. Ст. 1-5 ст. говорятъ о публич-
ности проповѣди Премудрости о самой себѣ
и возбуждаетъ къ ней вниманіе людей. Ст. 6-9 от-
личительныя черты содержанія этой проповѣ-
ди: истина (теорет. сторн.) и правда (практ.
сторона); имѣетъ выше по своему духовному характе-
ру золота, серебра и драгоцѣнныхъ камней (10-11)
значеніе для Премудрости имѣетъ индивидуальнаго и соціа-
льнаго развитія людей (12-17) Духовныя цѣли
Премудрости (любовь, благодать или милость и пра-
вда) выше всѣхъ внѣшнихъ преимуществъ
земныхъ (17-20). Правда, здѣсь указанная въ Пре-
мудрости можно считать синонимомъ высшаго
Божественнаго разума, знанія. Но вотъ замѣчатель-
ныя слова, въ которыхъ Премудрость предлагаетъ
являетъ не вѣчно существующею, а временною,
имѣетъ обнаружить въ началѣ времени.
VI 21 ст. дѣлаетъ переходъ отъ изображенія
Премудрости, какъ принципа человѣческаго вѣ-
дѣнія къ вѣчности бытія. VI 22 ст. говоритъ:
Господь создалъ меня (евр. קנה (канаи) = имѣть или имѣть;
гр. κτίζω (ктизо) = создать меня). На основаніи этого
выраженія Ариане утверждали, что Сынъ созданіе
Отца, а не порожденіе отъ вѣчности. Но св. отцы
на это возражали, что въ нѣкоторыхъ греческ.
переводахъ стоитъ κτᾶσθαι отъ κτάομαι = пріобре-
тать, владѣть; латинск. перев. = possidet = пріо-
бретать, имѣть или possidet въ владѣніи. VI
22 ст. значитъ, идетъ рѣчь о томъ, что Господь соз-
далъ Премудрость „началомъ путей своихъ въ дѣ-
ла свои." VI 23 ст. „прежде всѣхъ основалъ" (евр. „нисаха" =
נסכתי = излилъ, греч. = κεχυται = излилась)
въ началѣ, прежде нежели земли сотворилъ. Премуд-
рость рождена въ началѣ еще до творенія бездны, ис-
точниковъ водъ и горъ и холмовъ (24 и 25 ст). Когда Господь
сотворилъ небо, утвердилъ бездну, 26-29 ст) тогда,

говорится о себѣ Премудростѣ, была при Немъ вмѣстѣ
Него устроячей (Грец. Γράφουσα – Рожденная) и съ евр. = дитя,
потомокъ) въ заключеніе говорится, что Премудрость всегда
всегда предъ лицемъ Божіимъ обнаружилась. (Ди 31 ст.) Къ вамъ нужно прибавить къ приведенному
мѣсту, насколько чисто такое изображеніе Премудрости
отличается выше изложеннаго Божественнаго
разума. Невольно приходятъ на мысль слова Іоанна:
„вначалѣ бѣ слово, и слово бѣ къ Богу“. Невольно напрашивается, если сказать, что не будь ученія о премудрости въ кн. притчей едва ли бы явился мудрецъ Іоанна Іоанной. Ев. Іоаннъ вполнѣ вѣроятно былъ знакомъ
Іоанна формулу изложенія изъ книги притчей. Такъ поразительно сходство между ними! Премудрость, говорится, при Богѣ, она художница, устроительница
міра, присутствуетъ при устроеніи вселенной,
когда Богъ даетъ міру каждую форму.
Теперь Іакова. Замѣчательны 1 ст. по библейскому сходству и притчей о царской вѣрѣ въ 22 гл.
Матѣй и по замѣчательнымъ намекамъ на ученіе о церкви съ таинствами и особенно на таинство евхаристіи, почему св. церкви подаетъ
ихъ имъ особенное значеніе. Просвѣтай въ лицѣ
изображеніе лицемѣрства, осмѣяннаго премудростью. Чтеніе „Премудрость создала себѣ домъ“: создала
здѣсь разумѣется только Соломонова храмъ... Замѣчательна указаніе на настоящія вины и приглашеніе премудростью на пиръ „неразумныхъ“.
Вспомнимъ слова Христа: „аще кто жаждетъ,
да пріидетъ ко мнѣ и піетъ“ (Іоан. 7, 37) и „утаилъ еси сія отъ премудрыхъ и разумныхъ и открылъ еси та младенцамъ“ (Мѣ 11, 25). „Неразумныя“ – это
соотвѣтствіе истинныхъ ученій Христовыхъ сознаніе недостаткомъ своего разума, сокрушеніе сердца (младенцы до Христа). Переходимъ къ Іисуса сына Сирахова. Здѣсь съ обычайнымъ подъ вліяніемъ то, что у Іоанна Іванова и его книги притчей (Чтеніе 1-й главы). „Господь премудрыя
всѣ – сходство съ Іоанномъ, премудрость всѣ дѣла – сходство и изобиліемъ притчей. Премудрость
отъ Бога. Источникъ премудрости Богъ.
Онъ пріобрѣлъ, премудрость, премудрость всѣ дѣла.
Это предвѣчное отъ Бога и откровеніе премудрости, это дѣйствіе Божіе премудрости какъ
объекта созерцанія, премудрость и премудрость на
всѣ доказываетъ что съ нимъ мы имѣть премудро-

рость, как объемлющая содержаніе Божественнаго, что она извѣстна Богу и изливается на міръ. Правда, вслѣдующіе стихи Іисусъ считаетъ премудрою силою Божіею, но такое опредѣленіе представляетъ нравственное приложеніе, выводя изъ догматовъ. Іисусъ хочетъ сказать, что человѣкъ тогда будетъ участвовать въ благахъ премудрости, когда будетъ чистъ сердцемъ, блаженствуетъ. Это не значитъ, что все существо премудрости въ силахъ Божіемъ.

Въ 24 гл. Іисусъ премудрость поворачиваетъ какъ къ принципу домірному бытію міра Бога, отмѣчая ея идеи уже въ нашіи и до Христіи народъ избранный. Содержаніе 24 гл. Премудрость засуживается вѣчной похвалой (1-7): она утверждается въ церквахъ Вышняго (2) и дома ея Вышняго, (3) потрудилася дѣятельностью вся вселенная. Далѣе изображается, какъ она искала гдѣ бы поселиться (4-9) Затѣмъ изъ полнаго труда и обширнаго предсказанія (ἀπ' ἀρχῆς. 10.) она поселилась въ сынѣ Іерусалимѣ и полюбила Богоизбранный (11-13). Сравнивается всякоразрядно ливанскимъ (14) с финикомъ, садомъ (15) с масиной (16) и корицею и смирной (17), с алтаремъ, стоитъ, курящимся въ скиніи (18), с терпентиномъ и виноградомъ (19-20). Приглашеніе идти къ ней тѣмъ, кто ея (21), т.е. понятіе ея еще идетъ, видя в ней еще взыскующій не посрамится (22-24). Все это благо сосредоточено въ книгѣ завѣта (25) в законѣ Іаковa (26). Она источникъ всякаго блага, средоточіе истины (27-33). Изложеніе историческое, и рукою мудрости мудрецы (образ мудрости) указываетъ на будущія времена (34). Это вліяніе и распространеніе в народѣ, премудрость имѣетъ средоточіе и центръ в Іерусалимѣ. Вотъ изображеніе премудрости в его промышительномъ дѣйствіи на міръ в 24 гл. Здѣсь могъ говориться о грошемительной Божіей премудрости в міръ, но упоминается также и о томъ, что имѣетъ бытіе вѣчное „прежде всѣхъ, отъ начала". Если эти выражения сопоставить с выраженіями 1-й главы и книги притчей, то получится представленіе о премудрости, какъ, происшедшей отъ вѣчности и бывшей у Бога, рожденной изъ устъ Его.

В книгѣ премудр. Соломона можно найти все, что мы встрѣтили в нашемъ разсмотрѣніи. Здѣсь понятіе премудрости имѣетъ дальнѣйшее развитіе. Оно говорится в 6-11 гл. Эта часть въ ней

книги можно видеть лучшія мѣста изъ греческой
философіи, особенно философіи стоиковъ; но если
сравнить выраженіе здѣсь мысли съ прежними Кни-
гами Ветхаго Завѣта, то найдешь полное согласіе:
Авторъ Премудрости и философствующій стоикъ
тѣмъ лишь въ мысли библейскій смыслъ. Авторъ говоритъ
этимъ лишь Соломона въ 7-м ст. 22. выражаетъ на-
мѣреніе возвѣстить, что есть премудрость и ка-
ко бытъ." Въ 7-м. авторъ говоритъ, что, хотя онъ самъ
человѣкъ смертный, но молитвою дарованіе ему пре-
мудрости и понятливости: „всякъ художникъ и учи-
тель премудрости (21 ст.), повѣствуетъ онъ и здѣсь
приписываетъ ей 21 эпитета, (въ 7-м ст. 22. ст. 8-м.) изъ кото-
рыхъ выяснится, что премудрость есть 1) чистый духъ,
2) она не сила слѣпая, безсознательная сила природы, но
личное нравственное существо; 3) она находится
въ особенной близости къ Богу.

1) она духъ тонкій, удобоподвижный, скорый, свѣтлый,
нездержимый, подвижные всякаго движенія, проходитъ
чрезъ все - все это такія свойства, которыя можно
приписать лишь духу чистому, непрекаемому на-
тери.

2) премудрость-духъ разумный, святой, что выколе-
бывой, все видитъ, спокойна и безпечальна (= все бла-
женна) многообразна (πολυμερής) и въ томъ времени
одна и можетъ все. - Эти свойства ясно свидѣтель-
ствуютъ о томъ, что премудрость, личное разум-
ное существо, само въ себѣ сосредоточенное и непре-
кращающееся существованіемъ своимъ чуждой.

3) она въ особой близости къ Богу, она дыханіе силы
Божіей (ср. стиха „изходитъ Божіемъ" чистое дыханіе
Всемогущаго Бога пролившееся въ міръ и пронизы-
твореннодѣйственное; она - таинница (μύστις) знаю всѣ
тайны вѣчнаго, высочайшаго, не всякая дѣвствуя-
щая, для передачи другимъ Божіихъ откровеній и пере-
тательницею (ἀγαθός) и помощницею, спасаетъ
чрезъ - что бываетъ и иную) дѣлъ Бо" (VII 4); она
лучшее сияніе Вѣчнаго" (VII 26; ср. стихъ
23); „зрящаго непорочно Божіе дѣйствіе и образъ бла-
гости Его" (VII 26); но чтобы читатель не подумалъ
что она подобна отраслямъ Бога, и авторъ говоритъ
далѣе, что она имѣетъ „сожитіе" (συνοικία) съ Бо-
гомъ (VIII 3). Подробнѣе говорится объ этомъ въ Зѣ.

№ 60 - Лекція.

Изложеніе ученія о Премудрости Божіей
въ книгѣ Премудрости Соломона.

Премудр. Соломон. 9, 1-4, 9-11. Бог отцевъ, и Господи милости Твоея, сотворивый всяслова Твоимъ, и Премудростію твоею устроивый человѣка, да владѣетъ сотворенными отъ тебѣ тварями, и да управляетъ міръ въ преподобіи и правдѣ, и въ правотѣ души судъ засудитъ: даждь мнѣ твоимъ престоломъ присѣдящую премудрость... 9-11: Исъ тобою (πολὰ σοῦ) премудрость вѣдущая дѣла твоя, и присутствующая (παροῦσα) тогда, егда міръ творилъ еси и вѣдущая, что есть угодно предъ очима твоима, и что право въ заповѣдѣхъ твоихъ: Посли съ небесъ святыхъ, и отъ престола злаженныя посли ю: да сущи со мною трудится, и увѣмъ что благоугодно есть предъ тобою. Вѣсть бо она вся (ἐπίσταρ ἐκείνη πάντα) и разумѣетъ и наставитъ мя въ дѣлѣхъ моихъ цѣломудренныхъ, и сохранитъ мя во славѣ Своей". И такъ, Премудрость съ Богомъ, а не въ Богѣ только, она все знаетъ и разумѣетъ, т.е. сознаетъ совершеннымъ образомъ. Можно ли говорить о такихъ выраженіяхъ о Премудрости, какъ свойствѣ Божіемъ? Ей, ни! Въ заключеніе (въ 11 и 12 главахъ Премудрости Соломона) писатель говоритъ о величественныхъ дѣлахъ Промысла въ домостроительствѣ спасенія рода человѣческаго. Премудрость избавила родъ человѣческій отъ потопа, спасла посредствомъ малаго древа (корабля), - обрѣла праведника Авраама, спасла Лота, Іосифа, освободила евр. народъ отъ египетскаго рабства, провела чрезъ Чермное море и проч. Невольно приходитъ на мысль сближеніе Премудрости съ Ангеломъ Іегови: Ангелъ Іегови и Премудрость выводятъ народъ израильскій изъ Египта и проч. Величественное изображеніе Премудрости представляетъ то звено, которымъ В. З. откровеніе сближается съ Н. Завѣтнымъ: чрезъ Христа Божію силу и Премудрость. Конечно, не вездѣ, гдѣ говорится о Премудрости разумѣется вторая и постась святой Троицы. Рядомъ съ изображеніемъ Премудрости личной помѣщаются черты премудрости, которая проявилась въ премудромъ устроеніи міра, - премудрости какъ источника человѣческой премудрости, проявляющейся въ страхѣ Божіемъ и т. д. Такимъ образомъ въ В. Зав. указывается много характеристическихъ чертъ Премудрости. Послѣ разсмотрѣнія таинственныхъ наименованій Ангела Іегови и Премудрости слѣдуетъ показать, что

ще въ В. зав. указывалось миръ опытной жизни
ственности въ Богѣ, нужно этимъ каждый вѣ-
ка, идущій повторяющій Имени Божіи. Есть наз-
ваній указывающій на множественность лицъ въ
Божествѣ. Евреи вѣ, имѣющій свѣ единаго
ни; есть глаголы, идущій говорящій о двоякомъ
Божествѣ, при этомъ было изложено ученіе о Вы-
сокомъ Іеговѣ и о Мессіѣ, данныхъ свидѣтель-
ствъ отцовъ, идущій вѣрующій простой
употребленіе имени Божіи. Вѣра относится и мно-
же указанное слово Божіе. Слова „Елоимъ, Іеговѣ,
Сонмъ и Сынъ Божіи ужо Елоимъ“... Слова
относящіяся къ Божіи прилагаемыя. Кто Бо-
гоявленіе неба для мудрецовъ и душевнымъ
Его Его Сила мы, затѣмъ мы его видѣли: Свѣ-
свѣтъ, свѣтъ Господь Саваоѣ. Это мы видимо
будемъ въ Важнѣйшемъ мѣстѣ, что и въ В. зав. есть
ученіе о Троичности лицъ. Всѣ эти мѣста приоб-
ретаютъ значеніе послѣ того, какъ будутъ сопо-
ставлены въ мѣстахъ, указывающихъ на полное
божественное и Божественное въ Богѣ. Этимъ и за-
кончимъ ученіе В. зав. внутренняго откровенія о Трой-
ственности лицъ въ Богѣ. 225

Новозавѣтное ученіе о Троичности Божества.
ученіе Іисуса Христа о Троичности Божества

Сравнительно и неудачнѣе нападенія на Троич-
ность лицъ Божества слова Матѳея: „шедше убо
научите всѣ языцѣ, крестящіе ихъ во имя Отца,
Сына и Святаго Духа“ (Мѳ 28,19.) и его отрицаютъ
на Троичность лицъ. Эта фраза не заключаетъ
формулу, указывающую на отношеніе лицъ въ
Божествѣ. Эта формула вполнѣ согласна
вѣрнѣ ученію Іисуса Христа и вполнѣ Христа
указывается на единственность лицъ. Обра-
щаемъ внимаціе на то, что здѣсь формула упо-
требляется „во имя“, а не „во имѣ“ выражаетъ на
единство существа, а не то, что называется имя Бога,
„Отца, Сына и Св. Духа“ указанія на существованіе
Троичности лицъ, тѣмъ больше и притомъ отрицанія
утверждаютъ на важность этого мѣста. Мы
утверждаемъ, что будемъ эта формула вполнѣ
согласна с фразами вполнѣ подобными
Христовой Іоанна 17, 11. 22, 23, Вы.
Это ученіе до нѣкоторыхъ Церкви получаетъ
основаніе. Вотъ, говорятъ они, Вами мы

получает этимъ словамъ, они говорятъ только: имъ вѣру имѣетъ и крестится, тотъ спасенъ будетъ и на оборотъ. Но 2-е, по посланіямъ апостоловъ, будто бы апостолы и христіане во имя св. Троицы, а во Христа, въ подтвержденіе приводятъ нѣсл. мѣста: „Вѣдомо да будетъ вамъ, мужи Израилевы: покайтесь и да крестится каждый изъ васъ во имя Іисуса Христа" (Д. Ап. 10, 48); „и немногіе, четыре или крестились во имя Христа" (Д. Ап. 19, 5); „они крестились во имя Господа Іисуса". На этомъ послѣднемъ мѣстѣ выражается особенно остроумный толкователь, т. е. что сказано про особенныхъ чтителей святителя Павла, пришедшихъ въ Коринѳъ, спросили учениковъ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~), принятъ ли они св. Духа. Они же сказали ему: „мы даже не слыхали, есть ли Духъ Святый" (Д. Ап. 19, 1-2). Такого ли вѣрныхъ, говорятъ критики, не могли подражать, если и эти ученики крестились во имя Отца, Сына и св. Духа. Въ связи съ этимъ мѣстомъ стоитъ вѣрный Д. Ап. 8, 14-16, гдѣ разсказывается о томъ, апостолы Петръ и Іоаннъ были посланы въ Самарію для ниспосланія Духа св. на крестившихся, которые были крещены только во имя Господа Іисуса, и какъ будто не во имя св. Троицы. Сомнѣваются еще на то, что Д. Ап. апостолы и сами Петръ не знаютъ того, что Господь заповѣдалъ имъ „крестить всѣ языки". Ап. Петръ крестилъ самого языческаго сотника Корнилія, на упреки со стороны христіанъ-іудеевъ въ свое оправданіе ссылается на заповѣдь Христову, а не бывшее ему видѣніе. Подобнымъ образомъ, говорятъ, не могло быть, если бы апостолы знали о заповѣди Іисуса крестить всѣ языки".

Вотъ и всѣ возраженія, какъ представляемыя отрицательной критикой. Что же сказать о нихъ? Во первыхъ, не отъ какихъ серьезныхъ основаній не допускаетъ возможность подобной формулы въ устахъ Іисуса Христа. ~~Вотъ и всѣ возраженія, представляемыя въ отрицательной критикѣ. Что же сказать о нихъ? Во первыхъ, нѣтъ никакихъ серьезныхъ~~ Иосифъ Бѣлокриницкій, разъясняющій Христа особенно послѣ бывшихъ предсмертныхъ рѣчей Христовыхъ о взаимныхъ отношеніяхъ между св. Троицей, естественно было опасливо выразить всѣ эти радости въ такой краткой формулѣ. Время по воскресеніи было вполнѣ благопріятно для этого. Апостолы своими ораторами стараніями возгрѣвшій причинившіе были воспринять эту частью особенно свидѣтельствующей о Христовомъ о объ отношеніяхъ Отца къ Сыну, Сына къ Отцу и т. д. Заключенъ обратимся къ названію крещенія послѣ имени Христовыхъ. Это названіе у кого было часто и от-

ниці Христіанск. крещеніи отъ прес. Іоанова, достаточно для христіанина. Это особенно подтверждается 19гл. Деян., гдѣ разсказывается, какъ Ап. Павелъ пришелъ въ Ефесъ крестилъ Христовымъ крещеніемъ крестившихся прежде крещеніемъ Іоанновымъ. Здѣсь приведена прямо параллель между Христовымъ и Іоанновымъ крещеніемъ, и нисколько не удивительно, что христіанское крещеніе для краткости называется Христовымъ. Да и мы называемъ своимъ христіанскимъ, когда Іоанова крещ. уже нѣтъ. Въ третьихъ: 3гл. Деян. стихи 14-17, объясн. существованіемъ кромѣ крещенія, еще и рукоположенія, соотвѣтствующаго нашему Миропомазанію. Оно не свидѣтельствуетъ о томъ, что Апостолы ничего не знали о Св. Духѣ. Въ четвертыхъ, разсказъ 19гл. Деян. о томъ, что Павелъ въ Ефесѣ крестилъ Христовымъ крещеніемъ тѣхъ, которыхъ будучи крещены крещ. Іоанновымъ, ничего не знали о Св. Духѣ. Этотъ разсказъ свидѣтельствуетъ о подлинности формулы Христа. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только вникнуть въ разговоръ Ап. Павла съ учениками: „Принятли вы Св. Духа, увѣровавъ? Ефесцы отвѣчаютъ: „ни даже не слыхали есть ли Св. Дух. Ап. Павелъ, удивляется этому и спрашиваетъ: „во что же вы крестились?" Апостолъ находитъ, что недоумѣнные, какъ крещенные не слыхали о Св. Духѣ. Достаточно предположить въ крещеніи нѣчто такое свидѣтельствующее о Св. Духѣ, что никакъ не могло ускользнуть отъ вниманія крещенныхъ. Стало быть мысль гр. Вадимова противъ формулы Христа, свидѣтельствуетъ въ пользу, что показ. изъ нея, что въ крещеніи происходитъ нѣчто, что должно привлечь нелицемѣрное вниманіе Св. Духа. Изъ пятыхъ, сомнѣнія Петра предъ тѣмъ, какъ онъ сталъ обращать и крестить язычниковъ и другими большими знаменіями изъ Іудеевъ (10гл. 44ст.) Изъ сего можно заключить: Петръ сомнѣвался, переживать ли Духъ Св. на язычниковъ: вотъ три чудо вокъ нисходитъ на тебя, сказано (10,19) „говорить этого всего небыло бы, если бы было правило заповѣдь Спасителя о крещеніи всѣхъ язычниковъ. Сомнѣнія Петра въ первомъ случаѣ (когда онъ шелъ) объясняется прибавленіемъ слова „о видѣніи. Но какъ видно изъ такой необычно живой сцены образъ, какъ данное видѣніе, само собою заставило его задумчиво размышлять. Во второмъ случаѣ сомнѣнія Петра естественно произошли изъ мысли о томъ, достаточно ли прежнее, или три чудо была то же самое, о которомъ было ему видѣніе. Что касается несомнѣнности заповѣди Спасителя, „это

изъ его рассказа на Варшавскіе они заводились, у нас (образ.) всѣ причины обыкновенно сводились, что всѣмъ руководитъ въ насъ получить преобладаніе другимъ чинамъ его (10, 113). Изъ всѣхъ образованныхъ Петербургскихъ въ вагонѣ, кто бранилъ, не были расположены къ прежнимъ въ обществѣ чиновникамъ, принимающимъ дѣятельное участіе въ этомъ изъ внѣшнихъ, чиновниковъ отрасленій, которыя часто доставляютъ обычно видимому недовольство. Антирелигіозное отношеніе Іудеевъ можно объяснить тѣмъ вѣковымъ угнетаніемъ въ чемъ, что значеніе предназначено только для нихъ, Іудеевъ, а не для язычниковъ. Для враждующихъ Іудеевъ Христосъ не на духовномъ основаніи, а на внѣшнемъ. Это потому, что внѣшнее было ему чаще по духовному частному поводу, тѣмъ какъ духовное Христосъ никогда не было нарушено вовсѣ. Можно было показать (напримѣръ), что Христосъ, даже духовно чистые нарушал всѣ законы т.е. язычниковъ преобразительно принудить отдѣлаться. Недостойное видимости въ нарушеніи, стоя выше за преобразительное отношеніе. Если же бы ученіе было противно на пользу преобразительности, то это не было бы жизнь хотя, можно было установить подобное предложеніе о необходимости преобразительного отношенія. Замѣтить надо было, что на мысль разнообразно о чудѣ вовсѣ Христосъ сильнѣе, чѣмъ у нашихъ напрасныхъ словоизвѣтчиковъ. Всѣмъ это нужно сказать прямѣть нарушенія всякаго рода чинъ отдѣльной крѣпкой.

Задача главная было невозможно полагать. Чтобы пониманіе на духовное основаніе, чтобы на подобный способъ выраженія идеи, описанія и другому. Можно предполагать Христосъ лишь возвышенно Іудейскій народъ, нарушающій до крайнего и не выразимо, но совершенно исчезновенно. Можно предполагать. Также отношеніе выраженія выдающагося выражения этого идеи, а на другую по отношенію же, предполагается выраженіе. Христосъ по обычно вполне не нарушает законы своего сознанія.

Смыслъ мечтать только и одного до дарованіе отъ отношенія сознанія до внутренняго. Изложеніе его в сознательно, всякое отличаемое, но сама слабое, в наружном отношеніи.—

Лекція 61я. Вопросъ о злѣ. Главный интересъ этого вопроса заключается въ томъ, данн-ли въ рѣчахъ І. Христа всѣ тѣ мысли, которыя такъ подробно раскрываетъ Ап. Павелъ? Ученіе о злѣ раздѣляется на слѣдующіе пункты: 1., сущность зла, 2., зло въ мірѣ духовъ и, наконецъ 3., зло въ природѣ человѣка. Мы ограничимся только краткими замѣчаніями по этимъ 3-мъ пунктамъ. - Если сравнить ветхозавѣтное ученіе о злѣ съ новозавѣтнымъ, то, при полномъ согласіи ихъ по существу, окажется не малое между ними различіе по степени ихъ раскрытія и отвлеченности выраженія. На вопросъ, что такое зло, Ветхій Завѣтъ отвѣчалъ, что зло не отъ Бога, такъ какъ онъ все сотворилъ „добра зѣло", - что, по самой сущности своей, зло враждебно Богу, а не есть одно только отрицаніе добра. Т. о. мысль Ветхаго Завѣта совершенно согласна съ новымъ Завѣтомъ; но какъ эта мысль выражена въ томъ и другомъ случаѣ - въ этомъ различіе. Въ Ветхомъ Завѣтѣ нигдѣ не говорится прямо, что зло не отъ вѣчности; такой отвѣтъ только заключался въ частыхъ изображеніяхъ единаго вѣчнаго Бога, кромѣ котораго ничего не было, слѣд. не было и зла. Равнымъ образомъ и на вопросъ о сущности зла отвѣтъ давался не прямо, а чрезъ описаніе его проявленій въ твореніи Божіемъ. Вообще, зло въ Ветхомъ Завѣтѣ изображалось не какъ отвлеченное начало, а въ личностяхъ, уклонявшихся къ нему и въ духѣ злобы. Въ Новомъ Завѣтѣ - въ рѣшеніи и формулированіи этого вопроса большой шагъ впередъ. - Что касается ученія о злѣ въ мірѣ духовномъ, то въ В. З. а) злой духъ изображается, какъ духъ единичный, но ничего не говорится о томъ, откуда онъ явился; (б); равнымъ образомъ не описывается и его природа, а изображаются только его дѣйствія по отношенію къ людямъ (в). Діаволъ поражаетъ Іова проказою и разрушаетъ его благосостояніе; діаволъ возбуждаетъ ложныхъ пророковъ къ пророканіямъ и т. д. Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ онъ является, какъ единичная личность. Отъ чего зависитъ то явленіе, что мысль о множествѣ добрыхъ духовъ была распространена гораздо болѣе, чѣмъ мысль о множествѣ духовъ злыхъ? Не отъ того-ли, что Богу не угодно было болѣе подробно открыть о злыхъ духахъ, чтобы ихъ не боготворили. - О злѣ въ родѣ человѣческомъ. Зло явилось въ родѣ че-

скомъ, по ученію В. Завѣта, „завистію діавола": „завистію діаволею смерть въ міръ вниде" (Прем. Сол. II, 24). Самое же паденіе прародителей и его послѣдствія описываются въ начальныхъ главахъ кн. Бытія. Слѣдствіями паденія для Адама были — проклятіе земли въ трудахъ его и снисканіе хлѣба „въ потѣ лица", а для Евы — рожденіе дѣтей въ болѣзняхъ и подчиненіе мужу (между добромъ и зломъ, сказано, будетъ постоянная борьба). — Особенно много свѣдѣній находится въ В. З. о всеобщности грѣха въ родѣ человѣческомъ, его наслѣдственности. Такъ, въ VI гл. 5 ст. кн. Бытія читаемъ: „видѣвъ же Господь Богъ, яко умножишася злобы человѣковъ на земли: и вся человѣкъ помышляетъ въ сердцѣ своемъ прилежно на злая по вся дни"; а въ гл. VIII, 21 — Богъ, обоняя благодарственную жертву Ноя послѣ потопа, говоритъ: „не приложу къ тому прокляти землю за дѣла человѣческая: зане прилежитъ помышленіе человѣку прилежно на злая отъ юности его". Здѣсь самъ Богъ свидѣтельствуетъ о существованіи въ человѣкѣ сильной наклонности ко злу. Впослѣдствіи эта истина раскрывается еще яснѣе. Соломонъ, напр., говоритъ: „нѣсть человѣкъ праведенъ на земли, иже творитъ благое и не согрѣшитъ" (Экк. 7, 21). Пс. 50, 7: „се бо въ беззаконіяхъ зачатъ семь, и во грѣсѣхъ роди мя мати моя". Особенно замѣчательно мѣсто изъ книги Іова (XIV, 4.5.): „кто бо чистъ будетъ отъ скверны: никтоже, аще и единъ день житія его на земли". Пс. 57, 4: „очуждишася грѣшницы отъ ложесны, заблудиша отъ чрева, глаголаша лжу", т. е. впали въ грѣхъ съ самыхъ первыхъ моментовъ жизни. Ис. 48, 8: „вѣдѣхъ бо, яко отвергая отринеши, и беззаконникъ еще отъ чрева матери проговешися". Т. о. ученіе о всеобщности грѣха еще въ Ветхомъ Завѣтѣ было выражено ясно и опредѣленно.

34. Если теперь сравнить в. зав. ученіе съ новозавѣтнымъ, то послѣднее будетъ гораздо полнѣе, а главное — отвлеченнѣе (?). Ученіе о злѣ І. Христосъ раскрываетъ подъ формою міра, т. е. общества людей, проникнутаго началомъ зла, и совершенно отличнаго отъ міра духовнаго. Въ этомъ значеніи слово „міръ" особенно часто употребляется въ Евангеліи Іоанна, но встрѣчается и у другихъ евангелистовъ (напр. у Матѳ.: „горе міру отъ соблазнъ"). Мѳ. 5, 14: „вы есте свѣтъ міру", т. е. грѣшникамъ.

Іоан. 16, 13 читаемъ: „въ мірѣ скорби будете, но дерзайте, яко азъ побѣдихъ міръ". Здѣсь два раза употреблено разсматриваемое слово и въ двухъ различныхъ смыслахъ: въ первомъ случаѣ подъ словомъ „міръ" разумѣется злое и враждебное Христу общество, а во второмъ - уже самое начало зла („азъ побѣдихъ міръ") Ibid 17, 15: „не молю, да возмеши ихъ отъ міра, но да соблюдеши ихъ отъ непріязна (отъ зла). Отъ міра не суть, якоже и азъ отъ міра нѣсмь". Здѣсь „міръ" - царство зла, понятія „міръ" и „зло" - синонимы. Спаситель говоритъ: „Я не молю, чтобы ты взялъ ихъ отъ міра (т. е. они не отъ міра, какъ и я не отъ міра), но чтобы ты сохранилъ ихъ отъ зла. „Нынѣ судъ есть міру сему: нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ (Іоан. 12, 31); „судъ міру сему" - т. е. тому началу, которое до сихъ поръ царило въ мірѣ. Мы не приводимъ другихъ подобныхъ выраженій, которыхъ много есть въ 14-17 гл. Еванг. Іоанна. - Но въ чемъ сущность того начала, которое царитъ въ мірѣ, другими словами, въ чемъ сущность зла? „Если міръ васъ ненавидитъ; знайте, что меня прежде васъ возненавидѣлъ. Если бы вы были отъ міра, то міръ любилъ бы свое; а какъ вы не отъ міра, но Я избралъ васъ отъ міра (т. е. взялъ у міра): потому ненавидитъ васъ міръ" (Іоан. 15, 18-19). Изъ этихъ словъ Спасителя видно, что зло („міръ") - не отрицательное, не пассивное, но положительное и активное начало (ненависть къ Богу). Сущность зла выражается въ названіи его „беззаконіемъ", т. е. оно есть есть противленіе законамъ Творца и удаленіе отъ Бога. Такъ именно оно изображается въ извѣстной притчѣ Спасителя о блудномъ сынѣ. Ш. о. зло, по мысли І. Христа, - начало не личное, но только имѣющее мѣсто въ разумныхъ личныхъ существахъ: - въ людяхъ и въ мірѣ духовъ; оно состоитъ въ беззаконіи, противленіи Богу и даже ненависти къ нему. - Существенная черта христіанскаго міровоззрѣнія состоитъ въ томъ, что зло, по нему, есть начало враждебное Богу, но не вѣчное. Эту мысль особенно полно раскрываетъ самъ Спаситель. Зло у Него изображается, какъ положительная сила, чувствительно заявляющая о зое сущ-

ствованіе,, но Онъ не говоритъ, что зло есть нѣчто чувственное; равнымъ образомъ Онъ вовсе не хочетъ сказать, что тѣло человѣка — сѣдалище зла. Т. о. ветхозавѣтное ученіе является какъ бы катехизическими начатками предъ глубокимъ богословствованіемъ Новаго Завѣта. Правда, и изъ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ фактовъ можно было бы вывести такое же понятіе о злѣ, но это легко только для насъ, уже имѣющихъ предъ своими глазами новозавѣтное откровеніе. — Еще болѣе мы должны будемъ оцѣнить высоту христіанскаго ученія о злѣ, если сосредоточимъ свое вниманіе на ученіи о падшихъ духахъ. Падшіе духи образуютъ изъ себя царство, всецѣло проникнутое злымъ началомъ. Главу этого царства І. Христосъ называетъ „княземъ міра сего" (Іоан 12, 31), т. е. главою царства зла. Злые духи нѣкогда были добрыми, но, не устоявъ въ истинѣ, пали. Спаситель не раскрываетъ, когда было и въ чемъ состояло это паденіе: „Вы отца вашего діавола есте, говоритъ Онъ іудеямъ, и похоти отца вашего хощете творити; онъ человѣкоубійца бѣ искони и во истинѣ не стоитъ (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν — не устоялъ) (Іоан 8, 48). Это мѣсто особенно важно въ ученіи о злыхъ духахъ. Здѣсь Спаситель прямо говоритъ, что діаволъ былъ добръ, но не устоялъ въ истинѣ. Сообразно съ такимъ понятіемъ о діаволѣ, Спаситель не только не говоритъ, что діаволъ можетъ когда-либо обратиться, какъ думалъ Оригенъ и нѣкоторые другіе, но и положительно заявляетъ, что онъ осужденъ на вѣки. „Идите отъ Мене проклятіи во огнь вѣчный, уготованный діаволу и аггеломъ его", скажетъ онъ грѣшникамъ на послѣднемъ судѣ (Мѳ. 25, 51); въ прощальной бесѣдѣ съ учениками онъ говоритъ между прочимъ: „нынѣ судъ міру сему: нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ" (Іоан. 12, 31). Да и какъ спастись такому существу, которое не только само пало, но было, если и не причиною, то во всякомъ случаѣ поводомъ къ паденію человѣка, — которое и послѣ паденія непрестанно сѣетъ зло, препятствуетъ дѣлу Христову и Тому, во имя котораго только и можно спастись? Т. о. мечтанія нѣкоторыхъ о возможности раскаянія со стороны діавола совершенно противорѣчатъ мысли Спасителя и основаніямъ психологическимъ

І. Христосъ изображаетъ злыхъ духовъ высшими, чѣмъ духъ человѣка, но, разумѣется, ограниченными. О силѣ ихъ онъ далъ ясное понятіе, когда, съ одной стороны, молился о сохраненіи апостоловъ отъ когтей діавольскихъ, а съ другой - самимъ ихъ далъ власть наступать на всякую силу врагаго. Ограниченность злыхъ духовъ особенно ясно выступаетъ въ слѣд. словахъ: „что намъ и тебѣ, Іисусе Сыне Божій? Пришелъ еси сюда прежде времени мучити насъ (Мѳ. 8, 29). - Ученіе о грѣхѣ Спаситель раскрываетъ особенно ясно. Происхожденіе грѣха въ человѣкѣ онъ ставитъ въ связь съ его плотскимъ рожденіемъ, признавая т. о. наслѣдственную повреждённость человѣка. „Рожденное отъ плоти плоть есть", говоритъ онъ Никодиму (Іоан. 3, 6), т. е. получившій бытіе путемъ физическаго рожденія есть плоть, природа поврежденная. Отъ основанія той противоположности духа и плоти, той борьбы ихъ другъ съ другомъ, какой они представляются у Ап. Павла, т. е. совершенно несправедливо отрицать въ устахъ І. Христа существованіе ученія о грѣхѣ и говорить, что оно впервые выражено у Ап. Павла. Вся звѣзда І. Христа съ Никодимомъ о возрожденіи, указываетъ на то, что природа, съ которою является на свѣтъ человѣкъ, заражена грѣхомъ (вся), освободиться отъ котораго возможно только чрезъ духовное рожденіе, или, что тоже, чрезъ возрожденіе. На тоже указываетъ весь разговоръ І. Христа съ юношею, спросившаго Его, что нужно, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную. На замѣчаніе учениковъ своихъ: „кто же послѣ этого можетъ спастись? Онъ отвѣтилъ: „невозможное для людей возможно для Бога". Къ сожалѣнію, тѣсная связь изреченій Спасителя съ ученіемъ Апостоловъ многими сознается недостаточно ясно. Мысль вѣрна. Въ словахъ І. Христа: „рожденное отъ плоти - плоть, а рожденное отъ духа - духъ" содержится указаніе на то, что въ догматѣ называется первороднымъ грѣхомъ и что подробно раскрыто у Ап. Павла, чтобы доказать что у Ап. Павла не только основная мысль, но и способъ ея раскрытія тотъ-же, что и у Спасителя, продолжилъ разсмотрѣніе другихъ данныхъ. - Подъ плотью Ап. Павелъ разумѣетъ грѣхъ въ его происхожденности. И І. Христосъ въ устахъ своихъ ра

кладетъ ученіе о грѣхѣ не какъ индивидуальный фактъ, а
какъ общее настроеніе, какъ о порчѣ, скрытой въ глу-
бинѣ природы человѣка. Вотъ напр. изреченіе Іоанн.
1 Іоан. (5, 34): „аминь, аминь глаголю вамъ, яко всякъ тво-
рый грѣхъ — робъ есть грѣха". Тоже самую мысль выра-
жаетъ Ап. Павелъ въ гл. посланіи къ Римлянамъ, гдѣ
говоритъ о грѣхѣ, какъ о законѣ, сущемъ во членѣ и
противоборствующемъ закону ума. Т.е. грѣхъ изображает-
ся силою, владычествующею надъ человѣкомъ. Замѣча-
тельно, какъ мы сказали, что не только основная идея,
что грѣхъ передается зародышемъ и есть сила, влекущая
внутрь отъ Бога, но даже способъ раскрытія этой
мысли у Ап. Павла не есть что-либо оригинальное.
Любимый Павломъ способъ раскрытія есть 1. 7 гриѳ.
спритъ о сѣятелѣ (Марк. 4 гл. Лук. 8 гл.): „заботы вѣ-
ка сего, обольщеніе богатства и другія подмеханія
(ἐπιθυμίαι), входя внутрь, безпечныя, заглушаютъ
слово, и оно бываетъ безъ плода" (Марк. 4, 19). Предан-
ность похотямъ порождаетъ отвращеніе отъ болѣе
высокаго: слово Божіе болѣе не вмѣщается въ серд-
цѣ. „Вотъ говоритъ Спаситель, яко сѣмя Авраамле
сѣте, но ищете Мене убити, яко слово Мое не вмѣ-
щается въ васъ". Сердце становится источникомъ
всевозможныхъ грѣховъ. „Не то, что входитъ въ уста,
оскверняетъ человѣка, но то, что выходитъ изъ устъ,
ибо изъ сердца исходятъ злые помышленія, убійства,
прелюбодѣянія, любодѣянія, кражи, лжесвидѣтель-
ства, хулы: это оскверняетъ человѣка" (Мѳ. 15, 11. 19. 20).
Если сравнить это мѣсто съ прежнимъ перечнемъ пло-
довъ плоти и духа, который находится въ посл. къ
Галат. 5, 19-21, то нельзя не видѣть чрезвычайнаго
сходства между тѣмъ и другимъ. — особенно хоро-
шо развито ученіе о грѣховномъ состояніи въ
притчѣ Спасителя противъ фарисеевъ, говорившихъ,
что онъ изгоняетъ бѣсовъ силою вельзевула (Мѳ.
12, 24-45). Правда, царь Христосъ говоритъ противъ
книжниковъ, которые грешили сознательно, но это мы
это показываетъ и вообще, какъ глубоко понимаетъ
Спаситель грѣховное состояніе людей: „всякое цар-
ство, раздѣлившееся само въ себѣ, опустѣетъ, и всякій
городъ или домъ, раздѣлившійся самъ въ себѣ,
не устоитъ. И если сатана сатану изгоняетъ, то
онъ разделился самъ съ собою: какъ-же устоитъ
царство его?" (24-26). Этимъ Христосъ показыва-
етъ, что нареканія фарисеевъ на него несправедли-
вы, и далѣе характеризуетъ это состояніе, опи-

даря которому, они пришли къ такому толкованію его чудесъ..... „Если кто скажетъ на Сына человѣческаго, простится ему; если же кто скажетъ на Духа Святого, не простится ему ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ (32)" Фарисеями сказано было лишь слово, но это слово отлично характеризовало ихъ внутреннее состояніе, состояніе именно сознательной злобы, сатанинскаго ожесточенія сердца. „Дерево познается по плоду (33)", и фарисеи дошли до такого состоянія, что плодами его м. б. только зло: „порожденія ехидны! какъ вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо отъ избытка сердца уста говорятъ" „Добрый человѣкъ изъ добраго сокровища выноситъ доброе, а злой изъ злаго источника выноситъ злое"... „Когда нечистый духъ выйдетъ изъ человѣка, то ходитъ по безводнымъ мѣстамъ, ища покоя, и не находитъ; — тогда говоритъ: возвращусь въ домъ мой, откуда я вышелъ; и, пришедши, находитъ его незанятымъ, вымещеннымъ и убраннымъ. Тогда идетъ и беретъ съ собою другихъ семь духовъ, злѣйшихъ себя, и, вошедши, живутъ тамъ; и бываетъ для человѣка того послѣднее горше перваго. Такъ будетъ и съ этимъ злымъ родомъ (фарисеями)," заключаетъ Спаситель (34-45). Въ послѣднихъ стихахъ говорится уже не о причинѣ хулы на Духа Св., а о результатѣ, который будетъ ухудшеніемъ нравственнаго состоянія, еще большимъ ожесточеніемъ. Т. о. І. Христосъ изображаетъ нравственное состояніе фарисеевъ, какъ состояніе полнаго ожесточенія, такъ что хула ихъ на Духа Св. не можетъ имъ быть прощена; въ доказательство этого Спаситель указываетъ на то, что данный фактъ не есть фактъ единичный, а плодъ ихъ общаго грѣховнаго состоянія, выраженіе ихъ общей неисправимой грѣховной наклонности. Грѣхъ т. о. выходитъ изъ общаго настроенія, но, въ свою очередь, онъ, повторяясь, дѣлается укрѣпляющею силою и укореняетъ это общее настроеніе (злой духъ, опять придя къ человѣку и найдя свое мѣсто незанятымъ, самъ входитъ и другихъ духовъ вводитъ съ собою). Изъ такого состоянія объясняется то, что сказалъ Спаситель фарисеямъ относительно хулы на Духа Св. Ихъ слово не случайное слово, а есть слѣдствіе сатанинскаго, ожесточеннаго состоянія сердца; хула на Духа Св. не м. б. прощена, п. ч. нравственно состояніе хулящихъ совершенно неисправимо. И такъ, вышеприведенное обычное толкованіе вполнѣ натурально. Хула на Духа Св. — сознательное противленіе истинѣ очевидной, тогда какъ хула на Сына человѣческаго, можетъ

проистекать изъ невѣдѣнія и потому извинительна. Самъ же Спаситель молился за своихъ хулителей: „отче! отпусти имъ: не вѣдятъ бо, что творятъ". Подъ сыномъ человѣческимъ онъ разумѣлъ себя во внѣшнемъ обликѣ человѣка (это названіе, если разобрать его обстоятельно, имѣетъ глубочайшій смыслъ), и потому на первый взглядъ возможно было лекомысленное отношеніе къ нему, какъ оно возможно и въ настоящее время для людей, привыкшихъ судить о другихъ только по внѣшности. Хула фарисеевъ не была слѣдствіемъ мимолетнаго впечатлѣнія, произведеннаго на нихъ Спасителемъ: они, постоянно слѣдившіе за нимъ, могли узнать, кто онъ. — По смыслу рѣчи І. Христа, весь міръ нуждается въ возрожденіи, въ спасеніи чрезъ него, чрезъ усвоеніе искупленія, — примѣромъ чего служитъ евангельскій богатый юноша. Спаситель прямо говоритъ: „аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе". Возрожденіе въ крещеніи онъ считаетъ необходимымъ для всѣхъ людей потому именно, что всѣ находятся подъ властію грѣха, унаслѣдованнаго отъ прародителей. Прежде чѣмъ излагать новозавѣтное ученіе о Богѣ, какъ Искупителѣ, обратимся къ Ветхому Завѣту и представимъ общій очеркъ ученія этого послѣдняго о томъ же предметѣ. Никто никогда не сомнѣвался, что въ В. Завѣтѣ существовало ученіе о Мессіи, но есть много превратныхъ воззрѣній на происхожденіе и сущность этого ученія. Особенно много появилось такихъ воззрѣній со 2й половины XVIII в. Основная мысль этихъ ученій относительно мессіанскихъ пророчествъ та, что будто бы эти пророчества обязаны своимъ существованіемъ патріотической фантазіи пророковъ. Мысль объ Искупителѣ, говорятъ представители вышеупомянутыхъ воззрѣній, долго не имѣла опредѣленности и развивалась мало по малу; несчастныя обстоятельства въ жизни еврейскаго народа послѣ временъ Давида и Соломона особенно содѣйствовали такому развитію. Въ это-то тяжелое время іудеи и начали обращать взоры къ будущему Искупителю. Конечно, и прежде люди питали надежду на славное будущее, но теперь эта надежда уже связывается съ однимъ опредѣленнымъ лицомъ. Т. о., по мнѣнію этихъ ученыхъ, мысль объ Искупителѣ въ В. З. была чисто политическаго характера. Если, далѣе, они и

допускают пророчества о страждущем Мессіи, то объясняют их опять несчастными обстоятельствами жизни еврейского народа: въ Мессіи страждущемъ они видятъ не болѣе и не менѣе, какъ олицетворенія этихъ обстоятельствъ. т. е. сущность отрицательныхъ воззрѣній по данному вопросу заключается въ 4хъ положеніяхъ: а) нѣтъ никакого ученія о Мессіи выдумали пророки, горячіе патріоты; б) оно стоитъ въ связи съ несчастіями еврейскаго народа; в) появленіе этого ученія относится ко времени, слѣдовавшему за царствованіемъ Соломона и Давида; г) нѣтъ въ В. З. ученія о божествѣ Мессіи, а если его и находятъ нѣкоторые, то это вы потому, что смотрятъ они на это съ точки зрѣнія новаго завѣта. Имѣя въ виду эти взгляды, вытекающіе изъ ложной точки зрѣнія, изложимъ въ общихъ чертахъ ученіе о Мессіи. По времени своего происхожденія, ученіе это м. б. разбито на 2 періода: 1-е до Давида, 2-е до Малахіи. Начало въ перваго обѣтованія (Быт. 3, 15): „вражду положу между тобою и между женою, между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ твоя: той тебѣ будетъ блюсти главу, и ты будешь блюсти его пяту", говоритъ Господь змѣю, олицетворенной хитростью. Нѣкоторые понимаютъ выраженіе „сѣмя жены сотретъ главу змія" въ смыслѣ вообще борьбы со зломъ, такъ думаютъ, напр. Гедоръ. Далѣе Гедценберъ понимаетъ его въ смыслѣ общемъ, въ смыслѣ борьбы потомковъ противоположныхъ мнѣній. Но это неверно: безъ мысли о единичномъ избавителѣ обѣтованіе на самомъ бы надеждѣ на успѣхъ въ борьбѣ со зломъ и, какъ думаютъ пресвят. Филаретъ, было бы далѣе пропасть. Притомъ же, въ состояніи-ли потомство бороться съ діаволомъ, если уже прародители вполнѣ подчинились ему? Далѣе, прародители сами поняли эти слова въ смыслѣ пророчества объ извѣстномъ лицѣ, что и выразили въ названіи старшаго сына своего Каиномъ. Раскрытіе этой мысли должно было Богу продолжить въ дальнѣйшихъ обѣтованіяхъ роду человѣческому. Патріархи выдаютъ назначеніе на пришествіе единичнаго избавителя: такъ, Лаемъ надѣялся на успокоителя, котораго онъ ожидалъ для всѣхъ семьи. Предъ Ноемъ Богъ еще ограничился свое обѣтованіе, сказавъ: „Благословенъ Господь Богъ Симовъ (Быт. 9, 26), [illegible]

этимъ на происхожденіе будущаго избавителя отъ потомства Симова. Аврааму, Исааку и Іакову Господь давалъ обѣтованіе, что о имени каждаго изъ нихъ благословятся вся племена Земная (Быт. 12, 1-3 и др.). Все это довольно общія выраженія. Первообѣтованіе получаетъ болѣе опредѣленную форму въ 10-ме ст. 49 гл. Бытія: „не оскудѣетъ князь отъ Іуды и вождь отъ чреслъ его, дондеже пріидутъ отложенная ему (евр. „шило"): и той чаяніе языковъ". Здѣсь указывается даже родъ Іуды, отъ котораго именно нужно было ждать избавителя, а также и время его пришествія (когда пресѣчется родъ князей изъ колѣна Іудина). Не будемъ приводить здѣсь мѣстъ изъ пророчествъ Валаама, которыя слишкомъ общи, скажемъ только, что въ концѣ концовъ стало ясныя. Мессія будетъ потомкомъ Іуды, которому (т.е. потомку — Мессіи) добровольно покорятся всѣ народы. Этимъ и закончился періодъ патріархальный. Въ обѣтованіи, данномъ Моисею, Мессія уподобляется самому пророку и вождю израильтянъ. А такъ какъ Моисей былъ посредникомъ между народомъ и Богомъ, пророкомъ и законодателемъ (т.е. былъ), то здѣсь (Втор. 18, 15. 18. 19) выражается идея посредничества, примиренія съ Богомъ, — и законодательства. Поэтому Мессія изображается въ этомъ обѣтованіи, какъ посредникъ, пророкъ и законодатель. Странно, что протестантскій ортодоксальный богословъ Эйлеръ думаетъ, что здѣсь говорится не объ индивидуумѣ (когда употребляется слово „пророкъ"), а указывается будто бы на установленіе института пророчества. Но слово „наби" употребляется для обозначенія именно индивидуума; для выраженія же отвлеченнаго понятія въ еврейскомъ языкѣ обыкновенно употребляется множ. число: — да кромѣ того здѣсь противоположеніе единичному лицу — Моисею. — Обѣтованіе, данное Давиду (2 Цар. 7, 11-13. 19) есть дальнѣйшее раскрытіе обѣтованія Аврааму о сѣмени жены и Іакову о благословеніи народовъ. Здѣсь ближе указывается родъ, изъ котораго Мессія произойдетъ; здѣсь онъ изображается какъ царь: „царство его предъ Іеговою и престолъ его во вѣки пребудетъ". Обѣтованіе было дано по слѣд. случаю: Давидъ хотѣлъ построить храмъ Богу, но Господь чрезъ Наѳана отклонилъ его и сказалъ ему, что у него будетъ пото-

мокъ, который осуществитъ царство и царство это пребудетъ во вѣки. Нѣкоторые видятъ здѣсь указаніе на Соломона, но здѣсь говорится о вѣчномъ царствѣ. Получивъ обѣтованіе о великомъ потомкѣ, Давидъ въ псалмахъ раскрываетъ, кто такой будетъ великій потомокъ. Во 2мъ псалмѣ этотъ послѣдній изображается, какъ царь вѣчный, сынъ Іеговы; въ 44 псалмѣ изображается характеръ его царствованія - правосудіе и вѣчность; а въ 109 пс. не только какъ царь, но и какъ первосвященникъ. Особенно важенъ 2й пс., въ которомъ - краткое содержаніе всего того, что Давидъ раскрываетъ въ другихъ мессіанскихъ псалмахъ. Здѣсь Мессія представляется какъ царь и помазанникъ, отъ вѣчности рождающійся отъ Бога.

Лекція 45я. Мы сказали, что Давидъ обѣтованіе о своемъ потомкѣ великомъ выразилъ въ различныхъ псалмахъ. Въ пс. 44 („Отрыгну сердце мое слово благо...") Мессія прославляется какъ великій и сильный царь. Онъ „красенъ добротою паче всѣхъ сыновъ человѣческихъ; изліяся благодать во устнахъ твоихъ: сего ради благослови тя Богъ во вѣки. Красотою твоею и добротою твоею ... успѣвай и царствуй истины ради и кротости и правды" (ст. 3). „Престолъ твой, Боже, въ вѣкъ вѣка: жезлъ правости, жезлъ царствія твоего. Возлюбилъ еси правду и возненавидѣлъ еси беззаконіе: сего ради помаза тя, Боже, Богъ елеемъ радости паче причастникъ твоихъ" (ст. 7). Въ 71 пс. Мессія изображается царемъ правосуднымъ и царемъ мира: „Боже, судъ твой цареви дадь и правду твою сыну цареву: судити людемъ твоимъ въ правдѣ" (ст. 1). „Возсіяетъ во днехъ его правда и множество мира, дондеже отъимется луна (ст. 7). За дѣла милости и правды поклонятся Ему вси царіе земстіи, вси языцы поработаютъ Ему (ст. 11). Въ пс. 109 указывается на божественный характеръ царства Мессіи. Здѣсь Мессія представляется въ ближайшемъ отношеніи къ Іеговѣ. „Рече Господь (Іегова) господеви (Адонаи) моему: сѣди одесную мене..." (ст. 1й). Эти слова привелъ самъ Спаситель, когда спрашивалъ іудеевъ, чей сынъ Мессія. Сидѣть одесную значитъ имѣть равное съ к. л. достоинство и власть. Мессія будетъ имѣть божественное достоинство и потому, что онъ самъ происходитъ отъ Іеговы: „изъ чрева прежде денницы родихъ тя", говоритъ Ему Отецъ. Подобное воззрѣніе неприложимо ни къ кому

ложу, сыну Давида, а потому, очевидно, псалмопѣвецъ такъ глядитъ болѣе отдаленнаго своего потомка. Мѣсто въ Мессіи одного совмѣщаетъ священство: „клялся Господь и не раскается: ты іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову". 5-7 ст. этого псалма изображаютъ военный Мессіи и вмѣстѣ съ тѣмъ Его смиреніе: „отъ потока на пути піетъ" (ст 7). Эти черты служили темой для разсужденій ученыхъ о Мессіи въ періодъ пророковъ. Т. е. особенно его вниманіе привлекали при разъясненіи даннаго вопроса 2 и 53. - Переходимъ къ періоду пророковъ. Послѣ разрушенія царства, не смотря на успѣхи идолопоклонства, въ народѣ еврейскомъ обѣтованіе о Мессіи осталось все-таки цѣльнымъ и еще болѣе развивалось. У пророка Амоса о временахъ Мессіи говорится общо, какъ о возстановленіи царства Давидова, прежняго въ прежній упадокъ. Опредѣленнѣе говоритъ объ этомъ Осія: „и послѣ обратятся сынове израилевы и взыщутъ Господа Бога своего, и Давида царя своего" (гл. 3,5). Іоиль пророчествуетъ о даровании Духа Св. во времена Мессіи: „излію отъ Духа Моего на всякую плоть, говоритъ Господь, и пророкуютъ сынове ваши и дщери ваши, и старцы вашіи сонныя будутъ и юноши ваши видѣнія увидятъ. Ибо на рабы мои и на рабыни мои воздамъ въ тѣ дни отъ Духа Моего" (Іоиль, 2, 28-29). Но у этихъ пророковъ еще нѣтъ опредѣленнаго обозначенія лица Мессіи. Послѣднее мы находимъ у Исаіи и Михея. По Исаіи, Мессія явится тогда, когда родъ израильскій будетъ подобенъ пню; произойдетъ онъ отъ рода Давидова (11,1: „изыдетъ жезлъ изъ корене іессеова и цвѣтъ отъ корене его взыдетъ"). Но этотъ потомокъ Давида будетъ не простымъ человѣкомъ: онъ родится отъ дѣвы и нарекутъ имя ему Еммануилъ, т. е. съ нами Богъ (7,14; 8,8). Онъ называется великаго совѣта Ангеломъ, чуднымъ совѣтникомъ, Богомъ крѣпкимъ, Властелиномъ, княземъ мира, отцемъ будущаго вѣка (ibid 9,6). Наполняетъ начала Нового Завѣта. Исаія пророчествуетъ, что Мессія будетъ княземъ мира и вѣчнымъ царемъ правды (9,7: „и велія покалостью его и мира его нѣтъ предѣла на престолѣ Давидовѣ, и на царствѣ его, исправити его и утвердити его въ судѣ и правдѣ"; „и будетъ правда препоясанъ чресла Его, и истинный судъ" (11,4) и будетъ препоясанъ правдою о чресла своихъ, и истиною обвитъ по ребрамъ своимъ (ст 5). —

Въ 53 гл. Исаія изображаетъ уничиженное состояніе Мессіи („Господи, кто вѣрова слуху нашему?...“ [illegible] кто повѣритъ проповѣди нашей?“): рабъ Божій будетъ пренебрегаемъ за то, что онъ не имѣетъ вида и доброты. Но онъ грѣхи наши носитъ, а о насъ болѣзнуетъ: онъ язвенъ за грѣхи наши и мученъ за беззаконія наши, наказаніе мира нашего на немъ, язвою его мы исцѣлились. Всѣ какъ овцы заблудились, и Господь его предалъ ради нашихъ грѣховъ. Не смотря на ожесточеніе (оскорбленія), онъ не отверзаетъ устъ своихъ: какъ овца ведется на закланіе, и яко агнецъ безгласенъ предъ стригущимъ его, такъ и онъ не отверзаетъ устъ своихъ. „Во смиреніи судъ его взятся: родъ же его кто исповѣсть; яко вземлется отъ земли животъ его; ради беззаконій людей, ведеся на смерть. И дамъ лукавыя вмѣсто погребенія его, и богатыя вмѣсто смерти его. Если предастъ себя въ жертву, то узритъ сѣмя долговѣчное, за то, что онъ предалъ себя за грѣхи многихъ“. Недаромъ отцы Церкви за столь ясное изображеніе страданій Христа называютъ Исаію ветхозавѣтнымъ евангелистомъ. — Михей возвѣщаетъ мѣсто рожденія Спасителя, съ прибавкою: „исходы же его изъ начала отъ дней вѣка“ (5, 2), чѣмъ указывается на предвѣчное рожденіе отъ Бога Отца. Выраженіе это нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что происхожденіе его изъ древняго рода: сочетаніе приведенныхъ двухъ словъ указываетъ на вѣчность. Послѣдній пророкъ указываетъ на [illegible] единство [illegible] Богомъ и Христомъ, т.е. [illegible] представляя божественное достоинство грядущаго. Пророкъ Іеремія описываетъ Избавителя [illegible], а въ [illegible] выраженіяхъ [illegible] словахъ пророка [illegible] нужно знать, въ какомъ уваженіи и почтеніи [illegible] это имя [illegible] и изъ этого уже заключать, насколько важно [illegible] пророка. А выраженіе: „и сотворитъ судъ и правду на земли“ напоминаетъ выраженіе самого Спасителя: „Утѣшитель обличитъ міръ о правдѣ, яко ко Отцу моему иду и ктому не видите мя“ — Іоан. XVI, 10). Кромѣ того, личность Мессіи характеризуется описаніемъ его царства (31, 31-36). Послѣ [illegible] этихъ пророчествъ естественъ вопросъ [illegible] нужно [illegible] присутствіе Бога между [illegible] ними? [illegible] отвѣчаетъ, что Сынъ Божій явится въ человѣческомъ обра-

3 гл. 1 гл. ст. 26). Ис. о Иезекиилю была открыта тайна благодатная, но в ней зрится не полно. – Даниил указывает на время пришествія Мессіи и изображает его также Богом в человеческом образе в видѣніи Ветхозаветного, которое объяснил Даниил, последній (ст. 1. Мессія) представляется вѣчным, называется Сином Человеческим, которому дана будет власть и честь и владычество его будет вѣчно (7, 13-14). Мы обратим особенное вниманіе на пророчества Иезекиила и Даниила, так как они имѣют близкое отношеніе к ученію Христа о Своем лицѣ, как Сыне Человеческом. – Т. о. приведенныя пророчества больших пророков очень много выясняют личность будущаго Искупителя. – Пророковим кодержанам поклонения вавилонскаго, к пророчествам нѣкоторых малых пророков. Агей (2, 7-9) пророчествует, что произойдет великое потрясеніе и Мессія Своим пришествіем доставит славу храму. Т. о. Агей предсказывает о явленіи Мессіи въ храмѣ. Захарія (9, 9) пророчествует, что Мессія явится въ бѣдном и униженном видѣ. Это напоминает пророчество Исаіи о унижении Мессіи Страстотерпца. Гл. 8 гл. пророчествует о будущем могуществѣ дома Давидова вѣнцем Спасителем. Малахія пророчествует объ универсальном значеніи царства христова, которому будет предшествовать великая эпоха. – Такъ краткій очеркъ важнѣйших В. Завета относительно постепенного раскрытія ученія о Мессіи-Избавителѣ. Послѣ этого едва ли можно согласиться с отрицательными взглядами позднѣйших ученых, что идея мессіанская была сначала туманными представленіями, именно представленіем о человѣкѣ-царѣ. Приведенныя места не оставляют сомнѣнія в ясности искупителя. Нельзя допустить и того мнѣнія, что идея Мессіи выражала мечтаніе евреев о будущем лучшем времени. Царствованіе Давида, напр., было самое счастливое времяпрепровожденіе евреев. Почему же при этом неизвѣстно, почему и евреев являлась мысль о Мессіи страдающем? Почему, если пророки хотѣли угодить народу, они не остановились на Мессіи, как царѣ? Если бы они угождали на эту черту, то не успокоили бы его, а, напротив, возбудили бы. Нельзя видѣть в изображеніи страдающаго Спасителя аллегорического выраженія страданій Иудейского народа, т. к.

теперь въ Свящ. Писаніи даются опредѣленныя указанія на лицо Спасителя. Едва-ли удовлетворяетъ ленъ способъ объясненія идеи страждущаго Мессіи, по которому выходитъ, что эта идея служитъ олицетвореніемъ настоящихъ бѣдствій народа еврейскаго и будущей славы его. Съ этой точки зрѣнія трудно объяснить тѣ черты, которыя относятся къ божеству, если предположить, что здѣсь есть обожествленіе. Изъ приведенныхъ нами пророчествъ видно, что явится Мессія, который будетъ носить имя Іеговы, или, напр. пророчество: „рече Господь Господеви моему" и т.д., о которомъ Спаситель замѣчаетъ: „какъ могъ Давидъ о своемъ Сынѣ говорить такъ?...". Т. о. видимъ, что теорія объясненія пророчествъ о Мессіи олицетвореніемъ народныхъ страданій несостоятельна. 35

Переходимъ къ изложенію ученія Спасителя о себѣ какъ Сынѣ Человѣческомъ. Названіе „Сынъ Человѣческій" имѣетъ важное значеніе. Помимо Евангелія, оно употребляется только три раза: въ дѣян. Апост. первомученикъ Стефанъ говоритъ вижу Сына Человѣческаго (Гл.); еще въ 1,13 и 14,14 Апокалипсиса. Всѣ остальныя мѣста съ этимъ названіемъ въ Новомъ Завѣтѣ принадлежатъ самому І. Христу. Въ Евангеліяхъ имя „Сынъ Человѣческій" встрѣчается болѣе 80 разъ: въ первыхъ трехъ - до 70 разъ, а у Іоанна до 10. Т. о. это - выраженіе самого Спасителя. Что значитъ оно? и почему такъ часто прилагается Спасителемъ въ столь замѣчательной формѣ „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου"! (съ членомъ). Почему не просто „я" или „человѣкъ"? Употребляя членъ, Спаситель хотѣлъ показать, что Онъ - не обыкновенный человѣкъ. Такое выраженіе, собственно, свойственно еврейскому словосочетанію. Такъ, для единственнаго числа употребляется слово „адам" - человѣкъ, а для множеств. „бэн" сынъ. Т. о. „бэнъ - адам" - сынъ человѣческій. Такое выраженіе встрѣчается и въ Ветхомъ Завѣтѣ: у Іереміи (?), у Давида (пс. 144, 3), Числ. 23, 13, Дан. (7 глава). Здѣсь разумѣется и обыкновенный человѣкъ и особенный. Можетъ быть, и Спаситель употреблялъ его въ обычномъ смыслѣ для обозначенія, что Онъ - человѣкъ? Но этого нельзя допустить, п.ч. Спаситель о другихъ людяхъ такъ не говоритъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательно слѣд. мѣсто: „не суббота ради человѣка, а человѣкъ ради субботы, посему Сынъ чел. вѣческій Сер. Господинъ ~~[illegible]~~ и субботы" (!). Это выраженіе - терминъ Христа: смыслъ его былъ понятенъ современн. [illegible]

Название „Сынъ Человѣческій" было приложимо Іисусомъ Христомъ исключительно къ Себѣ самому, хотя оно составлено не Имъ, а заимствовано изъ ветхаго завѣта. У прор. Даніила и Іезекіиля это выраженіе получило особенный смыслъ. Такъ у пророка Даніила, предсказанія котораго о Мессіи отличаются особенною точностью и ясностью, указывается даже годъ Его пришествія, хотя нахожденіе ожидаемое мѣста. Видѣвши, въ 7-й гл., о видѣніи четырехъ вѣтровъ и четырехъ звѣрей, изшедшихъ изъ моря (2-8 стр.), Даніилъ описываетъ далѣе видѣніе престола Божія и Бога („Ветхаго деньми"); затѣмъ предсказываетъ: „и се на облацѣхъ небесныхъ яко Сынъ человѣчь идѣ, и даже до Ветхаго деньми дойде, и предъ него приведоша. И тому дадеся власть и честь и царствіе, и вси людіе, племена и языцѣ тому порабатаютъ: власть его — власть вѣчная, яже не прейдетъ, и царствіе его не разсыпется" (14). Сынъ человѣческій представляется идущимъ на облакахъ къ престолу Всевышняго, поклоняется на престолѣ и вручаетъ царство, въ составъ котораго входятъ всѣ времена. О ком здѣсь идетъ рѣчь о Мессіи. Что значитъ выраженіе „какъ бы" Сынъ Человѣческій? Слѣдовательно Даніила о смерти. И еще: „по семъ мнѣ, посмотрѣвъ видѣніе, ужаснулся духомъ тѣлесномъ" (7, 26), — не позволяетъ думать, что Мессія будетъ только человѣкомъ. Поэтому это „какъ бы" означаетъ то, что Мессія будетъ не человѣкомъ, но въ тоже время и истинно человѣкомъ. — У прор. Іезекіиля (1, 26) читаемъ: „и надъ твердью, яже надъ главою ея (т.е. четырехъ животныхъ), яко видѣніе камене сапфиръ, подобіе престола на немъ, и на подобіи престола подобіе, якоже видѣ человѣкъ сверху".

Выраженіе „Сынъ Человѣческій" въ Ветхомъ Завѣтѣ, по своему значенію, особенно близко къ этимъ двумъ пророкамъ и преимущественно къ Даніилу. Если мы выдѣлимъ отъ Даніила, то въ его изображеніи Сына Человѣческаго обнаружатся слѣдующіе отличительные признаки изображенія Даніила. И эти признаки и такъ явственно сами, а именно: 1) какъ у прор. Даніила, такъ и у Христа „Сынъ Человѣческій" представляется „идущимъ", 2) идущимъ на облакахъ, 3) у того и другаго Онъ предстаетъ какъ царствующій и царство Его восходящее и вѣчно, 4) Онъ имѣетъ власть и силу, свойственную одному только Богу. Такъ у св. Матѳея (16, 27-28) мы читаемъ: „грядетъ бо имать Сынъ Человѣческій во славѣ Отца своего, со ангелы своими, и тогда воздастъ кому-рождо по дѣломъ его. Аминь глаголю вамъ, яко суть нѣцыи отъ здѣ стоящихъ, иже не имутъ вкусити смерти, дондеже видятъ Сына Человѣческаго, грядущаго во царствіи своемъ". XIX, 28: „егда сядетъ Сынъ Человѣческій на престолѣ славы своея, сядете и вы на двѣнадесяти престолѣхъ, судяще двѣнадесяти колѣнамъ Израилевымъ". 24, 30: „и тогда возсвѣтятся вси колѣна земныя, и узрятъ Сына Человѣческаго грядуща на облацѣхъ небесныхъ съ силою и славою многою". 25, 31: „егда же пріидетъ Сынъ Человѣческій во славѣ своей и вси святіи ангелы съ Нимъ, тогда сядетъ на престолѣ славы своея". На вопросъ первосвященника: „Ты ли Христосъ, Сынъ Божій?" Христосъ отвѣчаетъ: „ти рекоша ми; обаче (зато) глаголю вамъ: отнынѣ узрите Сына Человѣческаго одесную сѣдяща силы и грядуща на облацѣхъ небесныхъ" (Мѳ. 26, 64). Наконецъ Онъ говоритъ: „Я и Отецъ есмы едино" (Іоан.

моим, и никто не знает, Сына только Отец, ни Отца кто знает
только Сын, и кому не хощет Сын открыти (Мт. 11, 27). Может
быть достаточно, чтобы выяснить всерьезность изложенной выше Ис-
ловческое воззрение у Христа сопоставлять все выше сказанное
ранее на почве и самим Спасителем о вышеназванном, Сына Чело-
веческого? Но ли только, сходно с Даниилом, лишь не понимает Христос
в более узком и разумном? Да, это понятие расширяется в
словах Спасителя; ставится в противоположное отношение „Сы-
новей" и „Сын Божий", чтобы показать сильную разительность
между ними, будь Спаситель, называя говорить о Себе обыкновенно
называя названием, что Он и Сын Божий. На вопрос Кай-
афы: Ты ли Христос, Сын Божий? У Христа говорить сразу, то
сказал (есть), и чтобы усилить утверждение, выразить
это: отныне узрите Сына Человеческого, сидящаго одесную силы
и грядущаго на облаках небесных (Мф. 26 гл. 63-64). Здесь два мо-
мента: 1) Спаситель говорит что Он Сын Божий 2) что выра-
вершенный Даниилом Сын Человеческий, есть видно еще при всем
лишь слов. При рассказе евангелистов этот вопрос разделяется
на две половины: действительно ли Христос и потом дальше
(есть) и 2) действительно ли Он Сын Божий. Ответ после-
довал утвердительный. Таким образом еще при беседе видно,
видно, что Спаситель усвоил себе оба названия, и Сын Божий и
Сын Человеческий и показывает родство им. Что это так видно
из Евангелия Ис.: пришло время Сыну Человеческому воскреснуть
своего со Ангелами своими. Здесь Он называет себя не только Сыном
Человеческим, но и Сыном Божиим. Таким образом видим,
что эти выражения синонимические, но имеют некоторые от-
личия. В понятии Сына Божия на первом месте лежит о Его
лице, в понятии Сына Человеческого, хотя и лежит и божество,
но преимущественно выступает человеческая природа, и первое
означает состояние до воплощения, второе говорит о настоящем
воплощении. Что действительно Спаситель называет себя не только
по богочеловечески и сие свидетельствуют выражения у
Мф. 8 гл. 20 ст. „лисы имеют норы, и птицы небесные гнезда: Сын
же Человеческий не имеет где главы преклонить"; и Мф. 19 ст.
Что Сын Человеческий жаждет пришел и принесть священие за грехи
тарчие и грешниками. Затем начинает учить, что Сын
Человеческий пострадает, будет искуплен и убит; когда го-
ворит о страдании употребляет выражение Сын Человеческий,
чтобы показать, что Он собственным учеником и Его пред-
ваи погибнет. Контраст становится еще лучше после Преображе-
ния, когда Спаситель говорит своим ученикам: так и Сын
Человеческий пострадает имеет. Значит, Он предвидит не
послушание Ему, но послушание и идти душу свою в избавление
за всех. Таким образом, когда Спаситель говорит о смерти, Он
выражается о Себе, как о Сыне Человеческом. Во всем этом мы
видим что Христос мыслит Себя истинным Человеком

Но есть в Евангелии выражения, где Христос говорит о Себе, как о человеческом Своем достоинстве. Наибольшее выражение мысли мы находим у Ев. Марка 2 гл. ст. 7: „Чадо, отпущаются тебе грехи твои, говорит Христос расслабленному. Некоторые из присутствовавших здесь книжников, „помышляли в сердцах своих. Что сей так говорит хулит, кто может отпускать грехи, токмо один Бог.? И абие разумев Иисус духом своим, рече им: ведите убо, яко Сын Человеческий имеет отпущати грехи на земли, тогда глаголет расслабленному: воспрянь, возми одр твой и иди в дом свой. Значит здесь не одна только власть Сына Человеческого прощать грехи. Принятие всего этого сказанного, то обстоятельство, что выражение: имеет отпускать грехи, напоминает нам слова пророка Даниила, что Сыну Человеческому дана будет власть, сила и царство... Из Евангелия от Мф. 12 Христос говорит, что Сын Человеческий есть даже субботе, по которой Он разрушает ветхие законы.

„Сострадающий фарисеям, вопрошал их Иисус, глаголя: что вам мнится о Христе? чий сей сын? Глаголаше: Давидов. Глаголе Иисус им: кий убо Давид духом (по вдохновению) Господа (Христа) его нарицает, глаголя: „рече Господь Господеви моему: седи одесную мене, дондеже положу врагов твоих под ноги твои. Аще убо Давид нарицает его Господа, как сын ему есть?" (Мф 22. 41-45). Помимо всего приведенного мы еще видим всей самой человеческой, но так как известно, что фарисеи, которые сами ожидали Мессию Сыном Давида (- самого человеческого) не имели достаточного указания на Божество и на Божеское Его достоинство.

Воздержимся пока от первых трех Евангелий и сосредоточимся на Евангелии Иоанна и выберем из Евангелия Ин. Мф. Однажды Христос обратился к ученикам Своим с таким вопросом: „кого мы глаголете быти человеку, - сына человеческого?" и получил ответ: „овии убо Иоанна Крестителя, инии же Илию, другии же Иеремию или единаго от пророков." - „Вы же кого мы глаголете быти?", спросил их тогда Иисус. И конечно представитель учеников - выступил Петр и сказал: „Ты еси Христос, Сын Бога живаго." - Такое твердое исповедание Христа Сыном Живаго вызвало со стороны Христа одобрение: „Блажен еси, Симон Варанова. и т.д. Конечно Иисус узнал себе нарицание воздержание на Него как Сына Человеческого; но так как нарицания эти, с Мессией связанные, Христа от земных воздержаний на Него, то естественно желание Его узнать мнение обо этом Своих учеников, и когда получил ответ, Петра, выразил свою веру в него, как Христа Божия, то, конечно, все глубокий смысл этого еще не был понятен им. (не плоть и кровь открыли это тебе" сказал Христос „но Отец мой") Христос все таки выразил свое удовольствие по поводу такого понимания Его Мессианской личности. —

поминаніем и комментаріемъ къ приведеннымъ мѣстамъ изъ
Ев. Іоанна можетъ служить еще нѣкоторый, важный случай
ванія Іоанна и прежде всего слѣдуетъ обратить вниманіе
...ое вниманіе на разговоръ Іисуса съ Никодимомъ.
Содержаніе этой бесѣды неизвѣстно. Въ подтвержденіе того, что Сы
Христовъ имѣетъ право такъ говорить, Спаситель выражается о сво
мъ лицѣ слѣдующимъ образомъ: „Никтоже взыде на небо, токмо
сшедый съ небесе, Сынъ человѣческій, сый на небеси." (Іоан. 3, 13). Смыслъ
этихъ словъ ясенъ: Онъ-Христосъ хотя и пришелъ съ небесъ, но выходъ
съ этимъ Онъ и на небеси-пребываетъ; слѣдовательно, при человѣ-
вѣ-Онъ есть вѣчный-Богъ."

Обращаютъ на себя вниманіе такіе слова Іисуса Христа,
сказанныя Имъ въ рѣчи по поводу предстоящихъ страданій,- ко-
да Онъ говорилъ о себѣ, какъ о „Мессіѣ живущемъ, сошедшемъ съ
небесъ!" (Ев. Іоан.) слова эти вызвали ропотъ не только среди
іудеевъ, но и среди учениковъ, изъ которыхъ многіе „слышавше
рѣчь: жестока есть слово сіе и кто можетъ его послушати!
Но что Іисусъ, проникновенно въ ихъ мысли сказалъ: „сіе ли васъ
нудитъ? Аще убо (что же еще) узрите Сына Человѣческаго, восходящ
ща, гдѣ же бѣ прежде!" (60-62 ст.).- -, т.е., восходящаго къ
Своей славѣ, о чемъ Онъ ясно выразился въ предсмертной рѣчи
(Іоанна 17 гл.)-

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ въ данномъ вопросѣ
-слова 5 главы Іоан. передающей рѣчь Іисуса по поводу исцѣ
ленія разслабленнаго въ субботу,- рѣчь, въ которой Христосъ
указываетъ на себя, какъ Сына Божія, сущаго и равнаго
Богу-Отцу и тутъ же - въ 27 стихѣ говоритъ: „что Отецъ дастъ
имъ дѣлати суди суд творити, яко Сынъ человѣческій есть."
Аргументъ этотъ „яко Сынъ человѣческій есть" заимствованъ изъ
извѣстнаго пророчества Даніила о Сынѣ Человѣческомъ.

Слѣдуетъ, наконецъ, указать еще на одно мѣсто, такъ же важ
ное въ ученіи разсматриваемаго нами предмета, именно на
12 гл. Іоанна; тутъ приводятся Іисуса Христа о своей смерти
-слушатели представляются недоумѣвающими: „мы слыша
хомъ отъ закона, яко Христосъ пребываетъ во вѣки: какъ ты
глаголеши: возвышеніе подобаетъ Сыну Человѣческому; кто сей
сей Сынъ Человѣческій?" Народъ конечно хорошо понимаетъ: „кто
есть Сынъ Человѣческій, и если отрицаетъ, то лишь потому
что не можетъ понять, примириться съ мыслью, что Мессія
ей, обѣтованный постоянно пребывать,- будетъ страдать и
(даже) умрётъ.

Въ заключеніе сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній по поводу того
ученія Свят. „о Сынѣ Человѣческомъ", имѣющимъ отношеніе къ христіан
ской - личности Христа разсмотрѣнныхъ указанныхъ мѣстъ и мы
вывести важные результаты.

[illegible] - Конецъ. -

Читалъ ординарный профессоръ Спб.
Дух. Академіи, докторъ богословія, д.с.с.
Александръ Львовичъ Катанскій.

Спб.
29 Апрѣля 1887 г.

Вашимъ Преосвященствомъ.

общественной жизни, отличаясь отъ послѣдующихъ условій. Нельзя сомнѣваться, что пока существовалъ древній міръ съ извѣстнымъ умственнымъ складомъ и съ извѣстнымъ характеромъ общаго образованія, народныхъ нравовъ и языка, словомъ — со всѣмъ древнимъ складомъ жизни, — до тѣхъ поръ формальная сторона ученія о таинствахъ не могла развиться до той степени совершенства, до которой она достигла въ новомъ мірѣ, нарождившемся подъ дѣйствіемъ другихъ внѣшнихъ условій жизни. —

Время до схоластическаго періода было временемъ господства философіи Платона. А философія Платона, углубляя мысль въ сущность вещей, возводя ее къ идеямъ, повышая ее къ обобщеніямъ, была философіей болѣе идеи, чѣмъ формы, болѣе созерцанія въ цѣломъ, чѣмъ анализа содержанія понятій и образованія путемъ такого анализа цѣлаго, одинаково развитаго во всѣхъ своихъ частяхъ. Неудивительно послѣ этого, что отцы греко-рим. міра преимущественно занимаются внутреннимъ смысломъ догмата, анализируютъ его со всею свойственною имъ тонкостью и остроуміемъ, часто развлекаясь идеями, сопряженными съ главнымъ предметомъ и имѣющими съ нимъ внутреннюю связь, но не довольно много обращаютъ вниманія на тщательное разсмотрѣніе содержанія догмата, на заключающіяся въ немъ частныя понятія, а главнымъ образомъ — недовольно много занимаются точнымъ опредѣленіемъ этихъ частныхъ признаковъ и соединеніемъ ихъ снова въ одномъ общемъ понятіи и соотвѣтствующей этому послѣднему дѣйствію точной словесной формулѣ. Послѣ этого нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что до XII вѣка до времени схоластики мы не встрѣчаемъ обстоятельнаго, полнаго, систематическаго раскрытія, раздѣльнаго изложенія и точнаго формулированія ученія о всѣхъ семи таинствахъ и о каждомъ въ отдѣльности, и что въ опытахъ системы тогдашняго времени мы не находимъ полнаго трактата объ этомъ предметѣ. Все это было неизбѣжно по складу и направленію мысли отцовъ Церкви и церков. писателей, жившихъ до времени господства философіи Аристотеля, пріучившей умы облекать идеи въ твердыя, устойчивыя формы, разграничивать понятія, классифицировать ихъ, вводить въ область мысли внѣшній порядокъ, стройность, а въ способъ выраженія — однообразіе.

Далѣе, нужно указать еще на то обстоятельство, какое важное вліяніе на раскрытіе и формулированіе ученія о таинствахъ, въ первые три вѣка, имѣло сопоставленіе ихъ съ языческими мистеріями. Но вліяніе этой причины, можно

она встречается въ такъ называемомъ завѣщаніи Оттона Бамбергскаго (+1139 г.) къ жителямъ Померании, имъ обращенным (1124) въ христіанство; хотя и заподозриваютъ принадлежность этой формулы этому именно лицу, но въ достаточныхъ, намъ кажется, основаніяхъ. Точно также заподозриваютъ подлинность формулы, встрѣчающейся въ первой книгѣ Гуго Викторъ (+1140-1141): de ceremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis, но принуждены сознаться, что поздѣе „установившееся число семи имѣло уже и у этого схоластика извѣстное значеніе"; къ такому выводу приходитъ превосходно изучившій его творенія и написавшій классическую на этому предмету монографію протестантъ Либнеръ. По утвердившемуся на западѣ мнѣнію, Гуго Викторъ, воспитавшійся подъ вліяніемъ творений Діонисія Ареопагита, имѣлъ немалое вліяніе на Петра Ломбарда (+1164). Этотъ послѣдній исчисляетъ семь таинствъ, совершенно не доказывая, почему онъ признаетъ только семь, не болѣе и не менѣе и чрезъ то даетъ понять, что онъ не предлагаетъ чего-либо новаго по существу.

Нѣсколько позднѣе, чѣмъ на западѣ, является седмеричное счисленіе на востокѣ; по крайней мѣрѣ, свидѣтельства, сюда относящіяся (насколько это доселѣ извѣстно), восходятъ не къ XII, а къ XIII в. На первый взглядъ можетъ показаться естественнымъ предположеніе, что востокъ принялъ такую формулу отъ Запада. Но, кромѣ всѣхъ другихъ соображеній, о которыхъ будетъ сказано далѣе, уже характеръ и особенности первыхъ восточныхъ формулъ, касающихся седмеричнаго числа, не позволяютъ допустить то предположеніе, что эти формулы обязаны своимъ происхожденіемъ западу.

Монахъ Іовъ (1270+), у котораго у перваго появляется этого рода формула, существенно отличается отъ схоластиковъ тѣмъ, что шестымъ таинствомъ считаетъ посвященіе въ монашество, а седьмымъ — елеосвященіе вмѣстѣ съ покаяніемъ; первыя же пять таинствъ у него тѣ же, что и у западныхъ. Кромѣ этого существеннаго различія, обращаютъ на себя вниманіе у Іова и порядокъ въ исчисленіи таинствъ и ихъ наименованіе. Между тѣмъ какъ у западныхъ поименовываются сначала общія для всѣхъ христіанъ первыя пять таинствъ, а затѣмъ два таинства — священство и бракъ, какъ частныя для нѣкоторыхъ изъ христіанъ, Іовъ исчисляетъ ихъ въ слѣдующемъ порядкѣ: „Семь таинствъ св. Христовой Церкви по порядку суть слѣдующія: первое — крещеніе, второе — хрисма, третіе

дрнать, не ограничиваясь только этими вѣками, а простирая гдѣ-то и на всѣ періодъ времени, въ который предполагалъ существовать грекорѣмской міръ (въ смыслѣ цивилизаціи) съ его древнимъ складомъ религіозныхъ понятій и языка. Нѣтъ ничего потому невѣроятнаго въ томъ, что и послѣ IV вѣка у людей съ такимъ общимъ образованіемъ при мысли о христіанскихъ таинствахъ тотчасъ же, благодаря слову, напоминавшему прошедшее, возникала въ умѣ параллель, представлявшая въ отношеніи къ христіанскимъ священнодѣйствіямъ языческими мистеріями. Она устанавливала тотъ уголъ зрѣнія, подъ коимъ разсматривался предметъ, намѣчала ту сторону, съ которой онъ раскрывался. Если это вѣрно, то намъ кажется, мы имѣли въ этомъ ключъ къ разгадкѣ того страннаго явленія, что отцы и послѣ IV вѣка въ большинствѣ случаевъ говорятъ о двухъ или о трехъ таинствахъ, несмотря на то, что изъ творенія полны свидѣтельствъ о томъ, что и прочія таинства они не считали простыми обрядами, а въ высокой степени вѣрными священнодѣйствіями, сообщающими при видимыхъ знакахъ невидимые благодатные дары пріемлющему таинство.

Въ самомъ дѣлѣ, если стать на эту древнюю точку зрѣнія и спросить себя, какія у христіанъ таинства — μυστήρια или τελεταί, то, конечно, вполнѣ естественно отвѣтить, какъ отвѣчали многіе отцы, что ихъ только два или три, или же такъ много, что трудно и перечислить. Иначе сказать, въ внѣшнемъ отношеніи только двумъ или тремъ священнодѣйствіямъ приложимо названіе μυστήρια или τελεταί въ тѣсномъ смыслѣ этихъ словъ, именно — въ значеніи актовъ, вводящихъ новыхъ членовъ въ христіанское общество, на подобіе древнихъ языческихъ мистерій, мысль о которыхъ тѣсно была связана съ этими древними названіями. Такъ именно и прилагали эти названія многіе отцы и послѣ IV вѣка св. Іоаннъ Дамаскинъ включительно. Съ другой стороны, если принять за точку отправленія понятіе усовершенствованія или освященія (τελείωσις), то можно насчитать несравненно болѣе таинствъ, чѣмъ два или три, какъ это и дѣлали также часто отцы и послѣ IV вѣка. Но и такое счисленіе таинствъ также не походитъ на наше, какъ не походитъ на нашу та древняя, историческими обстоятельствами обусловленная, точка зрѣнія, съ которой оно производилось.

На западѣ формула седмеричнаго числа таинствъ является ранѣе, чѣмъ на востокѣ. Уже въ началѣ XII в.

принятіе святыя животворящаго тѣла и крови Христовой, четвертое священство, пятое честной бракъ, шестое освященіе елея и седьмое елеосвященіе или покаяніе. Здѣсь все своеобразно, начиная съ включенія въ число таинствъ монашества и объединенія покаянія съ елеосвященіемъ, продолжая порывъ конца исчисленія таинствъ и оканчивая ихъ наименованіями, а потому рѣшительно нѣтъ основаній видѣть здѣсь вліяніе запада на востокъ; напротивъ, есть много данныхъ предполагать одно восточныя вліянія, именно: Діонисія Ареопагита — на причисленіе монашества къ таинствамъ и древней еще Ориговской, имѣющей вторыя основанія въ словѣ самаго ап. Іакова, точки зрѣнія на елеосвященіе, какъ на видъ покаянія. Что касается отступленія этой формулы отъ нынѣшней, то это отступленіе состоитъ не въ устраненіи котораго-нибудь изъ признаваемыхъ нынѣ церковью таинствъ (ибо всѣ они упоминаются Іовомъ), а въ нумерованіи одного излишняго священнодѣйствія въ родѣ сверхчисленнаго числа таинствъ. Не нужно-ли смотрѣть на такое исчисленіе таинствъ, какъ на попытку монаха Іова поддержать авторитетъ монашества? Если эта догадка справедлива, въ такомъ случаѣ легко объясняется вся особенность разсматриваемой формулы: объединеніе покаянія и елеосвященія, какъ-бы съ цѣлію дать место въ сверхчисленномъ числѣ монашеству, и помѣщеніе послѣдняго въ рядѣ таинствъ. При этомъ Іову могло казаться, что его формула не вредила никому; но не устранялось смысла о сверхчисленности, не исключалось изъ числа ни одно изъ таинствъ и въ тоже время утверждалось авторитетъ монашества.

Но, кромѣ характера первыхъ восточныхъ формулъ, — свидѣтельствующихъ своими внѣшними и внутренними признаками объ ихъ самобытности, — о томъ же еще сильнѣе свидѣтельствуютъ многія другія соображенія, основывающіяся на неопровержимыхъ историческихъ фактахъ. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что XIII в., когда является, по извѣстнымъ досель даннымъ, восточная формула седмеричнаго числа таинствъ, былъ временемъ самыхъ непріязненныхъ отношеній греческаго востока къ латинскому западу. Это было время, когда только что кончился періодъ 58-лѣтняго господства латинянъ надъ Константинополемъ, — время самаго сильнаго разгара непримиримой, ожесточенной ненависти Грековъ къ латинянамъ и ко всему латинскому. Тогда, хотя и возможно было

латинское вліяніе на нѣкоторыхъ изъ членовъ восточной церкви, какъ оно и обнаружилось въ первыхъ спорахъ (Filioque), но не было мыслимо, чтобы — при развитой тогда на востокѣ крайней чувствительности ко всему, отзывающемуся латинствомъ и латинскимъ вліяніемъ, — недовѣтно ни для кого проникнуться на востокѣ и принято было безпротиво всею восточною церковью западное мнѣніе о такомъ числѣ.

чемъ догматическомъ ученіи, какъ ученіе о седмеричномъ числѣ та-
Въ это время, когда горячо спорили о далеко не столь важныхъ обрядо-
выхъ и каноническихъ особенностяхъ обѣихъ Церквей (каковы споры объ упо-
требленіи опрѣснаковъ въ Евхаристіи, споры касавшіеся частностей
относительно способа совершенія и принятія и др. таинствъ и дру-
гіе споры), не можетъ быть, чтобы на православномъ востокѣ не
замѣтили вкравшагося въ православную догматику западнаго ново-
введенія относительно ученія о числѣ таинствъ, если бы это было
дѣйствительнымъ нововведеніемъ, а не явилось какъ формулированіе
(хотя въ первый разъ, можетъ быть, и на западѣ) того, что было
всегда въ церковной практикѣ какъ западной, такъ и восточной Цер-
кви. Между тѣмъ замѣчательно, что никогда, ни въ это время, ни
въ слѣдующіе вѣка, насколько это доселѣ извѣстно, мы не встрѣ-
чаемъ ни одного факта, кромѣ указывалъ-бы на протестъ восточ-
ной Церкви противъ седмеричнаго числа таинствъ. Напротивъ,
послѣдующіе восточные писатели, изыскивая всѣ способы обличить
западныхъ въ нововведеніяхъ, даже относительно самыхъ незначи-
тельныхъ обрядовыхъ вещей, какъ напр. Симеонъ Солунскій, прямо
утверждаютъ, что таинствъ церковныхъ 7. Въ появленіи формулы
седмеричнаго числа — именно въ это время и въ отсутствіи всякаго
протеста со стороны хотя-бы одного члена восточной Церкви, — за-
ключается по нашему мнѣнію, самое сильное опроверженіе протестан-
ской теоріи объ измышленіи Петромъ Ломбардомъ седмеричнаго числа
таинствъ. —