Опыт православного догматического богословия. Том V

Том I II III IV
Вступление
О епископе Сильвестре
О таинстве покаяния
§ 148. Откровенное учение
§ 149. Учение церковно-отеческое в первые три века христианства
§ 150. В период Вселенских Соборов
§ 151. Учение вселенских и поместных соборов
§ 152. Общий вывод и замечания о дальнейшей судьбе учения о таинстве покаяния
О таинстве елеосвящения
§ 153. Учение о нем откровенное
Учение церковно-отеческое
§ 154. В первые три века христианства
§ 155. В дальнейший период Вселенских Соборов.
§ 156. Общий вывод, и дальнейшая судьба учения о елеосвящении
Глава III. О Боге, как Выполнителе конечных судеб Своих о мире и человеке.
§ 157. Переход к дальнейшему учению о Боге, и его разделение

Вступление

После преосвященного Сильвестра в русской богословской науке везде веет сильвестровский дух исторического рассмотрения и оправдания.[1]

Проф. Н.Н. Глубоковский

Преосв. Сильвестр (в миру Стефан Васильевич Малеванский) родился 9 января 1828 г. в Волынской епархии в семье священника. Свое первоначальное образование он получил на Волыни, закончив курс местной семинарии в 1847 году. Отличаясь уже тогда слабым здоровьем, он был вынужден после окончания семинарии некоторое время провести в отцовском доме, пользуясь отдыхом. Через год с небольшим, 7 ноября 1848 г., он поступил сельским священником в один из приходов волынской епархии. Однако приходская служба его была очень непродолжительна. Он вскоре овдовел и вслед за тем, в августе 1853 г., поступил в число студентов Киевской духовной академии. Здесь молодой священник зарекомендовал себя с самой лучшей стороны. Однако,

обычная слабость его здоровья вскоре осложнилась серьезной и тяжелой болезнью глаз. По запискам прот. Ф. Титова, основанным на воспоминаниях самого владыки, к концу первого (двухгодичного тогда) курса академии он почти совершенно потерял зрение и намеревался оставить школу. К счастью, на помощь ему пришли его товарищи по академии. Они читали лекции своему больному товарищу во время приготовления к экзаменам и необходимые пособия при составлении семестровых сочинений. Особенно ценные услуги в этом отношении ему оказывал его товарищ из могилевской епархии Н. Карножицкий, о котором владыка до конца своей жизни сохранил самые теплые воспоминания и относился к нему как к одному из самых близких и дорогих своих родственников.

Несмотря на все упомянутые трудности о. Стефан Малеванский оказался по успехам лучшим студентом своего академического курса, по окончании которого в 1857 году, был оставлен при академии бакалавром богословских наук. За год до окончания академии он принимает монашество с именем Сильвестра (27 мая 1856 г.). Постриг осуществлял ректор академии Антоний (Амфитеатров).

Вся дальнейшая научная и пастырская деятельность будущего владыки была непосредственно связана с именем Киевской духовной академии. Академическая служба преосв. Сильвестра была исключительно продолжительна. По словам прот. Ф. Титова, «новая история Киевской духовной академии не знает другого подобного примера продолжительного, неизменного и всецелого служения школе со стороны её питомцев»[2] . Более сорока лет преосв. Сильвестр прослужил в академии, сначала в звании бакалавра (1857–1862 г.) и потом профессора богословских наук (1862–1898 г.), а также в должности помощника инспектора (1859–1862 г.), инспектора (1862–1881 г.) и, наконец, ректора академии (1883–1898 г.). При назначении на должность ректора академии преосвященный (тогда еще архимандрит) Сильвестр был утвержден настоятелем Киево-Братского Богоявленского монастыря. Вскоре после этого (20 января 1885 г.) он был хиротонисан в сан епископа и поставлен третьим викарием Киевской епархии.

Однако даже в сане епископа и на посту ректора академии преосв. Сильвестр оставался простым, доступным для каждого монахом и неутомимым тружеником богословской науки. Один из его воспитанников, свящ. А. Глаголев, вспоминал: «Невыразимо трогательно было нам, ученикам его, ежедневно, каждое утро наблюдать, как неопустительно привычной тропою двора нашего академического в

скромной одежде монаха направлялся он в соборный храм монастыря для молитвы перед чудотворной иконой Богоматери Братской»[3] . Отличительной чертой Владыки также было редкое нищелюбие. Прот. И. Корольков вспоминал, как «в течение многих лет бедные, даже интеллигентные, целыми толпами (особенно в 1-ое число каждого месяца) приходили к нему за пособием, которое он раздавал щедрой десницей»[4] . В последние годы своей жизни он имел постоянных пенсионеров, которые получали от него ежемесячное содержание. Двери его ректорской квартиры были открыты весь день, за исключением двух часов послеобеденного отдыха, для всех, желавших видеть его и обясниться с ним. Однако при всем множестве своих забот Владыка никогда не прекращал академических лекций.

На первых порах академическая служба преосв. Сильвестра протекала достаточно ровно и спокойно. Предпринятое им серьезное лечение дало значительное облегчение глазной болезни, так что он получил возможность заниматься серьезными литературными трудами. В 1860-х годах он напечатал несколько статей апологетического характера[5] . 10 апреля 1873 г. после публичной защиты преосв. Сильвестр был удостоен степени доктора богословия за труд «Учение о Церкви в первые три века христианства».

Ровно через год после защиты преосв. Сильвестра постигло серьезное испытание, которое едва не лишило Киевскую духовную академию своего лучшего и солиднейшего богослова. Весною 1874 года высокопреосвященнейший Макарий (Булгаков), бывший тогда литовским архиепископом, ревизовал Киевскую духовную академию по поручению Св. Синода. В своем отчете об этой ревизии он дал в высшей степени неблагоприятный отзыв о профессоре архимандрите Сильвестре. Ревизор не только отрицательно отозвался о профессорских способностях киевского догматиста, но и скептически отнесся вообще к его познаниям в области догматического богословия! И это из уст автора солидных богословских трудов! Встал вопрос о дальнейшем пребывании архим. Сильвестра на профессорской академической кафедре. И лишь энергичное заступничество киевского митр. Арсения спасло его от этой неприятности.

Вот как описывает прот. Ф. Титов упомянутый случай на основании воспоминаний самого владыки: «Существовало и существует множество предположений касательно настоящих, действительных мотивов неблагоприятного отзыва ревизора о преосв. Сильвестре, как профессоре и ученом догматисте. Но для нас важно знать, как смотрел на это сам преосв. Сильвестр. Пишущему эти строки пришлось однажды

беседовать с почившим архипастырем по данному вопросу. С присущим ему редким благодушием, преосв. Сильвестр признавал неблагоприятный отзыв ревизора о нем соответствовавшим исторической действительности. По рассказу преосв. Сильвестра, дело было так. Высокопреосв. Макарий, в качестве ревизора, посетил только одну лекцию архим. Сильвестра, причем, кажется, не оставался в аудитории до конца лекции. Архим. Сильвестр сильно волновался и потому читал лекцию в присутствии ревизора, по собственному его сознанию, очень невнятно. Когда же после лекции ревизор стал расспрашивать профессора о тех источниках и пособиях, какими он пользовался при составлении своих лекций, равно как и о методе его преподавания, то последний снова волновался и не мог высказать ревизору всего того, что желал и должен был сказать, тем более, что высокопреосв. Макарий во время беседы с архим. Сильвестром также волновался и торопился. Совершенно естественно, если, при таких обстоятельствах, у высокопреосв. Макария составилось неблагоприятное представление как о профессорских способностях архим. Сильвестра, так и о научных познаниях его в области догматического богословия, что он и занес в свой отчет».

Отрицательный отзыв ревизора о преосв. Сильвестре имел и свои благоприятные последствия: он стал стимулом для дальнейшей плодотворной научной деятельности. В течение двух последующих лет преосв. Сильвестр печатает ряд солидных научно-богословских этюдов по вопросам, возбужденным старокатолическим движением[6] . А вскоре после этого преосв. Сильвестр приступил к печатанию и своих «чтений по догматическому богословию», которые составили его знаменитый пятитомный «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)».

В течении 15 лет (1883–1898) преосв. Сильвестр в должности ректора возглавлял Киевскую духовную академию.

В 1898 году совершенно неожиданно для себя и для его академических сослуживцев он был освобожден от исполнения обязанностей ректора академши перемещен в Киево-Никольский монастырь, с оставлением в звании первого викария Киевской епархии. В 1900 году, после смерти митр. Иоанникия, по поручению Св. Синода он в течении нескольких месяцев с видимою пользою для дела управлял Киевскою епархией.

Летом 1902 г. с владыкой произошло одно несчастье, которое сильно потрясло его нервную систему и окончательно подорвало силы его болезненного организма. Однажды ночью обвалился потолок комнаты, где

почивал архипастырь. Обвал миновал место, где стояла постель, благодаря чему он и спасся от неминуемой смерти. Но сильный удар и естественный испуг настолько потрясли его, что через несколько дней после этого с ним произошел легкий апоплексический удар. Владыка вскоре поправился, но последствия пережитого потрясения сказывались во время всей его дальнейшей жизни. В последнее время его жизни преосв. Сильвестр ежедневно присутствовал при богослужении в своей домовой Церкви, проводя все время в постоянной устной или умной молитве. Очень часто он причащался в это время Св. Таин, а накануне смерти над больным архипастырем было совершено таинство елеосвящения. В ночь на 12 ноября 1908 года он мирно и безболезненно скончался на руках близких родственников и верных своих служителей.

«Опыт православного догматического богословия»

Труд, принесший преосв. Сильвестру всероссийскую известность «Опыт православного догматического богословия».

Сравнительному анализу этого труда и «Православного догматического богословия» митр. Макария (Булгакова) посвящена специальная работа будущего профессора (а тогда еще студента академии) А.И. Введенского[7] . Проведя детальное исследование указанных трудов, автор указывает, что каждый из них имеет характерные особенности. Он отмечает: «Исторический метод есть существенное формальное отличие системы архим. Сильвестра, равно как жизненное понимание догматов и задачи догматики есть существенное отличие – по духу»[8] .

Не отрицая «признанные несомненные достоинства монументального труда преосв. Макария», рецензент дает резюме: «Окинем беглым взором пройденный путь и пересмотрим те данные, которые мы собрали для сравнительной оценки догматических систем. Мы видели, прежде всего, различие в духе или направлении систем. Тогда как преосв. Макарий ставит себе задачею главным образом показать, как Церковь веровала и верует, учила и учит; архим. Сильвестр старается уяснить, почему именно Церковь учит так, а не иначе. Вследствие этого, тогда как первый догматист направляет свои заботы к тому, чтобы экзегетическим и историко-патристическим путем утвердить формулу содержимого Церковию вероучения, последний старается ввести читателя в дух разумения внутреннего существа откровенной и хранимой Церковию истины, уяснить ее, представить вместе с научным оправданием. Мы видели, далее, что есть достаточные основания признать план, принятый в системе архим. Сильвестра, более естественным и строже выдержанным[9] .

Видели также, что на одни вопросы архим. Сильвестр открывает

новые точки зрения, другие обследует с большей подробностью и основательностью, иные ставит на более твердую почву. Видели, наконец, что по некоторым вопросам наш позднейший богослов высказывается оригинально не только в сравнении с своим предшественником, но и вообще сравнительно с принятыми в нашей православно-богословской литературе взглядами. Понятно и естественно поэтому, что наши симпатии склоняются на сторону позднейшей системы»[10] .

Профессор Киевской духовной академии М.Н. Скабалланович в своей статье «Преосв. Сильвестр как догматист», приуроченной к кончине владыки, упоминает о настороженном отношении ученой критики к догматическому труду преосв. Сильвестра. «Спросите каждого занимающегося богословием, – пишет он, – получившего духовное образование не ниже семинарского, об этой догматике: каждый знает о ней и никто не дерзнет суда навести хульна ей. Между тем ученая критика и встретила ее, и проводила по всем изданиям полным молчанием»[11] . Окончательную оценку значения труда преосвященного Сильвестра в развитии отечественной богословской науки предстоит дать нашим современникам.

Библиография трудов епископа Сильвестра

1. Историческое развитие новейшего пантеизма, как доказательство его несостоятельности / Труды КДА, 1865, № 2 и 8.

2. Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере / Труды КДА, 1862, № 4, 5; 1863, № 11, 12.

3. Несостоятельность новейшего пантеизма в рениении существеннейших для человека вопросов / Труды КДА, 1867, № 6 и 7.

4. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1878–1891.

5. Ответ православного на схему старокатоликов о Пресв. Деве / Труды КДА, 1875, № 1.

6. Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Св. Духе / Труды КДА, 1874, № 8 (переведен на немецкий и итальянский языки; отдельно Киев, 1875).

7. Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах / Труды КДА, 1875, № 1 и 2.

8. Учение о Церкви в первые три века христианства, Киев, 1872.

О епископе Сильвестре

1. Введенский А.И. Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра / ЧОЛДП, 1886, февраль-апрель.

2. Глаголев А., свящ. Слово на заупокойной литургии при погребении преосвященнейшего епископа Сильвестра, бывшего ректора КДА / Труды КДА, 1909, январь, с. 147–153.

3. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитши новейшем состоянии. М., 2002.

4. Корольков И., прот. Речь, произнесенная при погребении преосв. Сильвестра / Труды КДА, 1909, январь, с. 162–166.

5. Лисовой Н.Н. Обзор основных направлений в русской академической науки в XIX – начале XX столетия / Богословские труды, № 37. М., 2002.

6. Пономарев П.П. Преосвященный епископ Сильвестр как ученый богослов. Казань, 1909.

7. Скабалланович М.Н. Преосвященный Сильвестр, как догматист / Труды КДА, 1909, январь, с. 175–201.

8. Титов Ф., прот. Преосвящ. Сильвестр, бывший еп. Каневский, ректор КДА (1828–1908) / Труды КДА, 1909, январь, с. 134–146.

9. Христианство (словарь). М., 1995.

О таинстве покаяния § 148. Откровенное учение

Теперь переходим к учению о таинстве покаяния, установленном в Церкви для того, чтобы подавать духовно-благодатную врачебную помощь тем из ее членов, которые подвергаются, разного рода, духовным недугам и после получения ими и утверждения через другие таинства новой во Христе жизни.

Таинство это, как известно из прямого свидетельства ев. Иоанна, установлено было Христом вскоре после Его воскресения, когда Он, явившись Своим ученикам, между прочим, сказал, дунувши на них: приимите Дух свят, Имже отпустите грехи, отпустятся им: и Имже держите, держатся (Ин.20:22, 23), чем ясно показал, что с этого, именно, времени Он, на самом деле, навсегда облек их тою самою властью, которую еще прежде в течение земной жизни преподать им обещал, сказав, сперва одному Петру: и дам ти ключи царства небеснаго и еже Аще свяжеши на земли, будет связано на небеси, и еже Аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех (Мф.16:19), а после, то же повторив и прочим апостолам: аминь глоголю вам: елика Аще свяжете на земли, будут связана на небеси: и елика Аще разрешите на земли, будут разрешена на небеси (Мф.18:18).

Какого же рода была эта власть, преподанная Христом апостолам? Из приведенных мест видно, что она, во первых, преподана была Христом вместе с Св. Духом, посылаемым Им в мир, по примеру того, как Сам Он

послан был Своим Отцем (Ин.20:21) одним апостолам, которые, в свою очередь, могли передать ее вместе с силою Св. Духа только своим преемникам; что, далее, власть сия соединена была с силою и действием Св. Духа, и что, наконец, она состояла в праве прощения и разрешения людям грехов, и не одного только прощения и разрешения их, а и удерживания или связывания.

Не сказано здесь только об одном, чем же должны были, согласно с мыслию и волею Спасителя, руководиться апостолы, при пользовании, на самом деле, означенною Богодарованною им властью. Но все это, конечно, вполне было им известно из прежнего учения и наставлений Христовых. А, чем именно, в сем случае они должны были руководиться, и, на самом деле, руководились, это увидим из нижеследующих немалочисленных свидетельств их писаний.

Так, Иисус Христос, сопоставляя отпущение Отцем небесным грехов людям, с отпущением ими самими, соделанных им другими, прегрешений (Мф.6:14, 15), и, требуя от последних, чтобы они каждый раз прощали, когда согрешивший брат скажет: каюся (Лк.17:4), этим самым – ясно показал, что и у Бога, непременным условием к прощению Им людям грехов, служит их раскаяние. А, что раскаяние грешника, действительно, перед Богом многоценно и способно преклонить Его на милость и прощение грехов, это Он с особенной силой изобразил в притче об обретении, имеющим сто овец, одной заблудшей, где, указав на то, что он больше радуется об одной обретенной овце, чем об остальных, не заблудших, к сему присовокупил следующее: глаголю вам, яко тако радость будет на небеси о едином грешнице кающемся, нежели о девятидесятих девяти праведник, иже не требуют покаяния (Лук.15:7). Потому-то, по слову Спасителя, по Его Воскресении надлежало быть проповедано во всех народах отпущение грехов, совместно с покаянием (Лк.24:47), как его условием; потому и ап. Петр, желавших загладить грехи свои иудеев, наставлял: покайтеся убо и обратитеся (Деян.3:19), а, в частности, повинному в святокупстве Симону волхву дал такое наставление: покайся убо о злобе твоей сей и молися Богу, Аще убо отпустится ти помышление сердца твоего (Деян.8:22).

Но покаяние, ведущее к прощению грехов, по учению Христову, должно быть искренним и полным, – соединенным с сокрушенным сознанием греховной виновности и живою верою во всепрощающее милосердие Божие, а, также, с решимостью, впредь, не грешить или, такого рода покаянием, каким покаялись блудный сын, из глубины сердца взывавший к своему отцу: отче, согреших на небо и перед тобою, и уже

несмь достоин нарещися сын твой (Лк.15:21), мытарь, который, не смея и очей возвести на небо, но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже, милостив буди мне грешнику (Лк.18:13), Закхей, который, сознав свою прежнюю греховную жизнь, воззвал Спасителю: се пол имения моего, Господи, дам нищим: и Аще кого чем обидех, возвращу четверицею (Лк.19:8), – жена грешница, которая, плача, ноги Спасителя обливала своими слезами и отирала волосами головы своей, и, относительно которой, Спаситель сказал: отпущаются греси ее мнози, яко возлюби много (Лк.7:47), – а, также, взятая в прелюбодеянии женщина, которой, простив, Христос сказал: иди, и отселе ктому не согрешай (Ин.8:11).

Потому-то, между прочим, ап. Павел неизменное покаяние ко спасению поставлял в связи с печалью, яже по Бозе (2Кор.7:10), и от кающихся, подобно Иоанну Крестителю (Мф.3:8), требовал плодов или дел, достойных покаяния (Деян.26:20).

Наконец, Иисусом Христом указаны и те границы, которыми должно определяться прощение грехов. Требуя от каждого, во имя Отца, прощающего прегрешения людям (Мф.6:15), прощения прегрешений раскаивающемуся брату, не только до седми, но до седмижды семидесяти раз (Мф.18:22; Лк.17:4), Он, этим самым, дал основание для надежды на такое же прощение и Богом, соделанных людьми многих прегрешений, только бы они в них искренно каялись. Но, по Его же учению, тогда как всяк грех и хула отпустится человеком, яже на Духа хула не отпустится человеком, и тогда, как, даже, иже Аще речет слово на Сына человеческого, отпустится ему, – иже речет на Духа Святого, не отпустится ему, ни в сей век, ни в будущий (Мф.12:31, 32), не отпустится, как должно думать на основании контекста речи, потому что хула против Духа Святого, подобная той, какую высказывали фарисеи, приписывая изгнание Христом бесов, не силе Духа Святого, а действию Вельзевула, есть, по своему существу, ничто иное, как самое злонамеренное и упорное противление очевидной истине Божией, исключающее собою всякую возможность раскаяния. Потому-то и ап. Иоанн находил нужным от грехов несмертных отличать грехи смертные, о которых излишне и молиться (1Ин.5:16), разумея, конечно, под последними – такого рода грехи, которые поражают душу человека смертоносною и неисцельною болезнию, исключающею собою возможность всякого раскаяния.

После сего, само собою понятно, что апостолы, получив от Господа власть разрешать и связывать, или прощать и удерживать грехи, при пользовании сею властию, имели руководиться ничем иным, как, вышеуказанным различением свойства и важности грехов, а, также,

степенью раскаяния виновных в них, и, соответственно с сим, одним – прощать грехи, а другим – удерживать, и удерживать, притом, одним – навсегда, если, по употреблении всех пастырских увещании, не остается никакой надежды на их вразумление и раскаяние (Мф.18:15–17), а другим – только на некоторое время, если таковая, в отношении к ним, еще не потеряна.

Так и, на самом деле, поступали апостолы, чему видим пример, между прочим, на апостолах Петре и Павле. Ап. Петр за неизвинительную ложь и обман, по отношению к Духу Святому, безусловно, осудил Ананию (Деян.5:3–5), Симону же волхву, хотя и его за святокупство тоже весьма строго осудил, лишил навсегда участия в жребии священства, но нашел возможным предложить путь покаяния и молитвы, который мог привести к прощению его греха (Деян.8:21, 22). А ап. Павел коринфского кровосмесника подверг только временному наказанию (ἐπιτιμία 2Кор.2:6), отлучив его от общества верующих, и, предав сатане на погубление плоти, с целию спасения его духа (1Кор.5:2–5); почему, когда обнаружились в согрешившем, желательные плоды сего наказания, глубокая печаль о грехах своих и раскаяние, он простил его от лица Христова и просил коринфян принять его в любовь свою (2Кор.2:7–10).

Но, при этом, естествен вопрос: какой же в апостольской Церкви практиковался способ для определения свойства и степени важности грехов, за прощением которых обращались кающиеся грешники, тогда как грехи их, по преимуществу, были не общеизвестного, а тайного характера? На этот вопрос мы имеем вполне достаточное основание отвечать тем, что таким способом было устное исповедание кающимися своих грехов. Одна глубокая искренность раскаяния во грехах, с какою первенствующие верующие обращались за отпущением своих грехов к апостолами, заставляет предполагать, что, по слову Спасителя: от избытка сердца уста глаголют (Мф.12:34), они, сами собою, естественно, исповедовали пред ними грехи, тем более, что такой пример уже дан был теми из кающихся, которые приносили покаяние пред Иоанном Крестителем, исповедающе грехи своя, и, соответственно с сим, получали от него те или иные наставления (Мф.3:6). Апостолы же, обладавшие властью не только разрешать, но и связывать грехи, и, имевшие сию власть всецело передать своим преемникам, понятно, со своей стороны, ничем не могли препятствовать этому естественному способу выражения раскаяния, а, скорее, нашли нужным его утвердить и узаконить; так как, при сем только условии, возможно было вполне соответственное врачевание духовными врачами недугов духовных.

Между тем, в книге Деяний апостольских находим и прямое свидетельство о том, что апостолы, на самом деле, признавали исповедь, кающимися, грехов своих – вполне естественною и необходимою; так как с полною благосклонностью принимали ее, при частых обращениях кающихся в Христову Церковь. Здесь, между прочим, говорит: мнози же от веровавших прихождаху, исповедающе и сказующе дела своя (Деян.19:18). А, что под делами здесь разумеются не иные, как греховные дела, это и само по себе ясно, еще же яснее из дальнейшей речи, в которой говорится, что из, занимавшихся же чародейством, довольно многие, собрав книги свои, сожгли пред всеми, и сложили цены их, и оказалось их на пятьдесят тысяч драхм (Деян.19:19).

Кроме того, ап. Иоанн в своем послании пишет: Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаема, и истины несть в нас. Аще исповедаем грехи нашя, верен есть и приведен, да оставит нам грехи нашя и очистит нас от всякия неправды (1Ин.1:8, 9). Здесь, что не трудно видеть, речь не о каком-либо ином, а об устном исповедании грехов, на основании которого можно, если кто говорит, что в нем нет греха, ему можно сказать, что в нем нет правды. Между тем, Апостол такое, именно, исповедание признает безусловно необходимым для прощения от Бога грехов, и очищения от всякой неправды. Если же здесь не указано, кто в сем случае должен быть между Богом и, исповедующим свои грехи грешником, посредником, то это вполне ясно из других мест Писания, в которых прямо определяется, кому Христом вручена власть на земли разрешать и связывать грехи с тем, чтобы они были разрешаемы или связываемы и на небеси (Мф.18:18), а, также, кому вверено служение примирения (2Кор.5:18), и, вообще, строительство таин Божиих (1Кор.4:1; снес. Тит.1:7).

§ 149. Учение церковно-отеческое в первые три века христианства

Так, начиная с века мужей апостольских, учила о таинстве покаяния и Церковь, только, более разъясняя, и точнее определяя, но, в то же время, во всей строгости сохраняя древне-апостольское о сем учение.

Уже у мужей апостольских находим, хотя краткие и отрывочные, но, тем не менее, достаточно ясные указания на существенные и характеристические черты покаяния, как церковного таинства.

Так, св. Ерм, подобно тому, как крещение называл печатию, такое название усвояет и покаянию, сообщающему кающемуся, после сокрушения им первой печати, другую, такую же, новую печать[12] , чем ясно покаяние поставляет, наряду с крещением. Совместно же с сим, он

приписывает покаянно и духовно-благодатные действия, отвечающие подобным же действиям крещения; так как усвояет ему полное уврачевание и изглаждение, содеянных после крещения грехов, и обновление замершей прежней духовной жизни[13] , необходимым условием к чему, служит, со стороны человека, имеющее в себе задаток жизни[14] , искреннее и полное раскаяние, которое одно, продолжаясь, возможно, долго, и обнаруживаясь в разных подвигах покаянного сокрушения о грехах, и способно привлечь всепрощающую милость Божию, тогда как, наоборот, нераскаянность, заключающая в себе смерть, не получит сей милости[15] . Только об одном не говорил прямо св. Ерм, а, именно – о видимом посредничестве, через которое сообщается кающемуся печать покаяния, и с нею – отпущение грехов, хотя, можно предполагать, не разумел ли он под символом пастыря, которому такого, именно, посредничества власть вверена по всей земли[16] , церковной иерархии. Кроме того, он не упоминает, также прямо, и об исповедании кающимися своих грехов, хотя это, по-видимому, необходимо предполагается, при требовании им от кающихся, сравнительно, продолжительных подвигов, покаянного сетования и сокрушения о соделанных грехах, которые могли бы засвидетельствовать полное их раскаяние, прежде, чем получат от Бога искомое помилование и прощение[17] .

Но на эти стороны в таинстве покаяния достаточно ясно указывают св. Климент Римский и Игнатий Богоносец. Так, св. Климент, убеждая, восставших против иерархии коринфян, принести в своих грехах покаяние, которое для всех христиан открыто, вследствие того, что «кровь Христова всему миру принесла благодать покаяния»[18] , совместно с сим, указывает на следующую, как необходимую, и согласную с волею Божиею, форму покаяния, в которой должно было выразиться их раскаяние. «Итак, – говорит он, – в чем мы согрешили, по каким-либо наветам врага, должны просить прощения... Лучше человеку исповедать грехи, нежели ожесточать свое сердце[19] . Господь ни в чем не имеет нужды, и ничего ни от кого не требует, кроме того, чтобы мы исповедовали (свои грехи) пред Ним. Ибо, говорит избранный Давид: исповедуюсь Господу, и это будет ему приятнее, нежели молодой телец (Пс.49:14)... Потому что жертва Богу – дух сокрушенный» (Пс.50:19)[20] . В наставлении же своем коринфянам: «покоритесь пресвитерам и приимите вразумление к покаянию»[21] , Климент, отчасти, указал и на то, кто должны были для них послужить посредниками, при исповедании своих грехов пред Богом.

Между тем, св. Игнатий Богоносец это же самое прямее и яснее выразил в следующих словах своего послания к филадельфийцам: «Всем кающимся, Бог прощает (грехи), если они прибегнут к единению со Христом и в собор епископа. Верую в благодать Иисуса Христа, Который разрешит вас от всяких уз»[22] . Здесь от каждого кающегося грешника, ищущего у Бога прощения своих грехов, прямо требуется, чтобы он не только прибегнул к внутреннему духовному единению со Христом, но, чтобы, совместно с сим, видимым образом обратился к собору епископа, т. е. к сонму, заступающих место апостолов, пресвитеров, имеющих во главе своей местоблюстителя Христова епископа[23] , – требуется же, именно, потому, что только при этом условии благодать Христова и может разрешить его от всех греховных уз, тогда как, наоборот, без этого не может быть получено такого разрешения.

Св. Ириней прямо не касался таинства покаяния, не имея в этом нужды, но, тем не менее, совершенно ясно свидетельствует о существовании в его время исповеди и, притом, публичной исповеди, которая почиталась необходимым актом, при обращении кающихся к Церкви, вследствие чего, тогда как одни, колеблясь между ложным стыдом и миром с Церковью, не исповедовали своих грехов, и оставались вне Церкви, другие, наоборот, открыто их исповедовали, и получали мир с Церковью[24] .

Но Тертуллиан, довольно обстоятельно говорит не только об исповеди, но и о других принадлежностях покаяния, быв вызван к тому, отчасти, сомнениями некоторых в возможности прощения грехов после крещения, более же стыдом и нерадением многих, удерживавшими их, от принесения публичного покаяния. Имея это в виду, он, между прочим, пишет: «Бог и по затворении дверей прощения, и по заключении замка омовения дозволил еще нечто отворить. Он поместил в преддверии второе покаяние, которое бы отверзало вход для стучащихся, но, уже однажды, так как это уже во второй раз, но более никак, ибо напрасно. Не довольно ли и этого одного (покаяния)? Ты имеешь то, чего не заслужил, ибо ты потерял, что получил. Если к тебе применяется снисхождение Господа, по которому ты восстановляешь потерянное тобою, то будь благодарен повторенному благодеянию[25] ».

Но, к чему говорить более об этих, как бы, двух досках человеческого спасения[26] ? Здесь Тертуллиан, в оправдание веры в возможность прощения и после крещения, вполне ясно указывает, как на то, что Сам Бог установил второе покаяние, равно, как и первое – в крещении, так и на то, что это второе покаяние, по своему таинственно-благодатному

характеру и действию, совершенно схоже с крещением; так как возвращает, или второй раз дает человеку то же самое, что он получил в крещении в первый; а, отсюда, у него необходимо следует, что каждый, из христиан согрешивших, с полной благодарностью к Богу должен воспользоваться сим великим даром милости Божией, наподобие тому, как пловец, во время кораблекрушения на море, пользуется, поданной ему, доской.

Но, по Тертуллиану, вторичное прощение кающимся грехов, преподается не безусловно, точно также, как и первое, с крещением соединенное прощение грехов. Как там требуется искреннее и полное покаяние, составляющее своего рода цену, которою покупается прощение грехов в крещении[27] ; так и здесь требуется точно такое же удовлетворение Богу[28] , состоящее не в чем либо ином, как в покаянии. А, так как всякое искреннее и полное раскаяние всегда выявляет себя, соответственным себе образом, вовне; то отсюда необходимо, чтобы оно обнаруживало себя в устном исповедании грехов, а, также, в разных внешних покаянных подвигах, которые, с одной стороны, должны надлежаще выражать его, а с другой – самое раскаяние больше углублять и укреплять, делая его более ценным пред Богом. «Насколько, – говорит Тертуллиан, – исповедание грехов облегчает, настолько утаение отягчает. Исповедание есть советник удовлетворения, утаение – упорства.

Итак, что касается этого второго и единого покаяния, то, насколько оно есть дело совершающейся во глубине души перемены, настолько с большими подвигами должно быть соединено его внешнее свидетельство, так, чтобы обнаруживалось не одно только сознание (во грехах), но, чтобы оно совершалось в некотором (видимом) акте. Таким, именно, актом, который более и чаще обозначается греческим словом exomologesis, и служит тот акт, в котором мы исповедуем наше прегрешение Господу не потому, чтобы он не знал (их), но потому, что, через исповедание (грехов), рождается покаяние, а через покаяние – умилостивляется Бог»[29] . К этой цели, по Тертуллиану, направлено и все прочее, относящееся к означенному акту, как, напр., сокрушение души, пост, воздыхание, плачь, а также, припадание к пресвитерам, преклонение колен пред возлюбленными Божиими и обращение с ходатайственными просьбами ко всем братьям, что, кроме того, имеет здесь особенно важное значение: так как все они составляют Церковь, а Церковь есть Христос, а потому, когда повергается кто к коленам братий, то умоляет Христа, равным образом, когда они плачут о нем, страдает и умоляет за него Отца – Христос[30] .

Заключением же покаяния, по Тертуллиану, служит разрешение, кающемуся, грехов, о чем, впрочем, он, не входя ни в какие подробности, упоминает только мимоходом, говоря следующее: «ужели лучше быть в скрытности осужденному, чем публично быть разрешаемым»[31] .

Но, что право такого разрешения принадлежало епископам и преподавалось ими в Церкви кающимся, на это есть у него косвенное указание в его монтанистическом сочинении: De pudicitia, где он, как монтанист, соглашаясь с тем, что Римский епископ может разрешать легкие грехи, но, оспаривая у него право разрешать грехи тяжкие, этим самым, ясно показывает, что в его время как те, так и другие грехи разрешались епископами в Церкви Христовой[32] .

И у александрийских учителей немало находится указаний на таинство покаяния, в особенности же, у Оригена.

Климент Александрийский, главным образом, только касался разных видов и степеней публичного покаяния, которые должен был проходить кающийся, «сообразно со свойством тех грехов, которые он совершил после крещения»[33] . Но он передает весьма замечательный рассказ о некотором покаявшемся, при участии и попечении ап. Иоанна, юноше, в котором, хотя кратко, но довольно определенно, очерчен и его общий взгляд на покаяние, как таинство.

По этому рассказу, когда ап. Иоанн, прибывши в Ефес, и узнавши о помянутом, бывшем уже христианином, юноше, что он сделался разбойником, сам отправился к разбойникам и, встретив, кого искал, пробудил в падшем раскаяние, тогда последний «обнял подошедшего старца, скрывая только правую руку, и умолял его (о прощении) воплями, насколько только было возможно, вторично (таким образом) получая крещение, слезами. Апостол же, клятвенно уверяя, что нашел для него прощение у Спасителя, и, умоляя (юношу), падши (пред ним) на колени, и облобызав у него правую руку, как уже очищенную покаянием, увлек его в Церковь. Умоляя же (Бога) обильными молитвами, вместе с ним соратоборствуя в постоянных постах, а, также, воспитывая его мысль разнообразными и прекрасными речами своими, оставил, говорят, не прежде, как тогда, когда восстановил его в Церкви и тем дал великий пример истинного покаяния и великое доказательство возрождения»[34] .

Отсюда, совершенно ясно, что Климент, согласно с ап. Иоанном, покаяние, которое он здесь назвал вторым крещением, почитал таким же, как и крещение, таинством, а, именно, такого рода таинственным священнодействием, в котором через видимое посредство иерархического лица, невидимо от Самого Христа сообщается прощение грехов

кающемуся. Отсюда, также, видно и то, что, по Клименту, как и по ап. Иоанну, необходимым к прощению грехов со стороны грешника условием, служит его искреннее и слезное раскаяние, которое, если грехи бывают тяжки, должно, для своего упрочения, сопровождаться, возможно, продолжительными подвигами, напр., молитвы, поста и богомыслия. Кроме того, отсюда, наконец, явным становится и то, что, по Клименту, равно, как и по ап. Иоанну, покаяние грешника, как было с покаявшимся юношей, должно было происходить с участием Церкви и в Церкви, где только и может воспоследовать полное восстановление грешника, – хотя здесь ничего не сказано о том, в чем именно состояло это восстановление церковно покаявшегося грешника.

Между тем, на этих самых сторонах таинства покаяния, которых Климент касался только случайно и, как бы, мимоходом, Ориген нарочито останавливает свое внимание, и разъясняет их довольно подробно и обстоятельно.

Так, Ориген, покаяние, по его благодатному действию, вполне уравнивает с крещением, отличая их между собой, на основании слов Предтечи: Той вы крестит Духом Святым и огнем (Лк.3:16), только тем, что тогда, как собственно, крещение есть крещение Духом, покаяние есть крещение огнем, что тогда, как первое существует для, сподобляющихся впервые Святого Духа, второе – для, снова согрешивших, по Его принятию, и что, наконец, тогда, как первое состоит в совершаемом Духом Святым духовном возрождении, последнее заключается в духовном всесожжении, совершаемом при действии сокрушенного покаяния и божественного огня, поедающего собою в душе грешника все нечистое и греховное[35] . «Ибо, как говорит Ориген, необходимо, чтобы всякий, допустивший зло в глубину своей души, так, что сделался землей, носящей терния, рассекался, острейшим всякого меча обоюдоострого, словом Бога живого и действенного, и сожигающего сильнее всякого огня. И нужно бывает, поэтому, на такую душу посылать огонь, находящий терния, чтобы этот огонь и досягал до них своим божеством»[36] . В другом месте, Ориген могущественное действие, врачующей согрешившего после крещения благодати Божией, сравнивал с воскрешением Христом бывшего Его друга Лазаря[37] .

Но, приписывая такую великую силу благодати Божией в покаянии, он отводил здесь должное место и личному раскаянию грешника, которое одно, по его убеждению, и может привлечь благодать Божию и исцелить его даже от грехов смертных, тогда как, наоборот, при недостатке сего, грехи эти должны оставаться неисцельными и непрощенными[38] .

Вместе же с сим, Ориген, что заслуживает особенного внимания, весьма ясно и определенно учил о важном значении необходимости, при покаянии, исповеди. Грех, по Оригену, составляет, в отношении к организму души, нечто, совершенно противоестественное, чуждое и вредоносное, к извержению или удалению чего из себя, по самому чувству самосохранения, должна стремиться душа; и этого она, на самом деле, достигает не через что-либо иное, как только через исповедание пред другими своих греховных дел и помыслов, которые, после сего, теряют свою прежнюю, губительную для нее силу, и, кроме того, привлекают к ней всепрощающее милосердие Божие. Если (поэтому) мы будем открывать грехи наши не только Богу, но и тем, которые могут пособить нашим ранам и грехам, то грехи наши будут истреблены Тем, Который сказал: «Вот я истреблю беззакония твои, как облако, и грехи твои, как тьму» (Ис.44:22)[39] .

И в другом месте, Ориген пишет: «есть нечто, в высшей степени таинственное, в том, что Бог повелевает исповедать грех. Ибо нужно исповедовать все, и публично объявлять все, что мы делаем. Что ни делаем мы тайно, что ни совершаем сокровенно, словом ли одним, или, даже, внутрь помышлений, все необходимо обнародовать, все выносить вон – от того, кто обвинитель во грехе и зачинщик», т. е. диавола, чтобы последнего лишить всякой возможности обвинить нас своим собственным самоосуждением и, чтобы сим заслужить нам милость Божию. «Если таким образом мы исповедуем свои грехи, то заслужим отпущение грехов»[40] .

Нужно, впрочем, заметить, что Ориген не считал безусловно необходимой для получения разрешения от всех грехов, не исключая и легких, публичную исповедь; так как он, согрешающим братьям, встречающимся с тем недоумением, следует ли или не следует прибегать им к публичной исповеди, дает совет, предварительно, обращаться за наставлениями по сему предмету к лицам известным по своей несомненной опытности в духовной жизни[41] .

А, что он почитал, безусловно, необходимой исповедь, кающихся пред священниками, это видно из тех мест, в которых говорит о священниках, что их существеннейшую обязанность составляет принимать на себя и поедать или разрешать грехи народа[42] , а о согрешающих, что они ищут священников, чтобы принести пред ними свое раскаяние, и, последнее, так изображает «есть еще седьмой род отпущения грехов, через покаяние, способ трудный, и тяжкий, когда грешник омывает ложе свое слезами и слезы делаются для него хлебом день и ночь, и, когда он не

стыдится открыть свой грех священнику Божию и просить у него врачества, следуя сказанному : рех, исповем на мя беззаконие мое Господеви, и Ты оставил еси нечестие сердца моего» (Пс.31:5)[43] .

Наконец, Ориген с полной ясностью свидетельствует о заключительном акте покаяния, о разрешении и неразрешении грехов, производимому ни кем иным, как только иерархическими лицами Церкви. По его учению, только те, которые, подобно апостолам, пришли через дуновение Духа Святого, имеют власть вязать и решить, и их суд, в сем случае, будет ли он выражаться в связывании и разрешении грехов, имеет не человеческое, а божественное значение; так как «это суд, судящего в них, Самого Бога»[44] . «Все мы, – говорит он, – имеем власть отпускать согрешения, как явно из слов: якоже и мы оставляем должником нашим... Но тот, кто получил дуновение от Иисуса, как апостолы, отпускает такие грехи, которые бы отпустил Бог и удерживает неисцелимые грехи. Он – служитель; как пророки (служили) Богу тем, что говорили не свое собственное, но по божественной воле, так и он (служит) единому, имеющему власть оставлять грехи, Богу»[45] . За сим, останавливаясь на словах Христовых: имже отпустите грехи, отпустятся им: и имже держите, держатся (Ин.20:23), так продолжает речь: «кто принимает это без рассуждения[46] , тот (может быть) обвинит апостолов за то, что не всех они прощают, чтобы всем было прощено, но грехи некоторых удерживают, чтобы из-за них эти грехи были удержаны и у Бога. Полезно взять пример из закона, чтобы понять то отпущение грехов людям, которое совершается Богом через людей»[47] ! А этим, еще больше убеждает в той мысли, что в покаянии подается, кающемуся, отпущение грехов Самим Богом, но не иначе, как через посредство, облеченных божественными полномочиями, иерархических лиц.

Между тем, св. Киприан еще точнее и определеннее передает древнецерковное учение, как о всех, вообще, существенных и составных частях покаяния, так, в особенности, главнейшей из них, состоящей в иерархическом разрешении грехов, к чему важным поводом послужило то обстоятельство, что исповедники его времени без всякого разбора давали падшим, так называемые, грамоты мира, и требовали принятия их в Церковь без соблюдения положенного чина покаяния, а раскольники карфагенские Фелициссим и Фортунат и на самом деле так их принимали, чем, понятно, совершенно подрывались, как нравственное значение подвига покаяния, так и особенная важность в сем случае применения полномочий иерархической власти.

Имея в виду означенных исповедников, св. Киприан, между прочим,

пишет: «Повелевают мученика что-либо сделать? Если это справедливо, позволительно, не противно Богу, то должно быть сделано священником... Повелевают мученики что-либо сделать? Но, если, повелеваемое ими, не написано в законе Господнем, то, прежде, нужно нам узнать, испросили ли они от Господа то, чего требуют, и тогда уже делать то, что они повелевают... Таким образом, мученики или ничего не могут сделать, если Евангелие может быть нарушено; или, если оно нарушено быть не может, то и не могут ничего противного Евангелию делать те, кои становятся мучениками по Евангелию»[48] . Против Фелициссима же и Фортуната, с их сторонниками, замечает следующее: «Эти клятвопреступники против Бога, пылающие нечестивой яростью против священников Божиих... стараются о том, чтобы диавольской злостью завершить свое дело, – чтобы божественное милосердие в Церкви своей не врачевало падших; своими несправедливыми мнениями и наговорами они ме мешают несчастным каяться, чтобы не был умилостивлен разгневанный Господь... Они стараются о том, чтобы преступления не были искупаемы подвигами и справедливым сетованием, и чтобы раны не были омываемы слезами... Лишившись благодати, полученной в освящающем крещении, они не ищут и помощи в покаянии, заглаждающем вину»[49] .

Какой же, со своей стороны, св. Киприан противопоставляет своим противникам путь, для падших, к примирению с Церковью, как путь, единственно, законный и спасительный? «Грешники,– говорит он, – и в меньших грехах должны приносить покаяние в установленное время и по уставу благочиния совершать эксомологесис и, через возложение руки епископа и клира, получать право общения, а теперь, в такое тяжкое время,.. их допускают к общению, возглашают в молитвах их имя, и, без принесения ими покаяния, без совершения эксомологесиса, без возложения на них руки епископа и клира, преподается им Евхаристия»[50] .

Таким образом, по Киприану, принесение покаяния, под чем, как должно полагать, он разумел объявление или исповедь грешника пред священником в своей виновности, следующий далее за сим, по рассмотрении жизни кающегося, эксомологесис[51] , которым, по всей вероятности, обозначена Киприаном здесь (как у Тертуллиана) исповедь публичная с ее внешними покаянными подвигами, и, наконец, возложение на кающегося руки епископа и клира; вот, что составляло и составляет необходимую принадлежность полного церковного покаяния и, что всегда строго сохранялось и должно сохраняться в Церкви, как «закон евангельский»[52] .

Необходимо в покаянии, прежде всего, раскрытие кающимся пред

священником своей совести или исповедь своих грехов: потому что покаяние есть духовное врачевание, а совершитель его, священник, есть духовный врач, который, чтобы принести желательное уврачевание духовно больному, должен надлежаще знать род и степень его недуга, и, соответственно с сим, только приписывать ему духовно-врачебные средства более скорые или продолжительные; в противном же случае, он, вместо исцеления недуга, может сделать его более упорным и, даже, навсегда неисцельным[53] . Необходимы, далее, при покаянии, определяемые Церковью внешние покаянные подвиги, напр., плач и сетование, пост, молитвы и благотворения: потому что они, прежде всего, служат к удовлетворению и умилостивлению Бога, хотя служат сему вовсе не тем, чтобы они сами по себе были ценны пред Богом, и нужны, как соответствующая уплата Его разгневанному правосудию, а тем, что они собою вызывают, усиливают и укрепляют в кающемся сокрушение сердца и чувство покаяния, чем одним, собственно, и удовлетворяется, и умилостивляется Бог[54] . В отношении же к самому кающемуся, они нужны, как одни духовно-врачебные средства, имеющие своею целью возбуждение и укрепление в нем того же сокрушения сердца и всецелого раскаяния, которое должно стать началом новой духовно-благодатной жизни[55] .

Что касается, наконец, возложения руки епископа и клира, то, по Киприану, оно необходимо потому, что через этот, именно, акт и сообщается кающемуся очищение совести[56] , разрешение грехов[57] , и мир с Богом и Церковью[58] .

Но, при этом, нужно заметить, что св. Киприан публичную исповедь не настолько признавал в деле покаяния необходимой, чтобы без нее невозможно было получать отпущения грехов, тогда как, наоборот, частную исповедь пред священником и возложение руки последнего почитал в сем отношении существенно важными и, безусловно, необходимыми, – что вполне ясно из того, что он, в некоторых исключительных случаях, при совершении покаяния, находил возможным и достаточным ограничиваться одной исповедью и возложением руки священника, соединенным с разрешением грехов.

Так, напр., он, о находящихся в числе кающихся падших, пишет, что, «в случае постигшего их какого-либо бедствия и опасной болезни, они могут исповедать свой грех пред всяким, какой случится, пресвитером, или, если не будет пресвитера, а будет угрожать смерть, то, даже, пред диаконом, чтобы, по возложении на них руки в покаяние, они отошли ко

Господу с миром»[59] . Или же, в другом месте, касаясь тех, которые, хотя не сделали никакого важного преступления, а только помыслили о нем, однако ж, прибегают к исповеди, хвалит их за то, что они «с сокрушением и в простоте исповедуют это пред священниками Божиими, раскрывают совесть свою, полагают пред ними бремя души своей, и ищут спасительного врачевства для своих, даже малых и неопасных ран»; а засим, обращаясь к падшим, говорит: «Каждый из вас, умоляю вас, возлюбленнейшие братья, да исповедует свой грех, пока, совершивший, еще находится в сем мире, пока исповедь его может быть допущена, пока удовлетворение и отпущение, совершенное через священника, угодно пред Господом»[60] .

Ко всему вышесказанному следует присовокупить, что в таких же чертах изображается таинство покаяния и в постановлениях апостольских, где немало предложено по предмету его, весьма назидательных наставлений епископам. Здесь, прежде всего, «власть епископов судить согрешивших» представляется, имеющей свое начало от Самого Иисуса Христа, сказавшего (в лице апостолов) епископам : еже Аще свяжете на земли , будет связано на небеси, и еже Аще разрешите на земли , будет разрешено на небеси (Мф.16:19, 18:18)[61] , а самое священнодействие покаяния, в котором они применяют к согрешившему свою власть, и в котором, через них, Сам Христос изрекает слово прощения кающемуся[62] , по своему благодатному действию, совершенно, уравнивается с крещением, что ясно из следующего наставления епископу: «как язычника ты принимаешь, омыв (крестив) по научении: так и сего, как очищенного покаянием, при молении за него всех, возвращай на прежнее пастбище через руковозложение, и руковозложение будет ему вместо омовения»[63] .

Здесь, далее, совершенно ясно показывается, что для получения прощения грехов, со стороны кающегося, требуется одно, – это искреннее раскаяние. «Ибо, как только, кто из согрешивших, скажет от искреннего расположения: согрешил я пред Господом, Дух Святой отвечает (через епископа): Господь отпустил тебе грех: дерзай, ты не умрешь» (2Цар.12:3)[64] . Епископ, поэтому, и со своей стороны должен в сем случае позаботиться об одном, чтобы с верностью определить, кается ли согрешивший, и достоин ли он, совершенно, быть принятым в Церковь, а, для этого, он может и должен, кроме устного дознания, смотря по греху, назначить ему, на более или менее продолжительное время, пост и другие спасительные подвиги покаяния, которые, с одной стороны, могли бы через духовное действие вызвать и укрепить в кающемся животворную силу раскаяния, а с другой – обнаружить и доказать его

несомненность и искренность[65] .

По принесении, наконец, кающимся, плодов покаяния, епископ обязан преподать ему от имени Христова прощение, произнеся Его слова: прощаются грехи твои; вера твоя спасла тебя: иди в мир (Мф.9:2; Мк.5:34)[66] , а также принимать его в общение с Церковью, через возложение руки[67] . Одним только нераскаянным и ожесточившимся не может быть преподано разрешение грехов, и они, как неисцельные, должны быть отсечены от Церкви[68] .

Та же мысль о покаянии, как о, единственно важном и существенном условии, необходимом со стороны согрешившего для примирения его, при посредстве епископов или пресвитеров, с Богом и Церковью, вкратце, но сильно, выражена в следующем апостольском правиле: «Аще кто епископ, или пресвитер, обращающаяся от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа, рекшего: радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся»[69] .

§ 150. В период Вселенских Соборов

Учение отдельных отцов и учителей Церкви

Согласно с сим, учили и в позднейшем периоде, как отдельные пастыри и учители, так и целые Вселенские и Поместные Соборы, то повторяя, то, более подробно и точно разъясняя, древне-церковное учение о таинстве покаяния.

I. Так, отдельные отцы и учители Церкви, прежде всего, с полной ясностью учили о том, что покаяние есть, подобное крещению, богоучрежденное таинство, в котором, через видимое посредство священника, невидимо от Самого Иисуса Христа или Духа Святого, преподается кающемуся грешнику прощение грехов.

По св. Афанасию, напр., «как человек, крещаемый от священника, просвещается благодатно Духа Святого; так и, исповедующий в покаянии грехи свои, приемлет отпущение их через священника, благодатию Иисуса Христа»[70] . И Григорий Богослов Богодарованное покаяние, по его благодатной силе, уравнивал с крещением, называя его крещением слезным, и приписывая ему, по отношении к очищению грехов, такое же действие, как и крещению[71] .

Но, более подробно о том же, учат Иоанн Златоуст и св. Амвросий. «Отец, – пишет Златоуст, – весь суд дал Сыну (Ин.5:22).., а Сын весь суд отдал священникам... Священники иудейские имели власть очищать тело от проказы, или, лучше, не очищать, а только свидетельствовать очищенных (Лев.14)...; но священники Нового Завета получили власть не свидетелями быть очищенных, а очищать, притом, не проказу тела, но

скверну души[72] . Они получили такую власть, какой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам. Ибо не ангелам сказано: елика Аще свяжете на земли... Имеют власть вязать и начальствующие на земле, но только одни тела; а сия власть касается самой души и восходит до неба, ибо, что священники определяют долу, то Бог утверждает горе, и Владыка согласуется с мнением своих рабов[73] . И еще: плотские родители никакой не могут оказать помощи детям своим, когда сии оскорбят какого-нибудь знаменитого и сильного человека; но священники примиряют духовных чад своих и не с вельможами, не с царями, а с Богом»[74] .

Амвросий же, называя покаяние небесным таинством[75] , между прочим, пишет по его поводу следующее: «Кто может отпускать грехи, кроме одного Бога, Который, также, отпускает их через тех, коим дал власть отпускать[76] . Такое право предоставлено одним священникам[77] . (Священники, впрочем, как) люди, совершают только служение во отпущение грехов, но не показывают какой-либо собственной власти. Ибо не в свое имя отпускают, а во имя Отца, и Сына, и Св. Духа; они просят, – Бог дарует; человеческое здесь послушание, а щедродательность принадлежит верховной власти»[78] .

Бл. Иероним [79] , далее, и Августин [80] , признавая власть, существующую в Церкви для вязания и решения грехов в покаянии, властью, полученной от Самого Иисуса Христа, самое священнодействие покаяния, по его благодатной силе, тоже поставляют на одной степени с крещением, первый – называя его второй, после крещения, спасительной в духовном кораблекрушении доской, а второй – одинаковым с омытием в крещении врачеством грехов.

Столь же ясно учил об этом и св. Кирилл Александрийский [81] , присовокупляя к сему, что в таинстве покаяния, при разрешении и связывании грехов, главным деятелем является Сам Дух Святой, по отношению к которому священники здесь служат только органами и посредниками[82] .

Лев же Великий еще полнее и подробнее выражает эту древне-церковную веру в посредничество только священников при совершении покаянии, написав по сему предмету, между прочим, следующее: «Многоразличное милосердие Божие до того снисходит к падениям человеческим, что не только через благодать крещения, но и через врачество покаяния, восстановляется им надежда жизни вечной, и те, которые не соблюли дара возрождения, осуждая самих себя собственным приговором, достигают отпущения грехов, хотя, по устроению Божественной благодати, не иначе могут удостаиваться этой милости

Божией, как только по предстательству священников. Ходатай Бога и человеков, человек Господь Иисус Христос, даровал предстоятелям Церкви власть, чтобы они и преподавали освящение покаяния кающимся и через дверь примирения допускали их, очищенных спасительным удовлетворением, к приобщению св. Таин. Но в этом деле непрестанно участвует Сам Спаситель»[83] .

II. Отцы и учители рассматриваемого периода вполне ясно учили и о том, что существеннейшим условием, необходимым для получения кающимся в таинстве отпущения грехов, служит и всегда должно служить искреннее и всецелое раскаяние грешника, с такой же решимостью впредь не грешить, причем, могут быть разрешаемы все прежние грехи, как бы ни были они тяжки и велики.

По Василию Великому, напр., всякий «осквернённый каким-либо грехом... не лишается надежды очищения через покаяние[84] . Кающиеся же, должны горько плакать и от сердца изъявлять все, свойственное покаянию[85] . Покаяние требует, чтобы человек сперва возопил в себе, и сокрушил сердце свое, потом стал добрым примером для других[86] . Не тот исповедует грех свой, кто сказал: согрешил я, и потом остается во грехе; но тот, кто, по слову Псалмопевца, обрел грех свой и возненавидел (Пс.35:3)... Премудрый Домостроитель нашей жизни хочет, чтобы, живший во грехах, и, потом дающий обет восстать к здравой жизни, положил конец прошедшему, и, после содеянных грехов, начал новую жизнь, обновившись через покаяние»[87] .

И по Григорию Богослову, всякого, кающегося во грехах, как бы последние ни были велики, нужно прощать и в Церковь принимать, только бы его покаяние так было искренно и полно, как покаяние Давида, ап. Петра или коринфского кровосмесника[88] .

«Согрешил ты, – говорит Иоанн Златоуст, – войди в церковь, и загладь свой грех. Сколько бы ты ни падал на площади, – всякий раз встаешь: так, сколько раз ни согрешишь, – покайся во грехе, не отчаивайся; согрешишь в другой раз, в другой раз покайся, чтобы, по нерадению, совсем не потерять тебе надежды на обещанные блага. Ты в глубокой старости, и – согрешил? Войди (в церковь), покайся: здесь врачебница, а не судилище; здесь не истязают, но дают прощение в грехах[89] . Ибо, осуждающий сам себя, вдвойне умилостивляет Бога и сознанием грехов своих и готовностью не делать их на будущее время»[90] .

И по св. Амвросию, самые тяжкие преступления могут быть омываемы благодатью небесного таинства, если только, повинные, приносят покаяние и исповедь от всего сердца[91] .

А по Августину, «даже хула на Духа Святого, не отпускаемая виновному в ней ни в сей, ни в будущей жизни, если только таковый умрет, виновным в ней, отпустится ему в настоящей жизни в том случае, когда он раскается в ней»[92] .

III. Вместе с сим, пастыри и учители этого периода столь же ясно учили о необходимости и важном значении устной, пред священником, исповеди, которая, с одной стороны, должна была свидетельствовать об искренности и глубине раскаяния кающегося грешника, а с другой – должна была предоставлять собою священнику, как врачу духовному, возможность определять род и силу недуга, духовно больного, и предлагать ему соответственное врачевание.

«Необходимо, напр., пишет св. Василий Великий, исповедовать грехи пред теми, кому вверено домостроительство таинств Божиих[93] . Кающийся, должен... соделать себя слышимым и объявить образ покаяния[94] . Ибо, если обнажим грех исповедно, то сделаем его сухим троскотом, способным к тому, чтобы поядену быти очистительным (покаяния) огнем»[95] .

В таком же смысле изъясняет значение в деле покаяния исповеди и Григорий Нисский, который, обращаясь к кающемуся грешнику, говорит: «Пролей предо мною горькие и обильные слезы, да и я соединю мои слезы с твоими, в соучастника и общника твоей скорби прими священника, как отца... Священник столько сокрушается о грехе того, кого имеет по вере вместо сына, сколько скорбел Иаков, узрев одежду Иосифа... Почему на, родившего тебя в Боге, ты должен полагаться более, нежели на, родивших тебя по телу. Смело показывай ему свое сокровенное; открывай ему тайны духа, как тайные раны врачу: он позаботится о твоем здравии»[96] .

А св. Иоанн Златоуст, располагая кающихся к исповеди примером распятого на кресте разбойника, говорил: «Он (разбойник) не осмелился прежде сказать : помяни мя, пока исповедованием не очистил себя от нечистоты грехов, пока осуждением своим не сделал себя невинным, пока обличением себя не сложил прегрешений своих. Видишь ли, как много имеет силы исповедь и на самом кресте? Слыша это, возлюбленный, никогда не отчаивайся, но, представляя неизреченное величие человеколюбия Божия, поспеши исправлением от грехов. Ибо, если Он разбойника, бывшего на кресте, удостоил такого благоволения Своего, то, тем более, удостоит нас Своего человеколюбия, если мы захотим исповедаться в наших прегрешениях. Итак, дабы и нам воспользоваться Его человеколюбием, не устыдимся исповедовать грехи свои; ибо велика

сила исповеди и много может сделать она»[97] .

Согласно с сим, об исповеди, как существенной и необходимой части покаяния, учили также св. Афанасий Великий [98] , Иларий [99] , Амвросий [100] , Иоанн постник [101] , Анастасий Синаит [102] , Григорий Великий [103] и другие учители Церкви[104] .

IV. Наконец, пастырями Церкви сего, равно, как и предыдущего, периода, ввиду того, что для получения отпущения грехов в покаянии потребно было, со стороны кающегося, полное и твердое раскаяние, соединенное с таким же решением впредь не грешить, почиталось, в известных случаях, необходимым предписывать кающимся, смотря по роду и силе их грехов, разные покаянные подвиги или епитимии, которые, хотя вследствие своей большей или меньшей тяжести и трудности имели вид наказаний, но, по своему существу и духу, были мерами, чисто, педагогического или духовно-врачебного характера, имевшими главной целью своей ничто иное, как, возможно большее, уврачевание в кающихся их духовных недугов, а, также, возможно большее пробуждение и укрепление в них чувства раскаяния, долженствующего, при содействии благодати Божией, стать благоплодным корнем обновленной во Христе жизни.

Василий Великий, напр., вот какие дает наставления кающемуся к уврачеванию его духовных недугов. «В болезнях, – говорит он, – врачи советуют больным быть внимательными к себе самим и не пренебрегать ничем, служащим к уврачеванию... Поэтому внемли себе, чтобы по мере прегрешения получить тебе пособие от врачевания. Грех твой велик и тяжек? Тебе нужны долгая исповедь, горькие слезы, усиленное бодрствование, непрерывный пост. Грехопадение (было) легко и сносно? Пусть же уравняет с ним и покаяние. Только внемли себе, чтобы знать тебе здравие и болезнь души»[105] .

Указав же в своих правилах на разные, полагаемые в Церкви более или менее продолжительные, епитимии за те или иные преступления, он замечает: «Все же сие пишем ради того, да испытуются плоды покаяния. Ибо мы не по одному времени судим о сем, но взираем на образ покаяния»[106] . А в 74 правиле следующее определяет: «Аще кто бы то ни был из падших в вышеписанные грехи, исповедавшись, соделается ревностным в исправлении: то, приявший, от человеколюбия Божия, власть разрешати и связывати, не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усердное исповедание согрешившего, соделается милостивее и сократит епитимии. Поелику св. Писание показует нам, яко, с большим подвигом исповедующиеся, скорее получают Божие

милосердие»[107] .

И по Григорию Нисскому, епитимии, налагаемые, на основании отеческих преданий[108] , на кающихся, составляют собою ни что иное, как одни духовно-нравственные врачевства, имеющие целью уврачевание их духовных недугов; почему они должны вполне отвечать свойству сих недугов, служа им, как бы, противоядием, каковым, напр., против воровства служит раздаяние милостыни[109] , а также, смотря по сравнительной их тяжести и упорству, должны быть более или менее продолжительны[110] , и, наконец, смотря по более или менее благотворному своему действию на расположение кающихся, должны быть более или менее сокращаемы или удлиняемы[111] .

Иоанн же Златоуст еще яснее и нагляднее изображает истинный смысл и значение епитимии, когда разъясняет, что покаянные подвиги, как, напр., – пост, не сами по себе, но, потому важны и нужны в покаянии, что приводят к раскаянию и исправлению[112] , и когда, по поводу нареканий некоторых на жестокость и продолжительность епитимии, пишет, между прочим, следующее: «Скажи, кто оказывает милость, находящемуся в горячке или в безумии: тот ли, кто полагает его на одр, связывает, удерживает от вредной для него пищи и пития, – или тот, кто дозволяет ему напиться вина, оставляет его на воле, дозволяя делать все, что делают здоровые? Не последний ли, под видом человеколюбия, растравляет болезнь, тогда как, напротив, первый врачует оную? Так же точно должно рассуждать и о нравственных болезнях... Когда видишь, что конь несется к стремнине, накидываешь на него узду, со всею силою удерживаешь его и часто бьешь. И хотя это – наказание, однако же, такое наказание есть мать спасения. Так поступай и с согрешающими. Свяжи согрешившего, пока не умилостивит он Бога, и не оставляй несвязанным, дабы он не был еще более связан гневом Божиим... Не почитай сего жестоким и бесчеловечным, напротив, почитай делом крайней снисходительности, превосходного врачевания и великой попечительности. Ты скажешь: довольно уже времени терпели они (кающиеся) наказание. А скажи, сколько? Год, два или три? Но я забочусь не о продолжительности времени, а об исправлении души. Итак, покажи мне исправление: если они пришли в сокрушение, если переменились, то все сделано; а, если нет сего, – не поможет время. Не спрашиваем, часто ли была перевязываема рана, но принесло ли перевязывание какую пользу? Если принесло желаемую пользу, и в короткое время, то оставь; если же не усмотрено еще пользы и после десяти лет, продолжай перевязывать. Уврачевание связанного, пусть будет сроком к разрешению»[113] .

Так учили о значении церковных епитимий и западные учители Церкви, в подтверждение чего, укажем, например, св. Амвросия и бл. Августина. У одного и другого, как сейчас увидим, только та замечается особенность, что они, по примеру Тертуллиана и Киприана, епитимии называют удовлетворениями (satisfactiones); но этим они нисколько не изменяют древнецерковного взгляда на епитимии, видя, согласно с восточными учителями, покаянное удовлетворение не в самих, по себе, епитимиях, а в том, что достигается ими, т. е. в полном раскаянии и исправлении, чем только и умилостивляется или удовлетворяется Бог.

Так, св. Амвросий пишет: «Большие раны, – глубокое и продолжительное требуется лечение; большое преступление, – большое необходимо и удовлетворение (satisfactio). Нужно, поэтому, тем сильнее скорбеть, чем сильнее грех»[114] . Это же самое, повторяя в другом месте, он говорит: «Всем обещал Бог Свою милость и священникам Своим, без всякого исключения, дал власть отпускать грехи. Но, только, согрешивший много, да умножит и свое покаяние; ибо большие преступления – большими и слезами омываются». Из этих мест совершенно ясно, что Амвросий удовлетворение, необходимое для уврачевания грехов, полагал не в чем-либо ином, как в сокрушенной о них скорби, каковая, поэтому, и должна быть, тем сокрушеннее и продолжительнее, чем больше и упорнее грех. Кроме того, еще в одном месте, имеет в виду слова Псалмопевца: блажени, ихже оставишася беззакония, и их же прикрышася греси (Пс.31:1), он говорит: «Кающийся, должен не только омыть слезами свои прегрешения, но и, как бы, прикрыть их добрыми (своими, конечно, собственными, а не какими-либо чужими) делами, да не вменит ему Господь греха»[115] , чем опять ясно обнаруживает свое полное согласие с другими учителями Церкви во взгляде на сердечное и, доказанное делом, раскаяние, как единственно необходимое условие к умилостивлению Бога и прощению Им грехов, кающемуся грешнику.

В таком именно, а не ином смысле и бл. Августин употреблял наименование удовлетворения (satisfactio), для обозначения, требующихся Церковью от кающихся, епитимий. Так, напр., он, рассуждая о том, что потребно со стороны кающихся в покаянии, пишет: «Недостаточно одной перемены нравов на лучшее, и отдаления от сделанных зол; а нужно еще удовлетворить Богу, за содеянное, покаянной скорбью, уничиженным воздыханием, жертвою сокрушенного сердца и сопутствуемыми (им) милостынями; ибо, блажени милостивии: яко тии помиловани будут Богом (Мф.5:7), – и не сказано только: чадо, Аще согрешил еси, не

приложи к тому, но присовокуплено: и о прежних твоих помолися» (Сир.21:1)[116] . И в другом месте: «Никто из кающихся не должен отчаиваться в милосердии Божием, как бы ни был велик грех его. В самом же покаянии, когда его приносит грешник, виновный в таком грехе, за который следовало бы отсечь его от тела Христова, надобно обращать внимание не столько на продолжительность его, сколько на степень сокрушения грешника; ибо сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит (Пс.50:19). Но, так как сокрушение чужого сердца, большей частью, неизвестно другому и не открывается другим ни через слово, ни через другие какие-нибудь знаки...; то предстоятели Церкви справедливо назначают время для покаяния, чтобы удовлетворить через это Церкви, в которой отпускаются грехи и вне которой не отпускаются они»[117] .

Сущность, следовательно, требующегося от кающегося удовлетворения, как Богу, так и Церкви, по Августину, заключается не в чем ином, как в покаянном сокрушении сердца, которое, чтобы быть явным для Церкви и ее пастырей, должно выразиться в, более или менее, продолжительных внешних покаянных подвигах, каковы, напр., моления и раздача милостыни.

§ 151. Учение вселенских и поместных соборов

Все, доселе сказанное о таинстве покаяния, на основании учения отдельных отцов и учителей Церкви, подтверждается и определениями, как Вселенских, так Поместных восточных и западных Соборов.

I. Что покаяние соборами признавалось таинственно-благодатным священнодействием, через которое, кающимся, сообщалось отпущение грехов, это, между прочим, видно из одного определения V -го Карфагенского собора, в котором оно названо вторым крещением[118] , а, также, из тех соборных определений, в которых с ним всегда внутренне соединяется разрешение кающимся их грехов и право такового предоставляется одним епископам и, с согласия последних, пресвитерам[119] .

II. Что, далее, от кающегося, ищущего мира с Церковью и прощения в ней своих грехов, требовалось соборами одно условие – искреннее раскаяние, это вполне ясно из тех соборных определений, которыми пастырям Церкви предписывалось всех «кающихся и исповедующихся, яко согрешили, приимати в общение»[120] , как бы тяжки ни были грехи их, хотя бы, даже, были грехами смертными[121] .

III. А, что, при принесении кающимся грешником покаяния, почиталась необходимой исповедь, это с необходимостью предполагается всеми соборными правилами, относительно епитимии, прямее же

открывается из следующего определения Трульского собора, читающегося так: «приявшие от Бога власть решити и вязати, должны рассматривати качество греха и готовность согрешившего к обращению, и тако употребляти приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и в другом, не утратити спасения недугующего. Ибо, неодинаков есть недуг греха, но различен и многообразен, и производит многие отрасли вреда, из которых зло обильно разливается и распространяется, доколе не будет остановлено силой врачующего»[122] .

IV.Наконец, соборные определения, несомненно, убеждают и в том, что соборами за епитимиями признавалось не иное, а только строго педагогическое или духовно-врачебное значение. Таковы, во-первых, те соборные определения, которыми пастырям Церкви предписывалось, при своем назначении, и наблюдении за выполнением назначенных для кающихся епитимии, не иное что-либо иметь в виду, как одно только всецелое их раскаяние и исправление. Так, напр., в 12-м правиле Первого Вселенского Никейского Собора говорится: «Во всех сих надлежит приимати в рассуждение расположение и образ покаяния»; или, во 2-м правиле Поместного Лаодикийского Собора: «Впадающих в различные согрешения, и пребывающих в молитве, исповедании, и от злых дел совершенно обращающихся, после того, как по мере согрешения дано им время покаяния, ради милосердия и благости Божией вводити в общение»[123] . Таковы, далее, те определения соборные, которыми пастырям Церкви представлялось более или менее сокращать самое время епитимии, но только не иначе, как по усмотрению в кающихся полного раскаяния и исправления. Так, напр., в 5 правиле Собора Анкирского, между прочим, говорится: «Епископы, да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовати или большее время покаяния приложити; паче всего да испытуется житие, предшествовавшее искушению и, последовавшее за оным, и, тако, да размеряется человеколюбие»; или, в 3 правиле Неокесарийского Собора: «обращение и вера (кающихся), сокращают время (покаяния). Такого же точно рода, наконец, те соборные определения, которыми, в случаях недостатка в кающихся полного раскаяния, воспрещалось сокращать время их покаяния, и, напротив, требовалось продолжать его даже тогда, когда они, ввиду опасности смерти, по уставу церковному были удостаиваемы св. причастия, но после сего выздоравливали и оставались живы. Это видно, напр., из прямых определений соборов – Анкирского [124] , Никейского I [125] , Карфаенского IV (436 г.)[126] , Аравзиканского I [127] и Епаонского [128] .

§ 152. Общий вывод и замечания о дальнейшей судьбе учения о таинстве покаяния

После обозрения древне-церковно-отеческого учения о таинстве покаяния, мы, естественно, приходим к тому несомненному выводу, что

1) покаяние издревле и всегда признавалось таинственно-благодатным священнодействием, в котором, через видимое разрешение священниками кающимся грехов их, невидимо преподавалось такое же разрешение от Самого Иисуса Христа.

2) Существенным и необходимым, со стороны кающегося, условием к получению разрешения своих грехов всегда почиталось искреннее и полное его раскаяние, при котором могли разрешаться самые тяжелые грехи, но без которого не прощались и, сравнительно, меньшие грехи.

3) Вместе с сим, всегда в Церкви признавалась необходимой и устная исповедь, как средство к обнаружению раскаяния и душевных недугов, требующих духовного врачевания.

4) Наконец, ввиду необходимости такого врачевания, в Церкви признавались необходимыми, в некоторых случаях, более или менее тяжкие и продолжительные епитимии, которые составляли собою дополнение к самой же исповеди и, целью своей, имели не что иное, как, возможно, большее уврачевание духовно-недужного грешника и приведение его к полному раскаянию и исправлению.

Какая же дальнейшая судьба древне-церковного учения о таинстве покаяния?

На это мы должны ответить тем, что Церковь восточная, во всей целости и чистоте, сохраняла и сохраняет его, но, что Церковь западная и в сем отношении не пребыла, вполне, верной древне-вселенской Церкви, допустив немало произвола и новизны.

Уклонения ее начались с того, что в ней с IX, в особенности же, с XI века стали допускаться и, постепенно, входить в силу закона не только сокращения, но и полные отмены всех древнецерковных епитимий, и, притом, вовсе не по вниманию к степени раскаяния согрешивших, а вследствие одних только, со стороны их, обращенных к папе, голословных, но, подкрепленных более или менее значительными денежными пожертвованиями, покаянных просьб или желаний, на что ответом со стороны пап была беспрекословная и предупредительная выдача разрешительных грамот или, так называемых, индульгенций, получивших, вскорости, самое широкое и многообразное применение[129] . Совместно же с сим, вовсе неизвестным в древней Церкви нововведением, в оправдание его, появилось в западной Церкви и другое, не менее

произвольное и неосновательное, – а именно: учение об епитимиях, не как нравственно-педагогических или духовно-врачебных средствах, а, как о временных наказаниях, которые грешник должен понести в сей и будущей жизни для удовлетворения правды Божией[130] , но от которых папа, своей властью вязать и разрешать, может искупить, посредством индульгенций. А, так как и после сего оставалось неразрешенным, естественное здесь, недоумение: как же все это может сделать папа, с одной стороны, вполне освобождая грешников от покаянных подвигов, напр., поста, молитвы и милостыни, а с другой – в то же время, чем-то удовлетворяя правде Божией; то в ответ на это возникла и, вскоре, утвердилась на западе новая, никому прежде не приходившая на ум, теория, а именно: теория, во-первых, о преизбыточествующих заслугах Христовых и сверхдолжных добрых делах святых, во-вторых, о сокровищнице сих заслуг и дел, как некотором лишнем духовном капитале, хранящемся в Церкви, и, в-третьих, о власти вязать и решить, в силу которой, папа может брать из этой неисчерпаемой сокровищницы, сколько ему угодно, избыток заслуг Христовых и добрых дел святых, и покрывать ими все, недостающее в грешниках, для удовлетворена правды Божией и освобождения их от, заслуженных ими, временных наказаний и в сей жизни, и будущей[131] .

Насколько все эти доктрины, равно как и самые индульгенции, ради которых они были придуманы, были неосновательны и, до причудливости, произвольны, об этом лишне распространяться, после пройденного нами обзора откровенного и древнецерковного учения о таинстве покаяния. Разве только, вкратце, можно припомнить нечто из сего обзора, всецело говорящего против означенных нововведений и доктрин западных. Так, во-первых, как в Церкви времен апостольских, так и после сих времен, мы видели строго нравственную и благоразумно соображенную с духовными потребностями кающихся, покаянную дисциплину, но, ровно, ничего не замечали похожего на, вновь измышленные на западе, индульгенции или, такого рода, папские грамоты, которыми, вовсе независимо от испытания внутреннего покаянного расположения кающихся, подавалось им полное разрешение, как от всех епитимий, так и всех грехов, за одни деньги, что искони в Церкви почиталось ничем иным, как самым непростительным святокупством. Правда, нечто, по виду похожее на индульгенцонные грамоты, представляли собою, некогда, раздававшиеся во времена гонений исповедниками падшим, так называемые, грамоты мира; но сии последние, как мы видели, были ничем иным, как одними только авторитетными удостоверениями в раскаянии падших, которые могли быть принимаемы только во внимание Церковью, но, отнюдь, не

обязывали ее, безусловно, давать разрешение и мир падшим, прежде чем они пред нею самою засвидетельствовали, посредством покаянных подвигов, свое полное раскаяние и исправление.

Тогда как, далее, не только отдельные восточные и западные пастыри и учители Церкви, но и целые вселенские и поместные соборы вполне ясно и решительно учили об епитимиях, как, только нравственно-педагогических или духовно-врачебных средствах, мы в их учении совершенно ничего не находили похожего на, позднее возникшее в западной Церкви, учение об епитимиях, безусловно, необходимых для удовлетворения правде Божией, – и это вполне естественно и законосообразно, потому что учением одним – необходимо исключалось другое, как ему совершенно чуждое и противоположное. Правда, некоторые из западных писателей, как, напр., Тертуллиан, св. Киприан, Амвросий и бл. Августин, епитимии называли удовлетворениями Богу или Церкви; но не сами ли они совершенно ясно показали, что то, чем через епитимии удовлетворяется Бог и Церковь, есть ни что иное, как полное раскаяние и исправление кающегося грешника?

Что касается, наконец, до измышленного схоластическими богословами учения о преизбыточествующей и, находящейся в полном распоряжении папы, сокровищницы заслуг Христовых и сверхдолжных дел святых, то не только ничего сему подобного не встречаем мы у древних учителей Церкви, но можно прямо и решительно сказать, что и случайно как-нибудь на их ум не могли прийти подобные мысли. Они знали об одной только сокровищнице, данной в силу заслуг Христовых Церкви, – сокровищнице благодати, заключающейся в таинствах Церкви, причем, твердо знали и то, что из этой сокровищницы могут почерпать благодать, для сообщения ее верующим, не один Римский, а все епископы с пресвитерами; но, что только они в сем случае, хоть, напр., при даянии разрешения грехов, должны поступать не самовольно и самочинно, а сообразно с тем, как заповедал Иисус Христос, и, как апостолами преподано было Церкви. Ничего, также, не знали и не могли знать древние пастыри и о сверхдолжных делах святых; так как они твердо помнили заповедь Спасителя: егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есми : яко, еже должни быхом сотворити, сотворихом (Лк.17:10). не сомневаясь, верили словам ап. Иоанна: Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем , и истины несть в нас (1Ин.1:8), и на Карфагенском Соборе, между прочим, постановили: «Кто должным возмнит разумети сие тако, яко речет: смиренномудрия ради не подобает глаголати, яко греха не имамы, а не ради того, яко истинно тако

есть: тот да будет анафема»[132] ; определено и сие: «Аще кто речет, яко святые в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф.6:12), не о себе глаголют, Поелику им не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо, остави мне долги моя, но остави нам долги наша, так, чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковый да будет анафема»[133] .

Тем более, понятно, чужда была древним пастырям мысль о возможности и уместности самовольного и бесправного захвата у святых их излишних дел, если были таковые, и отнесения их к покрытию дефицита грешников, хотя означенные учители несомненно веровали, что святые могут вспомоществовать грешникам в прощении их грехов, но только не своими, предоставляемыми в распоряжение других, излишними делами, а своими молитвами и предстательством пред Богом[134] .

Между тем, кому неизвестно, сколько на западе зла и соблазна произведено было, опиравшимся на столь шатких и зыбких основаниях папскими индульгенциями, к подрыву глубоко нравственной значимости раскаяния и к принижению самого таинства покаяния, в дальнейшем своем развитии вызвавшими самую реформу Лютерову!

Но, оставляя все это в стороне, как близко не идущее к нашей цели, мы обратим свое внимание только на то, сознавали ль на самом западе лживость и вредоносность, исказивших покаяние, папских нововведений, и, если сознавали, то проистекла ли отсюда какая-либо для Церкви западной польза?

История показывает, что, действительно, немало появлялось на западе богомыслящих людей, которые вполне сознавали весь вред, проистекавший от папских злоупотреблений таинством покаяния, и придумывали меры, чтобы пресечь это зло; но все их благонамеренные попытки всегда должны были в ничто обращаться пред несокрушимой преградой, поставившей себя выше всяких законов и прав верховной папской власти. Так, напр., на IV Латеранском Соборе, в 1215 г., всеми присутствовавшими на нем западными пастырями, вполне сознан был великий нравственный вред от индульгенций, с особенной щедростью раздававшихся в течение XI и XII веков, и, вследствие сего, воспрещено было откупаться от епитимии каким бы то ни было образом, а, также, вменено всем в обязанность приносить раскаяние даже в обыкновенных, повседневных грехах[135] . Но эти благие решения остались без желаемого действия, при приобретении, уже индульгенциями, силы обычая и закона, и поддержке их со стороны пап, из коих Климент IV, вполне

оправдывающее их учение о сокровищнице преизбыточествующих заслуг и сверхдолжных дел своею буллою (XIV в.), возвел даже на степень догмата[136] . Теми же добрыми побуждениями, какими исполнен был Собор Латеранский, руководились и Соборы XV века – Констанский и Базельский, делавшие постановления, как, относительно, преобразования всей Церкви западной, так и частных, допущенных ею, ради прибытка, злоупотреблений, не имевших места в Древневселенской Церкви. Но и эти постановления, как известно, закончились неуспехом.

Особенного, наконец, внимания заслуживает протест против индульгенций Лютеров, который был выражен им в форме тезисов и ответах на возражения против них, еще при исповедании им католичества, и который, по всей вероятности, был разделяем и его многими сторонниками, пока еще католиками. Так, он, признав, согласно с католическими теологами, существенными и необходимыми в покаянии две его части, – сокрушение и исповедь с разрешением, третью часть – удовлетворение (satisfactio) почитал, не имеющею основания в Библии [137] , – и по поводу ее писал, между прочим, следующее: «Правосудие Божие не требует казни или удовлетворения от грешника, а только сердечного и искреннего раскаяния, с намерением впредь нести крест Христов... Христос даром дает отпущение... лучшее же удовлетворение (Ему) есть исправление жизни»[138] .

В частности же, за епитимиями (poenae canonicae), согласно с древними учителями Церкви, он признавал одно, чисто педагогическое, или исправительное значение, почитая их нужными не для Бога, Который отпущение грехов дает даром, а для самого кающегося, имеющего потребность в засвидетельствовании искренности своего покаяния; почему, по Лютеру, необходимо, чтобы епитимии были налагаемы на грешника, как было в древности, до его разрешения, а, отнюдь, не после разрешения[139] .

Наконец, совершенно отвергая, как ни на чем не основанное, учение о преизбыточествующей сокровищнице, находящихся в распоряжении папы, заслуг Христовых и святых[140] , Лютер, вслед за сим, так характеризовал значение папских индульгенций: «Индульгенция, действительно, хороша и полезна, но только для ветхого человека, для христиан ленивых и несовершенных..., но она никого не вызывает к усовершенствованно, а терпит и допускает все недостатки. Какая же от нее польза? Ни раскаяния, ни сокрушения сердца, ни веры, ни благодати, а одно отпущение казней внешнего человека..., которого она, не исправляя, делает самонадеянным и безнаказанным»[141] .

Уча, таким образом, о составных частях покаяния, о значении епитимии и индульгенций, Лютер, очевидно, на первых порах не имел в виду иной мысли, как только ту, чтобы, согласно с желаниями благомыслящих католиков, постановить во всей силе учения древней Церкви о покаянии, причем, само собою должны были прекратиться все, допущенные в сем отношении западной Церковью нововведения и злоупотребления. Только впоследствии времени, быв увлечен борьбою с непреклонным папством, он совершенно отступился от своего прежнего взгляда на таинство покаяния, и впал в крайность, похожую на ту, на которой держалось папство. Так как он, раздаваемые папой, независимо от раскаяния грешников, индульгенций, всецело перенес на, безусловно, и, независимо от всяких внешних посредств, всепрощающую каждого, предопределенного ко спасению благодать, причем, оказались излишними – и посредничество в покаянии священника, и устная исповедь, и епитимии.

Между тем, Церковь Римская, несмотря на то, что, собственно, из-за индульгенций ее, всех благомыслящих, поражавших своею неправдою, возгоралась и самая реформа Лютерова, так много причинившая ей зла, осталась, по отношению к ним, непреклонною, и неприкосновенность их оградила на, признаваемом ею, Вселенском Тридентском Соборе анафемою[142] .

Церковь же восточная, во всей целости и чистоте соблюдшая древнее учение о покаянии, такой суд изрекла об индульгенциях, в лице патриарха Константинопольского Иеремии, который в ответе протестантским богословам, между прочим, изъяснил следующее: «Касательно, определенных канонами, наказаний, которые вы совершенно отвергаете, мы думаем: если они возлагаются служителями Церкви, как лекарства, напр., на гордецов, любостяжателей, невоздержных и распутных, на завистников и ненавистников, на ленивых или другими, какими либо, пороками болящих; то они весьма полезны и много содействуют кающемуся, в деле исправления. Потому, и св. отцы предписали возлагать их на, обращающихся и кающихся. Но, если они употребляются только для корысти, налагающих их, а не с истинной душеполезной целью; если употребляются не так, как предписали употреблять и сами употребляли их, в начале, отцы, для уврачевания только греха: в таком случае, и мы их отвергаем, тогда и мы признаем их тщетными и бесчестными, и утверждаем, что такими, бесспорно, и должно их признавать»[143] .

О таинстве елеосвящения § 153. Учение о нем откровенное

Наконец, установлено Христом и существует в Церкви еще одно таинство, предназначенное, главным образом, для того, чтобы служить духовным врачеством против недугов телесных, хотя, в то же время, оно может распространять свою целебную силу и на недуги душевные; подобно тому, как и таинство покаяния, наоборот, врачуя, собственно, душевные недуги, может, совместно с сим, посредствующим образом, способствовать к уврачеванию и недугов телесных. Это таинство елеосвящения или, как оно названо в послании восточных патриархов, таинство святого елея[144] .

Предуказание на сие таинство, как должно думать, сделано было Спасителем еще в то время, когда Он, посылая, избранных Им двенадцать учеников на проповедь, дал им, между прочим, власть и заповедь исцелять всякую болезнь и всякую немощь (Мф.10:1, 8), к сему присовокупив и то, что при этом они должны были больных помазывать елеем; так как, по ясному свидетельству ев. Марка, помянутые апостолы, во время своей проповеди, мазаху маслом многи недужныя, и исцеляху (Мк.6:13), а так, понятно, поступали они, следуя не своему личному усмотрению, а строгому смыслу, данной им Христом, заповеди. Предуказание же на таинство елеосвящения здесь мы примечаем по той простой причине, что здесь Спасителем заповедано было апостолам совершать по отношению к больным телесными недугами то же самое, что, впоследствии, Им же повелено было навсегда соблюдать в подобных случаях и преемникам апостольским – пастырям Церкви.

Правда, в новозаветном откровении, прямо не упоминается о том, чтобы Спасителем дана была заповедь, относительно всегдашнего продления в Церкви власти и права совершать над больными благодатное елеопомазание. Но, тем не менее, это обстоятельство не дает нам никакого основания и права сомневаться в том, что, действительно, дана была Спасителем такая заповедь, и что, вследствие сего, действительно, на первых же порах Церковь, еще управляемая, непосредственно, апостолами, сознавала себя обладательницей права и в части совершать благодатное елеопомазание, потому что мы имеем совершенно ясное и, вполне, несомненное свидетельство о сем, одного из самовидцев слова – св. апостола Иакова, конечно, также хорошо, как и прочие апостолы, знавшего об, установленном Христом в Церкви, строительстве таин Божиих. Он же в своем соборном, ко всем верующим, послании пишет: болит ли кто в вас; да призовет пресвитеры церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем, во имя Господне. И молитва веры спасет болящего и воздвигнет его Господь: и Аще грехи сотворил есть ,

отпустятся ему (Иак.5:14, 15). Из приведенных слов Апостола видно, что он дает не совет только, но и заповедь, чтобы больные за получением исцеления от своих недугов обращались к пресвитерам, которые, хотя не обладали, подобно некоторым целителям, черезвычайным даром исцеления, но могли подать исцеление иным способом, а, именно, – через молитвенное елеопомазание. Дает же сию заповедь Апостол, конечно, не от себя, а от имени Христова, как Его слуга и провозвестник Его воли, на что сам указывает в начале своего послания (Иак.1:1). Кроме того, он эту волю Христову признает вполне известной пастырям всех Церквей, так как от каждого больного, где бы он ни был, требует одного: чтобы он призвал, находящихся вблизи его, пресвитеров церковных, причем, необходимо предполагалось, что пресвитеры к нему придут и, по известному им установлению, совершат потребное елеопомазание. Эту мысль еще более усиливает употребленное Апостолом в применении к, имеющему быть совершенным, елеопомазанию выражение: во имя Господне, равносильное выражению: во имя Христово; так как при этом необходимо предполагается, что все, призываемые к совершению елеопомазания, пастыри должны были знать, что оно должно было совершаться не иначе, как во имя Христово, а, следовательно, и, вполне согласно с волей или заповедью Христовой.

Таким образом, из, рассмотренного нами, места ап. Иакова с несомненной очевидностью открывается, что таинство елеосвящения было установлено Самим Иисусом Христом, или во время Его земной жизни, или по воскресении, когда Он преподавал апостолам наставления об устроении своей Церкви, и, что это вполне было известно, как всем апостолам, так и пастырям всех, основанных ими, частных Церквей.

Совместно с сим, в вышеприведенном месте ап. Иакова с точностью определены и те существенные черты, богоустановленного в Церкви, елеопомазания, на основании которых оно должно быть принимаемо, как таинственно-благодатное священнодействие, и относимо к кругу других подобных таинств Церкви.

Здесь, прежде всего, вполне ясно обозначена его видимая сторона, заключающаяся в помазании тяжело больного[145] (хотя не настолько, чтобы он не мог призвать к себе пресвитеров) елеем, и в помазании не простом, а соединенном с молитвою веры, что сообщает ему характер священнодейственного акта. Такой его характер еще более определяется тем, что, по Апостолу, оно должно было быть совершаемо никем иным, как одними пресвитерами церковными, под которыми, вследствие предположения о существовании их вблизи каждого больного в

значительном количестве, можно разуметь, по преимуществу, священников, но, без исключения отсюда и, правивших ими, епископов, называвшихся в апостольское время еще и пресвитерами.

Что же касается невидимой или благодатной стороны священнодействия елеопомазания, то ее Апостол изображает в следующих словах своих: и молитва веры спасет болящего; и воздвигнет его Господь, и Аще грехи сотворил есть, отпустятся ему (Иак.5:15). То есть: главное, чего нужно желать и ждать болящему от священнодействия, это его исцеление и восстание от одра болезни. Но такое желание и ожидание должны были быть проникнуты молитвою веры, а, следовательно, и всецелою преданностью воле Божией, которая, согласно со своими благими намерениями, может одинаково и подавать исцеление болящему, и лишать такового, в том и другом случае, никогда не отступая от, определенного ею самою, закона смерти, на что, в другом месте, указал и сам Апостол, так выразившись о сем: кая бо жизнь ваша? пара бо есть , яже вмале является, потом же исчезает (Иак.4:14).

К, подаваемому же, в елеопомазании болящему, исцелении телесному, по Апостолу Иакову, присовокупляется и исцеление душевное, а, именно – оставление ему тех грехов, в которых он не успел еще раскаяться, и которые остались с ним на одре его болезни. Само собою очевидно, что это такого рода черты, которые ясно показывают в елеосвящении его близкое сродство с другими богоучрежденными таинственно-благодатными священнодействиями, и дают полное основание для отнесения его к разряду последних.

Учение церковно-отеческое § 154. В первые три века христианства

Между тем, несмотря на столь ясное учение ап. Иакова о существовании в апостольские времена таинства елеосвящения, мы находим весьма мало сведений о нем в три первые века христианства. Но это объясняется вовсе не тем, чтобы о нем не знали в Церкви этого периода, или, чтобы оно не практиковалось в ней, а, главным образом, тем, что к рассуждениям или упоминаниям о нем для христианских пастырей и апологетов сего времени не представлялось настоятельных поводов; так как сие таинство никаких не вызывало возражений или недоумений со стороны противников христианства, и, кроме того, могло быть им мало известно или даже вовсе неизвестно, вследствие употребления его только в редких и исключительных случаях. Тем не менее, мы и в этот период встречаем несколько на него указаний, на которых и останавливаем свое внимание.

Так, св. Ириней, изобразив, как разные гностики его времени

разнообразно искажали и видимую сторону, и внутренний смысл некоторых христианских таинств, а, именно, крещения и миропомазания, называемых ими искуплениями, к сему присовокупляет следующее: «другие искупляют оканчивающих (жизнь) и приближающихся к самому исходу; ибо, некоторые из них, смешав елей с водою, изливают (это) на их голову. А иные (выливают) миро (вышеупомянутый сок из бальзама) и воду, употребляя общее призывание, дабы они сделались недоступными и невидимыми для высших начал и властей, и, чтобы внутренний их человек перешел невидимо, оставляя тело в сотворенном мире, а душу представляя Димиургу»[146] . В, изображенном здесь Иринеем, гностическом, над умершими, обряде, нельзя не приметить искаженного гностиками христианского таинства елеосвящения, что, понятно, косвенным образом свидетельствует о действительном существовании и употреблении последнего в древнехристианской Церкви.

Ориген же, прямее касается сего таинства, так, по поводу перечисления разных видов прощения грехов, пиша о нем, в связи с покаянием: «Есть еще и седьмой род отпущения грехов через покаяние, способ трудный и тяжкий, когда грешник омывает ложе свое слезами, и слезы делаются для него хлебом день и ночь и, когда он не стыдится открыть свой грех священнику Божию и просить у него врачевства... причем, исполняется и то, что сказал ап. Иаков: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные и да возложат на него руки, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь, и Аще грехи сотворил есть, отпустятся ему» (Иак.5:14, 15)[147] . Хотя Ориген здесь елеопомазание подводит под один род отпущения грехов, наравне с покаянием, но, отсюда, очевидно только то, что он признавал его священнодействием, однородным с покаянием по его высокой важности и значимости, а, еще не следует того, чтобы он, вполне, то и другое отождествлял между собою. В других местах (как это мы видели, при изложении его учения о покаянии), где только ни говорил о покаянии и его принадлежностях, нигде не упоминает об елеопомазании, тогда как этому естественно было бы случиться, если бы только он елеопомазание считал существенною частью покаяния. Кроме того, он там же, где упоминает об елеопомазании, делая применение к христианам по поводу ветхозаветного обряда окропления чистой пшеничной муки елеем, замечает: «Всякая душа нуждается в елее божественного милосердия и никто не может оставить эту жизнь, если не будет присущ ему елей небесного помилования»[148] , какое замечание, естественно, предполагает собою мысль об

общеизвестном и, отличном от покаяния, таинстве елеопомазания. Сопоставление же Оригеном елеопомазания наряду, и в связи с покаянием, легко объясняется тем, что в древние времена, как бывает и ныне, елеопомазание, обыкновенно, предварялось покаянием.

Между тем, в постановлениях апостольских находится самая молитва, как должно думать, относящаяся к священнодействию елеопомазания; так как священнодействующий должен был молиться в ней о том, чтобы Господь даровал, употреблявшемуся при сем, елею силу к укреплению, в болящем, здравия и уврачеванию его болезни[149] .

§ 155. В дальнейший период Вселенских Соборов.

Начиная же с IV века, когда, вообще, значительно расширилась святоотеческая письменность, и стала обнимать собою все содержание христианской веры, мы встречаемся с непрерывным рядом свидетельств и об елеосвящении, как духовно-благодатном священнодействии или церковном таинстве.

Так, прежде всего, обращает на себя внимание молитва на священнодействие над недужным св. Василия Великого [150] , впоследствии, вошедшая и в чин последования святого елея[151] . В этой молитве святитель, обращаясь ко Господу Богу, Врачу душ и телес, который малодушным подает утешение, и живот – сокрушенным, подобно тому, как подал, с оставлением грехов, расслабленному, молит Его, вместо недужного, о том, да ослабит Он, оставит и простит ему его прегрешения, и да отверзет уста его к славословию Своего имени, да прострет руки его к деланию заповедей Своих и да направит ноги его к течению благовествования Своего, все его члены и мысли, Своею укрепляя благодатью. А это, понятно, прямо свидетельствует, как о существовании в церковной практике IV века священнодействия елеопомазания, так и об общецерковной вере в сие священнодействие, как таинство, предназначенное для сообщения недужным благодати и для исцеления их недугов телесных, и для отпущения им всех их прегрешений.

Такой же точно смысл и значение должна иметь и подобная молитва св. Иоанна Златоуста [152] , тоже вошедшая в чин последования св. елея[153] . Кроме того, Златоуст, в своем творении о священстве, изображая превосходство священников, как отцов духовных, сравнительно с плотскими родителями, говорит: «Эти (т. е. плотские родители) не могут защитить детей своих и от телесной смерти, даже не всегда могут изгнать из тела вторгнувшуюся болезнь: те, напротив, часто спасали болезненные души, долженствовавшие погибнуть, то, подвергая их кроткому наказанию, то удерживая, при самом начале, от падения, не только

учением и наставлением, но и помощью молитв. Ибо они имеют власть отпущать грехи не только тогда, когда возрождают нас, но и после, как сказано: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь, и Аще грехи сотворил есть, отпустятся ему. (Иак.5:14, 15)[154] . Если здесь только предполагается та мысль, что священники, силой своих молитв, могут спасать погибающих не только от одних опасных недугов телесных, а и душевных, как у ап. Иакова сказано; то, зато, совершенно положительно утверждается, что в елеопомазании также точно отпускаются священниками грехи, как и в крещении, и что, следовательно, елеопомазание по своему действию также таинственно благодатно, как и крещение. А, что Златоуст не отождествлял, подаваемого в елеопомазании отпущения грехов, с таковым же отпущением, подаваемым в покаянии, это видно, как из, несколько прежде предложенного им здесь, нарочитого рассуждения о таинстве покаяния и священнической власти вязать и решить, так и из других подобных параллельных, мест, где он, преподаваемое в покаянии, отпущение грехов вовсе не связывает с тем, с чем оно связывается в елеопомазании.

Указание на таинство елеосвящения находим, также, у св. Амвросия и бл. Августина, из коих первый видел в нем надежду на выздоровление болящего[155] , а последний – подаваемое здесь утешение, через предуказание на жизнь будущую[156] .

При папе же Иннокентии I, современнике Златоустого, как известно, возникли некоторые недоумения, относительно сего таинства; но недоумения сии касались не внутренней его значимости или практической важности, а одних только частных, вызываемых словами самого же ап. Иакова, такого рода вопросов: можно ли совершать его над всеми, не исключая и неверующих, а, также, могут ли совершать его не только пресвитеры, о которых говорит ап. Иаков, но и епископы. Иннокентий же, по поводу сих недоумений, вот что, между прочим, писал: «Нет сомнения, что те слова (ап. Иакова) надобно разуметь в отношении к (одним) верующим больным, которые могут быть помазуемы святым елеем помазания, не подлежит, также, сомнению, что для епископа возможно совершать то, что, несомненно, может совершать пресвитер. О пресвитерах у Апостола сказано потому, что епископы, будучи удерживаемы занятиями, не ко всем больным могут ходить... Проходящим же (церковное) покаяние, нельзя сообщать этого помазания: потому что оно есть таинство. Ибо, кому воспрещаются прочие таинства: как можно

дозволить только одно?[157] Такой ответ Римского епископа по поводу означенных недоумений, равно, как и эти самые недоумения поставляют выше всякого сомнения то, что не только елеосвящение было общеизвестно и везде практиковалось в Римской Церкви в конце IV и начале V века, но и, что оно, несомненно, признавалось таинством, одинаковым по своему достоинству, наравне с прочими церковными таинствами.

Такое же значение имеет одно напоминание верующим об елеосвящении, как, известном им, благодатно целительном священнодействии, св. Кирилла Александрийского, который, ввиду обращения некоторых из них за помощью в болезнях к волшебству, писал, между прочим, следующее: «Не должно прибегать к сим ничтожным и злым врачам, т. е. демонам. Но, если ты подвергаешься телесной болезни, и, если веруешь в сии речения: Господь Саваоф, и в другие Божественные имена, находящиеся в Писании, что они имеют силу прогнать от тебя зло; то молись, произнося эти слова. При сем, напомню тебе и то, что говорит божественное Писание: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне»...[158]

Особенного же внимания заслуживает свидетельство о сем пресвитера Антиохийского пятого века, Виктора (ум. ок. 440 г.), который, в своем комментарии на Евангелие Марка, вот что пишет, останавливаясь на словах евангелиста: и мазаху маслом многи недужные, и исцелеваху (Мк.6:13): «О чем говорится здесь, не разнится от того, что говорит ап. Иаков в своем каноническом послании. Ибо, он пишет: болит ли кто в вас... Елей и недуги врачует, и сообщает свет и радость. Итак, (употребляемый для помазания) елей знаменует и милость Божию, и врачевание болезни, и просвещение сердца. Впрочем, для каждого ясно, что все совершает молитва; а елей служит знаком сего»[159] . Если же, при этом, принять во внимание, что Виктор, пиша свой комментарий, как сам в предисловии к сему труду замечает, имел, преимущественной целью своей, собрать воедино все, до него, только, отрывочно сказанное прежними учителями Церкви; то, отсюда становится ясным и несомненным не только то, что он сам в пятом веке, согласно с пастырями сего времени, учил об елеосвящении, как богоучрежденном и благодатно-целительном для тела и души священнодействии, но и то, что, точно таким же образом, учили о нем и древнейшие пастыри Церкви.

Столь же ясно учил о том же в шестом веке Кесарий Арелатский, который, поучая верующих, как следует им поступать в случаях болезни,

говорил им, между прочим, следующее: «Всякий раз, когда постигнет какая-либо болезнь, пусть болящий примет тело и кровь Христову, и потом пусть совершит помазание тела своего, чтобы исполнилось над ним написанное: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем, во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь: и Аще грехи сотворил есть, отпустятся ему (Иак.5:14, 15). Видите, братие, кто в болезни прибегает к Церкви, тот удостаивается получить и здравие телесное, и отпущение грехов»[160] .

Между тем, что особенно важно, мы еще в конце пятого века, в книге папы Геласия о таинствах, встречаемся с самим чинопоследованием св. елея, проникнутым молитвою о том, «Да будет, освящаемый елей, ограждением души и тела, во отгнание всяких болезней и исцеление немощей душевных и телесных»[161] . Чинопоследование же сие, конечно, взято было Геласием готовым из практики той или другой Церкви, где оно и издавна существовало, основываясь на древнецерковном предании.

То же самое нужно сказать и, относительно, появившегося в шестом веке в творениях св. Григория Великого, подобного чинопоследования елеосвящения, в котором, вместе с указанием того, как епископ и, вслед за ним, пресвитеры благословляют елей, и помазывают им болящего, собраны и те молитвы, которые, при этом, священнодействующими (в Римской Церкви) произносились, – молитвы, заметим, вполне отвечающие древнецерковной вере в благодатно-целительную силу елеосвящения, и ее подтверждающая.

Так как, в сих молитвах, священнодействовавший, должен был молиться ко Господу, через Апостола Своего, рекшему: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры... о том, «дабы Он, благодатью Святого Духа Своего, уврачевал недуги больного, дабы Сам призрел на раба Своего (имя рек), да возвратится ему здравие, и да оставит его недуг, да будет ему помазание священным елеем во отгнание обдержащей его болезни, и во отпущение всех прегрешений»; помазывая же елеем больного, он должен был (по сему чиноположению) говорить следующие, к нему обращенные, слова: «Да вселится в тебя сила Христова, дабы ты, через совершение сей тайны, через помазание сим священным елеем, и нашу молитву, силою Святые Троицы уврачеванный, и восстановленный, удостоился получить прежнее и совершеннейшее здравие»[162] .

В заключение, присовокупим, что в древнейших жизнеописаниях, начиная с четвертого века, есть прямые свидетельства о самых фактах совершения елеосвящения над теми или другими больными, как, напр., в

жизнеописании преподобного Ипатия, жившего в IV и V веках[163] , св. Евтихия (VI в.), патриарха Цареградского[164] , Евгения, еп. Альдеперского[165] , игумена Евгенда [166] и Ф еодора Студита [167] . А при этом, также, примем во внимание и то обстоятельство, что, отделившиеся еще в V веке от Православной Церкви, несторианские и монофизитские общества доныне сохраняют, в ряду других таинств, и елеосвящение[168] , чего не могло бы быть, если бы они не содержали сего таинства до своего отпадения от православия.

§ 156. Общий вывод, и дальнейшая судьба учения о елеосвящении

После всего вышесказанного, становится ясным и несомненным, что 1) богоустановленное священнодействие елеопомазания, искони существовало, и совершалось, по мере надобности, как в восточной, так и западной Церквах; 2) что совершалось никем иным, как священнослужителями церковными, т. е. епископами и пресвитерами, и, даже, по преимуществу, пресвитерами, вследствие представлявшегося, со стороны их, большого удобства к его совершению; 3) что оно почиталось не простым обрядом, а, по своему благодатному действию, причислялось к другим таинствам Церкви, и, что, наконец, 4) его благодатное действие полагалось не в чем ином, как в подаянии благодатного исцеления болящему, соединенного и с оставлением грехов.

Так продолжала учить о таинстве елеосвящения, и доныне, неизменно, учит восточная Церковь, которой, между прочим, в ее чин последования св. елея был принят, составленный в IX веке Арсением, епископом Корфским, молебный канон, вполне выражающий мысли древней Церкви о благодатно-целебном действии св. елея. Так продолжала учить, до некоторого времени, и Церковь западная, подтверждением чему, служат ее определения на поместных соборах IX века – Шалонском II (813 г.)[169] , Ахенском (836 г.)[170] , и Майнском I (847 г.)[171] , проникнутые верою в целебное действие священного елеопомазания и, требовавшие от епископов, вместо, допускаемого ими, в тогдашнее время, по отношении к его совершению, небрежения, строгого соблюдения апостольского предания и древне-отеческих уставов.

Но, впоследствии, ею допущены были и в сем отношении, сравнительно с Церковью восточною, некоторые разности, а именно: предоставление права освящения елея для таинства одним епископам, при оставлении за священниками одного права помазывать болящих сим елеем[172] , а, также, совершенное изменение внутреннего смысла и благодатного значения самого таинства елеосвящения, с усвоением ему назначения – служить только

ободрительным и успокоительным напутствием для умирающих, или отходящих в другую жизнь, а, отнюдь, не благодатным врачеством от телесных недугов[173] . Но, против первого рода разности, как мы уже видели, прежде всего, прямо свидетельствуют слова ап. Иакова о праве совершать молитвенное елеосвящение пресвитерами (Иак.5:14), под которыми и сами латиняне разумеют и священников[174] . Далее, против нее свидетельствует всегдашняя вера древней, как Восточной, так и Западной Церквей, в полную правоспособность священников совершать елеопомазания, вследствие чего, если были в сем случае какие-либо недоумения, то они касались, отнюдь, не священников, а епископов, о которых прямо не упомянуто было ап. Иаковом. Но, что заслуживает особенного внимания, в самом чине последования св. елея, сохранившемся в книге св. Григория Двоеслова о таинствах, на что ссылаются, в свое оправдание, и латиняне[175] , относительно освящения елея говорится следующее: «Тогда приносится епископу елей для помазания больных, и благословляет его, как сам он, так и все пресвитеры»[176] , из чего видно, что даже тогда, когда совершал елеосвящение, совместно со священниками, епископ, священники пользовались правом участия не только в помазывании болящего освященным елеем, но и в самом благословении, или освящении елея. А какого рода была другая разность Римской Церкви, стоявшая в прямом несогласии с откровенным и древнецерковным учением об елеосвящении, и выразившаяся в самом названии последнего – extrema unctio или unctio exeuntium, это по достоинству оценил еще бл. Симеон Солунскй, так, между прочим, выразившись о сем: «Святый елей, как священнодействие, предан во очищение и освящение, обращающимся от грехов, почему он и оставление грехов дарует, и от болезней восстановляет. И все это передал Иисус Христос Бог наш, и, по воле Его, божественные ученики Его[177] . Латиняне же говорят, что не должно совершать елеосвящение над болящим, а только над умирающими, так как оно отпускает грехи, дабы кто-нибудь, оживши снова, не начал грешить. О безумие! Брат Божий говорит: молитва веры спасет болящего и воздвигнет его Господь, а они говорят, что он умрет... Мудрствуя, вопреки Спасителю и Его апостолам, они говорят, что (елей) нужно преподавать не тем, которые могут восстать, а умирающим. Священное Евангелие говорит: мазаху маслом многи недужные, и исцелеваху (Мк.6:13); а они говорят, что его нужно преподавать не для того, чтобы (больные) исцелились, но, чтобы остались неисцельными и умирали»[178] .

Между тем, протестанты, как известно, совершенно отвергли

таинство елеосвящения, несмотря на то, что Лютер, ввиду ясного откровенного о нем учения, по-видимому, на первых, по крайней мере, порах, не был против допущения его в богослужебной практике[179] . По сему поводу, вслед за, ратоборствовавшим против протестантов, патриархом Цареградским Иеремией[180] , Митрофан Критопул, между прочим, писал: «Таинство святого елеопомазания получило свое начало от Жениха и Господа Церкви, как свидетельствует о сем ев. Марк. Ибо, как бы могли помазывать больных ученики, если б им не было повелено? От апостолов, таинство сие предано и Церкви, как говорит божественный Иаков, и сохраняется ею до сего времени»[181] . А, бывший в Константинополе в 1638 г. Собор, анафематствовал, как тех, которые вообще не признавали седмеричного числа таинств, так и, в частности, тех, которые отвергали таинство елеосвящения, вопреки установлению его от Христа, апостольскому о нем преданию и непрерывному его в Церкви употреблению[182] .

Глава III

О Боге, как Выполнителе конечных судеб Своих о мире и человеке

§ 157. Переход к дальнейшему учению о Боге, и его разделение

Теперь мы переходим к учению о том, что составляет окончательное или завершительное дело Божие о мире и человеке, к которому направлено все домостроительство спасения людей, и, ввиду которого, все возможное и нужное им дано в Церкви Христовой, а именно: к учению об окончательном выполнении судеб Божиих, относительно мира и человека. По изображению же откровения, это заключительное дело Божие, в отношении к миру и человеку, совершится, собственно, тогда, когда Господь приидет во славе Своей судить живых и мертвых и воздаст каждому по делам его, определивши, таким образом, окончательно участь всех людей, вместе с преобразованием, соответственно сему, и самого вещественного мира. Но, в своем предначинательном виде, оно происходит непрерывно и теперь, начиная со смерти каждого, в отдельности, человека; так как после смерти для каждого предстоит частный суд Божий, за которым следует определение заслуженной участи его, сообразно с тем, какая участь окончательно предназначена будет его душе с, воскресшим телом, после последнего всеобщего суда.

Соответственно с сим, учение о Боге, как Выполнителе конечных судеб Своих о мире и человеке, может быть подразделено на учение а) о Боге, как Судии и Мздовоздаятеле каждого человека, порознь, по его смерти, и б) как Судии и Мздовоздаятеле всего рода человеческого при кончине мира, причем, должны найти здесь свое место и, ближайшие к

сему учению, предметы и вопросы.

Член 1. О Боге – Судии и Мздовоздаятеле каждого человека порознь по его смерти

Откровенное учение

§ 158. Смерть, как переход к другой жизни, и ее значение, по отношению к загробной участи человека

За смертью каждого человека, как мы уже сказали, следует, тотчас, частный Божий над ним суд, с определением ему заслуженной участи, и этому – смерть человека не только не мешает, а, напротив, всецело способствует. Ибо, что такое смерть человека, по отношению к душе его? Она, по изображению Писания, есть ни что иное, как изведение из темницы (Пс.101:8) или разрешение от уз тела души (Флп.1:23), а также исход (Лк.9:31; 2Пет.1:15; Евр.13:17) или отшествие (2Тим.4:6) ее из сего временного, удоборазрушимого жилища, и переселение в другой, нерукотворный вечный мир (2Кор.5:1), с сохранением при этом полной целостности своей духовной природы. Потому что, по слову Христову, тогда, как тело, в котором живет душа, может быть убито и умереть, душа быть убитою или умереть не может (Мф.10:28), и Бог, назвавший Себя Богом Авраама, Исаака и Иакова, уже после смерти их, несть Бог мертвых **,** но Бог живых (Мф.22:32), что и на самом деле подтвердилось фактом явления во время Преображения Господня, не только взятого живым на небо Илии, но и умершего, подобно другим, Моисея, которые беседовали с Ним об Его исходе (Лк.9:30, 31). Кроме того, Христос же в Своей притче о состоянии по смерти душ богатого и Лазаря, изобразил сии души не только живыми, но и, всецело сохранившими при себе, как те способности и силы, которыми они обладали во время своего союза с телами, так и то доброе и злое, что тогда ими было приобретено при их посредстве (Лк.16:22–31). А ап. Иоанн, в Откровении, свидетельствует, что он видел под жертвенником (небесным) души, убиенных за слово Божие, и слышал, как они громким голосом взывали ко Господу, говоря: «Доколе, Владыко святый и истинный, не судишь и не мстишь, живущим на земли, за кровь нашу» (Откр. 6:9, 10), чего не могло бы быть, если бы они, по разлучении с своими телами, не сохранили прежнего своего полного сознания и такой же самодеятельности. И ап. Павел не иное мыслил о состоянии душ за гробом, когда о себе писал: желание имый разрешитися и со Христом быти (Флп.1:23); так как подобное бытие души со Христом возможно только при сохранении ею самосознательного и личного бытия[183] .

Сохраняя же и по смерти тела, свое полное личное и самосознательное бытие, души, понятно, являются, вместе с сим, вполне способными и к тому, чтобы вспомнить и пересознать все свое

прошедшее, соделанное, совместно с телами, в земной жизни, и отдать в нем отчет пред своею совестью и судом Божиим. Но, мало того, что душа из этой жизни переходит в другую с ясным сознанием всего своего прошедшего, а, что особенно важно, она переходит сюда уже с окончательно определившимся своим духовно-нравственным направлением или к добру или к злу, почему, по словам Сираха, и удобно есть перед Богом, в день смерти воздати человеку по делом его... *(ибо)* в скончании человека открытие дел его (Прем. Сир.11:26, 27).

А, что действительно в откровении то нравственное состояние, с которым души умерших переходят в другой мир, признается настолько определившимся и законченным, что они уже не в состоянии изменить его существенного характера и направления, это видно из тех немалочисленных мест его, в которых, с одной стороны, настоящая временная жизнь души, в связи со своим спутником и сотрудником – телом изображается, как предназначенное для ее нравственного самоусовершения на поприще труда, испытания и подвига, за которым, в другой жизни, следует уже заслуженная награда, а, с другой – ясно указывается на то, что, для не заслуживших сего во время своей земной жизни, со смертью прекращается всякая к тому возможность; так как после смерти не может быть ни покаяния, ни исправления. Так, напр., еще премудрый Сирах, руководясь, конечно, не иным, как таким воззрением на настоящую и загробную жизнь души, преподавал, пока живущим в сей жизни, следующие наставления: «Испытывай себя прежде суда, и во время посещения найдешь милость. Прежде, нежели почувствуешь слабость, смиряйся, и во время грехов покажи обращение. Ничто, да не препятствует тебе исполнить обет благовременно и не откладывай оправдание до смерти... Припоминай о гневе (Божием) в день смерти и о времени отмщения, когда Господь отвратит лице Свое» (Прем. Сир.18:20–24). Такой, а не иной смысл имеют и, обращенные к иудеям, слова Самого Иисуса Христа **:** Аще не имети веры, яко аз есмь, умрете во гресех ваших (Ин.8:24), а, также, обращенные к коринфянам, слова ап. Павла: молим не вотще благодать Божию прияти вам... се ныне время благоприятно, се ныне день спасения (2Кор.6:1, 2), и, сказанные о себе самом: подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох. Прочее убо соблюдается мне венец правды, егоже воздаст ми Господь в день он, праведный судия: не токмо же мне, но и всем, возлюбившим (конечно, во время своей земной жизни) явление Его (2Тим.4:7, 8).

§ 159. Учение древнеотеческое

Согласно с сим, учили о решающем значении смерти, по отношению к нравственному самоопределению или направлению души, при сохранении ею своего полного самосознания и древние пастыри и учители Церкви.

Так, напр., ученик ап. Павла, св. Климент Римский, располагая коринфян к покаянию, ввиду ожидающих нераскаянных, за гробом, мучений, между прочим, пишет: «итак, покаемся, пока живем на земле, ибо мы глина в рук художника. Как горчешник, когда делает сосуд, и он в руках его искривится или распадется, может опять восстановить его, а когда поспешит поставить его в горящую печь, тогда уже не поможет ему: так и мы, пока еще живем в мире этом, должны покаяться от всего сердца в том зле, которое мы сделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния. Ибо, по отшествии нашем из мира, мы уже не можем там исповедаться или покаяться»[184] . Здесь, что не трудно видеть, не только с полною ясностью утверждается то, что душа только в настоящей жизни может совершенствоваться и легко изменять себя от худшего к лучшему, тогда как, по ее окончании, ничего подобного не в состоянии будет сделать, но, отчасти, уясняется и самая причина этого, весьма важного обстоятельства. Причина же эта, по мысли св. Климента, заключается, с одной стороны, в самой душе, которая призвана к тому, чтобы в настоящей жизни, совместно с телом и, при посредстве его, постепенно развиваться и усовершаться, а с другой – в данных ей вовне, вполне приспособленных для сей же цели, условиях и пособиях. Благодаря этому, душа, в течение всей настоящей временной жизни, подобно приготовляемой горшечником, для известного сосуда, мягкой, еще не отвердевшей глине, может, так или иначе, видоизменять себя, принимая такое или иное направлении. Но, со смертью тела и окончанием сей жизни, прекращаются для души условия прежние и наступают совершенно иные, только способствующие к закреплению того, с чем она перешла в загробный мир. А потому, она уже навсегда остается здесь неизменною, в окончательно принятом ею, прежде, направлении, наподобие того, как и, принявшая известную форму в горшечном сосуде глина, уже после прохождения ее через горнило, не может изменить своего вида, и навсегда должна с ним остаться.

Руководясь этой самой мыслью, Афиногор, впоследствии, относительно в благочестии скончавшихся, писал, что они, оставив

настоящую жизнь, живут другой, лучшей небесной жизнью, пребывая неизменными у Бога и с Богом, причем, необходимо предполагал подобное же, только, по своему характеру, противоположное состояние для душ грешных, живущих мучительной жизнью[185] .

Тертуллиан же, присовокупляет к сему еще ту мысль, что душа, разлучаясь в смерти с плотью, лишается уже через это возможности приводить в действие мыслимое и желаемое, оставаясь только при способностях, и без тела мыслить, хотеть, желать и воображать, и, соответственно, заслуженному ею на земле, чувствовать блаженство или мучение[186] .

Но, особенного внимания, заслуживает следующее, имеющее отношение к вопросу, весьма замечательное, по своей ясности и убедительности, рассуждение св. Киприана, где он, обращаясь к, небрегущим о своем, до кончины, раскаянии и исправлении, между прочим, говорил: «Позаботьтесь, пока можно, о своей безопасности и жизни... Убеждаем вас, пока есть еще возможность, пока остается еще несколько века, – принесите удовлетворение Богу... Когда настанет исход отсюда, не будет уже никакого места покаянию, никакого действительного удовлетворения. Здесь жизнь теряется, или сберегается. Здесь обеспечивается вечное спасение, почитанием Бога и делами веры. И пусть никого не задерживают на пути ко спасению грехи его или лета. Для того, кто живет еще в этом мире, никакое покаяние не поздно. Вход к снисхождению Божию открыт и, ищущим, и, разумеющим истину, доступ удобен. Молись о грехах, хотя бы то при конце и исходе временной жизни... верующему, божественная любовь оказывает спасительное снисхождение и в самой смерти совершается переход к бессмертию»[187] .

Точно также, впоследствии, в IV в. учил о благовременности покаяния только в сей жизни и невозможности его в жизни другой и св. Ефрем Сирин, который писал в своем слове о покаянии следующее: «Будем молиться, пока есть на сие время. Здесь, пока мы в этой жизни, всегда можем умилостивить Бога. Не трудно (здесь) снискать нам прощение, и благовременно для нас ударять в дверь Его милосердия **Прольем слезы, пока еще время принятию слез, чтобы, отшедши в тамошний век, не плакать бесполезно; ибо там ни во что не вменяются слезы... Здесь выслушивает Он нас, если взываем к Нему; здесь прощает, если просим о том; здесь изглаждает беззакония наши, если мы благопризнательны. Здесь утешение, там допрос; здесь терпение, там строгость; здесь снисхождение, там справедливость; здесь свобода, там суд»[188] .**

В таком же смысле продолжали учить и дальнейшие отцы и пастыри Церкви, как, напр., св. Кирилл Иерусалимский [189], Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, а, также, св. Амвросий [190], бл. Августин [191], Феодор Гераклийский [192], св. Иоанн Дамаскин и Феофилакт Болгарский [193]. Для примера же, достаточно привести некоторые из мест, принадлежащих трем великим святителям Церкви Вселенской, Василию Великому, Григорию Богослову, Иоанну Златоусту, а, также, древнецерковному великому догматисту Иоанну Дамаскину. «По отшествии из сей жизни, – пишет св. Василий Великий, – нет уже времени для добрых дел; потому что Бог, по долготерпению своему, время настоящей жизни определил на делание нужного для угождения Богу[194] ; настоящее время есть время покаяния и отпущения грехов, а в будущем веке – праведный суд воздаяния»[195] .

«Лучше здесь, пишет, также, Григорий Богослов, подвергнуться вразумлению и очищению, нежели претерпеть истязание там, когда настанет время наказания, а не очищения. Ибо, как выше смерти поминаяй здесь Бога…, так, для отшедших отсюда, нет исповедания и исправления во аде (Пс.6:6); потому что Бог ограничил время деятельной жизни здешним пребыванием, а тамошней жизни предоставил исследование сделанного[196] . Тогда кто поможет, сетующим напрасно? Здесь врачевство для людей, а напоследок все будет заключено»[197] .

И Златоуст, неоднократно касавшийся этой, весьма важной, в практическом отношении, истины, по ее поводу писал, между прочим, следующее: «Только настоящая жизнь есть время для подвигов, а после смерти – суд и наказание. Ибо сказано: во аде же кто исповестся тебе (Пс.6:6)?[198] Доколе мы здесь, дотоле имеем добрые надежды, а, как отойдем туда – уже не властны будем покаяться и смыть с себя грехи. Посему, должно приготовляться непрестанно к исходу отсюда[199] . Здесь возможно и покаяться, и омыть грехи, и приобресть великое дерзновение, и перемениться[200] . Если же ныне, когда еще находимся на поприще, мы не предпринимаем подвигов добродетели и не будем избегать сетей зла; то, наконец, хотя и станем обвинять самих себя, но уже тщетно, Поелику уже не будет никакой пользы от раскаяния. Ибо, пока мы находимся в настоящей жизни, возможно еще, раскаявшись, получить от того пользу, и, очистив прежние согрешения, удостоиться милосердия от Господа. Если же, опустив настоящее время, будем внезапно от него восхищены: то, хотя и будем тогда каяться, но уже не получим от того никакой пользы»[201] .

Дамаскин же, со следующей характерной особенностью выразился о

решающем значении смерти, по отношению к нравственному состоянию души человеческой, сравнив с нею падение ангелов. «Нужно знать, – говорит он, – что падение для ангелов, то же, что смерть для людей. Ибо, после падения нет им покаяния, как и людям нет покаяния после смерти»[202] . По содержащейся здесь мысли, подобно тому, как падшие ангелы после своего падения оказались неспособными к изменению на лучшее в нравственном отношении или к раскаянию, так и для людей, умерших нераскаянными, после смерти, разлучающей их душу с плотию, и делающей и их подобными, в сем случае, падшим духам, не представляется уже возможности к покаянию или нравственному исправлению. Но, при этом, само собою разумеется, Дамаскиным необходимо предполагалось, что, также, и души праведных по смерти остаются неизменными в, приобретенном ими прежде, добром настроении, наподобие того, как и ангелы добрые, устояв в добре во время падения злых, навсегда в нем пребывают непоколебимыми и неизменными[203] .

К сказанному, следует присовокупить, что таким, конечно, воззрением на смерть руководилась и вся древняя Церковь, когда искони строго держалась того неизменного правила, чтобы умирающим, если бы они даже находились под запретительной епитимией, преподавалось разрешение грехов, и напутственное причастие св. Таин, побудительные к чему основания, довольно ясно изображены в следующем, принятом Вселенской Церковью, правиле св. Григория Нисского: «Аще кто, не исполнив времени покаяния, определенного правилами, отходит от жизни: то, человеколюбие отцов повелевает, да причастится св. Таин, и да не без напутствия отпущен будет в оное последнее и дальнее странствие»[204] . Правда, в сем случае, Церковь руководилась еще и той мыслью, что, умирающие в раскаянии и надежде на милосердие Божие, но без принесения плодов полного, все очищающего, покаяния, могут, при некоторых условиях, и по смерти довершить дело своего неполного раскаяния. Но это, отнюдь, не ослабляет общего верования Церкви в неизвестность по смерти того нравственного направления, какое приобрела душа в сей жизни: так как, означенное довершение душою в загробной жизни своего покаяния, с одной стороны, представляет собою ни что иное, как только продление или развитие ее прежнего досмертного направления, а с другой, по верованию Церкви, и оно не иначе совершается, как только при пособии молитв ее[205] .

§ 160. Частный, после смерти, для каждого человека суд

Откровенное о нем учение

Итак, загробным состоянием душ, как оно изображено в Писании и церковноотеческом учении, не только не отклоняется, но, скорее, вызывается, или необходимо предполагается частный, для каждого, по смерти человека суд. Как же о сем суде учит откровение, а, также, как учила о нем Церковь?

Указания на, ожидающий человека по смерти, суд мы находим и в Ветхом Завете, хотя эти указания не все настолько ясны и определенны, чтобы их можно было относить, прямо, к частному, а не всеобщему суду.

Так, напр., Екклезиаст, поднимая свой взор от, замечаемых здесь неправд, в судах людских к будущему суду Божию праведному, пишет: «Еще видел я под солнцем: место суда, а там беззаконие; место правды, а там неправда. И сказал я в сердце своем: праведного, и неправедного, и нечестивого будет судить Бог; потому что время для всякой вещи и суд над всяким делом там» (Еккл.3:16, 17). И в другом месте: «Веселись, юноша, в юности твоей.... только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд (Еккл.11:9); бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека. Ибо, всякое дело Бог приведет на суд и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл.12:13,14). Здесь прямо и ясно говорится только о том, что не здесь – на земле, а там – в будущем веке ожидает людей праведный суд Божий, но начнется ли этот суд для каждого человека вскоре после его смерти, об этом умалчивается, хотя и может быть это предположено без всякого противоречия приведенным местам, особенно, если принять во внимание то место, где, противополагаемый будущему суду Божию, здешний суд, человеческий, называется нескорым, и, которое читается так: «не скоро совершается суд над худыми делами, от этого и не страшится сердце сынов человеческих делать зло. Хотя грешник сто раз делает зло, и коснеет в нем; но я знаю, что благо будет боящимся Бога, которые благоговеют пред лицем Его. А нечестивому не будет добра, и, подобно тени, недолго продержится тот, кто не благоговеет пред Богом» (Еккл.8:11–13).

В неканонической же книге Премудрости Соломона, прямо указывается на посмертное воздаяние Божие людям, а, следовательно, и на частный, после смерти, для них суд: так как здесь говорится о нечестивых, что, «если скоро они умрут, не будут иметь надежды и утешения в день суда, – ибо ужасен конец неправедного рода (Прем.3:18, 19), а о всех, скончавшихся, праведниках, что души их в руке Божией... и пребывают в

мире» (Прем.3:1, 3), равно, как и, в частности, о, соблюдшей свою непорочность во время земной жизни, жене, что «она получит плод, при воздаянии святых душ» (Прем.3:13), под чем можно разуметь не иное, как частное воздаяние до воскресения тел и всеобщего суда.

А в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, суд Господень над каждым человеком и воздаяние, как мы недавно имели случай видеть, прямо относятся ко времени кончины человека, когда и «открываются дела его» (Сирах.11:26,27).

Это верование Ветхозаветной Церкви, во всей его силе подтвердил и Сам Иисус Христос, с полной ясностью уча в своей притче о богатом и Лазаре об, ожидающем каждого человека, мздовоздаянии после смерти, необходимо предполагающем собою и самый частный суд. По смыслу сей притчи, душа, страдавшего в сей жизни, но праведного Лазаря, тотчас, после его смерти, была отнесена ангелами на лоно Авраамово, где встретили ее блаженство и радость, тогда как, наоборот, душа, блаженствовавшего в сей жизни, но неправедного богача, тотчас, по его смерти, переселилась во ад, где постигли ее самые тяжкие муки. Блаженное же состояние по смерти души Лазаря, равно, как и мучительное – души богача, по этой же притче, были ничем иным, как мздовоздаянием за их прошедшую земную жизнь, мздовоздаянием, вполне отвечающим тому, что было заслужено сею жизнью, а потому, вместе с сим, необходимо, под собою предполагающим, и самое определение праведного мздовоздаятельного суда Божия. Отсюда, поэтому, вытекает тот прямой и естественный вывод, что, по учению Христову, над душою каждого человека, тотчас, после его смерти, совершается праведный суд Божий, последствием чего бывает то, что, соответственно заслуженному ею в здешней жизни, она тотчас получает то или иное воздаяние, заключающееся в блаженном или мучительном состоянии.

Потому-то и ап. Павел прямо учил: лежит человеком единою умрети, потом же суд (Евр.9:27), разумея здесь под судом, конечно, не иной, как частный суд, так как этот суд представляется здесь следующим без всякого промежутка, непосредственно за смертью человека. Кроме того, мысль апостола о частном суде подтверждается еще, как теми местами его посланий, в которых выражается его вера в непосредственное, после смерти, воздаяние за настоящие подвиги (Флп.1:21–24; 2Кор.5:1, 8), так и теми, где им изображается, как особенный и отличный от частного, всеобщий суд, имеющий последовать только при кончине мира и принесть людям не предначинательное только, а окончательное воздаяние, как по душе, так и по телу (Рим.2:5–7; 2Кор.5:10; 2Сол.1:6–10). Вместе же с сим,

ап. Павел ясно указывал и на то, кому, именно, принадлежит частный, над душою человека после смерти его, суд: так как он, изображая торжествующую на небе Церковь, к которой только, как Иерусалиму небесному, приступили, подвизающееся на земле верующие, но, в которую уже вошли и стали членами, достигшие совершенства, духи праведников, упоминает здесь же и о Боге, как Судии всех, вследствие праведного суда Своего, переселяющем души праведных из земли в Свой славный и небесный град (Евр.12:22, 23).

Учение церковно-отеческое

§ 161. В первые три века христианства.

Согласно с сим, об ожидающем каждого человека, после его смерти, частном суде учили, начиная с мужей апостольских, и древнейшие пастыри и учители Церкви, хотя, при этом, нужно заметить, что они, особенно на первых порах, большей частью прямо не касались самого частного суда, а только указывали на его последствия, в отношении к душам скончавшихся праведников или грешников, что, понятно, отнюдь не мешает в их учении примечать следы несомненного верования в существование означенного суда.

Так напр., св. Варнава, наставляя верующих подвизаться в добродетели, без чего все время настоящей жизни не доставит им никакой пользы, между прочим, пишет: *«Господь нелицеприятно судит мир: каждый получит мзду по своим делам: если он был добр, то благость его предходит ему; если нечестив, то возмездие за нечестие последует за ним. Смотрите, чтобы нам, уже призванным, не предаться покою и не уснуть в грехах своих, чтобы противник, восстав на нас, не покорил своей власти и не лишил нас царства Господня»* [206]. Хотя здесь, вообще, говорится о нелицеприятном мздовоздаятельном суде Божием, так что под ним, прежде всего, можно разуметь всеобщий окончательный суд, но не противно будет мысли и цели автора, если, совместно с сим, подразумевать здесь и частный суд, как начало и преддверие суда всеобщего, к каковому разумению, в особенности, предрасполагают, употребленные автором, выражения: *«если кто был добр»*, т. е. в настоящей жизни, *«то благость его предходит ему»* , конечно, по окончании сей жизни, а также: *«если (кто) нечестив, то возмездие за нечестие последует за ним»*, т. е. в загробную жизнь.

Между тем, другие мужи апостольские, как то Климент Римский, Игнатий Богоносец и Поликарп прямо выражают свою несомненную веру в эти самые, тотчас по смерти следующие, воздаяния, чем, понятно, свидетельствуют свою веру и существование за гробом частного суда Божия, хотя буквально и не говорят о нем.

Так св. Климент об апостолах Петре и Павле учил, что они в награду за свое терпение и мученичество, по переселению из мира, отошли в святое и подобающее место славы[207] , а об, усовершившихся в любви – что они, по отшествии отсюда, по благодати Божией, находятся в месте благочестивых[208] .

Игнатий же Богоносец, о себе самом, ввиду близкой своей

мученической смерти, к своим пасомым вот что писал: «Не делайте для меня ничего более, как, чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов... Прекрасно мне закатиться от мира к Богу, чтобы в нем мне воссиять[209] ; пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим[210] ; вода живая, говорящая во мне, взывает мне извнутри: иди к Отцу»[211] .

А св. Поликарп, как относительно самого Игнатия, так и, прежде, после него мученически за веру пострадавших, прямо и твердо ту выражал веру, что все они «пребывают в подобающем месте, у Господа с Которым страдали», присовокупляя к сему, «что все они не вотще подвизались»[212] .

То же самое нужно сказать и, относительно, св. Иустина, а, также, Иринея, которые, хотя тоже прямо не упоминали о частном, для каждого человека, после смерти суде, но существование его необходимо предполагали, когда ясно и несомненно учили о том, что, тотчас, после смерти, смотря по заслугам в настоящей жизни, души одних поступают, согласно определению Божию, впредь до всеобщего окончательного суда в лучшие и светлые места, а других, напротив, в места худшие и мрачные[213] .

Тертуллиан же, совершенно прямо и положительно высказывает свое и общехристианское убеждение в существовании за гробом частного суда Божия, как суда над одной, разлученной от тела, душой, писав, между прочим, по поводу загробной участи грешной души следующее: «Душа (грешника после его смерти) первой должна испытать суд (Божий), равно, как и первая была виновницей во всем содеянном; но, при этом, она должна дожидаться своей плоти, дабы получить воздаяние и за то, что было ею содеяно при посредстве, повиновавшейся ее велениям, плоти[214] . А, что души и ныне или страждут, или имеют прохладу во аде, хотя еще остаются обнаженными и отрешенными от плоти, это доказывает пример Лазаря[215] .

Св. Ипполит, между тем, руководясь тою же притчею о Лазаре и богаче, изображает самое производство над всеми душами умерших частного суда, представляя здесь посредствующими деятелями или выполнителями мздовоздаятельных определений – Божиих ангелов. По сему изображению, все души умерших, тотчас, по разлучении со своими телами, впредь до воскресения и всеобщего суда, отходят одним и тем же путем во временные жилища ада. Но здесь, у врат ада встречают их, поставленные быть стражами, ангелы, которые, совместно с сим, и определяют их временную, до всеобщего суда, участь, соответственно, заслуживающему их, нравственному состоянию,

вследствие чего, тогда, как души праведных, ставшие на правой стороне, отправляются, в сопутствии добрых ангелов, в страну света и отрады, т. е. лоно Авраамово, души неверующих и нечестивых, отделившись на сторону левую, напротив, отходят в сопровождении ангелов злых в страну мрака и скорби, или в преисподнюю[216] .

В подобных чертах представлял образ частного суда и Ориген, когда, согласно с верованиями Церкви, изображал ангелов ближайшими участниками, как в производстве суда над душами человеческими, так и в определении загробной их участи[217] .

Такими, конечно, мыслями о частном, как таком суде, который с тем или иным воздаянием непосредственно следует за смертью каждого человека, проникнут был и св. Киприан, когда в успокоение верующих, во время большой смертности, писал, между прочим, следующее: «Смерти должен бояться только тот, кто, по исходе из сего мира, будет вечно мучиться и для кого продолжение пребывания здесь служит только временной отсрочкой страдания и стенания... Для рабов же Божиих, она есть спасительное исшествие из мира... (потому что) праведные призываются к радости, а нечестивые к мучениям; рабам верным определяется скорая награда, а вероломным наказание»[218] .

Такой, наконец, смысл и значение должно признать за общецерковными верованиями в непосредственное, после смерти, мздовоздаяние душ праведных, с полною ясностью выраженными в постановлениях апостольских [219] , причем, необходимо предполагалось и существование за гробом частного божественного суда.

§ 162. С четвертого века

Между тем, начиная с IV века, мы встречаемся уже с непрерывным рядом прямых положительных свидетельств о всегдашнем и неизменном веровании Церкви в существование частного загробного суда. Кроме того, как сейчас увидим, пастыри и учители сего периода свое верование в частный суд большею частью соединяют с изображением производства этого самого суда, чем еще больше доказывают свою полную уверенность в его существовании. Изображают же они, обыкновенно, производство сего суда так, что душа, по разлучении с телом, встречается бесплотными духами и, в сопутствии их, проходит, впредь до определения своей участи через разные премирные, охраняемые злыми ангелами, судебные инстанции или мытарства, где требуется от нее и дается ею отчет во всех прежних ее действиях[220] , – каковый образ представления, как согласный с откровением, а, также, подтверждавшийся видениями некоторых святых, был всегда принимаем и одобряем Церковью.

Так, напр., св. Ефрем Сирин, ясно выразив свою и общецерковную, в частный суд, веру, которая основывалась на словах ап. Павла: лежит человеком единою умрети, потом же суд (Евр.9:27)[221] , в следующих чертах изображает этот самый суд: «Когда приближаются владычные силы, когда приходят страшные воинства, когда божественные изъятели повелевают душе переселиться из тела, когда, увлекая нас силою, отводят в неминуемое судилище; тогда, увидев их, бедный человек... весь приходит в колебание, как от землетрясения, весь трепещет... Божественные изъятели, появ душу, восходят по воздуху, где стоят начальства, власти и миродержители противных сил. Это злые наши обвинители, страшные мытники, описчики, данщики, они встречают на пути, описывают, осматривают, и вычисляют грехи, и рукописания сего человека, грехи юности и старости, вольные и невольные, совершенные делом, и словом, помышлением. Великий там страх, великий трепет бедной душе, неописуема нужда, какую потерпит тогда от неисчетного множества, тьмами окружающих ее, врагов, клевещущих на нее, чтобы не дать ей взойти на небо, поселиться во свете живых, вступить в страну жизни. Но святые ангелы, взяв душу, отводят ее»[222] .

Этот образ представления о частном суде был подтвержден и одним замечательным видением, которого однажды во время молитвы сподобился преп. Антоний и о котором св. Афанасий Великий свидетельствует следующее: «Однажды пред вкушением пищи около

девятого часа, вставь помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а, что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы, он вне себя, и кто-то, как бы, возводит его по воздуху; в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению. Поелику же путеводители Антониевы сопротивлялись им, то требуют они отчета, не подлежит ли Антоний какой-либо ответственности пред ними..., а, так как, обвинители не могли (ни в чем) уличить его, то свободен и невозбранен сделался ему путь. И вдруг видит он, что, как бы, возвращается и входит сам в себя, и снова делается прежним Антонием». К сему рассказу св. Афанасий присовокупляет, что Антоний «удивлялся, увидев, со, сколь многими врагами, предстоит нам брань, и с какими трудами должно человеку проходить по воздуху. И тогда пришло ему на память, что в сем, именно, смысле сказал Апостол: по князю власти воздушныя (Еф.2:2). Ибо, враг имеет в воздухе власть вступать в борьбу с, проходящими по оному, покушается преграждать им путь. Почему наипаче и советовал Апостол: приимите вся оружия Божия, да возможете противитися в день лют (Еф.6:13), чтобы посрамился враг, ничтоже имея глаюлати о нас укорно» (Тит.2:8)[223] .

Подобным же, конечно, представлением об образе частного суда руководился Василий Великий, когда, изображая то, что следует за смертью человека, между прочим, писал: «Никтоже да не льстит себе суетными словесы (Еф.5:6). Ибо, внезапу нападет на тебя всегубительство (1Сол.5:3), и постигнет переворот, подобно буре. Приидет угрюмый ангел, насильно поведет и повлечет душу твою, связанную грехами[224] . Займись же размышлением о последнем дне... представь себе смятение, сокращение дыхания и час смертный, приближающийся Божий приговор, поспешающих ангелов, душу в страшном, при этом, смущении, немилосердо мучимую грешной совестью, обращающую жалостные взоры на тамошнее, наконец – неотвратимую необходимость дальнего оного переселения[225] .

Между тем, как Григорий Богослов, только в кратких словах, исповедовал свою веру в частный загробный суд, выразившись так, что, во время переселения из сей жизни в другую «каждый бывает искренним судиею самого себя, по причине, ожидающего там, судилища»[226] . Златоуст опять довольно подробно касается и самого образа сего суда, представляя его, как и прежде, в виде прохождения в загробной жизни душою воздушных мытарств и, испытываемых здесь ею за прежние проступки, от злых духов истязаний. «Если, говорит он, мы, отправляясь в какую-нибудь чужую страну или град, требуем путеводителей: то, сколько

нам нужно помощников и руководителей, чтобы пройти беспрепятственно мимо старейшин, властей, воздушных мироправителей, гонителей мытареначальников?[227] . Посему-то душа, отлетая от тела, часто, то возникает, то ниспускается, и боится, и трепещет. Ибо сознание грехов и всегда мучит нас, но, особенно, в тот час, когда предстоит нам быть отведенными на тамошние истязания и страшное судилище»[228] . Предполагая же большую разность между тем, что испытывают, проходя через мытарства, души непорочные и порочные, Златоуст вот как изображает состояние первых, влагая следующие слова в уста скончавшихся младенцев: «Св. ангелы мирно разлучили нас от тела, и мы, имея добрых путеводителей, безбедно прошли мимо воздушных властей. Лукавые духи не нашли в нас того, чего искали; не заметили, чего хотели. Узрев тело без греха, они посрамились; увидев непорочную душу, устыдились; увидев неосквернный язык, умолкли. Мы прошли мимо и посрамили их. Сеть расторглась, и мы избавились. Благословен Бог, Который не дал нас в их ловитву»[229] . Состояние же последних, наоборот, представляя весьма тяжелым и трудным, он такие дает наставления живым, еще могущим предотвратить его: «Никто из, живущих на земле, не получив разрешения в грехах, по переходе в будущую жизнь, не может избежать истязания за оные. Но, как здесь преступники из темниц приводятся на суд в оковах, так и, по отшествии из сей жизни, все души приводятся на страшный суд, обремененные различными узами грехов[230] . (Итак) уготовляй на исход дела твоя, и уготовися на путь (Притч.24:27). Если ты у кого похитил что-либо, возврати, и скажи, подобно Закхею: возвращу четверицею похищенное (Лк.19:8). Если ты поносил кого, если сделался врагом кому-либо, примирись до судилища. Все разреши здесь, чтобы тебе без скорби увидеть оное судилище»[231] .

Согласно с сим, учили в IV в., как о действительности частного суда, так, отчасти, и его образе еще Макарий Великий [232],Евсевий Кесарийский [233], Григорий Нисский [234] и Епифаний [235], – к чему следует присовокупить, что таковое учение, в существенных его чертах, не чуждо было и учителям западным сего времени. Так, бл. Августин верование в существование суда, тотчас, после смерти каждого человека, независимо от суда последнего, почитал вполне справедливым, спасительным и никакому сомнению не подлежащими. Потому что, по словам его, нужно дойти до самого ожесточенного и упорного невнимания к евангельскому учению, чтобы в нищем Лазаре, после смерти несомом на лоно Авраамово, а также в богаче, во ад поступившем и здесь подвергшемся мучениям, не видеть того, а, вместе с сим, не верить тому,

что души бывают судимы тотчас по выходе из своих тел, прежде чем пойдут на тот суд, на котором будут судимы уже вместе со своими воскресшими телами[236] .

§ 163. В V-м и дальнейших веках

В пятом же веке, образ представления частного суда в виде загробных мытарств, получил свою, вполне определенную и законченную форму, и с этого времени учение о мытарствах, по крайней мере в восточной Церкви, настолько слилось в одно с учением о частном суде, что с мыслью о последнем, всегда соединяемо было представление о мытарствах, равно, как и наоборот – с мыслью о мытарствах необходимо стало соединяться представление о частном загробном суде.

Полный же образ представления о мытарствах, впрочем, не вновь составленный, а только собранный из прежних частных черт, прилагавшихся в нему в веке IV и, еще прежде, предложен был св. Кириллом Александрийским в его слове об исходе души, где загробные мытарства с, проходящей через них душой, в следующем изображены виде. Мытарства – это, своего рода, на пути от земли, через воздушные пространства к небу, заставы, которые каждая душа, по своем разлучении от тела, необходимо должна пройти, чтобы достигнуть горнего неба или царства Божия. Заставы же эти, бдительно охраняются никем иным, как властями тьмы, злыми миродержителями, воздушными мытареначальниками, истязателями и обличителями наших дел, которые всячески стараются воспрепятствовать душе, при восхождении ее на небо. Потому-то, когда душа, ведомая и покровительствуемая ангелами добрыми, вступает на сии заставы или мытарства, означенные мытареначальники с неумолимой строгостью выискивают и поставляют ей на вид все, что только допущено было ею в прежней ее жизни зазорного в мыслях, словах и деяниях, и, что может явить ее недостойной Царствия Божия. Но, со своей стороны, не остаются, при этом, безмолвными и, сопутствующие душе, добрые ангелы; так как они, в противоположность тому, в чем обличают ее духи злобы, указывают все то, что было сделано ею в здешней жизни доброго. Так бывает на первом мытарстве – грехов, совершаемых посредством уст и языка, – на втором – грехов зрения, – на третьем – грехов слуха, – на четвертом – всех беззаконий, учиненных посредством рук; так происходит и на дальнейших мытарствах других подобных грехов и страстей, как, напр.: злобы, ненависти, зависти, тщеславия и гордости, потому что каждая страсть и грех имеют своих мытарей и истязателей. Во время же всех этих испытаний и истязаний, душа должна бывает находиться в волнении и страхе, пока, наконец, по своим поступкам, делам и словам, или, быв осуждена, заключится в оковы,

или, быв оправдана, освободится от них. И, если за благочестивую и богоугодною жизнь свою, она окажется достойной неба, то её восприимут ангелы, и тогда она уже небоязненно потечет к Царствию Божию, сопровождаемая святыми небесными силами. Напротив, если окажется, что она проводила жизнь в нерадении и невоздержании: то услышит оный страшный глас: да возмется нечестивый, да не видит славы Господней (Ис.26:10), и тогда оставят ее ангелы Божии, а возьмут страшные демоны и ввергнут в страну мрака и тьмы, в места преисподние, в узилища подземные и темницы адские[237] .

После же св. Кирилла Александрийского, во все дальнейшие века, мы непрерывно встречаемся с изображением частного суда, в виде мытарств, у разновременных и разноместных пастырей и учителей Церкви, как, напр.: у Евсевия, епископа Галликанского [238], бл. Иоанна Милостивого [239], преп. Максима Исповедника [240], св. Иоанна Лествичника [241], преп. Феодосия Печерского [242], св. Кирилла Туровского [243], Марка Ефесского, Гавриила филадельфийского [244]и св. Димитрия Ростовского [245].

Но, что весьма важно, учение о мытарствах вошло и в, принятые Церковью во всеобщее и всегдашнее употребление, разные жизнеописания святых[246] , а, также, разные молитвословия и священные службы (как, напр., молитва молебная ко Пресвятой Богородице в конце повечерия, канон Господу Иисусу и Пресвятой Богородице, поемый при разлучении души от тела (песнь 4, тр. 4; песнь 8, тр. 2), канон усопшим (осмоглас. св. Иоан. Дамаскин. гл. 2, субб. песн. 9, тр. 16) и канон Ангелу Хранителю (Песн. 9, тр. 3).

И это, в заключение заметим, вполне естественно. Потому что учение о мытарствах представляет собою ни что иное, как, только, образное изображение частного загробного суда, и, притом, такого рода изображение, существенные черты которого взяты из самого откровения. Так в мытарствах, прежде всего, представляются, являющимися душе, тотчас, по разлучении ее от тела, ангелы добрые и злые, из коих, первые готовы бывают препроводить ее к небу, а последние рады бы отвести ее в место гибели и мучений. Подтверждением сему служит пример праведного Лазаря, душа которого, тотчас, по смерти отнесена была ангелами на лоно Авраамово (Лк.16:22), а, также, того неправедного богача, которому Бог сказал: безумне, в сию нощь душу твою истяжут от тебе *(Лк.12:20), – истяжут,* вероятнее всего, злые и немилосердые духи, как изъясняли сие выражение древние учители Церкви[247] . Далее, здесь представляется душа, проходящей по пути к небу и Богу, через воздушные пространства, где злые духи всячески стараются ее задержать, отыскивая в

ее прошедшей жизни все греховное и недостойное неба, тогда как, наоборот, добрые ангелы всячески стараются помочь ей, указывая на все, содеянное ею, доброе, способное доставить ей оправдание. Но в Писании, как известно, диавол не только изображается, как рыкающий лев, ища кого поглотить (1Пет.5:8), но и признается князем, господствующим в воздухе (Еф.2:2), где пребывают, подчиненные ему, духи, называемые духами злобы поднебесной (Еф.6:12). А это, естественно, к тому ведет предположению, что, если духи злобы и на земле всячески стараются отчуждить душу от Бога и уловить ее в свои пагубные сети; то, тем более, они должны будут пытаться достигнуть сего тогда, когда душа, по разлучении своем от тела, будет проходить на своем пути к небу через их преимущественнейшую область, и, когда для них будет представляться уже последняя возможность повредить душе через обвинение ее пред правдой Божией в, содеянных ею, во время земной жизни и, хорошо известных им, прегрешениях, за которыми они, прежде, тщательно наблюдали, и, к совершению которых, большей частью сами, своими искушениями, располагали. С другой стороны, ангелы добрые изображаются в Писании, как служебные духи, посылаемые на служение тем, которые имеют наследовать спасение (Евр.1:14), а, вместе с сим, и, как всегдашние их, пред Богом предстатели, руководители, помощники и заступники (Мф.18:10; Пс.33:8). Если же они, в течение всей земной жизни, такое близкое, живое и деятельное участие принимают в судьбах спасаемой души; то, могут ли оставить ее без своей помощи и защиты тогда, когда, по разлучении с телом, она перейдет в неведомый духовный мир, когда здесь, на первых же порах, встретят ее сильные и беспощадные нападения вражии?

Наконец, в учении о мытарствах, частный суд представляется производящимся не Самим Богом непосредственно, а при участии и посредствовании ангелов злых, как орудия гнева Божия и ангелов добрых, как орудия благости Божией. Но и этот образ представления нисколько не расходится со св. Писанием, по изображению которого, Бог – ангелов злых до всеобщего суда (Иуд.1:6) нередко употреблял в орудия праведного своего, против грешников, гнева (Пс.77:49; 1Кор.5:5), а, что касается ангелов добрых, то, при непосредственном их участии, Он будет производить даже всеобщий суд (Мф.13:41, 49, 24:31).

Между тем, следует заметить, что те частные и разнообразные черты, в которых изображаются мытарства, в учении об образе частного суда, что само собою понятно, имеют только второстепенное, или такое значение, какое должно быть признано за чувственными образами, олицетворенно

представляющими, хотя вполне действительный, но, тем не менее, для нас темный и глубоко таинственный факт загробного суда. Все, поэтому, чувственные земные образы, под которыми, в виде мытарств, представляется частный суд, хотя по своей основной мысли вполне верны, однако же, должны быть принимаемы, как, некогда, наставлял препод. Макария (Александрийского) сам, явившийся ему, Ангел, только за самое слабое изображение вещей небесных[248] .

О мздовоздаянии после частного суда

§ 164. Учение откровенное

Как же учит откровение о самом мздовоздаянии после частного суда, составляющем непосредственное последствие последнего?

Хотя, по изображению ветхозаветного откровения, души всех скончавшихся, тотчас, по своем разлучении от тела, одинаково должны были нисходить во ад и в нем пребывать (Быт.27:35; Иов.14:10–12), но, тем не менее, в нем довольно ясно обозначалась значительная и существенная разница между участью здесь душ праведных и грешных.

Так, напр., Псалмопевец, прозирая в загробную участь праведных и беззаконных душ, в следующих чертах ее изображает. Беззаконных, – говорит он, – «как овец, заключат в преисподнюю; смерть будет пасти их, – и наутро праведники будут владычествовать над ними» (Пс.48:15). В частности же, относительно неправедного и небогобоязненного богача, замечает: «Он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света» (Пс.48:20).

Подобным же образом учил и Соломон, написав следующее: «Нечестивый делает дело ненадежное, а, сеющему правду – награда верная (Притч.11:18); за зло свое нечестивый будет отвергнут, а праведный и при смерти своей имеет надежду (Притч.14:32. Снес. Притч.15:24; Еккл.8:12,13).

По изображению пророка Исаии, «праведник (умирающий) восхищается от зла; он отходит к миру; ходящии прямым путем будут покоиться на ложах своих... (тогда как) нет мира нечестивым (Ис.57:1, 2, 21. Снес. Ис.66:24).

Пророк же Иезекииль ясно отличает в преисподней, куда нисходили души умерших, особые места, назначаемые для обрезанных и необрезанных, и между этими местами, – одни – более низменные (Иез.32:18–23), причем, само собою предполагалось, что во аде и для душ праведных, равно, как грешных – определялись места особые и разные, для первых лучшие, а для последних худшие.

С подобной и, даже, сравнительно, большей ясностью определяется загробная участь душ праведных и грешных в позднейших неканонических книгах Ветхого Завета.

Так, напр., в книге Премудрости Соломона об участи душ праведных говорится следующее: «Души праведных, – в руке Божией, и мучение не коснется их. В глазах неразумных они казались умершими и исход их считался погибелью, и отшествие от нас – уничтожением; но они

пребывают в мире. Ибо, хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия (Прем.3:1–4). Участь же за гробом душ грешных изображается так: «Как скоро они умрут, не будут иметь надежды и утешения в день суда; ибо ужасен конец неправедного рода (Прем.3:18, 19). Подобным образом, учил и Иисус, сын Сирахов, говоря о загробной участи праведных: «Боящемуся Господа, благо будет напоследок, и в день смерти своей получит благословение» (Сир.1:13), – а об участи грешных: «Гнев (Божий) не замедлит, – наказание нечестивому огонь и червь (Сир.1:18, 19); конец нечестивых – пламень огненный, – путь грешников вымощен камнями, но на конце его пропасть ада» (Сир.21:10, 11).

В книгах же маккавейских есть довольно ясное свидетельство о веровании ветхозаветной Церкви и в разные степени загробного мздовоздаяния, как душам праведным, так и грешным. Подтверждением первого служит, замеченное здесь, явление во сне Иуде Маккавею, уже скончавшихся в вере и благочестии, первосвященника Онии и пророка Иеремии, из коих первый, простирая руки, молился за весь народ Иудейский, а относительно второго, окруженного дивным и необычайным величием, сам Ония засвидетельствовал, что он много молится о народе и святом городе (Иерусалиме) (2Мак.15:11–14). Подтверждение же последнего представляет собою то обстоятельство, что, когда воины, предводимые Иудой Маккавеем в одном сражении, пали, как, впоследствии, оказалось, по причине совершенного ими преступного похищения идольских вещей, Иуда не почитал их души повинными пред Богом наравне с душами закоснелых грешников, а, напротив, находил возможным исходатайствовать для них пред Богом помилование и причисления к душам, которым уготована превосходная награда; почему и «принес за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха» (2Мак.12:39–45).

Между тем, все то, что говорилось в Ветхом Завете относительно загробного воздаяния душ до всеобщего суда, всецело подтверждено и, даже, сравнительно, определеннее изображено и в новозаветном учении, как Самого Иисуса Христа, так и Его апостолов. Так, напр., Иисус Христос, наставляя Своих учеников, что в доме Отца Его обителей много, и, что, если бы было не так, то Он не сказал бы им: «Иду приготовить место вам, и когда пойду и приготовлю вам место, прииду опять и возьму вас к Себе» (Ин.2:3), этим самым ясно показал, что для них, по отшествии от мира, будет в доме Его Отца совершенно готовое место, и, притом, именно там, где, по отшествии отсюда, Он Сам будет. Эту же самую

мысль повторил Христос в Своей молитве к Отцу, когда, молясь о Своих учениках, сказал: Отче, ихже дал еси Мне, хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со мною: да видят славу Мою (Ин.17:24). Кроме того, Христос, висящему вместе с Ним на кресте, но, искренно раскаявшемуся разбойнику, прямо и решительно сказал: аминь глоголю тебе, днесь со Мною будеши в раи (Лк.23:43), чем, опять, совершенно ясно показал, что души праведных, тотчас, по разлучении с телами, могут получать и получают место, доставляющее радость и блаженство.

Согласно с сим, о загробном мздовоздаянии душ праведных учили и апостолы, ясно выражая свою несомненную уверенность в том, что уделом таковых душ за гробом служит, как особое блаженное место, так и особое блаженное состояние, заключающееся в общении с Богом и Христом. Такой, именно, смысл имеют следующие слова ап. Павла: вемы бо, яко Аще земная наша храмина тела разорится, создание от Бога имамы, храмину нерукотворену, вечну на небесех (2Кор.5:1); живуще в теле, отходим от Господа... дерзаем же и благоволим паче отити от тела, и внити ко Господу (2Кор.5:6–8); желание (имею) разрешитися и со Христом быти (Флп.1:23). Кроме того, тот же апостол прямо свидетельствовал о блаженном сожительстве в Церкви небесной с Богом, Христом и сонмом ангелов, достигших совершенства, душ праведных, когда, уверовавших, так учил: приступисте к Сионстей горе, и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному, и тмам ангелов: торжеству, и церкви первородных на небесех написанных, и Судии всех Богу, и Духом праведника совершенных и к Ходатаю завета нового Иисусу (Евр.12:22–24). Об этот же самом засвидетельствовал и ап. Иоанн, который в откровении видел в образах человеческих души праведников, то находящимися под алтарем небесным (Откр.6:9), то стоящими пред престолом и Агнцем (Откр.7:9), то сидящими на престолах вокруг престола Господня (Откр.4:4).

А, что душ грешников, тотчас, после смерти ожидает совершенно иная участь, на это Сам Иисус Христос ясно указал, когда, наставляя учеников Своих, между прочим, сказал им: не убойтеся от убивающих тело, и потом не могущих лишше что сотворите. Сказую же вам, кого убойтеся: убойтеся имущего власть по убении воврещи в дебрь огненную (Лк.12:4, 5). Еще же яснее это самое Он изобразил в притче о нищем праведнике и грешнике богаче, из коих, тогда, как душа первого, тотчас, после смерти отнесена была ангелами на лоно Авраамово, душа последнего представлена здесь, тотчас, после смерти, поступившею в ад, и там подвергшеюся тяжким мучениям (Лк.16:22–24). Есть, также, в Новом

Завете, хотя, впрочем, неясное, указание на различные роды или степени загробного мздовоздаяния, как душам праведным, так и грешным. На различие мздовоздаяния душам праведным указывают слова Спасителя в дому Отца Моего обители многи суть (Ин.14:2), а, также, свидетельство ап. Иоанна, который, как мы сейчас заметили, видит одни праведные души – находящимися только под алтарем Агнчим, другие же – стоящими пред престолом и Агнцем, а некоторые – восседящими на престолах, и, притом, одни – облеченными только в белые одежды, другие же, кроме того, с пальмовыми ветвями в руках, а некоторые – с золотыми венцами на главах (Откр.6:11, 7:9, 4:4). Различие же во мздовоздаянии душ грешных необходимо предполагает собою учение Христово, как, вообще, о праведном воздаянии, сообразно вине каждого (Мф.5:22; Лк.47:48), так и в частности о возможности оставления для некоторых, конечно, менее виновных, грешников их грехов в будущем веке (Мф.12:32).

В Новом Завете, наконец, как Сам Иисус Христос, так и Его апостолы дают разуметь, что мздовоздаяние загробное после частного суда не есть окончательное и полное.

Потому что, по ясному учению Христову, только после всеобщего воскресения и суда, как праведники окончательно наследуют живот вечный, так и грешники пойдут в огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам его (Ин.5:28, 29; Мф.25:34, 41, 46). И, по словам ап. Павла, всем явитися нам подобает пред судищем Христовым, да приимет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор.5:10). А ап. Иоанн свидетельствует, что он, на, обращенный к Богу, мученических душ вопль: «Доколе Владыка святый и истинный не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу», услышал такой ответ: «Пусть они успокоятся еще на малое время, пока и сотрудники их, и брат их, которые будут убиты, как и они, дополнят число» (Откр.6:10. 11), чем, опять, ясно было показано, что полное мздовоздаяние перешедших в другую жизнь душ, должно совершиться не тотчас после смерти, а после окончания на земле домостроительства Божия и всеобщего суда.

Учение церковно-отеческое

§ 165. В первые три века христианства

Согласно же с ветхозаветным и новозаветным откровением, учили о загробном мздовоздаянии душ и древнейшие мужи апостольские, а, также, следовавшие за ними, отцы и пастыри Церкви, к учению которых мы и переходим, заметив при сем, что они, большей частью, не входят ни в какие подробности, относительно сего сокровенного и таинственного предмета, а только, придерживаясь откровения, ограничиваются краткими указаниями на двоякое состояние за гробом душ праведных и грешных, с допущением, при этом, одних степенных разностей.

Уже ап. Варнава, ярко изобразил два в здешней жизни пути, один путь добродетели и света, ведущей к царствию, и другой путь порока и тьмы, ведущий к вечной смерти и наказанию[249] , так, вкратце, обозначает двоякое мздовоздаяние в будущей жизни людей: «Каждый получит мзду по своим делам; если он был добр, то благость его предходит ему, а, если нечестив, то возмездие за нечестие последует за ним»[250] . Хотя здесь Варнавой прямо и не указывается, что он разумеет под, изображенным им мздовоздаянием, и частное загробное мздовоздаяние, но, тем не менее, как мы недавно замечали, без всякого насилия можно предполагать здесь и таковое мздовоздаяние, особенно, если принять во внимание, указанные Варнавой непосредственные последствия шествия в сей жизни или по пути света, или по пути тьмы.

Должно полагать, что и св. Ерм имел эти же мысли в виду, когда, подобно Варнаве, также, изображал только два жизненных пути, – один – правый и прямой, а другой – неправый и кривой, из коих, первый, под руководством ангела доброго, приводит человека к Богу, а последний, под водительством ангела злого, приводит его к погибели[251] .

Климент же Римский, с совершенной ясностью, учил, относительно душ праведных, что они, тотчас, после смерти сподобляются блаженной участи. Так, об апостоле Петре, говорит, что он, «претерпевши мученичество, отошел в подобающее место славы»[252] , а об ап. Павле, что он, мученически засвидетельствовав истину, «переселился из мира и перешел в место святое»[253] . Равным образом, и о всех скончавшихся, но усовершившихся, по благодати Божией в любви, он учил, что «они находятся в месте благочестивых», присовокупив к сему, кроме того, следующее: «они, т. е. находящиеся в месте благочестивых, откроются с пришествием царства Христова. Ибо написано: «Войди на некоторое время в храмины, пока пройдет гнев и негодование

Мое, и вспомню о дне добром, и воскрешу вас от гробов ваших» (Ис.26:20; Иез.37:12–13)[254] . Последнее замечание, что не трудно видеть, содержит в себе ту мысль, что мздовоздаяние, какого сподобляются за гробом души и праведных, не есть полное, а только предначинательное и, заключающееся, главным образом, в ожидании и предощущении того окончательного и всецелого воздаяния, какое последует за воскресением их тел. Само собою понятно, что, рассуждая таким образом о загробном мздовоздаянии душ праведных, св. Климент, совместно с сим, в точно таком же виде представлял и мздовоздаяние загробное душ грешных, только, конечно, мысля его в противоположном, блаженному воздаянию, духе и смысле.

То же самое нужно сказать, относительно, св. Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского, из коих, первый, с особеннейшей силой и непоколебимой твердостью свидетельствовал свою веру в то, что он, тотчас, по принятии мученичества, достигнет блаженного единения с Богом[255] , а последний подобную уверенность выражал, как, относительно, св. Игнатия, так и других страдальцев за веру, утверждая, что все они «пребывают в, подобающем им, месте у Господа, с Которым и страдали»[256] .

А, относительно, самого Поликарпа, вся Церковь Смирнская, в своем послании, засвидетельствовала свою веру в то, что он, после мученичества, «восприяв венец нетления, веселится ныне с апостолами и всеми праведниками, славит Бога и Отца, и благословляет Господа нашего»[257] .

Из первых же апологетов христианских, прямее других, хотя и весьма сжато, изобразил верование древней Церкви в загробную участь душ Иустин Мученик, так выразившись о сем в своем разговоре с Трифоном: «Души благочестивых находятся в лучшем месте, а злые и беззаконные – в худшем, ожидая здесь времени суда»[258] . Здесь прямо утверждается, что для душ благочестивых и беззаконных предназначены, до последнего суда, двоякие и совершенно различные по своему достоинству, как различны доброе и злое, места, из коих худшее и злосчастное место в другом своем творении – в увещании к эллинам – называет адом[259] , что, естественно, заставляет предполагать, что лучшее для праведных душ место, Иустин полагал вовне ада. Различие же это между теми и другими, лучшими и худшими местами, понятно, необходимо предполагает и двоякое, различное до противоположности, состояние тех душ, которые в них пребывают т. е. для душ благочестивых состояние блаженное, а для злочестивых – злосчастное. Но то или другое, заслуженное душами состояние, есть, по Иустину, только предначинательное и ожидательное, а

не полное и окончательное, так как оно имеет стать таковым только по наступлении ожидаемого суда, который замедляется Богом, ради рода человеческого, чтобы многие могли спастись через покаяние[260] .

Ириней же, в своем учении о загробном состоянии душ, ту представляет особенность, что, по-видимому, совершенно обобщает загробное место, как для душ праведных, так и неправедных, утверждая, что и «души учеников Христовых... пойдут в назначенное им от Бога невидимое место (т. е. ад), и там пробудут до воскресения, в ожидании Его», по примеру того, как Иисус Христос до Своего тридневного воскресения душою пребывал во аде[261] . Но, в других местах, сам же Ириней объясняет себя. Так, касаясь будущей участи покорных и непокорных свету божественной истины, он, между прочим, говорит: «Бог, наперед знающий все, приготовил для тех и других приличные жилища: тем, которые ищут света нетления и к нему прибегают, Он милостиво дарует, желаемый ими, свет, другим же, его презирающим, отвращающимся и избегающим и, как бы, самим себя ослепляющим, Он приготовил, достойную противников света, тьму и, не хотевших покоряться Ему, предал соответственному наказанию»[262] . В другом же месте, в частности, определяя то жилище, которое приготовлено для душ праведных, он пишет: «Преложенные, как говорят пресвитеры, ученики апостольские, преложены туда (т. е. в рай); – ибо рай приготовлен для людей праведных и духоносных и туда был восхищен апостол Павел, когда слышал глаголы, несказанные для нас в настоящем состоянии, – и, преложенные, пребудут там до скончания (мира), предначиная нетление»[263] . Сопоставляя между собой все, сейчас приведенные места, нетрудно увидеть, что св. Ириней, подобно Иустину, строго отличал между собой два, по своему характеру, совершенно различные состояния за гробом – праведных и грешных душ, а, именно, одно, заключающееся в радостном предвкушении ожидаемого блаженства, а другое, состоящее в тяжелом предыспытывании будущих мучений, и, соответственно с сим, для тех и других душ допускал совершенно различные – лучшие и худшие жилища, но только эти жилища он полагал существующими в одной общей области, носящей название невидимого или ада.

То же самое нужно сказать и, относительно, Тертуллиана и св. Ипполита, которые, согласно с Иринеем, точно так же, как место за гробом душ праведных, называемое лоном Авраамовым, так и жилище душ преступных, называемое преисподней, объединяли под одним общим наименованием области ада[264] .

Но, поступая таким образом, как Тертуллиан, так, в особенности, Ипполит в таких резко противоположных чертах изображали то и другое место, что последние являлись, как бы, двумя совершенно отдельными и, по своим условиям, противоположными мирами. Так, по изображению св. Ипполита, лоно Авраамово, где помещаются до последнего суда души праведных, и преисподняя, где должны пребывать души грешных, суть две области, разделенные между собою непроходимою бездною. Тогда как, в первую из них, души поступают охотно и радостно, в последнюю, наоборот, они влекутся злыми духами принужденно и насильно, как узники в цепях. Тогда как, первая есть место света Божия, лучшей и духовной жизни и радости, в последней – господствует страшный мрак, смерть духовная и отчаяние. Тогда как, наконец, жильцы первой испытывают довольство от окружающей их благодатной среды, от близкого сообщения с ангелами и душами святых, а, также, от предощущения, ожидающего их впереди, вечного блаженства, жильцы последней, наоборот, испытывают тяжкие муки, как от, окружающей их, мрачной среды с грозными духами злобы, так и от предчувствия в будущем, ожидающих их, вечных мучений от неугасимого огня адского[265] . А такое представление жилища душ праведных, по отношению к жилищу душ грешных, понятно, весьма недалеко было от того, чтобы его представлять областью находящейся совершенно вне сферы ада, и примыкающей, скорее к небу, чем к аду, основание для чего, отчасти, дано было самими особенными его наименованиями – Иринеем рая, а Тертуллианом и Ипполитом лона Авраамова[266] .

Потому-то, ничего не представляет собою противоречивого то обстоятельство, что, дальнейшие пастыри и учители, загробное местожительство праведных душ, прямо стали называть небом; так как, делая это, они, точнее и определеннее, выражали одну и ту же главную мысль древней Церкви о двояком и бесконечно различном, хотя еще окончательно не установившемся, состоянии за гробом душ праведных и грешных, – об одном блаженном, а другом – злосчастном.

Так, уже Ориген (который, впрочем, немало к Церковному учению о загробном состоянии душ примешал личных мнений), прямо и решительно учил, что души, оставляющие здешний мир, идут или на небо, или в преисподнюю[267] , и там, сообразно заслугам своим, получают большее или меньшее, но неокончательное блаженство или мучение[268] .

Но, что заслуживает полного внимания, самый ревностный и строгий блюститель древне-церковного учения и предания св. Киприан, в таком же

точно смысле, учил о загробном месте и, соединенном с сим, в таком или ином состоянии отшедших душ. По Киприану, вера, которую он и все истинные христиане возвещают и проповедуют[269] , несомненно, каждого верующего убеждает, что смерть для праведных и благочестивых есть ни что иное, как «переход, или переселение, по окончании временного пути в вечность»[270] , – для жизни Бога[271] и со Христом[272] , а, также, приведение их, по разрешении мирских уз, к собственному жилищу или возвращение их в рай и царство небесное[273] . «Мы, – говорит он, – отечеством своим почитаем рай; патриархи стали уже нашими родными: почему же спешим скорее увидеть свое отечество, приветствовать родных? Нас ожидает там великое множество, любезных нам, ждет многочисленный сонм родителей, братьев, детей, кои, не страшаясь уже за свою безопасность, заботятся еще и о нашем спасении. Увидев их, обнять – о, какая это радость для них и, вместе, для нас! Какое там веселие в Царстве Небесном, где нет уже страха смерти, какое высочайшее и всегдашнее блаженство при вечной жизни! Там славный лик апостолов; там сонмы радующихся пророков; там бесчисленное множество мучеников, увенчанных за победу в борьбе и страдании; там, торжествующие, девы, силою воздержания победившие вожделения плоти и тела; там, восприявшие награду благотворители, которые, снабжая пищею и щедрыми воздаяниями нищих, земные наследственные сокровища свои перенесли в сокровищницы небесные. К ним-то поспешим, возлюбленнейшие братья, с неудержимою любовью, с пламенным желанием – быть скорее с ними, скорее приити ко Христу[274] . «Смерти же, – в другом месте пишет Киприан, – должен бояться только тот, кто, не будучи возрожден водою и духом, готовит себя в жертву пламени геенскому, – кто не огражден крестом и страданием Христовым, – кто через смерть первую препровождается ко второй. Смерти должен бояться тот, кто, по исходе из сего мира, будет вечно мучиться, и для кого продолжение пребывания здесь служит только временной отсрочкой страдания и стенания»[275] . Из приведенных мест, вполне ясно, что св. Кипиран блаженное жилище отшедших душ, прямо называемое им раем и Царствием Небесным, совершенно выделял из области адовой, помещая его в небе, и, указывая здесь место душам, не только патриархов, пророков, апостолов и мучеников, но и всех, благочестно, в союзе с Церковью скончавшихся, тогда как, наоборот, по его мысли, все остальные души, т. е. души, скончавшихся вне спасающей Церкви Христовой, должны пребывать там, где уготовано место для геенских мучений.

Этот взгляд Киприанов на загробную участь праведных и грешных,

нелишне заметить, совершенно разделяла и, современная ему, Римская Церковь, что можно видеть из одного послания к нему римских пресвитеров и диаконов, которые в нем, между прочим, по сему предмету писали следующее: «Бог, как милосерд, так и строг и взыскателен по отношению к своим заповедям: призывает на брачную вечерю, но, не имеющего брачного одеяния, извергает вон из собрания святых, со связанными руками и ногами (Мф.22:12). Он приготовил небо, но, вместе с тем, приготовил и ад; приготовил райские утехи, но приготовил, также, и вечные мучения; приготовил незаходимый свет, но приготовил и непроницаемый вечный мрак неисходной ночи»[276] .

Можно заметить еще, что и св. Дионисий Александрийский, согласно с Киприаном, место душ праведных тоже представлял, находящимся на небе, когда так выражался о мучениках, что они «приседят Христу, суть общники Его царствия и участники Его суда, произносящие вместе с Ним свои (о людях) приговоры[277] .

Из всего же вышесказанного, открывается, что пастыри, и учители рассматриваемого периода, соответственно с тем, как всех людей в настоящей жизни разделяли на добрых, и злых, на спасаемых в Церкви, и вне ее осуждаемых, и в жизни загробной отличали только двоякую, до последнего суда, блаженную или скорбную участь их душ, не предполагая при этом никакой середины между той и другой, в виде среднего их состояния. Самую же блаженную участь праведных душ, несмотря на, не определившееся еще окончательно их состояние, полагали в близком общении с Богом Христом, а, также, в участии в славе и промыслительности божественной о судьбах земной Церкви, тогда как, наоборот, скорбную участь душ грешных полагали в лишении всего этого и, кроме того, в положительно мучительном, хотя еще окончательно не определившемся, состоянии.

А, совместно с сим, как мы видели, они, для отшедших душ, указывали и только двоякого рода места – лучшие и худшие, вовсе не предполагая существования еще какого-либо среднего для них места. И такому представлению о местопребывании душ за гробом, отнюдь, не мешало то обстоятельство, что, некоторые из пастырей сего периода, жилище душ праведных полагали не в небе, а в области ада, так как, в сем случае, между блаженным жилищем душ праведных, обозначаемым ими названием лоно Авраамово, и печальным местожительством душ грешных, называемым, в строгом смысле, преисподней, предполагали существующей только непроходимую пропасть, но, отнюдь, не среднее какое-либо место, населяемое известным разрядом отшедших душ. Тем не

менее, к сказанному следует присовокупить, что в этом периоде была и сохранялась вера и в существование за гробом такого разряда душ, которые, хотя и перешли в другую жизнь не безгрешными, и потому поступили в жилища ада, но, при известных условиях, а, именно, при молитвенном содействии Церкви, могут получать отпущение своих грехов, а, вместе с сим, и изменение к лучшему в своей загробной участи. Такой, именно, смысл имеет, между прочим, свидетельство Тертуллианово о древнейшем обычае церковном молитвенного поминовения умерших[278] , и вменение им самим в обязанность доброй супруге молиться о душе своего усопшего супруга и испрашивать для нее прохлады и участия в первом воскресении[279] .

Такое значение может быть признано и за постановлением, состоявшимся на одном из Карфагенских Соборов 3-го века, которым воспрещалось молиться в Церкви об упокоении души того, кто назначал опекуном или исполнителем своего завещания церковнослужителя[280] , причем, само собой, предполагалось, что, тогда как некоторые из грехов, менее тяжких, могли, по молитвам Церкви, прощаться душам усопших, другие, более тяжкие, не могли быть прощаемы. Но, особенного внимания заслуживает заупокойная молитва, в которой, по свидетельству постановлений апостольских, во время литургии молились священнослужители, совокупно с верующими, о том, «да человеколюбец Бог, приемый душу усопшего, отпустит ей всякое согрешение вольное и невольное, и, умилосердившись, приведет в страну благочестивых, покоящихся в недре Авраама, Исаака и Иакова со всеми, от века, благоугодившими Ему, и сотворившими волю Его, идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание»[281] .

§ 166. В период Вселенских Соборов

Согласно с сим, о загробном мздовоздаянии и состоянии душ учили и дальнейшие отцы и учители Церкви, только, подробнее разъясняя и, точнее определяя все, сказанное доселе.

1) Так, во-первых, они, согласно с двояким различением, по нравственным заслугам, душ праведных и грешных, с совершенной ясностью и в загробной их участи отличали только два состояния, – блаженное и несчастное, не допуская, при этом, никакого состояния среднего. По Ефрему Сирину, напр., тогда, как в будущем веке все праведники, по отшествии из сего мира, водворяются в обители радостей[282] , где нет плача, воздыханий, а одно вечное радование[283] , хотя каждый из них, только в своей мере, озаряется единым мысленным Солнцем, и, по степени достоинства, почерпает радость и веселие[284] , грешники – наоборот, влекомые злыми ангелами, идут на место тяжких и неотвратимых мучений[285] .

По Афанасию Великому, тоже, тогда как души святых теперь (до всеобщего суда) наслаждаются заслуженной радостью, души грешников, наоборот, терпят наказание в, испытываемой ими, печали[286] . Точно также, и по Макарию Великому, тогда как души праведных, по разлучении с телами, приемлются ликами ангельскими в их светлую жизнь и приводятся к Господу, души грешных, наоборот, злыми ангелами увлекаются от Бога в их мрачную жизнь[287] , равно, как, и по Василию Великому, души праведных находятся в светлорадостном состоянии, при раздаянии им божественных даров, тогда как души грешных, наоборот, пребывают унылыми в самой глубокой тьме[288] .

В таком же смысле, о двояком загробном состоянии душ, учили Григорий Нисский ***289*** , Иоанн Златоуст ***290*** , Епифаний ***291*** и Феодорит ***292*** , которых свидетельств, во избежание повторений, не приводим, но не лишним считаем привести некоторые из свидетельств отцов и учителей западных, чтобы видеть, что и им не было чуждо такое учение.

«Все верные, – напр., говорит св. Иларий, – по исшествии из тела, в ожидании будущих благ, до вступления в Царство Небесное содержатся под охраной Господа, быв помещены в лоне Авраамовом, куда войти препятствует нечестивым, отделяющая их бездна»[293] . И в другом месте: «Пусть никто не обольщает себя нескоростью казни, по медленности суда. Вскоре возгорается ярость (Пс.2:12), ибо, тотчас, нас приемлет к себе адский мститель, и, отходя от тела, если мы так (как нечестивые) жили,

немедленно погибаем от пути праведного. Свидетелями нам служат евангельский богач и нищий, из которых одного ангелы поместили в жилищах блаженных – в лоне Авраама, а другого, тотчас, прияла область казни, когда еще и братья его находились в живых; нет там отлагательства или медленности»[294] . По Амвросию, «пока ожидается исполнение времени, души (умерших) ожидают себе должного вознаграждения. Одних ждет наказание других награда, – и, однако ж, ни те не остаются без страданий, ни эти без наслаждения[295] . И по Августину, «души благочестивых, отделившиеся от тела, находятся в покое, а души нечестивых терпят наказания, пока снова не оживут тела первых для вечной жизни, а тела вторых – для вечной смерти, называемой второю»[296] , или, как говорится в другом месте: «все души, отшедшие из мира, имеют различные себе воздаяния добрые имеют радость, злые – мучения[297] .

2) Совместно с сим, отцы и учители рассматриваемого периода, как восточные, так и древнейшие западные, предполагали и для распределения по месту за гробом душ праведных и грешных, двоякие и, совершенно противоположные, по своему характеру, жилища, блаженное жилище праведных душ, называя, то лоном Авраамовым (как, напр., Иларий [298] и Григорий Нисский [299] , то раем (как Афанасий Великий [300] , Кирилл Иерусалимский и Августин [301] , то прямо, небом (как напр. Ефрем Сирин [302] , Василий Великий [303] , Григорий Богослов [304] , Златоуст [305] , Епифаний [306] , Иероним [307] , Амвросий [308] и Дамаскин [309] , а мрачное и печальное жилище душ грешных, называя, то областью казней и мучений (как, напр., Иларий [310] , то геенной (как, напр., Иаков Низибийский [311]), то преисподней (как, напр., Кирилл Иерусалимский), то, вообще, и по преимуществу – адом (как это делали почти все, вышеуказанные учители[312] .

Имея в виду это общее и самое древнее верование Церкви, св. Афанасий Великий, по сему поводу, вот что писал к некоему князю Антиоху: вопрос, где находятся отшедшие души людей, «есть вопрос чудный, и дивный, и сокрытый от людей. Ибо Бог не позволил, чтобы кто-нибудь возвратился к нам оттуда, и рассказал, где и как пребывают души, отшедшие от нас. Однако ж, мы знаем из Писаний, что души грешников находятся в аде под всею землею и морем, как говорит псалом: в темных и сени смертней и в рове преисподним; и, как написано в книге Иова: в землю темну и мрачну, в землю тьмы вечныя идеже несть света, ниже видети живота человеческого. Души же праведных, по пришествии Христовом, как научаемся мы из примера разбойника, распятого на кресте, находятся в раю. Ибо не для одной души покаявшегося разбойника

Христос Бог наш отверз рай, но и для всех душ святых»[313] . А, впоследствии, св. Григорий Великий (несмотря на то, что допускал некоторую особенность в своем мнении о загробных адских мучениях), к сему присовокупил следующее, весьма замечательное, рассуждение: «Яснее света то, что души совершенных. Праведников, тотчас, по отрешении от тела, приемлются в небесные обители, о чем и сама Истина свидетельствует, говоря: «Где будет тело (corpus), там соберутся и орлы» (Лк.17:37); потому что, где Сам Искупитель наш пребывает телом, туда, без сомнения, соберутся души праведников. И ап. Павел желает разрешиться и быть со Христом (Флп.1:23). Кто, поэтому, не сомневается в том, что Христос – на небе, тот не станет отрицать и того, что и душа Павла – на небе»[314] . «Если же, – в другом месте говорит св. Григорий, – ты веришь, что души святых, по решению святого приговора, находятся на небе; то, вместе с сим, необходимо должен верить и тому, что души нечестивых – пребывают в аду. Потому что, в силу же воздаяния вечной правды, по которой праведные уже прославляются, необходимо, также, признать и то, что нечестивые подвергаются мучениям»[315] .

Отсюда видно, что в рассматриваемое нами время, как на востоке, так и на западе, господствовавшим в Церкви, было то верование, что за гробом есть только, как двоякое состояние душ усопших, так и двоякие, только для них, места, и что, следовательно, нет там для них ни среднего какого-либо состояния, ни такого же места. Последний вывод с полной ясностью выразил св. Ефрем Сирин, который, изобразив сколь много обителей, смотря по заслугам душ праведных, находится в небе, возвышающихся над дольним жилищем душ грешных или адом, говорил, между прочим, следующее: «Кроме сих двух чинов нет иного, посредствующего чина, разумею же, один чин – горний, а другой – дольний; середина же их – это разнообразие в различии воздаяний. А, если это справедливо, как и, действительно, справедливо, то, что безрассуднее или безумнее, как говорить: довольно для меня избежать геенны, а, чтобы войти в Царство, о том не забочусь! Избежать геенны – уже, значит, войти в Царство, равно, как лишиться Царства – значит, идти в геенну»[316] .

3) Загробное блаженство душ праведных, равно, как и мучение душ грешных, сравнительно с тем, каким то и другое имеют быть по воскресении их тел, признавалось и в этот, как в предыдущий, период только предожидательным и предначинательным, а не полным, хотя, в то же самое время, имеющим положительный и определенный характер, как блаженного состояния одних, так и мучительного для других.

Св. Афанасий Великий, напр., вот как изображает то и другое

состояние отшедших душ. «Радость, – говорит он, – которую ощущают теперь души святых, есть наслаждение частное, как и печаль грешников, есть наказание частное. И как царь, когда призывает друзей своих, чтобы разделить с ними трапезу, равно, и осужденных, чтобы наказать их, то званные на вечерю даже до часа вечери пребывают в радости пред домом царя, и осужденные, быв заключены и темнице, доколе не придет царь, предаются печали: так должно думать и о душах праведников и грешников, ныне переселившихся туда от нас»[317] . В подобных же чертах это самое изображает и св. Иаков Низибийский, так о сем рассуждая: «Раб, ожидающий себе, определенных господином, мучений и уз, ложась спать, не хотел бы никогда пробуждаться; Поелику знает, что, как только воссияет утро, его свяжут и начнут бить и мучить.

Но раб добрый, которому господин обещал награды, бдит и с нетерпением ожидает дня, потому что, как скоро настанет утро, он получит награды от своего господина; если же он и засыпает, то и во сне видит, как господин его дает, обещанные ему, награды; он радуется в сонном видении, в радости пробуждается. Так спят и праведники; и сон их сладок и днем, и ночью; они не чувствуют долготы ночи, потому что она кажется им одним часом; утром они пробудятся и возрадуются. Но сон нечестивых тягостен и мучителен; они подобны человеку, который, страдая горячкой, мечется на постели туда и сюда, и во всю ночь не знает покоя. Подобным образом, нечестивый, поражаясь ужасом, страшится оного утра, потому что должен будет предстать пред Господа своего виновным»[318] .

Подобно сему учили на западе св. Амвросий [319] и бл. Августин [320] .

Другие же из пастырей Церкви, обращая внимание на, само по себе, загробное мздовоздаяние отшедших душ, независимо от его неполноты и сравнения с окончательным будущим, достаточно ясно и определенно изображают, как самое блаженное состояние душ праведных, так и мучительное душ грешных.

По Ефрему Сирину, напр., души святых, переселяясь в свое отечество – горний Иерусалим[321] , радостно встречают там, прежде отшедших, отцов своих и братий; кроме того, вступают в близкое общение с самими ангелами[322] и, что важнее и возвышеннее всего, сподобляются зреть даже мысленное Солнце[323] , которого неприступным светом озаряясь, ощущают райские утехи и услаждаются неисчерпаемыми божескими дарами, почему, купно с ангелами, выну воспевают Богу хвалебные песни и славословия[324] . Мучительное же состояние за гробом душ грешных, вот в каких чертах изображает св. Ефрем. Грешник, тотчас,

после смерти, говорит он, «влекомый лукавыми ангелами, пойдет на место мучения, и, увидев оное, придет в трепет, и будет ударять в лицо руками, озираясь туда и сюда, и намереваясь бежать. Но бежать невозможно, потому что, уводящие, держат его крепко связанным... Потом, с принуждением и нехотя вступив в место сие, и жестоко мучимый, он станет жалобно взывать и умолять, представивших его на суд, чтобы получить хотя бы малую ослабу... И, вздохнув из глубины сердца, скажет: какую пользу принес мне целый мир? Увы, я обманут и поруган! Праведен суд Божий. Теперь узнал я, несчастный, что, *еже* сеет человек, тожде и пожнет, и какое бремя сам свяжет, такое и понесет (Гал.6:5, 7). Увы, слышал я, и не принимал! Видел, что многие подвизаются и пребывают во бдении, постятся, подают милостыню, и всех злословил, всех осмеивал! Видел, что многие плачут и проливают слезы, и над всеми насмехался. Увы, я поруган! Лучше было бы мне сто лет плакать, рыдать, поститься, есть камни; нежели прийти в это место мучения. Кто дает три дня на покаяние из того века, в котором я, бедный, худо расточил время? Но, торжище кончилось, и нет более времени покаяния»[325] .

И св. Василий Великий, уча о том, что праведников, тотчас, по смерти ожидают победные венцы, радостный привет ангелов и вечные блага[326] , так изображает, ожидающую за гробом, участь грешников: «никто (из нераскаянных) да не льстит себя суетными словами (Еф.5:6) Ибо внезапу нападет на тебя всегубительство (1Сол.5:3), и постигнет переворот, подобно буре.. Прийдет угрюмый ангел, насильно поведет и повлечет душу твою, связанную грехами, часто обращающуюся к тому, что оставляет здесь, и рыдающую безгласно; потому что уже сомкнулось орудие плача. О, сколько будешь ты терзать сам себя! Как восстенешь, без пользы раскаиваясь в своих начинаниях, когда увидишь светлость праведников при торжественном раздаянии даров и унылость грешных в самой глубокой тьме! Что скажешь тогда в сердечной свое муке? Увы мне, что не сверг я с тебя тяжкого бремени греха, когда так легко было сложить... Теперь же, за временное наслаждение греха, бессмертно мучусь, за удовольствие плоти предан огню»[327] .

В подобном же смысле учили о загробном блаженстве и мучении Григорий Нисский ***328*** , Григорий Богослов ***329*** и Иоанн Златоуст ***330*** .

4) Пастыри и учители сего периода, как было и прежде, ясно учили и о том, что, хотя все души праведных, по переселении отсюда в небесные обители, участвуют в тамошнем блаженстве, но участвуют не в одинаковой степени, а по мере заслуг своих, вследствие чего, как

делалось и прежде, отличались ими души более других, благоугодивших Богу, как, напр., души апостолов и мучеников, которые поэтому, настолько стали близкими Богу и причастными Его славе, что не только сами наслаждаются божественными благами, но могут, и живущим на земле, своим предстательством способствовать к достижении сих благ.

По Ефрему Сирину, напр., «Господь наименовал многие обители, не по разности мест, но по степени дарования. Как лучами солнца чувственного наслаждения всякий, по мере чистоты зрительной силы и впечатления, и как от одного светильника, освещающего один дом, каждый луч бывает различен, между тем, как свет не делится на многие светильники; так в будущий век все праведные водворяются нераздельно, в единой радости. Но, каждый в своей мере, озаряется единым мысленным Солнцем, и, по степени достоинства, почерпает радость и веселие, как бы, в одном воздухе и месте, седалище, созерцании и образе»[331] . Подобным образом, об этих многих и разных блаженных обителях небесных учил и св. Григорий Богослов, утверждая, что к той или иной из сих обителей, разделяемых и назначаемых каждому по его достоинству, приводит тот или иной род христианских добродетелей[332] , и к сему, по своему смиренномудрию присовокупляя личное желание, чтобы ему за свою скромную жизнь сподобиться хоть малой обители[333] . Златоуст же, относительно ап. Павла, замечает, что «поелику явил он великую любовь ко Христу, то взошел превыше небес и занял место с ангелами»[334] . А бл. Августин, касаясь загробной участи душ мучеников, учит, что «из умерших, царствуют (со Христом), по преимуществу, те, которые сражались за истину даже до смерти»[335] .

Совместно же с сим, как сейчас увидим, существовала в Церкви и живая вера, как в возможность, так и в действительность благодатного, пред Богом, за живых предстательства, благоугодивших Богу, и Им прославленных душ святых.

Св. Ефрем Сирин, напр., в похвальном слове мученикам, с несомненностью выражает свою веру в то, что они, как, «добровольно претерпевшие скорби из любви к Богу и Спасителю, и имеющие дерзновение пред Самим Владыкою», могут не вотще ходатайствовать пред Ним о ниспослании слабым и немощным людям высшей силы и помощи[336] .

То же самое, с особенной силой, выражает и Василий Великий в своей беседе на сорок мучеников, которые, по его словам, единодушно о живых молятся, делая, такого рода к ним, молитвенное обращение: «Вы – святый лик! Священная дружина! непоколебимый полк! Общие хранители

человеческого рода! Добрые сообщники в заботах; Споспешники в молитве и самые сильные ходатаи»[337] .

Григорий же Богослов, в надгробном слове своему отцу, вот что, между прочим, говорит о нем: «Я уверен, что теперь он молитвами произведет больше, нежели прежде учением, Поелику стал ближе к Богу, сложив с себя телесные оковы, освободившись от брения, омрачающего ум, непокровенным представ к непокровенному первому и чистейшему Уму, сподобившись (если могу так смело выразиться) ангельского чина и дерзновения»[338] . Такие же мысли св. Григорий повторил и в надгробном слове св. Василию Великому, выразившись здесь о нем так: «Теперь он на небесах, там, как думаю, приносит за нас жертвы и молится за народ (ибо, и оставив нас, не вовсе оставил); а я – Григорий, полумертвый, полуусеченный, отторгнутый от великого союза (как и свойственно разлученному с Василием), влекущий жизнь болезненную и неблагоуспешную, не знаю, чем кончу, оставшись без его руководства. Впрочем, и доныне подает он мне советы, и, если когда преступаю пределы должного, уцеломудривает меня в вечных видениях»[339] .

По Златоусту, святые молятся за живых и «их молитвы очень великую имеют силу»[340] ; по Амвросию, они пред Богом наши предстатели, блюстители и заступники[341] , а по Иерониму , если они, быв в теле, молились за других, то ныне, по получении победных венцев и торжества, еще больше должны быть их участью озабочены[342] .

Подобным образом, о заботливом, святых, участии в судьбах земной Церкви, учили св. Григорий Нисский ***[343]*** , бл. Августин ***[344]*** , Феодорит ***[345]*** , Лев Великий ***[346]*** и Григорий Вели *кий* ***[347]*** .

Но, что особенно важно, и отцы двух Вселенских Соборов – *Халкидонского* ***[348]*** и II *Никейского* ***[349]*** , прямо и непоколебимо выразили свою веру в то, что все, угодившие Богу, святые имеют соизволение Божие предстательствовать за мир, и на самом деле предстательствуют, молясь за него.

5) Наконец, по учению же пастырей Церкви сего периода, и души грешных, хотя за гробом все терпят мучения, но терпят не одинаково, а по мере своей греховности и даже, что особенно важно, те из них, которые перешли в ту жизнь с задатками добра и в общении с Церковью, могут, при известных условиях, получать облегчение и полное помилование, а, именно, при содействии им в сем случае молитв Церкви.

«Не одинаковы, – пишет *св. Ефрем Сирин* , роды геенских мучений. Одних ввергают в преисподнюю, других отводят во тьму. Иные остаются

вне врат; другие осуждаются собственной своей совестью; одни ввергаются в узы, другие горят в пламени. У одних связаны руки, другие скованы по ногам, одних пожирает червь, другие гибнут в глубине бездны, иных не приемлет Отец, других не исповедует Сын[350] . Изображая же предсмертное состояние души раскаивающегося, но, не принесшего, прежде, полного покаяния грешника, он влагает в его уста следующую, обращенную к живым, мольбу: «Пролейте о мне горькие слезы и помогите мне, будьте милосердны, помогите мне, окажите сострадательность, помолитесь о мне, чтобы там мне найти помилование»[351] , чем показывает, что, для, такого рода, грешных душ, не безусловно потеряна надежда на помилование за гробом, при молитвах за них живых.

А *св. Афанасий Великий* точнее определяет, какие, именно, отшедшие во грехах души способны и могут, по молитвам Церкви, получать отпущение грехов и помилование: «Человек, – говорит он, – приобретший и малую закваску добродетели, хотя не успел охлеботворить оной, однако же, имел такое намерение, но не возмог исполнить оного, или по беспечности, или но нерадению, или по недостатку мужества, и потому, что отлагал сие день за день, не останется в забвении у праведного Судьи, когда будет он нечаянно застигнут и пожат; напротив того, Бог, по смерти такового, возбудит ближних его, направит мысли их, привлечение сердца, преклонит души, и, подвигнутые сим, поспешат они подать ему помощь и пособие. И, Поелику Владыка коснулся сердец их, восполнят они недостатки отшедшего. А кто, покрытый весь терниями, ведет худую жизнь, исполненную нечистот, кто никогда не приходит в сознание, небоязненно и равнодушно погружается в смрад сластолюбия, исполняя всякие плотские пожелания, вовсе не заботясь о душе, и, предаваясь совершенно плотскому образу мыслей; тому, если застигнутый в таком состоянии переселится он из жизни, никто, конечно, не подает руку помощи, и участь его будет решена, так что, ни жена, ни дети, ни братья, ни родные, ни друзья нимало не помогут ему, потому что ни во что не поставит его Бог»[352] .

Согласно с сим, учит и *св. Иоанн Златоуст*, утверждая, что, только скончавшиеся в вере, могут получить помилование у Бога по молитвам и литургийным приношениям Церкви[353] , а, что касается, не заслуживающих помилования грешников, а также оглашенных, то они могут получить лишь некоторое облегчение, по частым, совершаемым в память их, молитвам, более же всего – милостыням[354] .

Августин же, впоследствии, так развивает эти самые мысли о, способных получить за гробом помилование, отшедших во грехах душах.

«Нимало, – говорит он, – не должно сомневаться, что молитвы св. Церкви, спасительное жертвоприношение и милостыни приносят пользу умершим, – но лишь тем, которые, прежде смерти, жили так, чтобы по смерти все это могло быть для них полезным. Ибо, для отшедших без веры, споспешествуемой любовью, и без общения в таинствах, напрасно совершаются ближними дела того благочестия, коего залога они не имели в себе, когда находились здесь, не приемля, или всуе приемля, благодать Божию, и сокровиществуя себе не милосердие, а гнев. Итак, не новые заслуги приобретаются для умерших, когда совершают за них что-либо доброе знакомые, а только извлекаются последствия из, прежде положенных ими, начал»[355] .

Такого же, конечно, воззрения на загробную участь некоторых, способных к помилованию, грешных душ, держались и все те пастыри Церкви, которые учили прямо о необходимости и пользе молитв за, скончавшихся в вере, умерших, и с учением которых о сем, мы встретимся в своем месте.

§ 167. Замечание о возникшем в этот период на западе мнении, относительно особого третьего или среднего, за гробом, состояния некоторых душ и особого для них там места – чистилища.

Между тем, не лишним считаем здесь упомянуть, что в этот, именно, период, наряду с, вышепоказанным, учением о возможности за гробом для некоторых душ освободиться от мучений ада, посредством молитв Церкви, возникло на западе и стало мало-помалу входить в силу то особенное мнение, что, будто бы, души таковых, т. е., хотя не безгрешных, но скончавшихся в вере, вовсе не поступают в ад и не подвергаются адским мучениям, назначенным для одних непростительных грешников, а вместо сего, вне ада, терпят особые от, так называемого, чистительного огня мучения, которые не только заключают в себе, по отношении к их грехам, силу карательную, но и очистительную, и терпят сии мучения, сообразно с мерой своей греховности, в большей или меньшей степени, более или менее продолжительно, пока вовсе не очистятся от своих пятен греховных, после чего, они уже прямо и беспрепятственно поступают в небо и присоединяются к сонму святых душ.

Главным же основанием и поводом к этому мнению, как, обыкновенно, полагают многие, послужило особенное, по сему предмету, мнение Оригеново, который, как известно, допускал огненное, за гробом, очищение, имеющих греховные скверны душ, разумея, впрочем, под очистительным огнем не вещественный, а, чисто, внутренний и духовный огонь совести, поедающий содеянные душами грехи, наподобие того, как вещественный огонь поедает сено, дрова и тростие (1Кор.3:12), и этот огонь, с его очистительной силой простирая не на некоторые только, а, безусловно, на все грешные души человеческие[356] . Но можно думать, что свою долю участия здесь имело и то, сохранившееся у Платона и, конечно, небезызвестное, как Оригену, так и другим чтителям Платона, древне-философское мнение, по которому души умерших разделялись (как это стало делаться и некоторыми западными учителями) на три разряда: на души святых, нераскаянно преступных и занимающих между теми и другими средину, из коих первые прямо поступают в светлые надземные жилища, вторые же безвозвратно в тартар, а последние подвергаются в некотором озере временным очистительным наказаниям, по исполнении которых получают, за содеянное ими доброе, заслуженную

награду[357] . Впрочем, откуда бы ни возникло это, вовсе неизвестное в древней христианской Церкви мнение, но то несомненно, что оно уже было на западе в большом ходу во время Августиново. Потому что об этом прямо свидетельствует бл. Августин, и, что заслуживает особенного внимания, сам он разделяет означенное мнение, хотя вовсе не придает ему значения церковного верования, а относит к кругу одних гадательных и вероятных предположений. Вот, что говорит он о сем: «Говорят, что, по смерти сего тела, в продолжении того времени, пока с воскресением тел наступит последний день осуждения и воздаяния, души умерших претерпевают огонь, которого не должны чувствовать те, кои не имели таких нравов и страстей в сей жизни, чтобы их дрова, сено и тростие истреблены были, другие же, которые вынесли с собою из нее (жизни) назидания сего рода, должны испытывать его или только там, или здесь и там, или только здесь, чтобы там мирское, хотя простительное, не нашло сожигающего огня преходящей скорби, – всего этого я не отвергаю, потому что, может быть, и правду говорят таковые»[358] . И в другом месте, касаясь того огня, о котором говорит ап. Павел в первом послании к коринфянам (1Кор.3:13), он пишет: «Под огнем, о котором говорит (здесь) Апостол, надобно разуметь такой огонь, через который пройдут оба, то есть и, назидающй на сем основании (на Христе) злато, серебро и камение честное, и назидающий дрова, сено и тростие (1Кор.3:12)..., огонь же сей есть испытание скорби, о котором ясно написано: *сосуды скудельничи искушает пещь* : *и искушение человеческо в помышлении его* (Сир.27:5), и, по слову Апостола, он имеет место в настоящей жизни; ибо коснется обоих верующих, и того, который мыслт, *яже суть Божия, како угодити Господеви* (1Кор.7:32), то есть назидает на основании – Христе злато, серебро, камение честное, и того, который мыслит, яже суть мира, *како угодити жене* (1Кор.7:33), то есть назидает на том же основании дрова, сено, тростие... Не невероятно, что нечто подобное будет и после настоящей жизни; но будет ли это действительно, заподлинно неизвестно»[359] .

Из приведенных мест нетрудно видеть, что бл. Августин, хотя не находил никакого основания, распространенное, в его время, о чистительном огне мнение, признать в церковно-богословском смысле верным, но, все же, прямо не отверг его, а нашел даже, более или менее, вероятным. Благодаря же, особенному на западе, авторитету Августинову, и этого достаточно было для того, чтобы означенное мнение здесь не только не ослабело, а, скорее, еще больше усилилось и окрепло.

А что, действительно, такова была его здесь судьба, это, между

прочим, совершенно ясно из свидетельств *Кесария Арелатского* и, пользовавшегося на западе не меньшим, чем бл. Августин, авторитетом *св. Григория Великого,* которые передают уже, как общеизвестное и, даже, несомненное то мнение, что, будто бы, действительно, существует за гробом чистительный огонь, который мучительнее самых тяжких земных мук, и, что, далее, сим карательным огнем могут быть очищаемы, и на самом деле очищаются, в отшедших небезгрешных душах, только грехи несмертные (peccata minima atque levissima), или такого рода грехи, которые в сей жизни могли бы быть заглаждены молитвами, благотворениями и милостынями, тогда как остальные, более важные, или смертные грехи (capitalia crimina), должны подлежать наказанию огня вечного[360] .

Но, тем не менее, означенное верование, несмотря на его большую на западе распространенность, в рассматриваемом нами периоде ограничивалось только пределами свободно-личного благочестивого верования, и никто из его чтителей не заявлял никаких притязаний на возведение его на степень общецерковной догматической веры.

§ 168. Судьба учения в дальнейший позднейший период

Таким оно оставалось весьма продолжительное время и после периода Вселенских Соборов, и, даже, разделения Церквей, несмотря на то, что пастыри западные с такой продолжали учить о чистилище уверенностью и подробностью, как, будто бы, видели его собственными глазами[361] , а учеными схоластиками, в оправдание сего, немало придумано было, казавшихся вполне неоспоримыми, аргументов[362] .

Только в XV в. на *Флорентинском* Соборе оно успело получить значение общеобязательного верования или догмата, быв так формулировано латинствующими руководителями сего Собора, что есть за гробом, кроме неба и ада, среднее место – чистилище, и, что в сем месте, после смерти, очищаются чистительным огнем души тех, которые умерли в любви Божией, прежде чем успели удовлетворить, за содеянное, достойными плодами покаяния[363] . *Тридентский* же Собор, подтвердив сей новый догмат Римской Церкви, на дальнейшее время, неприкосновенность его оградил анафемой[364] . А, так как требовалось, особенно, ввиду усиленной с лютеранами полемики, защитить и оправдать сей новый догмат учением св. Писания и церковного предания, то латинскими богословами немало придумано было в его пользу такого рода аргументов. Но все они представляют собою лишь одни напряженные, но совершенно бесплодные попытки, посредством логических натяжек, отыскать в Писании и предании то, чего там вовсе нет, а, потому не могли и не могут иметь силы и убедительности для, хорошо знакомых с учением откровенным и церковно-отеческим[365] . Так, напр., латиняне, обыкновенно, ссылались и продолжают ссылаться на одно место во 2 книге Маккавейской (2Мак.12:42–46), где говорится о молитвах и жертве за умерших воинов, для очищения грехов их, и, отсюда, заключали и заключают в пользу существования огня чистительного, что, ясно, совершенно нелогично и непоследовательно. Ссылались, также, и продолжают ссылаться на следующие слова ап. Павла, как будто бы, заключающие в себе прямое учение об огне чистительном: *аще ли кто назидает на основании сем* (т. е. Иисусе Христе) *злато, сребро, камение честное, дрова, сено, тростие: когождо дело явлено будет: день бо явит, зане огнем открывается: и когождо дело, яковоже есть, огнь искусит. И егоже Аще дело пребудет, еже назда, мзду приимет: а егоже дело сгорит, отщетится: сам же спасется, такожде якоже огнем* (1Кор.3:11–

15). Но, небольшое вникновение в смысл и состав речи ап. Павла каждому с неотразимой очевидностью показывает, что огонь, о котором говорит Апостол, ровно ничего не имеет общего с очистительным огнем латинян. Потому что, тогда как, изображаемый Апостолом, огонь простирает свою силу и действие только на то, что созидается на основании Христовом доброго и прочного или же худого и удобосокрушимого, огонь чистительный, наоборот, своим действием касается только самих наздателей и, притом, наздателей одного только худого. Кроме того, тогда как огонь первый только испытывает и определяет то или иное, назданное на Христе, чтобы показать, каково его достоинство и значимость, огонь второй, напротив, по понятию латинян, производит совершенно иное действие и с иною целью, а, именно, вовсе не касаясь добрых наздателей, на наздателей же злых производит одно карательное и мучительное действие, и производит с той целью, чтобы, подвергающимся его действию, дать возможность понести те временные наказания, которые они во время земной своей жизни необходимо должны были, но не успели понести для удовлетворения правде Божией. Тогда как, наконец, огонь первый, по слову Апостола, сожигая, худо назданное дело, подобно дровам, сену и соломе, этим причиняет наздателю полнейший убыток, огонь последний, наоборот, по тому самому, что худого наздателя мучительно жжет, оказывает ему большую прибыль, доставляя ему возможность удовлетворить правде Божией, и войти очищенным от грехов в небо.

Потому-то никто из древнехристианских толкователей не изъяснял упоминаемого Апостолом огня в смысле католического чистительного огня, а он понимался ими совершенно иначе, хотя и не одинаково. Некоторые из них, как известно, под назидаемыми, по словам Апостола, на основании Христовом, золотом, серебром, драгоценными камнями и дровами, сеном и соломою, разумели истинно христианскую и лживую антихристианскую проповедь тех или иных учителей, причем, что, само собою, понятно, они под огнем, с одной стороны, просветляющим золото, серебро и драгоценные камни, а с другой – сожигающим дрова, сено и солому, могли разуметь не иной, как временный, или только в сей жизни, где есть учительство и учение, существующей огонь, а таковым огнем, в свою очередь, мог и может быть не иной, как только духовный огонь суда и обличений Церкви, с одной стороны, являющий перед всеми высоту и спасительность истинного учения Христова, а с другой – обнаруживавший всю тщету и пагубность еретического лжеучения и, этим самым, и лжеучителей побуждающий

искать для себя спасения в, хранящей истину Христову, Церкви (1Кор.3:15). Другие же древнехристианские толкователи в, назданных на Христе золоте, серебре, драгоценных камнях и дровах, сене и соломе, усматривали совершенные христианами в сей жизни разные роды добродетелей и пороков, вследствие чего, под днем, в который явлено будет достоинство каждого совершенного дела, разумели последний день суда, а под огнем, искушающим и определяющим каждое, как доброе, так и порочное дело – огнь окончательного правосудия Божия, и, что весьма важно, так изъясняли не вполне ясные слова ап. Павла: *егоже дело сгорит , отщетится, сам же спасется, такожде якоже огнем* (1Кор.3:15), что, хотя совершенные в сей жизни дела греховные, на последнем суде будут всецело осуждены или, как говорит Апостол, сгорят, вследствие чего, совершивший их, потерпит урон, но сам он не погибнет, а сохранится цел – для вечного огня[366] .

Ссылались, далее, латиняне, равно как и продолжают ссылаться, на всегдашнее, будто бы, в древней Церкви предание в пользу чистилища, сохранившееся в литургиях, определениях соборов и в отеческих творениях. Но, во всех древних литургиях, содержатся только молитвы о помиловали и упокоении, вместе с праведными, душ, скончавшихся в вере и надежде воскресения[367] , а в, указываемых латинянами определениях соборных, только – наставления и требования, относительно совершения, такого рода, молитв[368] . Делаемый, поэтому, вывод отсюда, что, будто бы, этим Церковь выражала свою веру в существование чистилища, в котором души, не успевшие понести должных наказаний для удовлетворения правде Божией, страдают от чистительного огня, и поэтому, именно, нуждаются в помощи, ясно, совершенно произволен и непоследователен.

То же самое нужно сказать и, относительно, тех, приводимых латинянами, патристических свидетельств, в которых говорится только, или вообще, о необходимости и важности, употребляющихся издревле в Церкви, молитв за умерших[369] , или же, в частности, о пользе таковых молитв по отношению к облегчению и, даже, полному изменению к лучшему участи, находящихся во аде, душ[370] , но, вовсе, ничего не упоминается о том, чтобы означенные молитвы могли облегчать или прекращать такого рода карательные мучения, которые в чистилище непременно должны понести души для удовлетворения правде Божией, равно, как и, вовсе, ничего не говорится ни о самом чистилище, ни о чистительном огне.

Более, по-видимому, подходят к цели защитников

чистилища и чистительного огня те, приводившиеся и приводимые ими древне-учительские места, в которых, по крайней мере, встречается наименование или только огня, или, даже, чистительного огня. Но зато, в этих местах, как сейчас увидим, разумеется вовсе не чистительный, а совершенно иной огонь. Так, напр., *Климент Александрийский,* на которого указывают латиняне, пишет: «Мы говорим, что огонь освящает (ἁγιάζειν) не тела, но души грешные, – огонь не всепожирающий и обыкновенный, но умный, проникающий душу, проходящую через него[371] . Но кто не поймет, что здесь речь вовсе не о карательном и, причиняющем мучения душам грешным, огне, с тем, чтобы через это одно дано было удовлетворение правде Божией, а об огне освящающем, или том благодатном огне, о котором Иоанн Креститель, предуказывая иа Христа, учил: *Той вы крестит Духом Святым и огнем* (Мф.3:11).

Или св. *Ефрем Сирин* пишет: «Ужели не помышляешь о том огне, через который будем проходить? Когда, прошедши через этот огонь, окажемся чистыми и неукоризненными, тогда узнаем о себе, каковы мы. Ибо *день явит коегождо дело* (1Кор.3:13), по написанному, потому что искушено будет огнем. Итак, со многим смиренномудрием будем молить Господа, чтобы избавил нас от грядущего гнева и сподобил того восхищения, каким праведные восхищены будут *на облацах на воздусе во сретение* Царю славы» (1Сол.4:17)[372] . Но, кто сразу не приметит, что здесь речь о последнем судном огне, как поставленном в связи с восхщением на облацех на воздусе праведников во сретение Царя славы[373] ? Св. *Василий Великий,* также, упоминает об огне чистительном, так изъясняя слова пророка Исаии: *разгорится яко огнь беззаконие, и яко троскот сухий пояден будет огнем, и разгорится в чащах дубравных* (Ис.9:18). «Пока душа, – пишет он, – бывает подавлена земными страстями, дотоле страсти ее, порождаемые плотским мудрованием, расстилаются, как *троскот, взаимно одна другой* служа началом, и одна от другой рождаясь... Если же мы обнажим грех исповедью, то сделаем его сухим троскотом, достойным того, чтобы пояден был очистительным огнем... А, если грех наш не сделается, как *троскот сухий* , то не будет пояден огнем и не разгорится... Потом, пророк присовокупляет, что *за ярость гнева Господня сгорт вся земля* (Ис.9:19), чем показывает, что земное предается карательному огню в благодеяние душе, как и Сам Господь дает разуметь, говоря: *огня приидох воврещи на землю, и хотел бы* видеть, *аще уже возгореся* (Лк.12:49)... Не уничтожением угрожает (пророк), но разумеет очищение, но сказанному у Апостола: *а егоже дело сгорит, отщетится: сам же спасется такожде якоже огнем»*

(1Кор.3:15)[374] . Но кто не видит, что под очистительным огнем, здесь, св. Василий разумеет вовсе не какой-либо, за гробом существующий, огонь, а огонь, действующий очистительным образом на души грешные здесь, в настоящей, земной жизни, и действующий, наподобие того огня, «от которого, как в другом месте он пишет, горело сердце у Клеопы и Симона, когда Господь *сказоваше* им *писания* (Лк.24:32), и от которого согревается сердце у тех, которые *«горят духом* » (Деян.18:25)[375] ?

Григорий же *Богослов*, на которого тоже ссылались и продолжают ссылаться латиняне, действительно касался и будущего карательного, для грешников, огня с предположительным усвоением его действию потребления их грехов, так уча о сем: «пусть сии (пребывающие в нераскаянии), если хотят, идут нашим путем и Христовым, если же нет, то своим. Может быть, они там будут крещены последним, самым трудным и продолжительным крещением огня, который поедает вещество, как сено, и потребляет суетность всякого греха (δαπανᾷ πάσης χαχίας χουφότητα)»[376] . И, в другом месте: «знаю огнь очистительный, который *воврещи на землю* (Лк.12:49) пришел Христос, и Сам, применительно, именуется *огнем* (Евр.12:29). Он истребляет вещество и злые навыки; почему Христос и хочет, чтобы он скорее возгорелся (Лк.12:49): ибо желает ускорить благодеяние, когда и *угле огненное* дает нам в помощь (Ис.47:14, 15). Знаю огонь и неочистительный, но карательный, или содомский, который *на* всех *грешников одождит Господь* , присоединив *жупел и дух бурен* (Пс.10:6), или *уготованный диаволу и аггелом его* (Мф.25:41), или тот, который *предходит* лицу Господа и *попаляет окрест враги* Его (Пс.96:3). Есть еще и, сих ужаснейший, огонь, который заодно действует с червем неусыпающим, неугасим, но увековечен для злых. Ибо все сие показывает силу истребительную, если только не угодно кому и здесь представлять сие человеколюбивее и, сообразно с достоинством наказующего»[377] . Но под этим карательным огнем, что видно из, сейчас приведенных мест, св. Григорий вовсе не разумел какой-либо особый, назначенный для одних только легких грешников загробный огонь, а, напротив, представлял один и тот же общий для всех грешников и уготованный им, наравне с диаволом и аггелами его, геенский огонь, с присовокуплением только к сему в предположительном виде особенного мнения Оригенова о большей или меньшей сократимости переносимых в нем грешниками мучений, хотя таковое мнение оставлено им без точного его уяснения. Но св. *Григорием Нисским* это мнение надлежаще разъяснено, вследствие чего, еще более становится ясным, что оно ничего общего не имеет с католическим учением о чистилище и чистительном

огне; так как, по смыслу его, будущему карательному огню подвергаются не одни только легкие, а все и, даже, самые упорные и закоренелые грешники, не только до последнего суда, но и после его, на более или менее продолжительное время, и, так как все они подвергаются мучительному действию сего огня вовсе не для того, чтобы вытерпеть им то, чего они не успели вытерпеть во время земной жизни для удовлетворения правде Божией, а для того, чтобы этим уврачевать свои духовные недуги и достигнуть раньше или позже своего полного духовно-нравственного исправления[378] .

Ссылались, наконец, и продолжают ссылаться латиняне еще на верования древне-языческих философов и народов в подтверждение своего учения о чистилище. Но излишне говорить о том, насколько неуместен подобный прием доказывания истинности своего вероучения в христианском богословии, обязанном, в сем случае, исключительно руководиться словом Божиим или писанными, или устным, но, сохранившимся в непрерывном и несомненном предании Церкви.

Между тем, протестантство, как мы знаем, совершенно отвергло, ни на чем не основанное, западное учение о чистилище, как среднем загробном месте для душ средненравственного состояния. Но, поступи в сем случае справедливо, оно само, к сожалению, впало в, другого рода, крайность; так как, прежде всего, допустило в лютеранстве совершенно безразличный и безучастный взгляд на загробную участь, как святых, так и грешных душ, а затем, вскоре, допустило в лице анабаптистов[379] и кальвинистов[380] совершенное отринутие самого досмертного суда с соответственным воздаянием душ праведных и грешных до всеобщего суда, несмотря на, вполне ясное свидетельство о сем, не только всегдашнего предания, но и самого, им же чтимого, св. Писания.

Только восточная Церковь осталась, неизменно, верной откровенному и древнецерковному учению о загробном состоянии душ до всеобщего суда, с одной стороны, совершенно отрицая среднее состояние душ, равно, как и среднее местожилище между небом и адом, или чистилище, а, с другой – ясно уча о двоякой их участи, – блаженной – душ праведных на небе и мучительной – душ грешных во аде, с присовокуплением к сему того верования, что, тогда как блаженная участь первых душ остается неизменной, для душ вторых не невозможно облегчение и улучшение в их страдальческой участи, но, только, при условии сохранения ими в себе веры и посредничества в молитвах и приношениях земной Церкви. Так, напр., в *Православном исповедании веры кафолической и апостольской церкви восточной*, на вопрос: между умирающими людьми находятся

ли и такие, которые суть, как бы, средние между спасаемыми и погибающими, такой дается ответ: «Такого разряда нет людей. Но то несомненно, что многие из грешников освобождаются из уз ада, (только) не покаянием или исповедью, – а за благотворения людей, находящихся в живых, за молитвы, воссылаемые о них Церковью, и, особливо, за бескровную жертву, которую Церковь ежедневно приносит»[381] . В другом же месте, относительно, признаваемого латинянами чистительного огня, говорится следующее: «Нигде в Писании не упоминается о нем, т. е., чтобы было временное какое-либо наказание, очищающее души по смерти. За сие, особенно, мнение Церковь и осудила Оригена на Втором Константинопольском Соборе. Притом, очевидно, что по смерти душа не может принять ни одного таинства церковного. Если бы она могла что-нибудь сделать в удовлетворение за грехи свои, то могла бы иметь участие и в таинстве покаяния, что противно православному учению[382] .

Эта же самая вера в *Послании восточных патриархов* изображается так: «Веруем, что души умерших блаженствуют или мучатся, смотря по делам своим. Разлучившись с телами, они, тотчас, переходят или к радости, или к печали и скорби; впрочем, не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения. Ибо, совершенное блаженство или совершенное мучение, каждый получит по общем воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно. Души людей, впадших в смертные грехи и, при смерти не отчаявшихся, но, еще до разлучения с настоящей жизнью, покаявшихся, только не успевших принести никаких плодов покаяния... души таких людей нисходят во ад и терпят, за учиненные ими грехи, наказания, не лишаясь, впрочем, надежды облегчения от них. Облегчение же получают они по бесконечной благости, через молитвы священников и благотворения, совершаемые за умерших, а, особенно, силой бескровной жертвы[383] .

§ 169. Об отношении живых к, отшедшим от них, членам Церкви Христовой

Если же, по учению откровения и Церкви, души усопших не только сохраняют свое сознание и самодеятельность, по получении за гробом той или иной заслуженной участи, но и не прерывают с, остающимися в живых, духовного общении, или сами им являя свое участие в судьбе их, или же от них для себя ожидая такого участия; то отсюда прямо возникает вопрос: не требуется ли чего-либо соответственного и со стороны остающихся в живых по отношению к отшедшим, их во Христе, братиям. А, между тем, предположить это совершенно естественно и даже необходимо на том основании, что, по словам ап. Павла, мы, наравне со скончавшимися в вере нашими, во Христе, братиями, члены одного и того же, никогда не умирающего, духовного тела Церкви, в котором глава, *возглавляющий всяческая, яже на небесех и яже на земли, Христос* (Еф.1:10, 22), что мы, хотя и живем на земле, но *несмы странни* (чужие) *и пришельцы* , а *сожителе* (сограждане) *святым* (Еф . 2:19) и, что вышний Иерусалим, жилище духов праведников, к которому мы приблизились (Евр.12:22, 23), есть мати всем нам (Гал.4:26). Если же на нас живых лежат, некоторого рода, обязанности, в отношении к отшедшим от нас нашим, по вере, братьям; то спрашивается, какого, именно, рода эти обязанности и чего они требуют от нас, во-первых, в отношении к совершеннейшим членам загробной Церкви Христовой или святым, а во-вторых, и в отношении к несовершенным членам той же Церкви или к умершим, не вполне очищенным, от своих грехов; так как различное нравственное состояние и к нам отношение тех и других, естественно, и от нас требует различных к ним, по своему характеру, отношений? – Ответом на все эти вопросы служит дальнейшее учение, с одной стороны, о почитании и призывании достигших духовного совершенства членов Церкви Божией или святых, а с другой – о молитвах за умерших небезгрешными или несовершенными членами той же Церкви. К этому учению мы и переходим.

А) Об отношении живых к отшедшим от них совершенным членам Церкви Христовой или святым

§ 170. I. О почитании святых

Откровенное о сем учение

Так, прежде всего, имея, между отшедшими от нас, таких членов Церкви, которые, за богоподобную святость свою, удостоились прославления Самим Богом, мы не можем не считать себя обязанными достойно чествовать их, как угодников, друзей и слуг Божиих, выражая свое чествование их в благоговейном воспоминании подвигов их святости, с целью подражания им, а также, в прославлении их, к славе *дивного, во святых Своих,* Самого Бога (Пс.67:36).

И такое чествование святых, как сейчас увидим, не только не противно божественному откровению, но, напротив, необходимо предполагается и прямо требуется его духом и смыслом, хотя в нем и нет, буквально выраженной, заповеди о почитании святых. Так, Сам Бог, требуя от евреев, чтобы они были святы, как Он свят (Лев.11:44), и, вместе с сим, неоднократно удостоверяя, что одни, достигающие сей святости, праведники – Ему вполне угодны (Притч.11:20), и, что Он настолько любит праведных (Пс.145:8) и удобоприклонен к их молениям (Пс.33:16–18), что, ради немногих из них, готов щадить целые беззаконные города (Быт.18:23–82), этим самым, понятно, располагал их не только к тому, чтобы высоко ценить, саму по себе, святость, к которой они призваны стремиться, но и к тому, чтобы достойно чтить тех, в которых она на самом деле, в возможном совершенстве, олицетворяется, т. е. праведников. Так как то и другое совершенно нераздельно между собой: потому что, если кто, поистине, чтит все доброе и святое, тот не может не чтить его в тех, в которых оно более всего приближается к божественному идеалу святости, равно, как и наоборот, если кто не чтит доброго и святого в высших и совершеннейших носителях и образцах его, тот, наверно, вовсе не чтит и его самого.

Потому-то, по изображению ветхозаветных писаний, если кто с укоризною или ненавистно обращался к праведникам, то это были люди греха и неправды (Пс.83:22, 57:11, 93:21, 138:19–20), тогда как, наоборот, люди благочестивые всегда благоговейно чтили праведных не только во время их земной жизни (как, напр., Нафан почитал Давида – 3Цар.1:23, а сыны пророчеств чествовали пророка Елисея – 4Цар.2:15), но и после их кончины. «В памяти вечной будет праведник» (Пс.111:6), воспевал Давид. Автор же книги Премудрости Соломона так разъясняет эту мысль, ввиду лжеумствований тех нечестивцев, которые полагали, что со смертью

человека все вместе с самим его именем должно для него погибнуть и, вместе с сим, почитали заслуживающими не только презрения, но и смерти тех, которые учили противному и даже ублажали кончину праведных. «Так умствующие, – говорит он, – ошиблись; ибо злоба их ослепила их, и они не познали таин Божиих, не ожидали воздаяния за святость, и не считали достойными награды души непорочных (Прем.2:16, 21, 22). Память о добродетели бессмертна; ибо она признается и у Бога, и у людей».

Подтверждением же того, что, действительно, в ветхозаветной Церкви свято сохранялась память об ее праведниках, служит, между прочим, то обстоятельство, что иудеи с особенным тщанием созидали гробницы пророкам и украшали памятники праведников. На это, как известно, с особенной силой и, даже, упреком указано было Самим Иисусом Христом в Его обличительной речи книжникам и фарисеям (Мф.23:29–35). Но, по поводу сего, следует заметить, что, делая это, Христос, в чем можно убедиться из контекста речи, отнюдь, не имел, при этом, мысли и намерения осуждать представительнейших иудеев за взятое, само по себе, созидание пророческих гробниц и украшение, посвященных праведникам, памятников, а этим хотел выразить только то, как они были непоследовательны и лицемерны, с одной стороны, являясь самыми усердными чтителями пророков и строгими судиями их убийц – своих отцов, а с другой, оказываясь вполне способными и готовыми, подобно своим отцам, и самим убить всякого неприязненного себе пророка[384] .

А, что Иисус Христос, действительно, не считал самого по себе почитания святых чем-либо укоризненным или в каком-либо отношении противным требуемому велениями Божиими божескому служению Ему единому (Втор.6:13) и такому же прославлению Его единого (Ис.42:8), еще очевиднее из того, что Он же Сам, подтвердивши древнюю заповедь: *Господу Богу твоему поклонишися и Тому единому послужиши* (Мф.4:10), в то же время, вот какой честью заповедал чтить, как Своих апостолов, так и других святых людей, сказав апостолам следующее: *вы други Мои есте... не ктому вас глаголю рабы, яко раб не весть, что творит Господь его, вас же рекох други, яко вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам* (Ин.15:14, 15); *иже вас приемлет , Мене приемлет , и иже приемлет Мене, приемлет пославшаго Мя* (Мф.10:40); *отметаяйся вас, Мене отметается, отметаяйся же Мене, отметается пославшаго Мя* (Лк.10:16). Требуя же такого почтения Своих Апостолов, Христос, понятно, не только не усматривал в этом ничего несогласного со служением единому истинному Богу и Его прославлением, но, напротив,

находил это необходимым для вящей полноты сего самого служения Богу и вящего возвеличения славы Божией; так как, по Его мысли, апостолы должны были быть чтимы, отнюдь, не как Он Сам или Его Отец, а только, как Его други или, как, облеченные Его полномочием и авторитетом, посланники; вся же честь, воздаваемая им, как Его друзьям и уполномоченным посланникам, должна была быть относима к Нему Самому, а через Него и, пославшему Его, Отцу.

Такой, именно, смысл содержат в себе и следующие, обращенные Христом к апостолам, слова: вы есте свет мира; не может град укрытися, верху горы стоя. Ниже вжигают светильника и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине суть. Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, иже на небесех (Мф.5:14–16). Конечно, в таких же мыслях и целях Христос выражал Свою волю и, относительно, достодолжного чествования пророков и праведных, когда, сказав об апостолах: иже вас приемлет, Мене приемлет, и иже приемлет Мене, приемлет пославшего Мя, к сему присовокупил: приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приимет: и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведничу приимет (Мф.10:40, 41).

И ап. Павел, воздаяния должной чести, заслуживающим сего, верующим, не почитал чем-либо недозволительным и укоризненным; так как он учил: *слава , честь и мир всякому, делающему благое* (Рим.2:10; снес. Рим.12:9, 10; 1Тим.5:17). Но, само собою понятно, что ап. Павел здесь под славою и честью, подвизающихся в добре, не иную какую-либо разумел славу и честь, как только ту, которой сподобляются они, как верные слуги Божии, и которая, притом, в дальнейших своих целях, относится к Самому Богу. А потому, в другом месте, конечно, без противоречия себе он писал: *царю веков нетленному , невидимому , единому премудрому Богу честь и слава во веки веков* (1Тим.1:17).

Если же ап. Петр не одобрил оказанного ему Корнилием почтения, когда в ответ на земной поклон последнего сказал: *востани , и аз сам человек есмь* (Деян.10:26), то это, отнюдь, не ослабляет обязанности каждого верующего оказывать должное почтение совершеннейшим членам Церкви. Потому что Петр, как показывают его собственные слова, сказанные им Корнилию, отклонил от себя земное поклонение Корнилиево вовсе не потому, что отрицал всякого рода почитание, которым, несомненно, в других случаях пользовался в Церкви, а вследствие, именно, того, что в сем поклонении усмотрел нечто большее того, что из уважения могло бы быть оказано ему, как посланнику

Христову, но, все же, человеку.

Особеннейшего же внимания заслуживает то, что ап. Павел своим собственным благоговейным изображением великой веры и доблестных подвигов благочестия ветхозаветных праведников, которые, по его словам, так в нравственном отношении высоки были, что их *не бе достоин весь мир* (Евр.11:38), дал живой пример тому, как следует чтить и сохранять память праведных (Евр.12:1). Кроме того, он же, относительно сего предмета, дал и прямое наставление свое, которым должны были руководиться и, как мы сейчас увидим, на самом деле руководились истинные последователи Христовы, выразив его так: *поминайте наставники ваша , иже глаголаша вам слово Божие , ихже взирающе на скончание жительства подражайте вере их* (Евр.13:7).

§ 171. Учение церковно-отеческое в первые три века христианства

Руководясь же таким учением, как апостолов, так и Самого Иисуса Христа, христиане, понятно, не иначе могли смотреть на почитание святых, как на священный долг со стороны верующих, который, отнюдь, не должен был в них быть ослабляем, а, напротив, свято исполняем, с целью подражания ими самими высоким подвигам святых, а, вместе с сим, вящего прославления Самого Бога, являющего во святых и через святых Свою славу.

Потому-то мы, начиная с первых веков христианства, встречаемся с непрерывной практикой в Церкви религиозного чествования памяти святых, подтверждением чему служит непрерывный ряд несомненных исторических свидетельств.

Так, уже христиане начала второго века, бывшие непосредственными свидетелями страдальческой кончины св. Игнатия Богоносца, по их собственным словам, «возвратившись со слезами домой, имели всенощное бдение, и много просили с коленопреклонением и молением Господа, через случившееся, укрепить их, слабых и, воспевая Бога, подателя благ, ублажали святого, и заметили для себя день и час, дабы, собираясь во время его мученичества, иметь общение с подвижником и доблестным мучеником Христовым, поправшим диавола и совершившим путь своего христолюбивого желания во Христе Иисусе Господе нашем, через Которого и с Которым слава и держава Отцу со святым Духом во веки. Аминь»[385] .

Равным образом, и Церковь Смирнская, в своем окружном послании, извещая о мученической кончине апостольского мужа, св. Поликарпа, вот о чем свидетельствует: «Мы собрали его кости, – сокровище, драгоценнее дорогих камней и чище золота, и положили их, где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью, и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения, как в память, уже совершивших свой подвиг, так в научение и утверждение будущих подвижников»[386] .

По свидетельствам же *Тертуллиана* и св. *Киприана,* в дни, в которые празднественно совершалась каждогодно память мучеников, неотложно совершались приношения жертвы, или литургия[387] .

А о св. *Григории Чудотворце Неокесарийском* известно, что он, узаконив повсюду в окрестной стране дни совершения памяти мучеников,

вместе с сим, постановил праздновать их с особенной торжественностью[388] .

В *постановлениях* же *апостольских*, отражающих практику древнейшей христианской Церкви, требуется от верующих, чтобы они, собираясь в усыпальницы, совершали чтение священных книг и пели псалмы по почившим мученикам и всем, от века, святым с приношением евхаристии[389] , а также, чтобы ими не производились мирские работы, по подобию других дней воскресных и праздников Господних, и в дни апостолов, св. первомученика Стефана, и прочих святых мучеников[390] .

Между тем, что заслуживает особенного внимания, на первых же порах в христианской Церкви, вполне, установился и определился точный и истинный смысл почитания святых, как такого почитания, которое, будучи раболепным, а не боголепным, отнюдь, не противоречит боголепному поклонению и служению Богу, а, напротив, всегда существуя, не иначе как, во внутренней и неразрывной связи с ним, само ему всегда подчиняется, а, также, собою его необходимо предполагает и возвышает. Подтверждением сего служит следующее, весьма замечательное, обстоятельство, случившееся при страдальческой кончине св. Поликарпа Смирнского. Свидетелями сей страдальческой, за веру Христову, смерти, которая производилась при посредстве зажженного костра, были и христиане Смирнской Церкви. Увидев же, как дивно сохранилось целым от огня тело глубокочтимого ими мученика, залив кровью своей весь пламень, последние стали утешать себя тем, что, по крайней мере, могут взять и свято сохранить сие тело. Но враги Христовы и, по преимуществу, иудеи, всячески постарались воспрепятствовать сему, и этого, вполне, достигли, успев через доверенных лиц убедить проконсула сделать новое распоряжение о совершенном сожжении тела мученика, на том, лукаво измышленном, основании, что, будто бы, христиане, если им будет отдано тело Поликарпово, станут поклоняться ему, оставив Распятого. Чем же, что, собственно, и важно для нас, отвечали на это смирнские христиане? Вот чем: « *Они (т. е. измыслившие сию ложь) не понимали, что мы никогда не можем ни оставить Христа, Который пострадал для спасения всего мира спасаемых, ни поклоняться кому-либо другому; потому что Ему поклоняемся, как Сыну Божию, а мучеников любим, как учеников и подражателей Господа, – любим за их неизменную приверженность своему Царю и Учителю, да сподобимся и мы быть их общниками и соучастниками* »[391] . Трудно было сказать что-либо яснее и сильнее этого в защиту христиан от лживых упреков их в том, что, будто бы, чтя святых, они могут оставить почитание

Бога, а, также, в пользу полной возможности совмещения или достодолжного чествования святых с истинным почитанием Бога, без всякого нарушения или уничижения последнего.

В таком же смысле выразился, впоследствии, о сем предмете и мученик – диакон Евлогий, который, глубоко чтя своего епископа Фруктуоза и, готовясь вслед за ним последовать на мученическую смерть, когда дал ему вопрос судья-язычник Емелиан: «Неужели и ты почитаешь Фруктуоза», отвечал так: «Фруктуоза я не почитаю, но почитаю Бога, которого почитает и Фруктуоз», разумея здесь, конечно, не иное, как только почитание божеское, которого одного доискивался язычник Емелиан, и, вместе с сим, само собою предполагая при этом другого рода чествование, которым он, подобно прочим христианам, чтил Фруктуоза, как истинного чтителя того Самого Бога, Которого чтут все христиане и за Которого, как Фруктуоз пострадал, так и он готов пострадать. Так, именно, между прочим, понял и изъяснил сии слова мученика Евлогия бл. Августин, видя в них наставительный пример того, как можно чествовать мучеников, и, вместе с мучениками, почитать Бога[392] .

Понятно, поэтому, как неосновательны и недобросовестны попытки позднейших противников почитания святых[393] видеть, в сейчас приведенных нами, фактах свидетельства, будто бы, того, что древнейшие христиане, исповедуя, что они почитают единого Бога, тем самым отрицали всякое почитание святых, тогда, как этим они отвергали только одно божеское почитание всего, находящегося вне Бога, тварного, не исключая и святых.

Такого же точно рода попытки их видеть то же и в учении всех древних апологетов христианских, которые, будто бы, тем самым, что твердо отстаивали поклонение и служение единому Богу, вовсе исключали почитание святых, тогда как они, что сейчас увидим, имея в виду язычников, этим отстраняли только всякое божеское почитание чего-либо тварного, но, при этом, вовсе не имели той мысли, чтобы воспрещать христианам достойно чтить святых, как угодных слуг Божиих.

Так, напр., св. *Иустин* в своей апологии писал: «Мы не приносим множества жертв, не делаем венков из цветов в честь тех, которых сделали люди, и, поставивши в храмах, назвали богами»[394] . А, что поклоняться должно одному Богу, так убеждает Христос: «Наибольшая заповедь есть следующая: Господу Богу твоему покланяйся и Ему одному служи от всего сердца твоего, и от всей крепости твоей, Господу Богу, сотворившему тебя[395] . Утверждая же, что не должно поклоняться делу рук человеческих,

мы говорим то же, что Менандр комик и другие, подобные, мыслители, говорившие, что художник выше произведения»[396] .

Или же, св. *Феофил Антиохийский* говорит: «Божественный закон запрещает нам поклоняться не только идолам, но и стихиям, солнцу, луне и прочим звездам; кроме того, мы не должны служить ни небу, ни земле, ни морю, ни источникам или рекам, а только единому истинному Богу и Творцу вселенной мы должны поклоняться в праведности сердца и с чистым умом[397] . Поэтому, скорее, я буду почитать царя, чем богов ваших, – почитать, не поклоняясь, но молясь за него. Поклоняюсь же Богу, Который, поистине, есть Бог истинный... Как царь никому из, поставленных ниже его, не позволяет называться царем, – ибо ему принадлежит имя царя и другому не позволительно называться этим именем; так и поклонение никому не принадлежит, кроме единого Бога»[398] .

Кто не видит, что здесь речь об одном божеском поклонении, которое язычники требовали от христиан оказывать их тварным божествам и идолам, и, которое христиане твердо отстаивали только в отношении к своему единому истинному Богу, причем, ничуть не отрицалось всякое другое какое-либо должное чествование, вроде того, какое христианами допускалось в отношении к царям.

А, между тем, совершенно в таком же духе и смысле учили о, подобающем одному Богу поклонении и служении, другие, дальнейшие апологеты христианские, имея при этом в виду не иное, как божеское поклонение и служение, а также, отнюдь, не христиан, совершенно безупречных в сем отношении, даже, полагавших жизнь свою за поклонение единому Богу, но только язычников и самих, поклонявшихся, вместо Бога тварям и идолам, как богам, и христиан, к сему угрозами и муками приневоливавших[399] .

*Ориген*же, кроме того, при изложении учения о, подобающем Богу, поклонении, прямо имел в виду и почитание христианами святых; но это нисколько не помешало ему, согласно с другими христианскими апологетами, утверждать, что христиане, на основании учения Христова, считают себя обязанными почитать, как и, на самом деле, почитают единого Бога, чему, конечно, сопутствовало то убеждение, что иное – божеское почитание Бога, а иное – почитание святых, как верных рабов Божиих, и, что последнее, отнюдь, не колеблет и не умаляет собою первого.

Современный Оригену Цельс, как известно, прибегавши ко, всякого рода, выдумкам и насмешкам, чтобы унизить христианство, между

прочим, делал христианам и упрек в том, будто бы, христиане почитают святых так, как и Бога, а, также, поклоняются и демонам[400] . Ориген же, по сему поводу, между прочим, писал следующее: «Если нужно верить, как требует (ваш) разум, одному кому-нибудь из основателей сект у греков и варваров; то, не тем ли более, надобно верить, сущему над всеми, Богу и тому, кто научает обожать только Его единого, а на прочее... смотреть, как на достойное только почитания, но не поклонения и обожания[401] ? А этим – он ясно показал, что, если христиане и почитают святых, то, отнюдь, не боготворят их и не воздают им божеского поклонения: так как они, повинуясь тому, чему научены от Христа, никому другому не могут оказывать божеского почтения и поклонения, кроме единого истинного Бога. Уча же об уместности почитания христианами ангелов, как высших служителей Божиих, а не каких-либо божеств[402] , Ориген, вместе с сим, отчасти, определял и характер, оказываемого христианами, почитания святым, как почитания, приличного верным слугам Божиим, но совершенно отличного от воздаваемого одному Богу почитания боголепного.

§ 172. В период вселенских соборов

В четвертом же веке, с получением христианством права свободного совершения своих священнодействий, уже везде вполне открыто и торжественно происходит, с первых времен христианства начавшееся, чествование святых. Во имя их воздвигаются храмы, чему благой пример дал сам равноапостольный Константин, о котором свидетельствует Евсевий, что он, «желая отличить соименный себе город, украсил его весьма многими молельнями, великолепными храмами мученикам, ... и этим почтил память мучеников, вместе посвятив Богу их, и самый свой город»[403] . В храмах же, во дни памяти мучеников и святых, ежегодно происходили собрания, совершались всенощные бдения[404] и литургии[405] , а также, произносились похвальные слова в честь виновников празднества[406] . И такое празднование памяти святых было подтверждено и узаконено двумя поместными Соборами, четвертого же века, – *Гангрским* и *Лаодикийским* , из коих первым, ввиду лжеучения евстафиан (также, манихеев и евномиан), отвергавших почитание святых, на основании принятого от божественных писаний и апостольских преданий, было постановлено: «Аще кто, пришедши в надменное расположение, гнушаясь, осуждает собрания в честь мучеников и, совершаемые в оных, служения и памяти их, да будет под клятвою»[407] , а вторым – относительно празднования дней кончины мучеников (обыкновенно называвшихся днями рождения их, для будущей жизни), определена была даже та литургическая частность, что, если дни сии совпадут с четыредесятницею, то не следует их праздновать торжественно, а ограничиваться только одним совершением памяти мучеников в субботы и воскресные дни»[408] , причем, само собою предполагалось, что во все остальное время, дни памяти мучеников должны были праздноваться с особенным церковным благолепием.

Вместе же с сим, начиная с IV века, пастырями Церкви стало, сравнительно с прежним, больше развиваться и определяться и самое учение о почитании святых с более прямым и точным выяснением, как необходимости, так и высокого смысла и значения сего самого почитания.

*Св. Ефрем Сирин,*напр., сознавая бессилие своего слова, чтобы достойно прославить подвиги сорока мучеников, но, в то же время, почитая своим долгом сделать это для душевной пользы слушателей, замечает следующее: «Лучше, думаю, восхвалять святых, нежели зарыть талант, и быть осуждену; тем более, что я должник, и обязан нашему

единомыслию отдать долг с ростом; потому что не забыл я своего обещания, какое дал вам о добропобедных мучениках, когда беседовал о жизни богоизбранного мужа, преподобного и верного Василия»[409] .

*Василий*же *Великий*, сам глубоко чтивший древний обычай ежегодного празднования дней мучеников[410] и, также, много заботившийся о большей торжественности сих празднеств, через приглашение на оные других сопастырей[411] , вот в каких чертах изображает самый смысл и значение сих празднеств: «Любителю мучеников, – говорит он, – наскучит ли когда творить память мучеников? Честь, воздаваемая добрым из наших сослужебников, есть доказательство нашего благорасположения к общему Владыке. Ибо, несомненно, что восхваляющий мужей доблестных, не преминет и сам подражать им в подобных обстоятельствах[412] . Посему, когда пересказываем жития, прославившихся благочестием, прежде всего, Владыку прославляем в рабах Его; восхваляем же праведников засвидетельствованием о том, что знаем, и людей услаждаем слышанием прекрасного... Самим праведникам не нужно приращение славы, но нам, которые еще в этой жизни, необходимо памятование, для подражания. Как за огнем, само собою, следует то, что он светит, и за миром то, что оно благоухает: так и за добрыми делами необходимо следует полезное[413] . И в другом месте: «Чествование мучеников вожделенно всем, возложившим упование на Бога, преимущественно же вам, любители добродетели, которые, своим расположением к прославившимся сослужителям, доказываете любовь к, общему всех, Владыке[414] . Видишь ли, как мимо этих камней (могильных) проходят без внимания? А памятью мученика (Маманта) вся страна подвигнута; весь город принимает участие в празднике; не сродники стекаются на гробы отцов, но все притекают на место благочестия... Видишь, как чествуется добродетель, а не богатство. Так, Церковь, чем чтит (смертью) предваривших, тем самым возбуждает, живущих еще. Не домогайся, говорит она, ни богатства, ни мудрости мира *престающей* (1Кор.2:6), ни славы увядающей, – все это исчезает вместе с жизнью; но будь делателем благочестия; оно и на небо вознесет тебя; оно приуготовит тебе и бессмертную жизнь, и продолжительную славу у людей»[415] .

Из приведенных мест, нетрудно видеть, что св. Василий в, так живо и сочувственно проповедуемом им почитании святых, отнюдь, не видел чего-либо, превышающего пределы, подобающего им чествования, зная хорошо, что этого не должно быть, по примеру ап. Петра, отвергшего сверхдолжное почтение Корнилиево[416] , а, напротив, смотрел на него, как на одно, вполне естественное и необходимое выражение того долга,

который на каждого налагает обязанность, чтя добродетель и подвиги благочестия, вместе с сим, чтить достойно и тех, которые превзошли в сем отношении других, и подают нам высокий и, достойный подражания, пример. Отсюда, столь же очевидно и то, что св. Василий не только в чествовании святых не находил чего-либо несогласного с истинным богопочтением, но, напротив, первое считал существенною принадлежностью последнего, потому что, по его мысли, кто любит и прославляет Бога, тот не может не любить и не прославлять возлюбленных и прославленных Им Его рабов, равно, как и наоборот, кто любит и прославляет святых рабов Божиих, тот необходимо в них и через них любит и прославляет Самого Владыку их – Бога.

Последнюю мысль Василия Великого, св. *Амвросий*, вкратце, выражает так: «Кто почитает мучеников, тот почитает и Христа, а кто презирает святых, тот презирает и Господа»[417] . *Григорий* же *Нисский* [418] и *Григорий Богослов* [419],с особенной силой раскрывают ту мысль св. Василия, что, чествуя святых внешним образом, необходимо соединять с сим и подражание их добродетелям и подвигам; потому что только таковое чествование святых вполне угодно Богу и достойно святых.

А св. *Иоанн Златоуст,* кроме того, присовокупляет к сему следующее, заслуживающее внимания, объяснение тому, почему вся Церковь торжествует память святых, тогда как, приобретенная ими слава у Бога, по-видимому, принадлежит им одним. «Опять память мучеников, – говорит он, – и опять праздник и духовное торжество. Они страдали, и мы радуемся; они подвизались, и мы ликуем; их – венец, и общая слава, или, лучше, слава всей Церкви. Как же, скажешь, это может быть? (Это бывает от того, что) мученики суть наши части и члены; но *аще страждет един уд, с ним страждут вси уди* : *аще ли же славится един уд, с ним радуются вси уди* (1Кор.12:26). Венчается голова, и остальное тело ликует. Один делается победителем на олимпийских играх, и весь народ веселится и принимает его с великой славой. Если же на олимпийских играх получают такое удовольствие те, которые нисколько не участвовали в трудах, то, тем более, это может быть по отношению к подвижникам благочестия. Мы – ноги, а мученики – голова; но *не может рещи глава ногам: не требе ми есте* (1Кор.12:21). Прославлены члены, но превосходство славы не отчуждает их от союза с остальными частями: ибо, тогда, особенно, они и славны, когда не чуждаются союза с нами»[420] .

Между тем, то, чему так положительно и ясно учили, относительно почитания святых, отцы Церкви IV века, еще с большей силой и выразительностью повторено и разъяснено было в конце

IV и начале V века теми из пастырей, которые обязаны были не только раскрывать и точнее определять, но и защищать и оправдывать это самое учение, ввиду, возникших в это время, разных, крайне враждебных ему, еретических лжеучений.

Во время св. *Епифания,* как известно, были, такого рода, еретики, которые в почитании святых выходили далеко за пределы, положенные учением и практикою Церкви, а, именно, стали чествовать Пресвятую Богоматерь не только подобающим почитанием Ее, как святейшей всех святых, но и воздавать Ей божеские почести, поклоняться и служить Ей наравне с Богом. Это-то обстоятельство вызвало св. Епифания, как на обличение заблуждающих, так и на выяснение истинного церковного учения о почитании святых. И вот, что он, по сему поводу, между прочим, пишет: «Некоторые, безумствующие в мнении о самой святой Приснодеве, старались и стараются ставить ее вместо Бога... и во имя ее совершают жертвоприношения... Так слава святых, живших в известное время, направленная к Богу, послужила для других, не видящих истины, поводом к заблуждению... Но не святые – виновники соблазна, а сам разум человеческий, беспокойливый и обращающийся на лукавое... Святых не должно почитать сверх должного, но чтить (в них) Владыку их. Посему, да престанет заблуждение обольщенных! Ибо Мария – не Бог, и не с неба получила тело... Подлинно, свято было тело Марии; и, однако же, она – не Бог. Подлинно, Дева была девой и достойной почитания; однако ж, она дана нам не для поклонения, но сама покланяется, Рожденному от нее по плоти, и Сошедшему с небес и недр Отчих... Подобным образом, напр., чествуется Илия, который был девственником от утробы матерней, пребыл таковым навсегда и взят на небо, не видев смерти (4Цар.2:11), равно, как Иоанн, который *возлежал на персях Господа и его же любяше Иисус* (Ин.13:23, 21:20), а, также, св. Фекла, которой, конечно, несравненно должна быть предпочитаема Мария, ради домостроительства, которого удостоилась она. Но ни Илия не должен быть предметом поклонения, хотя он и находится в живых; ни Иоанн, хотя, посредством собственной молитвы, соделал изумительной кончину свою и, еще более того, приял благодать от Бога, и ни Фекле и никому, вообще, из святых не должно покланяться. Да не господствует над нами древнее заблуждение – оставлять живого Бога и покланяться созданному от Него: *послужиша,* сказано, *и почтоша тварь, паче Творца, и объюродеша* (Рим.1:25)... Не должна (поэтому) Дева служить предметом поклонения: не должно делать ее Богом, не должно приносить жертв во имя ее.. . Пусть чествуется Мария; но покланяться надобно Отцу, и Сыну, и Св. Духу; Марии же

никто не должен покланяться. Не говорю жене, но и мужу, только Богу усвояется это таинство; даже ангелы уступают место Богу в таком славословии»[421] .

Все приведенные места, что сразу можно видеть, с неотразимой очевидностью свидетельствуют, с одной стороны, о том, что Церкви совершенно было чуждо и, безусловно, отвергалось ею божеское чествование святых, при той непреложной ее вере, что единому Богу подобает божеское поклонение, а с другой – и о том, если Церковью освящалось чествование святых, то не иное, как только человекопочитательное, подобающее им, как верным рабам Божиим, и потому, в дальнейшем своем следствии, прямо направленное к славе Самого Владыки их – Бога.

Между тем, в начале V века появились, такого рода, еретики, которые стали упрекать Церковь в том, в чем она, как мы доселе видели, менее всего была повинна, а, именно, в том, что, будто бы, ею допускаются божеское чествование святых с таким же поклонением им и служением, а, вместе с сим, восстановляется древне-языческое идолопоклонство и ниспровергается вера в истинного Бога, которому одному нужно поклоняться и служить. Во главе, этого рода, лжеучителей, состоявших, по преимуществу, из евномиан и манихеев, как известно, стал испанец Вигилянций, который с непомерной грубостью и наглостью принялся за распространение сего лжеучения. Это-то обстоятельство потребовало со стороны пастырей Церкви новой, более сильной, защиты и оправдания истинного церковного учения о почитании святых, что, как сейчас увидим, и было надлежаще выполнено западными учителями *бл. Иеронимом и Августином.*

Так, *бл. Иероним,* на упрек Вигилянция, что, будто бы, мучеников христиане чтут, как богов, вот, между прочим, чем отвечал: «Кто, о безумная голова, когда-нибудь покланялся мученикам, как Богу, кто человека считает Богом? Когда Павел и Варнава ликаонцами были признаны за Юпитера и Меркурия (Деян. 14) и, когда им хотели принести жертву, не растерзали ли они одежды свои и не сказали ли, что они люди? – Не потому, что они не были лучше, давно умерших людей – Юпитера и Меркурия, но для того, чтобы, по языческому заблуждению, не была воздана им честь, принадлежащая Богу. Это читаем и о Петре, который Корнилия, хотевшего поклониться ему, поднял рукою и сказал: *«востани , и аз сам человек есмь»* (Деян.10:26)[422] .

И в другом месте, обращаясь к Вигилянцию, упрекавшему в идолопоклонстве христиан за то, что они, руководясь искренним чувством

благочестия, возжигали в честь мучеников свечи, он пишет: «Таких-то ты людей называешь идолопоклонниками? Не отрицаю, что все мы, верующие во Христа, пришли от заблуждения идолопоклонства. Ибо мы не рождаемся христианами, а возрождаемся. И, Поелику, некогда, мы почитали идолов, то неужели теперь мы не должны почитать Бога, чтобы не показалось, что мы чтим Его одинаковым почитанием с идолами? То делалось идолам, и, потому, должно быть отстранено; это делается мученикам и поэтому должно быть принято[423] . В письме же к Рипарию, написанному по сему же поводу, свою мысль поясняет так: «Мы воздаем честь рабам ; чтобы эту честь распространить на Господа, Который говорит: *иже вас приемлет, Мене приемлет»* (Мф.10:40)[424] .

Августин же, чтобы точнее определить то существенное различие, какое всегда наблюдаемо было в Церкви между почитанием, воздаваемым одному Богу, и почитанием, оказываемым святым, первому, усвояет исключительное наименование служения (λατρεία), а последнему – только наименование почитания, хотя и религиозного[425] , и мысль свою, в применении к почитанию мучеников, поясняет так: «Мы почитаем (colimus) мучеников тем почитанием (cultu) любви и общения, которым и в настоящей жизни почитают (colunt) человеков Божиих, уготовавших сердца свои к толикому страданию за истину евангельскую, только гораздо набожнее, как, торжествующих уже, в жизни блаженной, а не воинствующих еще в настоящей. Но, тем почитанием (cultu), которое по-гречески называется λατρεία, а по-латыни не может быть обозначено одним словом, и есть, собственно, Божеству подобающее, служение (servitus), мы и сами не почитаем, и других не учим почитать никого, кроме Бога»[426] .

В частности же, касаясь того, как погрешают враги Христовой Церкви, позоря, существующее в ней, почитание мучеников и других святых отожествлением его с идолопоклонством, бл. Августин пишет, между прочим, следующее: «Мученикам мы не воздвигаем храмов, не установляем священств, богослужений, жертвоприношений (как делают это язычники, в отношении к своим богам): потому что не их самих, а Бога их считаем своим Богом. Чтим, действительно, память их, как святых Божиих людей, которые сражались за истину до смерти телесной... Но слышал ли кто-нибудь из верных когда-либо, чтобы священник, стоя пред алтарем, построенным, даже, в честь и почитание Божие над святым телом мученика, говорил во своих молитвах: тебе, Павел, или Петр, или Киприан, приношу жертву? Пред памятниками их совершается приношение Богу, Который сделал

их и людьми, и мучениками, и соединил в небесной чести со святыми своими ангелами, – совершается для того, чтобы таким празднованием и Бога истинного возблагодарить за их победу, и себя, возобновляя о них память, возбудить к подражанию их подвигам и победам, призвав того же Бога на помощь. Соответственно этому, и все, вообще, знаки усердия людей, благочестивых к местам мучеников, представляют собою выражение почитания памяти их, но не богослужение или жертвоприношения мертвым, как богам... Итак, мы не чтим своих мучеников божественными почестями..., не установили им священников и не совершаем им жертвоприношений: потому что это дело неприличное, недолжное и недозволенное, и обязательно только в отношении к единому Богу[427] . И еще, в другом месте, указав на то, что тогда, как язычники, религиозно чтимые ими существа, признавали за богов, христиане, чествуемых ими мучеников, вовсе не считают богами, зная для себя и мучеников одного и того же Бога, бл. Августин так продолжает речь свою: «Они (язычники) богам своим строили храмы, воздвигали алтари, учреждали жрецов, приносили жертвы: мы же своим мученикам, как богам, храмов не воздвигаем, а устрояем надгробные памятники, как умершим людям, души которых живут у Бога; и воздвигаем там алтари, на которых приносим жертвы не мученикам, а единому их и нашему Богу. При жертве этой, в своем месте и по чину, воспоминаются и они, как люди Божии, в исповедании Бога мир победившие, – воспоминаются, но священником, совершающим жертву, не призываются. Жертву священник приносит Богу, а не им, хотя приносит ее при их гробнице: потому что он – священник Бога, а не их. Жертва эта есть тело Христово, которое предлагается не им, потому что и сами они суть это тело»[428] .

Из этой полемики, возникшей из-за почитания святых, в начале V века между разными еретиками и пастырями Церкви, что легко заметить, с полнейшей ясностью и очевидностью обнаруживается как то, насколько озлоблены были против почитания святых еретичествующие лжеучители сего времени, дерзавшие отождествлять его с языческим многобожием и идолослужением, так и то, насколько глубоко и твердо вкоренена была тогда в Церкви древняя вера ее в обязательность и спасительность достодолжного чествования святых, как такого чествования, которое, отнюдь, ничего не заключает в себе общего с языческим служением богам, и ничуть не нарушает собою боголепного служения Единому Истинному Богу, а, скорее, его еще возвышает и больше упрочивает.

В такой же непоколебимости и неизменности, эта вера сохранялась в Церкви и в дальнейшее время, подтверждением чему, служат свидетельства, как частных пастырей Церкви, так и целых соборов.

*Сальвиан,*напр., ученый пресвитер марсельский V века, ввиду еретических нападок на почитание христианами святых, как будто бы, несогласное с почитанием Единого Бога, между прочим, писал: «Я чту всех их (святых) не иначе, как подражателей Христа; не иначе чествую, как члены Христовы, и для того только воспомянул о них, чтобы быть достойным их памяти[429] .

Точно также и св. *Кирилл Александрийский,* не находя в почитании святых ничего, противоречащего древней заповеди: *Господу Богу твоему поклонишися, и Тому Единому послужиши* (Втор.6:13), которою воспрещалось только почитать кого-либо иного за Бога, кроме истинного Бога[430] , на подобные упреки, будто бы, христиане, вместо Бога, божески чтят мучеников, отвечал следующим: «Св. мучеников мы не признаем богами и не имеем обычая почитать их служением боголепным (λατρευτιχῶς), но почитаем их, относительно и почтительно (σχετιχῶς; χαι τιμητιχῶς); почитаем их почитанием, высшим всякого земного почитания; ибо они так мужественно подвизались за истину и сохранение в целости веры, что не пощадили для того и жизни, победили всякую опасность, с презрением к ужасам смерти и явили себя людям, как бы, образцами по своим дивным добродетелям, так что почитать их непрестанно, как лица, прославившиеся столь славными подвигами, не только не неуместно, но и благоприлично и необходимо»[431] .

Подобным образом учил и *св. Григорий Великий,* так много говоривший о заслуженном святыми, за их, достойную подражания, святость прославлении[432] , но, всегда соединявший с сим, ту общецерковную мысль, что их, отнюдь, не должно чтить сверх должного или божеским чествованием, наподобие того, как Корнилий хотел почтить ап. Петра[433] ; потому что они люди и, отнюдь, не равны Богу[434] , и кто почитает рабов Божиих лживо, тот не знает, надлежаще, и Самого Бога[435] .

Но, чтобы иметь, возможно, полное и отчетливое представление о древнецерковной вере в обязательность и спасительность почитания святых, приведем, в заключение, заслуживающее полного внимания, свидетельство о сей вере знаменитого поборника ее, св. *Иоанна Дамаскина.* «Должно, – пишет он, – почитать святых, как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих, по словам евангелиста Иоанна Богослова, *елицы же прияша Его, даде им область чадом Божиим быти* (Ин.1:12)... И Господь, во св. Евангелии, говорит апостолам: *вы друзи Мои*

есте (Ин.15:14)..., как же не почитать тех, которые суть и слуги, и друзья, и сыны Божии? Честь, воздаваемая усерднейшим сослужителям, доказывает любовь к общему Владыке... Истинно, должно почитать (их), воздвигать во имя их храмы Божии, приносить дары, чтить дни памяти их и, в оные, веселиться духовно, чтобы наше веселие было достойно, призывающих вас к торжеству, и, чтобы нам, стараясь угождать им, вместо того, не прогневать их. Ибо, что благоугодно Богу, то приятно и угодникам Его, а, что оскорбляет Бога, тем оскорбляются и воины Его. Будем же мы, верующие, воздавать почитание святым псалмами, песнями и пением духовным, сокрушением сердца и милосердием к бедным; потому что и Богу такое служение наиболее благоугодно... Будем почитать Богородицу, как истинную Матерь Божию, пророка Иоанна, как Предтечу и Крестителя, апостола и мученика... Будем почитать апостолов, как братий Господа, как самовидцев и служителей Его страдания.., во вторых – пророков, в третьих – пастырей и учителей (Еф.4:11). Будем почитать мучеников Господних, избранных из всякого звания, как воинов Христовых, крестившихся крещением смерти Его, как участников в страданиях и славе Его и их чиноначальника, архидиакона Христова, апостола и первомученика Стефана. Будем почитать преподобных отцов наших и Богоносных подвижников, претерпевавших более продолжительное и трудное мученичество совести... Будем почитать, живших, до благодати, пророков, патриархов, праведников, предвозвестивших пришествие Господа. Взирая на образ жизни всех сих святых, поревнуем их вере, любви, надежде, ревности, житию, твердости в страданиях, терпению, даже, до крови; дабы и нам с ними сподобиться венцов славы»[436] .

И в другом месте, Дамаскин так определяет истинный смысл, воздаваемого в Церкви, чествования святым. «Покланяемся мы, – говорит он, – тем, в которых почивает Бог, Един Святый, и во святых почивающий, как то: св. Богородице и всем святым. Ибо они всевозможно уподобились Богу, и, по действию собственной своей воли, и по обитанию в них Бога, и по Его содействию... Достопоклоняемы они не по естеству своему, но потому, что имеют в себе Того, Который, по естеству своему, достопоклоняем, так как раскаленное железо не по природе своей неприкосновенно и жжет, но потому, что приняло в себя огонь, коего естественное свойство есть жечь. Итак, мы поклоняемся им потому, что Бог их прославил и соделал страшными для врагов и благодетелями для, приходящих к ним с верою; поклоняемся им не как богам и благодетелям по естеству своему, но, как рабам и служителям Божиим, имеющим

дерзновение к Богу по любви к Нему; покланяемся им потому, что сам царь относит к себе почтение, когда видит, что почитают любимого им человека, не как царя, но, как послушного слугу и, благорасположенного к нему, друга»[437] .

Из Соборов же после IV века, Поместный Собор *Карфагенский* (419–426) в 56 правиле постановил: «Позволяется и впредь читати страдания мучеников, когда совершается ежегодная память их», чем показал, что, как на дальнейшее время должна была, по установленному в Церкви чину, ежегодно совершаться память мучеников, с дозволением при этом, конечно, для большого назидания собирающихся в храмы их чтителей, и читать описание их страданий.

А Собор Седьмой Вселенский, *Никейский II*, ввиду противников православия, отвергавших и почитание святых, сделал следующее постановление: «Восторженно, также, принимаем и Господни, и апостольские, и пророческие изречения, которыми мы научены почитать и величать, во-первых, собственно, и, истинно, Богородицу, всех небесных сил высшую, а, также, и святые ангельские силы, блаженных и всехвальных апостолов и пророков, славных и победоносных, подвизавшихся за Христа мучеников, святых и Богоносных учителей и всех преподобных мужей, и просить их ходатайства, так как они могут нас приближать к Царю всех – Богу, конечно, если мы будем соблюдать Его заповеди и стараться жить добродетельно»[438] .

§ 173. Общее замечание о дальнейшей судьбе учения

Вера, таким образом, в богоугодность и спасительность достодолжного чествования святых, возникши на первых же порах в христианской Церкви. под руководительным влиянием божественного писания и апостольского предания, стала существенной принадлежностью ее духовно-религиозной жизни. Уже в первые три века христианства, несмотря на тогдашние, самые тяжелые для Церкви времена, она ясно выразила себя и в открытых заявлениях христиан, пред самими их врагами, что они, чтя Христа, как Бога, в то же время, чтут и мучеников, как достойнейших слуг Божиих, и, что особенно важно, в установлении Церковью совершения памяти мучеников и других святых, особых ежегодных дней, праздновавшихся по примеру воскресного и других, подобных, праздничных дней, с совершением приличных молитвословий и литургий. В период же Вселенских Соборов, несмотря на возникавшие, время от времени, и, иногда, поддерживаемые даже верховной гражданской властью (как, напр., импер. Юлианом и Константином Копронимом), противные ей, еретические лжеучения, она была надлежаще разъяснена и оправдана учением отцов и учителей Церкви, ограждена и укреплена церковно-богослужебной практикой, и, наконец, подтверждена и окончательно утверждена, сперва, Поместными соборами, а после – Седьмым Вселенским. Эта же вера и в дальнейшее время сохранялась, и доныне сохраняется в своей неповрежденной целости, как в восточной, так и в западной Церквах, хотя не переставали и не перестают, подобно древним еретикам, учить противному не только отдельные инославные лица, но и целые общества. Таковыми были албигенсы, павликиане, богомилы, валденсы и виклефиты[439] . Таковыми были, и доныне остаются лютеране, своими возражениями против почитания святых, во многом напоминающие древних еретиков, дерзко клеймивших почитание святых позорным именем идолопоклонства.

Отвергая религиозное почитание святых[440] , они. Обыкновенно, оправдывают это тем, что, будто бы, оно прямо исключается и воспрещается заповедью: да не будут тебе бози инии разве Мене (Исх.20:3); Господа Бога твоего да убоишися, и Тому Единому послужиши (Втор.6:13), а, также, примером ап. Петра, отклонившего от себя обращенное к нему поклонение корнилиево (Деян.10:25, 26); тогда как из того и другого ничего подобного не может следовать; потому что,

иное дело – воспрещать божеское поклонение и служение кому либо другому, кроме Бога, а совершенно иное – воспрещать, относительно, высшее, но, ничуть, не боголепное чествование святых, подобающее им только, как достойнейшим слугам Божиим. Кроме того, лютеране ссылаются на древнейших мучеников христианских, а, также, отцов и учителей Церкви, из коих одни утверждали, что они, как следует поступать и всем христианам, поклоняются и служат единому Богу, а другие, – что они, отнюдь, не покланяются, не служат, не строят храмов и не приносят жертв мученикам и другим святым, и, отсюда, делают такой вывод, что, будто бы, в древней христианской Церкви вовсе не было допускаемо почитание святых, делают такой вывод потому, что, как бы, нарочито не хотят существенно различить между собою боголепное служение Богу и достодолжное почитание святых, что всегда было наблюдаемо Церковью, а, вместо этого, то и другое произвольно смешивают и отождествляют, чтобы затем, подобно древним еретикам, упрекать благочестивых чтителей святых в языческом их боготворении.

На, такого рода, и другие, подобные, возражения лютеран против почитания в древней Церкви святых, ответом служит, пройденный нами, обзор древнецерковного и отеческого учения о почитании святых, в частности же, лучшим ответом на их упреки, делаемые почитателям святых в идолопоклонстве, может служить то, чем на подобные упреки Вигилянцию и манихеям отвечали бл. Иероним и Августин.

Теперь же закончим свой обзор следующим, направленным против лютеран, исповеданием пастырями восточной Церкви своей веры в почитание святых: «Поелику есть святые и Кафолическая Церковь признает их предстателями: то посему мы и чтим их, как друзей Божиих, молящихся за нас пред Господом всяческих..., чествуем и славим их (святых) ежегодными воспоминаниями о них, всенародными празднествами, созиданием святых храмов и приношениями... Упрек же (в обоготворении святых) считаем пустым и нелепым: ибо мы никому другому не служим, а только единому, в Троице, Богу. Святых же мы почитаем двояко: во-первых, по отношении к Богу, ибо, ради Его ублажаем святых, во-вторых, по отношении к самим святым, Поелику они суть живые образы Божии»[441] .

О почитании останков святых

§ 174. Отношение его к откровенному учению

Почитая святых, Церковь, вместе с сим, чтит и останки их, если Богу угодно бывает сохранить их в нетлении и прославить чудесными действиями, в чем руководится, с одной стороны, тем, что такое чествование вполне согласуется с откровенным учением о высоком назначении и значении тела, в отношении к облагодатствованной душе человеческой, а с другой, – и главным образом, тем, что в сподоблении Богом нетления останков тех или иных угодников Своих и совершении, при посредстве их, своих чудесных действий не может не видеть того, что такое чествование сих останков вполне благоугодно и приятно Богу.

Правда, в ветхозаветной Церкви почитание останков святых не дозволялось, хотя от них, как можно видеть из примера останков пророка Елисея (4Цар.13:21; Сир.48:14, 15) проистекали, в некоторых случаях, и чудодейственные явления. Но причиной этому, как объясняли и древние учители Церкви, было то обстоятельство, что, вследствие особенной склонности евреев к идолослужению, оказывалось нужным отдалять от них всякий, возможный к нему, повод[442] , а, также, и то, что не время было чествовать останки святых, когда еще не было прославлено, через Воскресение, Тело Самого Начальника и Совершителя веры – Иисуса Христа (Евр.12:2), и, когда последним не был еще через это дан верующим залог и будущего воскресения, в прославленном виде их собственных тел (1Кор.15:20). Впрочем, в последнее время и в Церкви ветхозаветной стало допускаться и входить в силу обычая, известного рода, чествования останков святых мужей, выражавшиеся в устроении гробниц пророкам и украшении памятников праведникам (Мф.23:29), на что, в своей обличительной речи, направленной против книжников и фарисеев, указывал и Сам Иисус Христос, упрекая их, как мы имели уже случай замечать, не за то, что они устрояли и украшали гробницы пророков и праведников, а за то, что, хотя они и делали это, вследствие чего должны бы были проникаться духом, по-видимому, чтимых ими пророков и праведников, но на деле являлись наследниками духа своих отцов-убийц пророков и праведников, имея, подобно им, в своих мыслях убить Его Самого[443] .

Новозаветное же учение о высоком значении тела в деле освящения человека, а, также, о назначении его к соучастию вместе с душою в будущей, после воскресения, славе не только не заключало в себе ничего

противного чествованию останков святых, но, напротив, скорее к нему предрасполагало и представляло собою твердое, для него, основание. Иисус Христос учил **:** ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, во Мне пребывает и Аз в нем. Якоже посла Мя живый Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради (Ин.6:56, 57).

Апостол же Павел, как бы, продолжая речь Христову, к коринфянам писал: не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог (1Кор.3:16, 17). И в другом месте: или не весте, яко телеса ваша храм, живущего в вас Святаго Духа суть, Его же имате от Бога, и несте свои (1Кор.6:19)? Все это не должно ли было располагать христиан и подавать им основание к тому, чтобы телеса, преисполненных благодатью Божиею, святых людей не только достойно чествовались во время их земной жизни, но и, по их кончине, если Богу угодно бывает сподобить их нетления, как знамения будущего воскресения, а, также, присутствия при них, и явления Своей особенной чудодейственной силы[444] ? А что не возбранялось в Новом Завете, известного рода, чествование не только тел, но, даже, одежд и других подобных предметов, которые становились орудными проводниками благодатной силы Божией, примерами тому служит одежда Спасителя, к которой с глубокой и благоговейной верой прикоснулась кровоточивая женщина, получив через это исцеление (Мф.9:20–23), тень ап. Петра, под которой с верой подносились и, исцеляемы были, многие больные (Деян.5:15), а, также, бывшие на теле ап. Павла платки и полотенца, от которых, когда они приносились к больным, последние выздоравливали (Деян.19:12), что, отнюдь, не представлялось каким-либо суеверием, а почиталось, напротив, признаком и плодом искренней и богоугодной веры.

Чествование останков святых в христианской Церкви, и учение о нем ее Пастырей и Учителей

§ 175. В первые века христианства – до Вселенских Соборов.

Потому-то, начиная с первых веков христианства, мы встречаемся с непрерывным рядом явлений благоговейного чествования христианами останков, прославленных Богом и во время жизни, и по ее кончине, святых, что и самой Церковью, отнюдь, не воспрещалось, а, напротив, освящалось и узаконялось.

Так, христиане, бывшие зрителями мученической кончины св. Игнатия Богоносца, после которой одни из них видели его во сне, внезапно восставшим и обнимавшим их, другие же – молящимся, а иные – орошенным потом, как бы, после великих трудов, и представшим Господу, свидетельствуют, что, «оставшиеся от его тела только твердейшие части, отвезены были в Антиохию и положены в полотно, как неоцененное сокровище, по благодати, обитающей в мученике, оставленное святой Церкви[445] . По свидетельству же Златоуста, «подобно тому, как храброго ратоборца, победившего всех своих противников и, с блестящей славой, вышедшего с места борьбы, зрители, тотчас, принимают и не дают ему даже ступить на землю, но несут его домой на руках своих, осыпая бесчисленными похвалами: так точно и (возвращающиеся останки) этого святого жители городов, начиная от Рима, преемственно принимали тогда и несли на раменах своих до здешнего города (Антиохии), восхваляя увенчанного победителя и прославляя подвижника.., а, с того времени... подобно тому, как неистощимое сокровище, каждый день разделяемое и неоскудевающее, обогащает всех, заимствующих от него, так и блаженный Игнатий, приходящих к нему, не переставал отпускать домой, исполняя их благословения, дерзновения, бодрости и великого мужества»[446] .

Подобным образом, и смирнские христиане поступили с останками своего, мученически пострадавшего, епископа Поликарпа Смирнского. Когда не суждено было им, как они желали, взять тело мученика, «чтобы быть общниками святой его плоти», вследствие того, что проконсул, поверив лживым наветам иудеев, будто бы, они станут поклоняться ему, оставив Распятого, повелел сжечь его; тогда они собрали кости св. Поликарпа, как сокровище, драгоценнее дорогих камней и чище золота, и положили их, где следовало, с тем, чтобы туда собираться с веселием и радостью – для празднования дня его мученического рождения, и в научение, и утверждение будущих подвижников[447] .

Тело, также, священномученика Киприана, пострадавшего среди паствы своей, сперва положенное в ближайшем месте, ночью со светильниками, при собрании ликов клира, торжественно было перенесено на кладбище, принадлежащее Макровию Кандидиану, прокуратору и, находившееся на дороге Маппалийской[448] .

Подобно сему, когда и мощи св. мученика Вонифатия переносились в 292 году из Тарса, где он скончался в 290 году, навстречу им вышли клирики и благочестивые люди, при пении духовных песней, и положили их в пяти стадиях от Рима, на дороге, называемой Латинской[449] .

Григорий же Чудотворец , как известно, установив торжественные праздники в память пострадавших за веру, вместе с сим, останки мучеников распределил по различным местам, и народ, собираясь ежегодно в определенные времена, веселился, празднуя в честь мучеников[450] .

Все это, понятно, неопровержимо свидетельствует, что уже в первые христианские века, благоговейное чествование останков святых – так было обычным, и настолько почиталось в Церкви благопотребным и богоугодным, что никому не приходило и на мысль, чтобы в этом могло бы заключаться что-либо оскорбительное для Бога и Ему неугодное. Не приходило же что-либо подобное на мысль потому, что при этом, все одинаково, подобно смирнским христианам, были убеждены в том, что, чтя останки мучеников, они через это чтят самих пострадавших за Христа распятого, а, чтя пострадавших за Христа распятого, и, притом, чтя, как только подражателей и слуг Христовых, они этим самым способствуют к Его вящей славе, будучи при этом и сами готовы явиться, такими же за Него, страдальцами. Одни только Иудеи, в противодействие чествованию христианами останков мучеников, могли взводить на них такого рода навет, будто бы, они способны даже оставить Распятого и, вместо Его, стать поклоняться мученикам, как это было сделано по поводу желания христиан смирнских взять после страдания целым тело св. Поликарпа, – или же, жестоко преследовавшие христиан за Христа и все христианское, язычники, как это случилось во время гонения в 305 году, когда языческие властители, пострадавших за Христа «царских отроков, и, по смерти, с приличным погребением преданных земле, признали нужным вырыть и бросить в море, чтобы, как они думали, никто не стал поклоняться им и не причислил их к богам, если они будут лежать во гробе»[451] .

§ 176. В период вселенских соборов

Между тем, с четвертого века, когда Церковью получена была вероисповедная свобода, чествование останков святых становится открытым и получает свой определенный и постоянный церковный характер, вместе с сим, точнее уясняясь и определяясь в своем духе, внутреннем смысле и значении.

Как глубоко-благоговейно чествовались в это время Церковью мощи святых, когда они открывались, это видно уже из того одного, что они, обыкновенно, полагались во храмах, где давалось им место даже под алтарем, на котором приносилась бескровная жертва[452] . А, между тем, и самое открытие их, и перенесение, всегда сопровождалось особенной церковно-обрядовой торжественностью.

Так, напр., в 332 г., при императоре Константине Великом мощи св. апостолов Луки, Андрея и, ученика апостольского, Тимофея торжественно перенесены были в Константинополь и положены в храме св. апостолов[453] . Впоследствии, при императоре Юлиане, несмотря на то, что он, при общем озлоблении своем, против всего христианского, был и злейшим врагом почитания мощей святых и из-за этого издал повеление перенести мощи св. мученика Вавилы из Дафны, где они мешали развитию язычества, в Антиохию, – мощи его, по свидетельству *Созомена,* во время их перенесения «сопровождаемы были бесчисленным множеством христиан различного пола и возраста, при пении клиром 113 псалма и громких кликах народа, который на каждый стих псалма ответствовал восклицанием: *да постыдятся и посрамятся вси, кланяющиеся истуканным»* (Пс.96:6)[454] . Св. *Амвросием,* тотчас, по посвящении его в сан епископа, благоговейно перенесены были мощи его предшественника св. Дионисия из Армении в Медиолан[455] , а, также, торжественно были открыты останки св. мучеников Гервасия и Протасия и положены в храме под жертвенником[456] . Затем, как известно, по повелению императора Феодосия Великого, останки св. Мелентия, епископа Антиохийского, были с особенной торжественностью перенесены из Константинополя в Антиохию, так как перенесение их сопровождалось псалмопениями по большой дороге и через города[457] . С такой же торжественностью перенесены были в 438 г. и мощи св. Иоанна Златоустого из Армении, сперва – в Халкидон, а потом – в Царьград, в сопровождении патриарха, многочисленного духовенства и народа, при участии императора, сената и разных государственных чиновников и при

торжественных встречах у цареградских церквей, мимо которых они на царской колеснице везлись до самого храма св. апостолов, где они были положены[458] . Мощи же св. мученика Анастасия, переносимые в 786 году из Персии в Кесарию Палестинскую, почтили все отцы Второго Никейского Вселенского Собора, вышедши из храма Богоматери, когда они приблизились к Никее, навстречу им со крестом, при колокольном звоне[459] .

А какой общеизвестностью и каким глубоким и благоговейным чествованием у всех верующих пользовались, вновь открытые, или перенесенные нетленные останки святых, это прекрасно изобразил св. *Иоанн Златоуст*, говоря слушателям своим следующее: «Скажи мне, где гроб Александров? Укажи и скажи, в который день он умер? А гробы рабов Христовых славны, и находятся в царственном городе; дни кончины их известны: ибо составляют торжество для целой вселенной. Александрова гроба не знают и свои; а гроб Христов знают и варвары. И гробы рабов Распятого блистательнее царских дворцов, не только по величине и красоте строений (ибо и в сем отношении они превосходнее); – но, что гораздо важнее, по ревности, стекающихся к ним. Ибо и тот, кто носит багряницу, приходит лобызать гробы сии, и стоит перед ними, и молит святых, чтоб предстательствовали за него пред Богом»[460] .

Но обратимся к самому учению отцов и учителей этого периода о почитании останков святых – к учению, которое, как сейчас увидим, только собою разъясняет и точнее определяет, а, также, ввиду враждебных лжеучений, оправдывает и ограждает то же самое, что, не столько на словах, сколько на практике выражалось прежде, а, именно то, что, чтя Владыку святых, нельзя не чтить и того, через что или в чем Он проявляет Свое особенное и осязательное, для верующих, благоволение ко святым, т. е. их нетленные останки, но, чествуя сии останки, отнюдь, не следует воздавать им, равно, как и самым святым, божеского поклонения, а нужно чествовать их, только, как орудные знамения благодати и силы Божией, относя, в сем случае, честь, отчасти, к святым, которых останки сподобились быть таковыми орудиями, более же всего – к Самому Владыке святых, избравшему их останки для прославления через них Своего могущества и силы.

Уже св. *Ефрем Сирин* довольно ясно изображает, что основанием для чествования останков святых служит ни что иное, как особенная на то воля Божия, в силу которой они источают разные чудесные действия, когда, касаясь мучеников, говорит, между прочим, следующее: «Они и по смерти действуют, как живые, – исцеляют больных, изгоняют бесов и силой

Господа отражают всякое лукавое влияние их мучительного владычества. Ибо святым мощам всегда присуща чудодействующая благодать Святого Духа»[461] . И в другом месте, обращаясь к мученикам, к останкам которых стеклись христиане, он говорит: «Вот они поют псалмы и, радуясь, славословят Бога, увенчавшего главы вашего мужества, в великой радости окружают святые останки вашего страдальчества, желая принять благословение и взять с собою врачевства для души и тела»[462] , чем ясно указывает и на то, кому воздавалась и должна была быть воздаваема христианами, при чествовали мощей святых, честь и слава, т. е. никому иному, как Самому Богу.

Между тем, Афанасий Великий, передавая из жизни пр. Антония то обстоятельство, что он сильно упрекал египтян за тот, незаконно существовавший у них, обычай, по которому они, вместо того, чтобы погребать в земле тела мучеников, сохраняли их, после совершения над ними погребения, в домах своих[463] , этим ясно показывает, что в церкви останки святых, хотя оставались нетленными, не тотчас после их погребения были открываемы для всеобщего чествования, а, часто, много спустя после этого, смотря по тому, когда Богу благоугодно было явить на то Свою волю.

Кирилл же Иерусалимский указание сей воли на то, чтобы не только почитались души праведных, но и тела их, видит в том, что сим телам бывает присуща некоторая высшая сила, которая производит чудесные действия, наподобие того, как в Ветхом Завете тело одного мертвеца, упавшего в гроб Елисеев, было воскрешено через одно прикосновение к останкам его, или, как в Новом Завете только, бывшие на теле Павловом, платки и полотенца, через прикосновение, больным сообщали исцеление[464] .

Эту самую мысль полнее развивают Василий Великий и Григорий Богослов. «И у нас, говорит св. Василий, уже (т. е. до всеобщего воскресения) мученики пожинают светлый залог славы; потому что, от всех оглашаемые восторженными похвалами, из гробов они уловляют в мрежу свою тысячи народа»[465] . А Григорий Богослов, как бы, продолжает: «Они (св. мученики) прославляются великими почестями и празднествами, они прогоняют демонов, врачуют болезни, являются, прорекают; самые тела их, когда к ним прикасаются и чтут их, столько же действуют, как святые души их; даже капли крови и все, что носит на себе следы их страдания, так же действенны, как их тела»[466] .

Иоанн же Златоуст с особенной ясностью изображает, как то, что Бог, посредством многоразличных, проистекающих от останков святых,

чудесных действий, привлекает всех к достодолжному их чествованию, так и те благие намерения Божии, по отношению к людям, какие через это достигались и достигаются. «Не смотри, – говорит он, – на то, что лежит пред тобою нагое тело мученика, лишенное душевной деятельности, а смотри на то, что в нем присутствует иная сила, высшая самой души, благодать Святого Духа, которая своими чудотворениями удостоверяет всех в истине воскресения. Ибо, если мертвым и, обратившимся в прах, телам Бог сообщил силу большую, нежели у всех живых, то, тем более, Он даст им жизнь, лучшую прежней и блаженнейшую в день раздаяния венцов»[467] . Останки святых – это, такого рода, растения, которых корни насаждены на земле, а ветви простираются до неба. Хочешь ли видеть и плод этих ветвей? Открой очи веры, и я, тотчас, покажу тебе свойство этих дивных плодов. Плод этих ветвей не яблоки, не орехи, и не другое, что-нибудь, тленное и погибающее, но исцеление увечных тел, отпущение грехов, истребление порока, уврачевание душевных болезней, непрестанная молитва, дерзновение пред Богом, все – духовное и преисполненное небесных благ. Эти плоды, постоянно срываемые, всегда остаются в изобилии, и никогда не бывает в них недостатка у тех, кто их возделывает. Притом, дерева, растущие на земле, приносят плоды однажды в год, и, если не сорвешь их, то с наступлением зимнего времени и дерева теряют свое благолепие, и плоды портятся и опадают; а эти растения не знают ни зимы, ни лета, не подлежат влиянию времен года, и никогда нельзя видеть их, утратившими плоды свои, но всегда они стоят в одинаковом благолепии; не касается их ни тление, ни перемена плодов[468] . Будем же постоянно приходить к ним (мученикам), прикасаться к гробнице их и с верой обнимать их останки, дабы получить от них некоторое благословение[469] . Может, поистине может, приходящей сюда с верой, получить великие блага. Ибо не только тела, но и самые гробницы святых исполнены духовной благодати. Если с Елисеем случилось, что мертвый, прикоснувшись гробнице его, расторг узы смерти и снова возвратился к жизни; то, гораздо более ныне, при обильнейшей благодати и большем действии Духа, прикасающийся к этой гробнице с верой, может получить от нее великую силу. Бог для того и оставил нам мощи святых, чтобы расположить нас к подобной же ревности и дать нам надежное прибежище и утешение в бедствиях, постоянно постигающих нас. Посему, убеждаю всех вас, находится ли кто в унынии, или в болезнях, или в скорбях, или в каком-нибудь другом житейском несчастии, или в глубине грехов, пусть с верой приходит сюда, – и он избавится от всего этого и возвратится с великой радостью, получив

облегчение совести от одного даже взгляда (на сии мощи). Или, лучше не одним только, находящимся в несчастьях, необходимо приходить сюда, но, хотя бы кто находился в счастии, в славе, во власти, или имел великое дерзновение пред Богом, и тот пусть не пренебрегает этой пользой. Ибо он, пришедши сюда и увидев святого, сделает свои блага непреходящим воспоминанием об его добродетелях, научив душу свою смирению, и не допустив совести своей превозноситься своими делами»[470] .

Между тем, св. Амвросий, столь же ясно свидетельствуя о, продолжающихся у гробниц св. угодников, чудотворениях, этим ясно выражающих волю Божию на чествование их нетленных останков[471] , вместе с сим, что весьма важно, ввиду еретических лжеучений о сем чествовании, как будто бы, представляющем собою нечто совершенно неестественное и, даже, идолопоклонническое, с большей, сравнительно с прежним, точностью определяет истинный смысл его, выясняя при этом, что оно, отнюдь, не заключается в исключительном и, тем более, в божеском почитании одних останков святых, а, собственно, в достодолжном чествовании в них того, что послужило к их нетлению и прославлению, а также тех, которые заслужили это, став, по своему нравственному величию, друзьями Божиими. «Ты, – говорит св. Амвросий, – скажешь мне: зачем почитаешь плоть (мучеников), истлевшую и разрушенную, о которой Бог не имеет уже никакого попечения? – Но что, возлюбленные, сказано самой Истиной через пророка, говорящего: честна пред Господем смерть преподобных Его (Пс.115:6), и еще: мне же зело честни быша друзи твои, Боже (Пс.188:17)? Мы должны почитать рабов, тем более – друзей Божиих, о которых говорится: хранит Господь вся кости их, ни едина от них сокрушится (Пс.33:21). Посему, во плоти мученика я почитаю язвы, приятые за имя Христово, почитаю память, живущего бессмертием добродетели, почитаю исповеданием Господним освященную персть, почитаю в персти семена вечности, почитаю тело, учащее меня любить Господа и не бояться смерти за Него. И, как не могут почитать верные то тело, которого боятся и демоны, которое и довели они до казни, но которое прославляют во гробе? Итак, я почитаю то тело, которое почтил Христос мученичеством, которое имеет царствовать со Христом на небе»[472]

Но, особенного внимания, в сем отношении, заслуживают бл. Иероним и Августин, которые, быв вызваны на полемику против Вигилянция, более грубо и нагло нападавшего на чествование мощей, чем это делали евномиане, манихеи и, даже, император Юлиан, сочли себя обязанными, как отразить эти кощунственные нападки, состоявшие,

главным образом, в том, будто бы, почитание мощей есть ни что иное, как суеверное языческое идолослужение, так, с другой стороны, и положительно оправдать и уяснить те основания, на которых утверждалось, искони существующее в Церкви, чествование останков святых, а, также, с возможной точностью определить и самый дух и смысл сего чествования, что и было выполнено ими, как сейчас увидим, вполне достаточно.

Так, напр., бл. Иероним в своем письме к пресвитеру Рипарию, по поводу, сообщенного им о Вигилянции, известия, что он снова раскрыл смрадный рот и распространяет скверное зловоние против останков святых мучеников, а тех, которые принимают их, называет пепельниками и идолопоклонниками, обожающими кости мертвых, вот что, между прочим, пишет: «Несчастный он человек и достойный слез во всех отношениях! Он не понимает, что, говоря так, оказывается самарянином и иудеем, которые, следуя убивающей букве, а не духу животворящему, считали тела мертвых за нечистые, и смотрели, как на осквернённые, на все сосуды, находившиеся в одном с умершим доме. Мы не обожаем, не говорю уже об останках мучеников, ни солнца и луны, ни ангелов, ни архангелов, ни херувимов, ни серафимов, ни всякого имене именуемого не точию в венце сем, но и во грядущем (Еф.1:21), – не почитаем твари более, чем Творца, благословенного во веки. Но мы воздаем честь останкам мучеников, чтобы этим самым почтить Того, чьи мученики... Неужели, в самом деле, нечисты останки Петра и Павла?... Неужели, всякий раз, как входим мы в базилики апостолов, пророков и, всякого рода, мучеников, всякий раз воздаем поклонение храмам идолов?... Неужели и тело Господа, положенное во гробе, было нечисто?... Если кости мертвых оскверняют, прикасающихся к ним, то, каким образом мертвый Елисей воскресил мертвого, и тело, презираемое, по Вигилянцию, как нечистое, дало жизнь (4Цар.13:21)?... Зачем допустили апостолы погребсти с такой честью нечистое тело Стефана и творить над ним плач велий, чтобы этот плач их обратился в нашу радость?»[473] . «Итак, – продолжает Иероним в другом сочинении, направляя речь свою против Вигилянция, – мы богохульцы, если входим в базилики апостолов? Богохулец был император Константин I, перенесший в Константинополь св. мощи Андрея, Луки и Тимофея, при которых демоны рыкают и, живущие в Вигилянцие, сознаются, что они чувствуют присутствие их? Не следует ли считать богохульцем и нынешнего Августа Аркадия, который, спустя долгое время, мощи блаженного Самуила из Иудеи перенес во Фракию? Не только богохульцами, но и глупцами не следует ли считать

всех епископов, которые, (как говоришь ты) ничтожнейшую вещь и распавшийся прах, носили в шелке и золотом сосуде? Не глуп ли народ всех Церквей, встретивший св. мощи и принявший с такой радостью, как будто, он видел, действительно присутствующего и живого пророка, – когда от Палестины до Халкидона прибывали толпы народа и одним голосом пели славословия Христу?... Итак, худо делает и Римский епископ, который, по-нашему, на досточтимых костях, а, по-твоему, на ничтожном прахе умерших людей Петра и Павла, приносит Господу жертвы, и гробницы их считает алтарями Христовыми? И не только одного города, но и всего мира заблуждаются епископы, которые, презирая корчемника Вигилянция, входят в базилики усопших, где (как он говорит) лежит, обвернутый в полотенца, ничтожнейший прах и пепел, неведомо какой, так что, скверный, он оскверняет все?... О чудовище, достойное быть выброшенным на конец земли! Смеешься над мощами мучеников и, с основателем этой ереси, Евномием, взводишь клевету на Церкви Христовы, и не страшишься такого сообщества, чтобы против нас говорить то же, что он говорит против Церкви»[474] . Затем, обращая внимание на знамения и чудеса, совершающиеся у гробниц святых, против чего Вигилянций возражал, что они полезны для неверующих, а не для уверовавших, бл. Иероним говорит: «Пусть знамения совершаются для неверных, с тем, чтобы они, хотевшие веровать слову и учению, были приведены к вере знамениями, и Господь творил знамения для неверующих; но из того, что они были неверующие, не следует унижать знамений; напротив, они должны быть достойны большого удивления, так как были столь сильны, что поражали и возбуждали к вере умы. Итак, я не хочу, чтобы ты говорил мне, что знамения служат для неверующих, но отвечай мне на то, каким образом в ничтожнейшем прахе и пепле, неведомо каком, оказывается такое присутствие знамений и сил... Быть может, впрочем, ты, по обычаю язычников и нечестивцев, Порфирия и Евномия, выдумываешь, что это чары демонов и, что демоны не действительно вопят, а только притворно показывают свои мучения. Даю совет, – ходи ты в базилики мучеников и, когда-нибудь, очистишься: там найдешь многих сообщников своих, и будешь сожжен не свечами мучеников, которые тебе не нравятся, а невидимым пламенем, и тогда признаешь то, что теперь отрицаешь»[475] .

Августин же, останавливает свое преимущественное внимание на великом значении, совершающихся у останков святых, знамений многоразличных чудес и, усматривая в них ни что иное, как знамения, с особенными намерениями, и в особенных целях действующей воли

Божией, отсюда, приходит к тому прямому выводу, что нельзя не чествовать останков святых, сподобляющихся быть органами премудрой и всесильной воли Божией, но должно чествовать их, как и, на самом деле, искони чтит их Церковь, только как священные орудия сей воли, относя, таким образом, главную честь и славу к Самому Богу, дивно, через посредство останков, благоугодивших Ему, святых, являющему Свое неизреченное могущество и силу.

Так, напр., бл. Августин, касаясь того, как много в его время совершено чудес при гробнице св. первомученика Стефана, замечает следующее: «Если бы я, умолчав о всем другом (подобном), захотел описать не только чудеса исцеления, которые через этого мученика, т. е., досточтимейшего Стефана, совершены в Каламской и в нашей колонии, то потребовалось бы составить весьма много книг; да и, этого рода, чудеса не все могут быть собраны, а только те, о коих составлены записи, предназначенные для публичного прочтения. Завести составление подобных записей мы решились, именно, ввиду того, что и в наше время бывают знамения божественной силы, подобные древним, и они не должны оставаться для многих в неизвестности. Еще нет и двух лет, как начала существовать в Иппоне рака та, и, хотя о многих чудесах, как нам вполне известно, записей не имеется, однако, и имеющиеся, в то время, как я пишу об этом, достигают почти числа семидесяти. В Каламе же, где и самая рака появилась раньше, и записи публикуются чаще, число их несравненно больше»[476] .

«О чем же ином, – продолжает Августин, – чудеса эти свидетельствуют, как не о вере, проповедующей, что Христос воскрес во плоти и с плотию вознесся на небо? Ибо и сами мученики были мучениками, т. е. свидетелями этой веры... За эту веру положили они жизнь свою, получив возможность испрашивать (все) это у Господа, за имя Которого вкусили смерть. Ради этой веры, предварительно обнаружено было ими необыкновенное терпение, чтобы потом проявлялась такая сила их в этих чудесах»[477] .

Но, по Августину, виновником всех чудотворений, по отношению к которым мученики становятся только посредниками, а их нетленные тела – орудиями, является Сам Бог, Который каждому из святых раздает Свои дары, как Ему угодно. Вследствие этого, происходит то, что не во всех местах, где есть тела св. угодников, совершаются одни и те же чудотворения[478] , а, также, в частности и то, почему Богу угодно бывает в то, а не иное время открыть мощи того или иного святого, как это случилось с мощами мучеников Протасия и Гервасия, которые, после

особенного видения св. Амвросию, были открыты в самое благопотребное время, а, именно, во время гонения на православных злостной арианки, императрицы Иустины, с целью положить преграду и конец сему гонению, что и было достигнуто, посредством необычайных чудотворений, совершавшихся у гробниц сих мучеников[479] .

Потому-то, наконец, по Августину, хотя в церкви везде чествуются останки святых, за совершаемые через них чудотворения[480] , хотя над ними везде устрояются церкви и алтари[481] , но, тем не менее, они, равно, как и самые святые, которым принадлежат они, чествуются только благоговейно, но, отнюдь, не боголепно[482] . Потому что, никто не почитает их за какие-либо божества, никто, совершаемых через них чудотворений, не приписывает, независимо от Бога, им одним, и никто, также, в воздвигаемых над ними храмах, и на устрояемых здесь, над их гробницами, алтарях, не приносит им никаких жертв. «С чудесами, – пишет бл. Августин, – которые совершаются у гробниц наших мучеников, ни в каком случай нельзя сравнивать чудеса, которые, как они (поборники язычества) утверждают, совершаются в храмах их богов; а, если некоторые из их чудес и кажутся подобными нашим, – во всяком случае, боги их, как маги фараона – Моисеем (Исх.8), побеждены нашими мучениками. Их чудеса совершали демоны по тщеславно нечистой гордости, по которому они хотели быть их богами; а наши чудеса совершают мученики, или, лучше, сам Бог, по молитве или при содействии мучеников, дабы мы укреплялись в вере, что они не боги наши, а имеют одного с нами Бога. Они – тем богам своим строили храмы, воздвигали алтари, учреждали жрецов, приносили жертвы: мы же своим мученикам, как богам, храмов не воздвигаем, а устрояем надгробные памятники, как умершим людям, души которых живут у Бога; и воздвигаем там алтари, на которых приносим жертвы не мученикам, а Единому, их и нашему, Богу... Итак, каким же чудотворцам скорее нужно верить: тем ли, которые хотят сами прослыть за богов у людей, для коих они совершают чудеса, или же тем, которые все, что делают чудесного, делают для того, чтобы мы веровали в Бога, каков есть и Христос? Тем ли, которые хотели, чтобы, даже и преступления их считались святынею, или же тем, которые не хотят, чтобы святынею считались самые их похвальные качества, но, чтобы все, истинно заслуживающее в них хвалы, служило к славе Того, Кем они хвалятся»[483] .

Согласно с сим, продолжали учить и дальнейшие пастыри и учители сего периода, то свидетельствуя о повторяющихся чудесах от прежних, или вновь открытых останков святых[484] , то, изображая непрерывающееся

чествование их, выражающееся в построении над ними храмов и совершении здесь, в честь их, праздничных служб[485] , то, наконец, объясняя и оправдывая уместность и благотворность сего чествования, в каком отношении заслуживают внимания св. Кирилл Александрийский, Исидор Пелусилот, Геннадий Массилийский и, особенно, Иоанн Дамаскин.

Св. Кирилл, направляя речь свою против богоотступника Юлиана, который издевался над останками святых, пишет, между прочим, следующее: «Почему бы, ты думал, надобно гнушаться гробницами или усопшими? Какое пятно полагает тело или гробница на приближающихся к ним? Или они делают любителя правды – несправедливым, честного и целомудренного – бесчестным и развратным, щедрого – скупым, снисходительного и кроткого – жестоким и дерзким, боголюбца – нечестивым? Ничего подобного не бывает, потому что останки усопших, как думаю, отнюдь не подавляют того, что мы имеем доброго в душе, а, скорее, постыдные склонности воли»[486] .

Исидор же Пелусиот, вот что писал, насмехавшемуся над останками святых, светлейшему Иераксу: «Если соблазняет тебя, что, ради любви мучеников к Богу, и за их постоянство чествуется нами прах мученических тел; то спроси тех, которые получили от них исцеление, и дознай, в каких страданиях подают они врачевания. Тогда не только не будешь смеяться над тем, что делается, но, конечно, и сам поревнуешь исполняемому. А, если, как писал ты, отказываешься прикасаться к мертвым костям; то гнушайся останками людей злонравных, прославившихся пороками, которых еллины погребли во храме ефесской Артемиды, чествуя самое срамное, и обоготворяя гробы и тлетворный прах людей непотребных»[487] .

Затем, Геннадий Массалийский так изображал веру западной Церкви в чествование останков святых: «Верим, что телеса святых и останки бл. мучеников должно почитать, как члены Христовы, а, кто мыслит иначе, того почитаем не христианином, но Евномием и Вигилянцием»[488] .

Но, особенного внимания, заслуживает учение о сем св. Иоанна Дамаскина, который, обобщая все, доселе прежними учителями Церкви сказанное, писал, между прочим, следующее: «Что Бог вселяется через ум и в тела святых, свидетельствует Апостол: или не весте, яко телеса ваша храм живущего в вас Святого Духа суть (1Кор.6:19)?... Как же не почитать одушевленные храмы, одушевленные жилища Божии?... Владыка Христос даровал нам мощи святых, как спасительные источники, которые источают многоразличные благодеяния и изливают миро благовонное

(Исх.17:6)... Святые не суть мертвые. Ибо, с тех пор, как, имеющей Сам в Себе жизнь и Виновник жизни, причтен был к мертвым, мы уже не называем мертвыми, почивших в надежде воскресения и с верою в Него. Да и как может чудодействовать мертвое тело? Каким образом через мощи святых изгоняются демоны, отражаются болезни, врачуются немощные, прозирают слепые, очищаются прокаженные, прекращаются искушения и скорби, и всякое благое даяние от Отца светов нисходит на тех, которые просят с несомненной верой (Иак.1:17)?»[489] .

Вслед же за сим, Седьмой Вселенский собор, с целью упрочения, на дальнейшие времена, чествования святых останков, которое силились поколебать иконоборцы[490] , постановил – чтить таковые останки, наряду с тем, что посвящено Церкви, как, например, Евангелие, крест, иконы, под угрозой, противящимся сему, низложения, если будут они епископы или пресвитеры, и отлучения от Церкви, если будут миряне[491] .

§ 177. Общий, из предыдущего, вывод и замечания о позднейшей судьбе учения

Из всего вышесказанного, становится совершенно ясным и несомненным, что:

1. Чествование останков святых, начавшись в Церкви с первых веков христианства, непрерывно продолжалось во все дальнейшие, до VII Вселенского Собора, века, несмотря на неприязнь и, иногда, ожесточенную, против него, борьбу, со стороны язычествующих или иудействующих еретиков и, даже, подобных им, государственных властей.

2. Основанием для такого чествования служило согласие его с новозаветным учением о высоком предназначении христианских тел, как храмов Духа Святого, к участию, совместно с душами, в бессмертии и будущей славе, затем, общая уверенность в святости во время жизни тех, чьи были останки, более же всего, особенные знамения и чудотворения, совершавшиеся воочию всех, при посредстве сих останков.

3. Потому-то останки святых, вскоре после кончины их, с подобающей честью, обыкновенно, погребались в земле, наравне с останками всех других, усопших, христиан, открывались же для особеннейшего чествования в Церкви только после соизволения на то воли Божией, посредством многоразличных чудотворений, совершавшихся через сии останки.

4. Допуская же такое чествование останков святых, Церковь не только в этом никогда не усматривала чего-либо неугодного Богу или оскорбительного для Его чести и славы, но, напротив, почитала небогоугодным и преступным не чествовать достойно того, что Сам Бог, посредством Своих дивных знамений, прославлял пред людьми, и чествование чего приводило, отнюдь, не к убавлению, а, напротив, к большему распространению славы Божией, дивно проявляющейся в прославлении самих останков Своих святых и верных слуг.

Так учила Церковь о чествовании святых останков до Седьмого Вселенского Собора, так продолжала, и продолжает учить о том же как Вселенская, так и, в частности, Российская Церковь, сподобившаяся, по особенному благоволению Божию, стольких нетленных останков св. угодников и, стольких от них, чудотворений, которые не иссякают и до настоящего времени.

Между тем, по-прежнему не переставали появляться вне Церкви,

подобные древним, непримиримые противники чествования святых нетленных останков. Не говорим уже об, отживших свое время, альбиенцах, павликианах, богомилах, вальденсах, виклефитах и гусситах[492] , но таковыми противниками и до настоящего времени являются лютеране, со всеми их многоразличными сектами. Подобно древним святоборцам, и, в особенности, известнейшему из них, Вигилянцию, они против чествования останков святых повторяют то же, что говорилось, некогда, ими, и даже, согласно с ними, не задумываются упрекать почитателей останков святых в идолопоклонстве. Кроме же этого, они еще присовокупляют, чего, вовсе, никем не было говорено в давние времена, что, будто бы, в самой христианской Церкви в первые три века, вовсе, не было известно чествование святых останков, и что, будто бы, когда оно, начиная со второй половины IV века, стало возникать и усиливаться в Церкви, то против него выступили со словом обличения не такие только пастыри, каков был Вигилянций, а и такие ученые учители, какими были, напр., Оптат Милевийский, Иероним и Августин[493] . Но, против всего этого, прямо говорит одно существование непрерывного ряда врагов Церкви, озлобленно нападавших на, допускаемое ею, чествование святых останков, каковыми были – соученик Оригена Порфирий, арианин Евномий[494] , язычник Сардиан, Юлиан богоотступник, Армоний Сирианин и Вигилянций[495] , более же всего, уже рассмотренные нами, положительные и неопровержимые свидетельства о древнем существовании такого обычая в Церкви. Что же касается ссылки лютеран на Оптата Милевийского, будто, обличавшего христиан за чествование святых останков, то она, как мы имели уже случай заметить, не имеет никакой силы и значения, вследствие той простой причины, что помянутый учитель упрекал одну христианку (Лукиллу) только за незаконное чествование ею останков неизвестного умершего. А ссылка их на подобные упреки, встречающиеся у бл. Иеронима и Августина, которыми, в то же время, как мы видели в своем месте, предложена была вполне благопотребная защита, подобающего чествования святых останков, не только ничего не говорит в их пользу, но, напротив, служит против них самым сильным и неотразимым оружием.

С подобным же оружием против лютеран выступили в позднейшее время и восточные патриархи, которые, имея ввиду, что лютеране отвергают чествование мощей под тем лживым предлогом, что, будто бы, в Православной Церкви воздается им почитание божеское, в своем послании выразились так, что они, согласно с Седьмым Вселенским Собором, предают анафеме тех, которые воздают мощам святых такую честь, какая

прилична в Троице Единому Богу, но, вместе с сим, равно, анафематствуют и тех, которые не чтут святых, как заповедала Церковь[496].

§ 178. О почитании священных изображений или икон святых

Чествуя останки святых, Церковь, совместно с сим, благоговейно чествует и, священные их, изображения или иконы, подобно иконам Спасителя и ангелов, не видя в этом ничего несогласного с духом и смыслом, как ветхозаветного, так и новозаветного откровения, а, также, руководясь древне-апостольским преданием и практикой Древневселенской Церкви.

§ 179. Учение откровенное

Как известно, в Ветхом Завете Господь повелел Моисею в скинии свидения, во Святая Святых устроить Ковчег Завета с тем, чтобы он был местом Его особеннейшего присутствия и откровений Его воли (Исх.25:10–22; 26:33). Вместе же с сим, Он повелел Моисею сделать из золота и поставить на двух концах, покрывающего Ковчег Завета очистилища, двух, чеканной работы, херувимов (Исх.25:18, 19), а, также, сделать, искусной работы истканные их изображения на завесе, отделявшей Святое Святых от святилища (Исх.26:31), равно, как и на тех виссонных попонах, которые покрывали не только верх, но и стороны скинии, служа для нее вместо стен (Исх.26:1). Как должно было быть высоко для еврейского народа религиозное значение Ковчега Завета, это, само собой, понятно. Ковчег сей служил для него ни чем иным, как видимым знаком или образом присутствия Божия, почему, естественно, должен был всегда возбуждать в нем собою такие мысли и чувства, которыми человек должен исполняться, находясь в присутствии Самого Бога. А потому, чествование Ковчега Завета в еврейском народе соединялось с божеским поклонением, относившимся, понятно, не к самому по себе Ковчегу, а, собственно, к Тому, Которого он представлял собою. Так, напр.: «когда поднимался Ковчег в путь, Моисей (обращаясь к Ковчегу) говорил: «Восстань, Господи, и рассыплются враги Твои и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя»; а, когда останавливался Ковчег, он говорил: «Возвратись, Господи, к тысячам и тьмам израилевым» (Чис.10:35,36). Или же, когда, во время Иисуса Навина, предводимые им евреи потерпели поражение от жителей Гайских, «Иисус разодрал одежды свои и пал лицем своим на землю пред Ковчегом Господним и лежал до самого вечера он и старейшины израилевы» (Нав.7:6). А когда, в царствование Давидово, торжественно переносился Ковчег завета с восклицаниями и трубными звуками из дома Аведдара в, находящуюся в городе Давидовом скинию, Давид, быв преисполнен возвышенными религиозными чувствами, как говорится в книге Царств, «Из всей силы скакал пред Господом», и, когда за это укорила его дочь Саулова, Мелхола, он сказал ей, между прочим: «Пред Господом играть и плясать буду; и я еще больше уничижусь, и сделаюсь еще ничтожнее в глазах моих, и пред служанками, о которых ты говоришь, я буду славен» (2Цар.6:14, 21, 22). Кроме того, и других призывая достойно чествовать Господний Ковчег, он взывал: «Превозносите Господа, Бога

нашего, и поклоняйтесь подножию Его (Ковчегу); свято оно» (Пс.98:5).

Какое же, спрашивается, значение должны были иметь, сделанные Моисеем в скинии, многие чеканные и истканные изображения херувимов? Представлять, как некоторые думают, будто бы, они должны были служить одними только простыми и, ничего религиозного не выражавшими, и не требовавшими, в отношении к себе, никакого религиозного чествования, украшениями, совершенно неосновательно и неуместно. Потому что в скинии, устроенной Моисеем по образу (Исх.25:40), данному тому Самим Богом, все имело высоко-религиозное значение, быв предназначено служить ни чему иному, как славе Единого Истинного Бога, а, потому, и требовало, подобающего себе благоговейного внимания и чествования. Потому-то, когда Моисей входил для получения откровений Божиих в скинию, у входа которой тогда становился столп облачный, «народ весь вставал, и поклонялся каждый у входа в шатер свой» (Исх.33:10). Потому-то и пророк Давид в своей молитве к Богу, между прочим, говорил: «я, по множеству милости Твоей, войду в дом Твой, поклонюсь святому храму Твоему в страхе Твоем» (Пс.5:8).

Если же все предметы в скинии должны были составлять для народа еврейского неприкосновенную святыню, требовавшую благоговейного и почтительного к себе отношения, то это, тем более, должно было иметь место в отношении к изображениям херувимов, которым в скинии после Ковчега Завета дано было первое чтимое и видное место, и назначение которых, конечно, состояло не в чем ином, как в том, чтобы от, наглядно представляемых ими, известных евреям, и чтимых ими, существ высшего духовного мира, как блаженных слуг и посредников Божиих (Быт.3:24, 24:7, 28:12, 13; Нав.5:13–15; 2Цар.24:16; Иов.33:23, 24; Пс.17:11, 33:8, 90:11; Ис.37:36; Иез.10:3; Дан.3:54, 4:14, 6:22, 7:10, 26, 53), их благоговейные мысли и чувства беспрепятственнее и удобнее могли восходить к Самому Богу, видимым представителем Которого в скинии был, отделенный завесой от глаз, Ковчег Завета.

Но спрашивается, не стояло ли, такого рода, чествование херувимских, в скинии, изображений в каком-либо противоречии со второй заповедью: *не сотвори себе кумира и всякого подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика в водах под землею: да не поклонишися им и да не послужиши им* (Исх.20:4, 5), как, по крайней мере, думали и думают иконоборческие экзегеты? Конечно, ничего подобного здесь и не могло быть, и не было. Кто сразу не поймет, какое существенное различие было между скинийными изображениями

херувимов и теми образами, о которых речь во второй заповеди, а, также, между чествованием, какое должно было воздаваться помянутым изображениям херувимов, и тем чествованием кумиров и подобий, которое воспрещается второй заповедью? Бывшие изображения херувимов в скинии, где находился, и, притом, на самом главном месте, Ковчег Завета, служивший видимым образом Самого Бога, как мы сейчас замечали, представляли собой, отнюдь, не какие-либо божества, а, напротив, подчиненных же Единому Истинному Богу, Его ближайших премирных слуг, почему и должны были чествоваться, и, на самом деле, чествовались, отнюдь, не божески или боголепно, а только почтительно или благоговейно, чествовались не ради только представляемых ими высоких чинов ангельских, а, напротив, ради вящей самой же славы Божией, которой они были только служителями, носителями и хранителями. Между тем, под кумирами и подобиями, которые воспрещались второй заповедью, разумелись, совершенно иного свойства, изображения, а, именно, такого рода тех или иных тварных предметов изображения, которые, как было у язычников, имели совершенно отстранить и заменить собою Единого Истинного Бога, и которые, вместе с сим, имели становиться предметами божеского поклонения и служения, принадлежащего одному Богу.

А, чтобы яснее видеть, что о таких, именно, а не иных изображениях говорится во второй заповеди, стоит только прочесть ее в связи с первой заповедью, которой она служит дополнением и разъяснением. Аз есмь, – говорит Бог еврейскому народу, – Господь Бог твой, изведый тя от земли египетския, от дому работы. Да не будут тебе бози инии, разве Мене. Здесь Бог указывает евреям на Себя, как на Единого Истинного Бога, и, заповедуя им признавать Его Единого, вместе с сим, воспрещает признавать других каких-либо иных богов, хотя прямо и не обозначает сих последних. Но, вслед за сим, Он так продолжает речь Свою: не сотвори себе кумира и всякого подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика в водах под землею: да не поклонишися им, и не послужиши им (Исх.20:2–5). Эту же самую заповедь, впоследствии, напоминая и разъясняя еврейскому народу, вот что говорит ему, между прочим, Моисей: « *Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на (горе) Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо крылатой птицы, которая летает под небесами,*

изображения какого-либо (гада), ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли; и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды, (и) все воинство небесное, не прельстился, и не поклонился им, и не служил им » (Втор.4:15–19). Не очевидно ли, что во второй заповеди только яснее и точнее обозначены были Богом те самые, почитавшиеся у язычников за богов, в виде всякого рода кумиров и изображений, лживые божества, на которые, вместе с воспрещением их, только общее указание было сделано в первой заповеди? Не очевидно ли, также, отсюда и то, что вовсе не в мыслях и целях второй заповеди было воспрещать, такого рода, изображения, какими, напр., были изображения в скинии херувимов, сделанные не с тем, чтобы поклоняться и служить им вместо Бога, а с тем, чтобы, достойно чествуя их, вместе с сим, служить к вящей славе Божией[497] ?

Между тем, как известно, изображения херувимов были сделаны и в, построенном по образу скинии, Соломоном храме (3Цар.6:27, 29; 9:3; 2Пар.3:7; 10–14), а, также, без сомнения, сохранились и в воссозданном втором Иерусалимском храме, конечно, пользуясь, при этом, прежним своим благоговейным чествованием, против чего из уст пророков не было высказано иудеям ни одного слова упрека, тогда, как весьма часто и строго были обличаемы они за почитание языческих идолов.

Но, что особенно для нас важно, Сам Иисус Христос, неоднократно посещавший Иерусалимский храм, никогда ничем не выразил Своего порицания ни храму, ни священным его принадлежностями, но, напротив, по случаю, замеченного Им, неуважения Иудеев к храму, Он проявил Свою особеннейшую ревность в охранении святости его, как дома молитвы и дома Отца Своего (Лк.19:46; Ин.2:16, 17). А этим, понятно, Он показал, как то, что все, посвященное во храме Богу, не исключая и херувимских изображений, было свято и досточтимо, так, отчасти, и то, что многое из сей святыни, за исключением, конечно, относящегося к совершению, имеющих быть отмененными, ветхозаветных жертв и обрядов, могло быть без колебания перенесено и в новозаветные храмы, в которых на всяком месте имела приноситься новая чистая жертва, (Мал.1:11), с поклонением Богу в духе и истине (Иоан.4:24).

То же самое нужно сказать и об апостолах, которые, несмотря на то, что по сошествии Св. Духа учреждали христианские собрания по домам, где совершалась и новая евхаристическая жертва (Деян.2:46, 20:7–11), неоднократно приходили в храм Иерусалимский для молитвы (Деян.2:46, 3:1, 21:26) и проповеди (Деян.5:20), чем опять ясно, если не словом, то

самым делом верующим христианам заявляли, что и им, когда представится возможность, необходимо будет иметь подобные же, только более приспособленные к потребностям христианского богослужения, храмы.

Апостол же Павел, уча, что ветхозаветная скиния устроена была по образцу, данному Самим Богом, и, что священники ветхозаветные, принося жертвы, служили тени и образу небесного (Евр.8:5), стремление к чему, по преимуществу, должно составлять достояние Нового Завета (Евр.9:23; 2Кор.5:1; Евр.12:22), этим мог подать ту мысль, что новозаветный христианский храм по своему устройству и священным изображениям еще больше должен был соответствовать образу небесного, а, именно, возможно более, он должен был соответствовать совершеннейшему образу той небесной нерукотворенной скинии (Евр.9:11), которую создал, и в которую вошел Иисус Христос, после принесения Им на земле всемирной жертвы, вознесшись на небо, восседши одесную Бога, превыше всякого начальства, и власти, и силы и господства, и всякого имене именуемого не точию в веце сем, но и во грядущем (Еф.1:21), и, в то же время, не переставая быть в новозаветной Церкви первосвященником во веки (Евр.6:20).

Кроме того, тот же Апостол, уча об Иисусе Христе, как воплощенном образе Бога невидимого (2Кор.4:4; 1Кор.11:7; Флп.2:6), подлежащему поэтому, и изобразимости, а, также, находя весьма важным и нужным, чтобы христиане, подобно галатам, имели предначертанным пред своими глазами Иисуса Христа, как бы, у них распятого (Гал.3:1; 1Кор.2:2), этим мог подать мысль и довлеющее основание для употребления в основанной Христом Церкви священного изображения Его лика, равно, как своим указанием на высокое значение, бывших в скинии, изображений херувимов, как носителей славы Божией (Евр.9:5), легко мог привести к той мысли, что и такие изображения весьма были бы уместны в христианских храмах, где всегда имел возноситься Агнец Божий, вземляй грехи мира, и где всегда, поэтому, должны были присутствовать подчиненные Ему, наравне со всем земным и преисподним, небесные силы (Флп.2:10).

Апостол же Иоанн представил основание для уместности употребления в храмах и изображений святых Божиих, указавши в Апокалипсисе на один из, виденных им, образов Церкви небесной, в котором ему был представлен Агнец Божий, стоящим посреди престола, окруженным, кроме тем ангелов, двадцатью четырьмя старцами, которые,

имея в руках золотые, полные фимиама чаши, означающие молитвы святых, поклонялись пред Ним и славословили Его, тогда как под жертвенником находились души убиенных за слово Божие и вопияли пред Владыкой святым об отмщении живущим на земле за кровь их (Откр.5:6–9; 6:9, 10).

Если же, при этом, примем во внимание два, сохраненные древним преданием и признанные вполне достоверными Церковью, сказания о том, что Сам Иисус Христос благоволил чудесным образом изобразить свой лик на плате и послать этот нерукотворенный образ одесскому владельцу Авгарю[498] , а, также, о том, что, знавши живописное искусство, евангелист Лука писал и оставил после себя иконы Божией Матери, с благоговением передававшиеся из рода в род[499] , то станет совершенно ясным, что новозаветная Христианская Церковь имела вполне довлеющие основания для того, чтобы ввести у себя не только в частное, но и в церковно-богослужебное употребление священные, вполне отвечающие ее духу, изображения, что, как сейчас увидим, и на самом деле, начиная с первых времен ее существования, стало ею приводиться и непрерывно продолжает приводиться в действие, при всегдашнем сознании полной законности, важности и спасительности сего священного обычая.

§ 180. Иконопочитание в первые три века христианства

Первые три века христианства, как века, почти не прерывающихся языческих гонений, во время которых христианам приходилось подвергать опасности жизнь свою за все, что ни свидетельствовало чем-либо о вере их в Христа Распятого, были, понятно, весьма неблагоприятными для появления и распространения в христианской Церкви, ею принятых, и, для употребления одобренных, тех или иных священных изображений; так как среди, враждебных христианам, иудеев и язычников нелегко было их даже приготовлять, а, затем и, имея их у себя, нелегко было охранять от святотатственного, со стороны врагов христианства, осмеяния, поругания и, даже, самого их уничтожения. Тем не менее, мы имеем несомненные свидетельства о том, что и в это трудное и тяжелое время у христиан находились такие изображения, и пользовались подобающим религиозным чествованием, хранясь и оберегаясь от враждебных взоров, подобно самим храмам, большей частью в самых уединенных и сокровенных местах, что, понятно, происходило не иначе, как с ведома и благословения Церкви.

Так, Минуций Феликс, Тертуллиан и Ориген [500] прямо и ясно свидетельствуют о том, что язычники, в целях профанирования христиан, называли их поклонниками (religiosi crucis)[501] или служителями креста (antistites crucis)[502] , и поставляли им в вину то, что они, будто бы, боготворили Крест Христов. А это несомненный знак того, что христиане первых веков, действительно, религиозно чтили Крест Христов и поклонялись тему, чего не отрицали и означенные апологеты, но только чтили и поклонялись, не в смысле языческого идолочествования и поклонения, а, как объяснил Минуций, относя всю честь и поклонение к Тому, Кто был распят на кресте, и Кто был не простым и смертным человеком, как, обыкновенно, думали язычники, а бессмертным Богом[503] .

Кроме того, у св. Иринея мы находим одно следующее, заслуживающее внимания, свидетельство, хотя, прямо не говорящее, но, невольно наводящее на мысль о том, что христиане его времени могли и даже должны были иметь у себя изображения Спасителя, а, вместе с сим, и чествовать их достойным образом. Касаясь в одном месте еретиков, именовавших себя гностиками, он, между прочим, о них пишет, что «они имеют и образа, как живописные, так и сделанные из других веществ, выдавая их за изображение Христа, сделанное Пилатом в то время, когда Иисус жил с людьми. И украшают их они венцами;

выставляют вместе с изображениями философов светских, именно, с изображением Пифагора, Платона, Аристотеля и, им подобных, и почитают их по-языčески[504] . Это же самое, впоследствии, повторяя, св. Епифаний так точнее пояснял, оказываемое гностиками означенным изображениям – языческое чествование: «с изображениями философов они ставят вместе образа Иисуса, а, поставив, кланяются и совершают над ними таинства языческие; ибо, поставив образа сии, совершают потом обряды, бывающие, обыкновенно, у язычников: а какие это обряды языческие, если не жертвы и прочее, сему подобное»[505] ?

В приведенном месте св. Ириней только изображает, как гностики чествовали, имеющиеся у них, изображения Спасителя, ничего не говоря о том, имели ли подобные изображения христиане, и чествовали ли их надлежаще. Но, если принять во внимание, что гностики весьма многое вносили в свою секту из внешней обрядовой стороны христианства, только у себя, значительно видоизменяя его и обезображивая, то с вероятностью можно полагать, что они заимствовали у христиан и обычай чествования изображений Спасителя, обезобразивши только его, примесью к нему языческого культа, за что, собственно, и укорял их Ириней вовсе ничего не говоря против, самого по себе, чествования изображений Спасителя, взятого независимо от языческой к нему примеси.

Такое предположение, тем более, представляется вероятным, что у Евсевия находим прямое, основанное на предании, свидетельство о том, что еще в самые первоначальные времена христианства, многие из, чудесно облагодетельствованных Христом или Его апостолами, язычников, с одной стороны, возбуждаясь естественным чувством особенной благодарности к своим благодетелям, а с другой, – зная главный и общепринятый у язычников способ увековечения памяти благодетелей через сохранение их изображений, старались иметь у себя и, на самом деле, имели (сохранившиеся до Евсевия) изображения не только апостолов, как напр. Петра и Павла, но и Самого Иисуса Христа[506] , к чему, со своей стороны, присовокупим, что эти изображения, они, конечно, чествовали не по-языčески, ставши христианами и отвергнувши все языčеское[507] .

Между тем, Тертуллиан, свидетельствуя о том, что священное изображение Спасителя находилось на церковных потирах в виде доброго пастыря[508] , этим прямо показывает, что таковое изображение Спасителя было принято и одобрено для богослужебного употребления Церковью, если не раньше, то, по крайней мере, во втором веке вошло в

общецерковное употребление.

Климент же Александрийский, дает основание предполагать, что в его время находились в христианских храмах, кроме изображения Спасителя, и изображения патриархов, пророков и ангелов, когда говорит о христианине: «Останавливая взор на изящных изображениях, он мысли устремляет на многих, прежде его достигших совершенства патриархов, премногих пророков, бесчисленных ангелов и на Самого Господа всех, научающего нас, что и мы можем иметь жизнь, сообразную с сими высокими образцами»[509] .

А св. Мефодий Патарский так, вкратце, определяет значение употреблявшихся в Церкви икон, следующим образом выразившись относительно употребления разных изображений чинов ангельских: «Иконы ангелов Божиих, начал и властей, устрояемые из золота, мы делаем в честь и славу Его»[510] .

Тем не менее, после всего вышеизложенного, нельзя не заметить, что отцами и учителями сего периода весьма немного было сказано, как об употреблении в Церкви священных изображений, так и об их важном значении. Но обстоятельство это объясняется, отнюдь, не тем, будто бы, в этом периоде не было в Церкви икон, или же Церковь не придавала им особенного значения, а, собственно, тем, что пастыри сего периода, о чем мы имели уже случай замечать, хорошо знали, как враждебно относились язычники ко всякой христианской святыне, и каким жестоким, со стороны их, оскорблениям и преследованиям должны бы были подвергаться, как чтители икон, так и самые иконы, если бы об этом было им известно, а потому они почитали более благоразумным и нужным, как в, возможно более недоступной для язычников тайне, сохранять самые иконы, так и, возможно меньше письменно говорить о них[511] .

А что, действительно, с первых времен христианства появились в Церкви священные изображения, как Самого Господа, так и святых Божиих, и под руководительным ее влиянием, получая тот или иной вид, непрерывно умножались и свято сохранялись, становясь предметом благоговейного чествования христиан, в этом несомненно удостоверяют каждого другого рода, вполне неоспоримые исторические свидетельства, – свидетельства не письменные, а вещественные, или монументальные, громче, в пользу этого говорящие, и неотразимее убеждающие, чем всякие письменные свидетельства. Мы разумеем в позднейшее время открытые в древнейших катакомбах, пещерах и усыпальницах, где, по причине гонений, по преимуществу, и устроялись храмы, многочисленные и разнообразные памятники церковной живописи,

памятники, которые, по древним местам нахождения своего, а, также, по древнейшему стилю живописи, могут быть относимы, а на самом деле без колебания относятся археологами к первым трем векам по Рождестве Христовом, и не позже конца 3-го или начала 4-го века, – эпохи торжества над язычеством христианской Церкви.

Не входя здесь в лишние для нас подробности, мы только вкратце укажем на главнейшие священные изображения, принадлежащие к этого рода подземным церковно-археологическим открытиям.

Нельзя было, прежде всего, не предполагать того, что в первенствующей Церкви, с принятием ею священных изображений во храме, должны были непременно появиться здесь и занять первое место изображения Самого Иисуса Христа, как Основателя и Главы новозаветной Церкви. Между тем, в означенных подземных храмах мы и на самом деле встречаемся с немалочисленными такого рода изображениями, то символического, то, чисто, исторического характера. Таковы, напр., символические изображения Спасителя в образе доброго пастыря, найденные, всецело, в фресках, сохранившимися в катакомбе Каллиста на потолке одной из усыпальниц крипты Люцина, и относимые археологами к первоначальным временам христианства, независимо от чего существовало множество подобных изображений, встречающихся в древних фресках подземных гробниц, в барельефах саркофагов, на дисках ламп, на стеклянных чашах и разных камнях[512] . Таковы, далее, исторические отдельные образы Спасителя в виде человеческом, открытые, напр., Бозио и Больдетти в катакомбе Каллиста, и относимые археологами к концу II или началу III века[513] , а также, образы Его, представленные в, относимых археологами ко II или III веку, изображениях разных евангельских событий из Его земной жизни, как, напр., Его Рождества, с поклонением Ему волхвов (в катакомбах Каллиста и Домитиллы), Его крещения (в катакомбе Каллиста), чудесного претворения воды в вино (в барельефах саркофагов), исцеления Им слепорожденного (во фреске с катакомбы Каллиста), чудесного насыщения множества народа (в барельефах саркофагов) и воскрешения Лазаря (в катакомбах и барельефах саркофагов)[514] .

Нельзя, также, было думать, чтобы на первых порах не было в церкви, по крайней мере, изображений Богоматери и апостолов, а, также, какого-либо из ветхозаветных праведников, если только ею, на основании предания апостольского, признано было благоприличным и благопотребным ввести в богослужебное употребление изображения прославленных Богом святых. Между тем, опять, на самом

деле, и этого рода священные изображения находим в первовековых подземных храмах и усыпальницах. Так, по свидетельству археологов, найдено здесь немало изображений Божией Матери, между которыми особенное внимание обращают образ Богоматери с предвечным, на руках, Младенцем и звездой наверху, найденный в усыпальнице Прискиллы, и, относимый ими (напр. Росси), к 1 веку, подобные же ее образы, находящиеся в изображениях поклонения, рождшемуся Спасителю, волхвов[515] и святого семейства[516] , открытых в катакомбах Каллиста, и Домитиллы, и Прискиллы, и относимых к концу II или III века, а также, Ее образ в изображении Благовещения, открытом в катакомбе Прискиллы, и относимом к концу III века[517] .

Затем, археологами открыты и изображения Петра и Павла в катакомбе Домитиллы[518] и некоторых других апостолов в катакомбе Каллиста[519] , относимые ими к концу II и началу III века, а также, немало, той же эпохи, изображений ветхозаветных праведников и пророков, как, напр., Авраама, приносящего в жертву Исаака (в катакомбе Марцеллина и Петра)[520] , Моисея, источающего из скалы воду (в катакомбе Каллиста[521] , пророка Илии (в катакомбе Прискиллы[522] , пр. Ионы (в катакомбе Каллиста)[523] , пр. Даниила (в крипте Люцин)[524] и трех отроков (в барельефе саркофагов)[525] .

Наконец, археологами открыты и древнейшие изображения, кроме апостолов и других новозаветных праведников, как, напр., Иоанна Крестителя (в катакомбе Каллиста)[526] , праведного Иосифа (в вышеуказанной группе святого семейства), мученицы Агнии[527] и мучеников Парфения и Калоцера, предположительно, впрочем, только усматриваемых некоторыми археологами (напр. Росси) в открытой в катакомбе Каллиста фреске судимых и, вероятно, присужденных языческими судьями к смерти двух христиан[528] .

А, что древние священные изображения не были одними простыми украшениями, а имели высшее религиозное значение, и древними христианами были благоговейно чествуемы, это, несомненно, подтверждается уже тем одним, что они, преимущественным местом своим, имели храмы, куда христиане собирались для молитв и принесения бескровной жертвы, а, отнюдь, не для удовлетворения какого-либо любопытства или эстетического чувства, посредством произведений живописи, и куда, с другой стороны, и Церковь, все определявшая в храмах по своим высшим задачам и идеалам, ничего другого не могла ввести, кроме того, что могло в верующих воспитывать истинно-религиозные чувства и возвышать их к главному предмету их чаяния – к Церкви

небесной. Если же, при этом, вспомним, что христиане глубоко благоговейно чествовали даже крест Христов, ради распятого на нем Господа, за что укоряли их язычники[529] ; то мыслимое ли дело, чтобы они, подобным же образом, не чтили изображения Самого Господа, а, также, Его Пречистой Матери, которую Он Сам чтил во все время Своей земной жизни (Лк.2:51), а, также, тех, которых Он называл Своими друзьями (Ин.15:14)?

§ 181. Несостоятельность возражений против иконопочитания в сем периоде

После сказанного, само собой понятно, как должны казаться неуместными и странными попытки позднейших противников иконопочитания – лютеран доказать, что, будто бы, в первые три века христианства, вовсе, не было икон в церковном употреблении, так как учители и писатели сего периода, будто бы, были совершенно против уместности такого употребления, и о действительности его ничего не знали[530] .

В подтверждение сего, они ссылаются, во-первых, на то, что, будто бы, учители и писатели этого периода, как, напр., Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген вторую заповедь: не сотвори себе кумира и всякого подобия... совершенно в таком смысле изъясняли, как понимают и они сами, и, что, согласно с сим, подобно им, безусловно отвергали почитание, всякого рода, изображений и подобий, а, следовательно, и изображений христианских, если бы таковые были у христиан. Но не трудно совершенно разубедиться в этом, прочитавши хоть с некоторым вниманием те, у означенных писателей, места, в которых идет речь о, воспрещенных Богом, изображениях и подобиях.

Тертуллиан, напр., пишет: «Бог равно запрещает и делать идолов, и поклоняться им. Изображение или кумир делается для того, чтобы поклоняться ему. Надлежит запрещать делать его потому, собственно, что недозволено воздавать ему божеского служения. Вот почему для искоренения идолопоклонства в бож. Писании сказано: не сотвори себе кумира и всякого подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика в водах под землею (Исх.20:4)[531] . Или, в другом месте: «воспрещая творить всякие подобия, яже на небеси и на земли и в водах (Исх.20:4), Бог показал и причины сего запрещения, а, именно, причины, долженствовавшие задерживать то, что составляет сущность идолопоклонства; так как он присовокупил: да не поклонишися им, ни послужиши им. Изображение, поэтому, медного змия, как сделанного впоследствии Моисеем по повелению Божию, с целью исцелять угрызаемых змиями (евреев), не говоря о том, что он был прообразом искупления, не относилось к тому, к чему может быть приложен титул идолопоклонства. Таким же точно образом, и, сделанные на золотом Ковчеге Завета херувимы, с целью украшения и произведения, посредством олицетворенного образа, нужного впечатления, как, далеко

не заключавшие в себе ничего идолопоклоннического, ради чего и воспрещено подобие, не должны быть относимы к разряду воспрещенных заповедью подобий, так как не имеют в себе того запретительного, через что и подобие становится запрещенным»[532] . Какие же, спрашивается, Тертуллиан изображения признавал воспрещенными, если не те только, которые имели назначение идолопоклонническое? И какое иное почитание изображений он считал преступным, если не то только, которое по существу своему было идолопоклонством?

Такой, конечно, а не иной смысл заключают в себе следующие слова Климента Александрийского, относящаяся к изъяснению смысла второй заповеди: «Первая заповедь десятословия показывает, что один есть Бог Вседержитель, Который из Египта провел народ Свой через пустыню в землю отечественную, да познает он из божественных действий силу Его, а от идолопоклонства тварному, да удержится, всецело уповая на Бога истинного. Вторая же означает, что не должно принимать и приписывать всякое могущество Божие или имя и усвоить именование Его предметам тварным и суетным, сделанным людьми-художниками и не содержащим в себе Сущего[533] .

То же самое нужно сказать и, относительно, Оригена, которого, нижеследующее, по настоящему предмету, рассуждение само за себя говорит, не нуждаясь ни в каком объяснении. «Исследователю дел иудейских, сравнивающему их с делами христиан, – пишет он, – известно, что иудеи, кроме Бога, Творца неба и всего, никого не почитают (σέβουσιν), следуя, в настоящем случае, сказанному от лица Божия: да не будут тебе бози инии разве Мене. Не сотвори себе кумира и всякаго подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика в водах под землею: да не поклонишися им, ни послужиши им (Исх.20:3, 4, 5). Из этого видно, что, живущие, согласно с законом, почитая (σέβοντες) Творца неба, не почитают точно так же (συνσέβουσι) неба. Никто из, соблюдающих закон Моисеев, не поклонялся (προσχυνεῖ) даже ангелам небесным. Как не поклоняются они (προσχυνεῖν) солнцу, луне и звездам, украшающим небо; так удерживаются и от поклонения (προσχυνεῖν) небу и ангелам небесным, следуя закону: да не когда, воззрев на небо, и увидев солнце, и луну, и звезды, и всю красоту небесную, прельстився, поклонишися им, и послужиши им, яже раздели Господь Бог твой всем языком» (Втор.4:19)[534] . И в другом месте: «Иное дело – кумир, и иное – подобие. Подобие будет, когда, посредством художества или живописи, сделаешь ты образ рыбы, или четвероногого, или зверя; а кумир – то, что сам собою выдумает ум из области несуществующего,

каково было, напр., животное, состоящее из человека и лошади: кто делает таковое, тот делает не подобие, но кумир, ибо делает то, чего нет и чему нет подобного. Иное, также, дело кланяться, и иное – служить. Кто от всей души раболепствует (δουλεύων) означенному, тот не поклоняется только, но и служит; а кто делает это притворно и ради язычников, тот, хотя не служит, но поклоняется. Заповедь Божия воспрещает то и другое, т. е. чтобы ты и в сердце не служил, и притворно не поклонялся, и ты исполнишь ее, когда решишься отвергнуть всех богов и господей (1Кор.8:5) и, кроме, Единого Бога и Господа никого не иметь ни богом, ни господом[535] .

Вместе же с сим, лютеране указывают и на самый факт строгого обличения язычников апологетами сего времени, как, напр., Минуцием Феликсом и Тертуллианом, за почитание ими всяких изображений, под категорию которых, по их мнению, могут быть подведены и христианские иконы. Но, есть ли хоть малейшая аналогия между порицаемыми ими идолопоклоннническими изображениями язычников и, вовсе не по-язычески чтимыми, изображениями христиан? Усматривать между теми и другими изображениями какую-либо аналогию и приписывать ее сознанию помянутых апологетов, может, разве, только тот, кто до неразумия предубежден или кто вовсе не читал тех мест, где говорят они о языческих изображениях.

Вот, напр., в каких чертах представляет их Минуций Феликс, обращая речь свою к язычникам: «Кто усомнится, что невежественная чернь молится образам, посвященным богам (языческим), и открыто чтит их, обольщаясь искусством и ослепляясь блеском золота, лоском серебра и белизною слоновой кости?... Если камень, или дерево, или серебро не составляют бога, то когда же он делается им? Вот его отливают, обделывают, и высекают; это еще не бог, его спаивают свинцом, устраивают, и воздвигают, и это еще не бог; вот его украшают, воздают ему почтение и молятся, и он, наконец, становится богом, когда уже человек захотел и освятил его... Никому из вас не приходило на мысль, что, прежде, нужно познать Бога, а потом почитать Его; вы спешите безрассудно следовать примеру своих предков... вы ничего не знаете о том, чего боитесь: вот отчего в серебре и золоте освящено корыстолюбие, бездушные статуи, благодаря своей форме, стали священными; вот от чего произошло римское суеверие»[536] . Или же, Тертуллиан вот как описывает боготворимые язычниками и порицаемые им изображения: «В рассуждении кумиров (ваших) богов нахожу, что они составлены из того же самого вещества, как, всякого рода, обыкновенные сосуды и орудия.

Художник делает и переделывает их по своей воле, поступая с ними самым жестоким образом. Мы должны утешаться, смотря на то, что они, для достижения божества, претерпевают те же самые мучения, которым вы нас ежедневно за них подвергаете. Вы нас привязываете к крестам и столбам, но не делаете ли вы того же и с вашими богами, когда составляете первоначальную их форму? Не на виселице ли они получают свои первые черты? Вы строгаете бока христиан железными когтями: но пилы, скобели и терпуги еще сильнее терзают все члены ваших богов; христианам отсекают головы, но боги ваши также остаются без головы, пока не приставит им ее ваятель... Но, вернее всего то, что боги ваши не чувствуют ни обид, ни дурных поступков, ни почестей ваших... Отвергая богопочтение, сопровождаемое столь очевидным заблуждением, не заслуживаем ли мы более похвалы, нежели наказания»[537] ? Описывая таким образом боготворимые язычниками кумиры, мог ли Тертуллиан соединять с сим хоть какую-либо подобную мысль об известных ему священных христианских изображениях, которые не имели ничего общего с означенными кумирами, и которые чествовались христианами, при отрицании ими всяких тварных языческих божеств, и при сохранении живой веры в Единого Истинного Бога – Творца вселенной?

Далее, лютеране указывают на то, что св. Ириней[538] , подобно, впоследствии жившему, Епифанию[539] , осуждал еретиков-гностиков за почитание ими изображений Христа, чем, будто бы, ясно показывал отсутствие такого почитания в Церкви. Но, как мы уже имели случай замечать, св. Ириней, равно, как и, впоследствии, св. Епифаний, гностикам поставляют в вину не то, что они чествовали образ Спасителя, а то, что они чествовали Его наравне с языческими философами, и, притом, чествовали по-языčески, воздавая им почитание божеское, совершая пред ними, как языческими божествами, по обрядам языческим, жертвенные курения и идольские жертвоприношения. Укоризна эта, поэтому, вовсе не касалась того почитания, какое воздавалось и воздается изображениям Спасителя христианами и по-христиански.

Лютеране, затем, указывают еще на то, что, как язычники, обличаемые христианами в почитании идольских изображений, не поставляли им на вид, у них самих существовавших подобных изображений, так, в свою очередь, обличавшие язычников за идолопочитание христиане ничего не говорили о существовании священных изображений, и мало того, что об этом ничего не говорили, но даже в ответ на упрек язычников, за отсутствие всяких изображений, прямо утверждали, что таковых изображений у них, действительно, нет,

как, напр., Минуций Феликс, говоривший от лица христиан, что он никакого подобия не может придумать для Бога, будучи сам, как человек, подобием Божиим[540] , Ориген, учивший, что статуи и дары, приличные Богу, не такие (у христиан), какие делаются (у язычников) мастерами, но, сделанные словом Божиим и выполированные внутри их, т. е. добродетели, в коих подражают они Перворожденному всея твари (Кол.1:5) первообразу правды, целомудрия, мужества, премудрости, благочестия и прочих добродетелей[541] , а также, *Арновий* , свидетельствовавший, что, современные ему, христиане не употребляли ни больших, ни малых кумиров (simulacrum aut formam) богов[542] . Но, если обличаемые за идолопочитание язычники, не противопоставляли христианам того, что и они имеют и чтут священные изображения, то причина этому заключалась в том, что они или вовсе о них не знали, или же только не видали их, хотя и предполагали скрытное их у христиан существование, что, отчасти, видно из сделанного у Минуция Цицилием христианам такого упрека: «Почему христиане всемерно стараются утаивать и скрывать все предметы своего чествования, когда хорошее всегда должно быть явно, а скрывать надобно только худое»[543] ? Христианским же апологетам, при обличении язычников в боготворении идолов, само собой понятно, не было никакой надобности упоминать о существовании у христиан и ином почитании ими их священных изображений, особенно, если принять во внимание то обстоятельство, что в Церкви признавалось нужным до времени сохранять их, наравне с другими священными предметами, втайне. Умалчивали христианские апологеты и о других святынях христианских их времени, напр., храмах, но никто не станет оспаривать того, что они тогда существовали[544] . А, что Минуций и Ориген так выразились о, чтимом ими и всеми христианами Боге, что никому нельзя Его уподобить, не исключая и человека, который есть Его подобие, и, что самое лучшее, в чем можно выразить истинное почитание, заключается не в чем ином, как в духовно-нравственном воссоздании в себе Его образа и уподоблении Ему, то этим дан был ими только ответ, прямо направленный против обвинений язычниками христиан за то, что они не имеют и не чтят, боготворимых ими, статуй и других идольских изображений, ответ, ясно показывающий, как то, что христиане, действительно, не имеют и отвергают, боготворимых язычниками, идолов, так и то, что они так поступают потому, что, вместо этих ложных богов, имеют и почитают Того Единого Истинного Бога, Который Свой Образ напечатлел в душе человека и призывает его к духовно-нравственному богоуподоблению. О священных же изображениях

христиан, не стоявших ни в каком противоречии с, такого рода, воззрениями на Божество, понятно, здесь не могло быть и мысли, и речи. Арновий отрицал употребление у, современных ему, христиан языческих идолов, но, отнюдь, не священных христианских изображений.

Ссылаются, наконец, лютеране на сделанное Эльвирским Собором (в 36 пр.) определение, воспретившее употребление икон во храмах. Но это воспрещение, как мы уже заметили, по всей вероятности, вызвано было исключительными тяжелыми обстоятельствами Испанской Церкви и имело временный характер, а, между тем, можно к сему присовокупить, что в то же время между многими другими данными оно очень сильно говорит против того положения протестантов, будто бы, вовсе не было в церковном употреблении икон в первые три века христианства[545] .

§ 182. Иконопочитание в период Вселенских Соборов

В четвертом же веке, лишь только наступило время торжества Церкви, уже везде открыто, не только в храмах и христианских домах, но и на, чем-либо замечательных, местах, стали в, сравнительно, значительном и постепенно возрастающем количестве, появляться священные изображения, как Господа, так и святых Его, что, опять, должно служить сильным доказательством существования и церковного употребления таких изображений и в первые три века христианства; потому что, если бы сего не было, тогда ничем нельзя было бы объяснить столь быстрого и повсюдного распространения помянутых изображений в начальное время настоящего периода. Занявши же сразу видное и твердое положение в Церкви, с самого начала времени ее торжества, иконопочитание, как сейчас увидим, продолжало оставаться таким и в дальнейшие века, ставши всегдашней и непременной принадлежностью внешней обрядовой стороны христианства, которую всегда Церковь свято сохраняла и оберегала от всяких нападок, находя ее вполне согласной с Писанием и апостольским преданием, а, также, весьма важной и полезной в деле религиозного воспитания христианского.

Так, уже *Евсевий* повествует о, находившемся в его время у дуба Мамврийского, и пользовавшимся особенным благоговейным поклонением соседних народов, живописном изображении, явившегося Аврааму, Бога с двумя ангелами[546] , а, также, о, везде распространенных, и благоговейно всеми чтимых, посмертных живописных изображениях св. Константина Великого, который на них, между прочим, был представлен, покоящимся в горнем жилище, превыше небес[547] .

Василий же Великий, свидетельствуя о себе самом, что он чтит начертания икон апостолов, пророков и мучеников, поклоняясь пред ними, к сему, что заслуживает особенного внимания, присовокупляет следующее объяснение такому благоговейному его отношению к помянутым иконам. Так, по его словам, он поступает не почему-либо иному, как, собственно, потому, что они (иконы) преданы от святых апостолов и не запрещены, но изображаются во всех наших Церквах»[548] . А, что во время св. Василия в большом распространении были священные иконы, это еще видно из упоминания его о, существовавших в то время, иконописцах, к которым он делает обращение в своей беседе на день св. мученика Варлаама, по поводу сознания бессилия своего слова в достойном изображении

подвигов сего мученика, и говорит, между прочим, следующее: «Восстаньте теперь предо мною вы, славные живописатели! Добавьте своим искусством это неполное изображение военачальника! Цветами вашей мудрости осветите, неясно представленного мною, венценосца! Пусть буду побежден вашим живописанием доблестных дел мученика... Посмотрю на эту, точнее изображенную вами, борьбу руки с огнем. Посмотрю на этого борца, живее изображенного на вашей картине... Да будет изображен на картине и Подвигоположник в борьбах Христос»[549] .

Далее, св. Григорий Нисский свидетельствует о том, что храм св. мученика Феодора, в котором он произносил похвальное ему слово, весь был украшен поучительными изображениями его страданий, вместе с изображениями Спасителя[550] , а, также, о том, что он нередко видал, всегда до слез трогавшее его, изображение приношения в жертву Авраамом Исаака[551] .

Подобным образом свидетельствуют – Григорий Богослов об изображениях на сводах, построенного его отцом в Назианзе, величественного храма[552] , и об иконе св. Полемона, находившейся в доме некоторого юноши[553] , Иоанн Златоуст, о распространенных в Антиохии изображениях св. Мелетия[554] и о, повсюдно употреблявшихся и благоговейно чествовавшихся, изображениях св. креста[555] , а св. Амвросий Медиоланский об иконах апостола Павла и, прославленных при нем, мучеников Гервасия и Протасия[556] .

В V веке продолжают умножаться и распространяться иконы, и никто из пастырей Церкви не сомневается в уместности и важной значимости их употребления, подтверждением чему служит непрерывный ряд свидетельств о сем восточных и западных учителей Церкви, хотя они большей частью нарочито не занимались этим предметом, как общеизвестным и несомненным, а только случайно и мимоходом его касались.

Так, напр., ученик Златоуста, св. Нил Синайский, когда к нему префект Олимпиодор обратился с вопросом: какими изображениями следует украсить храм, который он намеревался построить, дал такой совет, чтобы алтарь украсить крестом, а стены храма изображениями из истории Ветхого и Нового Завета[557] , из чего видно, что тогда в обычае было – каждый храм украшать теми или иными священными изображениями.

Астерий же Амасийский, касаясь одного из халкидонских храмов, построенного в честь мученицы Евфимии, свидетельствует о нахождении здесь иконы сей мученицы, на которой она представлена была в темнице,

молящеюся с распростертыми к небу руками и с, явившимся в ответ на ее мольбу к Богу о помощи, знамением, тем, по замечанию Астерия знамением, которому христиане поклоняются и которое везде изображают[558] . Последнее обстоятельство подтверждает и св. Кирилл Александрийский, опровергая Юлиана, укорявшего христиан за то, что они, будто бы, до обожания чтут изображения креста[559] , и, кроме того, свидетельствует о повсюдном распространении в разных видах священного изображения жертвоприношения Авраамом Исаака[560] .

Симеон же Столпник, с особенной ясностью и твердостью, свидетельствует, как о церковном употреблении, так и достодолжном чествовании креста и икон, как святых угодников, так, в особенности, Самого Иисуса Христа и Его Пречистой Матери, изображая в своем послании к царю Иустину младшему в мрачных чертах произведенное некими самарянами в г. Порфириане и достойное всякого осуждения и наказания, наругание над достопоклоняемыми помянутыми иконами, и, вместе с сим, поставляя царю на вид то, что, «если, в случае нанесения оскорбления императорскому портрету, государственные законы, осмелившихся сделать это, повелевают предавать беспощадной и всегубительной смерти; то какому осуждению должны подлежать те, которые с несказанным бесстыдством и нечестием и, – трудно сказать, с какой силой зла, – дерзали делать такие оскорбления иконе Сына Божия и Всесвятой Преславной Богородицы»[561] ?

А бл. Феодорит и историк Филосторгий, в частности, свидетельствуют о благоговейном чествовании христианами икон св. царя Константина, пред которыми они поклонялись, возжигали свечи и курили фимиам[562] . Кроме того, Феодорит же передает о подобном же чествовании христианами небольших изображений св. Симеона Столпника, которые, по его словам, прибивали в Риме на всех дверях работных храмин, надеясь через то иметь себе защиту и безопасность[563] .

Из западных же учителей Церкви, бл. Августин свидетельствует о повсюдном распространении икон Христа Спасителя, вместе с апостолами Петром и Павлом[564] и жертвоприношения Авраамом Исаака[565] , а Павлин Ноланский о церковном употреблении и чествовании священных изображений божественной Троицы[566] , креста Господня[567] , апостолов и мучеников[568] , а, также, разных событий из истории Ветхого и Нового Завета[569] .

После всех приведенных нами свидетельств, естественно предполагающих, в действительности, больше того, что ими случайно затрагивалось, нетрудно видеть, что употребление и почитание св. икон в

четвертом и пятом веках стало явлением в Церкви повсюдным и всеобщим. А насколько оно утвердилось в Церкви внутренне и нераздельно, слившись с ее духовно-религиозной жизнью, это показывает дальнейшая история иконопочитания, представляющая собой ряд, время от времени повторяющихся, со стороны разных врагов Церкви, всякого рода, самых злостных и жестоких попыток к его принижению и даже совершенному искоренению, но попыток, всегда оканчивавшихся его торжеством и посрамлением его врагов.

Так, напр., отделившиеся от Церкви после Халкидонского Собора монофизиты, как известно, увлекаясь ложным учением о Лице Иисуса Христа, как имеющего в себе одно Божеское естество, и, потому не подлежавшего описуемости, с большой враждебностью стали относиться к, существовавшим в Церкви, как изображениям Христа, так и другим священным изображениям, что, между прочим, видно из примера живших в конце V века монофизитов Филоксена и Севера, которые, уча, что не следует изображать в видимых образах Божество, требующее Себе поклонения в духе и истине, а, также, бесплотных ангелов, вместе с сим, к общему соблазну, принижали и позорили в Церквах, более других чтимые, иконы Христа Спасителя, изображение Св. Духа в образе голубя и иконы св. ангелов[570] , через что, понятно, принижалось и подрывалось благоговейное уважение и ко всем другим священным изображениям. Но православные, видя во всем этом проявление одного жалкого ослепления еретиков и непримиримой ненависти их к, оставленной ими, Церкви, продолжали твердо сохранять свою верность, как учению, так и практике древней Церкви, что, между прочим, видно из одного следующего, замеченного Феодором чтецом, обстоятельства. «Когда, – по словам его, – некий Юлиан был схвачен своими служителями, в присутствии гражданских начальников в епископском доме, и был принуждаем предать проклятию постановления Халкидонского Собора, то, преклонясь пред иконами умерших священнослужителей – архиепископов Флавиана и Анатолия, которые изображены были в Константинополе и которыми утвержден был сей Халкидонский Собор, он громко воззвал: если не хотите допустить святого Собора; то предайте проклятию и иконы епископов и изгладьте имена их из священных списков»[571] .

Далее, в VI веке, мы встречаемся с, замеченным св. Анастасием Синаитом, фактом осквернения сарацинами храма в Карсатах, посвященного св. Феодору, и надруганию над его иконой. Но чудо, совершенное от сей иконы, через потребление смерти всех оскорбителей святыни храма и иконы св. Феодора[572] , понятно, должно было успокоить

взволнованных христиан и еще более утвердить их в древнем обычае чествования св. икон.

В конце же VI века, как известно, один из западных епископов Серен Мессалийский, несмотря на то, что, по-видимому, и не был противником Церкви и ее постановлений, сделал в своей епархии возмутительное распоряжение о выносе из храмов икон и их уничтожении, объясняя свой поступок тем, что, будто бы, его пасомые стали боготворить иконы. Но, не говоря о том, какие были действительные побуждения, которыми в сем случае руководился означенный епископ, мы обращаем внимание на то, что его распоряжение имело, печальным своим последствием, то, что его пасомые, между которыми, должно думать, были и не боготворившие иконы, а чтившие их подобающим образом, решились совершенно отречься от него, и ему, как наемнику, попустившему рассеяться овцам его, пришлось остаться без овец. Григорий же Великий в своем, к нему, письме по сему случаю поставлял ему на вид, что, конечно, нужно преследовать и искоренять боготворение икон, если оно между пасомыми замечается, но, для этого нужно употреблять пастырское наставление и вразумление, а, отнюдь, не такое неблагоразумное средство, как истребление самих икон, с благими целями введенных Церковью, а потому, советовал тому, объяснив благовидно пастве свой необдуманный поступок, немедля восстановить в храмах вынесенные из них иконы[573] .

В седьмом же веке, как можно судить из сочинения против иудеев Леонтия Неапольского[574] , делали враждебные нападки на христианское иконопочитание иудеи, усматривая в нем, вследствие ожесточения, в отношении ко всему христианскому, ни что иное, как одно языческое идолослужение. То же нужно сказать и, относительно, распространившейся в это время, манихейской, по духу, секты павликиан, которые, отвергая внешнюю обрядность в христианстве, вместе с сим, враждебно отвергали и чествование св. икон, приравнивая его к идолослужению[575] .

Но все эти и, подобные им, враждебные нападки на иконопочитание были ничто, в сравнении с тем открытым и беспощадным гонением, какое в восьмом веке воздвигнуто было против него самой государственной властью, поставившей для себя задачей искоренить его вместе со св. иконами до основания, какие бы незаконные и насильственные средства для этого ни потребовались. Тем не менее, и из этой тяжкой и, по-видимому, непосильной борьбы оно вышло с полным торжеством. Насилующий совесть, меч государственный сокрушился о несокрушимую силу самоотверженной верности преданиям Церкви истинных чтителей св.

икон, а беззастенчивые иконоборческие хулы и возражения против иконопочитания сокрушились о твердыню вселенской истины, победоносно защищенной знаменитейшими учителями Церкви, важнейшим следствием чего, было увековечение догмата об иконопочитании через уяснение и определение его на Седьмом Вселенском Соборе.

Но, прежде чем, говорить о предложенных помянутыми учителями основаниях и доводах в пользу иконопочитания, мы считаем нелишним сказать, хоть вкратце, о том, как об этом же предмете учили предшествовавшие им пастыри и учители в течение рассматриваемого нами периода.

§ 183. Учение об иконопочитании

Так как христианство, при надлежащем усвоении его смысла и духа, само собой, как во всей своей обрядности, так и, в частности, в иконопочитании, вытесняло всякий, совершенно чуждый ему, элемент языческого многобожия или идолослужения; то с этой стороны для пастырей Церкви не представлялось прямых и действительных поводов к тому, чтобы оправдывать или защищать дух и смысл иконопочитания христианского, по сравнению его с идолослужением языческим. Но такая надобность могла представиться со стороны язычников или других врагов христианства, которые, по причине открытости христианского иконопочитания в сем периоде, вследствие непонимания его истинного смысла и значения, могли отождествлять его с языческим идолослужением и тем смущать христиан. А потому, пастыри и учители сего периода, разъясняя, при случаях, истинный дух и смысл иконопочитания, не теряли из виду и указания на существенное отличие его от идолопоклонства, благодаря чему в их учении мы находим в сжатом и отрывочном виде то же самое, что впоследствии более полно и совокупно было высказано во время иконоборчества, сперва, знаменитыми защитниками православия, а после – целым Вселенским Собором.

Так, уже св. Афанасий, положительно утверждая, относительно язычников, что они боготворили своих идолов, несмотря на то, что некоторые из них объясняли их символически, разумея под ними разные тварные стихии[576] , вот что писал о себе и всех христианах, чтущих св. иконы: «Мы, верующие, поклоняемся иконам не как богам, подобно еллинам; нет! Но только оказываем наше расположение и любовь к тому лицу, которое на иконе изображается. Посему, мы часто, когда лик на ней изгладится, сожигаем ее, как бесполезное дерево. Как Иаков пред кончиною своею поклонился на верх жезла Иосифова, и через то не жезл почтил, но того, кто держал его: так и мы, верующие, поклоняемся и целуем иконы не для чего другого, как, для чего целуем и детей своих, и родителей, т. е., чтобы оказать им, через сие, душевную любовь свою, как, некогда, и иудеи, поклоняясь скрижалям закона и двум, из золота изваянным херувимам, не камень и не золото, через сие, почитали, но Господа, повелевшего сие устроить»[577] .

И Василий Великий, с особенной силой порицая божеское поклонение язычников, неразумно признаваемым ими за богов идолам[578] ,

в то же время, как известно, о себе самом прямо утверждал, что он, согласно с преданием, чтил начертания апостолов, пророков и мучеников[579] , поступая так, конечно, потому, что в этом чествовании не видел ничего сходного с идолопоклонством; так как он хорошо знал, и других наставлял, что «чествование образа переходит к первообразу»[580] .

Точно также и Григорий Богослов, хотя строго порицал, боготворимых язычниками идолов[581] , но, в то же время, с полным уважением относился к, глубоко всеми христианами чтимым, иконам, зная, подобно Василю Великому, что свойство образа таково, что он выражает первообразное, которого есть образ, и честь, поэтому, воздаваемая ему, относится к самому первообразу[582] .

То же самое нужно сказать и, относительно, св. Иоанна Златоуста, бл. Августина и Феодорита, которые, как мы видели, ясно свидетельствовали об употреблении и благоговейном чествовании св. икон в церкви, конечно, и сами такое чествование разделяя, но, которые, в то же время, существенно от него отличали и резко порицали языческое почитание идолов, как почитание боготворное, и вытесняющее собою божеское почитание Единого Истинного Бога, подобного чему, ничего не могло быть в достодолжном чествовании св. икон[583] .

Не находя же в иконопочитании ничего несогласного с истинным богопочитанием, отцы и учители сего периода, как, напр., Василий Великий ***584*** , Григорий Нисский ***585*** , Григорий Богослов ***586*** , Павлин Ноланский ***587*** , совместно с сим, отчасти, разъясняли и то весьма важное значение, какое могут иметь и имеют иконы в религиозном и нравственно-педагогическом отношении; так как они, подобно письменам, могут наставлять истинам веры и воспитывать дух благочестия, часто уча и назидая верующих громче, внушительнее и действеннее всякого проповеднического слова.

Но, особенного внимания, заслуживает определение смысла и значения иконопочитания, высказанное Григорием Великим и Леонтием Неапольским, по вызову недоумений и возражений, возникших из мысли о кажущемся тождестве между иконопочитанием и идолослужением.

Григорий Великий, по тому, уже указанному нами, поводу, что Серен Мессалийский, под тем предлогом, будто бы, в его пастве стали боготворить иконы, распорядился вынести их из храмов и сокрушить, вот что, между прочим, писал ему: «Я давно уже известился, что ты, любезный брат, сокрушил и совсем вынес из церкви иконы, увидев, что некоторые боготворят их. Услышав это, я похвалил ревность твою о том, чтобы люди

не боготворили произведения рук своих, но сокрушать тебе иконы не следовало. Ибо живопись для того введена в церквах, чтобы неграмотные, смотря на стенные изображения, научались тому, чего не могут прочитать в книгах. Посему ты, любезный брат, обязан был и иконы оставить в целости, и народ удержать от обоготворения их, причем, и неграмотные не остались бы в неведении, и народ избег бы боготворения изображений... Скажи, любезный, какой первосвященник поступал так, как ты поступил? А ты разве славнее и умнее всех? Ужели тебе неизвестно, что, иное дело боготворить изображения, а иное, научаться из них, что должно боготворить?... Предки наши не без причины стали изображать жизнеописания святых. И, если бы ты ревность умерил рассуждением, то, без сомнения, и желание свое исполнил бы, и стада не рассеял... Посему, советую тебе, по крайней мере, ныне, оставивши превратные понятия, всемерно постараться лаской возвратить, отделившихся от общения с тобою... И, если изъявят желание иметь иконы, то, отнюдь, их не запрещай, а боготворению их – всячески противься; преимущественно же, любезный брат, внушай, чтобы, смотря на изображенные предметы, умилялись душою, и со всяким смирением боготворили одну всемогущую Троицу»[588] . Из приведенных слов св. Григория вполне ясно, как то, что издревле Церковью было принято употребление в храмах икон, так и то, что при этом ею имелось в виду, отнюдь, не боготворение их, чему, если бы что-либо подобное случилось, всячески должно было противодействовать, а, напротив, духовно-религиозное научение и назидание верующих, долженствовавшее помогать им легче своими мыслями и чувствами подниматься к Триединому Богу и крепче утверждаться в истинном поклонении и служении Ему.

Леонтий же Неапольский, ввиду делаемых иудеями христианам за иконопочитание упреков в идолослужении, вот как разъясняет истинный смысл иконопочитания и существенное отличие его от языческого идолослужения. «Ликам, иконам, образам святых, – пишет он, – мы поклоняемся не так, как богам. Ибо, если бы мы поклонялись, как Богу, иконному дереву, то конечно, стали бы поклоняться и всякому дереву; и, хотя бы лик с какой иконы стерся, мы не предавали бы ее огню, как часто делаем. Также, доколе дерева соединены крестом, дотоле поклоняюсь ему, ради Христа, на нем распятого; если же они будут одно от другого отделены, то их бросаю и сожигаю. Как, получивший за печатью повеление от царя, если целует печать, то через это не сургуч почитает, не бумагу и не свинец, но воздает честь и поклонение самому царю: так и мы, христиане, поклоняясь образу креста, не веществу дерева поклоняемся, но,

видя в нем печать, залог и образ Самого Христа, лобызаем и поклоняемся, через него Тому, Который распят на нем... И, как ты (иудей), почитая книгу закона, не кожу и чернила почитаешь, но слова Божии, которые в ней начертаны: так и я, поклоняясь иконе Христа, не дереву и краскам поклоняюсь (да не будет сего), но в сем неодушевленном изображении Христа хочу видеть и поклоняться Самому Христу. И, как Иаков, приняв окровавленную пеструю одежду Иосифа от братьев, которые его продали, когда, лобызая ее, всю омочил слезами и пред своими глазами положил ее; то не об одежде он плакал, но представлял, что он, через сие, лобызает и держит в объятиях своих самого Иосифа: так и мы, христиане, телесными устами целуя образ Христа, или апостола, или мученика, душою и мыслями лобызаем Самого Христа или мученика Его. Во всяком чествовании и поклонении, как я неоднократно говорил, должно испытываться намерение того и другого... В Вавилоне халдеи имели, всякого рода, музыкальные инструменты для служения идолам; и сыны Израиля из Иерусалима имели такие же инструменты, которые они повесили на ивах. У тех и у других были и кимвалы, и цитры, и свирели: но одни употребляли их во славу Божию, а другие – на службу демонам. Такое же различие полагай и между иконами христианскими и идолами языческими; т. е., что сии сделаны в честь и память диавола, а те – во славу и память Божию»[589] .

С этих сторон, только полнее и обстоятельнее, разъяснено и оправдано было древнецерковное учение об иконопочитании и теми учителями Церкви, которым суждено было защищать его своим словом в трудное время иконоборчества, и каковыми были Герман, архиепископ Константинопольский, Григорий, епископ Римский и, в особенности же, св. Иоанн Дамаскин. Изложим, вкратце, их учение, ввиду тех главных возражений, которые противопоставляли иконопочитанию иконоборцы, усматривая в нем ничто иное, как идолопоклонство или идолослужение, и, находя его, совершенно противоречащим, как св. Писанию, так и преданию.

По Герману, тогда как, преимущественным отличием идольского заблуждения и нечестия служит – говорить камню: «Ты меня родил», и дереву: «Ты меня сотворило», а, также, не обращать взора своего к небу и не размышлять, – кто сотворил все это, отличительным признаком всех христиан, находящихся во всей вселенной и состоящих под одним игом евангелия, служит вера их во Единого Бога – Отца, и Сына, и Святого Духа. А истинный поклонник сей Святой Троицы – народ Христов, может ли чем-либо навлекать на себя те порицания, с

какими пророки обращались к язычникам? Правда, мы, также, величаем и ублажаем и св. мучеников Христовых, св. апостолов, пророков, и прочих святых, для напоминания об их мужестве и верном служении Богу; но этим мы не даем разуметь, что они общники божественного естества, и не приписываем им чести поклонения, приличествующего божественной славе и могуществу, а воздаем почести и приносим песнопения, как сорабам нашим, имеющим, подобное нам, естество, но, только сделавшимся близкими и угодными Богу, вследствие чего, чтя их, вместе с сим, выражаем свое почитание и любовь к Самому Богу.

Между тем, чествуемые христианами иконы, служат только видимыми свидетелями не иной, а той же самой веры в Единого Бога, славимого через чествование, благоугодивших Ему, святых; так как мы, быв, вследствие скованности нашей, телом и кровно принуждены и посредством зрения укреплять то, что служит к удовлетворению души, передаем через живопись то же, в истине чего уверились через слух, чтобы тверже укрепить это в своей памяти. Ибо, что такое иконы святых, как не образцы мужества, изображения досточтимой и добродетельной жизни, побуждающие и поощряющие к прославлению Бога, Которому они угодили в настоящей жизни? Не для того приготовляются и употребляются сии иконы, чтобы боготворить их, как дело рук человеческих, но, чтобы, посредством их, выразить нашу любовь, которую мы справедливо питаем к истинным рабам Бога нашего, чтобы и самим нам, посредством добрых дел и сопротивления страстям, сделаться подражателями их мужеству и любви к Богу. Поклоняясь, поэтому, иконам, мы поклоняемся не дереву, не краскам, а тем лицам, которые изображены на иконах, и, тогда как, изображаемому на иконе, по человечеству, Спасителю воздаем поклонение божеское, изображаемым на иконах святым поклоняемся только как благоугодившим Богу истинным Его рабам, а отнюдь не как богам, подобно тому, как, кланяясь императорам и их начальникам, не воздаем этим никакой божеской почести.

Потому-то каждый, с сознанием взирающий на икону какого-либо святого, обыкновенно, обращает мысли свои к Богу, и говорит: «Слава Тебе, Боже», хотя при этом произносит и имя этого святого. Какое же, по Герману, после сего основание отнимать у христиан иконы, если они не только не удаляют и не отвлекают их от усердного почитания Единого Истинного Бога, но, напротив, всячески ему служат и помогают?

Направляя затем речь свою, против ссылки иконоборцев, на вторую

заповедь: не сотвори себе кумира и всякого подобия (Исх.24:5), Герман объясняет сию заповедь в смысле запрещения делать какие-либо подобия неизобразимого существа Божия, а также, изображения каких-либо, боготворимых язычниками, ложных богов, что не имеет никакого отношения к иконам христианским, представляющим или лик Господа, явившегося в действительной, а не мнимой только плоти, или лики святых, почитаемых не за богов, а за истинных слуг Божиих. Кроме того, Герман поставляет на вид, что обычай употребления и чествования икон – есть обычай глубоко древний и всеобщий, в подтверждение чего ссылается, между прочим, на св. Григория Нисского и Евсевия Кесарийского.

В заключение же, в подтверждение святости и неложности сего обычая, он указывает на повторяющиеся часто явления чудотворений св. икон, разъясняя при этом, что сии чудотворения проистекают не от самих икон, а от особенной благости и милости Божией, избирающей орудиями, для прославления Своего, сии иконы[590] .

Это же самое, вкратце, но весьма выразительно, повторил папа Григорий в своих двух посланиях к императору Льву Исаврянину, воздвигнувшему гонение на иконопочитание и, ставшему иконы называть идолами, а, поклоняющихся им, идолопоклонниками.

На то положение императора, что не должно поклоняться творению рук и всякому подобию, елика на небеси горе, и елика на земли низу, как сказал Господь (Исх.20:4), Григорий отвечал следующим: «Бог говорил по поводу идолопоклонников, занимавших землю обетованную. Они поклонялись золотым, серебряным и деревянным животным, поклонялись всей твари и всем пернатым, и говорили: вот наши боги, и нет другого бога. Следовательно, Бог говорил, что не должно поклоняться рукотворенным диавольским образам, образам, приносящим вред и достойным проклятия. А есть рукотворенные образы, которые назначаются на служение Богу и во славу Его... В самом же народе израильском, Бог избрал двух мужей и благословил их, и освятил на делание рукотворенных образов, но во славу и на служение Богу... Далее Бог говорил: «Сделай херувимов и серафимов..., сделай кивот из дерев не гниющих и, на память вашим поколениям, положи в него свои свидетельства (Исх.25:18, 19), то есть: скрижали, стамну, жезл и манну. Те ли это рукотворенные образы и подобия, о которых говорит Бог, или нет? Конечно, нет; это – образы во славу Божию на служение Богу».

На обвинение же императором христиан в том, будто бы, они поклоняются камням, стенам и доскам, Григорий вот чем ответил: «Это не так, император, как ты говоришь. Иконы служат нам только средством для

напоминания: они пробуждают и возносят наш ленивый, неискусный и грубый ум в горний мир, предметам которого мы не можем не давать имен, названий и образов. Мы почитаем иконы не за богов, как ты говоришь, – да не будет! – мы не на них возлагаем надежды. Если перед нами находится икона Господа, мы говорим: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помоги нам и спаси нас! А, если перед нами икона святой Его Матери, то мы говорим: святая Богородице, Мати Господа, будь (нашей) заступницей пред Сыном Твоим, Истинным Богом нашим, во спасение душ наших! Если же икона мученика, напр., Стефана, то говорим: святый Стефане, изливший кровь свою за Христа и имеющий пред Богом дерзновение, как первомученик, будь нашим заступником! Так мы обращаемся и ко всякому другому святому мученику. Вот куда воссылаем мы молитвы при посредстве икон».

Обращая, затем, внимание императора на то безмерно великое духовно-нравственное благо, какого могут лишиться христиане через отнятие у них св. икон, он так продолжает речь свою: «Какое, спрашиваю, назидание и какой благой путь пресек ты этим людям? Видит любовь Христова: когда мы сами входим в церковь и рассматриваем изображения чудес Господа Иисуса Христа, а также изображения святой Его Матери, имеющей на руках, питающегося млеком, Господа и Бога нашего, а, равно, ангелов, стоящих кругообразно и взывающих трисвятую песнь, то выходим (из храма) не без сердечного сокрушения. Да и кто не будет, подобно нам, сокрушаться и не прольет слез умиления, взирая на купели, на стоящих кругообразно священников, на Таинственную Вечерю, на исцеление слепого, на воскресение Лазаря, на исцеление прокаженного и расслабленного, на возлежания на траве, на короба и корзины с остатками хлеба, на преображение на горе Фаворе, на распятие Господа, на Его гроб, на Его воскресение и святое вознесение, и на сошествие Духа Святого? Кто не будет сокрушаться и не прольет слез, взирая на изображение Авраама с мечем, грозно поднятым над шеей сына? Кто не будет сокрушаться и не прольет слез, взирая, вообще, на все страдания Господа?... Держа на своих руках, недавно крещенных, детей, мужчины и женщины пальцем указывают им, а, также, и юношам, и новообращенным язычникам на эти наглядные изображения и таким образом назидают их и возносят умы и сердца в горняя, к Богу».

Император, кроме того, в оправдание своих иконоборческих действий, писал, что на шести (Вселенских) Соборах ничего не было сказано о св. иконах. На это Григорий отвечал следующими

замечательными словами: «Император! Ведь ничего не сказано и о хлебе, и о воде; не сказано, ведь, следует, или не следует есть, следует или нет пить. Но ты давно уже знаешь, знаешь по преданию, что это необходимо для поддержания жизни. Так и об иконах было известно по преданию. Сами архиереи приносили иконы на Соборы. И ни один христолюбивый и боголюбивый человек, отправляясь в путь, не совершал своего путешествия без иконы; так поступают люди добродетельные и богоугодные»[591] .

Дамаскин же, с особенной тщательностью и подробностью, обозрел древнецерковное учение об иконопочитании, посвятив сему предмету три замечательных слова об иконах, сущность которых может быть представлена в следующем виде.

Икона, понимаемая, как чувственный и, как бы, некоторый зеркальный отобраз того, что принадлежит к области невидимого и недоступно для наших чувств, для нашего, огражденного и скованного грубой плотью, духа, составляет существенную потребность; так как только при посредстве видимого и чувственного он своими мыслями и чувствами может подниматься и возноситься к невидимому и сверхчувственному[592] . Потому-то и Сам Бог, будучи по Своему существу неописуем и неизобразим, являлся в Ветхом Завете во, временно принимаемом Им образе человеческом, как, напр., Аврааму, Иакову, Исаии и Даниилу, а в последние времена явился в естественном и вечном образе Своем – единородном Сыне, принявшем на Себя зрак раба и восприявшем в Свою ипостась естество человеческое[593] . Потому-то, когда, по изволению Божию, и ангелы являлись людям, то являлись в видимых образах человеческих, быв по своему естеству бестелесны и невидимы[594] . Отсюда же, по Дамаскину, естественно, возникает уместность и необходимость употребления и почитания изображений, как Самого Господа, так и святых Его, конечно, с отнесением воздаваемой чести не к веществу их, а к тому первообразному, какое на них изображается[595] . Если Авраам поклонился до земли не естеству Божию, а образу, в котором явился ему Господь; то почему мы не можем и не должны поклоняться изображениям того же Господа, уже явившегося во плоти и ставшего описуемым и изобразимым по человечеству? Если Иисус Навин и Даниил поклонились тем образам, в которых явились им бесплотные ангелы, конечно, не божеским, а почитательным поклонением; то, почему мы не можем и не должны таким же поклонением поклоняться изображениям святых, которые, хотя не боги, но сделались причастниками божественного

естества, проникнувшись им, наподобие того, как огнем проникается раскаленное железо[596] ? И не только изображениям святых мы можем и должны поклоняться, но и священным местам, вещам и сосудам, напр., храму, Евангелию, потирам и т. п.; должны же поклоняться не потому, чтобы сии предметы, сами по себе, достойны были поклонения, но потому, что они освящены Богом и причастны силы Божией, служащей к нашему спасению. Но, воздавая кому и чему нужно, должную честь ради Господа, понятно, никому и ничему не должны воздавать, подобающего одному Богу, божеского поклонения[597] .

Ввиду же возражений противников иконопочитания, что нет в св. Писании прямой заповеди о сем, Дамаскин говорит следующее: «Где найдешь ты в Ветхом Завете или в Евангелии ясные слова: Троица, или Единосущный, или одно естество Божества, или, буквально, три Лица, или одно Лицо Христа, а два естества? Но, Поелику святые отцы составили сии слова из равносильных речений, находящихся в Писании; то мы их принимаем, а, не приемлющих, проклинаем». И, вслед за сим, как на более прямое основание дозволительности иконопочитания, указывает из Ветхого Завета на то, что Бог повелел соорудить скинию со всем, принадлежащим к ней, а из Нового Завета, на сказанные Спасителем Своим ученикам слова: многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видали; и слышать, что слышите и не слыхали (Лк.10:24). Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат (Мф.13:16), вследствие чего, по Дамаскину, и «мы желаем видеть и слышать Спасителя, чтобы быть блаженными, подобно апостолам, видевшим Его лицом к лицу, вследствие *присущия* Его Своим Телом. А, так как Он нам телом не присущ, то мы, подобно тому, как, слыша учение Его в книгах, и освящаясь в слухе, а через слух – в душе делаемся блаженными, и, потому, сии книги, из которых слышим Его учение, благоговейно почитаем; так, точно, и на иконах, видя начертанный телесный образ Его, и через сие освящаясь, утверждаясь в вере, а, также, исполняясь радости, и делаясь блаженными, благоговейно почитаем и поклоняемся сему телесному изображению»[598] .

Затем, останавливая свое внимание на словах второй заповеди: не сотвори себе кумира и всякого подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу (Исх.20:4), в которых иконоборцы видели прямое воспрещение икон, Дамаскин, подобно прежним отцам и учителями, изъясняет их, в смысле запрещения Божия, исключительно направленного против изображений ложных языческих богов, и против божеского служения (λατρια) им, и, вслед за сим, так определяет то существенное различие,

какое находится между, кажущимися для противников, схожими – изображениями языческими и иконами христианскими. «Во всяком деле, – пишет он, – должно знать, что истинно, и что ложно, и какая цель, хорошая ли, или худая. Так, в Евангелии пишется и о Боге,... и о сатане,... и о всем, как добром, так и злом. Но мы благоговеем пред Евангелием, почитаем его, лобызаем и имеем пред очами, в устах и в сердце, именно, потому, что все то, что говорится в Евангелии об этих предметах, истинно, и имеет целью славу Божию и наше спасение, а, также, славу, прославляемых Богом, святых и срам диавола и его демонов. Поэтому же, мы почитаем и весь Ветхий и Новый Завет, и слова святых и избранных отцов. Напротив же, гнусные, ненавистные и нечистые писания проклятых манихеев, которые те же самые слова употребляют, но к славе диавола и его демонов, и к погибели душ, мы презираем и отвергаем. Так, когда дело идет и об иконах, надобно исследовать, истинны ли они, и на какой конец сделаны. Если истинны и справедливы, и служат к славе Божией и святых Его, к возбуждению последования добродетели, и отвращения от порока, и ко спасению душ, то мы должны их принимать и почитать, но не иначе, как изображения, как примеры, подобия, как книги для простых людей и памятники»[599] .

Но, что особенно важно, Дамаскин в заключение делает то, чего не было еще сделано другими защитниками иконопочитания, а, именно, представляет целый ряд многочисленных свидетельств прежних отцов, учителей и писателей церковных, в подтверждение того, что в церкви во все времена и везде были в употреблении св. иконы, и чествовались подобающим образом[600] .

Все же учение свое об иконопочитании, Дамаскин, вкратце, формулирует так: «Поелику некоторые обвиняют нас за то, что поклоняемся и воздаем почитание иконам Спасителя и Владычицы нашей, а, также, и прочих святых и угодников Христовых; то пусть услышат они, что Бог вначале сотворил человека по образу Своему (Быт.1:26). Не потому ли поклоняемся друг другу, что мы сотворены по образу Божию? Ибо, как говорит богоглаголивый и многосведущий в божественном Василий: честь, воздаваемая образу, переходит к Первообразу. Изображаемое же на иконах есть Первообраз, с Которого снимается образ. Для чего народ, водимый Моисеем, отовсюду поклонялся скинии, которая была образом и изображением небесного (Исх.33:10)?... А херувимы, осенявшие чистилище, не были ли делом рук человеческих (Исх.25:18)? И знаменитый храм во Иерусалиме не был ли рукотворенный искусством человеческим (3Цар.6:1)?... Но языческие кумиры, как изображавшие

демонов, были отвержены и запрещены. Притом, кто может сотворить подобие Бога невидимого, бестелесного, неописанного и безвидного? Крайне безумно и нечестиво давать вид Божеству. А потому, в Ветхом Завете иконы не были в повсюдном употреблении. Поелику же Бог, по Своему благоутробию, для нашего спасения, истинно, соделался человеком, не явился только в виде человеческом, как являлся Аврааму и пророкам, но, существенно и истинно стал человеком, жил на земле, обращался с людьми, творил чудеса, страдал, был распят, воскрес и вознесся на небо; и все сие происходило на самом деле, было видимо людьми и описано на памятование и в научение нам, не жившим тогда, чтобы, не видев, но слышав и веровах, получили мы блаженство, обещанное Господом, а, также, Поелику не все умеют читать и могут заниматься чтением; то отцы и рассудили все дела Христовы, как достославные, изображать на иконах, которые бы служили кратким напоминанием. Часто случается, что мы и не думаем о страданиях Господа; но, как скоро видим икону распятия Христова, воспоминаем о спасительном Его страдании, падаем и поклоняемся не веществу, а Тому, Кто изображен, равно, как поклоняемся не веществу, из которого сделано евангелие или крест, но тому, что ими изображается ... То же должно сказать и о Богоматери. Честь, воздаваемая Ей, возводится к, Воплотившемуся от Нее. Подобным образом, подвиги святых мужей возбуждают нас к мужеству, к ревности, к подражанию их добродетели и к славе Божией. Ибо, как мы сказали, честь, воздаваемая усерднейшим нашим сослужителям, доказывает любовь к общему Владыке, и почитание образа переходит к Первообразному»[601] .

К сказанному, остается присовокупить, что, согласно с, рассмотренным нами, учением, современных иконоборству и древнейших отцов и учителей Церкви, и отцы Седьмого Вселенского Собора, по тщательном исследовании и обсуждении всего, относящегося к сему предмету, осудили всех противников иконопочитания, дерзавших хулить его наименованием идолослужения, а самые св. иконы наименованием идолов, и, относительно, иконопочитания постановили следующее: «Мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или неписьменно. Одно из них заповедует делать живописные иконные изображения; так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам; потому что такие вещи, которые взаимно друг друга объясняют, без сомнения, и доказывают взаимно друг друга. На таком основании, мы, шествующее царским путем

и следующие божественному учению святых отцов наших и преданию Кафолической Церкви, – ибо знаем, что в ней обитает Дух Святой, – со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно также, как и изображения честного и животворящего креста, будут ли они сделаны из красок, или (мозаических) плиточек, или из какого-либо другого вещества, только бы сделаны были приличным образом, и будут ли находиться во святых церквах Божиих на священных сосудах и одеждах, на стенах и дощечках, или в домах и при дорогах, а, равно, будут ли это иконы Господа, и Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы нашей святой Богородицы, или честных ангелов и всех святых, и праведных мужей. – Чем чаще, при помощи икон, они делаются предметом нашего созерцания, тем более, взирающие на эти иконы, возбуждаются к воспоминанию о самых первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобызание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое, по вере нашей, приличествует одному только божественному естеству. Они возбуждаются приносить иконам фимиам, в честь их, и освещать их, подобно тому, как делают это и в честь изображения честного и животворящего креста, святых ангелов и других священных приношений и как, по благочестивому внушению, делалось это, обыкновенно, и в древности; потому что честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу и, поклоняющиеся иконе, поклоняются ипостаси изображенного на ней. Такое учение содержится у святых отцов наших, то есть, в предании Кафолической Церкви, в которой Евангелие преемственно переходило от одного отца к другому»[602] .

§ 184. Краткие замечания о дальнейшей судьбе иконопочитания и учения о нем

Иконопочитание, таким образом, искони существовавшее и одобряемое, как в восточных, так и западных Церквах, и на Седьмом Вселенском Соборе было принято и одобрено, равно, как и древнее учение о его законности и значимости, было признано вполне истинным и несомненным, ставши через это непреложным и, на все времена, обязательным верованием для всех чад Вселенской Церкви. Но, как тому, так и другому суждено было пройти еще через новое огненное и кровавое горнило испытания, не менее тяжкое, чем то, через которое нужно было им во время иконоборчества пройти до созвания Вселенского Собора (788 г.). Так как после императрицы Ирины, которой созван был сей собор, непрерывно, один за другим следовали такие греческие императоры (Никифор I, Лев V армянин, Михаил II и Феофил), которые были самыми злейшими врагами иконопочитания, и, которые, подобно древнеязыческим гонителям христиан, не щадили никаких самых жестоких и бесчеловечных средств, только бы совершенно уничтожить св. иконы и их чтителей[603] . Только со смертью последнего из них и вступлением на престол императрицы Феодоры (842 г.) прекратились сии лютые гонения, из которых, вышедши победоносной, Церковь праздновала тогда торжество своего православия, и, для увековечения памяти сего торжества, постановила праздновать его ежегодно и во все дальнейшие века[604] .

Впрочем, и с этого времени не переставали и не перестают существовать противники иконопочитания, но они, находясь уже вне Церкви, больше, своим заблуждением, самим себе вредили и вредят, чем Церкви. Таковы, напр., были петробруссиане, катары, павликиане, богомилы и виклефиты[605] . Таковы и, в позднейшее время появившиеся, лютеране, о которых нелишне заметить, что они, вследствие своего крайнего антагонизма против Церкви и всего церковного, успели всецело привить себе древне-иконоборческий взгляд на иконопочитание, какого и доныне упорно держатся. Так, они, подобно древним иконоборцам, продолжают ссылаться на вторую заповедь: не сотвори себе кумира, и всякого подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу (Исх.20:4) и, вопреки прямому смыслу контекста речи, и, вопреки пониманию всех древних толковников, изъяснят ее, в смысле запрещения, всякого рода, священных изображений, а, вслед за сим,

необдуманно и злобно св. иконы Господа и святых Его обзывать идолами, а чтителей их – идолопоклонниками[606] .

Так, далее, они, подобно древним иконоборцам, относятся и к древнецерковному преданию, силясь, вопреки неоспоримым историческим свидетельствам, доказать, что, будто бы, иконопочитания не было до V в., и, что, будто бы, когда оно и стало появляться, пастыри Церкви всячески не одобряли и искореняли его, как языческое нововведение[607] .

Упорно, также, не хотели и не хотят знать лютеране, чего они в религиозно-воспитательном отношении, через отнятие св. икон, лишают себя и малых верующих, подобно тому, как и древние иконоборцы остались совершенно глухи и бесчувственны к следующему, громко вопиявшиему по сему случаю, голосу св. Иоанна Дамаскина: «Прочь ты, завистливый диавол! Ты завидуешь, что мы видим образ Владыки нашего и через него освящаемся; завидуешь, что видим спасительные Его страдания, удивляемся Его снисхождению к нам, созерцаем чудеса Его, познаем и славим силу Его Божества; ты завидуешь чести святых, которой они удостоены от Бога; не хочешь, чтобы мы смотрели на изображение славы их и делались ревнителями их мужества и веры; не терпишь телесной и душевной пользы, происходящей от веры нашей к ним. Но мы не слушаем тебя, человеконенавистный демон!»[608] .

Лютеране, наконец, подобно древним иконоборцам, являются упорно неверующими и в отношении к, совершающимся у св. икон (по подобию милоти Елисеевой и убрусцев св. Петра), чудесным знамениям и исцелениям, тогда, как таковые и в настоящее время продолжают совершаться, и в них легко можно убедиться тому, кто бы искренно того пожелал.

А потому, они, мало того, что всегдашними обличителями своими имеют св. Писание и историю Христовой Церкви, а, также, причиненный ими религиозному воспитанию великий ущерб, но наравне с древними иконоборцами подлежат и тому суду Вселенской Церкви, который на последних был произнесен на Седьмом Вселенском Соборе.

Потому-то Церковь восточная, ввиду лютеранского заблуждения, относительно иконопочитания, повторила и подтвердила, по существу, только то, что об этом давнее определено было на Седьмом Вселенском Соборе. Так, в православном исповедании Восточной Кафолической Апостольской Церкви, мы читаем: «Велико различие между идолами и иконами... Язычники поклонялись идолам, как богам, и приносили им жертвы, почитая золото и серебро за богов,

например, Навуходоносор. Напротив, мы, почитая иконы, поклоняясь им, поклоняемся не краскам или дереву, но тех святых, кои изображены на иконах, чтим поклонением, представляя в своем уме присутствие их, так, как бы они были пред нашими глазами, например, когда поклоняемся Распятому, представляем в мысли нашей Христа, висящего на кресте для нашего спасения, преклоняем пред Ним главу и колена со благодарением; также, когда поклоняемся иконе Девы Марии, возводим ум наш ко Пресвятой Богородице, преклоняя пред Нею главу и колена и, вместе, с архангелом Гавриилом, называя ее блаженной, паче всех мужей и жен. Итак, поклонение святым иконам, совершаемое Православной Церковью, не нарушает второй заповеди (десятисловия), Поелику оно не есть тождественно с поклонением, которое воздаем Богу... Как херувимы, осенявшие скинии свидения, изображали истинных херувимов, предстоящих на небесах Богу, и, как израильтяне поклонялись им и чтили их без малейшего нарушения сей заповеди Божией; также, когда сыны израилевы поклонялись скинии свидения и воздавали ей честь (1Цар.6:13 ст. и далее), то не делали через то никакого греха, и не нарушали сей заповеди десятословия, но сим еще более прославляли Бога: так, равно, и мы, почитая святые иконы, не преступаем сей заповеди десятословия, но, тем более, восхваляем дивного во святых своих Бога» (Пс.67:36)[609] . Восточные же патриархи в своем послании вот чем ответили лютеранам на, делаемые ими православным за иконопочитание, упреки в идолопоклонстве: «Если некоторые за поклонение святым иконам упрекают нас в идолопоклонстве: то мы такой упрек считаем пустым и нелепым: ибо мы никому другому не служим, а только Единому, в Троице, Богу... Чествуя же святых, как рабов Божиих, мы чествуем святые иконы относительно, – чествование икон относя к первообразам: ибо, кто поклоняется иконе, тот через икону поклоняется первообразу, так что никаким образом нельзя отделять чествования иконы от чествования того, что на ней изображается, но то и другое пребывает в единстве, подобно, как честь, воздаваемая царскому посланнику, нераздельна с честью, воздаваемою самому царю... Слова, не сотвори себе кумира или подобия, по нашему разумению, тоже означают, что и слова: не поклоняйся богам чуждым, не идолопоклонствуй... А, что противники наши ссылаются на святых отцов, кои, будто, говорят, что неприлично поклоняться иконам, то сии святые мужи более защищают нас: Поелику они в состязаниях своих восстают на тех, которые святым иконам воздают поклонение Божеское, или вносят в храмы изображения родственников умерших, таковых поклонников они поражают анафемою, но не порицают

правильного поклонения святым и святым иконам... А, что, еще от апостольских времен, святые иконы употреблялись в храмах и, верующие, покланялись им, о том повествуют весьма многие, вместе с коими и святый Вселенский Седьмой Собор постыждает всякое еретическое кощунство. Поелику сей собор яснейшим образом дает разуметь, как должно поклоняться святым иконам, когда предает проклятию и отлучению тех, которые воздают иконам поклонение Божеское, или называют православных, поклоняющихся иконам, идолослужителями; то, вместе с сим, и мы предаем анафеме тех, которые или святому, или ангелу, или иконе, или кресту, или мощам святым, или священным сосудам, или евангелию, или другому чему, елика на небеси горе, и елика на земли и в море, воздают такую честь, какая прилична Единому, в Троице, Богу. Равно, анафематствуем и тех, которые поклонение иконам называют идолослужением, и, потому, не поклоняются оным, не чтут креста и святых, как заповедала Церковь»[610] .

II. О призывании святых

§ 185.

Почитая же святых, и выявляя сие почитание в поклонении их нетленным телам, если они есть, или их священным ликам, мы, вместе с сим, согласно с учением Св. Писания и Церкви, обязываемся и призывать их или, что то же, обращаться к ним со своими молитвами о предстательстве их за нас пред Богом, – обращаться, понятно, к ним, не как к каким-либо божествам, самим по себе, могущим исполнять наши прошения, но, как к близким к Богу и сильным пред Ним своим предстательством Его верным и прославленным рабам, подобно тому, как и почитаем мы их, отнюдь не чтя их, как богов, а только, как, угодивших своею святостью Богу, и, Им превознесенных, Его же рабов.

§ 186. Откровенное учение

А, что не только не противно, но даже благоугодно Богу, чтобы люди, в известных случаях, обращались к предстательству перед Ним святых Его, это видно из следующих немалочисленных мест, как Ветхого, так и Нового Завета.

Так, наставлявший Авраама, Бог, что перед Ним так многоценны праведники, что не только ради пятидесяти, но и десяти праведников Он готов щадить от гибели целые города (Быт.18:24–33), повелевает царю герарскому Авимелеху обратиться к молитве самого Авраама, как пророка, чтобы избежать, угрожающей ему и его дому, гибели за жену Авраамову Сарру, и когда помолился Авраам Богу, то не только миновала дом Авимелехов эта гибель, но и ниспослано было ему Божие благословение (Быт.20:7–17).

Подобным образом, Бог и, прогневавшим Его, друзьям праведника Иова, чтобы отклонить последствия сего гнева, повелел обратиться за предстательством пред Ним к Иову, сказав им: «Пойдите к рабу Моему Иову, и принесите за себя жертву, и, раб Мой, Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас»; и когда они «сделали так, как Господь повелел им, то Господь принял лице Иова» (Иов.42:8, 9).

Когда, поэтому, иудеи в своих трудных обстоятельствах обратились к Самуилу с мольбою, чтобы он не переставал, о спасении их, взывать к Господу Богу, Самуил сказал им: «Да не будет этого со мною, чтобы отступить от Господа Бога моего, и не взывать о вас в молитве», и на самом деле «воззвал он ко Господу о Израиле, и услышал его Господь» (1Цар.7:8, 9).

Правда, здесь прямо говорится только о том, что Господу угодно было, чтобы, нуждающиеся в предстательстве пред Ним, обращались за таковым к, еще живущим на земле, праведникам. Но не давало ли это твердого основания для верования и в то, что, согласно с волей Божией, можно и должно было, за предстательством пред Богом, обращаться и к, отшедшим из мира, праведникам, в полной надежде, что они и по смерти могут предстательствовать о людях пред Богом и, что их предстательство будет принято Богом? Таким, именно, верованием был одушевлен богодухновенный Давид, когда, для усиления своей молитвы, взывал к Богу: «Господи, Боже Авраама, Исаака и Израиля, отец наших» (1Пар.29:18), подобно тому, как и мы обращаемся к Богу, прося услышать нас по молитвам святых Его.

Между тем, Сам Бог, положивший предать бедствиям нераскаянный народ Свой, говорил пророку Иеремии: «Хотя бы предстали пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему» (Иер.15:1), этим ясно показывая, что при других обстоятельствах могли бы ходатайствовать пред Ним о Его народе (уже отшедшие от мира) Моисей и Самуил, и их ходатайство могло бы быть Им услышано.

Иуда же Маккавей, как повествуется в книге Маккавейской, видел в сновидении бывшего первосвященника Онию, который, простирая руки, молился за весь народ иудейский и который, кроме того, указывая на, явившегося потом, другого мужа, украшенного сединами и окруженного дивным и необычайным величием, сказал ему: «Это братолюбец, который много молится о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий», и этим рассказом обрадовал и ободрил своих воинов для мужественной борьбы с врагами (2Мак.15:11–14). А это служит ясным и несомненным знаком того, что в Ветхозаветной Церкви было общим верованием – верование в возможность и важность предстательства за живых, пред Богом скончавшихся святых.

Между тем, и в Новом Завете находим ясные следы этой же веры. Так, ап. Иаков преподает верующим заповедь молиться друг за друга и к сему присовокупляет: много бо может молитва праведного споспешествуема (усердная) (Иак.5:16). Апостол же Павел собственным примером показывал, как он высоко ценил взаимные христианские молитвы, когда сам, молясь о всех верующих, и к ним неоднократно обращался с, такого рода, просьбами: молю вы, братие, Господем нашим Иисусом Христом и любовию Духа, споспешествуйте ми в молитвах о мне к Богу (Рим.15:30); или: брате, молитеся о нас (1Сол.5:25), бдяще во всяком терпении и молитесь о всех святых, и о мне (Еф.6:18, 19; снес. Кол. 4:3; 2Кор.1:10, 11). Если же апостолы словом и примером наставляли верующих и самим молиться за других, и у других просить для себя молитв, просить, именно, ввиду того, что много может усердная молитва праведника, который может между многими обрестись, то нельзя думать, чтобы они при этом не предполагали уместности обращения к молитвам, уже отшедших и прославленных Богом святых, особенно, если принять во внимание их учение о внутренне органическом общении между Церковью земною и небесною, в силу которого верующие, вступающие в земную Церковь, становятся весьма близкими к церкви первородных, на небесех написанных... и духом праведник совершенных (Евр.12:23), и, как бы, сожителями святых (Еф.2:19). А, что святые могут знать о нуждах и молитвах своих земных собратий, это видно из, приписанного

Спасителем Аврааму, в притче о богатом и Лазаре, знания того, что происходит на земле (Лк.16:29–31), и, само собою, понятно, при том, особенно, близком отношении к Богу и ангелам, в каком находятся святые, по вступлении их в небесную Церковь (Евр.12:22; Лк.20:36).

Между тем, ап. Петр и прямо указал на возможность по смерти для святых не только знать о нуждах их земных собратий, но и участливо относиться к ним; так как он, напоминая верующим о своих всегдашних заботах, относящихся к их спасению, вместе с сим, обещал им и после своей смерти не прерывать подобного же попечения о них, так выразившись о сем: потщуся же и всегда имети вас по моем исходе память о сих творити (2Пет.1:15).

А ап. Иоанн засвидетельствовал, что и на самом деле святые возносят свои, на небе, молитвы пред Агнцем Божиим, помня, конечно, в них и о сочленах своих в Церкви воинствующей. Так, в откровениях Божиих он видел, как, стоящие пред престолом «двадцать четыре старца пали пред Агнцем, имея каждый гусли и чаши золотые, полные фимиама, кои суть молитвы святых» (Откр.5:8), как потом «дано было ангелу множество фимиама, чтобы с молитвами всех святых возложил на золотой жертвенник», и, как «вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки ангела пред Бога» (Откр.8:3, 4). Молитвы же эти, как возносимые пред Агнцем, вземшим грехи мира, и еще продолжающим искуплять, живущих на земле, людей (Откр.5:9), понятно, не могли не касаться и, действительно, касались тех из них, которые стремились к усвоению сего искупления, прося у них для сего их помощи, подтверждением чему служит то, что помянутые старцы в своей хвалебной, Владыке всего, песне, между прочим, взывали: прииде гнев Твой, и время мертвым суд прияти, и дати мзду рабом Твоим, пророком, и святым, и боящимся имене Твоего, малым и великим (Откр.11:8), а, также, и то, что, находящиеся под алтарем души убиенных за слово Божие, ко Владыке взывали: доколе Владыко святый и истинный не судиши и не мстиши крови нашей от, живущих на земли (Откр.6:9, 10).

Учение церковно-отеческое

§ 187. В первые три века христианства

Потому-то мы в первые же века христианства встречаемся с, довольно ясными, следами верования Церкви, как в необходимость обращения для живых к предстательству пред Богом отшедших святых, так и в действительность такого предстательства пред Богом со стороны последних, несмотря на то, что в это время существовали причины для того, чтобы мало говорить об этом предмете, те же причины, по которым оказывалось нужным мало говорить о почитании св. икон.

Так, св. Игнатий Богоносец, с особеннейшим умилением прося у верующих молитв о себе, не только до отшествия, но и по отшествии своем ко Господу и, вместе с сим, выражая свою твердую веру, что верный в Иисусе Христе Отец исполнит его и их прошение[611] , этим самым подавал и им надежду, что он не перестанет о них молиться, когда предстанет пред Господа. А, между тем, те из верующих, которые были свидетелями мученической кончины св. Игнатия, вот что передали о скончавшемся мученике: «Мы, бывшие зрителями сего, возвратившись домой со слезами, имели всенощное бдение и много просили с коленопреклонением и молением Господа, через случившееся, укрепить нас, слабых. Потом, немного уснувши, некоторые из нас увидели, внезапно восстающего и обнимающего нас, некоторые же, равным образом, видели молящегося блаженного Игнатия, а другие – орошенного потом, как бы, после великих трудов, и представшего Господу. Итак, видевши сие с великою радостью, и, после рассказавши, взаимно, сновидения, мы воспевали Бога, Подателя благ, ублажали святого, и заметили для себя день и час, дабы, собираясь во время его мученичества, иметь общение с подвижником и доблестным мучеником Христовым»[612] . Не ясный ли это знак, что уже в начале 2-го века была в Церкви определенная и несомненная вера, как в возможность и необходимость духовно-молитвенного общения живых со скончавшимися святыми, так и в действительность и важность предстательства пред Богом отшедших святых, за остающихся на земле живых?

Такой, именно, верой был проникнут очевидец кончины, пострадавших в 200 году сцилитанских мучеников и составитель повествования о ней, когда свое повествование заключил следующими словами: «Скончались Христовы мученики месяца июля в 17 день и ходатайствуют за нас пред Господом И. Христом»[613] .

Ириней же, Пресвятую деву называет Ходатаицей праматери Евы, а, с

нею, и всех ее потомков, так выражаясь о сем: «Как дева Ева была непослушна к Богу; так Дева Мария преклонилась к послушанию Богу, дабы быть Ходатаицей девы Евы»[614] .

Но, особенного внимания заслуживает, как по своей ясности, так и обстоятельности, учение Оригеново о призывании святых. По Оригену, отшедшие в небесную Церковь святые, отнюдь, не прерывают своего общения с Церковью воинствующей, а, напротив, более искреннее и деятельное участие принимают в ее судьбах, чем какое принимали во время земной жизни, подобно тому, как и о судьбах сей Церкви больше на небе знают, чем сколько знали, бывши на земле. Потому что все святые, живя в раю, как бы, в некоторой школе, более и более усовершаются в знании не только прошедшего и настоящего, но и будущего, открываемого им вездеприсущим Иисусом Христом[615] , – на что указывал и апостол, когда говорил: обдержим есмь от обою, желание имый разрешитися и со Христом быти, много паче лучше (потому что это несравненно лучше) (Флп.1:23), будучи уверен, при этом, в том, что, «возвратившись ко Христу, он яснее узнает причины всего, происходящего на земле, относительно ли человека, или души человеческой, или ума»[616] .

«Апостол, – говорит Ориген, – называет нас общниками и святых. И не удивительно. Ибо, если говорится, что мы имеем общение со Отцом и Сыном; то, как не имеем его и со святыми, не на земле только, но и на небе находящимися, когда Христос кровью Своей умиротворил небесное и земное, чтобы земное ввести в общение с небесным? Истину сего, очевидно, показывает Господь, когда говорит, что радость будет на небеси о едином грешнице кающемся (Лк.15:7)[617] . Если святые в будущей жизни видят лицем к лицу то, что в настоящей видели только якоже зерцалом и в гадании (1Кор.13:12), то нельзя допустить, чтобы они не на такой же степени совершенства стояли и в отношении к другим добродетелям, когда там они усовершаются в том, что стяжали в настоящей жизни. Одна же из главных добродетелей, по слову Божию, есть любовь к ближнему, которую усопшие святые к, подвизающимся в настоящей жизни, необходимо думать, имеют в большей степени, чем те, кои вспомоществуют в борьбе немощным, будучи сами слабы; ибо не здесь только исполняется, посредством братской любви, сказанное: Аще страждет един уд, с ним страждут вси уди; Аще ли же славится един уд, с ним радуются все уди (1Кор.12:26), но и о любви, отшедших из сей жизни, должно сказать: (у меня) попечение всех церквей: кто изнемогает, и не изнемогаю? кто соблазняется и аз не разжизаюся» (за кого бы я не

воспламенялся) (2Кор.11:28, 29)[618] ? Свое же живое участие и любовь к членам Церкви воинствующей, отшедшие святые, по Оригену, выражают в том, что о них непрестанно возносят свои молитвы ко Господу и, тем, много помогают им. «Кто, – говорит он, – сомневается в том, что святые отцы помогают нам своими молитвами? Все, почившие прежде нас, отцы воинствуют с нами и помогают своими молитвами»[619] . И в другом месте: «Не один Архиерей (Иисус Христос) молится с, истинно молящимися, но и ангелы, радующиеся на небеси о едином грешнице кающемся (Лк.15:7) и души усопших святых[620] ; все святые, отшедшие из сей жизни, по любви к, находящимся в сем мире, пекутся о спасенных, и помогают им своими молитвами[621] . Но, чтобы получить потребную помощь от молитвенного предстательства, пред Богом, святых, по Оригену, необходимо со стороны членов Церкви воинствующей обращение к ним в своих молитвах или призывание. Потому что, по его словам, «Ангелы подают молящемуся нужное, как бы, имея на это общую заповедь, когда бывают воспомянуты во время молитвы, и, вообще, Бог в одно место приводит и того, кто молится, и того, кто может даровать ему просимое, что, понятно, происходит неслучайно; так как Сам Тот, пред Кем и власи главнии вси изочтени суть (Мф.10:30), ко времени молитвы привлекает к, благопотребно молящемуся, того, кто имеет услужить ему[622] . Нужно, поэтому, пишет Ориген в другом месте, поручать себя, сущему над всем, Богу, и испрашивать, как у Него всякой помощи, так и у святых ангелов и праведников охранения, да избавят нас от злых демонов[623] . Не понапрасну могут быть приносимы святым и моления, и прошения, и благодарения (1Тим.2:1); но прошения и благодарения можно приносить не только святым, но и обыкновенным людям, а моления только святым»[624] .

Такими, конечно, мыслями об общении, между живыми и отшедшими святыми, руководился и св. Киприан, когда учил, что по смерти живут и царствуют со Христом все, начиная с патриархов, как подвергшиеся убиению, так и пребывшие твердыми в вере, и пекутся о нашем спасении[625] , а, также, когда к своим собраниям по званию и служению обращался с, такого рода, увещанием: «Будем помнить взаимно друг о друге, и, где бы ни были, будем в согласии и единодушии всегда молиться друг за друга; взаимной любовию облегчим скорбь и тесноту, и, если Господь скорее удостоит кого-либо из нас первого восхитить отсюда, да продолжится любовь и пред Господом, да не прекратится молитва пред милосердием Отца за братьев и сестер наших»[626] .

Но, особенно, важно то, что во время совершения самих литургий творились поминания в молитвах к Богу о предстательстве святых, как это можно видеть из древнейших литургий, напр., св. ап. Иакова, и литургий Иерусалимской Церкви, о которой свидетельствует св. Кирилл Иерусалимский. Так, в литургии св. Иакова говорится: «Особенно же, творим память святой и славной Приснодеве, блаженной Богородице. Помяни Ее, Господи Боже, и, по ее чистым и святым молитвам, пощади и помилуй нас»[627] . Кирилл же *И* ерусалимский, изображая существовавший, конечно, с древних времен в Иерусалимской Церкви чин литургии, между прочим, говорит следующее: «По совершению духовной жертвы, бескровного служения, над умилостивительною сею жертвою умоляем Бога об общем мире Церквей... Потом воспоминаем и, прежде усопших, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы Бог, по молитвам и предстательству их приял наше прошение[628] .

К сказанному, можно присовокупить, что и некоторые из мучеников и мучениц этого периода прямо и твердо перед своей кончиной засвидетельствовали свою веру в возможность и действительность предстательства пред Богом, отшедших святых за, остающихся в живых. Так, пострадавший в 250 г. св. Максим, как свидетельствует его древнее жизнеописание, сказал, между прочим, своему мучителю: «Благодать Христа, молитвами всех святых, соделает меня здравым во веки»[629] . Мученица же 3-го века Потамиена, по свидетельству Евсевия, идя на смерть, обещала, защищавшему ее от языческой черни воину Василиду, по отшествии своем, выпросить у Господа скорое вознаграждение за то, что он для нее сделал, и, спустя три дня после мученической своей кончины, как засвидетельствовал сам Василид, явилась ему ночью, и, возложив на голову его венец, сказала, что она молилась за него Господу, и молитва ее услышана, (почему) он скоро будет взят отсюда[630] . А мученица 3-го же века Иустина, по свидетельству св. Григория Богослова, молила Деву Марию, чтобы помочь ей, бедствующей, соблюсти свое девство посреди обольщений[631] .

§ 188. В период Вселенских Соборов

С начала же четвертого века, когда Церковь получила возможность свободно выражать свою веру и служение Богу, призывание святых становится явлением в Церкви для всех видным, а, также, всеобщим и повсюдным, что, конечно, зависело от того, что оно не представляло собою чего-либо нового, а было уже давним и освященным Церковью обычаем, о чем, между прочим, свидетельствует и Евсевий, утверждая, что у христиан есть (конечно, давно образовавшийся) обычай не только посещать гробы святых, но и творить здесь молитвы и чтить блаженные их души[632] . А, совместно с сим, и пастыри Церкви, как сейчас увидим, открыто и повсюдно учили о призывании святых, разъясняя через это, и точнее определяя и самое древне-церковное, о сем, учение, пока, наконец, оно, ввиду противных ему лжеучений, не было рассмотрено и окончательно определено на Седьмом Вселенском Соборе.

Так, напр., св. Ефрем Сирин, сам же, в своем похвальном слове мученикам, вот с какой обращается к ним молитвой: «Победоносные мученики, добровольно претерпевшие скорби, из любви к Богу и Спасителю, имеющие дерзновение пред Самим Владыкою, ходатайствуйте, о, святые, за нас, расслабленных и грешных, и исполненных лености, да приидет на нас благодать Христова, и просветит сердца всех ленивых, чтобы возлюбить нам Господа»[633] .

Такую же живую веру в действительность ходатайства святых и необходимость обращения к сему ходатайству исповедал св. Василий Великий, когда о себе самом говорил: «Приемлю и св. апостолов, пророков и мучеников и призываю их к ходатайству пред Богом, да через них, т. е. по их предстательству, милостив будет мне человеколюбец Бог и да подаст мне оставление прегрешений»[634] . Кроме того, эту же веру он одобрил и ревностно поддерживал и в других, когда, напр., в беседе своей о мученике Маманте, к слушателям говорил: «Пусть вспомнят мученика все те, которые насладились им во сновидениях, которые, приходя на сие место, имели его содейственником в молитве, которым, будучи назван по имени, предстал он самым делом, которых привел в домы из путешествия, которых восставил от болезни, – которым возвратил детей, уже умерших, и которым продлил срок жизни»[635] ; или же, когда в беседе своей на сорок мучеников, названных им добрыми сообщниками в заботах, споспешниками в молитве и самыми сильными ходатаями, такое делает обращение к слушателю: «Сколько употребил бы ты труда найти и

одного молитвенника за себя ко Господу! – И вот сорок молитвенников, воссылающих согласную молитву... К сорока мученикам прибегает утесненный, к ним притекает веселящийся, – один, чтоб найти избавление от трудных обстоятельств, – другой, чтоб охранялось его благополучие. Здесь встретишь благочестивую жену, молящуюся о чадах, испрашивающую, отлучившемуся мужу, возвращения, а болящему – здоровья. Прошения наши да будут приличны мученикам. Юноши да подражают им, как сверстникам; отцы да молятся о том, чтобы быть родителями подобных дутей»[636] .

А св. Григорий Нисский следующей замечательной молитвой обращался в своем слове св. мученику Феодору: «Ходатайствуй за отечество у общего Царя и Господа. Нам угрожают величайшие опасности... Воин, сражайся за нас; мученик, предстательствуй с дерзновением, за своих соотечественников. Хотя ты в другом мире, но всегда знаешь о напастях и нуждах человеческих. Испроси нам мир, чтобы наши св. собрания не прекращались... Молим тебя, не лиши нас и впредь твоего покровительства. Если нужно ходатайство еще более сильное: собери лики мучеников, твоих братий, и помолись со всеми вместе. Молитвы многих праведников покроют грехи народов»[637] .

Столь же живо и глубоко сознавал важность предстательства отшедших святых и Григорий Богослов, когда выражал полную свою уверенность в том, что отшедшие святые, став, по сложении с себя телесных оков, ближе к Богу, могут своими молитвами производить больше, чем сколько производили на земле своим учением[638] , и, что к (духовному) восхождению и обожанию служат живыми посредниками мученики[639] , а, также, когда поэтому и он сам обращался к ним о предстательстве и помощи, с молениями, подобными тем, с которыми обращался к священномученику Киприану[640] , св. Афанасию[641] и Василию Великому[642] , прося их, милостиво призреть на него с высоты, управлять его словом и жизнью, и быть его сопастырями и вспомоществовать ему при одолении всех жизненных трудностей и скорбей, для достижения лучшего и полезнейшего.

Златоуст же и св. Амвросий, кроме того, разъясняют и те основания, в силу которых христиане могут быть вполне уверены, как в уместности, так и действенности обращения к, сильным своим ходатайством пред Богом, святым, и, вследствие чего, всегда могут они, и обязаны обращаться к ним с молитвами об их предстательстве в полной надежде на их помощь, только бы этого заслуживали своею верою и благонастроенною жизнью.

Так, св. Иоанн Златоуст, желая показать, что отшедшие святые далеко

не чужды живым, а, напротив, могут принимать и принимают самое живое участие в их судьбе, говорит следующее о мучениках: «мученики суть части и члены наши... Если Владыка их не стыдится быть нашей главой, то, тем паче, они не стыдятся быть нашими членами, ибо в них вкоренена любовь, а любовь, обыкновенно, соединяет и связывает разобщенных, несмотря на разность их по достоинству»[643] . А, что предстательство святых может быть с благоволением принято Богом, это он объясняет, между прочим, следующим подобием, касаясь силы ходатайства двух мучеников Иувентина и Максима: «Как воины, указывая на раны, полученные ими от врагов, с дерзновением беседуют с царем; так и они (мученики), неся на руках отсеченные головы свои и выставляя их на вид, легко могут испросить у Царя небесного все, чего ни пожелают»[644] . Потому-то, Златоуст всех увещевает обращаться к ходатайству святых, требуя только, для самой пользы такого обращения, чтобы оно соединено было с неослабностью и своих собственных усилий в деле духовно-нравственного преспеяния. «Молитвы святых, – говорит он, – имеют очень великую силу, но, только, когда мы сами раскаиваемся (во грехах) и исправляемся... Впрочем, сие говорю не для того, чтобы не призывать святых в молитвах, но для того, чтобы мы не ленились и, предавшись беспечности и сну, не возлагали на других того, что должны сами делать[645] . Зная сие, возлюбленные, будем прибегать к предстательству святых и призывать их, чтобы они за нас молились; но не будем только полагаться на их молитвы, а и сами станем действовать по примеру их, как должно»[646] .

Амвросий же, еще прямее и яснее изображает уместность и необходимость обращения за помощью к сильным, своим предстательством пред Богом, святым. «Когда, – говорит он, – Петр и Андрей ходатайствовали пред Господом о теще Симона, которая была одержима сильною горячкою, то Господь, став над нею, запрети огню: и остави ю, абие же воставши, служаше им (Лк.4:38, 39)... И у тебя есть ближние, которые могут ходатайствовать за тебя. Эти ближние суть апостолы и мученики, если только ты, почитая их, сближаешься с ними милосердием, потому что, сотворивый милость, есть ближний (Лк.10:37)... Тогда Петр и, брат его, Андрей ходатайствовали о теще первого; а ныне они могут ходатайствовать за нас и за всех. Ибо очевидно, что, обремененный грехами, неспособен молить за себя, и что за него должны молить (небесного) Врача, другие, подобно тому, как и больные (телесно) не сами приглашают врача, а другие просят его за них... Итак, за нас должны молить ангелы, сии защитники наши, – мученики, порукою

покровительства коих нам служат мощи их. Омыв свои грехи своею кровию, они могут ходатайствовать о прощении наших грехов, потому что мученики Божии суть судии и блюстители нашей жизни и дел. Мы не должны бояться сих заступников наших, потому что они сами испытали немощи плоти, ратуя против нее»[647] .

Если, к сказанному, присовокупить, что в четвертом же веке появились и вошли в церковно-богослужебную жизнь чины литургий св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого, в которых одинаково, как и в чине литургии ап. Иакова, положены были обращения молитвенные к святым о предстательстве их пред Богом[648] ; то станет очевидным, что призывание святых в четвертом веке, действительно, было явлением в Церкви повсюдным и всеобщим, и, что вера в уместность и необходимость такого призывания стояла выше всех сомнений и недоумений, стояла же так потому, что позади и в глубине себя имела учение о сем и практику древнеапостольской Церкви.

Потому-то, когда в начале пятого века появилось, направленное против нее, лжеучение Вигилянциево, она от этого нисколько не поколебалась, а, напротив, можно сказать, еще больше упрочилась и утвердилась. Так как это обстоятельство послужило только к большему уяснению и определению учения о призывании святых, вызвав поборников истины на его защиту и оправдание с тех сторон, какие доселе пастырями Церкви не затрагивались.

Главное же и существенное, что Вигилянций с его сторонниками противопоставлял призыванию святых, было то, что, будто бы, святые, как умершие, быв совершенно разобщены с живыми, ни в чем не могут помочь последним, не могли ни быть при них, ни услышать молитв их, а, также, что, будто бы, обращаться за помощью к святым – это значит забывать и оставлять Бога, а святых принимать за богов. С этих, именно, по преимуществу, сторон бл. Иероним и Августин и защищают, и оправдывают древнецерковное учение о призывании святых, вместе с сим, понятно, точнее уясняя и определяя его истинный смысл и значение.

Так, бл. Иероним, ввиду того лжеумствования Вигилянциева, что, будто бы, святые, как по смерти своей заключенные в определенных местах, не могут поэтому присутствовать при молящихся и узнавать об их нуждах, пишет против Вигилянция, между прочим, следующее: «Ты говоришь, что души апостолов и мучеников восседают или на лоне Авраамовом, или в мсте прохлаждения, или под жертвенником Божиим и не могут обнаруживать своего присутствия при своих

гробницах, и где захотят… Ты будешь полагать законы Богу, ты будешь налагать узы на апостолов, чтобы до дня суда находились в заключении, и не были со своим Господом, те, о которых написано: последует Агнцу, аможе еще пойдет (Откр.14:4)? Если Агнец – везде, то нужно думать, что и они, пребывающе с Агнцем, также, везде. И тогда, как дьявол и демоны блуждают по всему миру и с черезвычайной быстротой везде появляются, неужели мученики, по пролитии крови, могут быть заключены под крышкой гроба и не могут выйти оттуда?»[649] .

Ввиду же того лживого мнения Вигилянциева, что святые, как умершие, не могут и молиться за живых, что свойственно одним живым, долженствующим молиться друг за друга, бл. Иероним выясняет то, что они, отнюдь, не мертвые, а живые; потому что Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова несть Бог мертвых, но живых (Мк.12:27), и так продолжает речь свою: «если апостолы мученики, будучи еще соединены с телом, когда еще должны были заботиться о себе, могли молиться за других: то не тем ли более после венцов побед и триумфов? Один человек, Моисей, испрашивает у Бога прощение шестистам тысяч способных носить оружие (Исх.32; Деян.7), и Стефан, подражатель Господу своему и первый мученик во Христе, молит о прощении гонителей; неужели они, после того, как стали быть со Христом, будут иметь меньше силы? Апостол Павел говорит, что ему дарованы двести семьдесят шесть душ, бывших с ним на корабле: неужели он, после того, как, разрешившись, стал быть со Христом, сомкнул уста и не в состоянии вымолвить слова за тех, кои во всем мире уверовали Его Евангелию?»[650] .

Кроме того, Иероним, ввиду того, не противоречит ли призывание святых вере в Бога, ставит такой вопрос: «Каким образом может кто иметь одну и ту же веру к Господу Иисусу Христу и всем святым Его», и на него дает следующий замечательный ответ: «Чтобы уяснить это, берем пример из книги Исхода: верова народ Богу и Моисею, рабу Его (Исх.19:9). Здесь говорится об одном и том же доверии к Моисею и к Богу, так что о народе, поверившем Богу, говорится, что он поверил и рабу. А, сказанное апостолом, простирается не только на Моисея, но на всех святых Божиих, так что всякий, верующий в Бога, не может веровать в Него, если не будет веровать и во святых Его: ибо та любовь и вера в Бога несовершенна, которая соединена с ненавистью и неверием к слугам Его»[651] .

Августин же, еще полнее и всестороннее раскрывает эти же мысли, направляя их против лжеучения, как, того же, Вигилянция, так и, единомысленных с ним, манихеев.

Поставляя на вид, как несомненную и неоспоримую истину, то, что

члены, как земной, так и небесной Церкви, составляют единую Церковь Христову, вследствие чего необходимо должно быть между ними духовное общение, Августин, уже в силу этого, признает необходимым, чтобы живые молились, как и бывает в церкви за умерших[652] , но с соблюдением при этом той важной разности, чтобы о святых молиться не наравне с прочими усопшими, а, чтобы им самим молиться, как своим молитвенникам и предстателям пред Богом. «За мучеников, – говорит он, – Церковь не молится, как молится за прочих умерших; потому что они настолько по смерти стали совершенны, что не мы должны ходатайствовать за них, а они являются ходатаями нашими»[653] .

На вопрос же, знают ли святые о нуждах наших, и, если знают, то как знают, Августин отвечал тем, что они, совлекшись, отягощавшего душу, тленного тела и, обременявшего многопопечительный ум земного жития, ясно созерцают истину, достижение которой заслужили любовью[654] , и что, кроме того, они «могут знать, что им необходимо из совершающегося на земле, знать не только прошедшее или настоящее, но и будущее, по откровению Духа Божия, подобно тому, как пророки, живя на земле, знали то, что провидение Божие находило нужным открыть им[655] .

А, что святые не только знают о нуждах и молитвах живых, но и часто испрашивают у Бога ими просимое, это, по Августину, подтверждается несомненно совершавшимися и продолжающими совершаться ими, по молитвам к ним верующих, самыми разнообразными и неисчислимыми чудотворениями[656] , хотя и нельзя понять того, сами ли они, по изволению Божию, присутствуют там, где обращаются к ним с молитвами и, где совершаются сии чудесные действия, или же, по предстательству их, Сам в сем случае присутствует и действует вездесущий Бог[657] . Вместе же с сим, бл. Августин обращает свое внимание и на то, почему не всегда исполняются моления, обращенные к святым, так объясняя сие обстоятельство: «Господь не всем дает здравие телесное через посредство мучеников; но, подражателям мучеников, всем обещает бессмертие.

Итак тот, кто не получает желаемого через посредство мучеников, не должен жаловаться и роптать на Него за то, ибо Он просимого не дает потому, чтобы, по окончании земного поприща, даровать обещанное (лучшее)»[658] .

Затем, на вопрос, почему же нужно обращаться с молитвами к святым, когда, собственно, не они подают просимое, а подает Сам Бог, он отвечает следующим: «Мы имеем Самого Господа, чтобы просить у Него (нужного для нас), если же мы недостойны получить от Него просимое, то

должны просить через посредство друзей Его, которые, по благодати Его, угодили ему. Пусть они молятся за нас, чтобы Он подал и нам то же самое»[659] .

Наконец, бл. Августин разрешает и то недоумение, не стоит ли обращение к святым в противоречии с тем требованием, по которому каждый должен обращаться во всем к Господу, как единому ходатаю Бога и человеков. «Иоанн, – пишет он, – сказал: Аще кто согрешит, ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника (1Ин.2:1). Значит, святые, скажет кто-нибудь, не молятся о нас?... (Нет) все члены взаимно молятся друг о друге, а Глава предстательствует обо всех»[660] . «У нас, – в другом месте говорит он, – мученики не боги; ибо знаем, что и наш, и мучеников Бог един[661] . За то благоговение, которое мы питаем к ним, они воздают нам милосердием; за наши молитвенные воззвания, молятся о нас... Но, как они, так и мы единому Господу покоряемся, единого Учителя слушаемся, одному Царю сопутствуем и с единой Главой соединяемся[662] . Они (мученики) и ходатаи наши, но ходатаи не сами по себе, а при посредстве Того, с Кем они тесно соединены, как более совершенные члены со своей главой, и кто, поистине, есть Единый Ходатай (1Ин.2:1), ходатайствующей за нас, восседая одесную Отца»[663] .

Все, таким образом, враждебные нападения на, искони существовавшее в церкви, призывание святых были победоносно отражены, и учение о нем, вместе с соответствующей ему церковной практикой, осталось совершенно незыблемым и продолжало, в своем целостном и неизменном виде, сохраняться и в дальнейшее, этого периода, время, подтверждением чему служат свидетельства отцов и учителей сего времени.

Так, напр., св. Кирилл Александрийский, признававший ходатаями пред Богом пророков[664] и апостолов, в своем слове на день св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, от лица целого собора иерархов обращается к сему апостолу с молитвою, да откроет он и изъяснит всем им тайну воплощения, да отнимет он для них камень, как, некогда, Иаков – для пастырей стад, и откроет кладезь жизни, чтобы можно было почерпать из источников спасения[665] .

Св. Лев Великий исповедует столь же твердую и живую веру в предстательство ап. Петра, который, по его словам, не перестает молиться[666] , и с великой пользой пещись о судьбах стада Христова, будучи ныне совершеннее и многомощнее в Том и с Тем, Кто прославил Его[667] , – почему и обращается к своим слушателям с таким наставлением:

«Будем среды и пятки проводить в посте, а в субботу совершать бдения при мощах св. ап. Петра, по молитвам коего, как я уверен, Господь ниспошлет нам милости свои через Господа нашего Иисуса Христа, царствующего во веки веков[668] .

Такую же веру в спасительность предстательства, пред Богом, святых исповедал весь Четвертый Вселенский Собор, когда отцы, выслушав послание Флавиана, единодушно воскликнули: «Вечная память Флавиану!... Флавиан живет по смерти: мученик, да молится за нас!»[669] .

Феодорит же, свидетельствует о повсюдности, в Церкви, обращения за предстательством и помощью к святым, утверждая о всех верующих, что они, во всех самых разнообразных счастливых или несчастных случаях, часто стекались во храмы мучеников и здесь обращались к ним с просительными или благодарственными молениями, и внутренний смысл, таковых к святым обращений, изъясняет так: «Мы не обращаемся к ним, как в богам, а только просим их, как людей святых, умоляем быть нашими ходатаями пред Богом»[670] .

А св. Григорий Великий, признавая за несомненное, что святые вполне ясно знают о всех нуждах и обращениях к ним всех живых, так как все земное они созерцают во свете всевидящего Бога[671] , так учил о необходимости обращения нашего к ходатайству, пред Богом, святых: «Если бы вам оказалось нужным идти завтра на суд к судии строгому; то, я думаю, вы бы сегодня позаботились о том, чтобы приготовить ответ и постарались бы немедленно сыскать защитников и покровителей, которые бы ходатайствовали за вас у грозного судии. Смотрите же, – вот скоро придет на суд грозный Судия Иисус Христос, со множеством ангелов и архангелов. Если мы теперь не найдем себе покровителей; то кто нас защитит тогда? У нас есть св. мученики; в них мы имеем защитников и помощников себе; они всегда готовы помогать нам и желают быть нашими ходатаями. Их-то теперь просите: их умоляйте о помощи. Господь примет их ходатайство; потому что, хотя Он правосуден, но, вместе, долготерпелив и многомилостив»[672] .

Преподобный же Андрей Критский, свою и, своих современников, веру в многомощное ходатайство святых пред Богом свидетельствует следующим своим обращением к святителю Николаю Чудотворцу: «Твое ходатайство пред Богом служит вместо кормила, для плывущих по пространному морю жизни, а неусыпные молитвы твои, прелагая бурю и волнение в тишину, верно руководствуют к берегу бесстрастия, прибегающих к тебе с верою... Живя еще во плоти, прежде отшествия своего ко Христу, ты являлся к обремененным различными бедствиями,

подавал им скорейшую помощь в нуждах и исторгал жертвы смерти из самых ее челюстей... Но теперь, когда ты, отец отцов, светильник вселенной, твердыня Церкви, ограждение верных, скорый заступник обидимых, соединился уже с нераздельною достополоняемою Троицею, теперь ты, несравненно более, промышляешь о благополучии нашем... Ты имеешь великое дерзновение к Богу; ибо ты приблизился к Нему и освещаешься чистейшими лучами Троичного света»[673] .

Но, особенного внимания, заслуживает учение о призывании святых св. Иоанна Дамаскина, защищавшего и оправдывающего призывание святых в борьбе с иконоборцами, вместе с отвержением икон святых, отвергавшими почитание и призывание самих святых.

«Сколько ты, – пишет он, – трудишься, чтобы найти покровителя, который бы представил тебя смертному царю, и пред ним замолвил за тебя слово? А предстателей всего рода человеческого, которые молятся за нас Богу, ужели не должно почитать?»[674] . В частности же, касаясь того, какую великую силу пред Богом имеет ходатайство Божией Матери, к которому, поэтому, необходимо каждому прибегать, Дамаскин говорит: «Я и между людьми, если кто имеет своею ходатаицею чью-либо матерь, то, когда она будет просить сына своего за единоплеменника, ближнего или друга, он не оставит без внимания ее прошения и ходатайства: что же сказать о том ходатайстве и дерзновении, какое, Высшая рода человеческого и сил небесных, пренепорочная Матерь имеет к Своему, воплотившемуся от нее Сыну? Могущество Ея несравненно и необъятно»[675] . Подобным образом рассуждает Дамаскин о силе ходатайства мучеников и прочих святых. «Если, – говорит он, – и человек, к искреннему другу своему, подвергавшему за него опасности жизнь свою, питает такую любовь, что ценит его дороже всех дорогих стяжаний, – если мы лукави суще (Мф.7:11), стараемся всем возможным платить людям, любящим нас (Мф.5:46, 47); то, не тем ли более, имеет такую любовь к святым и так поступает Христос Спаситель, настолько возлюбивший, возлюбивших Его, учеников, что им сказал: вы друзы Мои есте (Ин.15:14)?»[676] .

А, что, действительно, святые не мертвы, как их называли враги Церкви, а живы[677] , почему выслушивают и часто исполняют, обращающихся к их предстательству, молитвы, это он подтверждает ссылкой на неисчислимые примеры исполнения подобных молитв. «Какой, – взывает он, – помощи не доставляло нам умилостивительное ходатайство апостолов и мучеников? Сколько раз они помогали в войнах с варварами и прогоняли их вспять, или истребляли! Сколько случаев,

угрожавших нам смертью, они предотвращали своим призрением! От скольких, доныне, мы избавляемся опасностей их молитвами?»[678] .

«Итак, – заключает св. Дамаскин, – мы поклоняемся святым потому, что Бог их прославил и сделал страшными для врагов и благодетелями для, приходящих к ним с верою, поклоняемся им, не как богам и благодетелям по естеству своему, но, как рабам и служителям Божиим, имеющим дерзновение к Богу, по любви своей к Нему... Ибо те, которые с верою приходят к Царю (небесному), получают просимое, будет ли просить Его сам раб, или же будет он просить во имя Его (ближайшего) служителя Его, каковую честь и веру Сам Царь приемлет[679] .

К сказанному, остается присовокупить, что и отцы Седьмого Вселенского Собора, руководясь теми же основаниями, какими руководились и все предшествовавшие пастыри и учители Церкви, положили тщательно держаться Господних, апостольских и пророческих изречений, которыми они научены, почитая и превознося истинную Богородицу, а, также, ангельские силы, апостолов, пророков и всех святых, вместе с сим, «и просить их ходатайства, так как они могут соделать нас близкими Царю всех – Богу»[680] ; а, относительно, отвергающих призывание святых, постановили: «Кто не исповедует, что все святые... досточтимы пред очима Божиими... и не просит молитв у них, как у имеющих, согласно церковному преданию, дерзновение ходатайствовать о мире – анафема»[681] .

§ 189. Замечания о дальнейшей судьбе учения о призывании святых и заблуждении лютеран

Так учила Церковь Вселенская о призывании святых до последнего Вселенского Собора, так она и после продолжала и продолжает неизменно учить, в каковом отношении пребыла и остается верной ей и Церковь западная. Противниками же сего учения явились только, выделившиеся из Церкви западной, рационалистические и мистические общества, какими были в средние века – албиенцы, генрикиане, петробруссиане, апостолики, валденсы [682] , и, последовавшие за ними в XVI в. лютеране, о которых, по причине их распространенности и влиятельности и до настоящего времени, нелишне сказать несколько слов.

Лютеране же отвергли призывание святых, конечно, потому, что отвергли самое почитание их. Но, тем не менее, они представляли и представляют, в оправдание своего заблуждения, новые основания, которые столько же суемудренны и шатки, как и те, в силу которых они отвергли почитание святых.

Так, лютеране, прежде всего, указывают на то, что, будто бы, в Св. Писании нет ни заповеди о том, что призывать святых надобно, ни примера, который бы показывал, что призывать их можно, ни обетования о том, что они могут по молитвам нашим предстательствовать пред Богом[683] . Но верно ли все это? Если Сам Бог, как мы имели уже случай заметить, чтобы исходатайствовать у Него помилование, повелел Авимелеху обратиться к молитвам Авраама (Быт.20:7), равно, как друзьям Иова – к молитвам Иова (Иов.42:8), а впоследствии, кроме того, возвещал через Иеремию: Аще станут Моисей и Самуил (уже усопшие) пред лицем Моим, несть душа моя к людям сим (Иер.15:1); то не ясный ли это знак, что, согласно с волей Божией, не только можно, но и должно обращаться к ходатайству святых, и святых не только живых, но и усопших, в полной надежде, что их ходатайство Богом будет принято, если того мы заслуживаем? А, если нужен и еще для лютеран и самый пример призывания святых усопших; то не будет ли таковым, заслуживающий особенного внимания пример самого пророка Давида, который, несмотря на то, что сам был праведен, в своей молитве к Богу об израильском народе, взывал: Господи, Боже Авраама, Исаака и Израиля – отец наших (1Пар.29:18), делая это, конечно, с той целью, чтобы указанием на заслуги сих, благоугодивших Богу, праведников подкрепить свое, пред Ним, моление? Между тем, нужно сказать и то, что, если в Писании нет прямой

заповеди об обращении к ходатайству отшедших святых; то не достаточно ли для этого и того одного, чтобы из Писания знать, что они, быв уверены в благоугодности молитв за живых, и на самом деле готовы за них молиться, и молятся, как ап. Петр, обещавший верующим и по своем отшествии пещись о них (2Пет.1:15), как, напр., первосвященник Ония и пророк Иеремия, молившиеся за народ Иудейский (2Мак.15:12–14), а, также, упоминаемые в Апокалипсисе, св. старцы и мученические души, молящиеся о судьбе живущих на земле (Откр.6:10, 11, 16–18)? Ведь и в государственных законах не говорится, что тем или иным, близким к государю слугам, нужно обращаться затем, чтобы через них испросить у государя ту или иную милость; но, тем не менее, все, нуждающиеся в сих милостях, обращаются к ним со своими просьбами, если бывают уверены в их к себе сочувствии и силе ходатайства. Не следует ли, поэтому, подобного же делать и нуждающимся в милостях Божиих в отношении к отшедшим святым, зная, как они близки к Богу и сильны пред Ним своим предстательством, а, также, зная и то, что они, в силу связывающей их с земными сочленами любви (1Кор.13:8), не могут не сострадать им, и не оказать посильной помощи? Но, к сожалению, этого-то и не хотят знать и сознать лютеране, несмотря на совершенно ясное учение откровения о внутреннем и живом общении между членами Церкви Воинствующей и Торжествующей, между верующими, живущими на земле и святыми, пребывающими на небесах (1Кор.12:25–27; Еф.2:19; Евр.12:22, 23), в чем, собственно, и заключается сущность заблуждения лютеран, и чем, также, объясняется и то, почему они на святых смотрят, как на мертвых, и почему, в отношении к ним, и живых хотят сделать совершенно омертвевшими или бесчувственными.

Лютеране, далее, обращаясь к церковному преданию, решаются утверждать, что, будто бы, призывания святых вовсе не было в церкви, если не до Григория Великого или бл. Августина, то, по крайней мере, до четвертого века, и что, будто бы, древнейшие учители не только его не принимали, но и даже прямо отвергали[684] . Но, опять, верно ли это? Нисколько. Потому что древне-исторические свидетельства говорят совершенно противное. Они, как мы видели в своем месте, несомненно подтверждают то, что призывание святых не только было всеобщим и повсюдным в четвертом веке, но и в первые три века незыблемо существовало в Церкви, и, что, если некоторые из древних учителей, ввиду языческого многобожия, иногда отвергали молитвенное обращение ко всяким тварным существам, к которым, обыкновенно,

язычники обращались, как к божествам, с отрицанием при этом всякой веры в единого истинного Бога, то этим они не исключали христианского, соединенного с истинной верой в Бога, призывания святых, как верных только слуг Божиих и ходатаев пред Богом, почему, когда прямо касались этого самого предмета, прямо и твердо исповедовали свою веру в уместность и необходимость призывания святых.

Наконец, лютеране еще прибегают к личным соображениям разума и утверждают, что обращаться с молитвами к святым бесполезно, потому что они, как не всеведущие, не вездесущие и не всемогущие, не могут ни услышать наших молитв, ни исполнить их, а также, что это незаконно и преступно, потому что, делая это, значит принижать и отрицать достоинство единого Ходатая – Христа, и, кроме того, подражать язычникам, обращающимся с молитвами вместо единого Бога к богам многим[685] . Но все эти суемудрые рассуждения и речи не новы, а повторяют собою то, что давно Вигилянцием и, подобными ему, еретиками было говорено, и, что было отцами и учителями Церкви опровергнуто и осуждено. Нельзя, поэтому, не пожалеть, что и теперь еще они повторяются, несмотря на явную их несообразность и противоречие ясной и очевидной истине. Ибо, кто, если захочет, не поймет того, что, хотя мы призываем в молитвах своих святых, но, отнюдь, не представляем их всеведущими, или вездесущими, или всемогущими, а верим только, что они, как, ныне видящие Бога, не, как бы, через тусклое стекло, гадательно, а лицом в лицу (1Кор.13:12), при посредстве сего видения могут знать и знают (подобно упомянутому в притче о богатом и Лазаре Аврааму) (Лк.16:29–31) все происходящее на земле, и что, также, если они чем могут помочь нам, то не сами собою, а силою предстательства своего пред всемогущим Богом? Кто далее, если захочет, не убедится в том, что, хотя мы обращаемся к ходатайству святых, но этим, отнюдь, не исключаем и не принижаем ходатайство Единого Ходатая нашего Иисуса Христа, потому что мы испрашиваем, у святых ходатайства пред этим Самым Ходатаем, так, обыкновенно, молясь святым: «святые, молите Бога о нас»? Можно ли, наконец, иначе назвать, как не богохульством, тот, обращенный на нас, упрек, что, будто бы, мы, призывая в молитвах святых, делаем то же, что делают и язычники, поклоняясь и молясь своим богам?

Остается, к сказанному, только присовокупить, как засвидетельствовала свою веру в призывание святых Вселенская Православная Церковь, ввиду лжеучения о сем лютеран. Так, в исповедании православной веры Кафолической и Апостольской Церкви Христовой, читаем: «Мы призываем святых в посредство между Богом,

чтобы они молили Его за нас, но призываем их не как богов каких, но как другов Его, которые служат ему, славословят Его и поклоняются ему. Мы требуем помощи их не потому, чтобы они могли помогать нам своею собственною силою; но, Поелику ходатайством своим, они испрашивают нам от Бога благодать... Но кто-нибудь скажет, что святые не знают и не разумеют молитв наших. На сие ответствуем, что, хотя они сами по себе не знают и не слышат молитв наших, но по Откровению и Божественной благодати, которую Бог обильно даровал им, они и разумеют, и слышат, как и Елисей узнал, что сделал слуга его на пути (2Цар.5:26). Также, святые знают и слышат по откровению Божию все нужды, призывающих их[686] . А восточные патриархи в своем послании так исповедали свою веру: «Веруем, что Господь наш Иисус Христос есть единственный Ходатай наш, Который предал Себя для искупления всех, собственною кровию соделался примирением человека с Богом, и пребывает попечительным защитником своих последователей и умилостивлением за грехи наши. (Но) исповедуем также, что святые ходатайствуют о нас в молитвах и прошениях к Нему, а более всех – Пренепорочная Матерь Божественного Слова, также, святые ангелы хранители наши, апостолы, пророки, мученики, праведные и все, которых Он прославил, как верных Своих служителей... Ибо мы знаем из Священного Писания, что должно молиться друг за друга, что много может молитва праведного и, что Бог более внемлет святым, нежели тем, которые остаются во грехах… Как (также) мы не сомневаемся в том, что пророки, будучи еще в смертном теле, видели предметы небесные, почему и предсказывали будущее; так точно не только не сомневаемся, но и непоколебимо веруем и исповедуем, что ангелы и святые, которые соделались, как бы, ангелами, при беспредельном свете Божием, видят наши нужды»[687] .

Б) Об отношении к усопшим членам Церкви несовершенным

§ 190. Общие замечания и переход к учению о молитвах за умерших

Каковы же должны быть отношения наши к тем усопшим, которые, хотя скончались в вере и общении с Церковью, но, вследствие недостаточного в себе развития и упрочения сих начал духовно-благодатной жизни, не удостоились блаженного жребия со святыми, и, вместо этого, остаются в тяжелом и мучительном состоянии от чувства лишения духовного света, отрады и небесных радостей? Так как в них остался известный задаток той духовно-благодатной жизни, которая, пока хоть в небольших долях, течет в тех или иных членах тела Церкви Христовой, делает из них одно общее и нераздельное с сим телом Христовым; то, само собою понятно, что мы, не иначе, можем и должны смотреть на них, как на наших, по общению с Церковью, сочленов, хотя и сочленов, не достигших полноты духовно-нравственного совершенства. Вместе же с этим, понятно и то, что мы, следуя тому естественному закону христианской любви, по которому, если один член в теле Церкви страждает, с ним страдают и все остальные члены (1Кор.12:26), не иначе можем и должны относиться к ним, как с полнейшим сочувствием и состраданием, а, также, готовностью со своей стороны сделать все возможное для облегчения и улучшения их печальной участи. Но, чем же, спрашивается, мы можем и должны помочь, такого рода, нашим усопшим собратиям и сочленам? Ясное дело, что сами собою мы не можем оказать им никакой помощи. Остается, поэтому, для нас только одно – молить об этом Владыку живых и усопших, а также, просить о том же ходатайства пред Ним наших совершеннейших сочленов Церкви небесной, а его верных слуг и друзей, – святых Божиих. И такое обращение с молитвами об усопших к Богу так целесообразно и естественно, что оно, даже мимо всяких сторонних внушений, само собою необходимо возникает в каждой, истинно верующей и облагодатствованной душе, являясь в ней, как естественный плод той христианской николи же отпадающей любви (1Кор.13:8), из которой произрастает много и таких плодов духовных, на которых несть закона (Гал.5:23). Естественность и удобоприменимость его, кроме того, подтверждается и тем, что и сами верующие умирающие, если умирают с сознанием, большей частью обращаются к живым со своей последней просьбой о том, чтобы по смерти молились за них Господу Богу.

§ 191. Учение откровенное

Но как же учит откровение о сем предмете? Есть ли в нем основание для уместности и обязательности молитв за усопших? На это мы отвечаем тем, что в откровении нет прямой заповеди молиться за усопших; тем не менее, оно, мало того, что сего отнюдь не воспрещает, но к этому, как сейчас увидим, даже прямо и необходимо приводит и предрасполагает.

Так, ап. Иаков учил: молитеся друг за друга, яко да исцелеете (Иак.5:16). И, как мы знаем, в первенствующей Церкви, действительно, все верующие, вместе с апостолами, молились одни за других, и молились с полной верой в действительность сих молитв не только тогда, когда были вместе, вблизи друг к другу, но и когда были в пространственном разобщении и отдалении одни от других (Деян.12:5; 2Кор.1:11: Флп.1:4, 19; Кол.1:9; 2Тим.1:3). Не должны ли, поэтому, были верующие считать себя обязанными молиться и за отшедших навсегда из мира их собратий, помня слова Апостола: *аще живем, Аще умираем, Господни есмы* (Рим.14:8), а также, его наставление о том, чтобы по умершим не скорбеть до уныния, а, напротив, сохранять при этом упование (1Сол . 4:13), естественным выражением которого должна служить молитва?

Кроме того, Сам Иисус Христос прямо и ясно учил: просите и дастся вам... Аще убо вы лукави суще, умеете даяния блага даяти чадом вашим; кольми паче Отец ваш небесный даст блага просящим у Него (Мф.7:7, 11), а, также, с особенной силой подтверждал Своим ученикам: еже Аще что просите от Отца во имя Мое, то сотворю, да прославится Отец в Сыне, и Аще чесо просите во имя Мое, Аз сотворю (Ин.14:13, 14), и еще: аминь аминь глаголю вам, яко елика Аще чесо просите от Отца во имя Мое, даст вам (Ин.16:23). Не дает ли это полное основание для того, чтобы, как каждый верующий, так и, в особенности, преемники апостолов – пастыри Церкви, могли с надеждою на получение просимого, воссылать во имя Христово свои молитвы к Богу и о прощении и помиловании душ усопших?

Но, может быть, такого рода прошения неугодны Богу, подобно тому, как некогда не угодны были Господу некоторые прошения самых близких учеников Его (Мф.20:22)? Нисколько. Потому что ап. Иоанн полагает границей для молитв о согрешающем брате только то, когда последний повинен бывает в смертных грехах; но, отнюдь, не воспрещает, а даже увещевает молиться о нем, если грехи его не смертны, пиша по сему поводу следующее: Аще кто узрит брата своего согршающа грех не к

смерти, да просит, и даст ему живот, согрешающим не к смерти», есть грех к смерти: не о том глаголю, да молится (1Ин.5:16). Кроме того, Сам же Иисус Христос учил: всяк грех и хула отпустится человеком; а яже на Духа хула, не отпустится человеком. И иже Аще речет слово на Сына человеческаго, отпустится ему: а иже речет на Духа Святого, не отпустится ему, ни в сей век, ни в будущий (Мф.12:31, 32). А все это опять не дает ли основания, как для уместности молитв о, не успевших вполне загладить своих грехов, усопших братиях наших, так и для надежды на испрошение им у Бога прощения грехов их, если только грехи сии не смертны или не таковы, как хула против Духа Святого?

Между тем, в ветхозаветных писаниях находим и, более или менее, прямые указания на поминовение усопших, а, также, на молитвы и жертвоприношения с целью испрошения у Бога прощения грехов их. Так, в них есть ясные указания на то, что в Ветхозаветной Церкви существовал во все времена обычай преломлять над умершими хлебы (Втор.26:14; Иер.16:7), и, при гробах, их раздавать неимущим (Тов.4:17), а, также, по случаю кончины ближних налагать на себя пост (1Цар.31:13; 2Цар.1:12, 3:35), что, конечно, соединялось и с соответственными молитвами. Кроме того, мы встречаем и самый образец молитвы об усопших у пророка Варуха, который сам же так молился Господу Богу: Господи, Вседержителю, Боже Израилев, услыши молитву умерших израилевых, и сынов, согрешивших пред Тобою... Не помяни неправд отец наших (Вар.3:4, 5).

Но, особеннейшего внимания, заслуживает пример молений и жертвоприношений за, скончавшихся в грехе, воинов, в следующих замечательных чертах, изображенный в книге Маккавейской: «Все обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный (падшими воинами) грех; а доблестный Иуда увещевал народ хранить себя от грехов, видя своими глазами, что случилось по вине падших. Сделав же сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении. Ибо, если бы он не надеялся, что, падшие в сражении, воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что, скончавшимся в благочестии, уготована превосходная награда... Посему, принес за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха» (2Мак.12:42–45). Этот, представленный самым строгим блюстителем веры и преданий отцов Иудой Маккавеем, пример и сам по себе весьма замечателен и важен, но, кроме этого, он ясно свидетельствует и о том,

что и в более древние времена не чужда была Церкви Ветхозаветной вера, как в уместность за умерших молитв и жертвоприношений, так и в возможность оказания им некоторой помощи, посредством сих молитв и приношений.

Если же, жившие еще под сенью законной и только верой в грядущего Примирителя, за умерших молились и приносили жертвы в уповании испросить усопшим у Бога прощение их грехов; то можем ли мы, уже живущее под благодатью и милостью пришедшего и совершившего великое дело примирения Искупителя мира, о том же и с теми же упованиями не молиться, тем более, что нам, как видели, преподано и наставление молиться о, согрешающих не к смерти, а, также, открыто, что некоторые грехи могут быть прощаемы и в веке будущем? Можем ли мы, также, подобно им, не приносить за умерших, в полном уповании на милость Божию, и своих, уже не прообразовательных только, как ветхозаветные, а истинных и совершенных жертв, составляющих собой виды той самой великой и всемирной голгофской жертвы, в силу которой Искупитель наш Своей кровью вечное приобрел, для грешников, искупление (Евр.9:12), и, став первосвященником, во век темже и спасти до конца может, приходящих через Него, к Богу, всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них (Евр.7:24, 25)?

Учение церковно отеческое

§ 192. В три первые века христианства

Потому-то, как утверждают дальнейшие святоотеческие свидетельства, с которыми встретимся в своем месте, на первых же порах и самими апостолами установлены были, и, конечно, непрерывно совершались в церкви молитвы и приношения за умерших, хотя древнейшие христианские апологеты весьма мало говорят об этом, без сомнения, по той же причине, по какой в виду языческих преследований христианства, почитали нужным умалчивать не только о своем богослужении, но и о самых своих подземных храмах, где, по преимуществу, погребались покойники, и где творились о них поминовения.

А, что молитвенное поминовение усопших в конце второго и начале третьего века имело вид уже, твердо установившегося, обычая, об этом совершенно ясно свидетельствует Тертуллиан, пиша по сему поводу следующее: «Приношения за умерших мы творим ежегодно в день их кончины[688] ; и, в другом месте: «(Благочестивая вдова) молит (Господа) о душе усопшего супруга, и испрашивает ему, между прочим, утешения, а, также, делает приносы за него в годичные дни его успения»[689] .

То же самое с особенной силой подтверждает и св. Киприан, хотя, издревле установившегося в Церкви обычая поминовения усопших, касается только мимоходом, а, именно, по случаю одного незаконного назначения пресвитера опекуном. Предшествовавшие нам епископы, – пишет он, – по благочестивом размышлении и со спасительной предусмотрительностью постановили, чтобы никто из братьев, умирая, не назначал клирика опекуном или душеприказчиком, а, если бы кто это сделал, то не должно быть ни приношения за него, ни совершаться торжественная жертва об его упокоении. Ибо, тот не заслуживает поминовения у алтаря Божия в молитвах священников, кто хотел отвлечь от алтаря священников и служителей Церкви»[690] . Отсюда ясно и несомненно не только то, что, как до св. Киприана, так и в его время, твердо и неизменно сохранялся обычай молиться за умерших и совершать в память их литургии, но и то, что таким поминовениям придавалось в Церкви весьма важное значение, равно, как и лишение их – почиталось величайшим наказанием, вследствие чего, подвергаемы были такому лишению только те, которые оказывались явными ослушниками постановлений Церкви.

Но, особенно важным в сем отношении памятником, служат,

относящиеся к глубокой древности, разные чины литургий, в которых полагались моления и за усопших. Так, напр., в, содержащемся в Постановлениях Апостольских чине литургии, как можно полагать, римской, после освящения даров положено поминать в молитве не только живых, но и всех, в вере скончавшихся[691] , что автор Постановлений, подробнее изъясняя в других местах, влагает, по случаю поминовения усопших, в уста диакона и епископа прошение о том, да простит усопшим милостивый Бог всякое вольное и невольное согрешение, и вчинит их в недре патриархов, пророков и апостолов, и всех, от века Ему благоугодивших, идеже несть печаль, болезнь и воздыхание[692] , а также, преподает общее наставление относительно того, что по усопшим следует творить молитвы и евхаристические приношения[693] с раздачей милостыни в поминовение усопшего, особенно же, в дни – третий, девятый, сороковой и годичный, и, к сему, присовокупляет следующее: «Но это говорим о благочестивых; а, что касается нечестивых, то, хотя бы ты дал за них нищим все блага мира, никакой не принесешь пользы нечестивцу; ибо, кто при жизни был врагом Божиим, тот, явно, враг же Божий и по преставлении»[694] .

В древнейшем же чине литургии св. Иакова, брата Господня, выдержку из которой приводит св. Кирилл Иерусалимский в своем тайноводственном поучении, с указанием и на то, что по освящении даров должно следовать поминовение патриархов, пророков, апостолов и мучеников, а, также, всех, прежде усопших[695] , мы находим следующую, об усопших, молитву, читающуюся так: «Господи, Боже духов и всякия плоти, помяни православных, которых мы помянули и которых не помянули, от Авеля праведного до дня сего; Сам упокой их в селении живых, в царствии Твоем, в сладостях рая, в недрах Авраама, и Исаака, и Иакова, св. отец наших, откуда отбегла болезнь, печаль и воздыхание, где присещает свет лица Твоего и освещает всегда»[696] .

Должно, также, с уверенностью полагать, что и в древнейшем чине литургии Неокесарийской были положены молитвы за усопших; так как Василий Великий, по его словам, нашел его, в свое время, в Неокесарйской Церкви совершенно таким, каким он был при Григории Чудотворце[697] , а, впоследствии, сократив его, оставил в своем чине просительные, за умерших, молитвы[698] .

То же нужно сказать, относительно, чинов литургии и других Церквей, как, напр., Испанской или Мозарабской, Галликанской и Александрийской, в которых положены были молитвы за

умерших и которые, несомненно, имели самое древнее происхождение[699] .

§ 193. В период Вселенских Соборов

Между тем, начиная с четвертого века, с какого времени пастырями Церкви получена была возможность открытее и полнее уяснить и определить все то, что ими было унаследовано от древне-апостольской Церкви, мы встречаемся с непрерывным рядом святоотеческих свидетельств, как об апостольском происхождении обычая молитвенного поминовения усопших, так и о высоко-религиозном значении сего обычая, с его оправданием и защитой, ввиду разных, по его поводу, недоумений и возражений.

Так, уже св. Афанасий Великий, как сейчас увидим, происхождение помянутого церковного обычая, прямо относил к апостолам, а, вместе с сим, достаточно полно разъяснял и определял его истинный смысл и значение.

Литургии, молитвы и псалмопения, а, также, годичные поминовения об усопших, по словам св. Афанасия, богодухновенными устами богоугодно учредили богоглаголивые апостолы, каковое учреждение благодатью человеколюбивого Бога и ныне, в честь и славу Господа господствующих и Царя царствующих, умножается и распространяется от восток солнца до запад, и от севера до юга[700] . Желая же, по возможности, уяснить то, каким образом поминальные молитвы могут распространять силу своего благотворного действия на усопших, он говорил, между прочим, следующее: «Приносящий жертву за усопшего, должен тоже представлять в мыслях, что представляет тот, который, имея малолетнего слабого и немощного сына, когда последний занеможет, с верою, вместо сына, приносит в храм Божий свещи и фимиам с елеем и все сие, как бы, сам отрок сожигает, хотя всего этого сам отрок не держит и не приносит, как бывает с отрицаниями и обетами при божественном возрождении. Подобным образом, должно себе представлять, что и усопший сам держит и приносит свещи и елей, и все дары, приносимые для спасения его, вследствие чего, благодатью Божией не окажутся тщетными усилия к достижению того, к чему он стремится с верою»[701] . Но, по Афанасию, не всем усопшим могут быть полезны молитвы и приношения за них живых, а только тем из них, которые сохранили в себе способность воспринять от них возможную пользу, или которые скончались в вере и с нерушимыми задатками духовно-благодатной жизни. Вот что, по сему предмету, пишет он: «Человек, приобретший и малую закваску добродетели, хотя не успел охлеботворить оной, однако же, имел такое намерение, но не мог

исполнить оного или по беспечности, или по нерадению, или по недостатку мужества и потому, что отлагал сие день за день, не останется в забвении у праведного Судии, когда будет он нечаянно застигнут и пожат; напротив того, Бог, по смерти такового, возбудит ближних его, направит мысли их, привлечет сердца, преклонит души, и, подвигнутые сим, поспешат они подать ему помощь и пособие. И Поелику Владыка коснулся сердец их, восполнят они недостатки отшедшего. А кто, покрытый весь терниями, ведет худую жизнь, исполненную нечистот, кто никогда не приходит в сознание, небоязненно и равнодушно погружается в смрад сластолюбия, исполняя всякие плотские пожелания, вовсе не заботясь о душе, и, предаваясь совершенно плотскому образу мыслей; тому, если застигнутый в таком состоянии преселится он из жизни, никто, конечно, не подаст руку помощи и участь его будет решена, так что, ни жена, ни дети, ни братья, ни родные, ни друзья нимало не помогут ему; потому что ни во что не поставит его Бог»[702] . Ефрем же Сирин, увещевая творить молитвы и приношения, как за всех, в вере почивших, так и, в частности, за него самого, в случае его кончины, так объясняет и оправдывает уместность и спасительность молитв за усопших в своем, обращенном к братиям, завещании: «Разве не замечали вы, что когда зреет живое вино в винограднике, бродит и мертвое в глиняном сосуде? И, если, возлюбленные мои, издающая тяжелый запах луковица оказывает в себе чувство (когда растет на поле, тогда другая дает ростки в доме): то не тем ли паче должны чувствовать умершие, когда творят о них память?... Сыны Маттафиины, содержа только образы истины, жертвами, как написано, загладили грехи, осквернившихся языческими приношениями и падших в сражении (2Мак.12:40–46). Не тем ли паче священники Сына Божия святыми жертвами и молитвами уст своих могут очищать грехи умерших?»[703] .

А св. Кирилл Иерусалимский, исповедуя такую же веру всей Церкви в великую значимость молитв за усопших, особенно, во время приношения великой и страшной жертвы Христовой, к сему присовокупляет еще следующее, в ее пользу, основание. «Хочу я, – говорит он к слушателям, – убедить вас (в этом) и примером: ибо знаю, что многие рассуждают: какая польза душе, отходящей из сего мира с грехами, или не с грехами, если творится о ней поминовение в молитве? Если какой царь пошлет в изгнание оскорбивших его, а потом, принимающие в них участие, соплетут венец и поднесут оный царю за подвергшихся наказанию: то ужели не облегчит он наказаний осужденным? Таким же образом и мы, принося Богу моления за усопших, хотя они и грешники, не венец

соплетаем, но приносим, закланного за грехи наши, Христа, за них и за себя умилостивляя человеколюбца Бога»[704] .

Согласно с сим, учили – св. Макарий Александрийский, кроме ясного свидетельства своей веры в спасительность молитв за умерших, указавший и на то, что сии молитвы следует, особенно, творить в третий, девятый и сороковой дни по их кончине, вследствие того, что тогда души их ангелами возводятся к Богу, для определения их участи[705] ; Василий Великий, засвидетельствовавший ту же веру в своем чине литургии с поминовением и о всех, в вере скончавшихся[706] ; св. Григорий Нисский, учивший, что поминовение усопших при Божественном и преславном Таинстве, как переданное от Христовых проповедников и учеников, и принятое, повсеместно, Церковью Божиею, отнюдь, не может быть признано бесполезным или нерассудным, а, напротив, оно есть дело весьма богоугодное и полезное[707] , а также. св. Амвросий Медиоланский ***[708]*** и Григорий Богослов ***[709]*** , из коих первый почитал священным долгом воссылать к Богу молитвы об усопшем императоре Феодосие, а последний – молиться и творить годичные поминовения по усопшем своем брате Кесарие[710] .

С особеннейшей же силой и выразительностью всегдашнюю веру Церкви в важность и благоплодность заупокойных молитв изобразил св. Иоанн Златоуст, много заботившийся и о том, чтобы поддерживать и сохранять ее животворность в своей пастве. «Не напрасно, – говорил он, – узаконено апостолами творить перед страшными тайнами поминовение об усопших: они знали, что великая бывает от сего польза для усопших, великое благодеяние[711] . Не напрасно бывают приношения за усопших, не напрасно моления, не напрасно милостыни, – все это установил Дух Святый, желая, чтобы мы получали пользу друг через друга»[712] . Увещевая же верующих возможно чаще творить молитвенные поминовения об усопших, а также раздавать милостыни, в полной надежде, что от этого для них может быть великая польза, он обращался к ним со следующей глубоко-трогающей речью. «Мы должны, – говорил он, – скорбеть не о всех умирающих... мы должны плакать о грешниках... Грешники, где бы ни были, далеки от Царя, посему достойны слез. Итак, будем оплакивать не всех умерших, но, умерших во грехах. Сии достойны плача, рыдания и слез... О них будем плакать все, и порознь, и вместе... Будем плакать о них не один и не два дня, но всю нашу жизнь. Будем оплакивать их, будем помогать им по силам, придумаем для них какое-либо пособие, хотя небольшое, однако ж, могущее помочь. Как и каким образом? Сами молясь, и других убеждая молиться за них, всегда подавая

за них бедным... Слушай, что говорит Бог: защищу град сей Мене ради и Давида ради, раба Моего (4Цар.20:6). Если только память праведника была столь сильна; то, как не сильны будут дела, творимые за усопшего? Когда весь народ и священный лик стоит с воздаянием рук, и когда предлежит страшная жертва, то, как не умолим Бога, прося (за умерших)? Но это (говорим) о скончавшихся в вере... Богу угодно, чтоб мы помогали друг другу. Иначе, для чего бы Он повелел помолиться о мире и благосостоянии мира? Для чего бы (повелел молиться) о всех людях? Хотя здесь, между всеми, есть и разбойники, и гробокопатели, и воры, и исполненные бесчисленных пороков, однако ж, мы молимся за всех. Может быть, это послужит сколько-нибудь к их облегченно. Посему, как мы молимся за живых, которые нисколько не отличаются от мертвых, так можно молиться и за умерших»[713] . И в другом месте: «Есть еще, поистине, есть возможность, если хотим облегчить наказание скончавшегося грешника. Если будем творить о нем частые молитвы и раздавать милостыни, то, хотя бы он был и недостоин сам по себе, Бог услышит нас. Если Он ради апостола Павла спас других, и ради одних щадил других; то как не сделает того же самого и для нас?»[714] .

Между тем, в конце четвертого века, подобно тому, как Вигилянций, вследствие утраты веры в общение между живыми и отшедшими членами Церкви Христовой, восставал против молитвенных обращений к усопшим святым, арианин Аэрий, по той же неразумной причине, восстал против молитв за усопших грешников, пытаясь оправдать свое лжеучение тем соображением, что молитвы за них, как умерших и, со смертию своею прервавших всякую связь с живыми, совершенно бесполезны, а также, еще следующим лукавым лжеумствованием: «Если молитва здешних полезна для тамошних (живущих в загробном мире), в таком случае, никто пусть не живет благочестиво и не делает добра, но пусть приобретет себе друзей каким угодно способом, хотя бы склонивший их деньгами, или перед смертью пусть успросит друзей, и они будут молиться за него, чтобы он там не пострадал и не был истязан за, соделанные им, тяжкие грехи»[715] . Но, такого рода лжеучение, при, твердо установившемся в Церкви древне-апостольском обычае молитвенного поминовения усопших, понятно, могло вызвать со стороны пастырей Церкви только негодование и осуждение, ничуть не поколебавши общей веры в уместность и благотворность молитв за умерших.

Сему еретическому лжучению Аэриеву св. Епифаний противопоставил то, истинно церковное учение, что умершие, отнюдь, со

смертью не прекращают своего бытия, а живы пред Богом, что они то же, что отшедшие, или отправившиеся в путь, о которых, поэтому, и как о живых можно и нужно молиться в полной надежде на доставление им через это помощи, хотя такая может быть доставлена, отнюдь, не всем, как мудрствовал Аэрий, умершим грешникам, а только тем, которые перешли в тот мир с небольшими греховными винами[716] . А, что такое учение, действительно, было древнецерковным и апостольским, в этом, как свидетельствует Епифаний, он успел убедить самого еретичествующего своего противника, пиша по сему поводу, между прочим, следующее: «Церковь необходимо совершает поминовения усопших, получивши предание от отцов. Кто же может нарушить заповедь матери, или закон отца? У Соломона сказано: слыши, сыне, слова отца твоего и не отрини заветов матери твоея (Притч.1:8). Этими словами показывает, что Отец, т. е. Бог, и Единородный, и Дух Святый научал и письменно, и неписьменно, что матерь наша – Церковь имела заветы, в ней положенные, нерушимые, не могущие уничтожиться. Что заветы эти учреждены в Церкви и все прекрасны и удивительны, – в этом, опять, мы убедили самого заблуждающегося, задавивши его твердым церковным учением и силой Божией, как жука, или муху, или овода»[717] .

С этих же сторон защищал и оправдывал учение о молитвах за умерших, с целью исходатайствования для них, у Бога, прощения грехов, и бл. Августин, с присовокуплением к сему, что для него есть основание и в учении Христовом о возможности прощения некоторых грехов в веке будущем. «Не было бы, по Августину, и сказано о некоторых, что им не отпустится ни в сем, ни в будущем веке (Мф.12:32), если бы не было таких, которым, хотя в настоящем веке не отпущено, однако, отпущено будет в будущем»[718] . Имея же, при этом, в виду то общее и, с полной ясностью выразившееся, во всех древних литургиях[719] церковное предание, по которому, именно, молитвами Церкви может быть испрошено умершим прощение некоторых грехов, он говорил следующее: «Не должно сомневаться, что молитвы св. Церкви, спасительная жертва и милостыни, совершаемый за души умерших вспомоществуют им к тому, чтобы Господь был к ним милостивее, нежели сколько заслужили они по грехам своим. Ибо вся Церковь соблюдает это, как преданное от отцов, чтобы за, скончавшихся в общении Тела и Крови Христовой, молиться, когда воспоминаются они в свое время при самом жертвоприношении, и выражать, что жертва приносится и за них. Кто, также, усомнится, что и дела милосердия, совершаемые для умилостивления за них, приносят пользу тем, за которых, не всуе, воссылаются Богу молитвы»[720] . Потому-

то и сам Августин воссылал к Богу самые сердечные и теплые молитвы о прощении грехов своей усопшей матери Монике, а, также, горячо просил и других сослужителей непрестанно поминать у алтаря, как его мать, так и других родных[721] . Но это, по Августину, вовсе не значит того, чтобы молитвы или благотворения, всем без исключения умершим грешникам, могли приносить свою пользу, ввиду чего, как умствовал Аэрий[722] , грешнику можно бы было в сей жизни совершенно безбоязненно совершать всякого рода преступления, а, напротив, согласно с учением Церкви, должно быть разумеемо так, что молитвы за умерших св. Церкви, а, также, спасительное жертвоприношение и милостыни несомненно приносят умершим великую пользу, «но, лишь тем, которые, прежде смерти, жили так, чтобы по смерти все это могло быть для них полезным. Ибо, для отшедших без веры, споспешествуемой любовью, и без общения в таинствах, напрасно совершаются ближними дела того благочестия, коего залога они не имели в себе, когда находились здесь, не приемля, или всуе приемля, благодать Божию, и сокровиществуя себе не милосердие, а гнев. Для умерших, когда совершают за них что-либо доброе знаемые, не новые какие-либо заслуги приобретаются, а только извлекаются последствия из, прежде положенных ими, добрых начинаний»[723] .

Потому-то, наконец, по Августину, хотя Церковь молится за всех грешных людей, пока они живут в теле, руководясь в сем случае надеждой на их раскаяние, после их смерти, когда они умирают явно неверными и нераскаянными, уже о них не молится, не молится потому, почему не молится и за диавола, на сторону которого они перешли, не захотев, пока находились в теле, перейти на сторону Христа[724] .

Подобным образом, только с примесью мнения о чистительном огне, учил и св. Григорий Великий, как о возможности после смерти прощения усопшим некоторых грехов[725] , так и о весьма важном в сем отношении вспомогательном действии молитв Церкви, но действии, простирающем свою силу на одних скончавшихся в вере, а, отнюдь, не на неверных, а, также, на одни грехи не тяжкие, а, отнюдь, не на такого рода грехи, как совершенная нераскаянность и диавольское упорство во зле[726] .

Но, особенного внимания заслуживает учение о молитвах за усопших св. Иоанна Дамаскина, который ревностно защищал и оправдывал его, ввиду злостных нападок на него со стороны тех же, современных ему, противников, которые ожесточенно отвергали и уместность молитвенного общения с отшедшими святыми.

Противники же эти, как видно из Слова Дамаскина об усопших в

вере[727] , чтобы доказать разглашаемую ими неуместность и бесполезность молитв за умерших, главным образом, ссылались на те места Св. Писания, в которых смертью людей, по-видимому, полагается окончательный предел для долготерпения и милосердия, к ним, Божия, как говорится у Иова и пр. Давида: затвори Бог окрест их (Иов.3:23); во аде кто исповестся Тебе (Пс.6:5); а, также, на те, в которых говорится, по-видимому, о наступлении для людей по смерти окончательного праведного суда Божия, каковы: Бог воздаст комуждо по делом его (Рим.2:6); да приимет кийждо, яже с телом содела, или блага или зла (2Кор.5:10); еже Аще сеет человек, тожде и пожнет (Гал.6:7). Но, по поводу мест первого рода, Дамаскин своим противникам замечает, почему они теряют из виду то, что Бог, как изображает его Писание, насколько правосуден и грозен, настолько человеколюбив и милостив; почему не обращают внимания на то, что Иуда Маккавей, за павших во грехе воинов, для испрошения им у Бога помилования, принес жертвы, каковый поступок его в Писаниях признан важнейшим из всех великих дел его благочестия (2Мак.12:39–46), а, также, почему не принимают во внимание того, что, хотя Бог сказал через Давида: *во аде кто исповест Его* (Пс.6:5), но, тем не менее, допустил и с полным благоволением принял исповедание тех, сущих во аде, которые с верою встретили Христа, во время нисшествия Его во ад. Что же касается мест последних: воздаст комуждо по делом его (Рим.2:6); еже Аще сеет человек, тожде и пожнет (Гал.6:7), и им подобных, то, по Дамаскину, они относятся, отнюдь, не ко времени загробному, а ко времени второго пришествия Христова и последнего, вполне окончательного суда, когда, действительно, не будет места ни для какой помощи, и когда никакое моление не принесет пользы[728] .

Но Дамаскин особеннейшее внимание обращает на предание и практику апостольской Церкви, откуда, собственно, и получил свое происхождение всеобщий и повсюдный христианский обычай совершать по усопшим литургии и поминовения, и, вследствие чего, никак не может быть признан ненужным или бесполезным. Совершать, говорит он, при страшных пречистых и животворящих Тайнах поминовение о верных усопших, установили сами, покорившие вселенную, таинники и самовидцы Слова, ученики и Божественные апостолы Христовы, что от конец до конец земли владычествующая Апостольская и Соборная Церковь Христа и Бога и содержит твердо и неизменно с того времени, даже, доныне, и до кончины мира содержать будет, и все это, конечно, не напрасно, не без причины и не без пользы. Потому что, чуждая заблуждений религия христианская, ничего

бесполезного не могла принять, и не стала бы ненарушимо содержать чего-либо во веки, кроме одного полезного, богоугодного и, поистине, спасительного. А можно ли сомневаться в том, что, приносимые за усопших, жертвы братолюбия угодны, любящему братолюбие Богу, и с благоволением Им приемлются? Ибо человеколюбивый Бог более всего преклоняется к человеку тогда, когда он молится и подвизается не только ради спасения души своей, но и делает это ради спасения ближнего; так как человек, испрашивая даров для других, как милости для себя самого, восходит к богоподражанию, достигая полноты совершенной любви. Нет сомнения, поэтому, что милосердый Господь желает и хочет, дабы каждый из нас благотворил другому и в жизни, и по смерти. Ибо, иначе, Он не допустил бы того, чтобы искони и доныне совершались воспоминания об усопших при бескровном жертвоприношении, а, также, обычай поминовения через три дня, через девять, сорок и через год. Если бы все это было делом суетным, бесполезным и тщетным, то из числа многих богоносных, святых патриархов, отцов и учителей, кому-нибудь пришло бы на смысл рассеять обман. Но не только ни один из них и не подумал об уничтожении сего обыкновения, а, напротив, все единодушно подтверждали и сохраняли его, вследствие чего, оно ежедневно возрастает и увеличивается, прилагая возраст к возрасту[729] .

А, что, действительно, обычай молитвенного поминовения усопших, начиная с апостольских времен и непрерывно, везде свято сохранялся в Церкви, это Дамаскин подтверждает целым рядом (уже прежде рассмотренных нами) древнеотеческих свидетельств, присовокупив к сему и некоторые, основанные на особенных откровениях Божиих, свидетельства богоносных отцов (как, напр., Макария и Григория Великого) о, действительно, полученной некоторыми усопшими, пользе от молитв за них, живущих на земле, собратий[730] .

Наконец, на возражение противников: «Если бы это была правда, то все бы спаслись, и никто бы ни лишился блаженства», он дает следующий замечательный ответ: «Почему бы не так, о, если бы это исполнилось?! Ибо того и жаждет и хочет преблагий Господь, чтобы никто не лишился Божественных даров Его, и этому бы возрадовался и возвеселился. Разве Он ангелам уготовал награды и венцы? Разве для спасения небесных духов Он пришел на землю, нетленно воплотился от Девы, соделался человеком и вкусил страдание и смерть? Разве ангелам Он скажет: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие (Мф.23:34)? Ты не можешь сказать этого, противник; потому что все это Он уготовал для человека, за которого и пострадал. Если кто

учреждает званный для друзей пир, то не пожелает ли, чтобы все они пришли и насытились от его трапезы? Иначе, для чего бы ему и пиршество готовить, если бы не имелось в виду угостить друзей своих? Если же и мы такими чувствами руководимся, то, что сказать о великодаровитом, едином, по естеству, преблагом и человеколюбивом Боге, Который, раздавая и подавая, более радуется и веселится, нежели тот, кто приемлет и приобретает себе величайшее спасение?»[731] .

Но, по Дамаскину, это не значит, чтобы молитвы одинаково были полезны и спасительны всем, без исключения, умершим. Для того, чтобы они могли тому или иному усопшему принести желаемую пользу, необходимо, чтобы в нем сохранена была большая или меньшая способность к принятию их действия и силы. А потому, тогда как они великую доставляют пользу тем усопшим, которые перешли в ту жизнь с добрыми задатками веры, или, как согласно с Афанасием, выражается Дамаскин, с закваской добродетели, не успевши только обратиться в хлеб, наоборот, для тех, которые умерли с потерей совести и всякого добра, совершенно бесполезны и тщетны[732] . Что же касается самих молящихся за умерших, то их молитвы, по Дамаскину, независимо от того, что во многих случаях могут принести для умерших великую пользу, всегда для них, несомненно, бывают благотворны и спасительны; потому что каждый, подвизающийся для спасения ближнего, прежде всего, пользу от этого получает сам, подобно тому, как и, помазывающий кого-либо больного священным елеем, прежде, себя самого им помазывает[733] .

§ 194. Общий вывод и краткие замечания о дальнейшей судьбе учения о молитвах за усопших

После всего вышесказанного, становится очевидным и несомненным следующее, как вывод из всего, пройденного нами, обзора учения о молитвах за усопших.

1. Молитвенное поминовение усопших, как видно из ветхозаветных писаний, было известно и почиталось благочестивым и богоугодным делом еще в Церкви Ветхозаветной. В Новозаветной же Церкви оно не только не исключено и не воспрещено, но и должно было получить более широкое и жизненное применение, вследствие ясного и определенного откровенного учения Христова о возможности всегдашнего духовного общения живых членов Церкви Христовой с ее членами усопшими и, отсюда проистекающей для живых, полной возможности, по чувству долга христианского братолюбия, молиться за скончавшихся своих собратий, испрашивая им у Бога милости и оставления грехов, которые могут быть отпускаемы и в будущем веке до последнего суда.

2. Хотя в новозаветном откровении нет прямой заповеди о молитвах и приношениях бескровной жертвы за умерших; но нет никакого основания сомневаться в том, что то и другое, в первенствующей Церкви, установили, многое передавшие верующим не письменным, а устным словом (1Кор.11:2; 2Сол.2:15), сами апостолы; так как в этом с полной уверенностью удостоверяют древние богоносные отцы и учители Церкви, а, также, об этом фактически свидетельствуют самые древние, относящиеся к апостольским временам, литургии с молитвами за, скончавшихся в вере.

3. Поминовение усопших, начавшись в христианской Церкви с апостольских времен, непрерывно и ненарушимо в ней, и во все дальнейшие века сохранилось, так что никто, кроме еретиков, и то немногих, не сомневался в богоучрежденности и богоугодности сего обычая.

Но (4), Церковь, вообще, почитая поминовение усопших, делом богоугодным и спасительным, признала полезным и нужным молиться только за тех усопших, которые скончались в вере и покаянии, подающими надежду на развитие и укрепление, оставшихся в них, задатков духовно-благодатной жизни, но, отнюдь, не находила уместным и полезным молиться за таких, которые скончались во враждебном разрыве с нею, а, также, с явной потерей веры и всякого добра.

Какая же, спрашивается, дальнейшая, после Вселенских Соборов, судьба древне-церковного учения о молитвенном поминовении усопших? Наследовав от апостолов и их преемников этот священный обычай, вместе с несомненной верой в его спасительность, Церковь, понятно, не могла и в дальнейшие времена не сохранять во всей целости и неизменности того, что, по словам Дамаскина, должно сохраниться таковым и до скончания веков. А что, действительно, в Восточной Церкви во всей своей силе и доныне сохранился древне-церковный обычай поминовения усопших, несомненным подтверждением сему служат, неизменно доныне сохранившиеся, и, непрерывно доныне повсюдно совершавшиеся, чины литургий с молитвами за усопших св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого, а, также, церковные чины последования поминовения об усопших и символические книги с учением о молитвах за умерших. И не одна Восточная, а и Западная Церковь сохранила у себя обычай поминовения усопших, хотя нельзя не заметить того, что последняя значительно ослабила его истинный смысл и значение своим учением об огне чистительном. Так как, но смыслу сего учения, все, не совершившиеся в вере и добродетели, усопшие, необходимо в чистилище проходят, заслуженные ими и не претерпенные на земле наказания, для удовлетворения правде Божией, и не иначе, как только, по всецелом понесении сих наказаний, переходят из чистилища в небо, а, вследствие этого, понятно, для них молитвы живых должны оказываться бесполезными, и даже, – если бы они, как учат латиняне[734] , облегчали их наказания, – вредными, потому что через это удлинялся бы срок их пребывания в чистилище.

Только те еретические мистико-рационалистические общества безусловно отвергли уместность и значимость молитв за умерших, которые отвергли, также, молитвенное призывание святых и, вообще, всякое общение между членами Церкви земной и загробной, каковое заблуждение, впоследствии, усвоили себе и продолжают быть ревностными распространителями и поборниками его – лютеране, повторяя против православного учения о молитвах за умерших те же неосновательные возражения, какие некогда делались древними еретиками[735] .

Так, лютеране говорят, что в Св. Писании нет заповеди молиться за усопших, следовательно, молиться за них – противно воле Божией. – Но есть же в Писании прямая заповедь молиться друг за друга (Иак.5:16). Почему же, спрашивается, нельзя молиться за умерших наших собратий? Разве они, со смертью, вовсе перестали существовать и для себя, и для нас?

Разве они не живы у Бога (Лк.20:38), и не остаются членами того, всегда живого, тела Церкви, в котором глава – Христос (Еф.1:20–23)? Кроме того, почему лютеране ничего не хотят знать о свидетельствах ветхозаветных писаний в пользу поминовения усопших, а, также, о том, что, по неоспоримым историческим свидетельствам, сами Апостолы установили в христианской Церкви молитвы и литургийные приношения за усопших?

Лютеране, кроме того, молитвенное поминовение усопших находят, подобно древним еретикам, даже, будто бы, стоящим в противоречии со Св. Писанием, и, в подтверждение сего, ссылаются на следующие его места: во аде же кто исповестся Тебе (Пс.6:6); Бог воздаст коемуждо по делом его (Рим.2:6); еже бо Аще сеет человек, тожде и пожнет (Гал.6:7); приимет кийждо, яже с телом содела, или блага или зла (2Кор.5:10). Но, в первом месте заключается только та мысль, что, находящееся во аде, сами собою, не могут испросить у Бога избавления из ада, чем еще, отнюдь, не исключается для них возможность от других получить пособие, по примеру того, как до пришествия Христова многие души находились во аде, и сами собою не могли избавиться из него, но, когда, владеющий ключами ада (Откр.1:18), Христос сошел с проповедью к ним во ад, они исповедали свою в Него веру, и были выведены Им из ада.

Что же касается мест остальных, то в них, как заметил еще Дамаскин, говорится о последнем окончательном суде и мздовоздаянии Божием, чем, опять, не исключается возможность испрошения у Бога усопшим помощи и помилования, если для этого есть основание в их добрых задатках, приобретенных ими совместно с телом, еще во время земной жизни, и не только не исключается, но, напротив, даже необходимо предполагается такая возможность, ввиду ясных слов Спасителя о возможности отпущения некоторых грехов и в будущем веке (Мф.12:32), конечно, до последнего суда.

Непонятно, также, возражают лютеране, каким образом действие молитв Церкви может простирать свою силу на жильцов невидимого загробного мира? Но, со своей стороны, можно спросить и их самих: а в состоянии ли они объяснить, по-видимому, признаваемую ими, силу действий молитв за живых, особенно, когда последние – от молящихся находятся в дальнем расстоянии? Уж не следовало ли бы им исключить и молитвы за живых, и другое, не вполне понятное для разума, забыв, что мы верою ходим, а не видением (2Кор.5:7)?

Не менее неуместно и схоластично еще такое возражение лютеран: так как мы ничего верного не знаем, относительно состояния и участи душ усопших; то, если бы стали молиться за них, могли бы молиться или за

святых, вовсе не нуждающихся в наших молитвах, или же за нечестивых, Богом отверженных, для которых всякие молитвы бесполезны. Но, если бы и, на самом деле, наши молитвы простерлись и на святых, лично в них теперь не нуждающихся; то неужели они, еще за жизни просящие их себе (напр., даже ап. Павел, Еф.6:18, 19), с негодованием отвергнут их, и не оценят по достоинству? А, с другой стороны, если бы молитвы, действительно, были обращены на, такого рода, усопших, которых нравственное состояние и участь были бы совершенно безнадежны; то, неужели этим мог бы быть причинен последним какой-либо вред? И, кроме того, неужели в сем случае не будет принята Богом с пользой для самого молящегося его жертва любви, наподобие того, как людьми оценивается чья-либо самоотверженная попытка спасти утопающего, хотя бы и оказалось невозможным спасти жизнь его?

Но, всего неуместнее и страннее, то древне-еретическое умствование лютеран, что, если бы, действительно, молитвы за усопших приносили желаемую пользу, то все бы спаслись, как будто бы, преступно желать того, чтобы все спаслись, подобно тому, как и Сам Бог всем человеком хощет спастися и в разум истины приити (1Тим.2:4), и, как будто бы, всего сообразнее будет с волей Божией, ввиду того, что многие, по своему ожесточенному упорству, не спасутся, не желать и не испрашивать у Бога спасения и тем, которые желают и могут спастись, при подании им со стороны некоторой помощи! Между тем, лютеранам должно быть известно, что наша Церковь, хотя молится за всех тех усопших, которые хоть с малыми даже и слабыми задатками веры и добра перешли в ту жизнь, но не молится за тех, которые скончались с потерей добрых задатков, и не молится, отнюдь, не потому, чтобы не желала им спасения, а потому, что сознает себя совершенно бессильной своими средствами помочь тем, кои словом и делом заявили себя открытыми убийцами своей духовной жизни и упорными врагами Церкви и Божиими, нагло отвергшими все церковное и божественное.

Вообще же, нельзя не заметить, что в возражениях лютеран против молитв за усопших дышит дух глубоко чувственного эгоизма, вовсе не желающего интересоваться судьбою усопших собратий, дух, совершенно чуждый христианскому братолюбию и той христианской, николиже отпадающей (1Кор.13:8), любви, которая сильна простираться и за пределы гроба, и помочь, чем можно, любимым отшедшим душам. Поэтому-то нельзя не повторить с Дамаскиным, что внушать странную, нелепую и, божественным законам, совершенно противную мысль, будто бы, никакие, совершаемые по смерти, богоугодные дела не приносят

никакой пользы усопшим, мог только древний враг – беззаконный, для которого все добрые и богоугодные дела и мысли составляют мучение и терзание, который уязвляется братолюбием, раздирается верою, умерщвляется упованием и поражается милосердием[736] .

Нам остается указать только на некоторые свидетельства в подтверждение того, что Церковь Восточная осталась вполне верной древне-апостольскому и церковному учению о молитвах за усопших. В православном исповедании веры кафолической и апостольской Церкви Христовой, на вопрос: что надобно думать о милостынях и благотворениях, которые делаются в пользу умерших, такой дается ответ, на основании слов Спасителя: убойтеся, имущего власть воврещи в геенну (Лк.12:5). «Смотри, – пишет Феофилакт, – Христос не сказал: убойтесь того, кто по убиении ввергнет в геенну; но, который имеет власть ввергнуть. Ибо, умирающие грешники, не непременяемо ввергаются в геенну; но сие состоит во власти Божией, так что Бог может и простить их, то есть, за приношения и подаяния, делаемые в пользу умерших. Они немало полезны и в, тяжких грехах умершим... Посему, не престанем стараться милостынями и молитвами нашими умилостивлять Того, Который имеет власть ввергнуть, но не непременяемо употребляет власть сию, а может даровать и прощение. – Итак, на основании учения Священного Писания и толкования сего отца, выводим такое заключение, что мы должны непременно молиться за умерших, приносить бескровные жертвы и подавать милостыни; ибо сами они не могут сего делать за самих себя»[737] . Эту же веру Вселенской Церкви в необходимость и спасительность молитв за умерших восточные патриархи в своем послании выразили так: «Души людей, впадших в смертные грехи, и, при смерти не отчаявшихся, но, еще до разлучения с настоящей жизнью, покаявшихся, только не успевших принести никаких плодов покаяния (каковы: молитвы, слезы, коленопреклонения при молитвенных бдениях, сокрушения, утешение бедных и выражение в поступках любви к Богу и ближним, – что все кафолическая Церковь с самого начала признает богоугодным и благопотребным), души таких людей нисходят во ад и терпят, за учиненные ими грехи, наказания, не лишаясь, впрочем, надежды облегчения от них. Облегчение же получают они, по бесконечной благости, через молитвы священников и благотворения, совершаемые за умерших, а, особенно, силой бескровной жертвы, которую, в частности, приносит священнослужитель для каждого христианина о его присных, вообще же, за всех повседневно приносит Кафолическая и Апостольская Церковь[738] .

Член 2. О Боге Судии и Мздовоздаятеле на последнем суде всего рода человеческого

§ 195. Переход к дальнейшему учению о Боге Судии и Мздовоздаятеле, – и его подразделение

Но круг времени, в который милосердие Божие остается еще не вполне закрытым для, скончавшихся в вере, и в который молитвы и приношения Церкви могут приносить им возможную пользу, будет иметь свой конец, и этим концом будет последний окончательный суд, когда, по словам Дамаскина, «не будет уже места ни для какой помощи, и всякое моление будет недействительно: ибо тогда поздно заниматься торговлей, когда кончится торг, и где тогда будут бедные, где священнослужители, где псалмопения, где милостыни и где благотворения?»[739] . Когда же, именно, наступит последний всеобщий суд, это нам будущим Судией нашим Иисусом Христом не открыто, хотя и были указаны Им некоторые признаки приближения сего времени. Но, вместо этого, Им, с возможной ясностью, нам открыто как то, что сей суд будет предварен Его пришествием, которому будут сопутствовать воскресение мертвых и обновление мира, так и то, как Им будет произведен всеобщий суд над грешными и праведными, и какие будут его последствия. Излагая, поэтому, учение о Боге Судии и Мздовоздаятеле на последнем суде всего рода человеческого, мы должны сказать 1) о времени второго пришествия Христова на суд; 2) о самом втором пришествии Христовом; 3) о воскресении мертвых; 4) об обновлении Мира и б) о последнем суде и его последствиях.

I. О времени второго пришествия Христова для суда и признаках его наступления

§ 196. Учение Самого Иисуса Христа

Сам Иисус Христос совершенно ясно и положительно, как о несомненной и непреложной истине, уча о том, что Он некогда приидет для суда в мире, время этого пришествия Своего, обыкновенно, обозначал, то общим наименованием дня, в который Он, как Сын человеческий, приидет (Мф.25:13), то наименованиями частными – дня судного (Мф.11:22, 24, 12:36), как такого дня, который предназначен, исключительно, для произведения над всеми людьми суда, – дня Своего собственного (Лк.17:24), как дня, в который ему, собственно, как Сыну человеческому, будет предоставлено Его Отцом произвести тогда суд (Ин.5:27), а, также, дня последнего (Ин.6:39, 40), как такого, в который, совместно с, имевшим тогда последовать, всеобщим воскресением и судом будет окончательно определена участь всех людей (Ин.5:29). Что же касается того, когда, именно, наступит этот день, Он об этом не только ничего прямо не открыл, но, напротив, с особенным намерением и силой указывал на то, что это составляет тайну, ведомую одному Отцу небесному, которой, поэтому, не могут и не должны знать не только люди, но и ангелы. О дни же том и часе, – говорил Он своим ученикам, – никтоже весть, ни ангелы небесны, токмо Отец Мой един (Мф.24:36, Снес. Мк.13:32). А, когда ученики Его, по Его воскресении, спрашивали, когда Он имеет устроить Свое царство, что должно было совпасть с Его вторым пришествием; Он отвечал на это следующим: несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти (Деян.1:7). На долю, поэтому, всех людей и их обязанность, по учению Христову, остается одно, – не зная ни дня, ни часа, в который, по воле Отца, Сын человеческий приидет, всегда бодрственно ожидать Его пришествия и быть готовыми к достойной Его встрече; почему Христос неоднократно такие, по сему случаю, преподавал наставления Своим ученикам и всем верующим: бдите убо, яко не весте, в кий час Господь ваш приидет (Мф.24:42); да будут чресла ваша препоясана, и светильницы горящии. И вы подобии человеком чающим господа своего, когда возвратится от брака, да пришедшу и толкнувшу, абе отверзут ему. Глажены рабы тии, ихже пришед Господь обрящет бдящих... Се же ведите, яко Аще бы ведал господин храмины. в кий час тать приидет, бдел убо бы, и не бы дал подкопати дому своего. И вы убо будите готовы; яко, в он же час не мните, Сын человеческий приидет (Лк.12:35–40. Снес. Мф 24:44; Мк.13:33–35).

Тем не менее, Спасителем нашим, в предотвращение разных, по сему предмету, произвольных и вредных для преспеяния духовной жизни мнений, указаны были и некоторые важные признаки, по коим можно гадательно судить о приближении н наступлении времени второго Его пришествия. На вопрос Своих учеников, какое будет знамение Его пришествия и кончины века, Он, между прочим, отвечал им следующим: услышати имате брани и слышания бранем (о военных слухах), зрите и не ужасайтеся, подобает бо всем сим быти, но не тогда есть кончина. Востанет бо язык на язык, и царство на царство, и будут глади и пагубы (моры) и труси (землетрясения) по местом. Вся же сия – начало болезнем... Будет бо тогда скорбь велия, яковаже не была от начала мира доселе, ниже имать быти. И Аще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть; избранных же ради прекратятся дне оны (Мф.24:6–8, 21, 22). По прямому смыслу приведенных слов, хотя, случающиеся войны, и повторяющиеся, по местам, государственные нестроения, и разные, также, глады, моры и землетрясения представляют собою обычные явления, сами по себе, прямо не указывающие на близость кончины мира и второго пришествля Христова, но, тем не менее, и они могут и имеют служить предвестниками того и другого, а, именно, служить тем, что в себе будут носить зародыш и заключать слабое и частичное предызображение тех неизмеримо великих и губительных бедствий, которые перед кончиной веков разразятся над всем миром, быв способны потребить в нем все живые существа, и которые, если не произведут сего, то только потому, что, по особенному определению Божию, ради избранных, прекратятся те смертоносные дни.

Между тем, Иисусом Христом еще указаны были весьма многознаменательные признаки близости Его второго пришествия, взятые из будущей судьбы Его благодатного, на земле, царства. Так, наставляя Своих учеников, относительно времени пришествия Своего, Он, между прочим, сказал им: от смоковницы же иаучитеся притчи (от смоковницы возьмите подобие), егда уже ветвие ее будет младо, и изращает листвие (когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья); ведите, яко близь есть жатва. Тако и вы егда видите сия бывающа, ведите, яко близь есть, при дверех (Мк.13:28, 29). Эту мысль Спаситель более подробно разъяснил в притче о добром семени и плевелах, где благодатное на земле царство Свое уподобил человеку, снявшему доброе семя на селе своем, на котором врагом его всеяны были плевелы, а кончину сего царства – жатве, и где, между прочим, выразил и то, что, как посеянной пшенице, так и плевелам

надлежит оставаться в земле до тех пор, пока не возрастут они вполне и пока, вслед за сим, не наступит жатва (Мф.13:24–30). Кончина, следовательно, благодатного царства Христова и, с нею соединенное, второе славное Его пришествие последует только тогда, когда посеянное им доброе семя, означающее собою сынов царствия, возрастет до окончательной полноты своей, равно, как и, когда посеянные врагом Его и людей плевелы, тоже достигнут окончательной полноты своего развития.

Более частным, поэтому, признаком кончины мира и второго пришествия Христова, по Его учению, будет то, что проповестся евангелие царствия по всей вселенней, во свидетельство всем языком (Мф.24:14. Снес. Лк.24:47), или, всем, без исключения, живущим на земле народам, следствием чего, будет вступление в царство Христово всех из, существующих на земле народов, к нему способных, и, к принятию его, готовых, которые, несомненно, перед кончиной мира будут, и окончательно закончат собою определенный круг избранных Божиих (Мф.24:22).

Другим же подобным признаком, по предуказанию Христову, имеет быть самая усиленная и противоположная деятельность Его и всех людей исконного врага, который, посеевая между добрым семенем слова Божия плевелы лжи и обмана, перед кончиной мира направит все свои силы и средства к тому, чтобы, если бы оказалось возможным, безусловно, всех, призываемых ли только в царствие Божие, или уже вступивших в него, отторгнуть отсюда и подчинить своей губительной власти. Тогда, наставлял учеников Своих Иисус Христос, Аще кто речет вам: се зде Христос, или онде; не имите веры. Востанут бо лжехристи и лжепророцы и дадят знамения велия и чудеса, якоже прельстити, Аще возможно, и избранныя. Се прежде рех вам. Аще убо рекут вам: се в пустыни есть; не изыдите: се в сокровищах (во внутренних комнатах); не имите веры (Мф.24:23–26. Снес. Мк.13:21–23). Последствием же сего будет то, что тогда прельщены будут (Мф.24:5, 11. Снес. Мк.13:6) соблазнятся мнози (Мф.24:10), – за умножение беззакония (по умножению беззакония) изсякнет любы многих (Мф.24:12), – последует мерзость запустения, реченная Даниилом пророком, стояща на месте святе (Мф.24:15), – и Сын человеческий пришед убо обрящет ли (си) веру на земли (Лк.18:8).

§ 197. Учение апостольское

Точно так же учили о времени второго пришествия Христова и апостолы, то повторяя, то, нечто подробнее разъясняя, из того, что им было сказано Самим Иисусом Христом.

Так, день второго пришествия Христова, называя днем великим (Иуд.1:6), днем, назначенным для праведного суда Его над вселенною (Деян.17:31), днем суда и погибели нечестивых человек (2Пет.2:9, 3:7), днем гнева и откровения праведнаго суда Божья (Рим.2:5), днем Господним (2Пет.3:10; 1Сол.5:2), днем Христовым (Флп.1:10, 2:16; 2Сол.2:2) и днем Господа нашего Иисуса Христа (1Кор.1:8, 5:5; 2Кор.1:14), они, подобно тому, как и Сам Иисус Христос, учили, что этот день, якоже тать в нощи, приидет (1Сол.5:2; 2Пет.3:10), а потому, такого рода преподавали верующим наставления: не коснит Господь обетования (исполнением обетования), якоже нецыи коснение мнят: но долготерпит на нас, не хотя да кто погибнет, но да вси в покаянии приидут. Приидет же день Господень яко тать в нощи... Темже, возлюблении, сих чающе, потщитеся нескверни и непорочны тому обрестися в мири, (явиться пред Ним нескверными и непорочными в мире)... предведяще хранитеся, да не лестию беззаконных сведени бывшие, отпадете своего утверждения (чтобы вам не увлечись заблуждением с беззаконниками, и не лишиться собственного утверждения) (2Пет.3:9, 10, 14, 17).

Но, вместе с сим, апостолами, ввиду, ставших уже, в их время, распространяться лживых тревожных мнений о скорейшем пришествии Христовом, не только были указаны, но и, отчасти, подробнее разъяснены те главнейшие признаки близости сего пришествия, на которые указал Сам Христос, т. е. проповедь Евангелия всем, без исключения, народам, с целью достижения полноты избранных для царствия Божия, и крайнее усиление лжеучительства, с такой же развращенностью большинства людей. Так, ап. Павел в своем послании к римлянам, изображая особенную в отношении к язычникам, привившимся через веру от дикой – к доброй маслине, милость Божию, равно, как, наоборот, особенную строгость суда Божия в отношении к иудеям за то, что они отпали от сей, родственной им, маслины, при этом заметил, что для иудеев, несмотря на это, отнюдь не потеряна возможность и надежда опять привиться к своей родной маслине (Рим.11:22–24), и, вслед за сим, устремляя свой взор в отдаленное будущее, присовокупил следующее: не хощу вас не ведети тайны сея, братие, да не будете о себе мудри (дабы вы о себе не мечтали), яко

ослеплене отчасти израилевы бысть, до́ндеже исполнение языков внидет (что ожесточение произошло в Израиле отчасти до времени, пока войдет полное число язычников). И тако весь Израиль спасется, якоже есть писано: придет от Сиона избавляяй, и отвратит нечесте от Иакова (Рим.11:25, 26). Выраженная здесь Апостолом мысль та, что, хотя Иудеи с ожесточением отвергли, прежде всего, им предвозвещенное, Евангелие Христово, и, вслед за сим, отложились от царствия Христова, в которое естественнее всего было им прежде других войти, но, тем не менее, они не лишены возможности войти, и на самом деле войдут в него, только это, по особенному таинственному устроению Божию, случится не раньше того, как войдет в сие царство полное число язычников. А, так как вступление в Церковь полного числа язычников совпадет с концом проповеди евангельской всем народам и языкам, имеющим предварить собою и кончину мира со вторым пришествием Христовым: то и обращение или спасение сего Израиля, о котором предрек Апостол, должно совпасть с этими последними временами, и послужить таким же признаком близости кончины мира и второго пришествия Христова. Эту же мысль, об обращении пред пришествием Христовым Израиля, должно думать, имел в виду и ап. Петр в своей, обращенной к иудеям, по поводу исцеления им хромого, речи, в которой он, обличая иудеев за неповинное распятие Иисуса Христа, и убеждая их раскаяться и обратиться к Нему, как к, имеющему, некогда, опять прийти, так выразился о времени сего пришествия, что «Иисуса Христа небо должно было принять (при Его вознесении) до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых пророков Своих от начала века» (Деян.3:19–21), и, следовательно, того, что говорено было об обращении Израиля.

С другой стороны, ап. Павел, обращая внимание на то, что в последние времена будет происходить на, враждебной Церкви, стороне человечества, в таких мрачных чертах изображает, как тогдашнее губительное, противников веры, лжеучительство, так и, соединенное с ним, духовно-нравственное растление людей. Дух, – пишет он к Тимофею, – явственны глаголет, яко в последняя времена отступат неции от веры, внемлюще духовом лестчим и учением бесовским в лицемерии лжесловесник (лицемерных лжесловесников), сожженных своею совестию (сожженных в совести своей) (1Тим.4:1, 2). И в другом месте: сие же впеждь, яко в последия дни настанут времена люта. Будут бо человецы самолюбцы, сребролюбцы, величавы, горды, хульницы (злоречивы), родителем противящиися, неблагодарны, неправедны (нечестивы), нелюбовны, непримирительны, клеветницы, невоздержницы, некротцы

(жестоки), неблаголюбцы (не любящие добра), предателе, нагли, напышени, сластолюбцы, паче нежели боголюбцы, имущии образ благочестия, силы же его отвергшиеся (2Тим.3:1–5). Все эти, вместе взятые, черты дают разуметь, что, по мысли Апостола, перед кончиной мира люди, принадлежащие к худшей части человечества, до такой ниспадут степени нравственного растления и нечестия, что будут представлять в своей жизни одну самую мрачную картину всех видов неверия и порока, напоминая через это собою тех безбожных и нечестивых людей, которые жили во дни Ноевы перед потопом, и своим бесповоротным нечестием привлекли на себя грозный суд Божий.

Но, особенного внимания, заслуживает учение ап. Павла и Иоанна об имеющем явиться на земле незадолго пред пришествием Христовым в некотором особеннейшем представителе и поборнике лжи и зла, или антихристе, который, мало того, что сам будет воплощенным злом и ложью, но, находясь под особенным действием сатаниным, будет употреблять всевозможные льстивые и губительные средства для того, чтобы поколебать или совершенно ниспровергнуть нестерпимое для него царство Христово, как царство истины и добра, и на его месте водрузить и упрочить свое собственное мрачное греховное царство, что имеет продолжаться до тех пор, пока не будет положен этому конец самым пришествием Христовым.

«Да не обольстит вас никто никаким образом, – писал ап. Павел в послании к солунянам, – ибо день тот (Христов) не приидет, пока не приидет, прежде, отступление, и не откроется человек греха (ό άνθρωπος της αμαρτίας), сын погибели (ό υιός τής απώλειας), противящийся (δ άντικείμενος) и превозносящийся (καί υπεραιρόμενος) выше всего, называемого Богом или святыней, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога..., которого пришествие по действии сатаны будет со всякою силою и знамениями, и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих» (2Сол.2:3–10). Апостол же Иоанн, в своих посланиях, имеющего явиться в последнее время противника Божия и всего божественного, называет антихристом и отличает его от тех многих антихристов или, точнее сказать, антихристианских лжеучителей, которые уже в его время появились, как его предвестники (1Ин.2:18, 4:3; 2Ин.1:7), а в Апокалипсисе представляет его под образом зверя, которому драконом дана будет сила его, и престол его, и великая власть, и который отверзет уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его, и жилище Его, и живущих на небе (Откр.13:2, 6).

Отсюда становится ясным и несомненным, что незадолго до наступления дня Христова или Его пришествия неотложно явится в мире богопротивник или антихрист, который такими будет отмечен чертами и действиями, что его легко узнают верующие, а, вместе с сим, познают и то, что близок день второго пришествия Христова. Антихрист же этот, как изображают его ап. Павел и Иоанн, отнюдь, не будет одним только богопротивным духом или направлением общества, что у ап. Павла обозначается еще в его время ставшей содеваться тайной беззакония (2Сол.2:7), и от чего прямо отличается будущий антихрист, а, напротив, будет определенной индивидуальной личностью, что обозначено у ап. Павла определяющими его наименованиями, в числе единственном и с определенным членом – ο άνθρωπος τής αμαρτίας, ο υίδς τής απώλειας, ο άντικείμενος, ο άνομος (2Сол.2:3, 4, 8), а у ап. Иоанна символическим образом одного зверя (Откр.13:1), – будет, именно, ни кем иным, как человеком ὁ ἀνθρωπος (2Сол.2:3), похожим на всех, предшествовавших ему, из людей же антихристов (1Ин.2:18), но, только отличным от них тем, что, вследствие своей безмерной греховности и враждебности против Бога, будет находиться под особеннейшим, близким и непосредственным влиянием и действием сатаны, как бы, заменяя и воплощая его собой (2Сол.2:9; Откр.13:2).

Будучи же по своему, глубоко ниспавшему и, всецело подчинившемуся сатане, духу одно с сим последним, антихрист, как представляют его ап. Павел и Иоанн, подобно сатане, мало того, что сам будет открытым противником и хулителем Бога и всего священного, но поставит для себя задачей и всех совратить с пути истинного богопочтения, заставить их вместо Бога и всего божественного почитать себя самого за Бога, почему и «в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2Сол.2:4).

Имея же в виду такую злочестивую сатанинскую цель, антихрист, по изображению тех же апостолов, будет употреблять и такие же средства для достижения ее, – а, именно, «будет везде распространять самое лживое, богохульное, но, в то же время, и обольстительное учение (2Сол.2:10; Откр.13:6), сопровождая его знамениями и чудесами ложными (2Сол.2:9), в каковом отношении явится самым ревностным и сильным ему помощником другой, подобный же ему, лжепророк, который будет всячески стараться всех заставить поклоняться своему властелину, т. е. антихристу или его образу (Откр.13:12), и, чтобы достигнуть сего, тоже будет творить разные значительные знамения и чудеса ложные (Откр.13:13–15), а, также, употреблять в отношении к непокорным ему

всякого рода жестокие и насильственные меры, так что, напр., никому нельзя будет ни покупать, ни продавать чего-либо, если только не будет иметь на правой руке или челе начертания или имени зверя (антихриста) или числа имени его (Откр.13:16, 17).

Печальным же последствием сего будет то, что весьма многие будут обольщены и поклонятся антихристу и его вдохновителю – сатане, но они будут только те, которые не примут с любовно истины (евангельской) для своего спасения и возлюбят неправду (2Сол.2:10, 12), или те, коих имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира (Откр.13:3, 4, 8), почему и предоставлены будут заслуженной ими самими плачевной участи (2Сол.2:11). Те же немногие, кои останутся непоколебимыми в истине, или избранными, не будут лишены защиты и помощи Божией, которая, между прочим, им будет сообщаема через двух посланных на землю свидетелей – пророков, имеющих во все время господства антихристова проповедовать истину и совершать чудеса великие (Откр.11:3–12), а, также, через посредство седми ангелов, имеющих явиться с седмью, обращенными на нечестивых, язвами гнева Божия (Откр.15:1). Конец же тяжкому и губительному, для избранных, владычеству антихриста, которое будет продолжаться тысячу двести шестьдесят дней (Откр.11:3, 12:6), или сорок два месяца (Откр.11:2, 13:5), т. е. три с половиной года, будет положен тем, что Сам Господь Иисус убиет беззаконника (антихриста) духом уст Своих, и упразднит явленем пришествия Своего (Откр.2:8).

§ 198. Учение древнеотеческое

Древние же отцы и учители только повторяли и, отчасти, разъясняли то, что было сказано о неизвестности и признаках близости времени пришествия Христова Самим Иисусом Христом и Его апостолами[740] . Тем не менее, в учении о сем предмете заслуживает внимания то, что ими было говорено относительно одного из главных и существенных признаков близкого пришествия Христова, а, именно, появления в мире антихриста, и, что вкратце сейчас изложим.

Прежде всего, все отцы и учители, касавшиеся в своем учении антихриста, единогласно признавали его определенным лицом, и, именно, человеком, как, напр., св. Ириней [741] , Тертуллиан [742] , Ипполит [743] , Евсевий [744] , Златоуст [745] , Амвросий [746] , Иероним [747] , и Феодорит [748] , и, большей частью, держались того мнения, что он произойдет из колена Данова[749] , как, напр., Ириней [750] , Ипполит [751] , Иларий [752] , Амвросий [753] и Иероним [754] .

Принимая же во внимание, что пришествие антихриста будет по действию сатанину (2Сол.2:9), одни, как Кирилл Иерусалимский [755] , Златоуст [756] , Дамаскин [757] , полагали, что антихрист будет находиться только под непосредственным и непрерывным влиянием и внушением сатаны, который поселится в нем и будет располагать им, как своим послушным орудием, другие же, как Лактанций [758] , Гезихий Иерусалимский [759] , и Иероним [760] , предполагали, что он будет, как бы, сыном или исчадием сатаны, а некоторые, как бл. Феодорит[761] , даже думали, что в лице антихриста воплотится сам сатана.

Имея, затем, в виду то, что сказано было Даниилом о некоем царе, который возвысится и возвеличится выше всякого божества (Дан.11:36), а ап. Иоанном в Апокалипсисе о звере, которому дана будет драконом власть над всяким коленом, и народом, и языком, и племенем (Откр.13:2, 7), отцы Церкви, как, напр., св. Ириней [762] , Кирилл Иерусалимский [763] , и Дамаскин [764] прямо утверждали об антихристе, что он будет царем, хотя не по царскому происхождению или унаследованию, а по насильственному захвату царской власти, и будет царем по внешним проявлениям своей власти, самым сальным и могущественным.

Самый же злобный характер антихристов и его губительную для Церкви царственную деятельность так изображает св. Ириней: «Будучи отступник и разбойник, он захочет, чтобы поклонялись ему, как Богу, и, будучи раб, захочет, чтобы его провозглашали царем. Получив всю силу

диавола, он придет не как царь праведный и законный, состоящий в покорности Богу, но как нечестивый, неправедный и беззаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе диавольское богоотступничество; он устранит идолов, чтобы внушить, что он – сам Бог, но себя превознесет, как одного идола и в себе самом сосредоточит разнообразное заблуждение, относящееся к прочим идолам, чтобы те, которые, посредством разных мерзостей, поклоняются диаволу, служили ему, посредством этого идола... Апостол (во втором послании к солунянам гл. Сол.2:3, 4) ясно показывает его богоотступничество и, что он будет превозноситься выше всего, называемого Богом или святыней, т. е. выше всякого идола (ибо, называемые у людей боги – не суть боги), и, что он тиранически будет стараться представить себя богом», восседши даже в самом храме Божием, а, именно, во храме Иерусалимском, и, произведши в нем, согласно слову Господню, предреченную пророком Даниилом, мерзость запустения (Мф.24:15)[765] . Кирилл же *И* ерусалимский, кроме того, касаясь тех знамений и чудес ложных, которые, независимо от насильственных мер, будет производить, по силе, действующего в нем и через него, самого сатаны, вот что говорит по сему поводу: «Зная (сатана), что не будет уже ему прощения на суде, откроет явную брань не через служителей своих, как обыкновенно, но сам собою (через свое орудие антихриста), во всех знамениих и чудесех ложных. Будучи отец лжи, он, посредством ложных действий, будет обольщать воображение, так что народу представится, будто, видит воскресшего мертвеца, между тем, как он не воскрешен; будто видит хромых, ходящих, и слепых, прозирающах, тогда как не было исцеления»[766] .

Что касается, далее, древне-отеческого учения о том, что, со стороны не дремлющего Блюстителя Церкви Христовой, будет противопоставлено пагубным действиям антихриста, то, в сем отношении, заслуживает внимания то, что некоторые из отцов под, имеющими быть с неба посланными на защиту Церкви, двумя свидетелями (Откр.11:3–12), как, напр., Ефрем Сирин [767] и Дамаскин [768] , предположительно, разумели (основываясь на местах пророка Малахии Мал.1:4, 6 и Сираха Сир.44:15, 48:9, 10) Еноха и Илию, которые будут ободрять и укреплять, верующих, в благочестии, а других, способных к покаянию, обращать к вере во Христа, чем и предуготовят путь второму пришествию Христову.

Брань же с Церковью Христовой антихриста, по, согласному с откровенным, учению отеческому, продолжится только три с половиной года, и ее окончание вполне совпадет с самым пришествием Христовым[769]

•

II. О втором пришествии Христовом

§ 199. Учение откровенное

Каково же будет самое второе пришествие Христово, о котором, хотя прямо не объявлено, когда, именно, оно будет, но с совершенной ясностью и положительностью засвидетельствовано, как Самим Иисусом Христом, так и Его апостолами, что оно несомненно и непреложно будет, почему все люди и всегда должны быть к нему готовы (Мф.16:27, 24:27, 25:31; Мк.8:38; Лк.12:40; 1Ин.2:28; 1Кор.4:5; 1Сол.5:2–6), и почему Вселенская Церковь всегда твердо веровала и будет веровать и в паки, грядущего судити живых и мертвых (Симв. Ник.-Цареград.)?

Оно, во-первых, как изображал его Сам Иисус Христос и Его апостолы, будет, несомненно, чувственно видимое, подобно тому, как чувственно видимым было и Его первое пришествие в мир; вследствие чего, никакого нет основания, как дозволяют себе некоторые рационалистические толкователи, смешивать или отождествлять его с какими-либо особенными и черезвычайными, но, тем не менее, невидимыми посещениями Божиими Церкви, проявляющимися в тех или иных особеннейших ее судьбах.

Так, Иисус Христос, уча о Своем втором пришествии, всегда поставлял его в неразрывной связи с одним определенным и, притом, единственным и исключительным днем и часом, в который Он приидет, или явится Сын человеческий, т. е., как воплотившийся и вочеловечившийся Сын Божий (Мф.24:36–42, 25:31; Мк.13:32, 33; Лк.17:24–26. 30), чем, понятно, не только исключалась всякая мысль о тождестве сего пришествия Его с тем или иным проявлением всегдашнего невидимого присутствия Его в земной Церкви (Мф.28:20), но и с неотразимой очевидностью и несомненностью утверждалось, что это пришествие Его, по своей видимости и осязательности, будет совершенно одинаково с первым пришествием или явлением в, воспринятой Им, человеческой плоти (1Тим.3:16). Кроме того, Иисус Христос, в беседе Своей с учениками о будущем Своем пришествии, так прямо и решительно выразился о сем: и узрят (колена земная) Сына человеческого, грядуща на облацех небесных с силою и славою многою (Мф.24:30; Мк.13:26; Лк.21:27). и это самое повторил на суде пред первосвященником, сказав ему и всем, здесь присутствовавшим: отселе узрите Сына человеческого, седяща одесную силы и грядуща на облацех небесных (Мф.26:64; Мк.14:62), чем еще больше подтверждено было то, что Он, действительно, во второе

пришествие Свое явится видимо для всех, и, что тогда узрят Его все, не исключая и тех, кои во время Его земной жизни неправедно осудили Его и подвергли крестной смерти.

Это же самое выражено было Иисусом Христом и н Его словах: якоже молния исходит от восток и является до запад; тако будет и пришествие Сына человеческаго (Мф.24:27), чем образно было указано как на то, что Сын человеческий во второе пришествие явится видимо, так и на то, что будет видим везде и для всех. Ибо, по Златоусту, «Блистающая молния не требует вестника, не требует проповедника, но в малейшее мгновение является во всей вселенной, и тем, кои сидят в домах, и тем, кои находятся во внутренних отделениях дома. Таково же будет и пришествие Христово, которое вдруг явится везде по причине сияния славы»[770] .

Между тем, и ангелы, присутствовавшие при вознесении Христовом на небо, прямо и ясно засвидетельствовали о том же, сказавши, конечно, по повелению Божию, бывшим зрителями сего события – апостолам: сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такожде приидет, имже образом видесте Его идуща на небо (Деян.1:11). Точно также учили о сем впоследствии сами апостолы, второе пришествие Христово всегда относя к одному, определенному под конец времен, дню, который, быв предварен явлением антихриста (2Сол.2:2, 3), придет, как тать ночью (2Пет.3:10), а самое пришествие Его называя, то снизшествием Его с неба, когда будет на воздухе встречен восхищенными на облаках людьми воскресшими (1Сол.4:17), то прямо – явлением Его (φανερωσις), в смысле, не иного, как видимого явления (1Пет.4:13; 1Ин.2:28; 2Сол.1:7, 2:8; Тит.2:13) или, подобно тому, как явятся, по воскресении тел своих, и люди воскресшие (Кол.3:4; 1Кор.15:23).

Второе пришествие Христово, далее, как оно изображается в откровении, будет окружено необычайной, а, именно, божественной славой и величием; так как Он приидет с силой и славой многой (Мф.24:30), во славе Отца Своего (Мф.16:27; Мк.8:38), т. е., как истинный Сын Божий. Так, перед Его пришествием явится на небе, видимо для всех, Его знамение, как знамение Сына человеческого (Мф.24:30), каковым, по учению отцов Церкви, будет ни что иное, как крест Христов, который, по словам Ефрема Сирина, будет составлять Его честный, животворящий, достопоклоняемый и святой царский скипетр[771] , а, по словам Златоуста, будет светлее солнца, потому что он явится тогда, когда скроется и помрачится солнце, почему и не явился бы, если бы не был гораздо светлее солнечных лучей[772] .

Вслед за Своим знамением, снизшедши с неба, явится на облаках Сам

Сын человеческий (Мф.24:30; Мк.14:62), но явится не в той грубой плоти, в какой Он пришел в первый раз на землю, а в той светозарной и прославленной плоти, в какой, по воскресении Своем, явился Своим ученикам, и с какой, пред их глазами, вознесся на небо, как предвозвещено было о сем ангелами, сказавшими, при вознесении, апостолам, что Иисус придет таким же образом, как они видели Его, восходящим на небо (Деян.1:11).

Явится же на облаках небесных Иисус Христос, как Владыка не только земли, но и неба, не один, а окруженный бесчисленными тьмами, служащих ему, ангелов, что, понятно, всего более должно будет проявить пред миром всю Его божественную славу и величие. А, что Иисус Христос придет во второе пришествие в сопутствии ангелов, об этом Он неоднократно свидетельствовал, так, напр., уча о сем: приити имать Сын человеческий во славе Отца Своею со ангелы Своими (Мф.16:27) или же: приидет Сын человеческий во славе Своей, и вси святии ангелы с ним (Мф.25:31. Снес. Мк.8:38; Лк.9:26). Так учили и апостолы. Ап. Иуда пишет, что се приидет Господь во тмах святых ангел Своих (Иуд.1:14), а ап. Павел, что Господь Иисус явится с неба со ангелы силы Своея (2Сол.1:7). Особенного же внимания заслуживает тот образ представления, под которым ап. Павел изображает, имеющее последовать, вместе с пришествием Христовым, явление и служение ему ангелов, когда говорит, что Сам Господь в повелении, во гласе архангелов, и в трубе Божии снидет с небесе (1Сол.4:16), т. е. снидет среди раздающихся велений (ἐν κελευσματι) архангеловых, наподобие воинского приказа, передаваемого воинам голосом или трубой, чем ясно показывает, что во время нисшествия Христова все ангелы, по повелению своего начальника – небесных воинств, соберутся на облаках и все будут окружать и сопровождать грядущего на облаках Царя славы, с оказанием ему царственных божественных почестей.

Второе пришествие Христово, наконец, при своей величественности и торжественности, будет необычайно грозным и страшным; так как самая необычайная его величественность и торжественность неотразимо даст всем знать, что Иисус Христос в Своем величии царском грядет, именно, для того, чтобы произвести Свой, над миром, праведный и окончательный суд. Потому-то, по словам Самого Господа, когда явится знамение Сына человеческого на небеси, тогда восплачутся вся колена земная (Мф.24:30. Снес. Откр.1:7), что, подробно разъясняя, св. Ефрем Сирин пишет: «Когда все увидят на высоте, явившийся сей царский Христов скипетр, тогда каждый узнает, что вслед

за ним явится Царь царствующих, и в час тот каждый будет размышлять, как встретиться ему с Судиею. Тогда будет великий вопль; возопиют и скажут: се Жених грядет; се приближается Судия; се открывается Судия судей; се грядет Бог всяческих судить всю вселенную и воздать каждому по делам его»[773] . А св. Иоанн Златоуст говорит: «Тогда восплачутся колена: (потому что) не нужно будет обличать их; увидев крест (Христов), они восплачут о том, что нисколько не воспользовались смертью Его, и распяли Того, Которому должны были поклоняться»[774] . Кирилл же Иерусалимский, вообще, сопоставляя второе пришествие Христово с первым, так изображает его преимущественное отличие от последнего, по его величественности и особенному, грозно судебному, его значению. «Мы, – говорит он, – проповедуем пришествие Христово не одно только, но и другое, которое будет гораздо славнее первого. Ибо, в первом доказал Он Свое терпение, а во второе явится в венце Бога Царя... В первое пришествие Он лежал в яслях, обвитый пеленами; во второе оденется светом, яко ризою (Пс.103:2). В первое претерпе крест, о срамоте нерадив (Евр.12:2), во второе приидет, в сопровождении воинства ангельского, во славе... Приидет Спаситель не для того, чтобы опять судиму быть, но приидет судить, судивших Его. Тот, Который, прежде, будучи судим, молчал, припомнит законопреступным, явившим при кресте дерзость свою, и скажет: сия сотворил еси, и умолчах (Пс.49:21). Как домостроитель, пришел Он тогда, увещаниями наставляя людей; а ныне, по необходимости, хотя бы и не хотели, они подвергнутся Его владычеству»[775] .

III. О воскресении мертвых

§ 200. Переход к учению о воскресении мертвых

Вслед на вторым пришествием Христовым и, даже, почти непосредственно и мгновенно произойдет воскресение мертвых и, тождественное с ним, по своему существу и действию, изменение живых, о чем так учил ап. Павел: яко Сам Господь в повелении, во гласе Архангелов и трубе Божии снидет с небесе, и мертвии о Христе воскреснут первее, потом же мы живущии оставшии, купно с ними восхищены будем на облацех в сретене Господне на воздусе (1Сол.4:16, 17); вси бо не успнем, вси же изменимся: вскоре, во мгновении ока, в последней трубе: вострубит бо, и мертвии востанут нетленни, и мы изменимся (1Кор.15:51, 52). На этом-то важнейшем предмете чаяния нашего и остановим теперь наше внимание, имея в виду, возможно полнее, изложить все то, что существенного и важного преподано было о нем в откровении, а, также, что такого же высказано было в учении древнецерковном и отеческом.

§ 201. Учение откровенное

Истина будущего воскресения мертвых, как важный и необходимый предмет общеспасающей веры, преподана была, с возможно полной ясностью и определенностью только в новозаветном откровении. Но и в Ветхом Завете немало сделано было довольно ясных на нее указаний; почему мы и в Ветхозаветной Церкви встречаемся с замечательными примерами самой живой и непоколебимой веры в будущее воскресение мертвых.

Так, одно уже указание ветхозаветного откровения на тот замечательный факт, что сперва праведный Енох, а, впоследствии, Илия были взяты на небо живыми (Быт.5:24; Евр.11:5; 4Цар.2:11), или в тех же, хотя и видоизменившихся телах, в которых на земле жили, должно было приводить лучших из иудеев, если не к той мысли, что некогда произойдет воскресение всех мертвых, то, по крайней мере, к той, что таковое воскресение последует для людей праведных.

Между тем, праведный Иов уже с совершенной ясностью и несомненностью исповедует свою глубокую веру в воскресение своей собственной, и той же плоти, в которой, и от которой, так много и тяжело страдал на земле. «Я, – говорит он,– знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, – и я во плоти моей узрю Бога, я узрю Его сам, – мои глаза, не глаза другого увидят Его (Иов.19:25–27), по поводу каковой речи Иова, *бл.* Иероним не без основания замечает следующее: «Что яснее этого пророчества? Никто так ясно не говорит о воскресении после Христа, как он – прежде Христа»[776] .

Должно, также, полагать, что подобную же веру в воскресение разделял и пророк Давид, когда, возносясь своей богодухновенной мыслью к Тому, Кто имел стать, после Своей смерти и воскресения, первым, из умерших, победителем смерти и тления, от лица Его взывал к Богу: «Ты не оставишь души моей во аде, и не дашь святому Твоему увидать тление» (Пс.15:10. снес. Деян.2:27), особенно, если при этом принять во внимание то, насколько он представлял для всемогущества Божия легким, как обращать живые существа в персть, так и обратно опять приводить их к жизни, в следующих своих, к Богу обращенных, словах: «Сокроешь (Ты) лице Твое, мятутся; отнимешь дух их (живущих существ), умирают и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой, созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс.103:29, 30).

То же самое нужно сказать о пророке Исаии, который, обращаясь к Богу, взывал: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела.., ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис.26:19), а, также, о пророке Иезекииле, который, в пророческом своем духе созерцая будущие судьбы израильского народа, видел, между прочим, как «стали сближаться кость с костию своею, и вот жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них». Но, когда он, по повелению Божию, сказал духу: «От четырех ветров прииди дух, и дохни на этих убитых», тогда «вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище» (Иез.37:7–10)[777] . Пророк же Даниил, изображая последние тяжкие времена мира, прямо указал не только, вообще, на будущее воскресение мертвых, но и на то, что воскреснут тела всех людей, как праведных, так и грешных, так о сем выразившись: «Многие (тогда) из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут опять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, во веки, навсегда» (Дан.12:2, 3).

А, что вера в воскресение мертвых была достоянием не одних богодухновенных мужей, а и многих благочестивых иудеев, очевидным и несомненным свидетельством сему служит поразительный пример благочестивой матери маккавеянки, которая, увещевая к мученичеству за веру седмь своих сыновей, говорила им: «Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь, не мною образовался состав каждого; и так Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять дает вам дыхание и жизнь с милостью» (2Мак.7:22, 23), – а, также, подобный же пример самих ее сыновей, из коих один, пред мученической своей кончиной, своему мучителю сказал: «Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной», другой же, не только выставивши свой язык, как требовали мучители, но и неустрашимо протянув свои руки, мужественно к ним воззвал: «От Него (Господа Бога) я получил их, и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их», а третий то же самое непоколебимо исповедал в следующих, обращенных к мучителю, словах своих: «Умирающему от людей, вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит, для тебя же не будет воскресения в жизнь» (там же, 2Мак.7:9, 11, 14). Подтверждением же сего может служить и то обстоятельство, что автор второй книги Маккавейской, изобразив, как Иуда Маккавей собрал и отослал дары в Иерусалим, с тем, чтобы там была

принесена жертва за грех, павших в сражении воинов, по сему поводу такое сделал замечание, что Иуда «поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении». Ибо, если бы он не надеялся, что падшие в сражении, воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых» (2Мак.12:43, 44). Наконец, к этому следует еще присовокупить то, что и во время земной жизни Иисуса Христа нередкостью между иудеями было верование в воскресение мертвых, что видно из примера сестры Лазаревой Марфы, которая, быв поставлена в недоумение обещанием Спасителя, что воскреснет ее умерший брат, как должно полагать, на основании общеизвестного верования, отвечала ему: вем, яко воскреснет в воскресение, в последний день (Ин.11:24), а, более же из того, что евангелисты, относительно одних, живших при Иисусе Христе – саддукеев, замечали, что они не признавали воскресения мертвых (Мф.22:23; Мк.12:18; Лк.20:27), причем, само собой предполагалось, что остальное большинство иудеев веровало в такое воскресение (снес. Деян.23:6–8, 24:15).

Что же, спрашивается, нового привнес Иисус Христос в учение о воскресении мертвых, бывшее более или менее известным и в Церкви Ветхозаветной? Ничего, можно сказать, существенно нового не было Им прибавлено к сему учению, а только главные и существенные черты его были изображены в более ясном свете и определенном виде. Но, что особенно важно, Он этому же самому учению, силой Своего Божественного достоинства, такой сообщил высокий характер достоверности, что оно поднялось выше всяких сомнений и недоумений, и стало для всех, верующих в Него, предметом всегдашней и несомненной веры.

Аминь, аминь глаголю вам, учил Спаситель в Своем обращении к иудеям, яко грядет час и ныне есть, егда мертвы услышат глас Сына Божия, и услышавшие оживут... грядет час, в оньже вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и услышавши оживут… грядет час, в оньже все сущии во гробех услышат глас Сына Божия, изыдут, сотворшии благая, в воскрешение живота, а сотворшии злая, в воскрешение суда (Ин.5:24, 28, 29). Се есть воля пославшего Мя Отца, да все, еже даде Ми, не погублю от Него, но воскрешу е в последний день (Ин.6:39. снес, ст. Ин.6:40, 44). Кроме того, Иисус Христос еще так выразился о воскресении мертвых: сподобльшиися век он улучити и воскресение, еже от мертвых, ни женятся, ни посягают; ни умрети бо ктому могут; равни бо суть ангелом (Лк.20:35, 36; Мф.22:30; Мк.12:25). В этом учении Христовом, что нетрудно видеть, с большей ясностью и определенностью, повторено было

то же, чему, отчасти, учили и веровали и в Ветхом Завете, относительно воскресения всех умерших, как праведных, так и грешных (Дан.12:2, 3), и воскресения с теми же, по существу, телами (Иов.19:25–27; Дан.12:2, 3; 2Мак.7:11), – только к сему присовокуплено было еще то, что воскресшие люди, по своей телесной природе, уже, подобно ангелам, будут чужды такого рода телесных потребностей, как половые, а также будут совершенно изъяты от закона смерти. Но все это преподано было людям с такой неотразимой внушительностью, всепобеждающей убедительностью, какая не была и не могла быть доступна никому из ветхозаветных пророков. С такой могущественной внушительностью мог о воскресении мертвых говорить, и в других вселять полную, к Себе, веру только Тот, Кто, как Сам о Себе учил, был воскрешение и живот (Ин.11:25), и, подобно тому, как Его Отец воскрешает мертвых и оживляет, и Сам Он, как Его Сын, мог оживлять, – кого хочет (Ин.5:21), и Кто, кроме того, и на самом деле во время Своей земной жизни воскрешал мертвых (Лк.7:14, 8:54. Ин.11:14), а, что в сем отношении всего важнее, после Своей, по плоти человеческой, смерти, силой Божества воскресил в прославленном, воспринятое Им, вместе с душой человеческой, в Свою ипостась Свое собственное тело, в котором, для уверения в его подлинной действительности, Он неоднократно являлся Своим ученикам, и с которым вознесся на небо (Лк.24:15–53; Ин.20:19–27, 21:1–14; Деян.1:9), и, тем, представил самый осязательный и несомненный залог будущего всеобщего воскресения, как всем людям, так, в особенности, тем, которые, согласно с волей Его, приобщаются Его бессмертного тела и крови, в уповании своего воскресения в последний день (Ин.6:54).

Потому-то и апостолы, предвозвещая воскресение мертвых, как несомненную и непреложную истину (Евр.6:2), всегда соединяли с ним мысль о Самом Иисусе Христе воскресшем и Его воскресении такую видели внутреннюю и неразрывную связь между воскресением Христовым и воскресением мертвых, что почитали совершенно достаточным одной твердой веры в воскресение Христово для того, чтобы быть уверенными в воскресении мертвых, почему находили крайне неразумным и непоследовательным сомневаться в воскресении мертвых, при имении веры в Христово воскресение.

Аще Христос проповедуется, яко из мертвых воста, писал ап. Павел к Коринфянам, како глаголют нецыи в вас, яко воскресения мертвых несть, и Аще воскресения мертвых несть, то ни Христос воста. Аще же Христос не воста, тще убо проповедание наше, тща же и вера ваша. Обретаемся

же и лжесвидетеле Божии, яко послушествовахом (свидетельствовали бы) на Бога, яко воскреси Христа: Его же не воскреси, Аще убо мертвы не востают. Аще бо мертвии не востают, то ни Христос воста (1Кор.15:12–16).

Чем же, по учению Апостола, условливается такая неразрывная связь между воскресением Христовым и воскресением мертвых, в силу которой, признавая первое, безусловно, необходимо признать и последнее, равно, как и, отрицая последнее, необходимо бы было отвергнуть и первое?

На это Апостол такой дает ответ в следующих своих словах: ныне же Христос воста от мертвых, начаток умершим бысть. Понеже бо человеком смерть бысть, и человеком воскресение мертвых. Яко же бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут. Кийждо же во своем чину (1Кор.15:20–23). Иначе сказать, Христос, по человечеству, восставший первым из умерших, не есть простой и обыкновенный, а тот единый и единственный человек, которому, вследствие Его особеннейшего отношения к людям, положено было Богом распространить на них воскресение, подобно тому, как суждено было, тоже единому и единственному человеку, распространить на людей, в силу подобных же к ним отношений, смерть. А потому, как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке.

В другом же месте ап. Павел показывает и то, какой, именно, Христос силою сообщит воскресение умершим, так уча о сем: Господь наш Иисус Христос преобразит тело смирения нашего (уничиженное тело наше), яко быти сему сообразну телу славы Его, по действу еже возмогати ему и покорити себе всяческая (Флп.3:21), т. е., преобразит наши уничиженные и прославленные тела силой не иной, а той же, всегда ему по Божеству присущей, всемощной божественной силой, которой совершено было Им, как все, вообще, превышающее силы человеческие, так и, в частности, Его собственное, по человеческой плоти, воскресение. Такой смысл содержат в себе и другие слова того же Апостола: Бога и Господа воздвиже, и нас воздвижет силою Своею (1Кор.6:14), а также: Аще ли же Дух воскресившего Иисуса от мертвых живет в вас, воздвигий Христа из мертвых, оживотворит и мертвенная телеса ваша, живущим духом Его в вас (Рим.8:11).

Разъясняя же и оправдывая, таким образом, истину воскресения мертвых, ап. Павел, вместе с сим, уясняет и определяет и некоторые частные черты и стороны этой истины, имея и в сем случае в виду то внутреннее соотношение, какое находится между воскресшим уже Христом и имеющими еще воскреснуть людьми, между образом Его

Самого и их воскресения.

Так он, руководясь той мыслью, что воскресший Христос, в отношении к, имеющим воскреснуть, людям есть то же, что Адам, в отношении к людям, подвергнувшимся смерти, прямо и решительно, как мы сейчас видели, утверждает не только то, что мертвые воскреснут, но и что все они, т. е. праведные и грешные, воскреснут, так выразившись о сем: якоже бо о Адаме еси умирают, такожде и о Христе еси оживут, кийждо же во своем чину (1Кор.15:22, 23). Если же здесь прямо не говорится, что оживут, как праведные, так и грешные; то это само собой необходимо предполагается, при сопоставлении всех тех, которые оживут, со всеми теми, как праведными, так и грешными, кои во Адаме умирают. Кроме того, это самое подтверждают последние в приведенном месте слова Апостола: оживут кийждо в своем чину, т. е. принадлежащем каждому, или заслуженном им порядке, что, понятно, вкратце обозначает собою то, что раздельнее выражено было в словах Спасителя: и изыдут, сотворшии благая, в воскресение живота, а, сотворшии злая, в воскрешение суда (Ин.5: 29)[778] .

Некоторым представляется, что сам же ап. Павел ограничивает объем, как господства смерти, так и воскресения мертвых, когда, имея в виду оставшихся пред пришествием Христовым в живых, в послании же к коринфянам пишет: вси бо не успнем, вси же изменимся, вскорь, во мгновение ока, в последней трубе: вострубит бо, и мертвии востанут нетлени, и мы изменимся (1Кор.15:51, 52). Но он здесь, что нетрудно видеть, не делает ни того, ни другого, а имеет только в виду показать то, что и те, кои останутся пред пришествием Христовым в живых, наравне с умершими и воскресшими, подвергнутся, хотя, мгновенному, но, по существу, одинаковому с ними процессу отложения и изменения своей смертной телесной природы, чтобы стать, одинаково с ними, иными по телу, т. е. нетленными. Его слова заключают в себе не иной, а следующий смысл: хотя все мы не умрем, так как в пришествие Христово останутся многие в живых, но все, наравне с умершими, изменимся, как бы, подобно им, умерши и воскресши, во мгновение ока при последней трубе; потому что когда вострубит и мертвые восстанут нетленными, тогда и мы станем, иными, т. е. нетленными. Такое понимание слов Апостола вполне подтверждается и следующими дальнейшими его словами: подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие (1Кор.15:53), в которых под тленным сим и мертвенным сим, без сомнения, разумеется ни что иное, как все, одинаково тленные и смертные тела, и прежде умерших, и оставшихся в живых пред

пришествием Христовым[779] .

Таким образом, остаются во всей силе своей, прежде сказанные Апостолом слова: якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут, кийждо же во своем чину (1Кор.15:22, 23). К сему следует присовокупить, что он эту же веру свою твердо и непоколебимо засвидетельствовал на суде пред своими обвинителями, иудеями и правителем Феликсом, исповедав, что он имеет упование на Бога, яко воскресение хощет быти мертвым, праведником же и грешником (Деян.24:15).

Ап. Павел, далее, руководясь прежней своей мыслью о таком внутреннем соотношении между воскресшим Христом и нами, что, в силу этого, Он преобразит уничиженное тело наше так, что оно будет сообразно славному телу Его (Флп.3:21), и что, как мы носили образ перстного (Адама), будем носить и образ Его, как (Адама) небесного (1Кор.15: 49), с возможной ясностью определяет и главнейшие качества будущих воскресших тел, а, именно, их сравнительную с настоящими телами тождественность и инаковость, по подобию воскресшего тела Христова, бывшего, по существу своему, сравнительно с Его прежним телом тождественным, но, в то же время, по своим новым качествам – совершенно от него отличным.

Тождественность, по существу, с настоящими – будущих воскресших тел, Апостол ясно изображает в следующих своих, направленных против неверующих в возможность воскресения умерших тел, словах: безумне, ты еже сееши, не оживет, Аще не умрет; и еже сеешии, не тело будущее сееши, но голо зерно, Аще случится, пшеницы или иного от прочих (другое какое), Бог же дает ему тело, якоже восхощет, и коемуждо семени свое тело (1Кор.15:36–38). По выраженной здесь Апостолом мысли, будущие воскресшие тела в таком будут находиться генетическом отношении к телам умершим и подвергшимся тлению, в каком находится сеемое и подвергающееся в земле, своего рода, разрушительной смерти пшеничное или иное зерно, в отношении к, произрастающему из него, новому, лучшему по виду пшеничному или другому подобному растению, а следовательно, они, по своей сущности, будут одинаковы с умершими и погребенными телами, хотя, по своему новому образу существования и будут представлять высшую и совершеннейшую ступень и форму телесного бытия и жизни. Это же самое, и с такою же точностью выражает Апостол, когда говорит: подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие (1Кор.15:53), т. е., не иному надлежит быть тленному, и иному облещись в

нетление, а надлежит тому же самому облещись в нетление, которое было тленно, равно, как не иному надлежит быть смертным и иному облещись в бессмертие, а, напротив, надлежит облещись в бессмертие тому же самому, которое было смертно.

Будущие же качества новых воскресших тел, сравнительно с настоящими, ап. Павел так определяет: сеется в тление, востает в нетлении, сеется не в честь, востает в славе; сеется в немощи, востает в силе; сеется тело душевное, востает тело духовное (1Кор.15,42–44). То есть: тогда как настоящие, по своей природе, тленные тела со смертью, и их погребением, всецело предаются тлению, тела, напротив, воскресшие, будут совершенно изъяты от того, что ныне подлежит тлению, став, по самой природе своей, нетленными и неразрушимыми. Тогда как, затем, настоящие тела, вследствие присущей им способности к тлению и во время их жизни во внешнем своем виде постепенно изменяются к худшему, а после разрушительной смерти теряют всякое благообразие и вид, тела воскресшие, наоборот, по тому самому, что воскреснут нетленными, получат и более совершеннейший свой внешний вид, став способными ко всегдашнему и неизменному отображению в себе жизни духовной. Тогда как, далее, по мысли Апостола, нынешние тела потому, собственно, являются тленными и до безвидности изменчивыми, что в них недостает внутренней силы для противодействия внешним вредным и разрушительным физическим влияниям, каковое бессилие их обнаруживается, как во время всей их жизни (напр., во время сильного жара или холода, пресыщения или голода, а, также, всякого рода недугов), так, в особенности, во время и после их смерти, тела воскресшие, напротив, настолько в себе самих будут сильны, что вовсе не будут нуждаться в настоящих физических условиях своего существования, напр., в пище (1Кор.6:13), а, также, вовсе будут безопасны со стороны разрушительных влияний стихий и сил природы, а потому, понятно, будут нетленны и неизменны. Тогда как, наконец, нынешнее тело, по слову Апостола, есть душевное, или такое тело, которое, по преимуществу, порабощает себе душу, заставляя ее подчиняться низшим чувственными влечениям (Рим.7:23) и через это, много стесняя и затемняя ее высшую, чисто духовную, сторону, воскресшее, напротив, будет духовное или такое тело, которое, вполне, будет отвечать духовной природе души, всецело будет служить ей, а потому, всецело будет отображать в себе, как в чистом зеркале, все ее духовное существо.

Определяя же, таким образом, общие физические свойства всех воскресших тел, ап. Павел, совместно с сим, указывает и на бесконечное

различие, какое по своей духовно-нравственной качественности будут иметь воскресшие тела, как праведников и грешников, так и, взятые в отдельности, те и другие тела. Первого рода различие тел праведников и грешников, у Апостола, естественно, предполагается, делаемым им сравнением их с теми разнородными и разновидными растениями, которые возникают из разнородных семян, начиная с пшеницы до плевел (1Кор.15:37, 38. Снес. Мф.13:27–30), а, также, с различными между собою, до противоположности, телами небесными и земными, о которых апостол говорит: ина убо небесным слава, и земным (1Кор.15:40). Второго же рода различие, т. е. степенное различие между самими же телами, как праведных, так и грешных, у Апостола необходимо предполагается следующим изображением, параллельно мыслимого им, различия между отдельными земными и небесными телами: ина убо плоть человеком, ина же плоть скотом, ина же рыбам, ина же птицам... Ина слава солнцу и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе. Такожде и воскресение мертвых (1Кор.15:39, 41, 42).

Апостол же Иоанн, кроме того, своим изображением того, как от жилищ смерти восставали и представали на суд мертвые малые и великие (Откр.20:12, 13), дает некоторое основание для предположения о сохранении всеми воскресшими телами и своих различий по возрастам. А Сам Иисус Христос, при этом, заметим, Своим (с которым мы уже встречались) учением о том, что «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Мф.22:30), не исключал предположения и о существовании в воскресших телах половых разностей, исключая в них, прямо, только существование половых потребностей.

Учение церковно-отеческое

§ 202. В первые три века христианства.

Принявши от Христа и апостолов столь ясное и положительное учение о будущем воскресении мертвых, Церковь христианская, понятно, должна была сделать его предметом обязательной, для всех ее членов, веры, и это, на самом деле, на первых же порах было ею сделано, что можно видеть из, относящихся к апостольским временам, символов древнейших Церквей Иерусалимской, Римской и Кипрской, в которых, между другими основными членами веры, значится и член о воскресении плоти или воскресении мертвых[780] , а, также, из вероизложений св. Иринея[781] и Тертуллиана[782] , в коих, между существенными членами, приписываемой ими всей Церкви, веры, тоже помещен был член о воскресении мертвых, и, притом, воскресении в объеме всего человечества, всех людей, как христиан, так и нехристиан. А впоследствии, Церковь член сей внесла и в Символ веры вселенский или Никео-Цареградскй, выразив его так: чаю воскресения мертвых.

Совместно же с сим, тем же сознанием важности и великой значимости истины воскресения мертвых, руководились и отдельные древнейшие пастыри и учители Церкви, обращая на нее свое особенное внимание и посвящая ее утверждению и защите, нередко, особые свои сочинения[783] , благодаря чему, мы уже в первые века христианства встречаемся с, возможно, полным и определенным учением о воскресении мертвых, к которому и переходим.

Уже св. Климент Римский, с особенной силой и убедительностью, в своем послании к коринфянам учит о воскресении мертвых, почитая его настолько верным и несомненным, что, по его убеждению, в нем может сомневаться, разве только, тот, кто не верит в истинность обетований о нем Самого Бога, положившего начаток ему в воскресении Христовом, а, также, кто не верит во всемогущество Божие, по которому Бог, так же силен восстановить разрушенное, как силен, созданное Им из ничего, разрушить, и таковую силу свою, на самом деле, непрестанно проявляет в многоразличных видах, то, как бы умирающей, то опять воскресающей природы, предизображая тем и будущее воскресение умерших людей. «Рассмотрим, возлюбленные, – пишет он, – как Господь постоянно показывает нам будущее воскресение, коего начатком соделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его от мертвых. Посмотрим, возлюбленные, на воскресение, совершающееся во всякое время. День и ночь представляют нам воскресение: ночь отходит ко сну, – встает день; проходит день, –

настает ночь. Посмотрим на плоды земные, каким образом происходит сеяние зерен. Вышел сеятель, бросил их в землю, брошенные семена, которые упали на землю сухие и голые, согнивают; но, после, из этого разрушения великая сила Промысла Господня воскрешает их, и из одного зерна возвращает многие и производит плод». Затем, присовокупивши к сему еще древнее сказание о, возрождающейся из своего праха, птице Феникс, а, также, приведши места Писания, свидетельствующие о надежде на воскресение даже ветхозаветных праведников, так он заключает речь свою: «В этой надежде, да прилепятся души наши к Тому, Кто верен в обещаниях и праведен в судах Своих. Заповедавший не лгать, тем более, Сам не солжет; ибо, для Бога ничего нет невозможного: невозможно только солгать... Когда ему угодно, и как угодно, Он все сделает и ничто из, определенного им, не останется без исполнения»[784] .

Игнатий же Богоносец, хотя нарочито не касался воскресения мертвых, но его прямо и необходимо предполагал, когда учил о воскресшем Иисусе Христе, что Он «через Свое воскресение на веки воздвигнул знамение для святых и верных Своих, как между иудеями, так и язычниками[785] , под каким знамением, понятно, нужно разуметь не иное, как знамение воскресения и всех тех, для коих оно дано. Потому-то, по Игнатию, когда апостолы через явление воскресшего Господа уверились в Его воскресении, то и сами «стали презирать смерть, явившись выше смерти[786] , а, что касается остальных верующих; то они должны были получить ту же уверенность, как в Христовом, так и в собственном воскресении через причастие евхаристического хлеба, в котором дано Христом «врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь»[787] .

А св. Поликарп Смирнский, настолько почитавший преступным неверие в воскресение мертвых, что, всякого говорящего: нет воскресения, называл первенцем сатаны[788] , так исповедал свою собственную глубокую и непоколебимую веру в, обращенной во время мученических своих страданий, молитве к Богу: «Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в сей день и час принять участие в числе мучеников Твоих и в чаше Христа Твоего, для воскресения в жизнь вечную душою и телом в нетлении Святого Духа»[789] .

Но, более подробно и обстоятельно стали учить о воскресении мертвых, собственно, дальнейшие учители – апологеты христианские, быв вызываемы на это частыми и упорными, со стороны разных лжеучителей, нападками на сию истину, вследствие чего, естественно, должны были, как защищать и оправдывать, так и, совместно с сим, полнее

раскрывать и точнее определять откровенное и церковное о ней учение. В ряду же сих защитников истины христианской, первое, по своей близости ко времени мужей апостольских, место принадлежит св. Иустину мученику, которого, поэтому, учение о воскресении должно иметь для нас особенно важное значение.

По Иустину, всецелое основание и доказательство будущего воскресения мертвых заключается не в ином чем-либо, а в самом воскресении Христовом, предначавшем и предизобразившием собою всеобщее воскресение: а потому, достаточно только веровать в воскресшего Христа, для того, чтобы вполне быть убежденным в будущем воскресении, каковыми и являются на деле все, истинно верующие, христиане.

Сын Бога Отца – Слово, говорит он, пришел к нам во плоти, показуя Себя и Отца, и дал нам в Себе Самом воскресение из мертвых и, после того, жизнь вечную... В нем-то и заключается доказательство и достоверность Его Самого и всего. Посему, те, которые ему следуют, зная Его, и веруют в Него, как в доказательство всего, в Нем и успокаиваются[790] . На не признающих, поэтому, будущего воскресения и, в особенности, на проповедников ложного, о сем, учения, хотя некоторые из них выдают себя за христиан[791] , нужно, по Иустину, смотреть не иначе, как на не христиан, и даже, худших из всех неверующих[792] . Сведши, затем, все лжеучение противников к трем главным пунктам, а, именно, что, будто бы, воскресение распавшейся в прах плоти – вовсе невозможно, что, далее, оно вовсе излишне и Бога недостойно, при ничтожности и грехоспособности плоти и что, наконец, оно, будто бы, совершенно не согласно с учением Спасителя об уничтожении полов и ангельском состоянии людей в будущей жизни (Мф.22:30; Мк.12:25), св. Иустин следующим образом опровергает сие лжеучение, вместе с сим, вполне ясно и определенно выражая и положительное учение Церкви.

Ввиду того возражения своих противников, что, будто бы, «невозможно, чтобы плоть, подвергшись тлению и разрушению, восстановилась в том же виде»[793] , Иустин замечает, что, таким образом рассуждая, они обличают сами себя в таком грубом неверии во всемогущество Божие, какого не имели даже язычники, которые, хотя ложно за богов почитали идолов, но были убеждены, что для них все возможно, как и поэт их, Гомер, говорил: боги все могут и легко[794] . Если же, по Иустину, они, сами себя признающие верующими, еще не совсем потеряли веру во всемогущество Божие; то спрашивается, почему бы Бог

не мог вполне восстановить разрушившуюся и истлевшую плоть, когда всеми учеными-естествоведами на том основании, что сущее не может ни произойти из ничего, ни разрешиться в ничто, то, из чего возникают, и во что, по разрушении, обращаются тела, назвать ли его, как делали философы (Платон), материей, или (как стоики) стихиями ; или же (как Епикур) атомами, признается неразрушимым и неизменным? Почему Бог не мог бы из тех же элементов, из коих возникло и в коих, по смерти, обратилось человеческое тело, опять, через, ведомое ему, совокупление, образовать то же самое тело, наподобие того, как ваятель, сделанную из глины или воска, из золота или серебра, но от времени разрушившуюся статую или фигуру, опять силой своего искусства может воссоздать всецело и из прежнего ее материала, или же, как мозаический художник, по распадении, сделанного им из многих камней какого-либо изображения, опять, если захочет, может собрать все эти камни и всецело восстановить свое прежнее изображение[795] ?

Между тем, по Иустину, вера в, такого рода, со стороны Бога возможность, тем более, должна стать, конечно, в, истинно верующих, несомненной и непоколебимой, что Богом, как бы, в удостоверение и залог сей возможности, явлены людям самые фактические примеры подобного – то возникновения, то восстановления из начальных элементов человеческого тела, каковыми примерами служит первоначальное образование тела человеческого из земной персти, затем, постоянное и непрерывное происхождение человеческих тел из влажного безвидного семени, а, более всего, неоднократные случаи совершенного Иисусом Христом воскресения умерших тел[796] .

На возражение же своих противников, утверждавших, что плоть презренна и недостойна воскресения, вследствие того, что сущность ее есть земля, и что она, будучи полна всякого греха, и душу принуждает грешить вместе с нею, св. Иустин отвечает тем, что плоть, чего они не хотят знать, создана из персти Самим Богом, и, притом, создана для того, чтобы вместе с душою стать человеком и образом Божиим, что плоть воспринял Сам Иисус Христос с тем, чтобы и ее, вместе с душою, спасти, и что, следовательно, она, отнюдь, не презренна пред Богом, а, напротив, угодна и приятна ему. Возможно ли после этого, чтобы Бог, созданную Им Самим, и, так почтенную Им плоть, презрел до того, чтобы она обратилась в ничто? «Ваятель и живописец, если желают, чтобы, сделанные ими, изображения оставались для их собственной славы, возобновляют их, когда они попортятся, а Бог, ужели так небрежет о Своем создании, что оно приходит в ничтожество, и Он не заботится о

восстановлении его бытия? Мы называем напрасно трудившимся того, кто, построив дом, потом разрушил бы его, или, когда он разрушился, пренебрегал бы им, будучи в состоянии восстановить его: Бога же разве не обвинили бы мы, что Он понапрасну творил?»[797] .

Что же касается обвинений плоти в том, будто бы, она сама в себе – зло, и душу вынуждает ко всему греховному, то, по Иустину, оно совершенно несправедливо; ибо кто не знает, что сама по себе плоть ничего не может сделать без начинания и вызова со стороны души? Верно же и несомненно то, что не одна душа, сама по себе, соделывает что-либо доброе или злое, а всегда совместно с плотью, как своей неразлучной спутницей и сотрудницей. Составляя собой одно нераздельное единство, а, именно, одного и того же человека, без чего последний не был бы человеком, душа и плоть, совместно, напр., так или иначе участвуют в обетованиях Божиих, так или иначе относятся к вере и средствам, спасающей благодати, одним словом, так или иначе совместно трудятся на поприще нравственной деятельности, наподобие того, как пара волов, запряженных в одно ярмо, совместно, так или иначе, пашут на ниве. А это самое, согласно с правдой Божией, необходимо требует, как того, чтобы, совместно, плоть и душа получили заслуженное воздаяние, определенное Богом в лице человека не одной душе, но и плоти, так и того, чтобы плоть, согласно с, преимущественно ей данным, обетованием нетления, воскресла, без чего она не могла бы вместе с душой участвовать в воздаянии[798] .

Итак, по Иустину, должны будут воскреснуть, и на самом деле, согласно с тем, как возвещено, воскреснут, для получения заслуженного воздаяния, тела всех бывших людей, как праведных, так и нечестивых, тела, конечно, те же самые, с которыми их души совместно соделывали доброе или злое[799] .

На это, противники воскресения возражали: «Если же плоть будет иметь все части и члены, то не нелепо ли это приписывать ей после воскресения из мертвых, когда Спаситель сказал: «ни женятся, ни выходят замуж, но будут, как ангелы на небе» (Мф.22:30; Мк.12:25)[800] ? Иустин же, со своей стороны, на такое возражение отвечал тем, что в этом вовсе ничего нет странного, если принять во внимание, что и при настоящем своем состоянии телесные члены, несмотря на то, что обладают способностями совершать соответственные отправления, могут удерживаться от, не безусловно необходимых, отправлений, подтверждением чему, напр., служит воздержание от брачной жизни или девство, а, также, и, более всего, то, что в будущей жизни они совершенно

будут свободны от, такого рода, потребностей, как потребность половая[801] .

Наконец, на то возражение: «Если восстанет плоть, то восстанет такою же, какою умрет: если умрет кто с одним глазом, то и восстанет одноглазым, хромой – хромым, лишенный другого какого-либо члена и воскреснет таким же», св. Иустин ответил тем, что, «если Христос на земле исцелял немощи плоти и восстановлял целость тела, то, тем более, сделает это в воскресении, так что плоть восстанет полною и всецелою»[802] .

Вслед же за Иустином, и, согласно с ним, учили, как о действительности, так и всецелости воскресения мертвых дальнейшие апологеты – Татиан, св. Феофил Антиохийский и Афинагор, из коих – Татиан, противопоставляя языческим лжеучениям о гибели, со смертью, всех тел, веру христиан в будущее воскресение, для участия в суде человеческих тел, так определял сию веру, что, хотя тело и истребит огонь или погибнем в реках и морях, или же будет пожрано зверями, но сущность его сокроется в богатой сокровищнице Господа, Который, когда захочет, в прежнее состояние восстановит ее[803] , а Феофил ту же веру в «общее воскресение всех людей[804] , имеющее совершиться через воссоздание их, в начале из небытия созданного, а после – образованная из влажной сущности телесного состава[805] , выражает через свои сравнения его, то с обновлением дней после ночей, то с воскресением в образе плодовых растений, умерших в земле семян, то с ежемесячным исчезновением и обновлением луны, то с истощающей тело болезнью и, возвращающем ему прежний вид, выздоровлением[806] , – Афинагор же, кроме того, присовокупляет к сему, что будущие тела, которые, для того, чтобы участвовать в, заслуженном ими, пред правдой Божией, совместно с душами, воздаянии[807] , имеют быть воссозданы из прежних их, ничем (ни даже поглощением их другими организмами) не разрушенных, и не измененных элементов[808] , восстанут, всецело с сохранением даже прежних своих возрастов[809] , хотя, конечно, вследствие получения ими нетления, в измененном и лучшем виде[810] , и со свободой от прежних чувственных и земных потребностей[811] .

Точно также, продолжали учить защитники учения о будущем воскресении против гностиков св. Ириней и Тертуллиан.

По Иринею, Иисус Христос, тем самым, дал нам самый несомненный и осязательный залог будущего нашего воскресения, что Сам воскрес из мертвых[812] . Ибо, для чего бы Он принимал нашу плоть, а потом умирал и воскресал, если не для того, чтобы оживотворить и спасти ее, чтобы, как в

Адаме все умираем, так во Христе мы ожили[813] ?

Кроме того, пророками (Ис.26:19, 66:13, 14; Иез.36:1–10, 37:12–14)[814] и Самим Иисусом Христом преподано нам обетование о будущем нашем воскресении с дарованием всегдашнего залога нетления в, подающей надежду воскресения, Евхаристии[815] . А такое обетование, как Божие обетование, верно и непреложно[816] , – и оно, тем несомненнее, должно быть для нас, что соединено с обетованием о, требующемся правдой Божией, воздаянии, как по душе, так и по телу (Ин.5:28, 29)[817] . Потому что все дела совершаются душою в теле и при участии тела, почему не было бы согласно с правдой Божией, одному воздавая должное, другое оставлять без воздаяния[818] .

Итак, должны воскреснуть те же самые тела, в которых души жили, подобно тому, как воскрешены были Спасителем не иные, а те же тела, которые принадлежали дочери начальника синагоги, сыну вдовы наинской и Лазарю[819] . И должны, следовательно, воскреснуть, как и Христос воскрес, всецело[820] , или со всеми своими членами, почему, между прочим, Иисус Христос исцелял и целого человека и отдельные в нем члены, делая это, конечно, ввиду всецелого воскресения человеческих тел[821] , но только с новыми качествами нетления и бессмертия[822] .

Если же ап. Павел утверждает, что «плоть и кровь не могут наследовать царства Божия», то этим он, отнюдь, не отрицает, как думают еретики, воскресения настоящей плоти, а отрицает только возможность наследия царствия Божия для тех, кои совершают одни плотские дела. Потому что, по ясным словам Апостола, «тленному сему (а не чему-либо иному) надлежит облечься в нетление, и смертному сему (а не чему-либо иному) облечься в бессмертие» (1Кор.15:53), – и Спаситель Господь Иисус Христос не иное, а «уничиженное тело наше преобразит, сообразно с телом Своей славы» (Флп.3:21)[823] .

А чтобы, вопреки неверию, непоколебимо в это веровать, достаточно знать, что не Бог подчинен тварям, но твари подчинены Богу, почему и Господь сказал: невозможная у человек, возможна суть у Бога (Лк.18:27), а, также, достаточно помнить о, такого рода, явлениях всемогущества Божия, как, напр., преложения Еноха и Илии, сохранение невредимыми от огня трех, брошенных в разженную пещь, отроков[824] и многие примеры на самом деле совершенного Господом на земле воскресения мертвых[825] .

И по Тертуллиану, воскресший Христос через Себя и в Себе дал людям несомненное доказательство и залог их собственного будущего воскресения, почему, для уверенности в последнем, вполне достаточно

одной твердой и несомненной веры в то, что Иисус Христос, как не мнимую, а действительную воспринял плоть, так и с той же, не мнимой, а действительной плотью воскрес из мертвых, чему еретики не верят и, по этому самому, будущего воскресения не признают[826] .

Но есть и другое твердое основание для такой уверенности в будущем воскресении, – это непреложное обетование Христово о будущем воскресении[827] , ввиду будущего праведного воздаяния всем за добрые и худые дела[828] , для чего, безусловно, необходимо и воскресение тел[829] . Потому что душа, быв поставлена в такое внутреннее отношение к телу, что без него ничего не может приводить в исполнение и действие, хотя, сама по себе, и может мыслить и чувствовать[830] , все, что ни делает доброго или худого, делает не иначе, как при участии тела, ясным подтверждением чему служит, напр., чувственное восприятие душою всех таинств Церкви, совершение такого рода подвигов, каковы воздержание и девство, разные жестокие добровольные страдания за Христа и мученическая смерть[831] , или же, наоборот, совершение, всякого рода, плотских грехов и преступлений[832] . А потому, понятно, и тело необходимо должно участвовать в том воздаянии, которое, совместно с ним, заслужила душа; и это тем необходимее, что только при сем условии радостные или мучительные чувства заслуженного воздаяния могут получить свою надлежащую полноту[833] . Итак, воскреснут все люди[834] , воскреснут с теми же самыми телами, в коих на земле жили[835] , и со всеми прежними своими телесными членами, хотя, конечно, последние, когда тело из душевного станет духовным и сами станут такими, и перестанут совершать прежние свои отправления[836] .

А, чтобы по сему предмету отстранить всякого рода сомнения и недоумения, достаточно, по Тертуллиану, только помнить о том, чем мы были, или, точнее сказать, не были, прежде чем родились на свет, а, между тем, несмотря на это, по воле Божией стали такими, какими существуем ныне. Почему же не может произойти того, что по той же воле Божией, несмотря на обращение смертью наших тел в прах, мы опять станем, лишь только в измененном виде, тем, чем некогда уже были? Почему не может сего произойти, когда Сам Бог непрестанно и осязательно удостоверяет нас в этом, представляя фактические образы будущего воскресения нашего в, такого рода, непрерывно чередующихся явлениях природы, которые носят на себе печать смерти и следующего за нею возрождения или воскресения, каковы, напр., умирание дня ночью и восстание его опять после ночи, как бы из гроба; умирание растений дерев зимою и возрождение их весною;

истлевание всякого рода сеемых семян и восстание их в лучших и прекрасных формах, и т. п.[837]

Только Ориген значительно иначе учил о будущем воскресении тел, во многом расходясь с, предшествовавшими ему, учителями Церкви, особенно, по предмету тождественности будущих воскресших, с настоящими телами, хотя, по видимому, ее допускал и, даже, энергично отстаивал.

Так, имея, в виду тех еретиков, которые, по-видимому, допускали будущее воскресение, но, в то же время, безусловно отрицали воскресение настоящих тел, он пишет против них, между прочим, следующее: «Неверия сих еретиков нельзя назвать иначе, как безумием, ибо, если они сами утверждают, что будет воскресение мертвых, то пусть скажут нам, что, собственно, умирает? Умирает, конечно, ничто иное, как тело; следовательно, если будет воскресение, то воскресение будет не иного чего, как тела. Если же тела воскреснут, то понятно, что воскреснут не для чего иного, как только для того, чтобы быть нам оболочкой; а, если необходимо нам и в будущей жизни жить в телах, как и, действительно, это необходимо, то понято, что мы должны получить снова не какие-либо иные и чужие, но наши собственные тела[838] . Невежды и неверующие полагают, что тело наше смертью не только разрушается, но и уничтожается, так что решительно ничего не остается от его субстанции. Но мы убеждены, что смерть только преобразует тело, и, что субстанция тела, не гибнущая и от смерти, а только изменяемая ею, получит еще новое изменение, когда волей Творца снова, в определенное время, возбуждена будет к жизни[839] . Поэтому, и в состоянии нетления и славы мы будем жить не в ином теле, а в том, в каком мы живем ныне, в состоянии немощи, тления и бесславия, но только то же самое тело, которое было сосудом немощи бесславия, очищенное и преобразованное, станет сосудом силы, и славы, и обиталищем блаженства»[840] . В другом же месте, против тех же еретиков, которые, по мнению Оригена, показывали свое величайшее неразумие в том, что, по-видимому, допуская будущее, по воскресении, воздаяние, отрицали воскресение настоящих тел, вот, что по сему случаю говорит: «Разве не нелепость утверждать, что то тело, которое за Христа терпит на себе язвы, которое, также, вместе с душою претерпевает тяжкие, от преследований, муки – темничные заключения, узы, побои, жжение огнем, резание железом, терзание и съедение зверями, распятие на кресте и другие разные роды мучений, за таковые подвиги будет лишено всякой награды? Можно ли представить, чтобы только душа

получила награду, когда душа несет подвиг жизни и страданий не сама, а вместе с телом? Когда душа вступит в славу, почему бы тело, с которым она вместе подвизалась, должно быть отринуто, между тем, как в борьбе души с дурными влечениями, в ее стремлении, наприм., сохранить всегдашнее девство, тяжесть подвига падала на тело, если не больше еще, чем на душу, то уже никак не меньше?»[841]

Трудно было сказать что-либо более ясного и сильного против неверия еретиков в будущее воскресение тел и в пользу веры христиан в такое воскресение, – в воскресение, именно, тех тел, в которых мы живем и подвизаемся здесь на земле.

Но, с другой стороны, Ориген безусловно отрицает всякую плотяность и всякое сходство по виду и свойствам будущих тел с настоящими, частно обосновываясь в сем случае на том естествознательном соображении, что, образующие настоящие тела элементы, быв разрушены смертью и слиты с первоначальными стихиями, уже никогда, вследствие своей безвозвратной текучести и изменчивости, не могут возвратиться к своему прежнему органическому положению, наподобие того, как частица молока или вина, смешавшись с морем, хотя и не уничтожается, никогда уже не может стать тем, чем была[842] , более же, по-видимому, руководясь откровенным, о сем предмете, учением. Из христиан, говорит Ориген, имея в виду, по преимуществу, хилиастов, только те, кои слепо следуют в толковании Св. Писания иудейскому буквализму, могут утверждать, что в воскресении мы получим совершенно похожие на настоящие тела, не только своим видом, но и своими отправлениями, т. е. тела, как и ныне, с плотью и кровью, способные, напр., есть, пить и проч., – могут утверждать это только вопреки ясному учению ап. Павла о будущих духовных телах[843] . Господь, как говорит Апостол, преобразит тело смирения нашего яко быти ему сообразну телу славы его (Флп.3:21)[844] . Господь же, хотя по воскресении являлся ученикам Своим в прежнем (обладавшем особеннейшими преимуществами, вследствие Его непорочного зачатия) теле, ел и пил с ними, и даже давал осязать Себя, чтобы рассеять их сомнения, касательно Своего воскресения; но тут же Он являл и эфирную, духовную природу Своего тела, ибо входил сквозь двери затворенные, и после преломления хлеба делался невидимым[845] . А это значит, что нам дано будет тело, совершенно не похожее на нынешнее наше тело, именно, духовное тело, эфирное, не подлежащее ни зрению, ни осязанию, не имеющее никакой тяжести и веса, и способное изменяться сообразно с местом, где будет обитать[846] . Ныне мы глазами видим, ушами слышим, руками действуем, ногами ходим, но в будущем теле мы всецело будем духовны, потому что в

этом теле будет все глаз, все ухо, все деятельность, все движение[847] . Иначе, если мы будем иметь те же плотяные тела, какие имеем ныне; то значит, и там опять будут мужчины и женщины, и будет различие полов, а, с тем вместе, и супружества[848] . Если же в воскресении, как учил Господь, ни женятся, ни посягают (Мк.12:23), то зачем будет там мужеский пол и женский, а, также, если, по словам Господа, жизнь воскресших будет такая же, какою живут ангелы Божии на небеси, то не следует ли отсюда, что в воскресении мы будем также бесплотны, как и ангелы бесплотны?[849]

Доводя, таким образом, новую качественность воскресших тел почти до ангельской бесплотности, Ориген, по-видимому, этим совершенно исключает, утверждаемую им, тождественность сих тел с настоящими. Но он, вот, как то и другое примиряет между собою. По его представлению, в глубине человеческого тела, независимо от его грубо чувственной, производящей постоянно меняющиеся чувственные явления, субстанции, есть, как бы, некоторая другая, более внутренняя и небесная, или тонкая ангельская субстанция с, присущим ей, такого же рода обликом или типом. Эта субстанция остается неизменною и в живом организме телесном, всегда сохраняя в нем свой типический отпечаток, несмотря на все его непрерывные видоизменения, и такою же останется она но смерти и разрушении сего организма. Из нее-то, как заключающей в себе более тонкие и духовные телесные зачатки, и восстанут, по гласу Божию, будущие эфирные и духовные тела с их особенными, установившимися во время земной жизни, типами, наподобие того, как из, сеемых в земле и здесь истлевающих, но, в то же время, сохраняющих в себе те или иные растительные зачатки зерна, в свое время, произрастают совсем на них не похожие, и значительно лучшие по виду те или иные растения. Такой, именно, а не иной смысл имеют, по Оригену, и слова ап. Павла: *безумне, ты еже сееши не оживет, Аще не умрет, и еже сееши не тело будущее сееши, но голо зерно, Бог же дает ему тело, якоже восхощет и коемуждо семени свое тело* (1Кор.15:36–38)[850] .

Из сказанного, нетрудно видеть, что Ориген, защищая истину будущего воскресения тел, против, неверующих в него, еретиков, остался совершенно верен общецерковному учению, твердо отстаивая тождественность с настоящими будущих тел, ввиду необходимого участия их, вместе с душами в будущем воздаянии. Таковым бы он остался и в борьбе своей с, грубочувственно представлявшими будущие воскресшие тела, хилиастами, если бы, подобно апологетам христианским, ограничился только выяснением того, что будущие тела, как, имеющие

обладать духовными свойствами, будут совершенно чужды нынешних чувственных потребностей и таких же органических отправлений. Но он пошел далее и впал в крайность, ставши представлять будущие тела, подобно обликам бесплотных духов, чуждым всякой телесности, или эфирными, и, для объяснения происхождения сих тел, искусственно предположивши в настоящем теле, кроме материальной, другую нематериальную субстанцию. А это, понятно, сильно колебало, по-видимому, допускаемую Оригеном тождественность будущих тел с настоящими, в связи же с учением Оригеновым о теле, как временной, только, исправительной темнице души, а, также, о не прерывающихся перевоплощениях душ или метампсихозе, могло привести многих к такому заключению, что Ориген не допускал и самого воскресения тел в строгом смысле сего слова. Этим объясняется то обстоятельство, что одни из дальнейших пастырей Церкви, обращая преимущественное внимание на то, что было лучшего в учении Орионовом о воскресении, становились его сторонниками и защитниками, а другие, напротив, имея в виду то, что было в нем несовершенного, упрекали Оригена в подрыве церковного учения о самом будущем воскресении, каковое мнение, как впоследствии увидим, благодаря подкреплению его антицерковным воззрением на воскресение оригенистов, получило перевес и вызвало осуждение учения Оригенова о воскресении на Пятом Вселенском Соборе.

Теперь же, пока мы ограничимся замечанием, что против учения Оригенова на первых же порах, с особенной силой, восстал св. Мефодий, противопоставив ему, доселе признававшиеся несомненными, те положения, что тело, отнюдь, не есть случайная и временная темница, а составная и необходимая принадлежность души, почему оно необходимо должно воскреснуть таким, каким было на земле соединено с душою, но только с уничтожением нажитой им через грех смертности, и воскреснуть, отнюдь, не через создание свое из чего-либо нового, не входившего прежде в его состав, а только через преобразование всего того, что, прежде, составляло его сущность, наподобие того, как и Сам Иисус Христос воскрес с тем же телом, в котором жил на земле и претерпел смерть[851] . В подобном же смысле о действительной тождественности с настоящими будущих, имеющих только преобразоваться, воскресших тел, учили и другие отцы 3 века, как, напр., св. Ипполит [852] и св. Киприан [853] . К этому присовокупим, что такие же мысли о воскресении с особенной ясностью и точностью выражены в Постановлениях апостольских [854] .

§ 203. В период Вселенских Соборов.

Обращаясь за сим к отцам и учителям дальнейшего периода, мы видим, что и они, в таком же смысле, учат, как, вообще, о будущем воскресении мертвых, так и, в частности, о тождественности будущих воскресших тел с настоящими, то, большей частью, повторяя, то, отчасти, разъясняя и точнее определяя прежнее, о сем, церковное учение.

Так, согласно с древнейшими пастырями, они (как, напр., Златоуст [855], Феодорит [856] и Дамаскин [857], для укрепления веры в воскресение мертвых, как на твердое и несомненное основание для сей веры, указывают на прямое обетование Божие относительно воскресения мертвых, ясно выраженное, как в ветхозаветном, так и в новозаветном откровении, как через пророков, так и через Самого Иисуса Христа и Его апостолов, каковое обетование, как всякое обетование Божие, для каждого верующего должно иметь значение непререкаемой и непреложной истины. Вместе же с сим, они (как, напр., Афанасий Великий [858], Иларий [859], Григорий Нисский [860], Епифаний [861] и Феодорит [862] указывают и на весьма важный для верующих удостоверительный, со стороны Бога, залог исполнимости сего обетования, заключающийся в самом воскресении Христовом, а, также, в установленной Христом евхаристии для сообщения причащающимся ей самых зачатков нетления и жизни вечной.

Чтобы, далее, оправдать полнейшую возможность воскресения мертвых со стороны всемогущества Божия, они, также, подобно прежним учителям, выясняют (как, напр., Ефрем Сирин [863], Кирилл Иерусалимский [864], Григорий Нисский [865], Епифаний [866], Иаков Низибийский [867] и Дамаскин [868], что для Бога, как всемогущего, все возможно, и, что, если для Его всемогущества не представлялось никакой трудности вначале создать все и элементы для тела человеческого из несущего, то, конечно, еще легче будет для Него восстановить человеческие тела из готовых, но только разрозненных смертью элементов, наподобие того, как с большей легкостью восстановляются, чем в первый раз образуются, ваятелем – статуя, живописцем – картина. А, между тем, подобно им же, к этому присовокупляют свои указания (как, напр., Кирилл Иерусалимский [869], Григорий Нисский [870], Златоуст [871], Епифаний [872] и Амвросий [873]) и на фактические свидетельства такой возможности, представляемый и видимой природой, и историей домостроительства Божия о спасении людей, – видимой природой представляемая в возникновении, напр., из безвидного семени полного организма человеческого, в вырастании из,

сгнивших в земле, зерен пшеничных или иных плодовитых колосьев, в весеннем воскресении, после мертвящей зимы, всех растений и деревьев, в замирании на более или менее продолжительное время и потом оживлении некоторых насекомых и животных и т. п., а историей домостроительства представленные во взятии живыми на небо Еноха и Илии, а, также, в воскресении Лазаря и других, замеченных в евангельской истории, умерших лиц.

Чтобы, затем, показать, что воскресение мертвых не есть что-либо безразличное по отношению к намерениям Божиим, а, напротив, составляет предмет неизменного решения воли Божией, отцы и учители сего периода (как, напр., Евсевий [874] , *К* ирилл Иерусалимский [875] , Григорий Нисский [876] , Амвросий [877] , Епифаний [878] и Дамаскин [879]) подобно своим предшественникам, тоже с особенной силой раскрывают те мысли, что воскресение мертвых, безусловно и необходимо предполагается и требуется правдой Божией, для полного, людям, воздаяния, какое они заслужили, живя в своих телах, и, совместно с ними, или подвизались в добре, или же погрязали во зле.

В заключение же, они, согласно с прежними учителями, утверждают, что воскреснут, безусловно, все люди, как праведные, так и грешные[880] , как умершие, так и, оставшиеся во время воскресения, в живых, имеющие подвергнуться одинаковому изменению наравне с умершими[881] , и воскреснут с теми же, хотя и изменившимися, телами, с которыми были соединены на земле, во время подвига и заслуги.

Но, так как последний пункт учения, касающийся тождественности будущих воскресших тел с настоящими, вследствие своей соприкосновенности с, распространившимися везде, партикулярными, о сем, мнениями Оригена, имел свою особенную историю и был предметом особенного внимания, как отдельных отцов и учителей сего перода, так и всей Церкви; то и мы, со своей стороны, находим уместным и нужным сказать о нем более обстоятельно и подробно.

Из отцов и учителей рассматриваемого нами периода, прямо касавшихся вопроса о тождественности воскресших тел с настоящими, прежде других обращает на себя внимание *св.* Ефрем Сирин, который, как сейчас увидим, учил об этом, вопреки Оригену, точно в таком же смысле, в каком учили и прежние отцы и учители Церкви, т. е. в смысле всецелого сходства, по существу, и внешней организации будущих тел с настоящими, при отличии от них только своими новыми качествами нетления, или бессмертия и одухотворенности.

По его изображению, когда наступит воскресение мертвых, «земля

представит тело человеческое таким, каким приняла его, хотя бы растерзали его звери, пожрали птицы, раздробили рыбы; не окажется недостатка даже в волосе человеческом[882] . Земной персти повелено будет отделить прах умерших, и не останется ни одной пылинки, которая бы не явилась пред Судией. Кто поглощен морем, кого пожрали дикие звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, – в самое короткое мгновение времени все пробудятся, восстанут и явятся... Не видавшие здесь друг друга – увидятся там, и матерь узнает, что это – ее сын, и сын узнает, что это – его матерь[883] . Все, восставши нетленными[884] , приемлют тело, сообразное собственным делам своим. Тело праведных просияет в седмь крат, паче света солнечного; а тела грешников окажутся темными и исполненными зловония; и тело каждого покажет дела его: потому что каждый из нас дела свои носит в собственном теле своем»[885] .

К этому изображению воскресших тел, заметим мимоходом, св. Ефрем, сравнительно с прежними учителями, присовокупляет еще то свое особое мнение, что все тела воскреснут в совершеннолетнем возрасте, так выразившись о сем: «Кто умер во чреве матери и не вступил в жизнь, того (Судия) сделает совершеннолетним в то же мгновение, в которое возвратит жизнь мертвецам. Младенец, которого матерь умерла вместе с ним во чревоношении, при воскресении, предстанет совершенным мужем, и узнает матерь свою, а она узнает детище свое... Равными воскресит Творец сынов Адамовых; как сотворил их равными, так равными же пробудит и от смерти. В воскресении нет ни больных, ни малых. И, преждевременно родившийся, восстанет таким же, как и совершеннолетний. Только по делам и образу жизни будут там высокие и славные; и одни уподобятся свету, другие – тьме[886] .

Точно таково же учение о воскресших телах и св. Кирилла Иерусалимского. По его словам, ап. Павел, уча, что подобает тленному сему облещись в нетление и мертвенному сему облещись в бессмертие (1Кор.15:35), как бы, перстом указывает на то, что восстанет для нетления и бессмертия не иное, а то, именно, самое тело, которое подверглось тлению и смерти[887] ; так как с этим же самым телом, которого мы обязаны блюсти чистоту, должны будем предстать на суд[888] . На возражение же неверующих: каким образом могут собраться и образовать собою будущие тела частицы нынешних умерших тел, когда одни из них, совершенно изгнивая, обращаются в червей, в свою очередь, тоже умирающих, другие же пожираются рыбами, в свою очередь, пожираемыми другими же рыбами, или же пожираются зверями, сокрушающими и самые их кости, а иные съедаются птицами,

разлетающимися и умирающими то в Индии, то в Персии, то Готфии или Испании по всему миру, или же сожигаются в огне, после чего и самый прах их разносится повсюду ветром, – святой отец отвечает следующим: «Для тебя, человека весьма малого и немощного, подлинно, далека Индия от Готфии и Испания от Персии; а для Бога, содержащего всю землю горстию (Ис.40:12), все близко. Поэтому, не обвиняй Бога в бессилии, судя по своей немощи, но обращай, более, внимание на Его могущество. Если солнце, будучи малым делом Божиим, одним действием своих лучей согревает мир, а воздух, созданный Богом, объемлет собою все в мире: то неужели же Бог, Создатель и солнца и воздуха, далеко отстоит от мира? Если ты, имея в своей горсти многие разнородные семена, в состоянии бываешь отличить одни от других и отложить их к своему роду, то неужели Бог не возможет различить и восстановить объемлемое дланью Его?»[889] .

Но, по св. Кириллу, хотя восстанут, всецело, те же самые тела, которые на земле жили и умерли, но они не останутся такими немощными, какими были прежде, а облекутся или претворятся в нетление, наподобие того, как железо, быв долгое время в огне, само делается огнем, и станут бессмертными или вечными. Совместно же с сим, они не будут уже нуждаться ни в настоящих снедях для поддержания своей жизни, ни в лестницах, нужных здесь при своем восхождении; потому что соделаются духовными и, чем-то, таким, дивным, чего и выразить, как должно, мы не в состоянии. Однако ж, будучи одинаково нетленными и бессмертными, будущие тела, по Кириллу, в то же время, будут совершенно различны по своим внутренним качествам, быв иными у праведников, и иными у грешников. Тогда как одни из них, в соответствии, назначенному жилищем для них, небу, будут светоносны (слабым подобием чего, отчасти, служат светящиеся насекомые), другие, вовсе будут этого чужды, быв осуждены на жительство в огне адском[890] .

Между тем, тогда, как Кирилл Иерусалимский, в особенности же, Ефрем Сирин, в смысле более строгом, принимали тождественность с настоящими – будущих воскресших тел, другие отцы, как то: Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, понимали ее более духовно, не отрицая тождественности по основной субстанции последних с первыми, но новые качества их духовные, доводя до исчезновения всяких телесных, со включением сюда, по преимуществу, и половых особенностей. Впрочем, относительно Василия Великого и Григория Богослова нужно заметить, что они только мимоходом и без разъяснений высказывали свои мнения, нарочито не занимаясь вопросом об отношении

будущих воскресших тел к настоящим[891] . Григорий же Нисский вот как, довольно обстоятельно, разъясняет сие мнение. По его изображению, хотя тело человеческое после смерти распадается в прах; но его первоосновные, стихийные элементы остаются навсегда неразрушимыми и неизменными[892] .

Из этих-то, именно, принадлежавших в сей жизни известному телу, а не из не иных каких-либо, чуждых ему, стихийных элементов, и произойдет будущее тело. Потому что, хотя сии индивидуальные элементы, по разрушении тела, обыкновенно, смешиваются с общими стихийными элементами, как, напр., частная теплота с общей стихийной теплотой, но когда последует на то распоряжение воли Божией, они, по выделении из общей стихийной массы, в силу естественного сродства, привлекутся к душе и образуют, вполне знакомый ей, организм, которого все составные части она так легко распознает, как владетель какого-либо разбившегося сосуда легко узнает его по черепкам, на которые распался этот сосуд[893] . Таким образом, в воскресение, не созидаясь вновь, восстанут из прежних своих стихийных элементов будущие тела, а, потому, по своей сущности они будут то же, что и настоящие тела, и вместе с сим, в отношении к душам, будут их собственными, а, отнюдь, не чужими телами[894] . Но будущие тела, будучи тождественны, по своей телесной сущности, с настоящими, в то же время будут от них, по своим качествам и совершенству, весьма отличными. «Как тело колоса, – говорит св. Григорий, – рождается из семени, потому что сила Божия из сего последнего художнически производит первое, и оно, и не совершенно одно и то же с семенем, и не вовсе от него отлично; так (по словам Апостола)... сила Божия, по преизбытку власти не только разложившееся возвращает тебе снова, но дает тебе, при сем, иное великое и прекрасное, чем естество приводится для тебя в большее велелепие... Ибо, как пшеничное зерно по разложении своем в земной глыбе, оставив количественную малость и качественные свойства наружного вида, не утратило само себя, но, само в себе пребывая, делается колосом, весьма много отличаясь от себя самого величиною, красотою, разнообразием и наружностью: таким же образом, и естество человеческое, оставив в смерти все свои отличительные свойства, какие приобрело страстным расположением, – разумею нечесть, тление, немощь, разности возраста, не утратило себя самого; но, как бы, в колос какой, пременяется в нетление, славу, честь, силу, совершенство во всем, и жизнь его не естественными управляется уже свойствами, но переходит в некое духовное и бесстрастное состояние»[895] . Короче сказать, «телесное

покрывало (души), разрушенное теперь смертью, снова будет соткано из того же вещества, но не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное, почему оно… и восстановится снова в лучшей и вожделеннейшей красоте»[896] .

Но св. Иоанн Златоуст, вполне разделяя то воззрение, что воскресшие тела, при своей единосущественности с настоящими, при своем нетлении и бессмертии будут тончайшие и легчайшие, в то же время, довольно решительно настаивает на том, что они сходны будут с ними по своему очертанию и виду, по примеру воскресшего тела Христова. Так, напр., изъясняя слова ап. Павла: не тело будущее сееши (1Кор.15:37), которые подавали некоторым повод утверждать, что будущее тело будет совершенно иное, в сравнении с настоящим, он, между прочим, говорит следующее: «Здесь говорится уже не о действительности воскресения, но об образе воскресения, т. е., каково будет тело, имеющее воскреснуть, – такое ли, как прежде, или лучшее и превосходнейшее? – То и другое Апостол выводит из одного и того же примера и доказывает, что оно будет лучшее. Еретики же, не понимая ничего такого, возражают и говорят: иное тело умирает, и иное тело воскреснет. Но, что это за воскресение? Воскресение относится к тому, что умерло. И где та чудная и славная победа над смертью, если одно умирает, а другое воскреснет? Тогда уже не видно будет, что она возвратит то, что держала в своем плену»[897] . Затем, обращая внимание еретиков на воскресшее тело Господа, которое, по их взгляду, должно бы быть иным по отношении к умершему, он так продолжает свою речь: «Иначе и Христос, быв начатком воскресающих, воскрес не в том же самом теле, но, по вашему, одно тело Он оставил, хотя оно было без всякого греха, а другое принял. Откуда же Он взял другое? То – от Девы, а это откуда? Видишь ли, до каких нелепостей доводит такое мнение? Также, для чего Он показал язвы гвоздиные? Не для того ли, чтобы доказать, что это самое тело было пригвождено ко кресту и оно самое воскресло? И, что значит прообраз Ионы? Без сомнения, не иной Иона был поглощен, а живой извергнут на землю. И еще, почему Христос говорил: раззорите церковь сию (под которою разумел тело Свое) и треми денми воздвигну ю (Ин.2:19)? Он, конечно, воздвиг тот самый храм, который разрушен»[898] . Эту же самую мысль в другом месте он так выражает, по поводу изъяснения слов Апостола: подобает бо тленному сему облещися в нетление и мертвенному сему облещися в бессмертие (1Кор.15:53): «тленное есть тело, и мертвенное есть тело; тело остается, потому что оно есть то, что облекается: исчезают же смертность и тленность, когда оно облечется в бессмертие и нетление»[899] .

Епифаний же Кипрский, еще с большей заботливостью и силой отстаивал и защищал древне-отеческое учение о тождественности будущих тел с настоящими, не только по своей сущности, но и по всецелой организации, быв вызван на то, безусловно отрицавшими такого рода тождественность, оригенистами, против которых, как по поводу сего, так и других подобных лжеучений, вел долгую и упорную борьбу, после соборного осуждения их Феофилом Александрийским. Впрочем, он в своей защите истины, как сейчас увидим, руководился теми же основаниями, какими и Златоуст, но только прямее направляя их против того, именно, пункта учения Оригена и оригенистов, что будущие тела не будут иметь всех прежних своих составных частей и органов. Так, он, подобно Златоусту, основываясь прежде и, главнее всего, на примере воскресшего Господа, Своим собственным воскресением по плоти предначавшего и предизобразившего общее воскресение мертвых, вот что говорит о воскресшем теле Христовом, которому, как зерну пшеничному, прежде надлежало пасть в землю и умереть, чтобы затем принести много плода (Ин.12:24), или воскреснуть: «Итак, умерло пшеничное зерно и воскресло. Но все ли это зерно воскресло, или часть его воскресла? Иное ли зерно, отличное от бывшего, или то же самое, которое было, воскресло, то есть тело, которое Иосифом обвито было плащаницей и положено в новом гробе? Конечно, ты этого не отвергнешь. Ибо, о ком ангел благовествовал женам, что Он воскрес? О ком говорит: кого ищете? Иисуса Назарянина? воста, несть зде: приидите, видите место (Мк.16:6; Мф.28:5, 6). Он, как бы, так сказал: приидите, видите место и вразумите Оригена, что здесь ничего не осталось лежащим, но все воскресло[900] . Какое же (далее) было то (воскресшее) тело Христово, которое прошло сквозь двери затворенные? Иное ли от распятого, или то самое, которое было распято? Ты, Ориген, конечно, не можешь не признать, что это было то самое тело, которое было распято: ибо тебя обличает Сам Тот, Кто, тщательно исследовавшему Его Фоме, сказал: не буди неверен, но верен (Ин.20:27). Он показал язву гвоздиную и место копия и оставил самые язвы на теле, хотя и соединил тело в одно единение духовное. Он мог уничтожить и язвы, но не уничтожает для того, чтобы обличить тебя, богопротивный! Таким образом, это было то тело, которое три дня было погребенным во гробе, и с Ним восстало во время воскресения; ибо Он показал и кости, и кожу, и плоть, сказав: видите, яко дух плоти и кости не имат, яко же Мене видите имуща (Лк.24:39)»[901] .

Отсюда, св. Епифаний прямо приходит к тому несомненному выводу, что, подобно тому, как начаток и первообраз нашего воскресения –

Христос всецело воскрес со Своим прежним, но только одухотворенным и утонченным телом, так точно и мы воскреснем всецело со своими прежними, но только утонченными и одухотворенными телами[902] .

К этому же выводу св. отец приходит и на основании учения ап. Павла о воскресении будущих тел, подобно возрастающим из, сеемых и умирающих в земле, тех или иных семян, тех или иных видов растений. Так, обращая внимание на слова Апостола: ты еже сееши не оживет, Аще не умрет: и еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно, Аще случится, пшеницы или иною от прочих. Бог же дает ему тело, яко же восхощет, и коемуждо семени свое тело (1Кор.15:36–38), он замечает следующее: «Видишь, что не изменяется тело. Ибо никто, посеявши ячмень, не ищет пшеницы; также, кто посеял тмин, не найдет ячменя; но что посеяно, то самое и взойдет. Если из него нечто и останется в земле, то, зато, из него поднимется произрастание. Так и из этой истлевающей пшеницы (человеческого тела), не приходящей на суд, оставшаяся часть бесполезна, а, произросшее из нее, прекрасно[903] .

Останавливаясь, затем, на словах Апостола: есть тело душевное и есть тело духовное (1Кор.15:44), он изъясняет их в том смысле, что они, отнюдь, не то означают, чтобы были два особые отдельные тела, душевное и духовное, а то, что одно и то же тело, будучи в настоящей жизни душевным, по воскресении станет духовным. То есть, оно, будучи здесь способно увлекать и порабощать дух своими чувственными стремлениями, тогда будет всецело служить духу и всему духовному; будучи, далее здесь подчинено разным чувственным потребностям, напр., пищи, брака и т.п., тогда будет от всего этого совершенно свободно, будучи, кроме того, теперь сковываемо своею дебелостью и грубостью, тогда станет свободным и от этого, ставши более утонченным и духообразным, но, при всем этом, оставаясь всецело тем же телом, подобно тому, как прославленное тело Самого воскресшего Господа, а, также, подобные тела, преложившихся живыми ко Господу Еноха и Илии остались всецело теми же прежними телами[904] .

На возражение, наконец, противников, что, если тело всецело воскреснет, то должно будет воскреснуть и все, сопряженное здесь с ним, нечистое и излишнее, как, напр., разные от него отделения, лишние волосы и т.п., св. Епифаний отвечал тем, что, как никто, передавая вышедший из станка кусок материи белильнику, не станет требовать того, чтобы сохранились на этой ткани прежние ее пятна и другие несовершенства, а, напротив, ожидает получить ее и всецелой и, вполне, чистой, так

точно никто из здравомыслящих не станет считать недостатком в будущих воскресших телах то, если они будут чужды всякой нечистоты и излишества, только бы они явились всецелыми и в более совершеннейшем виде[905] .

Между тем, тогда, как на Востоке с такой твердостью и рвением защищал против оригенистов древнецерковное учение о воскресших телах св. Епифаний, точно таким же образом действовал на Западе *бл. Иероним.* И он, подобно Епифанию, учение Оригеново и оригенистов о будущих, как чисто эфирных и не имеющих, по виду, ничего схожего с настоящими, телах, признавал совершенно противоцерковным. А также, подобно Епифанию, основываясь на Св. Писании, прямо и положительно учил, что, подобно тому, как воскресшее тело Господа, при своей прославленности, было тем же телом с плотью, костями и язвами гвоздиными, которое пострадало, умерло и положено во гроб, и все будущие воскресшие тела, хотя восстанут нетленными и бессмертными, будут, по своему строению и виду, теми же телами, какими были положены во гробах, т. е. будут с плотью, костями, жилами, зубами, волосами и, даже, половыми отличиями. Потому что, по словам ап. Павла (1Кор. 15:53), они должны не уничтожиться, а только облечься в нетление и бессмертие, а по слову Спасителя, будут чужды только, подобно ангелам, брачного состояния (Мф. 22:30), но, отнюдь, не половых разностей, вследствие которых Иоанн будет Иоанн, а Мария – Мария[906] .

В таком же точно духе и смысле учил и *бл. Августин* , вслед за Иеронимом повторяя, что будущие воскресшие тела, хотя будут одарены нетлением и бессмертием[907] , но не будут, как некоторые думают, чисто духовны, а только, сравнительно, более одухотворены, быв более способны служить духу, что, именно, а не иное что-либо обозначено у Апостола наименованием будущего тела *духовным* (1Кор. 15:44)[908] . Вместе с сим, поэтому, будущие тела будут обладать всеми, без исключения, теми же органами и членами, какими обладают ныне[909] , для чего, материалом, при их воскресении, послужит вся и та же, ныне принадлежащая им материя, которая тогда собрана будет отовсюду, где бы она ни находилась[910] , и, притом, по воле верховного Художника, так будет в них распределена, что в них уже ни в чем не окажется ни какого-либо излишества, ни недостатка или безобразия, а, напротив, все будет соразмерно, гармонично и совершенно[911] .

Но Августин более подробно раскрывает, заслуживающие внимания мысли о сохранении, при воскресении тел, полов и возрастов. Слова Спасителя: в воскресении ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии

на небеси суть (Мф.22:30), на которые, обыкновенно, ссылались все, отрицавшие сохранение при воскресении полов, вот как он изъясняет. «Хотя, – говорит он, – в ответ на вопрос саддукеев, кого из семи братьев будет женою женщина, которую каждый из них имел, чтобы восстановить, как предписывал закон, семя умершего брата, Спасителю уместно было сказать: та, о которой вы Меня спрашиваете, сама будет мужчиной, а не женщиной (если бы в воскресении не было женского пола), однако, сказал не то, а вот что: в воскресении ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии на небеси суть (Мф.22:30). Равными ангелам мы будем, конечно, бессмертием и блаженством, а не по плоти, также, и не воскресением, в котором ангелы не имеют нужды, потому что они и не могли умирать. Таким образом, Господь отрицал в воскресении браки, а не женщин, и отрицал тогда, когда поднят был такой вопрос, который всего скорее разрешился бы путем отрицания женского пола, если бы Господу ведомо было, что его тогда не будет; напротив, Он утверждал, что пол этот будет, говоря: ни женятся, что имеет отношение к мужчинам, ни посягают, что имеет отношение к женщинам. Итак, будут тогда и те, которые, обыкновенно, здесь женятся, и те, которые здесь выходят замуж, только там этого не будут они делать»[912] . Потому что «там не будет уже похоти, которая служит причиной стыда. Ведь и до грехопадения муж и жена были наги и не стыдились. Поэтому, тогда тела человеческие очистятся только от недостатков, но природа останется. Женский же пол есть не недостаток, а природа»[913] .

Что же касается возраста, в каком воскреснут умершие тела, то Августин, на основании слов Апостола, что, некогда, достигнем еси... в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова (Еф.4:13), согласно с Иеронимом, полагал, что все тела воскреснут в возрасте полного совершеннолетия или тридцатилетнем[914] , но к этому присовокуплял, что он ничего не имеет и против того мнения, что тела воскреснут в тех разных возрастах, в коих умерли, только бы при этом исключалось представление об их младенческой слабости или же старческой немощи[915] .

Подобным образом, учили, впоследствии, бл. Феодорит и св. Исидор Пелусиот. По словам Феодорита, воскресение есть не что иное, как приведение разрушенного в прежний состав, без чего оно не было бы и воскресением[916] , и об этом, именно, а не ином воскресении мертвых предвозвещал Сам Иисус Христос и Апостолы. Так, Иисус Христос учил: вси сущии во гробах услышат глас Сына Божия, и изыдут, сотворшии благая, в воскресение живота, а сотворшии злая, в воскресение суда

(Ин.5:28, 29), изыдут, конечно, погребенные тела, а не что-либо иное. И ап. Павел, когда об Иисусе Христе проповедовал, что Он преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его (Флп.3:21), преображением нашего тела назвал не изменение его в иной вид, но преложение из тления в нетление[917] . А, также, когда учил о будущем воскресшем теле: сеется в тление, востает в нетлении, сеется не в честь, востает в славе, сеется в немощи, востает в силе; сеется тело душевное, востает тело духовное (1Кор.15:42–44); подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие (1Кор.15:53); то этим, при своем повторении слов: сеется и сему, как бы, пальцем указывал, что не иное тело восстанет, а, именно, то самое, которое, подобно зерну, погребается в земле и истлевает[918] . Таким образом, по Феодориту, воскресшие тела будут тождественны с настоящими, хотя и восстанут в славе нетления и бессмертия, а у праведников даже будут световидны, подобно воскресшему телу Господа[919] .

И по Исидору, воскресшие тела будут те же тела, в которых мы, между прочим, ныне крещаемся в надежде воскресения и нетления[920] , хотя они тогда соделаются более духовными, – легкими и эфирными[921] .

Между тем, как известно, оригенисты своими ложными учениями, касавшимися и воскресения мертвых, успели в шестом веке произвести большую смуту в Церкви, чем вызвали на себя и самого Оригена суд не только отдельных иерархов (как, напр., Мины, патриарха Константинопольского, и Вигилия, епископа Римского), но и всей Церкви, произнесенный ею на Пятом Вселенском Соборе. Но мы обращаем внимание только на следующее, сделанное здесь и направленное против учения оригенистов о воскресении, определение: «Кто утверждает, что тело Господа, по воскресении, сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами в воскресении облекутся и все разумные твари, – кто утверждает, что, как Христос совлекся Своего земного тела, так и все разумные существа не будут иметь в воскресении, подобных настоящим, тел, – да будет анафема»[922] . Из этого определения становится очевидным, что и Вселенская Церковь признавала не только тождественность по сущности, но и сходство по виду будущих тел с настоящими, основываясь в сем случае, главным образом, на примерном сходстве воскресшего тела Христова с Его прежним земным телом.

Такое верование в воскресение настоящих тел, понятно, после сего должно было войти в свою полную силу и стать всеобщим и всегдашним. Его, заметим, между прочим, с особенной ревностью защищал против

патриарха Цареградского Евтихия Григорий Великий [923] , но, что для нас весьма важно, с полной ясностью и точностью изложил его св. Иоанн Дамаскин, которого учение о сем, вкратце, можно представить в таком виде: Воскресение (ἀνάστασις) есть вторичное восстановление того, что упало. Если смерть, как определяют, есть разлучение души с телом; то воскресение, без сомнения, есть вторичное соединение души с телом и новое восстановление падшего и разрушившегося существа. Об этом, именно, а не ином воскресении мертвых провозвещали пророки, Сам Иисус Христос и Апостолы, уча о воскресении сущих в персти земной или во гробах, следовательно, умерших и погребенных тел, а не душ. Кроме того, по словам Апостола: Христос воста, начаток умершим (1Кор.15:16) и перворожден из мертвых (Кол.1:18), а, также: Аще веруем, яко Иисус умре и воскресе, тако и Бог умершия во Иисусе приведет с Ним (1Сол.4:14), мы так воскреснем, как воскрес Сам Христос. А Христос воскрес не иначе, как восстановив Свое прежнее, разрушенное смертью, тело и соединив его со Своей душой, в чем Он, несомненно, удостоверил Своих учеников, когда, по воскресении явившись им и увидев, что они принимают Его за духа, показал им руки и ребра (Ин.20:20), и сказал: осяжите Мя и видите, яко Сам Аз есмь и не изменился, яко дух плоти и кости не имат, якоже Мене видите имуща (Лк.24:39). Поэтому, и наши воскресшие тела будут те же, что и настоящие, по своему строению и виду, но, в то же время, будут нетленны и бессмертны, а, также, духовны, подобно телу Господа по воскресении, проходившему сквозь затворенные двери, не утомлявшемуся и не имевшему нужды ни в пище, ни в сне, ни в питии, и, вследствие сего, подобно ангелам, будут чужды брака и деторождения[924] .

Этим мы и заключаем свое обозрение древнеотеческого учения о воскресении мертвых, присовокупив к сему, что оно и доныне в таком виде сохраняется в Церкви, с принятием во внимание, впрочем, только в качестве мнений, и древнеотеческих, виденных нами, предположений о возрастах, в которых имеют воскреснуть будущие тела.

IV. Обновление мира

§ 204. Учение откровенное

Совместно с воскресением мертвых, имеющим положить конец владычеству в людях смерти, по учению откровения, последует подобное обновление и во всей видимой твари, «покорившейся суете, – как говорит ап. Павел, – не добровольно, но по воле, покорившего ее» (человека), и потому, совместно с человеком, чающей «освобождения от рабства тлению» (Рим.8:20–21).

Еще пророк Давид ясно предуказывал на то, что, некогда, мир прекратит свое настоящее существование и изменится или получит иной вид, так выразившись в своем обращении к Богу о, созданных Им, небе и земле: та погибнут, Ты же пребывавши, и вся яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся (Пс.101:26, 27).

Правда, отрывочно взятые здесь слова: та погибнут могут приводить к той мысли, что небо и земля, некогда, совершенно уничтожатся или исчезнут, но их подлинный, а, именно, тот смысл, что небо и земля только прекратят настоящей образ существования и получат иной вид, вполне определяют и оправдывают дальнейшие слова полустишия: и яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся.

Сам Иисус Христос прямо и ясно учил о кончине мира (Мф.24:6 и 14; Мк.13:7; Лк.21:9), характерно называемой Им кончиной века (Мф.13:39, 24:3, 28:20).

Но под кончиной мира, с которой должен прекратиться и нынешний век, Господь разумел, тоже, отнюдь, не уничтожение мира, а только прекращение нынешнего его образа и порядка бытия, подтверждением чему, между прочим, служат Его выражения о небе и земле, сравнительно с Его учением: небо и земля мимоидет, словеса же Моя не мимоидут (Мф.24:35), каковые выражения, подобно словам ап. Павла: преходит образ мира сего (1Кор.7:31), обозначают только изменчивость мира по образу его бытия, а, отнюдь, не уничтожение самой его сущности. Между тем, Иисус Христос, как известно, и в частности предизображал те грозные и разрушительные перевороты, которые произойдут на небе и земле перед кончиной мира, как то: померкнутие солнца и луны, спадение звезд с неба, поколебание сил небесных, землетрясения, возмущения и шум вод морских (Мф.24:29; Мк.13:24, 25; Лк.21:25, 26; снес. Откр.6:12–14). Но, как должно думать, в этих разрушительных мировых явлениях, Он предуказывал своим ученикам, отнюдь, не на уничтожение мира, а, скорее, на подготовление его, посредством сих

переворотов, к новому, лучшему, вполне приспособленному к обновленным, через воскресение, жильцам своим, образу его существования, что усматривается из следующего Его, весьма знаменательного, наставления ученикам Своим, при указании им на сии признаки кончины мира: от смоковницы же научитеся притчи: егда уже ваия ее будут млада (мягки) и листвие прозябнет, видите, яко близ есть жатва (лето). Тако и вы, егда видите сия вся, ведите, яко близ есть, при дверех (Мф.24:32, 33). Так поняли Своего божественного Учителя и, согласно с Ним, о кончине Мира учили апостолы – Петр, Павел и Иоанн. Ап. Петр в следующих чертах изображает самый последний и окончательный переворот в мире: нынешняя небеса и земля темже словом сокровена суть, огню блюдома (содержимые тем же Словом, сберегаются огню) на день суда и погибели нечестивых человек... Приидет же день Господень, яко тать в нощи, в оньже небеса убо с шумом мимоидут, стихии же сжигаемы разорятся, земля же, и яже на ней дела сгорят... Небеса жегома (воспламененные) разорятся, и стихии опаляеми (разгоревшись) растаются (2Пет.3:7, 10, 12). Но, вслед же за сим, ап. Петр вот что говорит о последствиях сего мирового переворота: нова же небесе и новы земли по обетованию его чаем, в нихже правда живет (2Пет.3:13). То есть, хотя нынешние небо и земля от действия последнего всеобъемляющего огня, имеющего одно – совершенно сжечь, а другое – расплавить, прейдут, перестав быть тем, чем теперь, но они не уничтожатся, а из них, и вместо них, возникнут новое небо и новая земля; и, именно, такое небо и такая земля, которые вполне будут приспособлены для жительства в них правды, и в которых, следовательно, ничего не будет из того беспорядочного и зловредного, что в них привнесено было грехом падшего человека. Подобным же образом, учил о будущем мире, по сравнению его с настоящим, и ап. Павел, так, по сему поводу, выразившись: чаяние бо твари, откровения сынов Божиих чает. Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю (покорились суете не добровольно, но по воле покорившего ее) на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих. Вемы бо, яко вся тварь с нами совоздыхает и сболезнует даже до ныне. Не точию же (и не только она), но и сами начаток духа имуще, и мы сами в себе воздыхаем, обновления чающе, избавления телу нашему (ожидая усыновления, искупления тела нашего) (Рим.8:19–23). То есть: тварь вовсе не безучастна к ожидающей участи людей с откровением сынов Божиих, а, напротив, с нетерпением чает сего, потому что с будущей судьбой человека, как властелина ее, неразрывно связана и ее собственная будущая

участь, подобно тому, как и настоящей своей ненормальной участью не себе обязана она, а, покорившему ее суете, человеку. Потому-то, как человек воздыхает, ожидая обновления и избавления телу своему, так и тварь постоянно совоздыхает и соболезнует с ним в надежде, что и она сама, некогда, не только не уничтожится, но придет в новое лучшее состояние, а, именно, освободится от рабства тлению, и станет посильной участницей в свободе славы чад Божиих. И такое состояние твари останется уже навсегда неизменным, потому что, по словам ап. Павла, Бог, согласно Своему обетованию, еще раз (значит, в последний раз) поколеблет не только землю, но и небо, с тем, однако ж, чтобы пребыло (в них) непоколебимое для непоколебимого царства Божия (Евр.12:26–28). Апостол же Иоанн, в Откровении видел самое новое небо и новую землю, после того, как миновали прежнее небо и прежняя земля, и уже моря не стало (Откр.21:1).

Учение церковно-отеческое

§ 205. В три первые века христианства

Так учили о кончине мира и древнейшие, начиная с мужей апостольских, пастыри Церкви, то, точнее изъясняя и определяя, то, ввиду противных ложных мнений, защищая и оправдывая откровенное о сем учение. Св. Варнава, напр., в своем послании, хотя кратко, но вполне точно определяет мысль откровения о будущем изменении только, а не уничтожении мира, когда, касаясь второго пришествия на землю Сына Божия, говорит, между прочим, о последнем, что Он «уничтожит время беззаконного, совершит над нечестивыми суд и изменит (а не уничтожит) солнце, луну и звезды»[925] .

Иустин же мученик, имея, главным образом, в виду тех из противников, кои верили в совершенную несокрушимость нынешней вселенной, твердо настаивал, на основании откровенного учения, только на том, что вселенная, согласно с волей Божией, пока медлящей, по человеколюбию, с выполнением своих, о ней, намерений, некогда, непременно разрушится, и разрушится при посредстве всесожигающего огня[926] , причем, им прямо не говорилось о том, какого, именно, рода будет это разрушение или сожжение вселенной, и какие отсюда произойдут, по отношению к ней, последствия. Но, если принять во внимание, что Иустин здесь же окончательное потребление огнем вселенной сравнивает с давним потреблением ее потопом, а, также, что он, главным образом, при этом настаивал на том, что во время сожжения вселенной потребится все, бывшее на ней злое[927] , то должно с несомненностью полагать, что под последним сожжением огнем вселенной он разумел не совершенное ее уничтожение, а только, так сказать, переплавление и обновление.

То же самое следует заметить и, относительно, дальнейших христианских апологетов: *Татиана* [928] , Афинагора[929] , *св* . Феофила Антиохийского [930] и Минуция Феликса [931] , которые, имея дело с подобными противниками, также, прямо и ясно учили только о потреблении настоящего мира всесожигающим огнем, и, в оправдание сей истины, между прочим, ссылались на то, что об этом, в некотором согласии с пророками, учили даже некоторые древние философы.

Но, что не было досказано помянутыми апологетами, относительно, имевшей последовать, через действие огня, кончины мира, то было вполне достаточно выражено св. Иринеем Лионским, который, по сему поводу, вот что писал: «Поелику люди суть истинные люди, то, необходимо

истинным, должно быть и местопребывание их, и не обращаться в ничтожество, но преуспевать в своем бытии. Ибо, ни субстанция, ни сущность творения не уничтожается, потому что истинен и верен, Устроивший его; но проходит образ мира сего, т. е. то, в чем совершено преступление, потому что человек обветшал в этом... Когда же пройдет этот образ и человек возобновится и окрепнет для нетления так, чтобы он не мог уже обветшать; то будет небо новое и земля новая, в которой будет пребывать новый человек»[932] . И Ориген, также, по-видимому, твердо стоял за внешнее только видоизменение, а не уничтожение, при конце веков, настоящего мира, в виду чего, даже допустил произвольное аллегорическое понимание померкнутия, при конце мира, солнца и луны, спадения с неба звезд, а, также, имеющего тогда потребить вселенную огня[933] . Но, самое видоизменение, тогда, нынешнего мира, он представлял настолько существенным и радикальным, что, по его предположению, будущий мир не должен будет иметь ничего схожего с настоящим миром, подобно тому, как и будущие воскресшие тела людей, став совершенно духовными, ничего не будут иметь общего с нынешними их материальными телами, что, понятно, было равносильно признанию полного уничтожения нынешнего мира при его кончине, равно, как и отрицанию будущего его только обновления или преобразования.

Потому-то св. Мефодий с такой же силой и твердостью восстал против учения Оригенова о совершенном несходстве будущего мира с настоящим, как и против подобного же учения его о нетождественности будущих воскресших человеческих тел с настоящими, находя то и другое одинаково противным свидетельству слова Божия. Потому что, по Мефодию, св. Писание одинаково ясно и положительно учит, как о том, что воскреснут не иные, а те, именно, человеческие тела, которые жили и умерли на земле, только воскреснут в лучшем, обновленном виде, так, равно и о том, что этот, именно, а не иной, мир некогда изменится, т. е. только преобразуется, подобно телам людей, в новое лучшее состояние, но, отнюдь, не уничтожится, чтобы дать вместо себя другому совершенно иному Миру[934] .

§ 206. В период Вселенских соборов

Так точно учили и дальнейшие отцы и учители, только, сравнительно, больше разъясняя и определяя древне-церковное учение о будущем лишь преобразовании, а не уничтожении мира, каковое учение, как увидим, было окончательно утверждено и на одном из Вселенских Соборов.

Вот, напр., с какой ясностью и определенностью учил св. Кирилл Иерусалимский о кончине Мира, в смысле, только обновления его, а, отнюдь, не уничтожения, как некоторые, вопреки Писанию, думали: «Приидет, – говорит он, – с небес Господь наш Иисус Христос, приидет со славою при скончании мира сего в последний день. Ибо будет скончание мира сего, и сотворенный мир сей обновится. Поелику разврат, татьба, и любодеяние, и всякий род грехов крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием (Ос.4:2) в мире, то, чтобы сие чудное обиталище тварей не осталось навсегда исполненным беззакония, прейдет мир сей, дабы снова явиться лучшим... Не будем скорбеть, что мы одни умираем; и звезды скончаются, но, конечно, восстанут снова. Свиет Господь небеса, но не для того, чтобы истребить их, а, чтобы опять воздвигнуть в лучшем виде». Затем, св. Кирилл, имея в виду возражение противников, ссылающихся на слова Псалмопевца: та (т. е. небо и земля) погибнут (Пс.101:26), обращает их внимание на дальнейшие слова: и яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся (ст. Пс.101:27), и так заключает речь свою: «Как человеку приписывается погибель, по сказанному: видите, яко праведный погибе, и никто же не приемлет сердцем (Ис.57:1), а, между тем, ожидается его воскресение; так, равно, ожидаем некоторого воскресения небес»[935] . Василий же Великий к этому присовокупляет мысль о необходимости обновления мира уже по тому одному, что он внутренне и неразрывно связан с судьбою человека.

«Необходимо, – говорит он, – миру измениться, если и состояние душ перейдет в другой род жизни». Ибо, как настоящая жизнь наша имеет качества, сродные сему миру; так и будущее состояние наших душ получит жребий, свойственный своему состоянию[936] .

Эту же мысль повторяет св. Григорий Нисский, указывая на то, что человек так относится ко вселенной, как часть – к целому, и что, поэтому, обновление его через воскресение необходимо предполагает подобное же обновление всего мира[937] .

А св. Амвросий от, имеющей, некогда, обновиться, вместе с

воскресшим человечеством вселенной, мысленно поднимается к Тому, Кто, именно, имеет произвести это всеобщее возобновление твари, и Кто уже самым делом предизобразил его в своем собственном воскресении, и, следующим характерным образом, выражает свою мысль: «Во *Христе воскрес мир, в Нем же воскресло небо, и в Нем воскресла земля»* [938] .

Но, особенного внимания, заслуживает рассуждение св. Иоанна Златоустого об участии видимой твари в будущем воскресении человека, которое излагает он на основании учения о сем же ап. Павла. Так, изъясняя слова сего апостола: суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих (Рим.8:20, 21), он, между прочим, говорит следующее: «Рассуждая о рабстве (твари), Павел показывает, от чего оно произошло, и причиной его почитает нас самих. Итак, что же? Ужели тварь, терпящая за другого, терпит обиду? Нимало... Ей не сделано через это никакой обиды; потому что через тебя же (человека) она опять будет нетленной, что означает: на уповании. Затем, останавливаясь на словах апостола: яко и сама тварь свободится, Златоуст так продолжает речь свою: «Что значит: сама? Не ты один, но и, что гораздо тебя ниже, что не имеет ни смысла, ни чувства, и то будет с тобою участвовать в благах. Свободится, говорит апостол, от работы истления, т. е. не будет уже тленной, но сделается соответственной благообразию твоего тела. Как тварь соделалась тленной, когда тело твое стало тленным; так, когда тело твое восстанет нетленным, и тварь последует за ним и соделается соответственной ему.

Как кормилица, воспитывавшая царского сына, когда взойдет он на отеческий престол, имеет свою долю в царственных его благах; так и тварь, по словам Апостола (будет причастна блаженной участи человека)...

У людей, также, есть обыкновение одевать слуг в богатое платье для чести сына, когда ему надобно показаться в свете прилично своему роду; так и Бог облекает тварь нетлением в свободу славы чад»[939] .

Между тем, в конце четвертого века, благодаря оригенистам и манихеям, стало весьма заметно распространяться ложное мнение о будущем совершенном истреблении огнем настоящего материального мира, что, понятно, должно было вызвать, встретившихся с ним, пастырей Церкви, как на прямое его опровержение, так и на упрочение, противоположного ему, церковного учения о кончине мира. Из таковых пастырей заслуживают внимания св. Епифаний, бл. Иероним и бл. Августин, на которых мы и остановимся здесь.

По Епифанию, нельзя принять того мнения, что, будто бы, во время последнего мирового пожара, вселенная всецело погибнет с небом, землею и воздухом, уже ввиду того одного простого соображения, что, если бы было так, то лучше бы было вовсе не созидать вселенной, чем созидать ее понапрасну, или созидать для того только, чтобы впоследствии совершенно уничтожить. Между тем, Сам Бог, создавший вместе с небесами и землю, говорит через Исаию, что «Он не напрасно сотворил ее, а образовал ее для жительства (Ис.45:18). И, по словам Премудрого, Бог создал все для бытия (Прем.1:14). Апостол же Павел прямо учил: чаяние бо твари откровения сынов Божиих чает. Суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих (Рим.8:19–21). А это, по Епифанию, означает, что работающая суете и тлению, не невидимая, а видимая тварь, отнюдь, при кончине мира не уничтожится, а, напротив, восстановится в лучшем, совершеннейшем виде. Подобно людям умирающим, с которыми совоздыхает и соболезнует, и она подвергнется тогда, своего рода, тяжкой смерти, но лишь для того, чтобы восстать более благолепной и отвечающей новому состоянию чад Божиих, и, чтобы затем работать уже не тлению и греху, а одной правде. Небо, следовательно, и земля, заключает св. Епифаний, не обратятся во время последнего огненного пожара, как думают суемудрые, в первоначальный хаос, или совершенно уничтожатся, а только обновятся или, как Сам говорит, через Исаию, Бог, станут новыми (Ис.66:22), вследствие чего земля опять станет продолжать быть обиталищем, но обиталищем более совершенным и для обитателей совершеннейших. Но против этого иномыслящие возражали, что в самом же св. Писании говорится: небо и земля мимоидут (Мф.24:35), погибнет небо, яко дым, и земля, яко риза, обетшает (Ис.51:6). На это св. Епифаний, указав на слова апостола: преходит во образ мира сего (1Кор.7:31), а не самый мир, отвечает тем, «что писаниям обычно (свойственно) называть уничтожением обращение формы (мировой) в лучший и благообразнейший вид; подобно тому, как, если бы кто назвал уничтожением (или погибелью) изменение прежнего в человеке его младенческого вида в совершенного мужа, когда перемена с возрастом младенца касается только его величины и красоты»[940] . То же самое против сторонников мнения о будущем уничтожении мира повторяет и бл. Иероним, присовокупляя к сему указания на некоторые новые места св. Писания, прямо свидетельствующие в пользу только обновления мира, а, отнюдь, не его уничтожения. Таковы, по его указанию, слова пророка Исаии, предрекавшего о погибели мира: будет (тогда) свет луны аки свет

солнца и свет солнечный будет седмерицею (Ис.30:26), которые означают не уничтожение прежнего, а изменение в лучшее... На это же самое, по Иерониму, указывает и ап. Петр, написав: тогдашний мир водою потоплен быв погибе. А нынешняя небеса и земля тем же словом сокровена суть (2Пет.3:6–7)..., так как, далее, учит, что нова же небесе и новы земли по обетованию Его чаем (ст. 2Пет.3:13). Он не сказал: увидим иные небеса и иную землю, но прежние и старые, изменившиеся в лучшие[941] .

Августин же, сущность того, что утверждалось защитниками откровенного учения, относительно, кончины мира, вкратце, выразил в следующих своих положениях: «Мир этот прейдет не в смысле совершенного уничтожения, а только изменения вещей, почему, и апостол говорит: преходит бо образ мира сего (1Кор.7:31). Уничтожится образ его, но не природа[942] . Прейдет образ мира сего через сожжение его мировыми огнями, подобно тому, как потом совершился через наводнение мировыми водами. В этом то мировом пожаре уничтожатся, совершенно, от огня те свойства стихий тленных, которые соответствовали телам нашим, а самая субстанция получит такие свойства, которые, через удивительное изменение, окажутся соответствующими телам бессмертным, так что мир, обновившись к лучшему, получит полное приспособление к людям, обновившимся к лучшему и по плоти»[943] .

К сказанному можно присовокупить, что и учитель 5-го века бл. Феодорит столь же прямо и ясно выразил, как свое, так и общецерковное, в 5-м веке, верование в будущее только обновление, а не уничтожение мира, когда, изъясняя слова ап. Павла: суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшего ю на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих (Рим.8:20, 21), сказал, между прочим, следующее: «Апостол научает, что вся видимая тварь получила в удел естество смертное; потому что Творец всяческих предвидел преступление Адама и тот смертный приговор, который на него будет произнесен. И было бы неприлично и несправедливо тому, что для него (Адама) создано, получить в удел нетление, а ему самому, ради которого все это создано, быть тленным и страждущим. Но, когда он через воскресение приимет бессмертие; тогда и, созданное для него, получит, также, в удел нетление. Потому-то, по слову апостола, видимая тварь и ожидает сего переворота»[944] .

Но, несмотря на это, мнение о будущем уничтожении мира, находя для себя благоприятную почву в оригенизме, не ослабевало, а в начале 6-го века, в совокупности с другими, родственными ему, оригеновскими мнениями, даже настолько усилилось, что оказалось необходимым

подвергнуть его, наравне с последними мнениями, суду всей Церкви, что и было сделано на Пятом Вселенском Соборе. Собор же этот, в числе других мнений, осудил и мнение о будущем совершенном уничтожении мира, выразив свое, о сем, определение так: «Кто говорит, что последний суд и конец мира будет состоять в совершенном уничтожении тел и всего вещества, что конец мира сего будет началом новой невещественной природы и, что в этом новом мире ничего не будет материального, а будет одна только универсальная душа, – да будет анафема»[945] . А после этого, понятно, древнецерковное учение об, имеющем последовать, при кончине мира его обновлении, а не уничтожении, должно было навсегда остаться в Церкви целостным и неизменным.

V. Всеобщий суд с его последствиями

§ 207. Переход к учению о всеобщем суде, и его последствиях

Но самое важное, что произойдет при кончине мира, и для чего паки приидет Иисус Христос, Сын Божий, это всеобщий суд, ради которого произойдет воскресение мертвых с обновлением мира, и за которым, вместе с, заслуженным людьми мздовоздаянием, последует кончина самого временного благодатного царства Христова и наступление вечного и славного Его царства. Такое, необычайно важное, значение всеобщего суда ясно изобразил Иисус Христос в притче о плевелах сельних (Мф.13:37–43), сравнив здесь его с жатвой и ее последствиями для созревшей пшеницы и плевел, чем показал, что всеобщий мздовоздаятельный суд, собой составляет, в домостроительстве Божием, последний заключительный акт, к которому все в судьбах людей и ныне направляется, а под конец мира еще более будет направлено, как к своей последней цели, и в котором оно достигнет полного своего завершения. Потому-то Иисус Христос второе пришествие свое всегда поставлял в неразрывной связи с последним судом, как цели, для которой оно, собственно, и произойдет. Предуказав, напр., однажды на то, что, некогда, Сын человеческий приидет во славе Своей и со всеми святыми ангелами, Он, вслед за сим, изобразил и самый суд, со всеми его последствиями, какой имеет быть произведен Им над всеми людьми праведными и неправедными (Мф.25:31–46). И всякий раз, когда только касался Он своего второго пришествия, всегда соединял с ним мысль об, имеющем потребоваться тогда, отчете у людей, и воздаянии каждому по делам его (Мф.16:2, 25:1–30; Лк.12:37–40). Потому-то, совместно с сим, Иисус Христос и для, имеющего с пришествием Его последовать, воскресения мертвых не иную указывал цель, как, опять, тот же мздовоздаятельный суд, так уча о сем: Грядет час, в оньже вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия и изыдут сотворшии благая в воскресение живота, а сотворшии злая в воскресение суда (Ин.5:28–29). Те же мысли о всеобщем суде, конечно, имели и апостолы, когда учили о нем, как о таком невообразимо важном для судеб человечества окончательном деле домостроительства Божия, ради которого приидет Сам Господь и с которым, поэтому, вся нравственная жизнь людей должна сообразоваться до скончания веков. Бог ныне, – напр., учил ап. Павел, – повелевает человеком всем всюду покаятися. Зане уставил есть день, в оньже хощет судити вселенней в правде (Деян.17:30–31). По словам же ап. Иуды,

приидет Господь во тмах святых Ангел своих сотворити суд о всех (Иуд.1:14), последствием которого, для судьбы всех людей, по ап. Павлу, будет то, что приимет кийждо, яже с телом содела, Аще блага, Аще зла (2Кор.5:10).

§ 208. Откровенное учение о всеобщем суде

Как же откровение учит о самом всеобщем и последнем суде?

По его изображению, Судьей на сем суде будет никто иной, как Сам Иисус Христос – Сын Божий, ставший и сыном человеческим: так как, по собственным словам Сына Божия, Отец не судит никомуже, но суд весь даде Сынови... и область даде Ему суд творити, яко Сын человечь есть (Ин.5:22 и 27), почему, Он Сам и произведет над всеми народами суд, когда приидет во славе Своей, и все святые ангелы с Ним (Мф.25:31–32). Кроме того, ап. Петр свидетельствует об Иисусе Христе, что Им повелено было и апостолам проповедовать и свидетельствовать людям, что Он есть, определенный от Бога, судья живых и мертвых (Деян.10:42), что, конечно, и исполнили все апостолы, подобно ап. Павлу, повторившему также, что по определению Божию (Деян.17:31) на судище Христовом (Рим.14:10) будет судить живых и мертвых в явлении Своем и царствии Своем Иисус Христос (2Тим.4:1).

Впрочем, по свидетельству слова Божия, в суде участвовать будут и ангелы, а, также, святые, но, понятно, будут участвовать не, как самостоятельные судьи, а только, как служители Христовы, имеющее выполнять Его, при суде, волю или, как свидетели, производимого Им, праведного суда. Сам Иисус Христос об ангелах учил, что они, по Его повелению, при кончине века, соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес, до края их (Мф.24:31), а, также, соберут из царства Его все соблазны и, делающих беззаконие (Мф.13:41), и отделят злых из среды праведных (Мф.13:49). Об участи же, в суде, апостолов, Он, в Своем непосредственном обращении к ним, сказал следующее: аминь глаголю вам, яко вы шедшии по мне, в пакибыте, егда сядет Сын человеческий на престол славы своея, сядете и вы на двоюнадесяте престолу, судяще обемонадесяте коленома Израилевома (Мф.19:28). Эту же мысль, только в обобщенном виде, ап. Павел выразил так: не весте ли, яко святии мирови имут судити (1Кор.6:2)? Кто же, спрашивается, на сем суде будут подсудимыми, а, также, с какой целью, и как имеет быть произведен суд?

По слову Самого Господа, на суд пред Ним предстанут все народы (Мф.25:32), существовавшие от начала мира, которые для этого и будут воскрешены Им Самим (Ин.5:29). И, по учению апостольскому, всем явитися нам подобает пред судищем Христовым, (2Кор.5:10), и вси предстанем судищу сему (Рим.14:10), потому что Бог назначил день, в который будет праведно судить вселенную, через, предопределенного и

воскрешенного Им, мужа, Иисуса Христа (Деян.17:31), будет судить иудеев и язычников (Рим.2:9), живых и мертвых (Деян.10:42; 2Тим.4:1), т. е., имеющих воскреснуть из мертвых, и тех, кои останутся до воскресения в живых, но, подобно воскресшим, изменятся (1Кор.15:51, 52), а, также, кроме людей и злых ангелов, которые соблюдаются под мраком, на суд великого дня (Иуд.1:6; 2Пет.2:4). Целью же суда, по учению откровения, будет ни что иное, как самое точное и справедливое определение, по достоинству, всего того, что было сделано прежде подсудимыми, соответственными, полученным ими от Бога, дарам в виде одного, или многих талантов (Мф.25:15), – определение, нужное для того, чтобы каждому из них воздать по делам его (Мф.16:27). А потому, на суде будут строго судимы и, по достоинству определяемы, все, совершенные подсудимыми, дела, как добрые, так и злые (Мф.25:35, 36, 42, 43; 2Кор.5:10), – и не только их дела, но и всякое праздное их слово (Мф.12:36), в особенности же, те слова, которые с ожесточенностью произносились ими на Самого Господа (Иуд.1:15). Между тем, при этом будут освещены и определены все те, сравнительно, более или менее благоприятные для нравственного преспеяния обстоятельства, среди которых жили и, так или иначе, поступали люди, как напр., жители Тира, Сидона и Ниневии, или же Хоразина, Вифсаиды и Капернаума (Мф.11:21–23, 12:41), а, также, будут обнаружены и достойно оценены те сокровенные сердечные намерения, которыми они руководились во всех действиях своих (1Кор.4:5), и, таким образом, вполне уяснится и определится, как степень твердости и постоянства одних в добре, так и степень нераскаянности и упорства других во зле (Рим.2:5–8). Но все это, строго судебное, дознание и исследование всех деяний подсудимых, нужно будет, отнюдь, не для Самого Божественного Судии, Который испытует сердца и внутренности людей (Откр.2:23), а, собственно, для того, чтобы пред всеми открыть и явить во всем свете и силе праведный суд Божий (Рим.2:5). Для этой, именно, а не иной цели Господь, как Сам же учил, на суде обратится к праведникам и грешникам с напоминанием им всех, совершенных ими, добрых или злых дел (Мф.25:35, 36, 42, 43); для этого же, конечно, как символически изображается в Апокалипсисе, Он раскроет пред всеми подсудимыми книги, в которых будет написано все, относящееся к их жизни (Откр.20:12), а, также, как учил ап. Павел, осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения людей (1Кор.4:5), следствием чего, будет, именно, то, что, все присутствующее на судилище Христовом, увидят правду Божию во всем ее безграничном величии и свете, а все

подсудимые, как добрые, так и злые, всецело преклонятся пред ее судом, сами увидевши во всей наготе, и, вполне сознавши все то, что было ими прежде сделано доброго или злого (Мф.25:37–39, 44, 45).

А каково будет на суде испытание и определение нравственной жизни подсудимых, таков последует и, произнесенный им, божественным Судьей окончательный приговор, т. е. последует, безусловно, праведный и нелицеприятный приговор; потому что у Бога нет лицеприяия (Кол.3:25).

Приговор же сей, которым заключится последний суд, по словам Самого будущего Судии живых и мертвых, будет состоять, по отношении к праведным, в следующем обращении к ним Царя-Судии: придите благословении Отца Моего, наследуйте уготованное вам царстве от сложения мира (Мф.25:34),

А грешные услышат от того же Царя-Судии такой грозный и страшный приговор: идите от Мене проклятии во огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его (Мф.25:41).

§ 209. Учение церковно-отеческое

При таком, столь ясном и положительном учении откровения о будущем всеобщем суде, для которого приидет Сам Господь, чтобы судить живых и мертвых, и, этим – навсегда определить участь всех людей, верование в сей суд, понятно, должно было стать в Христианской Церкви всеобщим и всегдашним верованием, и таким оно, на самом деле, стало.

Прямым подтверждением сему, прежде всего, служат первоначальные символы частных древнейших Церквей, как, напр., Иерусалимской, Римской, Антиохийской, Кесарие-Палестинской и Кипрской, в которых между другими, главнейшими членами веры, был поставлен и член о втором пришествии Христовом в славе, для суда живых и мертвых[946] , – каковой член, впоследствии, вошел в Символ Вселенский или Никео-Цареградский, с сохранением своей древней формулы: (верую во Иисуса Христа) и паки грядущего со славою судити живых и мертвых.

Это же подтверждают, далее, и отдельные пастыри и учители Церкви, которые и сами твердо хранили и другим, начиная с апостольских времен, непрерывно передавали вселенскую веру в будущий всеобщий суд, как такую веру, которой всегда и глубоко должен проникаться каждый христианин, постоянно настраивая по ней всю свою жизнь. Св. Поликарп Смирнский, напр., настолько считал немыслимым отсутствие сей веры в христианине, и не только в христианине, но и в каждом верующем человеке, что нашел уместным, следующим образом выразиться об, отвергающих всеобщий суд, и, нераздельно с ним соединенное, воскресение: «Кто будет говорить, что нет ни воскресения, ни суда, тот первенец сатаны»[947] .

Апологеты же христианские, защищая христиан от, возводимых на них, язычниками несправедливых обвинений в, совершаемых ими, будто бы, по внушению самой религии их, разного рода преступлениях, прямо и с особенным ударением указывали язычникам, как на существенную и характерную черту религиозных верований христиан, – на их твердую и несомненную веру в будущий суд и вечное, по заслугам каждого, мздовоздаяние, каковая вера может располагать к деланию одного доброго, но, отнюдь, не злого. «Мы, – напр., писал в своей апологии св. Иустин Мученик, – желаем вечной и чистой жизни, мы стремимся к пребыванию с Богом, Отцом и Создателем всего мира, и спешим исповедать нашу веру, будучи убеждены и веруя, что такой награды могут достигнуть те, которые делами своими

засвидетельствовали пред Богом верность в служении Ему и любовь к жизни у Него, недоступной для зла. Вот, в кратких словах, то, чего мы ожидаем, чему научились от Христа, и что преподаем. Платон, также, говорит, что грешники придут на суд к Радаманту и Миносу, и будут ими наказаны. И мы утверждаем то же самое; но, по нашему, судьей будет Христос[948] , Которым у каждого по мере сил, какие получил от Бога, потребуется отчет, как Сам Он сказал: «кому дал Бог более, от того и потребуется более» (Лк.12:48)[949] . Феофил же Антиохийский, поставляя на вид язычнику Автолику провозвещаемый христианством суд, так, между прочим, выразился о нем: «Тот, кто дал уста, чтобы говорить, образовал уши, чтобы слышать, и сотворил глаза, чтобы видеть, исследует все и совершит суд праведный, чтобы воздать каждому, сообразно с его делами»[950] . А Тертуллиан, защищавший против язычников учение о всеобщем суде, между прочим, тем, что оно верующих делает лучшими, сколько из страха вечной казни, столько и по надежде на награду вечную[951] , прямо относил его к главным и существенным членам, составляющим правило общецерковной веры[952] . Св. Ириней [953] и св. Киприан [954] точно также смотрели на христианское учение о будущем суде, ради которого nриидет Сам Господь. А, что дальнейшие отцы и учители Церкви подобным же образом мыслили о будущем суде и Судии, об этом лишне распространяться, зная, что они строго держались Вселенского Символа, содержащего веру в Иисуса Христа и паки грядущаго со славою судити живых и мертвых.

Не останавливаясь, поэтому, на общем их учении о будущем суде, мы обратим внимание только на то, что, в частности, особенного было высказано ими относительно всеобщности суда, его образа производства, а, также, его окончательного характера. Свою веру во всеобщий суд все пастыри и учители Церкви свидетельствовали уже тем самым, что они, как мы в своем месте видели, признавали, безусловно, всеобщность нераздельного с судом и необходимого для суда воскресения мертвых. Прямее же, ту же веру выражали, когда, согласно с Символом веры, учили, что Господь приидет судить живых и мертвых, чем обозначались все, без изъятия, люди, как от начала мира умершие, так и, имеющие остаться, при конце мира, в живых[955] . Но при этом, заслуживают особенного внимания те из учителей, кои, в виду противных мнений, останавливались на словах псалмопевца: не воскреснут нечестивии на суд (Пс.1:5), словах, по-видимому, отрицающих самое воскресение грешников для суда, и объясняли их, как сейчас увидим, в таком смысле, при котором учение о всеобщности суда, отнюдь, не колебалось, а должно было

остаться во всей своей силе. «Если, – учил еще св. Кирилл Иерусалимский, – сказано, что нечестивии не воскреснут на суд, то сим означается, что они воскреснут не для суда, а для осуждения. Ибо, для Бога не нужно долговременное испытание, но, вместе с тем, как воскреснут нечестивые, последует и наказание»[956] . Не сказал Св. Дух, впоследствии писал бл. Феодорит, – не воскреснут нечестивии, но на суд не воскреснут, т. е. воскреснут, но не на суд, а на осуждение, потому что не имеют нужды в обличении, при явности их нечестия, ожидающего одного наказания. Как убийц, взятых на самом месте преступления, судии приводят на судилище не для того, чтобы обличать, но, чтобы произнести над ними, согласный с законами, приговор; так, проведшие жизнь в нечестии, немедленно, по воскресении, понесут наказание, и не на суд будут приведены, но – услышат приговор казни»[957] .

Самое же судопроизводство на последнем суде отцы и учители Церкви, обыкновенно, изображали под теми же олицетворенными образами раскрытия на суде памятных книг и требования у подсудимых отчета, под которыми оно представлено и в Откровении; но, в то же время, как сейчас увидим, эти образы они понимали в том, собственно, смысле, что на суде, ведомой одному всеведущему и всемогущему Судии силой, в таком свете будут представлены, и с такой строгостью испытаны все деяния и помышления подсудимых, что, не только присутствующее на суде, как свидетели, ангелы, но и сами подсудимые в совершенной ясности увидят все, содеянное ими, и признают непререкаемую праведность суда и приговора Христова. Так, напр., по изображению св. Ефрема Сирина, «Тогда (на суде) мы увидим, стоящие окрест (престола Христова), бесчисленные ангельские силы, тогда дела каждого по порядку будут прочтены и объявлены пред ангелами и человеками; тогда исполнится пророчество Даниила …тысяща тысящ служаху ему и тьмы тем (ангелов) предстояху ему; судище седе (судьи сели), и книги отверзошася (Дан.7:10). Велик будет (братия) страх в час тот, когда откроются страшные сии книги, где написаны и дела наши, и слова наши, и что соделали мы в жизни сей, и что думали скрыть от Бога, испытующего сердца и утробы! Там записаны всякий поступок и всякое помышление человеческое, все доброе и худое... Тогда все, поникнув долу, увидят, стоящих пред судилищем и допрашиваемых, особенно же тех, которые жили в нерадении. И, видя сие, опять поникнут долу, и станут размышлять о делах своих; и каждый увидит, стоящими пред собой, собственные дела свои, и добрые и худые, какие кто прежде сделал»[958] . Василий же Великий, вот как изъясняет этот олицетворенный образ производства суда,

имеющего своей целью с такой ясностью представить и определить все, людьми соделанное, чтобы (каждый) человек, видя дело свое приведенным в ясность, и при наказании подтвердил неопровержимые суды Божии, согласившись, что наказание положено на него по всей справедливости, а, также, и, при помиловании, усмотрел, что прощение дано ему по закону и в порядке. Писание, говорит Василий, все это представляет олицетворенно, а не потому, что (в самом деле) Судия каждому из нас будет предлагать вопросы, или давать ответы судимому... Вероятно же, что какой-то несказанной силой, во мгновение времени, все дела нашей жизни, как на картине напечатлеются в памяти нашей души,... и книги, упоминаемые у Даниила, что иное означают, как не возбуждение Господом в памяти людей образов всего сделанного, чтобы каждый вспомнил свои дела, и видел, за что подвергается наказанию[959] , а, вместе с сим, произнесенный над ними суд, признал справедливейшим?.. И не должно думать, что много пройдет времени, пока каждый увидит себя и дела свои, и Судию, и следствия Божия суда, – неизреченной силой, во мгновение времени, представит себе ум, все это живо начертит пред собою, и в том, что составляет владычественное в душе, как бы в зеркале, увидит образы, соделанного им[960] . Таким же точно образом, рассуждает и бл. Августин, по поводу упоминаемой в Апокалипсисе, при изображении будущего суда, книги жизни каждого (Откр.20:12). «Если, – говорит Августин, – эту книгу представлять телесным образом, то кто в состоянии определить ее величину и длинноту? Или, сколько бы времени потребовалось на прочтение книги, в которой описана вся жизнь всех и каждого?.. Итак, нужно представлять некую божественную силу, действием которой воспроизведутся в памяти и с удивительной живостью восстанут пред умственными очами каждого все дела его, как добрые, так и злые, – так, что знание (это) осудит или оправдает совесть; и, таким образом, будут судимы, совместно, все и каждый. Эта божественная сила, очевидно, и получила название книги. В ней, как бы, читается то, что по действию ее воспроизводится в памяти[961] . Изображая же, таким образом, строгость и праведность будущего суда, отцы Церкви, совместно с сим, учили и тому, что этот суд будет последним и окончательным судом, после которого уже не может быть и не будет другого суда, могущего изменить его решение. Для примера, укажем на св. Григория Богослова, который вот в каких чертах изображал сей суд. «Что мы сотворим, – взывал он к своим слушателям, – в день посещения, которым устрашает один из пророков (Ис.10:3; Сир.2:2) или в день состязания Божия с нами... Когда Бог будет обличать нас, Сам противостанет нам, поставит пред

лицом нашим грехи наши – сих тяжких обвинителей... И, наконец, предаст нас казни... Кто же будет заступником? Какой вымышленный предлог, какое ложное извинение, какая, хитро придуманная, вероятность, какая клевета на истину обманет судилище; и превратит суд правый, где у всякого кладется на весы все: и дело, и слово, и мысль, где взвешивается худое с добрым, чтобы тому, что перевесит, иметь верх, и с тем, чего больше, сообразиться приговору, после которого нельзя ни перенесть дела в другое судилище, ни найти высшего судии, ни оправдаться новыми делами, ни взять елея для угасших светильников у мудрых дев или у продающих, после которого не помогает раскаяние богатого, страждущего во пламени и заботящегося об исправлении родных, и не дается срока к перемене жизни? Напротив того, так заключает свою речь св. Григорий, суд сей будет единственный, окончательный и страшный, а еще более праведный, нежели страшный, или, лучше сказать, – потому и страшный, что – праведный»[962] .

§ 210. О последствиях всеобщего суда или мздовоздаянии праведных и грешных

Какие же будут последствия суда по отношении к, оказавшимся на суде, праведными или грешными? Ответ на это дан Спасителем в Его кратких и заключительных словах, касающихся последней судьбы праведников и грешников: и идут сии (грешники) в муку вечную, праведницы же в живот вечный (Мф.25:46).

Слова эти, что нетрудно видеть, представляют собой прямое и непосредственное дополнение к тому заключительному судебному решению, которое, по предыдущему изображению Христову, торжественно объявит Божественный Судья праведникам и грешникам, сказав первым: приидите благословении Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира, а последним: идите от Мене проклятии в огнь вечный уготованный диаволу и аггелом его (Мф.25:34 и 41). А потому, они, в связи с предыдущей речью Спасителя, дают такой полный и подлинный смысл, что, тотчас, по окончании суда, праведники вступят, как в свое наследие, в, уготованное им, царство, а, вместе с сим, войдут и в жизнь вечную, составляющую достояние сего царства, грешники же, напротив, пойдут в, уготованный диаволу с аггелами его, огнь вечный, а, вместе с сим, и в, нераздельную с ним, муку вечную. Говоря, поэтому, о последствиях всеобщего суда или, что то же, о будущем мздовоздаянии праведников и грешников, нам следует сказать сперва об, уготованном для праведников, царстве и, будущей в нем, блаженной их жизни, а после – об уготованном для грешников вечном огне и об, ожидающих их там, мучениях.

§ 211. Об уготованном для праведников будущем царствии

Царство, уготованное для праведных, Иисус Христос называл, то царствием Божиим (Мк.9:1, 47, 10:14; Лк.13:28, 29; снес. 1Кор.6:9, 10; 15:50; 2Сол.1:5), то царством Отца Своего (Мф.26:29) и Отца праведников (Мф.13:43), – то домом Отца своего, в котором много приготовлено обителей для его последователей (Ин.14:2), всем этим показывая, что будущее царство будет царством особеннейшего и ближайшего присутствия Отчего, а, также, явления Его неизреченного величия, любви и благости. Но, в то же время, Иисус Христос прямо и ясно учил, что это царство будет по воле Его Отца, и Его собственным, непосредственно Ему принадлежащим, царством. Аз, говорил Он Своим ученикам, завещаваю вам, яко же завеща Мне Отец Мой, царство, да ясте и пиете на трапезе Моей во царствии Моем (Лк.22:29, 30), а, также, через ап. Иоанна в Своем Откровении ему говорил: побеждающему дам сести со мною на престоле Моем, якоже и Аз победих и сядох со Отцем Моим на престоле Его (Откр.3:21). И апостолы будущее царство прямо называли царством Господа нашего и Спаса, Иисуса Христа (2Пет.1:11), царством Христа и Бога (Еф.5:5), царством, для которого, как своего собственного царства, Он сохраняет избранных Своих (2Тим.4:18), и в котором последние, подобно тому, как терпели с Ним здесь, там вместе с Ним и воцарятся (2Тим.2:11, 12; снес. 2Тим.4:1).

Будущее же царство, или, точнее сказать, царствование Христово, как оно изображается в Откровении, по своему существенному характеру, будет совершенно не то, что настоящее царское Его служение спасению рода человеческого. И ныне Иисус Христос есть царь (Ин.18:37), обладающий всякой властью на небе и земле (Мф.28:18) и, как глава, правящий всеми судьбами Своей земной Церкви (Еф.1:21–23). Но теперь Он царствует только духовно-нравственно или благодатно и невидимо (Ин.18:37; Еф.4:11–13), там же, в будущем царствии Своем, будет царствовать, как Царь славы (Пс.23:10) и, для всех видимо, явившись в сие царство во славе Отца Своего (Мф.16:27), и явившись, как сын человеческий (Мф.25:31). Ныне, когда, наряду с добром, возрастает зло, всегда силясь заглушить собою и подавить добро, Он не только верным Своим подает вся божественные силы, яже к животу и благочестию (2Пет.1:3; 2Кор.12:9); но и находит необходимым Своей царственной силой и могуществом всегда вспомоществовать им в неизбежной борьбе со

всеми видимыми и невидимыми врагами своими (2Тим.3:12; Евр.6:12; Флп.3:21), чтобы, подвизавшись добрым подвигом, течение совершить и веру сохранить, в надежде на получение от Бога венца правды, уготованного им всем, возлюбившим Его явление (2Тим.4:7). В особенности же, Он всегда недремлемо охраняет и защищает от всяких нападений вражиих Свою святую Церковь, всемощной Своей силой направляя ее к тому, чтобы врата адовы не одолели ее (Мф.16:18), и, чтобы, несмотря на самые трудные обстоятельства, никогда совершенно не оскудевали в ней ее избранные члены до скончания веков (Мф.24:22, 28:20). Там же, в будущем царстве Своем, Он будет царствовать, как победитель всех врагов Своих (Откр.3:21), или, как царь мира (Евр.7:2), почему апостол Иоанн и называет сие царство царством мира (Откр.11:15), или таким царством, для возмущения в котором мира, уже не будет представляться никакой возможности и опасности со стороны каких-либо врагов.

Наконец, настоящее царство Христово, как приспособленное к временному домостроительству спасения рода человеческого, с окончанием сего последнего, понятно, и само должно окончиться, тогда как, наоборот, будущему царствию Христову, имеющему наступить с началом вечной, для праведников, жизни, не будет конца (Лк.1:33). Потому-то, ап. Павел о первом царстве Христовом или царстве, по домостроительству спасения людей, говорит: таже кончина (а затем, конец), егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку власть и силу. Подобает бо ему царствовати, до́ндеже положит вся враги под ногама Своима... Егда же (Бог Отец), покорит ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех (1Кор.15:24–28)[963] , второе же, будущее Его царство, называет царством непоколебимым (Евр.12:28), чем, понятно, обозначил ту же черту этого царства, какую хотели обозначить ап. Петр и Иоанн, первый, назвав его, прямо, вечным царством (2Пет.1:11), последний же, выразившись о нем, что царствовать будет в нем Христос с Господом во веки веков (Откр. 11:15)[964] .

А такое, и с таким Царем, будущее царство, само собою понятно, будет, по своим преимуществам, неизмеримо высшим и превосходнейшим, сравнительно со всеми, даже самыми лучшими земными царствами, что, достаточно ясно, хотя и весьма сжато, выразил Сам Иисус Христос, назвав его царством не от мира сего (Ин.18:36) и царством небесным (Мф.5:3, 20, 7:21, 8:11, 11:11, 12, 19:14, 25:1), т. е. таким царством, которое, по своим внутренним свойствам, так

существенно будет отлично от всякого земного царства, как духовное отлично от всего мирского, или небесное от всего земного. Впрочем, это не значит, чтобы в будущем царстве Христовом вовсе не было ни земли, ни того, что ныне принадлежит ей. И там будут не только небо, но и земля, но только будут, вследствие обновления своего, свободными от тления и смерти (1Кор.15:26), более же всего – от губительного действия греха (1Кор.15:55, 56), которые заменит господство, в них, правды (2Пет.3:13). И там будут земные твари; но только они будут свободны от рабства тлению и способны к участию в свободе славы чад Божиих (Рим.8:20, 21). Уготованное, поэтому, для праведников будущее царство Христово, хотя в нем, кроме неба, будет и земля с ее тварями, по своим существенным свойствам, будет царством небесным. Потому что в нем ничего не будет грубочувственного (1Кор.15:50), тленного и греховного, а, напротив, будет все духовное, или, точнее сказать, одухотворенное, бессмертное и святое; потому что в нем во всей полноте своей будут преизобиловать такого рода духовные сокровища, которые не подлежат никакой порче и оскудению (Мф.6:20; Лк.12:33) и такие блага, которых глаз не видел, не слыхало ухо, и на сердце человеку не приходили (1Кор.2:6).

§ 212. О блаженной жизни праведных в, уготованном им, царстве. Учение откровенное

В чем же будет состоять блаженная, в царстве Божием и Христовом, жизнь праведников? По изображению Откровения, праведники будут так близки к Богу Отцу (Мф.13:43), как близки бывают дети к своему родному отцу, живя в его доме (Ин.14:2), в отношении же к Иисусу Христу, Сыну Божию, сподобятся еще более близкого и непосредственного с Ним общения. Так как они всегда неразлучно будут пребывать с Ним (1Сол.4:17) там, где Он Сам будет (Ин.14:3), составляя собою, таким образом, и едино с Ним, и через Него, и едино с Отцом, о чем Сам Сын Божий так молился Своему Отцу: да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут... Отче, ихже дал еси Мне, хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною (Ин.17:21, 24). А, ставши таким образом, по слову Апостола, причастниками божеского естества (2Пет.1:4), праведники, понятно, совместно с сим, станут, в той или иной мере, участниками и в той совершеннейшей и блаженнейшей жизни, которой источник в одном Боге (Пс.35:10). В частности же, будущие члены царства Божия сподобятся, подобно ангелам (Мф.18:10), зреть Бога (Мф.5:8), зреть не как ныне, как сквозь тусклое стекло, гадательно, а лицом к лицу (1Кор.13:12), как Он есть (1Ин.3:2), вместе же с сим, они тогда будут познавать Его не как ныне, зная Его только отчасти, а всецело или подобно тому, как сами Им познаны (1Кор.13, 12). Видя же, и познавая таким образом Бога, они, также, будут созерцать и Его славу (Ин.17:24), и не только созерцать, но и сами участвовать в ней, воссиявая, как солнце, в царстве Отца Своего (Мф.13:43), а, также, восседая со Христом на престоле (Откр.3:21; снес. Мф.19:27–29), и разделяя с Ним Его царское величие (2Тим.2:11, 12). Все же это, понятно, должно будет преизбыточно удовлетворять все высшие стремления и потребности душ праведников, а, вместе с сим, и доставлять им несказанное блаженство (Мф.5:8; Пс.16:15). Между тем, этому блаженному состоянию праведников, зависящему, единственно, от внутреннего общения с Богом, будет вполне отвечать и, отчасти, собою его пополнять и та тварная среда, в которой они будут обращаться и жить, а, именно: ангелы, с которыми они будут находиться в ближайшем соотношении, все праведники, начиная с ветхозаветных, с которыми будут внутренне соединены, как члены одной и той же небесной Церкви (Евр.12:22, 23; Мф.8:11; Ин.17:21), а, также, и земные твари, имеющие,

после освобождения своего от рабства тления, участливо относиться к их славе, как славе чад Божиих (Рим.8:21).

Потому-то, как говорится в Апокалипсисе, «Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с очей их» (Откр.7:16, 17).

Однако ж, не все, вошедшие в царство небесное одинаково будут наслаждаться блаженною жизнью, а каждый по мере заслуг своих пред Господом, Который *воздаст комуждо по деяниям его* (Мф.16:27). Потому-то, как учил Христос, *в дому Отца Его обители,* которые предназначены для Его верных учеников, *многи суть* (Ин.14:2) *и иже Аще разорит едину заповедей сих малых и научит тако человеки, мний наречется в царствии небеснем, а иже сотворит и научит сей велий наречется в царствии небеснем* (Мф.5:19), равно, как, *приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приимет: и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведничу приимет. И иже Аще напоит единого от малых сих чашею студены воды , токмо во имя ученика... не погубит мзды своея* (Мф.10:41, 42). Это самое Христос ясно выразил в притче Своей о некоем высокородном человеке, который, отправляясь в дальнюю страну для получения царства, дал рабам своим по одной серебряной мине с тем, чтобы они употребили их в оборот, а, когда возвратился к ним царем и потребовал от них отчета в употреблении мин, то, тому из них, кто на одну мину приобрел десять мин, дал в управление десять городов; а тому, кто приобрел через мину только пять мин, присудил управление только пятью городами (Лк.19:12–19). А ап. Павел, воспроизводя учение Христово, так учил о сем: *кийждо свою мзду приимет по своему труду* (1Кор.3:8), *сеяй скудостию , скудостию и пожнет , и сеяй о благословении* (щедро), *о благословении* (щедро) *и пожнет* (2Кор.9:6).

Но, будучи многоразличными и многообразными уготованные праведникам, по мере их заслуг, награды, все они, по учению Откровения, в то же время будут одинаково нескончаемы или вечны. Сам Иисус Христос, для обозначения, обещанных Им верующим, будущих благ, употребляя общее наименование жизни, эту жизнь прямо называл вечною (Ин.3:16, 10:28), и, изображая последствия, для праведников, своего всеобщего суда, так выразился о сем: праведницы же (идут) в живот вечный (Мф.25:46). Эту же мысль образно выразил Христос, назвав те влагалища, которые должны приготовлять себе на небесах Его ученики, для сбережения своих духовных сокровищ, неветшающими, а самые сокровища их – неоскудевающими и не подвергающимися опасности, ни

расхищения от воров, ни снедения от моли (Лк.12:33; снес. Мф.6:20). Тому же учили и апостолы, когда царство Христово, в котором будут находиться праведники, всегда пребывая с Господом (1Сол.4:17), называли вечным (2Пет.1:11), а то, что они получат по заслугам своим и чем будут наслаждаться, называли животом вечным (Ин.2:25; снес. Тит.1:2), – вечною славою (1Пет.5:10; 2Кор.4:17–18), – наследием нетленным и неувядаемым (1Пет.1:4), – именем, на небесах пребывающим (непреходящим) (Евр.10:34), а, также, неувядаемым венцом славы (1Пет.5:4).

§ 213. Учение древнеотеческое

Так учили и древние отцы и учители Церкви, только повторяя и, отчасти, разъясняя откровенное учение, как об условиях и свойствах будущей блаженной жизни праведников, так и о ее разных степенях и видах, а, также, ее вечности.

1. По их, равно, как и по откровенному учению, главнейшим и первейшим условием их блаженства и самим блаженством будет служить их ближайшее и непосредственное общение с Богом, как источником блаженной жизни, а, вместе с сим, и участие их в сей блаженной жизни.

Св. Иустин мученик, напр., исповедуя пред язычниками веру христиан в будущее блаженное воздаяние праведных, вот что, между прочим, писал: «Мы научены,что, если люди по своим делам окажутся достойными Божия (их) назначения, то удостоятся жить с Богом и царствовать с Ним»[965] . И Афинагор в своем защитительном, в пользу христиан, прошении писал: «Мы убеждены, что, оставив настоящую жизнь, будем жить другой жизнью, лучшей здешней, небесной, а не земной; ибо будем пребывать у Бога и с Богом»[966] . Это же самое, только в другой форме, выразил св. Феофил Антиохийский в следующем своем нравоучительном наставлении язычнику Автолику: «Когда отложишь смертное и облечешься в бессмертие, тогда узришь Бога, как надлежит. Ибо воздвигнет Бог плоть твою бессмертной, вместе с душой, и тогда, сделавшись бессмертным, узришь Бессмертного, если ныне уверуешь в Него»[967] . А какая будет слава, как бы, продолжает св. Киприан, и какая будет радость быть допущенными к созерцанию Бога, удостоиться вкусить радость спасения и вечного света со Христом, Господом нашим Богом![968]

Но, особенного внимания, заслуживает учение св. Иринея, который, подобно другим учителям, источник будущего блаженства поставляя в Боге, а условие его – в общении с Богом, так рассуждает о сем предмете: «В царствии небесном будет видим Сам Бог Отец (прежде, являвшийся только через Духа и Сына)..., так как Отец дарует (людям) нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца. Ибо, как, видящие свет, находятся внутри света и причастны бывают его сиянию; так, видящие Бога, будут находиться в Боге и будут причастны Его сиянию... Невозможно жить без жизни, бытие же жизни происходит от общения с Богом, а общение с Богом состоит в познании Бога и в

наслаждении Его благостью[969] . Другие же из дальнейших учителей, как, напр., Василий Великий, Григорий Богослов, *Ио* анн Златоуст и бл. Августин, подробнее определяя те великие блага, какие имеет принести для праведников их будущее общение с Богом, по частям разъясняли, как то, что отсюда произойдет полное удовлетворение стремлений их познающего духа, так и то, что следствием сего, будет такое же удовлетворение всех, вообще, высших стремлений и потребностей их духовно-нравственной природы. По Григорию Богослову, царство небесное не иное что есть, как достижение чистейшего и совершеннейшего, совершеннейшее же из всего существующего есть ведение Бога, почему, всецелое познание Св. Троицы и будет составлять высшую награду в будущей жизни[970] . А по Василию Великому, сподобившись в царстве небесном зреть Господа, мы, вместе с сим, увидим самые первообразы всех вещей, тогда как теперь только, как бы, в зеркале видим, и видим одни тени их[971] . И, по Златоусту, подобно тому, как Бог Сам снизошел к нам ныне, так и мы достигнем до Него тогда, и узнаем многое такое, что ныне сокровенно, сподобившись блаженнейшей с Ним беседы и премудрости[972] , Августин же, обобщая те великие блага, какие будут происходить для праведников от непосредственного видения Бога и, такого же, постоянного с Ним общения, вот, что пишет по сему поводу: «Наградой добродетели будет служить там Тот, Кто даровал добродетель и обетовал ей Самого Себя, лучше и выше Кого не может быть ничего. Ибо, сказанное Им через пророка: и буду вам Бог и вы будете Ми людие (Лев.26:12), ничто иное значит, как не это: Я буду тем, откуда будет проистекать довольство всем, чего только люди будут желать честно, – и жизнью, и здоровьем, и питанием, и богатством, и славой, и честью, и миром, и всяким, вообще, благом? Такой же истинный смысл имеют и слова Апостола: да будет Бог всяческая во всех (1Кор.15:28). Он будет целью наших желаний, Кого мы будем лицезреть без конца, любить без охлаждения и восхвалять без утомления[973] .

С блаженным же общением с Богом праведников, как учили отцы Церкви, будет нераздельно соединено их общение и с ликами ангелов, а, также, со всеми святыми, что будет доставлять им, также, великие радости и утехи. Какая будет тогда радость, взывает св. Киприан, вместе с созерцанием Бога, «приветствовать Авраама, Исаака, Иакова, всех патриархов, пророков, апостолов и мучеников, радоваться вместе с праведными и друзьями Божиими в царствии небесном радостью

дарованного бессмертия!»[974]

Ефрем же Сирин это самое выражает в следующем своем изъяснении обетования Христова об упокоении труждающихся и обремененных (Мф.11:28). По Ефрему, как бы, так говорит Христос: «приидите ко Мне вси труждающиися и обремененнии, и Аз упокою *вы* – в горнем граде, где все святые Мои упокоеваются в великой радости... приступите туда, где лики и чины праведников. Там Авраамово лоно приемлет, претерпевших скорби, как прияло некогда нищего Лазаря; там отверзаются сокровища вечных благ Моих; там горний Иерусалим – матерь первородных; там блаженная земля кротких,... там тьмы ангелов, торжество первородных, престолы апостолов, первоседалища пророков, скипетры патриархов, венцы мучеников, похвалы праведных»[975] .

По Златоусту, также, то, что будет составлять самого важного, по отношению к блаженству в царствии небесном праведников – «это непрерывное ближайшее общение со Христом и с чинами ангельскими»[976] .

А, между тем, этому блаженному состоянию праведных, по учению отцов и учителей Церкви, не только не будет мешать, но, напротив, вполне будет соответствовать и всячески благоприятствовать, как собственная телесная их природа, так и, окружающая их, вся видимая тварь. Тела их, быв совлечены тления и облечены в нетление и бессмертие, станут бесстрастными и духоподобными[977] , почему будут всецело послушными духу, и самыми совершенными органами и выразителями всех его внутренних помышлений, пожеланий и стремлений[978] . Кроме того, тела их, став по своим внутренним качествам, как бы, небесными, не будут представлять собою никакого для них препятствия к общению их с ангелами[979] . Важнее же всего то, что тела их, будучи свободны от всякой греховной склонности[980] и, всецело служа существеннейшим стремлениям духа, обращенным к Богу, не только не будут препятствовать им зреть Бога[981] , но, напротив, многим будут содействовать этому, представляя собою возможность их духу, при особеннейшей чуткости своих чувств и остроте своего зрения, несравненно явственнее, чем теперь, созерцать премудрость и промыслительную силу Божию, являющуюся, как в других, подобных им, телах, так и во всех видимых тварях»[982] . Вся же видимая тварь, со своей стороны, опять, не только не будет чем-либо мешать сему, но, напротив, вполне будет благоприятствовать, потому что она, быв преобразована, станет прекраснее и светлее, так что, «насколько золото блестящее олова, настолько тогдашнее (ее) устройство будет лучше настоящего, как бл. Павел говорит: яко и сама тварь свободится от работы

истления (Рим.8:21). Ныне она, как причастная тлению, терпит многое, что свойственно терпеть таким телам; но тогда, совлекшись всего этого, представит нам нетленное благолепие»[983] . А такое состояние обновленной твари, сколько будет представлять собою поводов и предметов для благоговейного, а, вместе с сим, и блаженного созерцания величественных дел премудрости и благости Божией в новом видимом мире[984] ! Будущая жизнь, поэтому, праведных, как представляли ее древние отцы Церкви, будет полнотою всякого довольства, при полном удовлетворении всех их потребностей, и при совершенном отсутствии чего-либо, для них неприятного, или способного причинять скорбь. *Св.* Ефрем Сирин, напр., так изображает будущую блаженную участь праведников, влагая в уста Спасителя, призывающего к упокоению труждающихся и обремененных (Мф.11:28), между прочим, следующие слова: «Аз упокою вы: – упокою там, где все тихо и безмятежно, где все светло и приятно для зрения, где нет ни обидящего, ни притесненного, – где нет уже ни греха, ни покаяния, где свет неприступный и радость неизглаголанная»[985] .

Златоуст же, ту же картину блаженной участи праведных изображает в следующих, еще более подробных и живых чертах. «Представь себе, – говорит он, – состояние той жизни, насколько это возможно представить, ибо к надлежащему изображению ее недостанет никакого слова, а только из того, что слышим, как бы, из каких-либо загадок, мы можем получить некоторое неясное представление о ней. Отбеже, сказано, болезнь, и печаль, и воздыхане (Ис.35:10). Что же может быть блаженнее этой жизни? Не нужно там бояться бедности и болезни; не увидишь ни обижающего, ни обижаемого, ни раздражающего, ни раздражаемого, ни гневающегося, ни завидующего, ни распаляемого гнусной похотью, ни мучимого заботой о снискании потребного к жизни, ни скорбящего о начальстве и власти. Ибо, вся буря наших страстей тогда затихнувши, (навсегда) прекратится, – и все будет в мире, веселии и радости, – все (будет) тихо и спокойно, все – день и свет, свет не этот нынешний, но другой, во столько крат светлее этого, во сколько этот свет солнечный ярче света от свечи. Там свет не помрачается ни ночью, ни набегом облаков, ни жжет и не палит тел; потому что нет там ни ночи, ни вечера, ни холода, ни жара, ни другой какой перемены времен, но некое совершенно иное состояние, которое узнают одни, его удостоившиеся. Нет там ни старости, ни спутников старости, все тленное (отсюда) изгнанано: потому что повсюду господствует нетленная слава. А, что всего важнее, – это непрерывное наслаждение общением со Христом, вместе с ангелами, с

архангелами и горними силами»[986] .

Вообще же, отцы и учители Церкви будущие блага царства небесного представляли настолько, по своему существу, отличными и превосходнейшими, сравнительно с земными благами, насколько отличается душа от тела и превосходит его собою[987] .

По этой же причине, их почитали, вовсе, несравнимыми ни с какими, существовавшими и существующими на земле благами, составляющими, по отношении к ним, не более, как только сновидение или одну тень действительности[988] , а, вслед за сим, обыкновенно, называли их неизобразимыми, неизъяснимыми и неизглаголанными, повторяя часто с ап. Павлом: ихже око не виде, и ухо не слыша и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог, любящим Его (1Кор.2:9)[989] .

2. Но, вместе с сим, все отцы и учители Церкви в будущем блаженстве праведных, вполне зависящем от степени заслуг их, допускали, совместно с Откровенным учением, самые разнообразные виды и степени, поясняя при этом, что такое разнообразие и разностепенность в будущих наградах нисколько не будут мешать полноте довольства, как более, так и менее вознагражденных, при сознании в сем случае полнейшей справедливости со стороны Бога, и при отсутствии здесь всякой завистливости.

Св. Ириней, напр., представляя, воскресших для будущей жизни праведников, членами одного тела, в котором главою будет Христос, так выражается о будущей блаженной их участи: «Каждый из членов будет иметь свое собственное и надлежащее положение в теле. Ибо много обителей у Отца, как и много членов в теле»[990] .

Ефрем же Сирин, подобно Иринею, видя в учении Христовом, о многих обителях Отца Его, прямое указание на разные степени будущего блаженства, зависящие от разных степеней заслуг праведников, к этому присовокупляет, что такое различие в наслаждении будущими небесными благами, отнюдь, не будет сопровождаться каким-либо чувством недовольства в тех, кои будут обладать меньшими долями сих благ, и это объясняет следующим образом: «Многие обители, – говорит он, – Господь наименовал не по разности мест, но по степени дарования. Как лучами солнца чувственного наслаждается всякий, по мере чистоты, зрительной силы и впечатления, и, как от одного светильника, освещающего один дом, каждый луч бывает различен, между тем, как свет не делится на многие светильники; так в будущий век все праведные водворятся нераздельно в единой радости, но каждый в своей мере будет озаряться единым мысленным солнцем, и, по степени достоинства, почерпать

радость и веселие, как бы, в одном воздухе и месте, и никто не увидит меры и высшего, и низшего, чтобы, смотря на превосходящую благодать другого и на свое лишение, не иметь в этом для себя причины к скорби и беспокойству. Да не будет сего там, где нет ни печали, ни воздыхания; но всякий, по должной ему благодати, в своей мере будет веселиться внутренне, а по внешности у всех (будет) одно созерцание и одна радость»[991] . Это же, вкратце, повторяет Василий Великий, говоря по сему предмету следующее: «Одних почтит Господь большими почестями, а других меньшими почестями... и, так как, многи обители у Отца (Ин.14:2); то одних упокоит в состоянии более превосходном и высоком, а других – в низшем. Но, все вместе с честью будут иметь покой»[992] .

Подобными мыслями, конечно, руководились и те из учителей, кои, указывая другим на разные виды и степени будущего блаженства, вполне условливаемого большими или меньшими заслугами нравственными, убеждали их, чтобы, если они не в состоянии заслужить большого в царствии небесном, всячески позаботились заслужить хоть меньшее, причем, предполагалось, что и это меньшее, по тому самому, что составляет достояние царствия небесного, будет великим и вполне достаточным, для блаженства, благом. «Каждая из добродетелей, говорит, напр., св. Григорий Богослов, есть особливый путь ко спасению, и, несомненно, приводит к одной какой-либо из вечных и блаженных обителей. Ибо, как различны роды жизни, так и обителей у Бога много, и они разделяются и назначаются каждому по его достоинству. Посему, пусть один исполняет эту добродетель, другой – другую, иной – многие, а кто может, – и все (добродетели); только, да шествует каждый безостановочно, да стремится вперед и следует неуклонно по стопам того Доброго Путеводителя, который прямо поправляет стезю его, и тесным путем сквозь узкие врата выводит на широту блаженства небесного»[993] . Или же, еще, напр., вот какое нравоучение делает св. Иоанн Златоуст, после разъяснения того великого степенного различия, какое будут иметь награды в будущей жизни, различия, так ясно, хотя и образно обозначенные словами Спасителя: в дому Отца Моего обители многи суть (Ин.14:2), а, также, словами ап. Павла: ина слава солнцу, ина слава луне и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе (1Кор.15:41). «Зная все это, – говорит он, – никогда не перестанем творить добрые дела, будем неутомимы, и, если не возможем быть наряду с солнцем или луною; то не пренебрежем, хотя бы, звездами. Ибо, если и такого рода только покажем добродетель, можем быть на

небеси»[994] .

Ясно, что, как Григорий Богослов, так и св. Иоанн Златоуст и на то, что будет заслужено людьми самого малого в царствии небесном, смотрели, как на такое благо, которое, по тому самому, что будет составлять известную долю небесных благ, будет доставлять полное духовное довольство, удостоившимся его.

Между тем, бл. Августин представляет еще особую и, заслуживающую внимания, причину того, почему вовсе не будет иметь места чье-либо недовольство в будущей блаженной жизни, несмотря на то, что там одни будут наслаждаться блаженством в, сравнительно, меньшей мере, тогда как другие, наоборот, будут испытывать его в, сравнительно, большей мере. Останавливаясь на том, еще давнее ясно высказанном св. Иринеем несомненном положении, что все наследники царствия небесного будут членами одного и того же тела, в котором глава будет Христос, и в котором каждый член получит свое надлежащее положение, он довольно подробно разъясняет его, и, между прочим, говорит следующее: «Кто может представить мысленно, а, тем более, высказать в слове, какие, сообразно с заслуженными наградами, будут степени чести и славы? Несомненно только, что они будут. Но блаженный град тот будет видеть в себе то великое благо, что низший не будет там завидовать высшему, как не завидуют теперь архангелам прочие ангелы: каждый тогда не захочет быть тем, чего не получил, хотя и соединен будет с получившим самыми тесными узами согласия, подобно тому, как в теле глаз не желает быть пальцем, хотя тот и другой член заключаются в одном неразрывном составе тела. Таким образом, один будет иметь дар меньший, чем другой, но иметь его будет, не желая большего»[995] .

3) Наконец, все отцы и учители Церкви, согласно с откровением, учили, что блаженство праведных, как ни будут разнообразны его виды и степени, будет, по своему существу, нескончаемым или вечным. Свою же несомненную веру в вечность будущего блаженства праведных ясно засвидетельствовали тем, что все то, чего имеют сподобиться в будущей жизни, по заслугам своим, праведники, обыкновенно, обозначали наименованием то вечной, никогда нескончаемой жизни[996] , то вечного, не имеющего никакого конца, небесного воздаяния[997] . В частности же, они и то блаженное место жительства, которое имеют наследовать праведники, признавали также вечным, обыкновенно, называя его вечным, всегдашним и нескончаемым царством[998] , равно, как и все те блага, какими имеют наслаждаться здесь праведники, признавали благами неизменными и вечными, не имеющими ничего общего с

бренными и временными земными благами[999] . И, что всего важнее, по ясному их учению, и то величайшее благо, которое служит виною и источником всяких благ, т. е. непосредственное общение с Богом, будет неотъемлемым и всегдашним достоянием праведников[1000] , вследствие чего, последние непрерывно будут черпать из вечного источника, никогда неветшающей, блаженной жизни, такую же неветшающую жизнь и для себя самих[1001] . Лицезрея, поэтому, без конца Бога, они будут Его любить без пресыщения и хвалить без утомления, так что вся их жизнь будет непрекращающимся песнопением, непрестанным благодарением, непрерывным богословием, а, вместе с сим, несравненной радостью и неизменным веселием[1002] . Так как, по словам Дамаскина, зря, непрестанно, Господа, они и сами будут Им зримы, и от Него будут получать непрестанное веселие[1003] .

О присужденном грешникам вечном, уготованном диаволу и аггелам его огне, и их в нем мучениях

§ 214. Учение откровенное

Между тем, тогда как праведники, по учению Христову, наследуют после суда уготованное им царство (Мф.25:34), в котором будет жизнь вечная (Мф.25:46), – грешники, быв удалены от лица Божия, пойдут в, уготованный диаволу и аггелам его, огонь вечный (Мф.25:41), где будет мука вечная (Мф.25:46). Та, следовательно, область, которая послужит жилищем для грешников, будет, сравнительно с уготованным для праведников царством, составлять совершенно отдельную, отдаленную, и, чаще всего, важнее, настолько отличную от него область, что, в отношении к последнему, по своим жизненным условиям будет представлять собою всецелую противоположность; так как все, здесь находящееся, ничего не будет иметь в себе животворного и благотворного, а, напротив, будет заключать в себе одно вредоносное и смертоносное, способное причинять своим обитателям одни тяжкие и жгучие муки, что и выражено в самом наименовании ее огнем вечным. Такое же представление о предназначенном для жительства грешников месте, дается и наименованиями его, то геенной огненной (Мф.5:22, 29) и пещию огненной (Мф.13:50), то тьмой кромшной или внешней (Мф.8:12, 22:13, 25:30) и адом (Лк.16:23). Так, образ огненной геенны, взятый с загородной, по отношению к Иерусалиму, эномской долины, где совершались, некогда, смертные казни, а, также, свозились всякие нечистоты, вследствие чего, для предохранения от заразы всегда там поддерживался огонь, – ясно дает разуметь, как то, что, предназначенное грешникам место, будет находиться вдали от блаженного жилища праведников, так и то, что оно будет представлять собой самую убийственную и мучительную сферу. Образ же пещи огненной, в которую имеют быть ввергнуты грешники, взят из того примера, как, обыкновенно, во время жатвы отделяют плевелы от пшеницы, и огнем сожигают их в пещи огненной или в другом каком-либо подобном месте, тогда, как пшеницу собирают в житницу (Мф.13:29, 30, 40), что опять показывает, что будущее жилище грешников по внешним качествам и условиям будет представлять совершенную противоположность по отношению к покойному и блаженному жилищу праведных[1004] . Это же самое выражают и наименования будущего жилища грешников адом и тьмой кромешной; так как ад в притче Спасителя о грешном богаче и нищем праведном Лазаре изображен отделенным от блаженного жилища праведных непроходимой пропастью, и в то же время, полным жгучего и мучительного пламени

(Лк.16:23–26), а, имеющая постигнуть грешников тьма кромешная, в притче о брачном царском пире представлена, как место, находившееся совершенно вне царского чертога и, вместо света и других благ, здесь преизбыточествующих, заключающее одну тьму, со всеми ее печальными принадлежностями (Лк.22:2–13).

В чем же, по учению Откровения, будут состоять самые мучения грешников? Уже то одно, что, предназначенное для грешников жилище, изображается в нем, как нечто совершено противоположное по отношению к жилищу праведников, дает разуметь, что состояние грешников, в противоположность блаженному состоянию праведников, будет крайне несчастным и плачевным. Но, вот более частные и определенные черты сего мучительного состояния. Тогда, как праведники, сподобившись благословения Божия, войдут в Его царство (Мф.25:34), где будут наслаждаться ближайшим общением с Богом и Его лицезрением (Ин.14:3; 2Тим.2:12; 1Кор.13:12), грешники, напротив, будут отвергнуты Богом и удалены от лица Его и царства Его; так как они услышат такой приговор Верховного Судии: идите от Мене проклятии (Мф.25:41), не вем вас, откуду есте, отступите от Мене вси делатели неправды (Лк.13:27), и, так как они, по словам Спасителя, тогда, как увидят Авраама, Исаака, Иакова и всех пророков в царствии Божием, себя самих увидят, изгоняемыми вон (там же, ст. 28). А такое грозное отвержение Богом грешников (Ин.12:8, 2Тим.2:12), соединенное с лишением их всех Его милостей (Ин.3:36), понятно, произведет и всегда будет производить в душах их невообразимо тяжелое, томительное и угнетенное состояние, на что, отчасти, указывает псалмопевец в своем обращении к Богу: отвращшу Тебе лице возмятутся (Пс.103:29), а, также, ап. Павел, уча: скорбь и теснота на всяку душу человека, творящего злое (Рим.2:9). Быв отчуждены от источника духовного света и жизни (Ин.8:12, 14:6), они, понятно, навсегда останутся при том своем духовно-нравственном ослеплении и омертвении, которое нажито их нераскаянностью и упорством во зле (Рим.2:5). А, вследствие этого, их внутренняя жизнь ничего не будет заключать в себе духовно-жизненного, светлого и отрадного, и, скорее, будет похожа на смерть, чем на жизнь, почему, по сравнению с телесной, уничтоженной всеобщим воскресением смертью, может быть названа второй смертью (Откр.20:14).

Между тем, этому мучительному и безотрадному состоянию душ грешников будет вполне отвечать и все, что будет окружать их совне, в определенном, для них, мрачном и гробовом жилище ада. Там они, вместо Бога и небесных чинов ангельских, будут зреть исконного виновника

греха и смерти – диавола с аггелами его (Мф.25:41; 1Пет.2:4; Иуд.1:6). Там, вместо избранных святых Божиих, будут находиться в общении с одними, подобными же себе, терзаемыми муками и отчаянием, отверженниками Божиими. Там они, наконец, вместо обновленной, и участвующей в славе чад Божиих, видимой твари (Рим.8:21), будут окружены одним только безграничным пространством, наполненным адским огнем (Откр.20:14, 21:8), который, кроме, возбуждаемого в них ужаса, в телах их, хотя и нетленных, и бессмертных, но, все же, материальных, будет, конечно, производить и жгучие боли. А все это вместе взятое настолько будет делать положение грешников во аде тяжким и мучительным, что не представляется возможности ни надлежаще понять сего, ни выразить словом, а можно сказать о силе и тягости тамошних мучений только одно, повторив неоднократно сказанные Спасителем слова, что там будет плачь и скрежет зубом (Мф.8:12, 13:42, 50, 22:13; 24:51, 25:30).

Но, будущие мучения грешников во аде, по учению Откровения, отнюдь, не будут совершенно одинаковы, а будут иметь, подобно наградам праведников, разные виды и степени, чтобы соблюлась строгая правда Божия в воздаянии каждому по делам его (Мф.16:27; Рим.2:6). Так, Сам Иисус Христос учил, касаясь будущей печальной участи, не исполнивших Его велений, больше или меньше, получивших от Него даров, Его рабов: раб, ведевый волю господина своею и не уготовав (не был готов), ни сотворив по воле его, биен будет много, неведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало (Лк.12:47, 48). В частности же, о книжниках, которые показывали себя лицемерно благочестивыми, а, между тем, поядали домы вдов, сказал, что они приимут лишше (большее) осуждение (Лк.20:47). Это же самое подтвердил Христос, когда, посылая на проповедь апостолов, и, предвидя, что некоторые города могут не принять их и не послушать слов их, сказал, между прочим: аминь глаголю вам: отраднее будет земли содомской и гоморской в день судный, неже граду тому (Мф.10:15), а, также, когда, обращаясь к Хоразину и Вифсаиде, которые не покаялись, несмотря на то, что в них явлены были многи силы, так выразился: глаголю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день судный, неже вам (Мф.11:22). Все, однако ж, будущие мучения грешников представляются в Писании одинаково вечными и нескончаемыми. Еще пророки Исаия и Даниил предрекали грешникам вечность, ожидающих их после всеобщего воскресения, в обновленном мире, мучений, первый выразившись о них, что «червь их не умрет, и огонь их не угаснет (Ис.66:24), а последний, что они от сна во прахе земли пробудятся на

вечное поругание и посрамление, тогда как праведники восстанут для жизни вечной (Дан.12:2). Это же, впоследствии, повторил св. Иоанн Предтеча, когда, указывая народу на Спасителя мира, так выразился о Нем, как будущем Судии и Мздовоздаятеле грешников, уподобленных им соломе, при уподоблении праведников пшенице: *Ему* же лопата в руце, и Его отребит гумно Свое, и соберет пшеницу Свою в житницу, плевы же сожжет огнем негасающим (Мф.3:12).

Между тем, и Сам Иисус Христос с совершенной ясностью подтвердил Своим учением вечность, ожидающих грешников после суда, геенских мучений. Так, наставляя верующих в том, что, если кого-либо соблазняет какой-либо из членов, рука ли и нога, или глаз, то следует их отсечь или оторвать от себя, так как лучше безрукому и хромому, или одноглазому войти в царствие Божие, нежели с двумя руками и ногами, а, также, двумя глазами быть ввержену в будущий огонь или геенну, этот огонь Он прямо назвал огнем вечным (Мф.18:8), и огнем неугасимым (Мк.9:43, 45), а о геенне несколько раз выразился, как о таком месте, которое наполнено огнем неугасимым, или идеже червь их не умирает и огонь не угасает (Мк.9:44, 46, 48), чем, понятно, отстранялась всякая мысль о прекратимости когда-либо, неразрывно связанных с сим неугасимым огнем и неумирающим червем, ожидающих грешников, геенских мучений. Кроме того, Иисус Христос, изображая тот на суде приговор грешникам Верховного Судии, по которому они должны будут отойти в огонь, уготованный диаволу и аггелам его, этот огонь опять называет вечным (Мф.25:41), а, предуказывая, затем, на то, что отсюда произойдет для грешников, сравнительно, с праведниками, Он говорит: и идут сии (т. е. грешники) в муку вечную, праведницы же в живот вечный (Мф.25:46), чем ясно показывает, как то, что не только огонь, в который пойдут грешники, будет вечен, но и мучения их в нем будут вечны, так и то, что вечность сих мучений должна пониматься в таком же точно смысле, в каком должна пониматься и вечность определенной праведникам будущей блаженной жизни.

Точно так же учили и Христовы апостолы. По учении ап. Иуды, предуказание казни огня вечного, для вразумления всех нечестивых, представлен был образ в той огненной казни, какая постигла, некогда, Содом, Гоморру и другие окрестные, подобно им, развратившиеся города (Иуд.1:7). То же повторил и ап. Павел, выразившись, относительно, непознавших Бога и противящихся евангелию Христову, что они муку приимут, погибель вечную (2Сол.1:9). А по изображению ап. Иоанна в Апокалипсисе, все те, кои передадутся на сторону диавола, будут мучимы

в огне и сере... и дым мучения их во веки веков восходит (будет восходить), и не имут (не будут иметь) покоя день и нощь (Апок.14:11), равно, как и, прельщавший их, диавол, а, также, ближайшие его клевреты, зверь и лжепророк в озере огненном и серном, мучени будут день и нощь во веки веков (Откр.20:10), – что, присовокупим, опять прямо устраняет всякую мысль о прекратимости когда-либо адских мучений.

§ 215. Учение церковно-отеческое

Так учили и древние отцы, и учители Церкви, то повторяя, то защищая и оправдывая, то подробнее раскрывая и определяя Откровенное учение, как о, предназначенном для грешников, месте мучений, так и о самих их здесь будущих мучениях, с определением их существенного характера, а, также, их разновидности и продолжимости.

§ 216. О предназначенном для осужденных грешников месте мучений

Что касается, впрочем, того, где, именно, в новом мире будет находиться назначенное для грешников место, то они почти вовсе не останавливались на решении сего вопроса, по неимению указаний на это в Св. Писании, ограничиваясь в сем случае только тем, основанным на Откровении, о нем представлением, что оно будет совершенно вне и вдали от предопределенного праведникам царствия небесного. «Спрашиваешь, – говорил, напр., св. Иоанн Златоуст, – где и в каком месте будет геенна? Но какое тебе до этого дело? Необходимо знать только то, что она есть, а не то, где и в каком месте она скрывается... По моему (впрочем) мнению, она будет где-нибудь вне всего этого мира, как царские темницы и рудокопни бывают вдали, так и геенна будет где-нибудь вне этой вселенной»[1005] .

Но, при этом, древними отцами и учителями Церкви, когда только представлялся случай касаться будущего обиталища грешников, всегда было обращаемо полное и серьезное внимание на те печальные и ужасающие внешние условия, которые будут принадлежать сему обиталищу, и которые изображены в Откровении под разными образами, в особенности, под образом тьмы кромешной и геенны с червем неумирающим и огнем неугасающим. По Ефрему Сирину, напр., тьма кромешная, в которую будут низринуты грешники, будет таким местом, где не будет ни одного луча света[1006] , а по Златоусту, эта страшная тьма будет производить на, объятых ею, то ужасающее действие, которое названо в Писании плачем и скрежетом зубов [1007] . О черве же неумирающем, который, согласно с Откровением, учителями Церкви почитался такой же принадлежностью будущей геенны, как и огонь неугасимый[1008] , св. Василий Великий выразился так, что это будет «какой-то ядоносный и плотоядный червь, который будет пожирать все с жадностью, никогда не насыщаясь, и своим пожиранием будет производить нестерпимые боли[1009] . И бл. Августин, приняв во внимание слова Сираха: наказание плоти нечестивого – огнь и червь (Сир.7:19) прямо и решительно склонялся в пользу того, что под червем неумирающим нужно разуметь некоторое материальное орудие геенского мучения, способное действовать как на дух, так и на тело, несмотря на то, что некоторые, имея в виду слова Притчей: якоже молие в ризе и червие в древе, тако печаль мужу вредит сердце (Притч.25:20а), разумели под червем только внутреннюю душевную печаль, подобно червю, глодающую

и подтачивающую душу[1010] .

Подобным же образом, учили отцы и учители, а, также, писатели Церковные и об огне неугасимом или вечном, как составляющем другую существенную принадлежность того места, которое предназначено для жительства и мучений грешников.

По св. Иустину, напр., этот огонь способен будет вечно производить в телах нечестивых мучительные ощущения, и, следовательно, будет материален[1011] . Но, в то же время, он, по Тертуллиану и Лактанцию, будет совершенно не то, что настоящий, служащий для нашего употребления огонь, потому что, не нуждаясь в пище или топливе, не будет пожирать или истреблять, что будет жечь, а будет только жечь, все им обнимаемое, сохраняя его целость, наподобие того, находящегося в огнедышащих горах огня, который жжет, но не сожигает сии горы[1012] . Василий же Великий и Иоанн Златоуст, принимая во внимание то, что в геенне огненной будет тьма кромешная, к этим свойствам будущего геенского огня присовокупляют еще одно особеннейшее, сравнительно, с настоящим огнем, свойство, а, именно, бесцветность и безвидность. По Василию Великому, он будет несветел и лишен всякой светозарности, хотя, в то же время, при своей темноте будет обладать попаляющей силой[1013] , и, по Златоусту, он, как не истребляет то, что жжет, так и не светит, иначе и не было бы (в геенне) тьмы[1014] . Августин же, не только сам вполне разделял это учение о геенском огне, как огне материальном, хотя и, сравнительно, с настоящим огнем, особеннейшем, но и всячески защищал и оправдывал его, ввиду появившихся в конце четвертого века разных, противных сему, мнений[1015] .

Некоторые, из свободомыслящих этого времени, неумирающий червь понимали в смысле переносном, сохраняя при этом за будущим геенским огнем буквальный исторический. Но другие не только червь неумирающий, но и огонь неугасающий понимали в смысле переносном, относя то и другое к одним будущим мучениям души, и, в частности, под огнем геенским разумея мучительно-жгучее сознание души, производимое поздним и бесплодным раскаянием. Августин же не одобрял тех и других; но, с особенной силой, восставал против последних за то, что они внешний материальный геенский огонь обращали в один, чисто внутренний, душевный огонь, причем, противопоставлял им те же, приводимые им против первого рода мыслителей, слова Сираха: «Наказание плоти нечестивого огнь и червь» (Сир.7:19)[1016] , а, кроме того, – еще слова Апокалипсиса, где геенна называется озером огненным и серным (Откр.20:10), чем прямо и ясно обозначена материальность геенского огня.

На возражение своих противников, каким же образом материальный огонь может через прикосновение действовать на злых духов, которые наравне с грешниками будут подвержены одному и тому же геенскому огню, Августин отвечал тем, что, если и нет у духов злобы допускаемых некоторыми, своего рода, эфирных тел, на которые мог бы непосредственно действовать геенский огонь, то, почему бы Бог, ведомым Ему и дивным образом не мог устроить так, чтобы геенский огонь действовал на них непосредственно или через прикосновение или проникновение, когда Он мог в лице человека материю и дух соединить даже в один состав, в одно живое существо?[1017] Ввиду же тех затруднений, с которыми приходится, необходимо, встречаться, при таком разумении огня геенского, Августин замечает: «Какого рода этот огонь, и в какой части мира или вселенной он будет, полагаю, никто не знает из людей, разве кому откроет Дух Святый»[1018] и, советуя, достижение познания всего этого, предоставить будущему, когда не отчасти, а всецело мы познаем, такое дает всем верующим наставление: «До тех же пор будем верить, что будущие тела подвергнуты будут мукам, посредством огня»[1019] .

К сказанному, можно присовокупить, что и по Григорию Великому, огонь геенский, как созданный Богом еще от начала мира, для отпавших от Него диавола и аггелов его, отнюдь, не будет каким-то чисто-внутренним, из самих же душ грешных проистекающим, а будет, вне их находящимся, и совне действующим огнем, и этот огонь дивным образом будет действовать так чувствительно, как и вещественный огонь (corporaliter) не только на души, но и на тела, хотя он, вследствие своей натуральной жгучести и неимения нужды в дровах или другой какой-либо для себя пище, далеко будет не то, что настоящий вещественный огонь[1020] .

Дамаскин же, эту мысль, вкратце, выражает так: «Тогда (т. е. после всеобщего суда) диавол, его демоны, человек его, т. е. антихрист, а, также, нечестивые и грешники преданы будут огню вечному, – не такому вещественному, какой у нас, но такому, какой ведом одному Богу»[1021] , преданы будут, конечно, не внутри их самих, а, вне их находящемуся огню, не исключающему собою и внутреннего жгучего огня, поздно пробудившейся в них, совести.

§ 217. О существенных свойствах адских мучений

В чем же, по учению отцов и учителей Церкви, будут состоять самые мучения, присужденных на огонь вечный, грешников? То, что, по их воззрению, будет составлять первый и главнейший источник и предмет геенских мучений грешников, – это, соединенное с самыми тяжкими и мучительными для них, последствиями удаление от Бога и Его царствия с, уготованными там для праведников, благами. По св. Иринею, тех, кои по своему произволению отступили от Бога, Бог подвергнет отлучению от Себя, которое сами они избрали. «Разлучение же с Богом есть смерть, как удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Посему, те, которые через отступничество свое утратят вышеупомянутое (общение с Богом), как лишенные всех благ, будут находиться во всяческом мучении, не потому, впрочем, чтобы Бог Сам по Себе наперед подверг их наказанию, а потому, что наказание (само собою) постигнет их, вследствие лишения ими всех благ»[1022] . Златоуст же, касаясь этого самого предмета, такое делает замечание по поводу слов Верховного Судии, обращенных к осужденным: идите от Мене проклятии (Мф.25:41): «Не говорит: идите проклятии от Отца; ибо не Он проклял их, а собственные их дела»[1023] . А какие отсюда проистекут для осужденных печальные последствия, вот как он изображает их: «Что, – говорит он, – будем делать, когда, что всего страшнее, предстанем пред прогневанного нами Бога? Для имеющего чувство и разум, быть отверженным от Бога – значит вытерпеть уже геенну[1024] .

Нестерпима геенна и мучение в ней; но, если представить и тысячи геенн, то все это ничего не будет значить в сравнении с несчастьем – лишиться блаженной славы (общения с Богом), возненавидену быть от Христа и слышать от Него: не вем вас, и обвинение, что мы, видя Его, алчущего, не напитали... Ибо, лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии, нежели видеть кроткое лице Господа, от нас отвращающееся, и ясное око Его, не могущее взирать на нас[1025] . В другом же месте, касаясь тех мучительных чувств, какие будут испытывать грешники, быв лишены царствия Христова со всеми его благами, он говорит, между прочим, следующее: «Многие безрассудные желают только избавиться геенны: но я считаю гораздо мучительнейшим геенны наказанием – не быть в славе царских чертогов; и тому, кто лишился ее, думаю, плакать должно не столько о геенских мучениях, сколько о

лишении небесных благ; ибо это одно есть жесточайшее из всех наказаний. Ныне мы, часто видя царя, со множеством копьеносцев входящим в царские чертоги, почитаем счастливыми, приближенных к нему, и участвующих с ним в разговоре, совете и прочей чести... А в рассуждении Царя всяческих, не почтем ли мы для себя крайним наказанием не быть включенными в тот лик, который около Него?»[1026]

Между тем, тяжкое, в осужденных, чувство полной утраты общения с Богом и участия в Его царстве будет сопровождаться, по учению отцов Церкви, и столь же мучительными угрызениями их совести, при их позднем и бесплодном раскаянии. Они, по словам св. Иустина, раскаются тогда, когда не будет от того никакой пользы.., хотя будут сетовать великим сетованием, не сетованием уст и губ, а сетованием сердца, будут раздирать не одежды свои, а мысли[1027] . По Феофилу же Антиохийскому, вместе с гневом и негодованием Божиим, постигнет их скорбь и теснота[1028] , а по Григорию Богослову, вместе, за отвержением их от Бога, постигнет стыд в их совести, которому не будет конца[1029] . Это же самое св. Василий Великий изображает еще ярче и сильнее, уча об участи грешников, что они «воскреснут на поругание и стыд, чтобы увидеть в самих себе мерзость и отпечатление соделанных ими грехов и, что может быть (будет) страшнее тьмы и вечного огня тот стыд, с которым увековечены будут грешники, непрестанно имея пред глазами следы греха, соделанного во плоти, подобно какой-то невыводимой краске, навсегда остающиеся в памяти души их»[1030] . Наконец, и все то, что совне будет окружать в геенне огненной грешников, не только не будет смягчать и ослаблять их внутренних мучений, но, напротив, еще больше будет их усугублять и усиливать своей безотрадностью и мучительностью. Возьмем, для примера, хоть то, как изображает эти внешние условия, какими будут ограждены, подвергшиеся геенне грешники, св. Иоанн Златоуст. «Если ты, – говорит он, – будешь когда-либо в бане, натопленной сильнее надлежащего, представь огонь геенский; или, если ты когда-либо будешь гореть в сильной горячке, перенесись умом к геенскому пламени... Если баня и горячка так мучат и беспокоят нас; то, что мы будем чувствовать, когда попадем в ту огненную реку, которая будет течь пред страшным судилищем? Будем скрежетать зубами от страдания и мук нестерпимых; но никто не поможет. Будем тяжело стенать, когда пламень сильнее станет охватывать нас; но не увидим никого, кроме, мучимых вместе с нами, и кроме безграничной пустоты. Что сказать о тех ужасах, которые мрак (бессветного огня) будет наводить на наши души?... Многочисленны и разнообразны тамошние

муки, и ливень казней со всех сторон польется на душу»[1031] .

§ 218. О разных степенях сих мучений

Но мучения осужденных грешников, по изображению отцов и учителей Церкви, далеко не будут одинаковы, а по своей тяжести и силе настолько будут различны, насколько будут различны степени их преступности и виновности, на что, по их мнению, отчасти, указывают и разные наименования мест адских мучений и самих мучений.

По Ефрему Сирину, напр., «разные есть роды мучений, как мы слышали в евангелии. Есть тьма кромешная (Мф.8:12)... геенна огненная (Мф.5:22) – иное место мучения; скрежет зубом (Мф.13:42) – особое, также, место; червь неусыпающий (Мк.9:48) – в ином месте; озеро огненное (Откр.19: 20) – опять иное место; тартар (2Пет.2:4) – также, иное место; огнь неугасающий (Мк.9:43) – особая страна; преисподняя (Флп.2:10) и пагуба (Мф.7:13) – на своих местах; дальнейшие страны земли (Еф.4:9) – иное место; ад, где пребывают грешники, и дно адово – самое мучительное место. На сии-то мучения распределены будут нечестивые, – каждый по мере грехов своих, или более тяжких, или более сносных, по написанному: пленицами своих грехов кийждо затязается (Притч.5:22). То же значит и сказанное: биен будет много, и биен будет мало (Лк.12:47, 48). Как есть различие наказаний здесь, так и в будущем веке... Как много способов спасения и много обителей в царстве небесном; так много видов греха и греховных дел, и много родов мучений[1032] . Иначе (напр.), будет мучиться прелюбодей, иначе блудник, иначе убийца и иначе вор и пьяница[1033] . Это же самое повторяет св. Василий Великий, так уча о сем: «Если Бог есть праведный Судия не только добрых, но и порочных, воздающий каждому по делам его; то иной может оказаться достойным огня неугасимого, но или менее слабого, или более жгущего, – другой – червя неумирающего, но, опять, или сноснее, или нестерпимее причиняющего боль, по заслугам каждого, иной же геенны, в которой, без сомнения, есть разные роды мучений, а другой – тьмы кромешной, где один (будет) доведен только до плача, иной же, от усиленных мучений, и до скрежета зубов. Самая тьма кромешная, без сомнения, показывает, что есть в ней нечто и внутреннее. И, сказанное в Притчах: во дне ада (Притч.9:18) дает разуметь, что некоторые, хотя – во аде, но не во дне ада терпят легчайшее мучение»[1034] . И по Златоусту, подобно тому, как в царствии небесном есть много, для праведных, обителей, так в геенне, угрожающей грешникам, существуют такие же различия, – и, подобно тому, как Праведный Судия, имеющий воздать комуждо по

деяниям его (Мф.16:27), в полном соответствии с заслугами распределить между праведниками награды, так же точно поступит Он и в отношении к наказаниям грешников за их злые дела. Потому-то, кто больше получил наставлений, тот должен будет вытерпеть большую казнь за свои преступления. Чем более мы сведущи и могущественны, тем тяжелее будем наказаны за грехи[1035] . Потому-то, кто отходит туда не только с многими злыми, но и многими добрыми делами, тот получит некоторое облегчение в наказаниях и муках тамошних; кто же, напротив, не имея добрых дел, принесет туда одни злые, тот, трудно сказать, насколько более пострадает, быв отослан в вечную муку[1036] .

§ 219. О вечности адских мучений

В первые три века христианства

Наконец, древние отцы и учители Церкви, согласно с Откровением, с полной ясностью и несомненностью учили и о вечности адских мучений, по требованию обстоятельств защищая и оправдывая сие учение, пока оно окончательно не было принято и утверждено всей Церковью на одном из Вселенских Соборов.

Так, напр., уже св. Климент Римский совершенно ясно и без всяких колебаний исповедовал свою веру в вечность адских мучений, когда, по свидетельству Дамаскина, так выразился о будущей участи душ нечестивых, что «для них лучше бы было, если бы они не были нетленны; потому что, мучась бесконечным мучением в огне неугасающем и не умирая, они не будут иметь конца своему бедствию»[1037] .

Эту же веру засвидетельствовал св. Игнатий Богоносец, когда о всяком, растлевающем веру Божию, лжеучителе утверждал, что такой человек, как скверный, пойдет в неугасимый огонь, равно, как и тот, кто его слушает[1038] . То же самое, еще прямее и определеннее, исповедал св. Поликарп Смирнский, когда в ответ на угрозу проконсула, думавшего исторгнуть у него отречение от Христа посредством огня, безбоязненно произнес следующие замечательные слова: «Ты грозишь мне огнем, горящим временно, и вскоре угасающим; потому что не знаешь об огне будущего суда и вечного мучения, который уготован нечестивым»[1039] .

Между тем, немного спустя, и все апологеты христианские с такой же непоколебимой уверенностью и твердостью продолжают открыто исповедовать и защищать перед язычниками ту же веру в вечность будущих адских мучений, как общую всем христианам, и, притом, такого рода веру, которая не только дозволяла им совершать что-либо из тех преступлений, в коих невинно обвиняли их, но, напротив, совершенно отстраняла их от всего сколько-нибудь греховного и порочного.

«Мы научены, – писал, напр., в своей апологии в защиту христиан св. Иустин Мученик, что те только достигнут бессмертия, которые приближаются к Богу святостью жизни и добродетелью, о тех же, кои живут неправедно и не раскаиваются, мы веруем, что они будут мучаться в вечном огне[1040] . У нас начальник злых духов называется змеем, и сатаною, и диаволом, как вы можете узнать это и из исследования наших книг. Он будет послан в огонь со всем своим воинством и с, последующими ему, людьми, чтобы мучиться бесконечный век, как

предсказал Христос[1041] . Вот в кратких словах то, чего мы ожидаем, чему научились от Христа, и что преподаем.

Платон, также, говорил, что грешники придут на суд к Радаманту и Миносу, и будут ими наказаны; то же самое и мы утверждаем, но, по-нашему, Судиею будет Христос, и души их будут соединены с теми же телами, и будут преданы мучению вечному, а не в продолжение только тысячи лет, как говорит Платон...[1042] , и мучению с их телами, которые, как способные вечно чувствовать, будут посланы вместе с демонами в вечный огонь»[1043] . Эту же несомненную веру в вечность будущих мучений св. Иустин столь же ясно выразил и в своем разговоре с иудеем Трифоном, когда, сопоставляя будущие мучения грешников с наградами праведников, между прочим, сказал следующее: по всеобщем воскресении «одних Бог сделает нетленными, бессмертными и беспечальными в вечном и неразрушимом царстве, а других пошлет в вечное мучение огнем[1044] . Такой же твердой и непоколебимой верой в вечность будущих мучений, без сомнения, проникнут был и св. Феофил Антиохийский, когда язычнику Автолику преподавал, такого рода, наставления христианской религии, что, по совершении всеобщего суда, Бог «тем, которые постоянно, посредством добрых дел, ищут нетления, дарует вечную жизнь, а тех, которые не веруют и не покоряются истине, возьмет огонь вечный, и что, поэтому, необходимо следовать во всем пророческим учениям, чтобы избегнуть вечных мучений и получить вечные блага Божии»[1045] .

Минуций же, Феликс и Тертуллиан, равно, как, впоследствии, Лактанций, кроме того, что с полной уверенностью учили о вечности будущих геенских мучений, при этом, в оправдание сей христианской истины, отстраняли то, уместное здесь, недоумение, не сожжет ли будущий геенский огонь подверженных ему человеческих тел и этим положит конец их мучениям, – отстраняли, именно, тем своим предположением, что этот огонь, по свойствам своим, будет совершенно отличен от настоящего огня, что он не будет нуждаться в пище для себя совне, почему будет только жечь нетленные тела грешников, но не сожигать их. По Минуцию, тем огненным мучениям, которым подвергнутся диавол и его чтители, и которые небезызвестны языческим ученым и поэтам, не будет никакого предела и никакой меры; потому что тамошний огонь, подобно огню огнедышащих гор, будет жечь, но не будет сожигать человеческие тела, – будет истощать, но и, вместе, питать их, и сам питаясь неистощимыми их мучениями[1046] . И по Тертуллиану, будущий геенский огонь, при своем особенном свойстве непогасаемости,

а, также, при особенных свойствах будущих нетленных тел человеческих, отнюдь, не будет мешать вечности, испытываемых в нем грешниками адских мучений, во что с величайшей пользой для своего нравственного преуспеяния твердо и непоколебимо верят все христиане, – верят на основании того непреложного обетования Христова, что все люди воскреснут для получения награды или казни за дела свои в настоящей жизни, чтобы быть навсегда счастливыми или несчастливыми, и что, поэтому, тогда, как праведники после воскресения и всеобщего суда наследуют жизнь вечную, грешники будут осуждены на огонь вечный, что тогда, как одни вечно будут наслаждаться блаженным единением с Богом, другие будут вечно мучиться в вечном неугасимом огне, и, как в блаженстве первых не произойдет никогда никакой перемены, так и в мучениях последних не последует никакой перемены[1047] , но казнь их продлится во веки.

А св. Ириней, столь же ясно уча о вечности, для грешников, адских мучений, предложил еще иное, весьма важное, основание для оправдания не только возможности, но и, своего рода, естественной уместности и неизбежности сей вечности, указав его в нажитой упорными грешниками всегдашней неспособности к наслаждению блаженною жизнью, последствием чего должна быть всегдашняя душевная мука. Так, св. Ириней, строго держась слов Господа и свидетельства писаний об уготованном для грешников вечном огне[1048] , следующим образом выражает свою мысль: «Кому скажет Господь: – идите от Мене проклятии в огнь вечный (Мф.25:41), те будут всегда осуждены, равно, как и кому Он скажет: приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное царствие (Мф.25:34) навсегда, те получают царство навсегда»[1049] . Разъясняя же, в чем, именно, будут состоять вечные мучения грешников, и, полагая, что они будут заключаться, собственно, в лишении того, чем будут наслаждаться праведники, находясь в общении с Богом – истинным светом и жизнью, он, между прочим, говорит следующее: «Тех, которые по своему произволению отступают от Бога, Бог подвергнет отлучению от Себя, которое они сами избрали. Разлучение же с Богом есть смерть, и (как) удаление от света есть тьма, (так) и отчуждение от Бога есть лишение благ, какие есть у Него. Посему те, которые через отступничество свое утратили все это, как лишенные всех благ, будут находиться во всяческом мучении не потому, чтобы Бог Сам по Себе наперед подвергал их наказанию, но наказание постигнет их, вследствие лишения ими всех благ. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому, как (при

всегдашнем свете) сами себя ослепившие или ослепленные другими, всегда бывают лишены сладости света, и не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но самая слепота доставляет им несчастие»[1050] . Этим рассуждением своим св. Ириней, понятно, как вполне объяснял естественность будущих адских мучений, так и совершенно отклонял, всякого рода, возражения со стороны, кажущегося их несогласия с правдой и благостью Божией.

Согласно с сим, заметим, учили, также, отцы третьего века св. Ипполит [1051] и св. Киприан [1052] .

Только Ориген, руководимый не столько Откровенным учением, сколько своими собственными философскими воззрениями, стал учить противному, чем, как увидим, произвел, в особенности же, впоследствии времени, через своих последователей немало смут в Церкви, и привлек на свое лжеучение строгое церковное осуждение. По Оригену, Бог, при Своей праведности, настолько благ и милостив, что вовсе нельзя думать, чтобы Он, подвергая после Своего суда грешников наказанию, имел при этом в виду одну их мучительную кару, а, отнюдь, не духовно-нравственное их уврачевание или исправление, долженствующее положить собою конец и самому наказанию, – нельзя думать так потому, что и лучшие земные судьи, когда карают за преступление преступника, обыкновенно, присуждают его не к снятию с него головы, а к, такого рода, наказанию, которое бы, следствием своим, имело его исправление, и с достижением чего должно бы покончиться, а Богом, при Его всемогуществе, сколько может быть употреблено таких карательных средств, которые рано или поздно могут привести грешников к их нравственному исправлению[1053] ? С другой стороны, по Оригену, до какой бы степени нравственного низвращения ни дошел грешник, он никогда, а, следовательно, и после всеобщего суда, не может лишиться свободы, составляющей его духовную природу, оставаясь же при своей свободе, способной в каждое мгновение направить его волю к лучшему или худшему[1054] , он, благодаря мучительному действию геенского огня, который есть ни что иное, как внутренний огонь, жгущей душу, совести[1055] , рано или поздно может прервать свое прежнее злое направление, и, утвердившись в направлении новом, постепенно все более и более освобождаться от зла и усовершаться в добре, пока, наконец, не достигнет до полной нравственной чистоты и святости[1056] .

Конечно, для такого весьма трудного процесса перевоспитания и исправления осужденных грешников потребуются, по Оригену, многие и весьма продолжительные периоды времен; но такие периоды

нравственных внутренних перерождений, соединенных и с физическими перевоплощениями, будут, и будут не для одних грешных людей, но и падших с диаволом духов, потому что при этом только условии, т. е. при условии полного привлечения к добру и всех отпадших от Бога разумных тварей (апокатастасисе), достигается та великая и последняя цель домостроительства Божия, о которой говорит Апостол: егда же покорит (Отец) *Ему* (Сыну) всяческая, тогда и Сам Сын покорится покоршему ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех (1Кор.13:28)[1057] . Но спрашивается, на чем ином построена эта слишком смелая и притязательная гипотеза, если не на одних чисто произвольных и неосновательных предположениях и гаданиях? Так, Ориген, отчасти, в правде Божией, более же в благости Божией усматривает вполне достаточное основание для того предположения, что и после последнего суда, в бесконечность должна простираться, в отношении к грешникам, духовно-врачебная или педагогическая деятельность Божия, все, и самые мучения их, направляющая к их духовному уврачеванию или исправлению. Но верно ли это? Благость, составляющая единое нераздельное с правдой Божией, конечно, сама в себе так же бесконечна, как и правда Божия, почему готова до бесконечности проливать в самых разнообразных формах на человека свое благо, только бы он покорливо принимал его и надлежаще пользовался им. Но какое же найдется место для проявления, в отношении к человеку, благодеющей и спасающей благости Божией, когда он окажется на последнем суде упорно закосневшим во зле грешником, или, что то же, в духовно-нравственном отношении слепым, глухим и совершенно бесчувственным ко всем действиям божественного света и благодатной силы? Ведь и врачи земные, на коих ссылается Ориген, пользуют больного врачебными средствами до тех только пор, пока видят надежду на его исцеление, в противном же случае прекращают свое бесполезное врачевание. И земные, поистине справедливые и милостивые судьи, назначают важным преступникам исправительные меры только тогда, когда замечают признаки их раскаяния и способность к исправлению, в противном же случае, присуждают их к совершенному отсечению от общественного организма и его жизни. Ввиду этого рода возражений, Ориген, как мы видели, отвечал тем, что свобода, заключающаяся в выборе добра или зла, составляет существенную и неизменную принадлежность духовно-разумной природы, которая поэтому на какой бы степени нравственного ниспадения ни находилась, всегда способна к изменению на лучшее или к нравственному самоисправлению и усовершению, и, что

этой способностью непременно, рано или поздно, воспользуются грешные души, при тех внешних особенных и продолжительных, со стороны правды Божьей, исправительных мерах, какие встретят их после последнего суда. Но может ли доказывать способноисправимость, дошедшей до самой последней крайности развращения воли, то одно, что она наделена была от природы свободой выбора между добром и злом? Кто не знает, что иное дело воля с, присущей ей, свободой в первоначальном состоянии своей, еще только развивающейся, самоопределяемости, и совершенно иное – та же воля, в состоянии, достигнутой ею через постоянство – в известном направлении, полной своей зрелости или окончательной определенности, от которой не бывает возврата назад, и, в частности, кто не знает, что иное дело злая воля на первых ступенях своего греховного направления, когда ей бывает еще нетрудно наклониться в лучшую сторону, и совершенно иное – та же самая воля, по достижении ею крайних пределов упорства во зле, когда становится всецелой рабой греха и совершенно бессильной или мертвой для делания и самого желания добра? Есть ли, спрашивается после этого, какая-либо возможность для самоисправления воли в последнем ее состоянии, несмотря на то, что нельзя отказать ей в ее свободе? А, что и на самом деле развращенная воля в людях греха достигала и достигает до степени бесповоротного и неисправимого упорства во зле, до каковой еще, прежде людей, дошли падшие духи, подтверждением сему могут служить поразительнейшие из священной истории примеры неисправимой развращенности, потребленных потопом, живших во время его людей, и, истребленных огнем, содомлян, а, также, обыденные нередкие примеры подобной же ожесточенности и неисправимости во зле, какие являются в лице закосневших в неверии и ожесточившихся во зле преступников, которые, несмотря ни на какие педагогические и исправительные меры, остаются нераскаянными до последних минут своей жизни, поканчиваемой ими, иногда, злобным самоубийством. Между тем, такими, именно, или же, во всем подобными им, в нравственном отношении, нужно представлять всех тех грешников, которые на последнем суде будут осуждены на муку вечную, потому что все они праведным судом Божиим будут присуждены к той же участи, какой подвергнутся закосневшие бесповоротно во зле диавол и аггелы его. Если же так, то, понятно, совершенно излишни напряженные попытки оригеновы усвоить духовно-врачебную силу адским мучениям; потому что, если бы они и на самом деле заключали в себе подобную силу, то должны бы были оказаться в отношении к, неисцельно пораженным злом грешникам, совершенно

бесполезными, наподобие того, как и для пораженных неисцельными телесными недугами, всякого рода внешние врачебные пособия оказываются совершенно излишними. Понятно, также, и то, что в сем случае ни к чему не могут привести предполагаемые Оригеном в целях духовного уврачевания упорных грешников целые века и продолжительнейшие периоды времени. Сколько веков и периодов прошло со времени падения злых духов; но каковыми они были вскоре по своем падении, такими, несмотря на ведомую им бесконечную благость Божию, постоянно зовущую всех грешников к обращению, останутся до последнего суда.

Ориген же, со своей стороны, немного задумывается перед этим, и подобными затруднениями, а, вместо сего, прибегает ко всемогущей творческой силе Божией, которая, по его мнению, как начала дело своего созидания одним добрым и совершенным, так и окончит его тем же, благодаря неисчерпаемому богатству своих средств, ведущих к сему концу, и, ввиду этого, он допускает целый ряд перевоплощений или пересозданий, через которые все падшие духовно-разумные существа (со включением и духов злых) до тех пор будут переходить, пока, наконец, не достигнут полноты добра и святости, или пока не исполнятся слова Апостола (1Кор.15:28) о непокоршихся Сыну, что Отец их, некогда, покорит Ему, соделав из порочных непорочными и святыми. Но спрашивается, будут ли, в таком случае, одними и теми же существами те, которые сами собою стали упорными противниками воли Божией, и те, кои, благодаря многим внешним перевоплощениям, явятся, вполне, покорными Богу? Не будут ли, скорее, те и другие по личной своей природе совершенно иными существами? Что же касается предрекаемой Апостолом покоримости Отцом Сыну всего, а, следовательно, вместе с сим, и упорных противников воле Божией, то почему бы покоримость последних не могла быть понимаема в смысле совершенного обессиления их или поставлена их в невозможность причинять какой-либо вред членам царствия небесного?

Но, важнее всего здесь то – есть ли хоть какое-либо прямое основание в Откровении для подобных предположений оригеновых о духовном врачевании или исправлении, посредством наказаний грешников не до последнего только суда, а после его. Конечно, нет, чего не отрицал и сам Ориген, утверждая только, что это само собой необходимо предполагается учением о правде, милосердии и всемогуществе Божием, хотя, по особенным благим намерениям, и не выражено прямо Богом в Его Откровении. Но, если бы и так было, то не было ли бы непозволительной,

со стороны человека, дерзостно пытаться проникнуть в то, что нарочито сокрыто от людей Богом, а тем более выдавать за истину свои предположения о том, что вовсе не подлежит человеческому ведению, подлежа ведению и воле одного Бога? Между тем, мало того, что в Откровении ничего не говорится о, допускаемом Оригеном, духовно-нравственном исправлении грешников после последнего суда и, следующей за нею, скончаемости адских мучений, но еще говорится в нем много такого, что с этим вовсе не мирится. Так, по ясному учению Откровения, назначенное Богом время для домостроительства спасения людей или для того, чтобы они надлежаще воспользовались всеми богодарованными средствами к воспитанию, укреплению и преспеянию своей духовно-нравственной жизни, продлится только до кончины мира и второго пришествия Христова, после же этого, наступит совершенно иное время, – время полного и окончательного воздаяния каждому по делам его (Мф.16:27; Рим.2:6; 2Кор.9:6), или, как преточно изобразил его Христос, наступит жатва, когда господин поля, на котором, кроме, посеянного им, и взросшего доброго семени, появились и возросли плевелы, дает повеление своим рабам отдельно собрать плевелы и пшеницу, и первые – предать сожжению, а последнюю – сложить в его житницу (Мф.13:24–30, 37–43). Где же здесь место для, предполагаемых Оригеном, со стороны Бога педагогически-исправительных мер в отношении к осужденным после последнего суда на мучения грешникам? Ясно, что его здесь нет, все равно, как никакого места нет для перевозрастания и пересозревания, уже вполне созревших, плевелов. Кроме того, Иисусом Христом с неотразимой ясностью и положительностью тот, уготованный диаволу и аггелам его, огонь, в который после последнего суда пойдут грешники, назван вечным, и самая мука, которую они там имеют терпеть, так же названа вечной, в противоположность такой же вечной жизни, какую наследуют праведники (Мф.25:41, 46).

Где же здесь место для гипотезы о скончаемости адских мучений? Ничего, поэтому, нет удивительного в том, что Ориген, решившись во что бы то ни стало согласить свою гипотезу с учением Христовым о вечности адских мучений, вынужден был допустить, что Христос утверждал действительную вечность будущих вечных геенских мучений только по педагогическому приспособлению к простым духовно-неразвитым верующим, для удержания которых от порока необходим был страх таких мучений, на самом же деле, он под вечностью в этом случае разумел, что могли разуметь и духовносозревшие верующие, только неопределенную,

более или менее значительную, продолжимость времени, рано или поздно долженствующую иметь свой конец[1058] . Но не значило ли это мысли и намерения Божии понимать и изъяснять не по откровенному слову Божию, а по одним личным умствованиям разума и таким же желаниям воли? Не значило ли это без всякого основания и права сильно колебать в себе и в других веру в то, что с полной положительностью открыто было Самим Сыном Божиим о последних судьбах человечества, и, вместо этого, воспитывать в себе и поселять в других веру в мечтательные гадания разума о том отдаленном будущем из сих судеб, которое превышает собою всякий разум, и которое ведомо и принадлежит одному Богу? Не значило ли бы наконец это – устроить слабым в вере и добре опасное возглавие беспечности в обольстительной надежде на раннюю или позднюю скончаемость адских мучений, вместо того, чтобы, согласно наставлениям Христовым, учить их, в ожидании последнего суда, постоянно бодрствовать над делом своего спасения и, благоговейно повергаясь пред неисповедимыми судами Божиими о последней участи людей, заботиться во всю жизнь свою о том, чтобы не только избежать адских мучений, но и заслужить жизнь вечную?

§ 220. В период Вселенских Соборов

Понятно после сказанного, что учение Оригеново о скончаемости адских мучений не могло найти для себя благосклонного приема Церкви, строго, доселе, в лице своих представителей державшейся в сем случае только того, что ей преподано было Христом и Его апостолами. Тем не менее, Церковь на первых порах и, даже, в течение почти всего четвертого века, довольно терпеливо и снисходительно относилась к сему учению, что зависело, частью, от того, что оно имело вид одного философского мнения, по-видимому, не затрагивавшего и не подрывавшего собою церковного учения[1059] , более же потому, что оно пока не производило собой значительного вреда в Церкви, чем могло бы привлечь к себе внимание всех пастырей Церкви и вызвать их на нарочитое его исследование и общий суд над ним. Этим, между прочим, объясняется и то обстоятельство, что Григорий Богослов, касаясь неугасимого адского огня и вечных в нем мучений, еще находил в свое время возможным и позволительным «представлять сие человеколюбивее и сообразно с достоинством наказующего»[1060] , а Григорий Нисский не счел непозволительным даже повторить от лица своего все, в главном и существенном, учение оригеново о духовно-врачебном значении адских мучений, и об окончании их полным восстановлением всей разумной твари в ее первобытное состояние святости[1061] ; хотя, в то же время, иногда, с совершенной ясностью и положительностью учил и о вечности сих мучений[1062] , вероятно, понимая в сем случае вечность, в смысле неопределенной продолжимости, не подлежащей настоящим измерениям времени[1063] . Но с конца четвертого века, по мере того, как стало во многих местах распространяться и усиливаться учение Оригеново о скончаемости адских мучений, и, строгие его последователи, стали выдавать его за неоспоримую догматическую истину, к явному и опасному, для религиозной жизни, подрыву церковного, о сем, учения, в Церкви стала более и более чувствоваться потребность, как в его тщательном рассмотрении, так и в отвержении или осуждении, при несогласии его с учением Откровенным и церковным. Следствием же сего, было то, что, сперва, с прямым обличением восстали против него отдельные пастыри и учители Церкви, а, вслед за сим, оно подверглось и соборному рассмотрению и осуждению.

Так, отцы четвертого века, касаясь вечности адских мучений, как,

напр., св. Афанасий Великий, Иларий, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий и Златоуст, по преимуществу, излагали и разъясняли одну положительную сторону Откровенного, о сем, учения, оставляя пока без нарочитого обсуждения и опровержения противные учения и мнения, хотя стороною их касались, и от них, верующих, отклоняли. По Афанасию Великому [1064] , когда исполнится время долготерпения Божия, не будет избавляющего для, содержимых грехами во аде, и, совершенно отпадших от Бога. По мыслям, также, св. Илария [1065] и Кирилла Иерусалимского, уже то самое подтверждает и, отчасти, объясняет вечность адских мучений, что души осужденных грешников получат по воскресении нетленные или такого рода тела, которые, хотя вечно будут гореть в геенском огне, но никогда не уничтожатся[1066] . Василий же Великий, с такой же ясностью и решительностью уча о вечности адских мучений, которым не будет конца, потому что не будет никаких способов и возможности для грешников избавиться от них[1067] , кроме того, в одном месте довольно прямо направляет речь свою против, существовавшего в его время, противоположного мнения и высказывает по сему поводу следующие замечательные мысли: Господь, то решительно говорит, что идут сии в муку вечную (Мф.25:46), то отсылает их во огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его (Мф.25:41), а в другом месте именует геенну огненную, и присовокупляет: идеже червь их не умирает и огнь не угасает (Мк.9:47, 48), и еще древле, о некоторых, предрек через пророка, что червь их не скончается, и огнь их не угаснет (Ис.66:24): потому-то, если при таком числе подобных свидетельств, находящихся во многих местах богодухновенного Писания, многие еще, как бы, забыв о всех подобных изречениях и определениях Господних, обещают себе конец мучений, чтобы свободнее отваживаться на грех; то это, конечно, есть одна из козней диавольских. Ибо, если будет когда-нибудь конец вечному мучению, то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А, если не смеем думать так о жизни, то какое основание – полагать конец вечному мучению? И мучению, и жизни равно придается одно слово: вечный. Сказано: идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный [1068] . А св. Иоанн Златоуст ограничивается одним только разъяснением положительного учения о вечности мучений, черты которого так ярко и выпукло изображены им, что мы считаем нелишним привести хоть нечто из слов св. отца, так неотразимо свидетельствующее о его вере в вечность адских мучении. «Здесь, – говорит Златоуст, – счастье и несчастье имеет конец, и, притом, самый скорый; но там – то и другое продолжается в бессмертные века... Услышавши об огне, не

думай, будто, тамошний огонь похож на здешний. Этот, что захватит, сожжет и изменит на другое, а тот, кого однажды обымет, будет жечь всегда; и никогда не перестанет (жечь), почему и называется неугасимым. Ибо и грешникам надлежит облечься в бессмертие – не в честь, но, чтобы быть всегдашними спутниками тамошнего мучения... Если кто скажет: как же может стать душа на такое множество мук, при терпении ею, притом, наказания в бесконечные веки; то такой человек пусть подумает о том, что бывает здесь, – как часто доставало (многих болящих) на продолжительную и тяжкую болезнь. Если они и оканчивали свою жизнь (вместе с болезнями), то это происходило не от того, что душа их совершенно была истощена, но от того, что тело перестало служить ей, так что, если бы тело не отошло (от души), то душа не перестала бы страдать; потому-то, когда душа получит нетленное тело, тогда ничто не воспрепятствует мучению ее продлиться в бесконечность[1069] . Но, в конце четвертого века, в судьбе всего, вообще, учения Оригенова произошло одно, такого рода важное обстоятельство, которое не могло не побудить Церковь обратить свое особенное и испытующее внимание и на частное учение его о скончаемости адских мучений, а, также, высказать по этому предмету свое прямое и решающее слово. Мы разумеем, последовавшее в 399 г. на поместном Александрийском Соборе осуждение многих, приписанных тогда Оригену, пунктов лжеучения, в числе коих был и тот пункт, что, будто бы, в конце веков и диавол (вместе с аггелами его) освободится от всех зол греховных и, покорившись со Христом (Богу), будет почтен равной (со святыми) честью[1070] , чем, понятно, затрагивалось и подрывалось церковное учение о вечности, присужденных грешникам, адских мучений, уготованных диаволу и аггелам его. Возникшая отсюда, для верующих, потребность, как в утверждении и оправдании церковного учения о вечности адских мучений, так и в ниспровержении противного Оригеновского мнения, оказывалась еще более настоятельной, ввиду того обстоятельства, что последнее мнение с большей, сравнительно с прежним, силой, стало распространяться и привлекать на свою сторону между учеными людьми даже не-оригенистов, каковыми, напр., были Диодор Тарсийскй и Феодор Мопсуетский [1071] . Вследствие-то этого, с конца четвертого века, мы уже встречаемся у отцов и учителей Церкви с прямым отрицанием и осуждением оригенистского учения о скончаемости адских мучений, а, также, с прямым и решительным противопоставлением ему, как единственно верного и несомненного, учения об их вечности.

Так, уже св. Епифаний, который по примеру Феофила Александрийского, соборно осудил в 399 же году все лжеучения

оригенистов, осужденных прежде на Александрийском Соборе[1072] , не только твердо исповедует, как свою, так и всей Апостольской Вселенской Церкви веру в то, что после всеобщего суда «Христос – духов злобы – ангелов, согрешивших и отпадших, а, также, нечестивых, неправедных, беззаконных и нечестивых людей пошлет в огонь вечный, а, напротив, праведникам и святым... сотворит вечную славу»[1073] , но и прямо объявляет еретическим то оригенистическое учение, что, будто, по скончании веков диавол с его аггелами очистится от всех зол и, по своем исправлении, перейдет от мучений к участию в вечном блаженстве[1074] , так что «Иоанн Креститель и прочие святые будут осчастливлены тем, что будут общниками диавола в царстве небесном»[1075] .

Иероним же, довольно подробно разбирает и, с особенной силой, опровергает это самое учение о всеобщем восстановлении всей разумной, вместе с диаволом, твари в ее первобытное состояние или об апокатастастисе, показывая и доказывая его тождественность не с христианским, а с древнеязыческим учением о переселении душ или метампсихосе[1076] . А, вместе с сим, бл. Иероним противопоставляет ему и положительное христианское учение о вечности адских мучений, которым имеют после суда быть подвергнуты, как диавол с его аггелами, так и преступные, отпадшие от Бога люди, хотя, в то же время, он, как сейчас увидим, довольно значительно смягчает и ограничивает свое учение тем своим мнением, что, тогда как, отпавшие от Бога нехристиане будут мучаться после приговора Божия без конца, осужденные на муки из христиан могут после некоторого времени получить облегчение в своих мучениях, за которым, естественно, может последовать и полное освобождение от них. Так, бл. Иероним, относительно осужденных на мучение грешников, прямо и положительно утверждает, что «в том (именно) и будет состоять проклятие (на последнем суде) грешника, что в нетленном теле он будет испытывать вечные наказания»[1077] . Но, касаясь мнения тех, кои утверждали, что наказания, хотя и после долгих времен, некогда, окончатся, и, ссылаясь на разные места св. Писания, в коих помилование Божие, иногда, изображается следующим за праведным Его гневом (Рим.11:25, 26, 32; Гал.3:22; Мих.7:9; Ис.9:1; Пс.30:20), желали доказать, что после мучений и наказаний будут облегчения, которые теперь сокрыты от тех, для коих полезен страх, чтобы, страшась наказания, перестали грешить, он, по сему поводу, пишет следующее: «Это мы должны предоставить ведению одного Бога, от Которого зависят не только помилование, но и мучения, и Который знает, кого, как и на какое время должно осудить. Мы можем сказать только то, что

приличествует человеческой бренности: Господи, да не яростию Твоею обличиши мене, ниже гневом Твоим накажеши мене (Пс.37: 1). И, как мы уверены в том, что мучения диавола и всех отверженных и нечестивых, говоривших в сердце своем: несть Бог (Пс.18:1), будут вечными; так полагаем, что приговор, относительно грешников, хотя и нечестивых, однако, остающихся христианами, дела которых будут испытаны и очищены посредством огня (1Кор.3), будет не строгий, но растворенный милосердием Судии»[1078] .

Между тем, бл. Августин более подробно, чем кто-либо другой, обозрел и опроверг все, существовавшие в его время, мнения, противные Откровенному и церковному учению о вечности адских мучений, чем, понятно, как сейчас увидим, немало способствовал к его ограждению и утверждению. По Августину, все мнения о скончаемости адских мучений, из коих, одно из них, предназначает конец адских мучений, не только для всех грешных людей, но и для диавола с его аггелами, другое же, для всех только, осужденных на муки, людей, а третье – для одних только, из среды их христиан[1079] , страдают одинаково тем общим важным недостатком, что все они проистекают, отнюдь, не из слова Божия, а, единственно, из внушений суемудрого разума и испорченного сердца, следуя которым, некоторые, по выражению Августина, ложные милостивцы, тем щедрее сулят другим после последнего суда раннее или позднее помилование Божие, чем более сами желают быть уверенными в таком же собственном помиловании, чтобы, ввиду этого, можно было безбоязненно и спокойно продолжать вести свою порочную и преступную жизнь[1080] . А потому, он такого рода милостивцев, главным образом, отсылает, как к единственному и непререкаемому в сем случае судии, к слову Божию, и, между прочим, говорит следующее: «Прежде всего, надобно решить, почему Церковь отвергла разноглагольствия людей, обещающих очищение или помилование диаволу, хотя бы и после великих и самых продолжительных мучений. Столь многие святые и, сведущие в ветхих и новых священных книгах, мужи, нимало не завидовали тому, что те или иные, сколько бы их ни было, ангелы после таких или иных, как бы они ни были велики или малы, наказаний, получат очищение и блаженство в небесном царстве. Но они видели, что не может быть пустым и бессильным божественный приговор, который Господь, как Сам Он предсказал, произнесет на суде: идите от Мене проклятии в огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его (Мф.25:41) – приговор, показывающий, что диавол и аггелы его будут гореть в вечном огне.

Видели, также, что не может быть бессильным и написанное в Апокалипсисе: И диавол льстяй их ввержен будет в озеро огненно и жупельно, идеже зверь и лживый пророк: и мучени будут день и нощь во веки веков (Мф.20:10). Там сказано – вечный, здесь – во веки веков: выражения эти на языке священного Писания означают, обыкновенно, только время, не имеющее конца. Поэтому, в объяснение, почему истиннейшее благочестие считает твердым и непреложным, что диавол и его аггелы не будут участниками праведности и жизни святых, не может быть указано иной, более правильной и очевидной, причины, кроме слов Писания, никого не обманывающего, что Бог не пощадил (2Пет.2:4) и присудил их держать пока связанными в темницах подземного мрака и наказать на последнем суде, когда их примет вечный огонь, в котором они будут мучиться во веки веков. А, если так, то, каким образом, можно думать, что от вечности этого мучения, после такого или иного времени, освободятся люди – все ли то, или же некоторые, не ослабляя тем верования, что наказание демонов будет вечно? Если те, которым сказано будет: Идите от Мене проклятии в огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его, все ли то, или же только некоторые будут в этом огне не вечно: то, почему же думать, что вечно будут в нем диавол и аггелы? Разве приговор Божий, который произнесен будет одинаково для злых аггелов и людей, по отношению к аггелам будет истинным, а по отношению к людям ложным?... Затем, какое основание вечное мучение понимать, как огонь продолжительного времени, а вечную жизнь – как жизнь без конца, когда Христос в одном и том же месте, в одном и том же приговоре, о том и другом сказал: и идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный (Мф.25:46)? Если и то и другое вечны, то, очевидно, что то и другое нужно понимать или, как продолжительное, но конечное, или же, как постоянное и бесконечное. То и другое относятся между собою, как равные; поэтому, как мучение, так и жизнь вечны. Но говорить: «Вечная жизнь будет без конца, а наказание вечное будет иметь конец – совершенная нелепость. Отсюда, так как вечная жизнь святых будет без конца, то для тех, для кого назначено будет вечное наказание, наказание это, без всякого сомнения, также, не будет иметь конца»[1081] . Но противники августиновы, ввиду столь ясного и решительного приговора Божия относительно присуждения на суде к вечным мукам грешников, пытались понимать и изъяснять этот приговор только в смысле одной угрозы Божей, не исключающей и помилования со стороны Бога, наподобие того, как и, некогда, ниневитянам была безусловно объявлена угроза об их

истреблении, а, между тем, вместо этого им оказано было помилование. А, чтобы подкрепить чем-либо такое объяснение свое, они, между прочим, ссылались на слова псалмопевца: коль многое множество благости Твоея, Господи, юже скрыл еси боящимся Тебе (Пс.30:20), толкуя их так, что, будто бы, Бог скрыл от людей ту благость и милость Свою, которую, некогда, после суда проявит в отношении к осужденным грешникам, именно, для того, чтобы боялись прогневлять Его; а, также, на слова апостола Павла: затвори Бог всех в противление, да всех помилует (Рим.11:32), изъясняя их в том смысле, что, будто бы, Бог, некогда, безусловно всех, противившихся Его воле, помилует[1082] . Но, по Августину, Божия угроза об истреблении Ниневии, соединенная с помилованием ее жителей, ничего не имеет общего с приговором Божиим о вечном наказании грешников; так как она касалась временной участи ниневитян, и, притом, неприведение ее в исполнение условливалось возможным для ниневитян покаянием, каковое и было принесено ими. Что касается далее, своеобразно толкуемых противниками, слов: коль многое множество благости Твоея, Господи, юже скрыл еси боящимся Тебе (Пс.30:20), то Августин поставляет им на вид, что они напрасно опускают дальнейшие слова: соделал еси уповающим на Тя. Последние слова дают такой смысл сему месту, что благость Божия, несмотря на то, что она безмерно велика, закрыта от тех, кои живут без надежды на Бога и одним только рабским, в отношении к Нему, страхом, но тех, кои надеются на Бога, Он соделывает причастниками сей благости. И слова Апостола: затвори Бог всех в противление, да всех помилует (Рим.11:32), если их взять в контексте речи, где говорится о, некогда, противящихся Богу, ныне же помилованных, через веру во Христа, язычниках, а, также, об имеющих, некогда, обратиться и стать помилованными иудеях, дают, по Августину, вовсе не тот смысл, будто бы, Бог никого не осудит, а тот, что Он, по миновании ему противления, помилует и иудеев, как после такого же противления помиловал язычников[1083] .

В частности же, защитники раннего или позднего помилования после суда всех грешных христиан, как бы ни были тяжки их грехи, ссылались на то место в послании к Коринфянам (1Кор.3:11–16), где говорится об огне, имеющем искусить все, назидаемое на основании Христовом, как золото, серебро, камение честное, так и дрова, сено и тростие, и, где они, под, назидающими на Христе дрова, сено и тростие, разумея содеявших разные грехи и осужденных за это в огнь вечный христиан, вместе с сим, видели указание на то, что последние рано или поздно освободятся от сего огня и спасутся. Но этот огонь, о котором говорит Апостол, по Августину,

отнюдь, не есть огонь геенский, коему будут подвержены одни грешники, а есть огонь божеского суда, на котором будут испытаны, как добрые дела праведников, так злые грешников, после чего, праведники наследуют царствие небесное, а грешники пойдут в огонь вечный[1084] . А, что и христиане не избегнут огня вечного, если перестанут быть членами тела Христова и будут нераскаянно жить греховной и нечестивой жизнью, то об этом, по Августину, ясно свидетельствует сам ап. Павел, говоря, яко таковая творящии (не исключая и христиан) царствия Божия не наследят (Гал.5:21). Если же царства Божия они никогда не наследуют, то будут находиться в вечном мучении, потому что среднего места, где бы был свободен от вечного наказания тот, кто не вселен будет в царствии Божием, не существует[1085] .

Кроме того, защитники мнения о скончаемости адских мучений, для защиты его, прибегали и к разным соображениям разума. Так, напр., они, исходя из того представления о цели, всякого рода, наказаний или, ниспосылаемых Богом, мучений, что таковой должно быть ни что иное, как очищение или исправление наказуемых, с достижением чего должно окончиться и наказание, точно таким же образом, рассуждали и о вечных геенских наказаниях или мучениях, утверждая, что они раньше или позже должны окончиться для наказуемых, по достижении ими нужного очищения и исправления. Августин же, на это отвечал тем, что временные наказания, как показывает опыт настоящей жизни, не всех наказуемых исправляют, но только удобоисправимых; а потому, удобоисправимые грешники могут исправиться и здесь в этой жизни, или, если этого не успеют сделать здесь, то могут еще достигнуть сего в жизни загробной, не позже, только, последнего суда, после которого останутся одни неисправимые, и поэтому, присужденные к вечным мучениям[1086] .

Но, более всего, было в ходу у противников будущих вечных мучений то, казавшееся им очень сильным и основательным, соображение, что будто бы, вечные наказания не согласны с правдой Божией, так как противно всякой правде за временные преступления наказывать муками вечными. На это Августин отвечал следующим замечательным рассуждением. «Некоторые, – говорит Августин, – из тех, против которых мы защищаем град Божий, находят несправедливым, чтобы за грехи, как бы велики они ни были, но совершенные в короткое время, осужден был кто-либо на вечные мучения, как-будто, когда-нибудь справедливость какого-нибудь закона стремилась к тому, чтобы каждый нес наказание в продолжение такого, именно, времени, в течении какого он совершил то, за что наказывается. Туллий пишет, что в законах указываются восемь

родов наказаний, именно: штраф, тюрьма, телесное наказание, возмездие, лишение чести, ссылка, смерть, рабство. Какое же из этих наказаний, соответственно скорости преступления, определяется на такое короткое время, чтобы отбывалось в течение такого же срока, в какой совершено преступление?... А в тюрьме, разве, каждый присуждается отсидеть столько же времени, сколько употреблено им на совершение того, что он заслужил заключение, когда считается, например, делом вполне справедливым, если подвергается многолетнему наказанию в кандалах раб, нанесший господину оскорбление словом или действием? А штраф, бесчестие, ссылка, рабство, не смягчаемые никакою милостью, разве в пределах настоящей жизни не представляются подобными вечным наказаниям? Ибо вечными они не могут быть потому, что самая жизнь, которая ими наказывается, не простирается в вечность: тем не менее, преступления, подвергнутые продолжительнейшим наказаниям, совершаются в самое короткое время, и нет такого человека, который бы думал, что наказания преступников должны оканчиваться так же скоро, как скоро совершается человекоубийство, или прелюбодеяние, или святотатство, или иное какое-нибудь злодейство, а всякий полагает, что каждое из них должно быть измеряемо не продолжительностью времени, а великостью непотребства и нечестия. А, когда кто-нибудь наказывается за какое-нибудь великое преступление смертью, разве законы считают за наказание время его умерщвления, которое весьма коротко, а не то, что наказываемый извергается навеки из общества живых? Между тем, удаление людей из настоящего смертного града через наказание, путем первой смерти, равносильно удаленно людей из этого бессмертного града через наказание путем второй смерти. Ибо, как законы настоящего града не призывают умерщвленного снова к жизни; так точно и законы того Града не призывают осужденного на вторую смерть к вечной жизни»[1087] .

Поэтому-то, заключает Августин, все, желающие избежать, пока есть время, вечного наказания, должны не аргументировать против Бога, а повиноваться божественному (о сем) учению[1088] .

Понятно, что эта столь стойкая и всесторонняя полемика бл. Августина со своими противниками за неприкосновенность церковного учения о вечности будущих мучений не могла не способствовать к охранению и утверждению сего учения, а, также, не могла не положить собою преграды, ставшим сильно распространяться, в то время, оригенистическим мнениям о скончаемости означенных мучений. Между тем, на востоке отцы и учители пятого века, по-видимому, вовсе не находили нужным заниматься этим вопросом, что объясняется, частью,

затишьем оригенистов после осуждения их на Александрийском и Кипрском Соборах, более же всего, тем, что все их внимание было сосредоточено на определении и защите, в борьбе с несторианами, и монофизитами, первостепенного догмата о лице Иисуса Христа и двух его естествах. Так, напр., св. Кирилл Александрийский, вовсе не касаясь противных мнений, с несомненностью выражал только свою и церковную веру в вечность мучений, прямо и решительно утверждая, относительно отвергшихся Бога, что они пойдут во ад и будут терпеть вечное наказание в огне нескончаемом[1089] . То же можно сказать и относительно бл. Феодорита, который по сему предмету писал, между прочим, следующее: «Относительно того, что грешной душе предлежит вместе с телом мучиться не малое какое-либо время, но беспредельные века, мы научены божественным Писанием. Ибо сказано: и идут сии в жизнь вечную, а онии в муку и стыдение вечное (Дан.12:2)[1090] . Как, для упадшего в глубокую яму, невозможно выйти из нее, если никто не поможет; так нет возможности избежать вечного мучения, если не восхощет сего Божие человеколюбие»[1091] .

Но, к началу шестого века, произошли на востоке такого рода обстоятельства, которые заставили всех восточных пастырей подвергнуть нарочитому обсуждению вопрос о вечности будущих мучений, и порешить его не только самим, но и совместно с пастырями каждой Церкви, окончательно и навсегда. Мы разумеем те, весьма важные по своим последствиям, религиозные смуты и волнения, которые произведены были в Церкви в конце пятого и начале шестого века антицерковными стремлениями и действиями, сосредоточившихся тогда, по преимуществу, в Палестине оригенистов. Оригенисты же эти, хотя в своем лжеучении существенно не отличались от своих предшественников – оригенистов египетских, но, сравнительно с ними, являлись более ожесточенными и упорными противниками Церкви, так как они не только беззастенчиво выдавали свои произвольные мнения, в числе коих было и мнение о невечности мучений, за несомненные догматы, но и ожесточенно защищали и распространяли их, употребляя в сем случае не столько слова убеждения, сколько грубосилие. А обстоятельство это возбудило против них, как всех пастырей восточных, опасавшихся распространения оригенизма, так и, дорожившего миром церковным, самого императора Юстиниана, следствием чего, было рассмотрение и осуждение лжеучений оригенизма, в ряду которых был и пункт о невечности будущих мучений (после Собора Антиохийского 542 г.), на поместном, под председательством патриарха

Цареградского Мины, Константинопольском Соборе 543 г., решение которого, по обнародовании его через соборное послание, всеми восточными епископами было беспрекословно принято[1092] . Но этим дело не кончилось. Так как мнения оригенистов и после этого не переставали во многих местах смущать и волновать умы верующих, что, в связи с возникшими тогда новыми смутами по вопросу о трех главах, делало положение дел в Церкви еще более тревожным и затруднительным; то император Юстиниан нашел нужным, в целях прекращения сих религиозных смут и водворения общего мира в Церкви, созвать в Константинополе в 533 г. Вселенский Собор. На этом-то, по числу пятом, Вселенском Соборе и были окончательно осуждены Вселенской Церковью, между другими, и те пункты лжеучения оригенистического, кои касались невечности будущих мучений, а, именно, в следующих соборных анафематизмах: «(1) Кто верит в баснословное предсуществование душ, которое влечет еще и к другому уродливому и нечестивому представлению, что все души в конце веков возвратятся в первобытное состояние, да будет анафема; (5) кто думает, что человек после превращения в демона может сделаться ангелом..., да будет анафема; (13) кто говорит, что в будущей жизни... все разумные твари (не исключая и злых духов 12 анаф.) будут одесную Бога, также, как их Христос, и как это было в их домирном бытии, да будет анафема; (15) кто утверждает, что в будущей вечной жизни жизнь духов будет, совершенно такой же, какой они наслаждались прежде падения и, что, таким образом, начало мира во всем совпадает с концом его, и конец – с началом, да будет анафема»[1093] .

После такого решения Пятого Вселенского Собора, которым, как выразился Марк Ефеский (на Флорентийском Соборе), казавшееся человеколюбивым мнение о невечности будущих мучений, было признано противным всякому человеколюбию и предано проклятию, как пагубное для Церкви и вредное для добрых нравов, – понятно, положен был окончательно предел всем подобным и, доселе, более или менее терпимым, мнениям[1094] , и на все дальнейшие времена должно было сохраняться в неприкосновенности и во всей силе своей, принятое Церковью от Христа и апостолов, прямое и ясное учение о вечности сих мучений.

Остается, к сказанному, присовокупить, что, как восточная, так и западная Церковь, доселе, твердо и неизменно сохранили и сохраняют сие древне-вселенское учение. Даже и протестанты удержали его во всей силе в своем вероисповедании[1095] . Только анабаптисты, а, вслед за ними,

социниане и арменианe отвергли его, оправдывая себя теми, давно признанными несостоятельными, основаниями, какими руководился еще Ориген, ссылаясь на способность к бесконечному совершенствованию души, а, также, на не иную цель будущих мучений, как только исправление грешников[1096] .

Примечания

[1] - Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии новейшем состоянии. М., 2002, с. 11.

[2] - Труды КДА, 1909, январь, с. 138.

[3] - Труды КДА, 1909, январь, с. 151.

[4] - Труды КДА, 1909, январь, с. 165.

[5] - «Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере». «Историческое развитие новейшего пантеизма, как доказательство его несостоятельности». «Несостоятельность новейшего пантеизма в рениении существеннейших для человека вопросов». См. библиографию

[6] - «Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах», «Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Пресв. Деве», «Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Св. Духе». См. библиографию.

[7] - Введенский А.И. Сравнительная оценка догматических систем высокопреосвященнейшего Макария и архим. Сильвестра» / ЧОЛДП, 1886, февраль-апрель. Очерк издан в электронном варианте издательством «Аксион эстин» и размещен на компактдиске «Догматическое богословие. Выпуск 1».

[8] - Введенский А.И. Сравнительная оценка... / ЧОЛДП,1886, февраль, с. 138.

[9] - «Преосв. Макарий делит догматику на две части, из которых в первой излагается учение о Боге и Его общем отношении к человеку (творение, промысл), а во второй учение о Боге как Искупителе человеков и об отношении его к человеческому роду особенном, известном под именем великого дела нашего спасения. Архим. Сильвестр, напротив, возвращается к делению догматики, существовавшему в русской богословской науке до преосв. Макария (у Феофана Прокоповича, Иринея Фальковского, Феофилакта Горского, прот. Терновского и архим. Антония), – делению на учение о Боге самом в себе (ч. I), и в явлении тварям (о Боге-Творце, о Боге- Промыслителе мира, о Боге-Выполнителе Своих судеб в мире» (Введенский А.И. Сравнительная оценка... / ЧОЛДП,1886, февраль, с. 141).

[10] - Введенский А.И. Сравнительная оценка... / ЧОЛДП,1886, апрель, с. 350. Хотя А. И. Введенский спустя много лет остался при своем мнении о предпочтительности догматической системы преосв. Сильвестпа

(Малеванского), тем не менее он отдал должное и труду митр. Макария (Булгакова) – на магистерском диспуте ректора Подольской духовной семинарии прот. Н.П. Малиновского, состоявшемся в Московской духовной академии 9 апреля 1904 года. См.: Малиновский Н., прот. Речь и диспут при защите магистерской диссертации. Эл. вариант: СПб., Аксион эстин, 2006 (см. на диске «Догматическое богословие. Выпуск 1»).

[11] - Скабалланович М.Н. Преосв. Сильвестр как догматист / Труды КДА, 1909, январь, с. 175.

[12] - Simil. VIII. n. 6

[13] - Mandat. IV. n. 1. Simil. V. n 7; VIII, 11; IX, 33.

[14] - Simil. VIII. N. 6.

[15] - Simil. VII; VIII. n. 6

[16] - Ibid. X. n. 1.

[17] - Ibid. VII.

[18] - Ep. I ad Corinth, c. 7.

[19] - Ibid c. 51.

[20] - Ibid. c. 52.

[21] - Ibid. c. 57.

[22] - Ep St. ad Philad. c. 8.

[23] - Ep St. ad Ephes. c. 6. Trail, c. 3.

[24] - Contr. haeres lib I. c. 6. n. 3; c. 13 n 5 et 7.

[25] - De poenit. c 7.

[26] - Ibid. c. 12

[27] - Ibid. c. 6

[28] - Ibid. c. 7

[29] - Ibid. c. 8 et 9.

[30] - Ibid. c 9 et 10.

[31] - Ibidem.

[32] - De pudic. c. I. 18. 19. 21.

[33] - Strom lib VI c.14 p.329–332.

[34] - Quis. dives, salv. n. 42, p. 649.

[35] - In Ierem. hom. 2. n. 2 et 3.

[36] - In Ioan. comm. t. VI. n. 37

[37] - Ibid. t. XXVIII. n. 5.

[38] - In. Levit. hom. II n. 2.

[39] - In Luc. homil. 17.

[40] - In Levit. homil 3, n. 4.

[41] - In Psalm. 27. homil. 2, n. 6.

[42] - In Levit. homil 5, n. 3 et 4.

[43] - In Levit. homil 2, n. 4.

[44] - In Matth. t. XII. n. 14. Снес. In Judic. homil. 2, n. 5.

[45] - De orat. c. 28.

[46] - Можно заметить, что Ориген, при этом, имел в виду тех исповедников, которые, без всякого разбора важности преступлений, принимала падших в общение с Церковью.

[47] - Ibidem.

[48] - Lib. de lapsis, n. 18 et 19.

[49] - Epist. ad Cornel. 55. n 13 (ed. Maran).

[50] - Epist. ad cler. 9 n. 2. (ed. Maran.). Cuec. Epist ad martyr, et confess.. 10. n 1.

[51] - Epist. ad. 11 b 11. n 2

[52] - Epist. ad martyr, et confess. 10. n. 1.

[53] - Св. Киприан напр., пишет: « к то согрешающего нежит льстивыми ласками, тот только более располагает его ко греху и не подавляет преступлений, а питает. Но, кто строгими советами изобличает и, вместе, наставляет брата, тот содействует его спасению. ихже Аще люблю говорит Господь, обличаю и наказую (Откр.3:19). Так надлежит и священнику Божию: не обманывать льстивыми услугами, но промышлять о спасительных лекарствах. Не искусен тот врач, который слегка только ощупывает напухающие извилины ран, сохраняя заключенный внутри, в глубоких впадинах, яд, он только увеличает его силу. Надобно открыть рану, рассечь и, очистивши от гноя, приложить к ней сильнейший пластырь. Пусть больной вопиет, пусть кричит, пусть жалуется на нестерпимую боль; он будет благодарить потом, когда почувствует себя здоровым» (De laps. n. 15).

[54] - Св. Киприан, напр., так увещевает падших: «Обратимся ко Господу всем сердцем, и, выражая раскаяние во грехе истинными скорбями, будем молить милосердие Бога. Да повергается пред Ним душа, да удовлетворит Ему сокрушение... Гнев и оскорбление Его умилостивит в посте, и в плаче, и в рыдании, как Он сам увещевает... принесите полное покаяние, докажите скорбь, сокрушающейся и рыдающей вашей души... Покаяние (только) удовлетворяет, а (потому) кто отвергает покаяние во

грехе, тот заключает дверь удовлетворения» (De laps. n. 29. 32 et 34. Снес. Epist. ad Cornel. 55, n. 13).

[55] - Будем плакать, пишет Киприан, по мере беззакония: для глубокой раны должно быть внимательное и долгое врачевание. Покаяние не должно быть меньше преступления (De laps. n. 33). Потворство не приносит мира, но уничтожает; не дает оно общения, но служит препятствием к спасению. Это другое гонение, другое искушение, в котором хитрый враг, продолжающий еще нападение на падших, производит тайное опустошение тем, что прекращается рыдание, замолкает болезнь, подавляется вздох сердечный, останавливаются слезы и, падшие, перестают продолжительным и полным покаянием умилостивлять оскорбленного Господа». (Delaps. п. 16. Снес.epist. ad. Antonian. 52. п. 22).

[56] - Lib. de laps. п. 16.

[57] - Epist. ad Cornd. 54. n. 1.

[58] - Epist. ad cler. 13. n. 1; Epist. ad presbyt. et diac. 14. n. 3

[59] - Epist. ad cler. 12. n . 1.

[60] - Lib. de laps. n. 28 et 29

[61] - Constit. apostol lib. 2. c. 11.

[62] - Ibid. c. 20.

[63] - Ibid. c. 41.

[64] - Ibid. c. 18.

[65] - Ibid. c. 16 et. 41.

[66] - Ibid. c. 20. Снес. c. 18.

[67] - Ibid. c. 18.

[68] - Ibid. c. 41.

[69] - Пр. апостол. 52

[70] - Advers. Novat. fragm. in Galland. t. V. p. 213.

[71] - Сл. 39, на св. свет. явлен. Господ. Тв. св. отц. Григор. Богослов. ч. III. стр. 268 и 271. 1844 г. Снес. Григ. Нисс. homil. in eos, qui alios acerbe judicant. Opp. 11. p. 234. ed. Morel.

[72] - О священстве III, 5. 6. стр. 60–62. 1836 г.

[73] - Там же 4. 5. стр. 59–60.

[74] - Там же стр. 64.

[75] - De poenit. lib. I. c. 3.

[76] - In Luc. t. V. n. 13.

[77] - De poenit. lib. I. c. 2, n. 7.

[78] - De Spirit. S. lib. III,c. 8.

[79] - In Matth. c. 16. v. 19; Письмо к Паммахию и Океану. Библиот. тв. отц. запад, ч. 2 стр. 369. 1879 г.

[80] - De civ. Dei. lib. XX. c. 9. n. 2, De adult, conjug. I. II. c. 16. n. 16.

[81] - Св. Кирилл, между прочим, пишет: «Двумя способами, по моему мнению, отпускают или удерживают грехи люди, облеченные Духом: во-первых, когда одних допускают к крещению...; а, во-вторых, когда другой раз разрешают или не разрешают грехи, подвергая запрещениям согрешающих чад Церкви и, прощая кающихся» (In. loan c. 20. v. 23).

[82] - Ibidem

[83] - Epist. 108 ad Theod. c. 2. in Patr. Curs. compl. lat. t. 54. col.1011.

[84] - Comment. in Isai c. 14, v. 20

[85] - Нравств. прав. 1.гл. 3. тв. св. отц. т. VII. стр. 360. 1857 г.

[86] - Comment. in Isai. c. 15.

[87] - Ibid. c. 1. v. 14.

[88] - Слов. 39 на св. светы явл. Господ. Тв. Св. Отц. т. III, стр. 269–270. 1844 г. Срав. Епиф. Haeres. 59. n. 1

[89] - Бесед. о покаян. 3. п.2 в г.1 к Антиох. народу, стр. 318–319, по русск. перев.

[90] - Бесед. 28 на 1-е послан. к Кор., ч. II, стр. 108. 1858 г.

[91] - De poenit. Lib., II, c.3. Снес. Ibid c.5, n.35.

[92] - Epist. Ad Bonifat. Opp. T. II, p.501. Antverp. 1700 an.

[93] - О подвиж. правил. Отв. на вопр. 288, в Тв. св. Отц. IX, 360.

[94] - Comment. in Isai. c. 15.

[95] - Comment. in Isai. c. 9, v. 18.

[96] - Homil. in eos, qui alios acerbius. judicant. Opp. t. II. p. 137. ed. Morel.

[97] - Бесед. о крест и разбойн. н. 3. Слов. и бесед. т. 2. стр. 113 и 114 Петерб. 1865 г.

[98] - Advirs. Novat. fragm. m Galland. t. V. p. 213.

[99] - Comment. in Matth. c. 18.

[100] - De poenit. lib. II. c. 3.

[101] - Им составлен самый чин покаянной исповеди. См. poenitentiale Patr. curs. compl. graec. t. 88. col. 1889.

[102] - Quaest. VI. Pat. curs. compl. graec. t. 89. col. 369 et 385.

[103] - In 1 Reg. lib. V. c. 4. n. 55.

[104] - Напр., Федор Гераклийск. (in Ps. 106, 23); И аков Низибийский. (Serm. de poenit. Vll. c. 2. 4); Иннокентий I (Epist. ad Dennt. c. 7); Лев Вел. (Epist. 136); Нил. Син. (lib. III, epist. 33).

[105] - Бесед. на слова: внемли себе. Тв. св. Отц. VIII, стр. 36, 1858 г.

[106] - Прав. 84.

[107] - Снес. пр. 73.

[108] - Прав. 8.

[109] - Прав. 6.

[110] - Прав. 4 и 5.

[111] - Прав. 4.

[112] - Бесед. 4 на 2 послан. к Коринф., стр. 107, 108, 118, 119. Моск. 1843 г.

[113] - Бесед. 14 на 2 посл. к Коринф, стр. 325–327. Москв. 1843 г. Подобным образом учили о значении епитимии Григорий Богослов (стихи о самом себе. Тв. св. Отц. т. 4 стр. 2 91; Слов. на свят. светы. Тв. ч. 3. стр. 269 Москв, 1844 г.) и бл. Феодорит (Decret, divin. epitom. c. 28 de poenitent.).

[114] - De lapsu virgin, consecr. c. 8 n. 37 снес. De poenitent. lib. I. c 3.

[115] - De poenitent. lib. II. c. 5.

[116] - Serm. 351. c. 5. п. 12.

[117] - Enchirid. ad. Lavrent. c. 45. Opp. t. VI. p. 161. 162. Antverp. 1701 an.

[118] - Capitul. 11. Binii concil. t. 1 p. 734.

[119] - Напр. Соб. Карфагенского (419 г.) пр. 7. 52.

[120] - См., напр., Соб. Лаодик. пр. 9.

[121] - Соб. VII Всел. пр. 5. Снес. I Всел. Соб. пр. 11.

[122] - Собор. Трул. пр. 102.

[123] - Снес. соб. Анкир. пр. 2. 7.

[124] - Прав. 6. 22

[125] - Прав. 13

[126] - Capit. LXXVI. et LXXV111. Binii concil. t. 1. p. 729.

[127] - Cap. 111. ibid. t. II. p. 690.

[128] - Cap. XXIII. Ibid. t. III. p. 726.

[129] - Bellarmin. Disputat, de controvers. adv. haeres, t. III. p. 654. ed. 1721; Klee. Lehrbuch. Dogm. geschicht. t. II. p. 271. 272 ed. 1860.

[130] - Gieseler. Hist, des dogm. § 96. ed. 1863.

[131] - Ibidem

[132] - Собор. Карфаг. пр. 114.

[133] - Прав. 115: свес. 116.

[134] - См., напр., св. Василия Великого (Бесед. на 40 мученик. Тв. т. IV. стр. 3 7. 1858 г); св. Григория Богосл. (Слов. 18, в похв. отцу и утеш. матери. Тв. св. отц. т. II стр. 103. 1843 г.); св. Иоанна Златоуста (Слов. 8 прот. иудеев. Тв. т. III. 666. Петербург,. 1850 г.); св. Амврос. (In Luc. comment, lib. VIII, pars II. p. 145. ed. 1516); бл. Иероним. (De mort. Blesill. Opp. t. IV. pars II, p. 59. ed. Paris. 1706); Льва Велик. (Serm. 3. Opp. t. I p. 54, Lion. 1700)

[135] - Bergier. Dictionnaire theolog –Penitensiers.

[136] - Klee Lahrbuch. Dogm, geschicht. t. H. p. 272 ed 1850.

[137] - Sermon, v. Ablass, und Gnade, Walch. XVIII. § 1, p. 533.

[138] - Resolutiones. p. 534, 309.

[139] - 12 tesis; Resolutiones, XVIII. p. 321–324.

[140] - 60 tesis.

[141] - Resolutiones, XVIII, p, 469, 433; Sermon, von Ablass. XVIII. § 14 p. 536; 44 tesis.

[142] - Consil. Trident, sess. XXV. Binii. t. IX. p. 433.

[143] - Acta Theolog. Virtemberg. et patriach. Hieremiae, respona. patriarchae I, c. 12, p. 89. Wirtemb. 1584.

[144] - Член 15.

[145] - Такой смысл имеют, употребленные ап. Иаковом, слова ysqene – находиться в состоянии крайней немощности и слабости (Мк.6:56; Ин.11:1–7) и χάμνοντα – удрученного немощью или тяжко страждущего (Иак.5:14, 15).

[146] - Advers. haeres. lib. I. c. 21. n. 6.

[147] - In. Lev. homil. 2. n. 4.

[148] - Ibid п. 2.

[149] - Conseit. apostol. lib.VIII. c. 29

[150] - Принадлежность сей молитвы св. отцу подтверждается венецианскими изданиями с надписью над ней имени св. Василия Великого. См. Evcholog. Goar. ed. 1647. p. 440.

[151] - В сем чине она занимает шестое место между семью, следующими за Евангелиями, молитвами.

[152] - См. Evcholog. Goar. p. 440.

[153] - Она составляет в чине последования пятую молитву, предшествующую молитве св. Василия Великого.

[154] - О священстве кн. III. отд. 6.

[155] - De poenitent. lib I. c. 8. n. 36. Patr. curs. lat. t. 16. col. 477.

[156] - Enarrat. 2 m psalm. 26 n. 2.

[157] - Epist. sd Decent, c. 8. n. 12

[158] - De od rat. in spirit, et verit. lib. VI, Opp. t. I. p 221. ed. Paris. 1638 an.

[159] - Comment. in Marc. c. 6. v. 13. t. I, p. 103, ed. Matth.

[160] - Serm. 66. Сн. 79. Vid. Append. ad Opp August, t. V. p. 438. 466. ed 1683 an.

[161] - Vid. Murator Lit. Rom. edit. Venet. 1748. t. I. p. 555.

[162] - Lib sacrament, in Opp. Greg. Mdgn. t. IV. p. 234. 235. Patr. cars, compl. Можно заметить, что о сем таинстве упоминают, также, в VII в. Феодор Кентерберийский, (lib. de poenitent.), а в VIII – св. Иоанн Дамаскин (De iis, qui in fide dorm. Opp. edit, Lequien. t. 1. p. 591).

[163] - Act. sanct. Bolland Junii t. III. p. 319.

[164] - Чет. Мин. 6 апреля.

[165] - Apud Bolland, ad August, p. 627.

[166] - Mabillon. Act. ss p. 576.

[167] - Apud Bolland. Maii. t. II. p. 682.

[168] - Asseman. Bibl. orient, t. III. dissert, de Nest, Syr. p, 276; Marten de antiqu. eccl. ritib. I. part. II, c, 7.

[169] - Capitul. 48. Binii concil. t. VI. p. 222.

[170] - Cap. 8 ibid. p. 366.

[171] - Cap. 26. ibid. p. 437.

[172] - Concil. Trident, sess. 14. c. 1. Binii concil. t. IX. p. 388.

[173] - Cap. 2. ibidem.

[174] - C. 3. ibidem

[175] - Curs. compl. Theol, t. 24. p. 87.

[176] - Lib. Sacrament. in Opp. Greg. Magn. t. 1V. p. 234. 235. Patr. curs compl.

[177] - Разговор о священнод. и таинств., гл. 8.

[178] - Там же, гл. 250. Напутствием же умирающих, – следует заметить,

– издревле почиталось в церкви не елеосвящение, а причастие св. Таин. См., напр., Соб. Ник. 1-й, пр. 13; Григ. Нисск. канон, посл. к Литоию, пр. 2.

[179] - Лютерово исповедание веры, 1529 г.

[180] - Respons. 1. ad August. Confess, c. 8. in Act. Theolog. Wirtemberg, p. 79 et 81. ed. 1584.

[181] - Митр. Крит. Испов. Греч. Церкви.

[182] - Chronicon Philippi Cypr. p. 476–478, ed. 1642.

[183] - Все это, заметим, прямо и решительно говорит против, удерживаемого некоторыми сектами, как, напр., несторианскою и, некоторыми позднейшими, протестантскими, древнего ложного мнения о совершенно бессознательном состоянии душ за гробом, до всеобщего суда (Klee. Dogm. Geschicht. t. II. p. 316. ed. 1838). Правда, в Ветхом Завете нередко изображалось состояние душ в аду, как состояние безмолвного бездейственного и, как бы, сонного покоя. Но, как мы видели в своем месте (см. наш Догм. т. III § 37), к такого рода образам загробного состояния душ, присовокуплялись и другие образы, ясно указывающее на сохранение ими своей сознательности и способности отличать себя от других подобных душ, а, также, беседовать с ними (Ис.14:9, 10; Иезек.31:16, 17). В позднейших же книгах Ветхого Завета, особенно же, неканонических, воззрение на загробное состояние душ, как состояние, вполне сознательное и самодеятельное, по своей, сравнительно с прежним, ясности, много приближается к учению новозаветному (Причт.14:32; Еккл.3:17; Прем. Сол. 3:1–8; Прем. Сир.1:13, 21:10: 2Мак.15:11–17).

[184] - Epist. 2 ad Corinth, c 8.

[185] - Legat. pro Christian, n. 31.

[186] - De resurrect, carn. c. 17.

[187] - Книг. к. Деметриану, кн. II. стр. 237 и 238. См. Библиот. св. отц. Церкви Западн. Киев. 1879 г.

[188] - Сл. о покаянии. Тв. Ефрем Сир. ч. 1. стр. 297. Моск. 1881 г.

[189] - Orat. catech. 18. n. 14.

[190] - De bon. mort. c. 2. Opp. Pars. 1. p. 155. ed. 1516; Orat. in m rt. Theodos. Magn. Ib d. pars. III. p. 49.

[191] - Orat. 32 vel 172. in 1 Thessilonic. c. 4. v. 13.

[192] - In Ps. 6, 6. cfr in Ps. 44, 1.

[193] - Толков. на еванг. Матфея стр. 381 и 434. Казан. 1855 г.

[194] - Нравств. прав. 1. гл. 5. Твор. св. Вас. Вел. ч. III. стр. 361. Москв.

1857 г.

[195] - Там же гл. 2, стр. 359.

[196] - Слов. 15. Тв. Григ. Богосл. ч. 11. стр. 54. Москв. 1843.

[197] - Стих. о сам. себе: там же ч. IV стр. 289. Москв. 1814 г.

[198] - Бесед. 36 на ев. Матфея, ч. II. стр. 139. Москв. 1846 г.

[199] - Бесед. 3 о Лазаре (к Антиох. народу) т. I. стр. 60. Петерб. 1859 г.

[200] - Беседа 64 о Лазаре стр. 83. там же.

[201] - Беседа 43 на кн. Бытия ч. III. стр. 31–32, С.-Петерб. 1853 г.

[202] - De fid. orthodox. lib 11. c. 4.

[203] - В Постановлениях апостольских таковыми,
именно, и признаются души умерших праведников, о которых говорится, что они «непреклонны ко греху, и неизменны в добре» (Const. apostol. lib. V. c. 8).

[204] - Канон. посл. к Лигоию: прав. 7; снес. 1 Всел. Ник. Соб. пр. 13.

[205] - Св. Правосл. испов. ч. I. отв. на вопр. 64. 65; Послан. восточ. патриарх. чл. 18.

[206] - Epist. c. 4

[207] - Epist. 1 ad Corinth c 5.

[208] - Ibid. c. 50.

[209] - Epist. ad Roman, c. 2.

[210] - Ibid. c. 6.

[211] - Ibid. c. 7.

[212] - Epist. ad Philip, c. 9.

[213] - Иусm. Dialog, cum Tryph. n. 5; Ирин. Advers. haeres. lib. 4. c. 39, n. 4, – lib. 5. c. 5. n. 1.

[214] - De resurrect, carn. c. 17.

[215] - Ibidem.

[216] - Fragm. ex libro advers. Graec. См. Galland. Biblieth. Pd.tr. t. II. p. 461. ed. 1766.

[217] - In Levit homil. 9, n. 4; In numer. hom 11, n. 4, hom. 24 n 3.

[218] - Книг. о смертности. См. Библиот. Отц. западн. II, стр. 217 и 248. Киев. 1879 г.

[219] - Const. apostol. lib. V, c. 8. Столь же ясно учение о сем св. Дионисия Александрийского (см. Evseb. eccles. hist. lib. VI, c. 42).

[220] - Частные черты этого образа представления о суде частном, кроме

Ипполита и Оригена, на которых сейчас мы указывали, можно еще приметить у св. Иустина (Dial, cum Tryph. n. 105), Тертуллиана (De anima, с. 53) и Климента Александрийского (Strom, lib. IV. с. 18).

[221] - Слов. о памятов. смерти. Твор. св. Ефрем. Сир. ч. III, стр. 183, Москв. 1882 г.

[222] - Слов. на почивших о Христе. Там же, стр. 383–385.

[223] - Житие преподоб. Антония. Тв. св. Отц. т. XXI. стр. 260 и 261. Моск. 1853 г. У святого же Макария Александрийского в таких чертах изображался частный загробный суд. Душа каждого, приявшего крещение, сопутствуемая ангелами, в третий день по разлучении со своим телом, возносится от земли на небо для поклонения Богу всяческих. В течении же шести дальнейших дней, она витает над обителями святых или раем, услаждаясь его красотами и, исполняясь чувством радости, если совесть не внушает никаких опасений к его незаслуженности или же, проникаясь горечью скорби, если совесть говорит противное. Затем, по вторичном поклонении Богу, в тридцать следующих дней она обозревает жилища ада с их жильцами, подверженными разнообразным мукам, причем, исполняется чувством содрогания из опасения, как бы и самой за свою виновность не подвергнуться тем же мукам. «В сороковый же день опять она возносится на поклонение Богу; и тогда уже Судия определяет приличное ей, по ее делам, место заключения». Души же не просвещенных крещением, неумолимыми ангелами, по обличении их в виновности, прямо отводятся на мучения в ад (Слов. св. Мак. Алекс. о исходе душ. Хр. Чт. т. XLIII. стр. 126–131. 1831. г.).

[224] - Бесед. побудит. к принят. крещ. Тв. св. Отц. т. VIII. стр. 241. 1858 г.

[225] - Письмо 43 к падшей деве. Там же т. X, стр. 130. 1859 г.

[226] - Слов. 21, похвал. Афанас. Велик. Тв. св. Отц. т. II. стр. 200. изд. 1843 г.

[227] - Слово 11, о памяти усопших (см. в «Маргарите»).

[228] - Бесед. к Антиох. народу 3, о Лазаре 2. п. т. 1. стр. 58. Петербург. 1859 года.

[229] - Слово 11, о памяти усопших (см. к «Маргарите»).

[230] - На ев. Матф. бесед. 14 п. 4. т. I. стр 263. изд 1839 г. Снес. Там же. Бесед. 13. п. 6. стр. 251 и 252

[231] - Бесед. о Лазаре 2. п. 4. т. I. стр. 60. Петерб. 1859

[232] - Бесед. о двояк. состоянии отшедших из сей жизни, в Хр. Чт. 1828

. т. XXXI. стр. 113–114.

[233] - Demonstr Evangel. III c. 5; Praeparat. Evangel XI. c. 20.

[234] - De baptism, in Opp. t. II p. 220. ed. Marel.

[235] - Haeres. 75.

[236] - De anima lib. II. c. 4. n. 8, in Patrolog. cure compl. t. XLIV. p. 498.

[237] - См. Следован. Псалтирь, слов. св. Кирил. Александрийск. о исходе души.

[238] - Homil. I ad monach., in Biblioth. Patr. t. VII, p. 656.

[239] - Иоанн Милостивый, по примеру св. Кирилла Александрийского, в следующих, довольно подробных, чертах изображает мытарства: «исходящи души из телесе и хотящя взыти на небеса, усретают ю лица бесов, и пытают первое лжи и клеветы. Да Аще от того не покаялася будет, то удержана будет от бесов. И, паки выше усретают беси душу, и пытают блуда и величания. Аще и сих покаялася будет, то избавится от них. И многа запинания и истязавия души от бесов идущей до небесе. Посем ярости, зависти, оболгания, гнева, оклеветания, гордости, срамословия, непокорства, лихвы, сребролюбия, пиянства, злопомнения, чародеяния, потворов, обядения, братоненавидения, убийства, татьбы, немилосердия. блуда и прелюбодейства. Егда же окаянная та душа от земли до небесе идет, кроме ее святии ангели суть, и не помогают ей: но сама душа о себе слово отдает покаянием и добрыми делы, и боле всего милостынею. Его же бо греха забвением здесь не покается, то милостынею избавится от насилия бесовских мытарств» (Слово о исходе Души в Прологе под 29 числ. октября, лист. 211).

[240] - Epist. ad Cubicularium, in Biblioth. Patr. t. XXVI. p. 581.

[241] - Ioan. Climac. Scala paradisi, p. 158. Par.s. 1633.

[242] - Четьи-Минеи под 3-м мая.

[243] - Памят. Российск. словесн. XII века, стр. 92. Москв. 1821.

[244] - См. apud Le Qnien. Dissert. Damascen. V. in Opp. S. Ioan. Damascene 1.1.

[245] - Собр. сочинен, св. Димитр. ч. I. стр. 179.

[246] - Из таковых жизнеописаний особенного внимания заслуживает житие преп. Василия Нового, где блаж. Феодора так изображает, виденные ею, мытарства: «Восходящим нам горе вопросих водящих мя ангелов святых: господие мои, вся ли христианстии человецы мытарства сия проходят, и несть ли возможно человеку коему пройти семо без истязания и страха, на мытарствах бываемаго? Отвещаша ми святии ангели: несть

иного пути душам верных, к небеси восходящим; вси грядут семо, но не вси тако истязуеми бывают, якоже ты; точию подобнии тебе грешники, иже несовершенное грехов своих исповедание сотвориша, стыдящеся и укрывающе пред отцем духовным студная дала своя; Аще бо кто по истине вся своя злая дела исповесть и жалеет, и кается о содеянных злых, тех грехи невидимо заглаждаются Божиим милосердием: и егда душа таковая семо грядет, воздушнии истязатели разгнувше своя книги, ничтоже обретают написано на ню, и не могут ей никоеяже пакости сотворити, и восходит душа радующися к престолу благодати» (Четьи–Минеи под 26-м марта).

[247] - Напр., Златоуст. бесед. к Антиох. народу о Лазаре 2. п. 3. т. I. стр. 58. Петерб. 1859; бл. Феофалакт. болгарск. Comment, in Luc. c. 12,v. 20. In Patr. curs, graec. t. 123. col. 188.

[248] - Слово о исходе душ. Хр. Чт. 831. ч. XLIII. стр. 126.

[249] - Epist. c. 19 et 20.

[250] - Ibid. c. 4.

[251] - Pastor, lib. II. Mandat. 6. n. 1 et 2.

[252] - Epist 1 ad Cor. c. 5.

[253] - Ibidem

[254] - Ibid. c. 10.

[255] - Epist. ad Roman, c.2 et 7; Epist. ad Ephes, c. 17; Ep. ed Trall. c. 13.

[256] - Epist. ad Philipp. c. 9.

[257] - См. Хр. Чт. 1821 г. ч. I. стр. 139. Подобную веру в загробную участь мучеников засвидетельствовала и Церковь Лионская, и Виенская, так выразившись о них в своем послании к Церквам Фригийской и Азийской: «они, одержав победу над всем, отходили к Богу, всегда любя мир и всегда предлагая мир, в мире и отошли они к Отцу». (Evseb. eccles. hist. lib. V. c. 2)

[258] - Dialog, cum Tryph. n. 5. Снес. Apolog, I. n. 21.

[259] - Cohurt, ad Graec. c. 35.

[260] - Apolog. 1 п. 28. Подобным образом учили св. Феофил Антиохийский (Ad Autolic. lib. 1. n. 14) и Афинагор (Legat. pro chrigt. n. 31).

[261] - Advers. haeres. lib. V. c. 31. n. 2.

[262] - Ibid. lib. IV. c. 39. n. 4.

[263] - Ibid. lib. V. c 5. n. 1.

[264] - Тертул. De anima c 2 et 7; De resur. carn. n. 17; Adders. Marc, lib. IV. c. 34. Ипполит. Advers. graec. et Plat. Galland. Blblioth. vet. patr. 1766 an. t. U. p. 452.

[265] - Loc. cit.

[266] - Тертуллиан, кроме того и Ипполит, от лона Авраамова отличали рай или небо, где пребывают души некоторых праведников, как, напр., мучеников (Тертул. De resurrect, earn, n 43) и пророков (Ипполит. De christ. et Antichrist, n. 21), чем опять предполагали большую близость жилища душ праведных к небу, чем к, понимаемому в строгом смысле слова, аду.

[267] - De princip. lib. IV. n. 23. Cuec. Homil, in Psalm. 5 et 36.

[268] - In Levit. homil. 7 n 5.

[269] - О смертности. Библиот. тв. отд. Церкви Запад, кн. II. Киев. 1879. стр. 251.

[270] - Там же, стр. 252.

[271] - Там же, стр. 251.

[272] - Там же, стр. 252.

[273] - Там же, стр. 255.

[274] - Там же.

[275] - Там же стр. 247.

[276] - Библиот. тв. отц. Западн. Церкв. кн. I. стр. 158. Ясный знак, что в это время никто ничего не знал в Римской Церкви об, измышленном ею в более позднее время, чистилище, как некотором среднем для, не вполне очищенных душ месте, между небом и адом.

[277] - Euseb. eccles. hist, lib VI. c. 42. И в постановлениях апостол ьских души праведных представляются, живущими у Бога и, находящимися в руке Его (Const. apostol. lib. VIII. c. 41).

[278] - De coron. milit. c. 3.

[279] - De monogram. c. 10.

[280] - Письмо к клиру и народ. фурнитан. Библиот. Тв. Св. Отц. запад. Церкви. Киев. 1879, кн. I, стр. 34.

[281] - Const. apost. lib. VIII. c. 41.

[282] - 10 надгроб. песноп. на прощан. умирающ. иерея с паствою. Тв. Ефр. Сир. ч. IV. стр. 489. Москв. 1882 г.

[283] - 14 надгроб. песноп. Там же, стр. 506.

[284] - О блаж. обит. Там же, ч III. стр. 29.

[285] - Об утверждающих, что нет воскресения. Там же, стр. 214.

[286] - Посл. к Антиоху, отв. на вопр. 20. в Хр. Чт. 1812 г. ч. II. стр, 224.

[287] - Бесед. о двояк. состоянии, отшедших из сей жизни. в Хр. Чт. 1828 г. ч. XXXI. стр. 113, 114.

[288] - Бесед. побуд. к прин. крещения. Тв. св. Отц. т. VIII. стр. 241, изд. 1858 г.

[289] - О душе и о воскресении. Тв. св. Григ. Нис. т. IV, стр. 261 и 262, изд. 1862 г.

[290] - Бесед. 28 на Матф. ч. 1, стр. 580, изд. 1839 г.

[291] - Harres. 78. п. 23; haer. 69. n. 62.

[292] - In Psal. 1. v 6.

[293] - Tract. in Psalm. 120. n. 16.

[294] - Orat. cathech, 5, n. 10.

[295] - De boco mortis, c. 10.

[296] - De civit. Dei. lib. XIII. c. 8

[297] - Беседа на день муч. Гордия. Тв. Св. Отц. т. VIII. стр. 294. изд. 1858 г.; Беседа на 40 мученик. Там же. стр. 307.

[298] - Tract. in Psalm. 120. n. 16.

[299] - Григорий Нисский так о сем пишет: «Как известное очертание моря по какому-то неправильному словоупотреблению называем пазухой; так, кажется мне, слово Божие, в указание на безмерные (загробные) блага, обозначает их именем лона, где все, добродетельно преплывающие настоящую жизнь, когда отходят отсюда, упокоевают свои души, как бы, в небурной пристани и на благом лоне» (О душе и воскресении. Тв. Григ. Нис. т. IV. стр. 261. изд. 1862 г.).

[300] - Посл. к антиох. отв. на вопр. 19, в Хр. Чт. 1842 г. ч. II. стр. 224.

[301] - Tract. in loan. 49.

[302] - Слово на почивших о Христе. Тв. св. Ефр. Сир. ч. III. стр. 375, изд. 1882 г.

[303] - Беседа на день муч. Гордия. Тв. Св. Отц. т. VIII. стр. 294. изд. 1858 г.; Бесед. на 40 мученик. Там же. стр. 307.

[304] - Слов. 7 надгроб. брату Кесарию. Тв. св. Отц. т. 1. стр. 258. изд. 1843 г.; Слов. 43. надгробн. Василию. Там же, т. IV. стр. 138. изд. 1844 г.

[305] - Orat. in S. Philogonium. Opp. t. 1. p. 494, ed. Montfauc.

[306] - Haeres. 73. n. 23.

[307] - Comment. in Eccles. c. 3. v. 18–20.

[308] - Epist. 15. n. 4.

[309] - Октоих. глас. 2 на утрен. вторник. песн 9.

[310] - Tract. in Psalm. 2 n. 48.

[311] - Слов. о воскресен. мертвых, в Хр. Чт. 1837 г. ч. III, стр. 49.

[312] - См. Ефр. Сир. слов. на почивш. о Христе. Тв. ч. III, стр. 389. изд. 1882 г.; Васил. Вел. Бесед. о том, что Бог не виновник зла. Тв. св. Отц. т.VIII, стр. 145, – Толков, на Ис. гл. 5. ст. 14; Григ. Нис. О душе и о воскрес. Тв. т. IV. стр. 257. изд. 1862 г.; Григ. Богосл. Слов. 29. Тв. св. Отц. т. III, стр. 75; Иоан. Злат. Похв. слов. св. муч. Вирин. и Прискул. Слов. и бесед. на разн. случаи, т. 1. стр. 244. С.-Петерб. 1864 г; Епиф. Haeres. 69. п. 62. Иероним. Comment, in Eccles. c. 3. y. 18–20; Август. De anima, lib. II, c. 4. п. 8.

[313] - Послан. к Антиох. вопр. и отв. 19. Хр. Чт. ч. II, стр. 223 и 224, изд. 1842 г.

[314] - Dialog l b. IV. c. 25. Patr. curs, compl. latin. t. 77. col. 357.

[315] - Ibid. c. 28. col. 365.

[316] - О блажен. обителях. Тв. Ефр. Сир. ч. III. стр. 30. изд. 1882 г.

[317] - Посл. к Антиох. отв. на вопр. 20. Хр. Чт. 1842 г. ч. II стр. 224.

[318] - Слов. о воскрес. мертвых. Хр. Чт. 1837 г. ч. III. стр. 48 и 49.

[319] - Св. Амвросий говорит: «Пока ожидается исполнение времени, души (умерших) ожидают себе должного воздаяния. Одних ждет наказание, других – награда, – и, однако ж, ни те не остаются без страдания, ни эти без наслаждения» (De bono mortis, c. 10).

[320] - Бл. Августин пишет: «Все души, отшедшие из мира, имеют различные, себе, воздаяния: добрые имеют радость, злые – мучения. Но, когда последует воскресение, тогда и радость добрых сделается полнее, и мучения злых будут тягчее, Поелику они начнут страдать вместе с телом» (Tract. in Ioan. 49).

[321] - Слов. на почивш. о Христе. Тв. Ефр. Сир. ч. III. стр. 375. 1882 г.

[322] - 10 надгробн. песноп. Тв. Ефр. Сир. ч. IV. стр. 488.

[323] - О блажен. обителях. Там же. ч. III. стр. 29.

[324] - Слов. на почивш. о Христе, Там же. стр. 375 и 376.

[325] - Об утвержд., что нет воскресен. Тв. Ефр. Сир. ч. III. стр. 214 и 215. 1882 г.

[326] - Бесед. 17 на день св. муч. Варлаама. Тв. св. отц. т. VIII. стр. 274. изд. 1868 г.

[327] - Бесед. 13 побуд. в принят. крещ. Там же стр. 241.

[328] - О душе и воскр. Тв. Григ. Нис. ч. IV, стр. 262. 1962.

[329] - Слов. 7 надгроб: брат. Кесар. Тв. св. отц. т. 1, стр. 258; Слов. 8 над гроб. Горгон. Там же. стр. 288. изд. 1843.

[330] - Orat. in S. Philogon. Opp, t. I. p.494. ed. Montfauc.; Homil. 1. in ep. Hebr. n. 4; Homil. 3. in ep. Philip, n. 3.

[331] - О блаж. обителях. Тв. Ефр. Сир. ч. III. стр. 29. 1882 г.

[332] - Слов. 14, о любви к бедн. Тв. св. Отц. т. II. стр. 5. изд. 1843 г.; снес. слов. 27, против евномиан. Там же, т. III, стр. 13. 1844. г.

[333] - Слов. 10. Там же, т. I стр. 293. 1843 г.

[334] - Homil. 32 in ep. ad Rom. sub fin.

[335] - О граде Божием кн. XX. гл. 9. Библиот. запад. отц. кн. 18. стр. 205. Киев. 1887 г.

[336] - Слов. похв. мучен. Тв. Ефр. Сир. ч. III. стр. 359. 1882 г.

[337] - Беседа на св. четыредес. муч. Тв. св. Отц. т. VIII. стр. 307. 1858 г.

[338] - Слово 18 надгробн. отцу. Тв. св. Отц. т. II. стр. 103. 1843 г.

[339] - Слово 43 надгробн. Василию. Тв. св. Отц. т IV. стр. 138. 1844 г.

[340] - На ев. Матф. бесед. 5. п. 4. т. 1. стр. 96. 1839 г.

[341] - De viduis. c. 9.

[342] - Adv. Vigilant, t. IV. P. II. p. 285. ed. Martianay.

[343] - Orat. de S. Theodor. Opp. t.III. p. 585. ed. Morel.; Похв. сл. преподоб. Ефрему. Тв. Григ. Нис. ч. VIII. стр. 293. изд. 1872 г.

[344] - In Ioan. 84. Patrolog. curs. compl. t. XXXV. col. 1847.

[345] - De martyr. serm. 8. Opp. t. IV. p. 605. ed. Cramoisy.

[346] - Serm. 4. c. 4. serm. 18. c. 3.

[347] - In Evang. lib. II. homil. 32. n. 8.

[348] - Concil. Chalcedon. Act. 10.

[349] - Concil. Nic. II. Act. 4.

[350] - 12 надгробн. песен. Размышление о воскресн. и суде. Тв. Ефр. Сир. ч. IV . стр. 494. 1882 г.

[351] - Слово на почивших о Христе. Тв. Ефр. сир. ч. III. стр. 381. 1882 г.

[352] - Толков. на Ев. Луки гл. 13 с. 21. Тв. св. Отц. т. XXII. стр. 505. 1854 г.

[353] - Homil. 3. n 4. in Philip.

[354] - In act. Apost. homil. 31. n. 3; Homil. 3. in ep. Philip, c. 1. т. 24.

[355] - Serm. 172. n. 2.

[356] - De princip. lib II. c. 10. n. 4–6.

[357] - Плат. Федон. LXII. стр. 177, изд. Киев. 1887.

[358] - De civit. Dei, lib XXI. c. 26.

[359] - Enehirid. ad Livrent. Opp. t VI. p. 163. Antverp. 1701 an; снес. De civit. Dei. lib. XXL c. 26. Кроме того, Августин, в сочинении своем о граде Божием еще пишет: «Временные мучения претерпевают одни в, настоящей только жизни, другие – после смерти, а некоторые – теперь и тогда, но, во всяком случае, раньше оного строжайшего и последнего суда. И те, которые претерпевают временные муки после смерти, не все идут в вечные мучения, имеющие быть после этого суда. Ибо, как выше я сказал, некоторым прощается в будущем веке то, что не прощается в настоящем (Мф.12:32), т. е. они не будут подвергнуты нескончаемым мучениям будущего века» (De civit. Dei. lib. XXI. c. 13).

[360] - Кесар. Арел. Homil. in ep. ed 1 Cor. c. 3. Opp. Augustin, t. V. P. 2 p. 129–131. Antverp. 1700 an; Григор. Вел. Dialog lib. IV. c. 39 et 40. Patr. curs. compl. lat. t. 77. col. 395 et 397.

[361] - См. Belldrm. Disput. de controvers. t II. p. 366. Prag. 1721 an.

[362] - Сущность сих аргументов, главным образом, заключалась в том, что, во-первых, между отшедшими душами, безусловно добрыми или святыми, и, безусловно порочными или нераскаянными во зле, есть, несомненно, и такие, кои занимают между теми и другими середину, перешедши отсюда с благими зачатками благодати и покаяния, но только не успевши принести от них добрых плодов и вполне очиститься от пятен греховных, что, далее, тогда как души святые вполне заслуженно поступают на небо, равно, как, безусловно порочные – во ад, было бы несогласно с правдой Божией, средне-нравственного состояния души или обрекать на вечные адские мучения, или же, до их очищения, допускать в жилище неба, и что, наконец, хотя означенные души сами собою ничего не могут произвести, имеющего значение заслуги, но могут достигнуть очищения от скверн греховных при посредстве чисто внешних условий, а, именно, при посредстве более или менее продолжительных страданий от карательно-чистительного огня; так как, этим вполне может быть уплачен долг правде Божией, подобно тому, как такой же долг и во время земной жизни, при раскаянии грешника, уплачивается ничем иным, как более или менее продолжительными временными наказаниями (См., напр., Фом. Аквин. Summ. christ. fd lib. IV. dist. 21. art. 1; dist. 30. d. art. 2).

[363] - Binii concil. t. VIII. p. 564.

[364] - Sess. 6. can 30. Binii concil t. IX p. 363.

[365] - См. Bellarmini. Opp. De contrivers. t. I. p. 574–613 ed. 1620 au. Collet. Theolog curs compl. t. 18. col. 267. ed. 1840 an.

[366] - См. напр. Тертул. Advers. Marc. c. 6; Ориг. In Exod. homil. 6. n. 14; Васил. Вел. Comment, in Isai. c. 5. v. 10; Григ. Богосл. Слов. 2. Твор. ч. 1. стр. 14. 1851 г.; Амврос. Comment, in ep. 1 Cor. Opp. Pars. II. p. 196. 1516 an.; Златоуст. In ep. 1 ad Cor. homil. 9. n. 2 et 3; Иерон. Advers lobinian Opp. t. IV . Pars. 2. p. 214. Paris. 1706 an.; Феодорит. Comment, in 1 ep. ad Cor. c. 3.v. 12–15; Феофилакт. болг. Comment in ep. 1Cor. c. 3.

[367] - См., напр., литург. римск. (Max. Bibliot. S. P. t. II. p. 41. Lion 1677 an.); св. Амврос. Медиол. (Ibid. t. XV. c. 22); Мозорабск. (Baron. Annal. eccles. sub 1063 an.); литург. сохран. в постанов. апост. (кн. VIII. гл. 41).

[368] - См. Соб. бывш. при Киприане (письм. к клиру и народ. фурнитанск. 5. Библиотек. запад. отц. кн. 1. стр. 32. 1879 г.); Соб. Карфаг. пр. 50 (кн. прав. стр. 186. 1843 г.); Соб. Карфаг. IV (399 г.), пр. 79; Соб. Валенск. (442 г.), пр. 2 Соб. Бракар. II (563 г.), пр. 16, 17, 21; Соб. кабиллон. II (813 г.), пр. 39.

[369] - Тертул., напр., De coron. milit. c. 3; Арнов. Advers. gent. lib. IV c. 18; Евсев. De vita beat. Constantin, lib. IV. c. 71. Феодорит. Hist, eccles. lib. V. c. 36 и другие.

[370] - См. Кирил. Иерус. Тайнов. сл. 5. п. 10; Афанас. Вел. Comment. in Luc, c. 13. т. 21; Златоуст. In 1Corin. homil. 41. n. 4; Амврос. Медиол. Or at. de obit. Theodos. n. 37. Patr. curs. compl. lat. t. XVI, col. 1397; 6л. Иероним. Письм. к Паммахию. Библиот. запад. отц. кн. IV. стр. 221. Киев. 1879 г.

[371] - Strom, lib. VII. c. 6. sub fin. Можно заметить, что латиняне еще ссылались и ссылаются на следующее место в творениях св. Киприана, в котором, хотя не упоминается об огне чистительном, но, как им представляется, прямо указывается на состояние душ в чистилище, и которое читается так: «Иное дело ждать прощения, иное достигать славы; иное дело, – быв посажену в темницу, не всходить оттуда, пока не отдашь до последней полушки (Мф.5:26), иное – тотчас получать награду веры и добродетели; иное – быв мучену за грехи долгою скорбью, очищаться от них в продолжение долгого времени, иное дело все грехи загладить страданием; иное, наконец, ждать приговора Господня в день судный, иное – тотчас венчаться от Господа (Письм. к Антониан. 43. Библ. западн. отц. кн. 1. стр. 170. изд. 1879 г.). Но, из предыдущих слов, где говорится о допустимости в Церкви, кроме непорочных и порочных, только, подвергающихся назначаемому покаянию, членов, нетрудно

видеть, что здесь речь не о чем ином, как о, более или менее, продолжительных подвигах покаяния, требуемых Церковью в сей жизни для получения прощения грехов, и, что слова св. Киприана: «иное дело, быв мучену за грехи долгою скорбью, очищаться от них в продолжение долгого времени» выражают собою то же, чего требовали римские исповедники от кающихся падших, говоря: «Руки, осквернённые нечистым жертвоприношением, должны быть омыты добрыми делами, и уста, осквернённые нечестивою пищею, должны быть очищены словами истинного покаяния... Частые стоны, да слышатся у кающихся. Не единожды, но многократно, да изливаются искренние слезы из очей, дабы те самые очи, которые согрешили, взирая на идолов, загладили, умилостивляющими Бога рыданиями, эти непозволительные действия» (Письм. римск. исповедник. Там же, стр. 86 и 87).

[372] - Сл. в низложен гордыни. Тв. Ефрем. Сир. ч. 1. стр. 61 и 52. Москв. 1881 года.

[373] - Такой, без сомнения, имеют смысл и слова св. Илария: «Можно ли желать суда Божия, когда никто из живых не чист пред очами Божиими? Или, как пожелаем мы судного дня, в который обымет нас огнь, и мы подвергаемся тяжким наказаниям для очищения души от грехов, когда имеем отдать ответ за всякое праздное слово» (Tract. in Psalm 118. т. 20), а, также, слова Лактания: «Спаситель будет судить (кроме грешников) и праведников, и проведет их сквозь огнь. Чьи грехи превозмогут над добродетелями весом или числом, те – слегка опалятся огнем. Но те, которых добродетель будет совершенна, нисколько не коснутся его, потому что будут иметь в себе силу, от него их устраняющую. Огнь этот, которому Бог дарует власть мучить преступных, пощадит непорочных» (Divin. instit. lib. Vli. c. 21).

[374] - Толков. на Ис. гл. 9. ст. 18 и 19. Тв. Васил. Вел. ч. II. стр. 320. Моск. 1872 г.

[375] - Там же, стр. 252.

[376] - Orat. 39 in sanct. lumiu. n. 19. Patr. curs, compl. greec. t. 36. col. 357.

[377] - Слов.40 на св. крещение. Там же стр. 310 и 311.

[378] - См. Больш. оглас. слово, гл. 8. Твор. св. Григ. Нис. ч. IV. стр. 32 Моск. 1862; О душе и воскрес. Там же, стр. 274; Слово к скорбящ. о преставившихся, ч. VII. стр. 516. изд. 1868 г.

[379] - Zwingl,Elench. adv. Catabapt. vol. III. n. 433.

[380] - Calvin, Instit. Christ. relig. lib. III. c. 25. n. 6.

[381] - Вопрос 64.

[382] - Вопрос 66.

[383] - Член 18.

[384] - Так понимали и объясняли слова Спасителя и древние отцы Церкви, напр., Амвросий (Exposit. lib. VII. evang. Luc. c. 11. vers. 47), Златоуст (Бесед. на Мф.74. ч. 3. стр. 264. Моск. 1846 г.), бл. Феофилакт. (Благов., ч. 1. стр. 404. Казань. 1855 г.).

[385] - Мученичество св. Игнат. Богон. Хр. Чт. ч.VIII, стр. 355 и 356. 1822 г. (перев. ex actis Sinceris Martyr. Ruinart).

[386] - Евсев. церк. истор. Т. I. кн. IV. гл. 15. стр. 198. 1858 г. Петерб.

[387] - Тертул. De corona milit. c. 3; св. Кипр. Письм. 31 к клиру и нар. о посвящ. в чтецы Целерина. Библиот. твор. отц. запад. ч. 1. стр. 114. Киев. 1879 г.

[388] - Григ. Нисск. Сл. о жизни св. Григ. чудотв. Тв. Григ. Нисс. ч. VIII стр. 191. Москва 1872 г.

[389] - Contit. apostol. lib VI. c. 30.

[390] - Ibid. lib VIII. c. 33.

[391] - Евсев. Церков. ист. т. I. кн. IV. гл. 16. стр. 198. Петерб. 1858 г.

[392] - Serm. 273. c 3. Opp. Augustin, t. V. pars. 1. col 1249. Paris. 1841.

[393] - См. Augsb. Confess. P. I. art. 21; Apolog. augsb. confess c. 9; Quenstedt. Theolog, did. polem. t. II. p. 1442. Leipz. 1715.

[394] - Apolog. 1. n. 9.

[395] - Ibid. n. 16

[396] - Ibid. n. 20

[397] - Ad Authol. lib II п. 36.

[398] - Ibid lib. 1. n. 11

[399] - См. Ирин. Contr. haer. lib. V, c. 22. n. 1; Тертул. Apolog. c. 17. 30. 32; Epist. ad Scap. c. 2; Клим, Алекс. Strom, lib. VI. p. 695: Кипр. Книг. к Деметр, ч. II, стр. 222. Библиот. отд. запад. Киев. 1879; Лактанц. Divin. instit. lib. II. c. 1; lib. IV. c. 14.

[400] - Contr. Cels. lib. VIII. n. 13 et 26. Patr. curs, compl. graec. t. XI. col 1536 et 1556

[401] - Ibid lib. 1. n. 11. col. 676

[402] - Ibid. lib. VIII. n. 13. col. 1533

[403] - Евсев. Церк. ист. Т. II. кн. 3. гл. 48. стр. 202. Петерб. 1850 г.; Григ

Богосл. Сл. 21 похв. св. Афан. Тв. св. отц. т. II. стр. 195. 1843 г.; Злат. Homil. 26. in 2 ep. Corinth.

[404] - См. Васил. Вел. Homil. in Psalm. 114. n. 3; Григ. Нис. Vita Maerin, Opp. t. II. p. 200. ed. Morel.

[405] - Злат. In Act. apost homil. 21. n. 4; Август. Serm 273. c. 12.

[406] - См., напр., Ефр. Сир. Похв. сл. четыредес. муч. (Тв. Ефр. ч. II. стр. 538. Москв. 1881); Васил. В. Бесед. на дни муч. Варлаама, Маманта и друг. (Тв. св. отц. т. VII); Григ. Богосл. В похвалу муч. Киприан. (Тв. св. отц. т. I. стр. 11) и друг.

[407] - Соб. Гангр. пр. 20.

[408] - Лаодик. соб. пр. 51.

[409] - Похв. сл. св. 40 муч. Тв. Ефр. Сир. ч. II. стр. 539. Москв. 1881 г.

[410] - Письм. 244. Тв. Вас. В. ч. VII. стр. 216. 1873 г.

[411] - Письм. 274. стр. 281. там же; письм. 169. Тв. Вас. В. ч. VI. стр. 359, 1859 г.

[412] - Бесед. 19 на. св. 40 муч : Тв. Вас. Вел. ч. IV стр. 295, 1858 г.

[413] - Бесед. 18 на день св. муч. Горд. Там же, стр. 281–283.

[414] - Письм. 244. Тв. Вас. В. ч. VII. стр. 216. 1873 г.

[415] - Бесед. 23 на св. муч. Мамант. Тв. Вас. В. ч. IV. стр. 369. 1858 г.

[416] - Прав. 59. Тв. Вас. В. ч. III. стр. 435. 1857 г.

[417] - Serm. 54. De neglect. solemn. apostol. n. 5. Patr. Curs. compl. lat. 17. col 715.

[418] - Похв. сл. св. 40 муч. тв. Григ. Нис. ч. VIII. стр. 240. 1872 г.

[419] - Слов. 11. Тв. Григ. Богосл. кн. II. стр. 303 и 304, 1843 г.; сл. 14. кн III. стр. 13. 1844 г.

[420] - Похв. Сл. св. муч. Роману. Слов. и бесед. на разн. случ. т. 1. стр. 293. Петерб. 1864 г.

[421] - Haeres. 78. c. 23 et 24; haeres. 79. c. 4. 5 et 7. Patr. curs. comil. graec. t. 42. col. 736–752.

[422] - Кн. прот. Вигилянц. Библиот. запад. отц. кн. IV. стр. 298. Киев. 1880.

[423] - Там же. стр. 301.

[424] - Письм. к пресв. Рипар. Там же. кн. V стр. 59.

[425] - В сем случае, бл. Августин руководился, между прочим, заповедью: Господу Богу твоему поклонишися и Тому Единому послужиши (Мф.4:10), которой, по его изъяснению. требуется только

служить Единому Богу, а не требуется и поклоняться Ему Единому, тем не исключится возможность достодолжного поклонения и святым (Quaest. in Genes. 1. I Opp. т. III. P. I. p. 294. Antverp. 1700 an.).

[426] - Contr. Faust, lib. XX. c. 21. Opp. t. VIII. p. 247. Antverp. 1700 an.

[427] - О град. Бож. кн. 8. гл. 27. Библиот. запад. отц. кн. XII. стр. 58–60. Киев. 1882 г.

[428] - О град. Бож. кн. 22. гл. 10. Там же, кн. XVIII. стр. 376 и 377. 1887 г.

[429] - Advers advarit. II, 3.

[430] - In. Ioan.comment. lib. II. c. 5. Patr. curs. compl. graec. t. 73. col. 308–312. Снес. Феодорит. In exod. quaest. 37.

[431] - Advers. Iulian, lib. VI. Patr curs. compl. graec. t. 76, col. 812.

[432] - In Ezechiel. homil lib. I. homil. 5. n. 6. Patr. curs. compl. lat. 76, ol. 823; Ibid. lib. II. homil. 9. n. 11 . col. 1049.

[433] - Moral, lib. XXI. c. 15. Ibid. col. 204.

[434] - Ibid. lib. XVIII. c. 49. col. 86.

[435] - Homil. evangel, lib. I. hom, 18. n 2. Ibid. col. 1152.

[436] - Точн. изл. прав. веры, кн. IV, гл. 16. стр. 262–266. Москва 1844 г.

[437] - Слов. III об иконах. См. в конце Прав. испов. веры, стр. 217–219.

[438] - Binii concil Act. IV. t. V. p. 62. ed. 1636 an.

[439] - Klee.Lehrbuch Dogm Gesch. t. II. p. 326, Main. 1838.

[440] - Augsb. confess. p. l. art. 21; Apolog. augsb. confess c. 9; Quenst. Theol didact. polem, p. IV. p. 356. Wittemb. 1685 an.

[441] - Посл. вост. патриарх. отв. на вопрос. 3.

[442] - Этим, между прочим, и причину сокрытия самого гроба и места погребения Моисеева изъясняли Златоуст (На Мф. бесед, 5, ч. 1. стр. 96 и 97. Москв. 1846 г.) и Феодорит (In Deuter. qnaest. 61).

[443] - В таком именно, а не ином смысле объясняли упрек Христов за устроение и украшение книжниками и фарисеями гробниц пророков и памятников праведников и древние пастыри Церкви. Св. Амвросий, напр. , пишет: «Созиданием памятников пророческих, они обличали, убивших пророков, в преступлении, а соревнованием в подобных делах обнаруживали, что они сами наследовали нечестие отцов; значит, (словами теми) вменяется в преступление не созидание (памятников пророческих), но соревнование отцам в убийстве невинных и святых» (Exposit evang. Luc. c. 11. p. 47).«Иисус Христос, – пишет, также, Иоанн

Златоуст, – говорит: горе книжникам и фарисеям не потому, что они строят гробы и осуждают отцов своих, но потому, что, как в том случае, так и в противном осуждении отцов своих, поступают хуже сих» (На Мф. бесед, 74, ч. 8. стр. 264. Москв. 1839 г.).То же повторяет бл. Феофилакт Болгарский, пиша: «Возвещает Он (Христос) горе не за то, что они созидают гробы для пророков (это дело богоугодное), но за то, что, делая это лицемерно, и осуждая отцов своих, они поступали хуже их, превосходили их нечестием и, очевидно, лгали, когда говорили: если бы мы жили во дни отцов наших, то не убили бы пророков: ибо они хотели убить Самого Господа пророков (Благов. ч. 1, стр. 404. 405, Казан. 1855 г.). Снес. Ориген Comment in Math. opp. t. III. p. 1630–1632. Paris. 1857 an.; Илар. Comment, in Math. c. 23. v. 29. Patr curs, compl. lat. t. 9. col. 1050, 1051; Иероним, Comment, in Math lib, IV. Opp. t. IV. P. 1. p. 111, 112. Paris. 1706 an.; Kupил. Алекс, Contr. Julian, lib. X Patr. cura. Compl. graec, t. 76. col. 1020.

[444] - Ссылка лютеран на слова ап. Павла: Христос за всех умре, да живущии не ктому себе живут, но умершему за них и воскресшему. Тим же и мы отныне ни единого вемы по плоти: Аще же и разумехом по плоти Христа, но ныне ктому не разумеем (2Кор.5:15, 16), ровно ничего не говорит против чествования останков святых. Так как сии слова заключают в себе не иной, а следующий смысл: Поелику Христос за нас умер и воскрес, и все уже должны жить не для себя, а для Него, не своею, а Его жизнью, то, отныне, мы уже никого не знаем с прежней немощной и, всецело подверженной смерти, плотью, подобно тому, как не знаем теперь с такой плотью Христа, хотя прежде знали. В подобном смысле эти слова изъясняли и древние учители Церкви, напр., Златоуст (Бесед. на 2 посл. к Коринф., стр. 153, 167. Москва 1851 г.); Амвросий (Epist. 39); бл Августин (Contr. Faust, lib. XI. c, 7. 8. Opp, t, 8. p. 159–162. Antverp. 1700 an.): Лев Великий (Serm. 71 in Pasch. Patr. curs. compl. lat. t. 51. col. 383) и Феодорит (Comment. in 2. Cor. c. 5. т. 16).Подобного рода ссылка лютеран на пример обычного погребения тела первомуч. Стефана (Деян.8:2), тоже ничего не говорит против особенного чествования останков святых; так как оно бывает только после откровения на то особенной воли Божией.

[445] - Ex actis sinceris martyrum Theodorici Ruinart Хр. чт. VIII, стр. 345. 1822 г.

[446] - Похв. сл. св. муч. Игнатию Слов. и бесед. на разн. случ. т. 1, стр. 344. Петерб. 1864 г.

[447] - Окружн. посл. Смирн. Церкв. Евсев. Hist, eccles. lib IV. c. 15.

[448] - Praefat. Acta Proconsularia S. Cyprian. Opp. Cypr. p. 148. ed. Paris. 1726 an.

[449] - Ruinart. Acta S. Martyr. Bonif. Dec. J9.

[450] - Слово о жизни св. Григ. Чудотворц. Тв. Гр. Нис. ч. VIII. стр. 191 Москв. 1872 г.

[451] - Евсев. Hist, eccles. lib. VIII. c. 6.

[452] - Согласно с древним обыкновением христиан устроять алтари и совершать приношение жертвы на гробницах мучеников, в настоящем периоде принято было даже за постоянное и неизменное правило – не иначе устроять и освящать храмы, как только с положением в них целых или, только, частиц мощей (Васил. Вел. Epist. 45 (49); Амврос. Exhort virginit. c 2. n. 3 et 10; Лев В. In natal. S. Laurentii; Карфаг. Соб. пр. 94; Ник. Втор. Всел. пр. 7).

[453] - Chron. Alexandr. apud Ducangium Constantinopolis Christiana lib. IV, c. 1; Hieronim Adv, Vihilan Opp. t. IV. p. 2, p. 282, Paris. 1706.

[454] - Созом. Hist, eccles. lib. V. c. 19. Снос. Сократ. Церк. ист. стр. 294. Петерб. 1850 г; Феодорит. Церк. ист. стр. 208. Петерб. 1852 г.

[455] - Св. Васил. Вел. Письм. 189. Тв. ч. VII. стр. 38. Москв. 1847 г.

[456] - Амврос. Epist. 22. n. 13. Part. curs. compl. lat. t. 16. col. 1023.

[457] - Созом. Hist. eccl. lib. VII. c. 10. Созомен же свидетельствует об открытии останков пр. Аввакума и Михея при имп. Феодосии и сорока мучеников при дочери имп. Аркадия Пульхерии (ibid.).

[458] - Grester t. V. lib. I. p. 36.

[459] - Grest. oper. t. V. lib. de processionibus sacris. p. 35.

[460] - На 2 Кор. бесед. 26. стр. 324. Моск. 1851 г.

[461] - Похв. сл. муч. во всем мире пострадав. Тв. Ефр. Сир., ч. II. стр. 497. Москв. 1881 г.

[462] - Похв. сл. муч. Тв. Ефр. Сир. ч. III, стр. 363. Москв. 1882 г.

[463] - Житие пр. Антония. Тв. св. Афан. В. ч. III, стр. 280. Москв. 1853 г.

[464] - Orat. catech. 18 n. 16.

[465] - Бесед. 17 на день св. муч. Варлаама. Тв. Васил. Вел. ч. IV. стр. 275. Москв. 1858 г.

[466] - Слов. 4. Тв. св. отц. ч. I. стр. 125. Москв. 1843 г. И в слове св. мученику Киприану, обращаясь к слушателям, он говорит: «Вы сами должны восполнить все прочее, как то: изгнание бесов, исцеление

болезней, предвидение будущего. Все сие, при помощи веры, может подавать даже прах Киприанов, как знают, изведавшие сие опытом, от которых и нам передана память о чуде, и будет передаваться будущим временам» (Сл. 24. там же, ч. II. стр. 262).

[467] - Бесед. в память св. священномуч. Вавилы. Слов. и бесед. на разн. случ. т I. стр 127. Петерб. 1861 г.

[468] - Похв. сл. св. муч. Юлиану. Там же стр. 106.

[469] - Похв. сл. муч. Иувент. и Максим. Там же, стр. 229. Снес. Бесед. на посл. к Рим. 32, стр. 715–719. Москв. 1844 г.

[470] - Похв. сл. св. священномуч. Ипатию. Там же. стр. 344. 345. Сн. Похв. св. египетск. мучен. Там же стр. 348.

[471] - «Вы, – говорит св. Амвросий в своем слове (при открытии мощей св. Гервасия и Протасия), обращаясь к слушателям, – узнали и, даже, сами видели многих, освободившихся от демонов, а еще больше таких, которые, лишь только касались одежды святых руками, тотчас, исцелялись от своих немощей. Возобновились чудеса древнего времени с тех пор, как, через пришествие Господа Иисуса, излилась на землю благодать обильнейшая: вы видите многих, исцелившихся, как бы, некоторой тенью святых. Сколько убрусцев передаются из рук в руки! Сколько одежд, которые были возложены на священнейшие останки и, от одного прикосновения, соделались целебными, испрашивают (верующие) друг у друга! Все стараются хоть несколько прикоснуться, и тот, кто прикоснулся, здрав бывает». (Epist. 22, n. 9, Patrolog. curs. compl. lat. t. 16, col. 1022).

[472] - Serm. 55, n. 11. Patr. curs. compl. lat. t. 17 col. 718 и 719. Paris. 1845 an.

[473] - Письм. к пресвит. Рипарию. Библиот. зап. о. кн. V. стр. 59–62. Киев. 1880 г.

[474] - Книг. прот. Вигилянц. Библиот. Западн. отц. кн. VI. стр. 298, 302. Киев. 1880 г.

[475] - Там же, стр. 304.

[476] - О град. Бож. кн. XXII. гл 8. Библиот. запад. отц. кн. XVIII. стр. 369. Киев. 1887 г.

[477] - Там же гл. 9. стр. 375.

[478] - Epist. 78. п. 3. Opp. t. II. p. 139. Antverp. 1700 an.

[479] - Confess. lib. IX. c. 7.

[480] - Epist. 64, n. 5. t. II. p. 95 Antverp. 1700 an.

[481] - De civit. Dei, lib. VIII. c. 27.

[482] - Serm. 275. t. V. P. I. p. 776. Antverp.

[483] - О град. Бож. кн. XXII. гл. 10. Библиот. запад. отц. кн. XVIII. стр. 376 и 377. Киев. 1887 г. Странно, поэтому, поступают лютеране, когда Августина поставляют в ряду противников почитания останков святых, по тому, только, поводу, что он упрекал христиан за их случайные беспорядочные увеселения, соединенные с праздничным воздаянием чести останкам святых (De orthodox. Catholic eccles c. 34. Opp. t. I. p. 531. Antverp. 1700 an.). То же самое нужно сказать, относительно ссылки их на Оптата Милевийского, который упрекал некую женщину Лукиллу за то, что она, перед причащением евхаристии, незаконно лобызала кости какого-то неизвестного умершего человека, быть может, и мученика, но, еще не включенного Церковью в число мучеников (De schism. Donatist. lib. 1. c. 16).

[484] - См. у Льва Великого (Serm. 4. c. 4); Евагрия (Hist. eccles. lib. II, c. 3); Григория Великого (Dialog. lib. IV. c. 40).

[485] - См. Лев Велик. (Epist. 60); Филостора (Hist eccl. lib. III. c. 2); Павлин. (Epist. 22. п. 17); Астер. Амас. (Слов. о икон. св. муч. Евфимии. Хр. Чт. 1827 г. ч. XXVII. стр. 37 и 38); бл. Феодорит. (Hist. Relig. t. 10. 13. 16); Григ. Велик. (Epist. 15. 18. 30 et 49).

[486] - Advers. Julian, lib. X. Patr. curs. compl. graec. t. 76. col. 1020.

[487] - Книга 1, письмо 55. Тв. Исид. Пелус. ч. 1. стр. 38. Москв. 1859 г.

[488] - De dogmat. eccles. c. 40.

[489] - Точн. излож. прав. веры. кн. IV. сл. 15. стр. 263, 264. Москв. 1844 г.

[490] - См. Кедрин. Деян. церк. и гражд. ч. I. стр. 179–192. Москв. 1794.

[491] - Act. VII. Binii concil t. V. p. 794. 1636 an.

[492] - Klee. Lehrbuch. Dogm. Geschicht. t. II, p. 326. Mainc. 1838 an.

[493] - Centur. Mahdeburg.cent. IV. c. 6. 13; V. c 7; VI in praefat.

[494] - ИеронимПрот. Вигилянц. Библиот. западн. отц. кн. VI, стр. 305. Киев. 1880 г.

[495] - Иероним.письм. 89 к Рипар. Библиот. Запад. отц. кн. V. стр. 60. Киев. 1880 г. Baron, Annal. Eccles. sub an. 389. Григ. Богосл. сл. 4. Тв. ч. I. стр. 125. Москв. 1843 г.

[496] - Посл. вост. патр. вопр. 3. стр. 42, Москва 1846 г.

[497] - Можно заметить, что воспрещения второй заповеди, касающиеся, вообще, всякого рода боготворимых тварных предметов, конечно, могли быть распростерты и на изображения херувимов или других подобных

существ духовного мира, в случае, если бы таковые становились предметами боготворения, как это случилось с медным, прообразовавшим Самого Иисуса Христа, змеем (Ин.3:14, 16), который, когда стал иудеями чествоваться, как божество, был Езекией, вместе с, боготворимыми ими же статуями языческих богов, уничтожен (4Цар.18:4). Но, само собой понятно, что этим, отнюдь, не исключалась уместность такого рода изображений, каковы были изображения, в скинии, херувимов, а, также, такого рода их чествование, каким пользовались последние, без нарушения истинного богопочтения.

[498] - Евагр. Hist. eccl. lib. IV. c. 27; Иоан. Дамаск. De fid orthodox lib. IV. c. 16; Седм. Всел. Соб. Act IV, apud Labb. t VII.

[499] - Феодор. чтец. Hist. eccles. lib 1. sect. 1; Иоан . Дамаск. Epist ad Theophilum Imperat n. 4 p. 631; Orat adv. Constantinum Cabalin, n 6 p. 618. Opp. t. I. ed Le-Quien.

[500] - Contr. Cels lib. II. n. 47.

[501] - Apolog. c. 16.

[502] - Ad Nation. 1.12.

[503] - Минуц. Феликс. Octav. c. 9. 12. et. 29.

[504] - Adv. haeres lib. 1. c 25. n. 6.

[505] - Haeres. 87 n. 6. Подобное же повторяет и бл. Августин, замечая, относительно, принадлежавшей к секте гностиков же Маркеллины, что она почитала образа Иисуса, Павла, Гомера и Пифагора поклонением им и жертвенным курением (De haeres. c. 7).

[506] - Евсев. Hist, eccles. lib. VII. c. 18.

[507] - Это же самое можно сказать и, относительно, воздвигнутой кровоточивой женой, в память своего чудесного исцеления, статуи Спасителя, которую Евсевий, передающий древнее о сем сказание, сам видел (loc. cit.), и которая, как свидетельствует Созомен, во время Юлиана была разбита язычниками в куски, подобранные христианами и положенные ими в Церкви (Созом. Hist. eccles. lib. V. c. 21).

[508] - De puditicia. c. 7 et 10.

[509] - См. Дамаскина Orat. 3 de imaginibus. Opp. t.1, p. 382. ed. Paris. 1712 an. По свидетельству же Климента Александрийского, у христиан в употреблении была монограмма имени Иисуса (Paedag. lib. II. c. 4), заменявшая собою крест.

[510] - См. у Дамаск. Orat. 3 de imagin. Opp. t. I. p. 390. ed. Paris. 1712 an.

[511] - Этим, между прочим, может быть объяснено и то обстоятельство,

что в Испании во время диоклетианова гонения, когда язычники часто вторгались в христианские храмы и подвергали поруганию священные изображения Господа и святых Его, на Эльвирском Соборе (305 г.) 36 правилом воспрещены были, конечно, на время, священные изображения на стенах храмов (Binii concil. t. 1. p 235), хотя некоторые объясняют сие запрещение и так, что оно было направлено только против изображения Самого Бога в его существе (quod colitur et adoratur), которое неописуемо и иеизобразимо (De Aguirre, Collect, max. Conciliorum Hispaniae, Romae 1693. t. I. p. 502).

[512] - А. фон-Фрикен. Римск. катакомб, ч. III. стр. 3, 4 и 7. Изд. Москв. 1880 г. Можно заметить, что в катакомбах, между прочим, встречается еще символическое изображение Христа в образе Орфея, по мифологическому преданию, своим пением и игрою на лире пленявшего, будто бы, даже диких животных, каковым символом, отнюдь не представлявшимся для древних учителей (напр., Феофила Антиохийского, Климента Александрийского, Василия Великого) по тогдашнему времени странным, думалось лучше и нагляднее изобразить, особенно, христианам из язычников – чудодейственную силу проповеди Христовой (Там же, стр. 115).

[513] - Там же стр. 135–137.

[514] - Там же. ч. II. стр. 117, 228, 243; ч. III. стр. 157–160.

[515] - Там же. ч. III. стр. 155, 157, 159, 160.

[516] - Там же. ч. II. стр. 242.

[517] - Там же, стр. 194.

[518] - Там же, ч. III. стр. 174.

[519] - Там же, ч. II. стр 115.

[520] - Там же, стр. 192

[521] - Там же, стр. 211.

[522] - Там же, ч. II. стр. 225; ч. III. стр. 152.

[523] - Там же, ч. II. стр. 203. 205.

[524] - Там же, стр. 221.

[525] - Там же, стр. 217.

[526] - Там же, ч. III. стр. 187.

[527] - Там же, стр. 188.

[528] - См. Прав. Собеседн. 1879 г. м. июнь, стр. 213.

[529] - Иллюстрацией этого (кроме выше показанных учительских

свидетельств), между прочим, может служить недавно открытая в Риме на Палатинском холме среди развалин дворца Цезарей, и, относимая археологами к концу 2-го и началу 3-го столетия, языческая карикатура обезображенного на кресте Спасителя с, подле изображенной, фигурой христианина Алексамена, и надписью: «Алексамен покланяется своему Богу» (Фрикен. Римск. катакомб, ч. II. стр. 162–164. Москв. 1877 г.).

[530] - Quenscht Theolog. did polem. t. II. p. 1465. Leipz. 1715 an.; Svicer. Thesaurus ecclesiastic, t I. p 1014–1018, Amsterd. 1728 an.

[531] - De idololatr. c. 4.

[532] - Advers Marcion. lib.II c. 22.

[533] - Strom, lib VI. p. 682. Paris. 1641 an., сн. lib. V. p. 559.

[534] - Contr. Cels lib. V. n 6. Patr. curs. Compl graec. t. XI. col. 1188.

[535] - In Exod. homil. 8. n. 3. ibid. t. XII. col. 353.

[536] - Octav. c. 23. 24.

[537] - Apolog, c. 12. 13

[538] - Advers. haeres lib. I. c. 25. n. 6

[539] - Haeres. 27. n. 6.

[540] - Octav. c. 23

[541] - Contr. Cels. lib. VIII. n. 17.

[542] - Advers. gent. lib. VI. c. 1.

[543] - Octav. c. 10.

[544] - Евсев. Hist eccles. lib.VIII. c. 13.

[545] - Нужно, впрочем, заметить, что в последнее время, с увеличением открытий в катакомбах памятников древне-церковной иконописи, и протестантские археологи стали, мало-помалу, разубеждаться в истинности сего положения, как, напр., Даженкур, Рауль-Рошетт и друг. (Прав. Собесед. 1879 г. ч. I. стр. 65–67).

[546] - Demonstr. Evang. lib. V. c. 9.

[547] - De vit. Constant. lib. IV. c. 69 et 72.

[548] - Epist. 360 ad Julian. Apostat. in Opp. t. III, p. 463. ed Maur. Следует заметить, что св. Василий Великий, чтя иконы всех святых, конечно, чествовал и иконы Божией Матери. По свидетельству его ученика и преемника (Елладия), он «однажды стоял пред иконою Владычицы нашей, на которой начертан был и лик славного мученика Меркурия, – стоял он, молясь о погибели отступника и безбожного мучителя Юлиана, и от сей иконы получил о сем откровение» (См.

Дамаск. Orat. 3 de imagin. Opp. t. I. p. 365. Paris. 1712 an.)

[549] - Бесед. 17 на день муч. Варлаама. Твор. Васил.Вел. ч. 1V. стр. 278 и 279. Москв. 1858 г. Сн. Бесед. 19 на 40 муч. стр. 296, там же.

[550] - Похвальное слово Феодор. Тирон. Тв. Григ. Нис. ч. VIII. стр. 200 и 201. Москв. 1872 г.

[551] - Слово 19 о Бож. Сын. и Дух. и похвал. прав. Аврааму. Там же. ч. 1V. стр. 393. Москв. 1862 г.

[552] - Слов. 18 в похвал. отцу. Тв. св. отц. т. II. стр. 142, Москв. 1843 г.

[553] - Дамаск. Orat. 3 de imag. t. I. p. 382. 1712 an.

[554] - Похвал. слов. Мелетию. Тв. Иоан. Злат. Слов. и бесед. на разн. случ. т. 1. стр. 50. Петерб. 1864 г.

[555] - Бесед. 54. на Еван. Матф. т. II. стр. 426–429. Москв. 1839 г.

[556] - Epist. 53.

[557] - Epist. lib. IV. epist. 61 et 62. Кроме того, Нил, рассказывая о, совершенном муч. Платоном, чуде над некоторым отроком, чудесно избавленным им от его похитителей, замечает при сем, что отрок в, явившемся ему избавителе, узнал именно того, чью икону, прежде, он часто видел (Тв. препод. Нила. ч. III. стр. 436–438. Моск. 1859 г.).

[558] - Слов, об иконе св. муч. Евфимии. Хр. Чт. 1827 г. ч. XXVII. стр. 33–42.

[559] - Contr. Julian, lib. VI. Opp. t. VI. P. II. p. 194. ed. Aubert.

[560] - Посл. к Акакию, еписк. Скифопольск. См. Деян. Всел. Собор. т. VII. стр. 237 и 238. Казан. 1873 г.

[561] - Посл. 7 к цар. Иустину младшему. Там же стр. 383 и 384.

[562] - Феодорит. Hist. eccles. lib. I. c. 34, p. 66. ed. Vales; Филосторг. Hist. eccles. lib. II. n. 17.

[563] - Hist. relig. c. 26.

[564] - De consens. Euangel. lib. I. c. 10.

[565] - Contr. Faust. XXII. c. 73.

[566] - Epist. 32 n. 10. Patr. curs, compl. lat. t. 61. col. 336.

[567] - Poema 19. ibid. col. 548.

[568] - Epist. 32. n. 10. ibid. col. 336.

[569] - Ibid. n. 5. col. 333.

[570] - Деян. V Седм. Всел. Соб. См. Деян. Соб. т. VII, стр. 405–407. Казань, 1873 г.

[571] - Fragment. hist. eccles. p 581. ed. Vales.

[572] - См. Дамаск. Orat. 3 de imagin. Opp. t. I. p. 378. ed. Paris. 1712 an.

[573] - Epist. lib. IX. epist. 105 ad Seren. Patr. curs. compl. latin. t. 77. col. 1027. Лютеране, как известно, ссылаются на это обстоятельство, желая видеть в нем подтверждение того, что, будто бы, и сами древнехристианские пастыри отвергали иконопочитание, признавая его идолослужением. Но выяснение Григорием Великим необдуманного, по отношении к иконам, поступка еп. Серена, показывает совершенно другое, именно, то, что древние пастыри осуждали только боготворение икон, но, отнюдь, не достодолжное их чествование, почитая последнее вполне законным, полезным и даже необходимым.

[574] - Serm contr. Judaeos. Patr. curs. compl. graec. t. 73. col. 1599.

[575] - См. Bergier. Dictionnair. theolog. t. V. p. 102. ed. 1823.

[576] - Житие пр. Антония. Твор. св. Афанас. т. III. стр. 269. Москв. 1853 г.

[577] - Quaest. ad Antioch. 39. Patr. curs. compl. graec. t. 28. col. 621.

[578] - In Isai comment. c. 2. v. 8 et 9.

[579] - Epist. 360 ad Julianum Apostatam. Opp. t. III. p. 463. ed. Maur.

[580] - Ad S. Amphiloch. de S. Spirit, c. 18.

[581] - Сл. 28. Твор. ч. III. стр. 30–32. Москв. 1844 г.

[582] - Orat. 30 (de theolog. 4). n. 20.

[583] - Златоуст. Бесед. на кн. Быт. 57. ч. II. стр. 287 и 288. Петерб. 1853 г.; бл. Августин In Exod. quaest. 71. Opp. t. III. P. I. p. 331. Antverp. 1700 an., – Enarrat. Psal. 113. t. IV. p. 976. ibid. Феодорит. In Exod. quaest. 37 et 38.

[584] - Бесед. 17 на день муч. Варлаама. Тв. Вас. Вел. ч. IV. стр. 278. Москв. 1858 г.

[585] - Похв. слов. муч. Феодор. Тирон. Тв. Григ. Нис. ч. VIII стр. 201. Москв. 1872 г.

[586] - См. Дамаскин. Orat. 3 de imagin. Opp. t. I. p. 381 et 382. Paris. 1712 an.

[587] - Epist. 32. n. 3 et 5. Patr. curs. compl. lat. t. 61. col 331 et 332.

[588] - Epist lib. XI. epist. 13 ad Seren. Patr. curs. compl. lat. t. 77. col 1129.

[589] - Serm. coutr. Judaeos. Patr. curs. compl. graec. t. 93. col. 1597–1605. Подобным образом учил Стефан Бострский, так пиша о сем в своем сочинении против Иудеев: «Относительно почитания икон, мы смело говорим, что сие дело доброе и святое, как и все, делаемое во имя Божие. Что же касается до идолов и истуканов, то мы их отвергаем: ибо они

скверны и бессмысленны, равно, как и те, которые их делают. Иное есть икона св. пророка, иное – истукан или статуя Сатурна и Венеры, Солнца и Луны» (См. Дамаск. Orat. 3 de imagin. Opp. t. I. p. 370 Paris. 1712 an).

590 - Episc. ad Ioann, epist. Synod. et ad Thom, episc. claudiopol. Binii. concil. IIV act. V I univers. concil.) t. V. p. 664–682, ed. 1656.

591 - Epist. 1 et 2 ad Leon. Isavr. imperat. Binii concil. (VII univers. concil.) t. V, p. 501–512, ed. 1636 an.

592 - Orat. 3 do imagin. Opp. t. I. p. 316 et 352. ed. Pars 1712 an.

593 - Ibid. p. 357.

594 - Ibidem.

595 - Ibid. p. 362.

596 - Ibid. p. 357 et 360.

597 - Ibid. p. 359–361.

598 - Ibid p. 351 et 352.

599 - Ibid. p. 348–350.

600 - Ibid. p. 363–390.

601 - Точн. излож. правосл. веры, кн. IV. гл, 16. стр. 266–268. Москва 1844 г.

602 - Определ. VII Всел. Собор. Деян. Всел. Собор, т. VII. стр. 592–594. Казань, 1873 г.

603 - Кедр. Деян. церк. и гр. ч. II. л. 5, 10–12, 17, 28, 29, 31–34 и 38. Москва, 1794 г.

604 - Там же. л. 42–45.

605 - Klee. Lehrbuch. Dogm Geschicht. t. II. p. 330. Main. 1838.

606 - Quenscht. Theolog. did. polem. t. II. p. 1465. Leipz. 1715.

607 - Suicer. Thesaur. eccles t. I. p. 1014–1018. Amsterd. 1728.

608 - Orat. 3 de imagin. Opp. t. I. p. 346. Paris. 1712 an.

609 - Част. 3. вопр. 55.

610 - См. Посл. восточн. париарх. отв. на вопр. 3, стр. 40–42. Москв. 1846.

611 - Epist. ad Trall. c. 13.

612 - В Хр. Чт. 1822 г.ч. VIII. стр. 355 и 356 (ex Sincer. act. martyr. Ruinart.).

613 - См. Acta, martyr. scilitanorum. inter act. martyr. sincer. ed. a Ruinart. pag. 87.

[614] - Advers. haeres. lib. V. c. 19. n. 1. Можно заметить, что лютеране, в подтверждение того, будто бы, Ириней совершенно отвергал призывание святых, начиная с ангелов, ссылаются на то место, где он, противопоставляя, совершающиеся в Церкви, именем Христовым истинные чудеса – лживым и призрачным чудесам гностиков, совершающийся у них, посредством волшебства, выразился, между прочим, так, что Церковь совершает свои знамения и чудеса «не через призывания ангельские или чарования, или еще через другой какой-либо нелепый способ, но через чистую, непорочную и открытую молитву к, Творцу всего, Господу, и через призывание имени Господа нашего Иисуса Христа» (Advers. haeres. lib. II. c. 32. n. 5). Но, кто сразу не увидит, что здесь под призываниями ангельскими, ставимыми наряду с чарованиями и другими подобными видами волшебства, Ириней разумел ни что иное, как призывания демонов, которых Симон, Менандр и Карпократ называли ангелами, и, при посредстве которых, выдавали себя содетелями лживых знамений. Подобного же рода ссылки лютеран на Тертуллиана и Климента Александрийского, которые, настаивая на том, что нужно с молитвами обращаться не к языческим богам, а к единому истинному Богу, будто бы, этим самым отвергали призывание, в молитвах, святых. Так, Тертуллиан писал: «Могут ли те, кому вы (язычники) приносите жертвы, доставлять здравие императорам или кому-либо другому? Если это так, то поступайте с нами, как с преступниками. Но, если, в самом деле, сии злые духи, аггелы или демоны способны делать какое-нибудь добро; если они, подвергшись сами невозвратной гибели, в состоянии оправдывать и спасать других; если мертвые (вы понимаете, о ком я говорю) могут охранять живых, то пусть, прежде, сами постараются охранить и защитить собственные свои статуи и храмы, которые не могут обойтись без императорской стражи... Императоры выше всех живых людей, а, тем паче, выше богов мертвых... Мы можем просить (им) всего этого от Того, в Ком уверены, что Он услышит молитву нашу. Он один может все то исполнить; мы одни можем Его о том просить, как служители и поклонники Его, готовые пролить кровь свою за Его закон» (Apolog. c. 29 et 30). Но, спрашивается, есть ли какая-либо разумная возможность извлечь отсюда тот вывод, будто бы, Тертуллиан, прямо здесь порицающий только язычников, за обращения их, с молитвами, к лживым мертвым и бессильным богам, вместо единого, истинного, живого и всемогущего Бога, этим самым имел мысль и намерение отвергнуть и призывание святых, которых христиане вовсе не признавали за богов, и к которым обращались в молитвах только

затем, чтобы через посредство их испросить просимое у Самого Бога? Это же самое нужно сказать и, относительно, следующего места из сочинений Климента Александрийского, на которое тоже указывают лютеране, и которое читается так: «Молиться надобно, особенно, тем, кои познали Бога, как следует, и знают, что истинно – добро и чего, когда и как надобно просить. Просить же у тех, кто не боги, как у богов, или же просить того, чего не следует, что бывает, когда просящие испрашивают себе зла, ложно почитая его добром, есть дело крайнего невежества. Посему, так как благ один Бог, то мы и ангелы – Его одного и просим, чтобы одни из благ даровал нам, а другие сохранил при нас» (Strom, lib. VII. n. 721).

615 - De princip. lib. II. c. 11. n. 6. Patr. curs. compl. graec. t. 11. col. 246.

616 - Ibid. n. 5. col. 241.

617 - In Lev. homil. 4. n. 4. ibid. t. 12. col. 437.

618 - De orat. n. 11. ibid. t. II. col. 449.

619 - In Numer. homil 26. n. 6. ibid. t. 12. col. 779.

620 - De orat n. 11. ibid t. 11. col. 448.

621 - Comment. in cant. cantic lib. III. c. 2. v. 4. Ibid. t. 13. col. 160.

622 - De orat. n 11. ibid. t. 11. col. 449. 451.

623 - Contr. Cels. lib. VIII. n. 60 ibid. t. 11. col. 1608. Снес. Ibid. lib. V. n. 4. col. 1185.

624 - De orat. n. 14. ibid t. II. col. 464. Есть у Оригена и самые образцы молитв, с которыми христиане могли обращаться к ангелам или святым. Такова, напр., молитва к ангелу: «Прииди, ангеле, защити, обратившегося от прежния льсти, от учения демонского, и, прияв его, подобно врачу доброму, храни и наставляй его» (In Ezech. homil. 1 n. 7. ibid. t. 13: col. 675. Снес. De orat. n. 14. ibid. t. 11. col. 464). Если же Ориген (на что ссылаются лютеране) в своем сочинении против Цельса, писал, что христиане, как думал Цельс, вовсе не боготворят ангелов, и что они, также, всякую молитву и моление, и прошение, и благодарение возносят к, сущему над всем, Богу через, высшего всех ангелов, великого Архиерея – Слово живое и Бога, и Его Единого умилостивляют и умоляют к милости (Contr. Cels. lib. V. n. 4; lib. VIII. n. 64, ibid. t. 11. col. 1185. 1612); то, само собой, понятно, что, в сем случае, он отрицал молитвенное обращение христиан к ангелам или святым, как к каким-либо богам; но, отнюдь, не как к высшим, только, слугам Божиим и предстателям за людей пред Богом.

[625] - Письм. к Фортунат. об увещ. к муч. Библиот. запад. отц. кн. II. стр. 335. Киев. 1879 г.; о смертности. Там же, стр. 255.

[626] - Письм. 50 к Корнелию. Там же, кн. I. стр. 238.

[627] - Renaudot Liturg. orient. collect t II. p. 33. Paris. 1716 an. То же самое говорится и в лнтургиях, известных под именами св. апостола Петра и ев. Марка (Ibid. p. 145, 176).

[628] - Тайновод. слов. 5. п. 8 и 9. Тв. св. Кирил. Иерус. стр. 374. Москв. 1865 г. Нужно полагать, что такой же смысл имеют и следующие наставления в постановлениях апостольских, касающиеся поминовения святых и совершения литургии: «Собирайтесь в усыпальницах, совершая чтение священных книг и поя псалмы по почившим мученикам и всем святым... и вместообразную приятную евхаристию царского тела Христова приносите» (Постанов. апостол. кн. VI. гл. 30. стр. 208. Казань. 1864 г.).

[629] - Act. S. Maximi, inter Act. martyr. cincer ed Ruinart p. 157

[630] - Hist. eccles. lib. VI. c. 5.

[631] - Слов. 24 в похвал. св. Киприан. Тв. св. отц. т. II. стр. 255. Москв. 1843 г.

[632] - Евсев. Praepar. Evangel. lib. XIII. c. 11.

[633] - Похв. сл. мучен. Тв. Ефрем Сир. ч. III. стр. 359. Москв. 18B2 г. Подобную мысль высказал св. Иларий, в применении к св. ангелам, выразившись так: «В предстательстве ангелов имеет нужду не естество Божие, но немощь наша; ибо они посланы для, хотящих наследовать спасение (Евр.1:14), тогда как Бог знает все дела наша, немощь наша при испрошении и исходатайствовании милости (у Бога) нуждается в служебном содействии духовного предстательства» (Tractat. in Psalm. 129. Patr. curs. compl. latin. t. 9. col 722).

[634] - Epist. 360 ad Julianum apostatum , in Opp. t. III. p. 463. ed. Maur.

[635] - Бесед. 23 на св. муч. Маманта. Тв. Васил. Вел . ч. IV. стр. 368. Москв. 1858 г.

[636] - Бесед. 19 на св. 40 муч. Там же. стр. 306 и 307. Можно заметить, что св. Василий, изъясняя слова Псалмопевца: «Очи Господни на праведныя, и уши Его в молитву их (Пс.33:16), под очами и ушами Господними разумел, пребывающих на небесах, бесплотных духов, которые, по соизволению Божию, то имеют над верующими смотрение, то выслушивают и принимают их молитвы» (Толков. на 33 псал. Тв. ч. 1. стр. 308. Москв. 1872 г.).

[637] - Orat. de S. Theodor., in Opp. t. III. p. 585. ed. Morel.

[638] - Слов. 18 в похвал. отцу. Тв. св. отц. Ч. II, стр. 103. Москв. 1843 г.

[639] - Сл. 11. св. Григор. Нисск. Там же, т. 1, стр. 304.

[640] - Сл. 24. Там же, т. 11. стр. 264.

[641] - Сл. 21. Там же, стр. 212.

[642] - Сл. 43. Тв. св. отц. т. IV. стр. 139.

[643] - Serm. 1. S. Martyr. Roman. Patr. curs. compl. graec. t.50. col. 605. 607.

[644] - Serm. in martyr. Iuvent. et Maxim, n. 3. ibid. col. 576.

[645] - На ев. Матф. бесед. 5. п. 4. 5, в т. I. стр. 96 и 97. Москв. 1839 г.

[646] - In Genes. homil. 44. n. 2.

[647] - De Viduis. c. 9. п. 54. 65. Patr. curs. compl. lat. t. 16. col. 250. 261.

[648] - См. молитвы по освящении даров.

[649] - Книг. прот. Вигилянц. См. Библиот. запад. отц. книг. VI стр. 299. Киев. 1880 г.

[650] - Там же, стр. 299 и 300.

[651] - Comment. in ep. ad Philimon. Opp. t. IV. P. I. p. 447. Paris. 1706 an.

[652] - De civit. Dei. lib. XX. c. 9.

[653] - Serm. 285. n. 5. Снес. In Ioann. LXXXIV. In Patr. curs. compl. lat. t.35. col. 1847.

[654] - De baptism. lib. VII. c. 1.

[655] - De cura pro mort. gerenda, n. 15.

[656] - De civit. Dei lib. XXII. c. 8.

[657] - De cura pro mort. gerenda, n. 16.

[658] - Serm. 286. c. 5. п. 5.

[659] - Serm. 332. п. 3.

[660] - In 1 Ioann, tract 1. Opp. t. III. p. 606. Antverp. 1700.

[661] - De civit. Dei. lib. XXII. c. 10.

[662] - Serin 280. c.6 п. 6.

[663] - Serin 285. п. 5. Несмотря на столь прямое и ясное учение Августиново об уместности обращения к ходатайству святых, лютеранские писатели утверждают, будто бы, Августин совершенно отвергал такого рода уместность; в подтверждение чего ссылаются на следующие слова из «Исповеди», будто бы, исключающие собою всякое ходатайство за людей, даже со стороны ангелов: «К кому обращусь я для примирения с Тобою (Боже)? Быть может, к ангелам? С какою молитвою? С какими

таинствами? Многие, как я слышу, стараясь возвратиться к Тебе и, не имея к тому возможности собственными силами, покушались обратиться к ангелам, проникались желанием любопытных видений и оказались достойными иллюзий. Возгордившись, они искали Тебя в надутом учении, более выставляя грудь, чем бия перси свои, и, соответственно настроению сердца своего, привлекли к себе сообщников и участников в своей гордости силы воздушные (Еф.2:2), которыми прельщены были через магию, ища посредника для своего очищения; но его не было» (Исповед. кн. 10. гл. 42. Библиот. запад. отц. кн. VII. стр. 319. Киев. 1880 г.). Но не трудно видеть, что Августин, в сем случае, отвергал обращение к ходатайству ангелов, вовсе независимо от ходатайства единого истинного Ходатая пред Богом, Иисуса Христа, и, притом, отвергал обращение к ходатайству не ангелов добрых, а злых или демонов, к которым, по своему неразумию, обращалась язычники (De civit. Dei, lib. VIII. c 18).

664 - Thesaur. Opp. t. V. P. 1. p. 296. Paris. 1638.

665 - Orat. in Ioann theolog. Opp. t. V. P. II. p 353 и 354. Paris. 1638.

666 - Serm. 4. c. 4. Patr. curs. compl. lat. t. 64. col. 152.

667 - Serm 3. c. 3. ibid. col. 146.

668 - Serm. 12. De Jejunio decimi mensis 1. c. 4. ibid. col. 172.

669 - Conc. Chalcedon. Act X.

670 - De martyr. serm. 8. in Opp. t. IV. p. 605. ed. Cramoisy.

671 - Moral. lib. XII. c. 21. Patr. curs. compl. lat. t. 75. col. 999; Dialog. IV. c. 33. ibid. 4. 77. col. 376.

672 - Homil. in Evangel. lib II. homil. 32. n. 8. ibid. t. 76, col. 1238.

673 - Orat. 18 in S. Nicolaum. Patr. curs compl. graec. t. 97. col 1200 et 1201.

674 - De fid. orthodox, lib. IV. c. 15

675 - De imagin. adv. Constantin. Cabalin n. 21. Patr. curs. compl. graec, t. 95. col. 340.

676 - Ibid. n. 22.

677 - De fid. orthodox, lib. IV. c. 15.

678 - De imagin. adv. Constantin. Cabalin n. 22.

679 - Orat. III de imagin. n. 33. Opp. t. I. p. 360. Paris. 1712 an.

680 - Concil. univers. Nic. II. Act. IV. Binii concil. t. V. p 682.

681 - Ibid. Act. VI. p. 803. Можно заметить, что учение о призывании святых сохранилось, и доныне сохраняется в, отделившихся издревле, от

Вселенской Церкви христианских обществах, как то: несторианском (Renaudot Liturg. orient, collect, t. II. p. 646 et 647), абиссинском (Bruce. Voyage aux sourees du Nil. Lond. 1730. livr.VIII. p. 113), коптском (Renaudot. ibid. t 1. p. 41. 42) и армянском (Худобашев. Памят. вероуч. Армян. Церкви, стр. 141. 245. Петерб. 1847 г.).

682 - Klee. Dogm. geschicht. t. II. p. 321. Main. 1838.

683 - Apolog. Auhsburg confess. c. 9.

684 - Apolog. Auhsburg confess. c 9. Хемниц Examen concil. Trident sess. 32. 25.

685 - Бехм. Theolog. polm. p. 391. 302. Jena. 1719.

686 - Правосл. исповед. ч. III, вопр. 52

687 - Посл. восточн. патриарх. чл. 8.

688 - De coron. milit. c. 3. Patr. curs. compl. lat. t. 2. col. 79.

689 - De monogam. c. 10. ibid. col. 942.

690 - Epist. 66 ad clerum et pleb. Furnitan.

691 - Constit. apostol. lib. VIII, c. 12 et 13.

692 - Ibid. c. 41.

693 - Ibid. lib. VI, c. 30.

694 - Ibid. lib. VIII. c. 42 et 43.

695 - Тайновод. слов. 5 и 9.

696 - См. Διτουργι’αι τῶν ἁγ πατε’ρων – Ιακοβου... Paris. 1560.

697 - De S. Spirit, ad Amphiloch. c. 29.

698 - См. чин литург. Вас. Вел.

699 - Bonam. De rebus liturg. II. c. 1. § 7; de officio defunct. § 2 et 3

700 - См. Дамаск. De iis qui fide dormierunt. n. 19. Opp. t. 1. p. 592, Parii. 1712 an.

701 - Ibidem

702 - Толков. на ев. Луки, гл. 13. ст. 21. Тв. св. Афанас. ч. IV. стр. 605. Москв. 1854.

703 - Предсм. завещ. Тв. Ефр. Сир. ч. VII. стр. 212 и 213. Москв. 1852 г.

704 - Тайновод. слово. 5 и 10. Твор. св. отц. т. 25. стр. 374 и 375 Москв. 1855 г.

705 - Слов. об исходе души правед. и греш. См. Хр. Чт. ч. 43. стр. 127. 1831 г.

706 - См. литург. Васил. Велик. молитв. по освящ. дар.

[707] - См. Дамаск. De iis qui iu fide dormierunt. n. 7. Opp. t I. p. 584. Paris 1712 an.

[708] - Orat. in obit. Theodos. Снес. De exitu Satir. 1. n. 80.

[709] - Слов. 7. надгробн. брат. Кесар. Тв. св. Отц. ч. 1. стр. 258. 267. Москв. 1843 г.

[710] - А как тогда верующие дорожили молитвами Церкви за умерших, и сами искренно желали таковых по своей смерти, это, между прочим, видно из подобного предсмертного желания Константина Великого, согласно с которым, по словам Евсевия, «весь народ, вместе со священнослужителями не без слез и глубоких воздыханий возносил к Богу молитвы о душе (усопшего) царя» (Evseb. De vit. beat. Constant, lib. IV. c. 71).

[711] - In Philip. hom. 3. n. 4.

[712] - In Act. apost. hom. 21. n. 4.

[713] - In Philip hom 3. п. 4.

[714] - In Act. apost. hom. 21. n. 3

[715] - Ерес. прот. Аэрия 55 (75). Тв. св. Епиф. ч. V. стр. 37 и 38. Москв. 1882 г.

[716] - Там же, стр. 45.

[717] - Там же, стр. 47.

[718] - De civit. Dei. lib, XXI. c. 24.

[719] - Epist. 59 ad Paul.

[720] - Serm. 172. п. 2.

[721] - Confess. lib. IX. c. 13.

[722] - Haeres. 53. Opp. t.VIII, p. 14. Antverp. 1700 an.

[723] - Serm. 172. п. 2.

[724] - De civit. Dei. lib. XXI. c. 24.

[725] - Dialog. lib IV. c. 39. Patr. curs. comp. lat. t.71. col. 396.

[726] - Ibid. c. 55. col. 417; c. 44. col. 404. Можно заметить, что пастыри пятого в шестого веков, как, напр., Палладий (Lavsaic. c. 26), Исидор Пелусиот (Epist. lib. 1. ep. 114) и Евстратий, Константинопольский пресвитер (Apud Phot. Biblioth. cod. 171), согласно со своими древнейшими предшественниками, кроме годичного, по кончине усопшего, указывали и на третий, девятый, сороковой, как такие дни, в которые, по преимуществу, следует творить поминовения по усопшим, каковому обычаю дано было Евстратием то, заслуживающее внимания, объяснение,

что все это делается в соответствие тому, что Сам Христос в третий день после Своей смерти воскрес и в первый раз явился ученикам Своим, в девятый же, по воскресении, день Он вторично явился им, а в сороковой уже в последний раз явился им, и вознесся на небеса (Ibidem. Снес. Иустиниан. Novell. 133).

[727] - Нужно, впрочем, заметить, что с некоторого времени, по преимуществу, западными учеными стала оспариваться принадлежность сего слова св. Иоанну Дамаскину, предметом к чему, между прочим, послужило несколько, представляющихся для них невероятными, рассказов об оказании молитвами живых, находящимся во аде грешникам, помощи. Но это обстоятельство, само по себе, не дает твердых оснований ни в пользу, ни против подлинности сего слова. Между тем, в пользу принадлежности его Дамаскину прямо говорят многие свидетельства греческих писателей, издревле практиковавшийся в Греческой Церкви обычай чтения сего слова в поминальные субботы, а, также, сходство его по духу и способу изложения со словами Дамаскина о почитании святых икон. См. Notitia ex Bibliotheca graeca Fabricii ed. Harles. t. IX. p. 682. Patr. Curs. compl. graec. t. 94. col. 35–38.

[728] - De lis. qui in fide dormierunt n. 2. 3. 8 et 13. Opp. t. 1. p. 584–588. Paris. 1712 an.

[729] - Ibid. п. 3. 8 et 15. p. 585, 586 et 590.

[730] - Ibid. п. 4–7. 9–12. 16. 19. 22 et 26. p. 585–595.

[731] - Ibid. п. 21. p. 692.

[732] - Ibid. п 21 p. 592.

[733] - Ibid. п. 18. p. 591. К сказанному можно присовокупить, что обычай молитвенного поминовения усопших в целости сохранялся и у, отделившихся издревле от Церкви Православной, инославных обществ, как, напр., у яковитов, коптов, эфиопов, сирийцев, несториан и армян, что видно из, сохранившихся у них с древнейших времен, литургий, в чине которых неизменно сохранены молитвы об усопших (Bona. De rebus liturg. 11. c. 1. § 7; de officio defunet. § 2 et 3).

[734] - См. Definit. Synod. frorentin. Binii concil. t. VIII. p 853. 1636 an.

[735] - Apolog. auhsburg. confess c. 12; Quenschted. Theolog. didact polem. t. II. p. 1473. Leipz. 1715 an.

[736] - De iis, qui m fide dormierunt. n 2 Opp t. 1. p. 584 Paris 1712 an.

[737] - Часть 1. вопрос. 65.

[738] - Член. 18.

[739] - De iis, qui fide dormierunt n. 8. Opp. t. 1. p. 586. Paris. 1712 an.

[740] - Для прим., смотр. Кирилл. Иерусал. Orat. catech 15. n. 4–9; бл. Феодорит. Epist. divin. decret. c. 25. de antichrist.

[741] - Adv. haeres. lib. V. c. 25. n. 1 squ.

[742] - De praescr. haer. c. 4.

[743] - De antichrist, c. 14 et 15.

[744] - In Luc. 17, 24.

[745] - De cruc. et latron. homil. 1. n. 4; 2. n. 4.

[746] - Bened. Patriarch, c. 7.

[747] - In Ps. 89.

[748] - In Numer. qvaest. 3.

[749] - В сем случае они руководились словами Иакова о Дане: да будет Дан змий на пути, седяй на распутии (Быт.49:17), а, также, пр. Иеремии от Дана слышано бысть ржание коней его: от гласа ржания яждения коней потрясеся вся земля, и приидет, и пожрет землю, и исполнение ее град и обитающих в нем (Иер.8:16), более же всего, тем, что в седьмой главе Апокалипсиса, где перечисляются все колена израилевы, в которых найдутся избранные Божии, ничего не упомянуто о колене Дановом.

[750] - Adv. haer lib. V. c. 30. n. 2.

[751] - De antichrist, c. 14 et 15.

[752] - In Math. 17.

[753] - Bened. Patriarch, c. 7.

[754] - In Mich. c. 4.

[755] - Orat. catech. 15. n. 14.

[756] - Homil. 3. in 2 ed. Thessalonic. c 2. v. 4.

[757] - De fid. orthodox. lib. IV. c. 26.

[758] - Inst. Divin. VII, 17.

[759] - Quaest. 9 in Coteler. Monum. eccles. Graec. t. III.

[760] - In Isai. c. 16 et 23.

[761] - Кратк. излож. божеств. догм. гл. 23. Хр. Чт. 1844, IV, 365. Можно заметить, что св. Ириней, имея в виду то место Апокалипсиса, где говорится об имени или числе имени зверя – шестьсот шестьдесят шесть (Откр.13:17, 18), и, руководясь тем соображением, «что число имени зверя (должно быть) сообразно с греческим счислением, по буквам в нем содержащимся», указывает на несколько таких подходящих наименований, а, именно, Ευαηφας-Λατεινος и, особенно, Τειταν, но при

этом замечает, что ввиду того, что подобных имен может быть приискано немало, и что, останавливаясь на том или другом имени, можно обманываться, вернее и безопаснее всего ожидать исполнения пророчества; зная, что не без основания не открыто имя зверя тем, который имел откровение от Самого Бога, открывая только то, что необходимо знать людям. (Adv. haeres lib. V. c. 30. n. 1–3).

762 - Adv. haeres. lib. V. c. 25. n. 1.

763 - Orat. catech. 15. n. 13.

764 - De fid. Orthodox. lib. IV. c. 26.

765 - Adv. haeres. lib. V. c. 25. n. 1. 2. Смотри, также, Кирилл Иерус. Orat. catech. 15. n. 15.

766 - Orat. catech. 15. n. 14. Снес. Ефр. Сир. Сл. 38 на пришеств. Господн. и антихрист. Тв. Ефр. Сир. 1. II. стр. 376, 377. Москва 1881 г.

767 - Слов. 38 на пришеств. Господа и аатихрист. Тв. Ефр. Сирин, ч. II. стр. 386. Москв. 1881 г.

768 - De fid. Orthodox. lib. IV. c. 26. См., также, Златоуст. Бесед. на Матф. 57. ч. II . стр. 476. Москв. 1839 г.

769 - См. Кирил. Иерус. Orat. catech. 15. n. 16; Ефр. Сир. Сл. 38, на пришест. Господн. и антихрист. ч. II. с. 388. Москв. 1881 г.

770 - Бесед. на Матф. ч. III. Бесед. 76. п. 3. стр. 308. Москв. 1839 г.

771 - Слов. на честн. и животвор. крест. Тв. Ефр. Сир. ч. II. стр. 395 Москв. 1881 г.

772 - Бесед. на Мф.76. н. 3. Бесед. на Матф. ч. III. стр. 309. Москв. 1839 г. Снес. Кирил. Иерус. Orat. catech. 15. n. 22.

773 - Слов. 39 на честн. и животворящ. крест. Твор. Ефр. Сир. ч. II стр. 398 и 399. Москв. 1881 г.

774 - Бесед. на Матф. 76. н. 3. Бесед. на Матф. ч. III. стр. 310. Москв. 1839 г.

775 - Orat catech. 15. Снес. n. 22.

776 - Кн. прот. Иоан. Иерус. к Паммах. Библиот. Западн. отц. кн. 6. стр. 346. Киев. 1880 г.

777 - В этих пророчествах видели указание на воскресение мертвых, между другими, бл. Иероним (Кн. прот. Иоан. Иерус. к Паммах. Библиот. западн. отц. кн. 6. стр. 360. Киев. 1880 г.) и св. Дамаскин (De fid. orthodox. lib IV. c. 27).

778 - В таком смысле изъясняли слова сии и такие знаменитые древние

толковники, как св. Иоанн Златоуст (In 1Corinth. c. 15. v. 23 homil. 39) и бл. Феодорит (Comment. in 1Corinth. c. 15. v. 23). Эти же толкователи, разумея под, имеющими воскреснуть, Христовыми, о коих говорится в 23 ст. 15 гл. 1 Кор., одних только уверовавших во Христа, дальнейшие слова, следующего 24 стиха: та же кончина, егда предаст царство Богу и Отцу... изъясняют, в смысле, воскресения всеобщего, имеющего обаять собою и всех неверующих (Ibid.).

[779] - См. Златоуст. In 1Corinth, homil. 43. Феодорит. Comment. in 1Corinth: c. 15. v. 53.

[780] - См. Опыт прав. догм. богосл. т. 1. § 13. стр. 55–57.

[781] - Adv. haeres lib. 1. c. 10. n. 1.

[782] - De praescript. haeret. c. 13.

[783] - Таковые сочинения в виде трактатов, как известно, были написаны, напр., св. Иустином мучеником, Афинагором, Тертуллианом, Климентом Александрийским, Оригеном, св. Мефодием, Евсевием, Ефремом Сириным и друг.

[784] - Epist. 1 ad Corinth. c 24–27.

[785] - Epist. ad Smyrn. c. 1.

[786] - Ibid. c. 3.

[787] - Epist. ad Ephes. c. 20.

[788] - Epist. ad Philipp. c. 7.

[789] - Окружн. послан. Смирнск. Церкв. Хр. Чт. 1821 г. ч. I. стр. 135.

[790] - De resurrect, n. 1.

[791] - Dialog. cum Tryph. n. 80.

[792] - De resurrect, n. 5.

[793] - Ibid n. 2.

[794] - Ibid n. 5.

[795] - Ibid n. 6.

[796] - Ibid n. 5, et 9. Снес. Apolog. 1. п. 18.

[797] - Ibid. n. 7 et 8.

[798] - Ibid. n. 7, 8 et 10.

[799] - Apolog. 1. п. 52.

[800] - De resurrect. c. 2.

[801] - Ibid. n. 3.

[802] - Ibid. n. 4.

[803] - Contr. Graec. n. 6.

[804] - Ad Autolic lib. 1. n. 13.

[805] - Ibid. n. 8.

[806] - Ibid. n 13. Подобным образом учил о будущем воскресении и Минуций Феликс. См. Octav. c. 34.

[807] - De resurrect. n. 18, 21, 23.

[808] - Ibid. n. 3–8.

[809] - Ibid. n. 14.

[810] - Ibid. n. 10, 12

[811] - Ibid. n. 7.

[812] - Adv. haeres. lib. V. c. 31. n. 2.

[813] - Ibid. c. 14, n 1; c. 12, n. 3.

[814] - Ibid. c. 15. n 1.

[815] - Ibid. lib. 1V. c. 18. n 5.

[816] - Ibid. lib. V. c. 5. n. 2.

[817] - Ibid c. 13. n. 1.

[818] - Ibid. lib V. c. 29. n 1. 2.

[819] - Ibid. lib V. c. 13. n 1.

[820] - Ibid. c. 31. n. 2.

[821] - Ibid. c. 12. n. 6.

[822] - Ibid. lib. II. c. 29. n. 2.

[823] - Ibid. lib. V. c. 13. n. 3.

[824] - Ibid. c. 5.

[825] - Ibid. c. 13. n. 1.

[826] - De resurrect, carn. c. 2.

[827] - Ibid. c. 18.

[828] - Apolog. c. 18.

[829] - Ibid. c. 48.

[830] - De resurrect, carn. c. 17.

[831] - Ibid. c. 8.

[832] - Ibid. c. 17.

[833] - Ibidem.

[834] - Apolog. c. 18. 48.

[835] - Ibid. c. 48. Снес. De resurrect, carn. c. 49.

[836] - De resurrect, carn. c. 60.

[837] - Apolog. c. 48; De resurrect, carn. c.12.

[838] - De Princip. lib. II. c. 10. n 1. Patr. curs. compl. graec. t. XI. col. 233 et 234.

[839] - Ibid lib. III. c. 6. n 5. col. 338.

[840] - Ibid. n. 6. col 339.

[841] - Fragment, ex libr. prim. Origen, de resurrect. apud Pamphil. Patr. curs. compl. graec. t. 11. col. 91–94.

[842] - Origen. Sentent. de resurrect. Ibid. col. 97.

[843] - De Princip. lib. II. c. 11. n. 2. ibid. col. 241.

[844] - Origen. Sentent. de resurrect. Ibid. col. 98.

[845] - Ibidem.

[846] - Ibidem.

[847] - Ibidem.

[848] - Ibidem.

[849] - Fragm. de resurrect. (ex Method. apud Epiph haer. 64). Patr curs. compl. graec. t. 11. col. 95.

[850] - Contr. Cels. lib. IV. n. 57. Patr. curs. compl. graec t. 11. col. 1122–1127; lib. V. n. 18. 22. ibid. col. 1206 et 1215. lib. VII. n. 32. col. 1466, Fragm. de recurrect. (ex libr. secund. apud Pamphil.), ibid. col. 93; Select. in Ps. 1 ad vers. 5; De Princip. lib. II. c. 10. n. 3. Patr. curs. compl. t. 11. col. 235; Sentent. de resurrect.. ibid. col. 97.

[851] - Ex libr. de resurrect. Patr. curs. compl. graec. t. 18. col. 280–288, 317–320.

[852] - Contr. Graec. et Platon, n. 2.

[853] - Письм. 60 к Юбаяну о крещ. ерет. Библиот. запад. отц. кн. 1. стр. 287. Киев. 1879 г.

[854] - Constit. apostol. lib. V. c. 7.

[855] - Homil. 39 in Ioan, c 5. v. 25–30.

[856] - Divin. decret. epitom c. 19 de resurrect.

[857] - De fid. orthodox. lib. IV. c. 27.

[858] - Слово о воплощ. Бога-Слова. Тв. св. Афанас. ч. 1. стр. 93 и 94. Москв. 1851 г.

[859] - De Trinit. lib. VIII. c. 16.

[860] - Orat. catech. c. 38.

[861] - Ересь 44 или 64. Гл. 68. Тв. Епиф. ч. III. стр. 206. Москв. 1812 г.

[862] - Comment. in ep. Philipp, c. 3. v. 20.

[863] - Слово о воскрес. мертв. Тв Ефр. Сир. ч. III. стр. 197. Москва 1882 г.

[864] - Orat. catech. 18 n. 2–3 et 6.

[865] - Слов. на св. пасху о воскр. Тв. Григ. Нис. ч. VIII. стр.70. Москв. 1872 г.

[866] - Ересь 44 или 64, гл. 72. Тв. Епиф. ч. III. стр.216. Москва 1872 г. Разговор. с Макрин. о душ. и воскрес. ч. IV. стр. 252–254.

[867] - Слов. о воскр. мерт. Хр. Чт. 1837. ч. II. стр. 32 и 33

[868] - De fid. orthodox lib IV. c. 27.

[869] - Orat. catech. 4. n. 30; Orat. 18. n. 3. 6–9. 16.

[870] - Слов. на св. пасху. Тв. Григ. Нис ч. VIII. стр. 71–76. Москв. 1872 г.

[871] - Comment. in Ioan. c. 5. v. 29; Бесед. о воскрес. мертв. См. Бесед. на разн. мест. св. Писания, т. III. стр. 538. С-Петерб. 1863 г.

[872] - Ересь 44 или 64. гл. 72. Тв. Епиф. ч. III. стр. 219. Москв. 1872 г. Слов. Якорн. н. 83 и 84. Там же стр. 148–150. Москв. 1884 г.

[873] - De resurrect, lib. II. n. 61.

[874] - De resurrect, lib. 1. in Golland. t. IV. p. 480.

[875] - Orat. catech. 18. n. 4 et 19.

[876] - Слово на св. пасху о воскресен. Тв. Григ. Нис. ч. VIII. стр. 83–85. Москв. 1872 г.

[877] - De fid. resurrect. n. 52.

[878] - Ересь 44 или 64. гл. 72. Тв. Епиф. ч. III. стр. 216. Москв. 1872 г.

[879] - De fid. Orthodox. lib. IV. c. 27.

[880] - Напр., Евсевий (In Ps. 1. v. 5), св. Ефрем Сирин (Слов. о всеобщ. воскресен. Тв. Ефр. Сир. ч. II. стр. 359. Москв. 1881 г.; Слово о воскрес. мертв. Там же, ч. III стр. 196. Москв. 1882 г.; Слов. о воскрес. мертв. там же, стр. 571). Кирилл Иерусалимский (Orat. catech. 4. n. 31) и Златоуст. (In Hebr. homil. 19 n. 1); Бесед. о воскрес. мертв. п. 8. См. Бесед. на разн. мест. Св. Писан. т. III. стр. 536. (Петерб. 1863 г.).

[881] - Напр., Иларий (In Ps. 51. n. 10; 55. n. 7), бл. Августин (De civit. Dei. lib. XX. c. 20), Кирилл Александрийский (De adorat. in spirit. et rerit. lib XVII) и бл. Феодорит (Comment. in 1 Cor. c 15. y. 51).

[882] - Слов. о суд. и воскрес. Тв. Ефр. Сир. ч. III. стр. 227. Москв. 1882

г.

[883] - О страхе Бож. и о посл. суд. Там же. ч. IV, стр. 131 и 132, снес. Слов. о всеобщ, воскр. Там же. ч. II. стр. 359. Москв. 1881 г.

[884] - Слово о воскресен. мертв. Там же. ч III. стр. 196.

[885] - Слово о суд. и воскресен. Там же. стр. 227.

[886] - О страх. Бож. и о последн. суд. Там же. ч. IV. стр. 131–133.

[887] - Orat. catech. 18. n. 18.

[888] - Orat. catech. 4. n. 30.

[889] - Orat. catech. 18. n. 2 et 3.

[890] - Ibid. n. 18 et 19

[891] - См. Василия Велик. In Psalm. 114. v. 7. Григ. Богосл. – Orat. 7; in Iand. Caesar, fratr. n. 21–23.

[892] - Слов. на св. пасху о воскрес. Тв. Григ. Нис. ч. VIII. стр. 79. Москв. 1872 г. Подобное мнение было разделяемо и Св. Иларием (In Psalm. 118. litt. 3. n. 3; Psal. 143. n. 7; In Matth, com. X. n. 20).

[893] - О душ. и воскресен. Разговор. с Макрин. Тв. Григ. Нис. ч. IV. стр. 254–257. Москв. 1862 г.

[894] - Там же, стр. 255.

[895] - Там же, стр. 321 и 322.

[896] - Там же, стр. 281.

[897] - In 1 Cor. homil. 41. n. 3.

[898] - Ibid. п. 1 et 2.

[899] - In. 1 Cor. homil. 42. n. 2.

[900] - Haeres. 41. al. 64 c. 67.

[901] - Ibid c. 64.

[902] - Ibid. c. 65 et 68.

[903] - Ibid. c. 68.

[904] - Ibid. c. 63 et 64.

[905] - Ibid. c. 67.

[906] - Книг. прот. Иоан. Иерус. к Паммах. Библиот. Западн. Отц. кн. VI. стр. 336, 339, 343–345, 347–350. Киев. 1880 г. Можно заметить, что Иероним допускал еще воскресение всех умерших в совершеннолетнем возрасте (Там же, стр. 349).

[907] - Contr. Faust. XI. 3; De civit. Dei. lib. XXII. c. 21.

[908] - De civit. Dei. lib. XIII. c. 20.

[909] - Ibid. lib. XXII. c. 17 et 19.

[910] - Ibid. c. 20.

[911] - Ibid c. 19.

[912] - De civit. Dei. lib. XXII. c 17.

[913] - Ibidem.

[914] - Ibid. c. 16. 17 et 18.

[915] - Ibid c. 16 et 20.

[916] - Divin. decret. epitom. c. 19 de resurrect.

[917] - Ibidem.

[918] - Comment. in 1Corinth, c. 15. v. 42–53.

[919] - Comment. in Philipp, c. 3. v. 21.

[920] - Epist. lib. 1. Ep 221 ad presbyt. Isidor.

[921] - Epist. lib. III. Ep. 77 ad. diac. Isidor.

[922] - См. Roisselet. de Savolieres. Histoire des conciles. t. II. p. 486 Paris.1845.

[923] - Moral. in Iob. c. 19. v. 26 et 27. lib. XIV. c. 56 et 57. Patr. curs. compl. lat. t. 75. col. 1077–1080

[924] - De fid. orthodox. lib. IV. c. 27 de ressurrect.

[925] - Epist. c. 15.

[926] - Apolog. 2. п. 7.

[927] - Ibidem.

[928] - Ad Graec. n. 25.

[929] - Legat pro christ. n. 22.

[930] - Ad Autolic. lib. II. c. 37, 38.

[931] - Octav. c. 34.

[932] - Contr. haeres. lib V. c. 36. n. 1.

[933] - De Princip. lib. 1. c. 6. n. 4; lib II. c. 3. n. 4. Contr. Cels. lib V. n. 20.

[934] - De resurrect n. 8. 9. Patr. curs. compl. graec. t. 18. c. 274. 275. Таково же учение св. Ипполита (De Christ. et antichrist. c. 64).

[935] - Orat. catech. 15. n. 3, снес. orat. 18. n. 15.

[936] - На шестодн. бесед. 1. Тв. Васил. В. т. 1. стр. 9. Моск. 1872 г.

[937] - De homin. opif. c. 22 et 23.

[938] - De fid. resurrect. 11. 102.

[939] - In Rom. homil. 8. n 20 et 21. Снес. слово к Феодору падшему. Хр.Чт. ч.1, стр.372, Петерб. 1844.

[940] - Haeres. 61 (al. 44). c. 38, 39. Снес. Haeres. 66. (al. 46) c. 58.

[941] - In Isai. c. 65. vers. 16–18.

[942] - De civit. Dei. lib. XX. c. 14.

[943] - Ibid. c. 16.

[944] - In epist. ad Rom. c. 8. vers. 20.

[945] - См. Riesselet de Sauclieres. Histoire des concil. t. II. p. 486. Paris. 1845.

[946] - См Опыт. прав. догм. богосл. т. 1. § 13.

[947] - Epist. ad Philip, c. 7.

[948] - Apolog. I. n. 8.

[949] - Ibid. n. 17. Снес. Dialog, cum Tryph. n. 25.

[950] - Ad Autolic. lib. I. c. 14.

[951] - Apolog. c. 48 et 49.

[952] - De praescript. haeres. 13.

[953] - Advers. haeres. 1. III. c. 16. n. 6; 1. IV. c. 33. n. 3.

[954] - Lib. ad Demetrian. c. 8.

[955] - См., напр., Ефр. Сир. слов. о страх. Б. и послед. суд. т. IV. стр. 131. Моск. 1882 года; см Кирил Иерусал. Orat. catech. 4. n. 15. Orat. 15. n. 2; Феодорит. In Psalm. 9. vers 9. Августин же учил о распространии суда и на злых духов. De civit. lib. XX c. 14.

[956] - Orat. catech. 18. n. 14

[957] - In Psalm. 1. vers. 5.

[958] - Слово о всеобщ. воскр. Тв Ефр. ч. II. стр. 362 и 363. Моск. 1881 г.

[959] - Comment. in Isai. c. 1. vers 18.

[960] - In Isai. c. 3. vers. 13.

[961] - О граде Бож. к. XX. гл. 14. Библ. Запад. отц. т. XVIII. стр. 215. Киев. 1887 г. Снес. Златоуст. In Math. c. 25. homil. 79. In Rom. c. 16. v. 16. hom. 81; Амврос. Enarr. in Psalm. 1. n. 52. In Luc. lib. X. n 49.

[962] - Слов. 15, говор. в присут. Отц. Тв. Григ. Бог. ч. II, стр. 46, 47. Моск. 1889.

[963] - В том, именно, смысле, т. е. в смысле временного, по домостроительству, царства Христова, за которым должно непосредственно последовать Его славное вечное царство, понимали и изъясняли сии слова ап. Павла и древние отцы, и учители Церкви. Св. Зенон Веронский, напр., писал: «Апостол Павел говорит (здесь) о временном, вочеловечившегося Бога, царстве, по скончании которого Он

приидет и сотворит суд живым и мертвым, что подтверждает самая связь речи, в которой говорится, что Христос должен царствовать со святыми Своими до тех пор, пока не прекратит всякое начальство, всякую власть и силу, пока не низложит всех врагов под ноги Свои. Но ев. Лука (1:34) и Соломон (Прем.3:4–8) разумели первоначальную власть, в которой, имея непрерывное от века и до века участие, Сын никогда не получал царства от Отца, и никогда не будет передавать его Отцу... Ибо, Он всегда царствовал со Отцом Своим, как Сам говорит: царство Мое несть от мира сего (Ин.18:36). Яснее, это выразил ап. Павел: сие бо да весте, говорит он, яко всяк блудник, или нечист или лихоимец, иже есть идолослужитель, не имать достояния в царствии Христа и Бога (Еф.5:5), показывая этим, что едино есть царство Отца и Сына» (На слова, 1Кор.15:24. Хр. Чт. 1837. II, 18–19). По Кириллу Иерусалимскому , одни еретики могут понимать слова ап. Павла: подобает бо ему царствовати, до́ндеже положит вся враги под ногама своими (1Кор.15:25), в смысле прекращения царства Христова, с покорением Им, врагов Его, не желая знать того, что Даниил ясно предвозвещал: власть Его, власть вечная, яже не прейдет и царство Его не рассыплется (Дан.7:13, 14), а арх. Гавриил повторил: и царствию Его не будет конца (Лк.1:33), и, что сам ап. Павел учил: на сие бо Христос и умре и оживе, да и мертвыми и живыми, обладает (Рим.14:9). Между тем, выражение: до́ндеже вовсе не исключает продолжения царствования Христова и после покорения врагов, как победителя над побежденными. Слова же Апостола: тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая (1Кор.15:28), по Кириллу, содержат в себе вовсе не тот еретический смысл, что, будто бы, тогда, пребывающей во веки, Сын (Ин.8:35) перестанет быть Сыном, разрешившись в Отца, а тот, что Он и тогда, как всегда было, останется, покорным во всем Своему Отцу, Сыном (Orat catech. 15 n. 26–30). Григорий же Богослов строго различает два вида в царствовании Христовом, вечное царствование Его, как всемогущего, наравне с Богом Отцем, Владыки всех покорных и непокорных людей, и временное царствование Его, как благодатного Владыки тех из них, коих Он привлек к добровольной покорности Себе и Отцу Своему, – и предположив, что у ап. Павла – речь о последнем виде царствования Христова, он так изъясняет его слова – и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая: «Как за меня назван клятвою (Гал.3:13) разрешающий мою клятву, и грехом (2Кор.5:21) вземляй грех мира (Ин.1:29), и Адам из ветхого делается новым; так и мою непокорность, как Глава целого тела, делает Он Своею непокорностью. Посему, доколе я непокорен и мятежен своими страстями и тем, что

отрекаюсь от Бога, дотоле и Христос, единственно, по мне называется непокорным. А, когда все будет покорено Ему; тогда и Он, приведя меня, спасенного, исполнит Свою покорность..., усвояя Себе нашу покорность». (Слов. 30 (4 о богосл.) Тв. Григ. Богослова, ч. III. стр. 65, 66. Моск. 1889 г.). И по Златоусту, слова ап. Павла об окончании царства Христова и преданию его Богу и Отцу нужно разуметь о Христе, отнюдь, не по Его Божеству, а по домостроительству, в противном же случае, если понимать их иначе, как понимают еретики, то произойдет не только та несообразность, что Сын, предав царство Свое Отцу, Сам перестает быть уже царем, но и то, что Отец, получив от Сына царство только по кончине мира, доселе во все прежнее время не был царем (In 1Corinth, c. 15. v. 24–28, homil. 39). Подобным образом изъяснял слова ап. Павла и бл. Феодорит (In 1Corinth, c. 16. vers. 24–28).

964 - Следует, поэтому, заметить, что, при столь ясном откровенном учении об, имеющем последовать, непосредственно, за временным благодатным царством Христовым Его славном вечном царстве, в которое после всеобщего суда войдут все праведники, вовсе не может иметь места, противное ему, древнехилиастическое и, доныне, некоторыми мистическими обществами (анабаптистатами, шведенборгианами и иллюминатами, см. Wiest. Demonst. dogm. t. VI, § 296) разделяемое мнение о тысячелетнем, на земле, царстве Христовом, имеющем открыться более, чем за тысячу лет до вечного Его царства и просуществовать до пришествия антихриста. Сторонники сего мнения, принимая за начало тысячелетнего царства Христова тысячу лет до появления антихриста, совместно с сим, что, само собою понятно, к этому времени прикрепляют и второе пришествие Христово. Между тем, Иисус Христос, предрекая о нем, как на его признак, указывал на кончину мира (Мф.13:37–41, 24:27–51), и поставлял его в непосредственной связи с, имеющим быть Им произведенным, всеобщим судом (Мф.25:31–46), а ап. Павел соединял его с окончанием господства антихристова, имеющего быть упраздненным явлением пришествия Христова (2Сол.2:8). Сторонники хилиазма, далее, предполагают, имеющее быть в начале тысячелетнего царства, воскресение мертвых, отличающееся от последнего всеобщего воскресения тем, что оно будет воскресением одних только праведных. Но, как Иисус Христос, так и апостолы учили об одном только воскресении, воскресении всех, как праведных, так и грешных, и воскресении, имеющем быть в последний день (Ин.5:29, 6:39, 40, 44, 54; 1Кор.15:52). Наконец, хилиасты, не говоря уже о тех из них, кои, как древнейшие еретики-коринфяне, евиониты,

монтанисты и аполлинаристы (Евсев. His., eccles. III, 28; Иерон. Comment. in Isai 66. v. 20; Тертул. adv Marcion, 1. 29; IV, 29. В асил. В. epist. 265, n. 4) слишком грубо чувственно представляли тысячелетнее царство Христово, даже и умереннейшие из них, каковыми были некоторые из древнейших учителей Церкви, как то: Папий (Евсев. Hist. eccles. III, 39), св. Иустин (Dialog cum Tryph. n. 80. 81), Ириней (adv haer. V. 31, n. I), Ипполит (apud Phot. Bibliot. cod. 101), Мефодий (conviv. De comvirg. orat. IX, n. 5) и Лактаний (Inst. Divin. VII. 24), видели в нем царство только земное, полное всех земных благ, тогда как Христос всем праведным обещал в будущем одно царство небесное, исполненное одних неземных, негибнущих благ (Мф.5:3, 19; 6:20; Лк.12:33; 18:22). При столь ясном противоречии учению Христову и апостольскому мнению о тысячелетнем царстве Христовом, понятно, никакого значения не должна иметь ссылка хилиастов на благоприятствующую, по-видимому, им 20 главу Апокалипсиса, где изображается, как ап. Иоанн в видении видел некоего ангела, сшедшего с неба, который, имеющейся в руке его цепью, сковал диавола, а, имеющимся у него ключом от бездны, заключил в ней диавола на тысячу лет, дабы он не прельщал людей до истечения сего времени, как далее последовало первое воскресение, в котором, явившие себя непоколебимо верными Иисусу Христу, жили и царствовали с Ним тысячу лет (Откр.20:1–4), и, как, наконец, по истечении тысячи лет, на малое время освобожденный из бездны диавол будет обольщать все, живущие на земле, народы, после чего, последуют осуждение диавола на вечное мучение и суд с заслуженным мздовоздаянием над всеми людьми воскресшими (Откр.20:7–15). Но понимать и изъяснять эти таинственные образы царства Христова в буквальном смысле, и без принятия во внимание прямого и ясного учения Христова о сем предмете, было бы противно правилам здравой герминевтики, вполне основательно требующей темные места Писания изъяснять местами ясными и очевидными, соглашая первые с последними, а, отнюдь, не поступать наоборот. Содержание же означенной главы Апокалипсиса можно понимать, как, вслед, за бл. Августином (De civit. Dei, I. XX, c. 7) понимали и лучшие толкователи (Sacr. script. Curs. compl. t. XXV, p. 1409–1422, Paris. 1842), в том смысле, что Ангел, который представляется здесь, имеющим ключи от бездны, и заключающим туда, связанного ими, диавола – это Ангел Завета, Иисус Христос, Своею властью разрушивший дела диавола (1Ин.3:8; снес. Евр.2:14), и на месте его царства, из которого он изгнан был вон (Ин.12:31), создавший Свое благодатное царство (Мф.16:18), в которое стали непрерывно входить Его истинные

последователи, воскресая духовно (Еф.5:14; Рим.6:4) для новой, во Христе и со Христом, жизни и здесь, на земле, и по смерти, за пределами гроба (Флп.1:23), тысячелетие же, в течение которого будет связан в своих губительных действиях дьявол, и непрерывно будет продолжаться благодатное царство Христово, означает то же, что у псалмопевца – тысячи родов (Пс.104:8), т. е. неопределенный, но, весьма, продолжительный период времени до скончания века (Мф.28:20); малое, наконец, время, на которое, по истечении тысячелетия, будет попущена диаволу свобода в его, обольстительной на земле, деятельности, обозначает собою непродолжительное владычество, пред кончиною мира, антихриста, после чего последуют воскресение мертвых и последний суд. К сказанному, следует присовокупить, что, хотя хилиастическое мнение не преследовалось в Церкви до половины 3-го века, но, начиная с Оригена и Дионисия Александрийского, все знаменитейшие учители Церкви, непрерывно восставали против него, – а, когда, несмотря на это, Аполлинарий в 4-м веке стал выдавать его за истину, то Второй Вселенский Собор осудил его вместе с другими заблуждениями аполлинариевыми (прав. 1), и, в противоположение ему, внес в Символ веры пункт вероучения об Иисусе Христе: Его же царствию не будет конца.

965 - Apolog. 1. n. 10.

966 - Legat. pro Christian, n. 31.

967 - Ad Autolic. lib. 1. n. 7.

968 - Письм. 48 к фиваритянам. Библиот. Запад. отц. кн. I. стр. 226, Киев. 1879 г.

969 - Advers. haeres. lib. IV. c. 20. n 5.

970 - Orat. 20. sub. fin.

971 - Письм. 8. к кесар. монах. Тв. Васил. В. ч. VI. стр. 42. Моск. 1859 г. Снес. Ориг. De Princip. lib. II, c. II. n. 2–7; lib. III. c. I. n. 1.

972 - Homil. 34. in 1Corinth. c. 13. vers. 12.

973 - О град. Бож. кн. XXII. гл. 30. Твор. бл. Авг. ч. VI. стр. 429, 430. Киев. 1887 г.

974 - Письм, 48 к Фиваритян. Тв. св. Кипр. кн. 1. стр. 227. Киев. 1879 г.

975 - Слов. 36 на втор. пришеств. Христ. Тв. Ефр. ч. II. стр. 347–349. Москв. 1881 г.

976 - Слов. I к Феодору падшему. Хр. Чт 1844 г. ч. 1, стр. 371.

977 - Афинаг. Legat. pro christ. n 31.

[978] - Август. О град. Бож. кн. XXII. гл. 30. Тв. бл. Август. ч. VI. стр. 429. Киев. 1887 г.

[979] - Кирил. Иерус. Orat. catech. 18. n. 19.

[980] - Epitom. divin. decret. c. 21.

[981] - Феофил. Антиох. Ad Autolic. lib. 1. c. 7. Васил. Велик. письм. 8. К Кесар. монах Тв. Вас. В. ч. VI. стр. 42, Моск. 1859 г.

[982] - Бл. Август. О град. Бож. кн. XXII. гл. 29. Тв. Август. ч. VI. стр. 427, 428. Киев. 1887 г.

[983] - Златоуст. Слов. 1 в Феодор. падшему. Хр. Чт. 1844 г. ч. 1. стр. 372.

[984] - См. Бл. Август. Loc. cit.

[985] - Слов. на второе пришеств. Христ. Тв. Ефрем, ч. II, стр. 348. Моск. 1881 г.

[986] - Слов. 1 к Феодору падш. Хр. Чт. 1844 г. ч. 1. стр. 370, 371. Снес. Амврос. De bono mort c. 11 et 12; De poenit. c. 30; Бл. Феодор. Epitom. divin. decret. c. 21.

[987] - Бесед. 22 к юнош. Тв. Васил. В. ч. IV. стр. 346. Моск 1858 г.

[988] - Там же.

[989] - Смотр, напр., Афинаг. Legat, pro Christian, n. 12; св. Кипр. Письм. 42 к фиваритян. Тв. Кипр. ч. 1. стр. 227. Киев. 1879; Григ. Нис. Orat. Catech. c. 40.

[990] - Advers. haeres. lib. III. c. 19. n. 3. То же повторяет Тертуллиан: «Все будем у одного Бога, хотя разные награды, хотя у одного того же Отца обители многи» (De monog. c. 10).

[991] - О блаж. обит. Тв. св. Ефрема ч. III. стр. 29, 30. Моск. 1882 г.

[992] - Comment. in Isai. c. 11. vers. 10; c. 4. vers. 6.

[993] - Слов. 14 о любв. к бедн. Тв. Григория Богослов. ч. II. стр. 6. Моск. 1889 г. Снес. Слов. 27. Там же ч. III. стр. 9.

[994] - Слов. 1 к Феодор. падш. Хр. Чт. 1844 г. ч. I. стр. 414.

[995] - О град. Бож. кн XXII. гл. 30. Тв. Август. ч. VI. стр. 430. Киев 1887 г.

[996] - Смотр., напр. Иуст. Apolog. I. n. 8; Феофил Антиох. Ad Autholic. lib. I. c. 7. n. 14; Ирин. Advers. haeres. lib. IV. c. 20. n. 5. Васил. Вел. Правил. в вопрос. Вступл. Тв. Васил. В. ч. V. стр. 88. Моск. 1868; бл. Феодор. Epitom. dnin. decret. c. 21.

[997] - Смотр., напр., Ефрем Сир. Слов. на второе пришеств. Христ. Тв.

Ефрем. ч. II. стр. 342, 343. Моск. 1881 г. Григ. Ниск. Orat. Catech. с. 40.

998 - См., напр., св. Ирин. Advers. haeres. lib. IV. с. 28. n. 2; Ефрем. Сир. Слов. на втор. пришеств. Тв. Ефрем. ч. II. стр. 349. Моск. 1881 г. Кирил. Иерусал. Orat. catech. 18. n. 20.

999 - См., напр., Феофил. Антиох. Ad Autolic. lib. I. с. 7. n. 14; св Ирин. Advers. haeres. lib. V. с. 27. n. 2; Васил. Вел. Comment. in Isai с. 5. v. I, св. Амврос. De poenit. с. 30; бл. Феодорит. Epitom. divin. decret. с. 21.

1000 - См., напр., св. Иустин. Apolog. 1. n. 8; св. Илар. Tract. in Psalm. 60; Златоуст. Слов. к Феодор. падш. Хр. чт. 1844 г. ч. I. стр. 380, 381.

1001 - Бл. Феодорит. Epitom. divin. decret. с. 21.

1002 - См. Бл. Август. De civit. Dei. lib. XXII. с. 80; Ефрем Cup. Слов. 36 на втор. пришеств. Тв. св. Ефрем, ч. II. стр. 349. Моск. 1881 г.

1003 - De fid. orthodox. lib. IV с. 27.

1004 - То же обозначено и наименованием в Апокалипсисе жилища грешников озером огненным и горящим серою (Откр.19:20, 20:14, 21:8).

1005 - Homil. 31. in epist. ad Roman, с. 16. v. 16. Некоторые же из отцов Церкви место геенны или ада полагали во внутренних глубинах земли или преисподней, как, напр., Афанасий В. (Посл. к Антиоху отв. на вопр. 19, в Хр. Чтен. 1842 г. ч. II. стр. 224) и Васил. Велик. (Comment. in Isai. с. 5. V. 14).

1006 - Слов. о страх. Б. и послед. суд. Тв. Ефрем, ч. IV. стр. 134. Моск. 1882 г.

1007 - Слов. 1 к Федору падш. Хр. Чтен. 1841 г. ч. I. стр. 367; Homil. 69 in Math. с. 22 v. 13; снес. Васил. Велик. in Psalm. 33. v. 12; Иероним. In Isai. с. 66. v. 24.

1008 - См., напр., Иустин, Apolog. I. n. 52; св. Ефрем. Сир. слов. на втор. приш. Христ. Тв. Ефр. ч. II. стр. 333. Моск. 1881 г.; Григ. Богосл. Слов. 40 на св. крещ. Тв. Григ. Богосл. ч. III. стр. 256. Моск. 1889 г.

1009 - Homil. in Psalm. 33. vers. 12.

1010 - De civit. Dei, lib. XXI с. 9.

1011 - Apolog. I. n. 52.

1012 - Тертул. Apolog. n. 48. Лакт. Instit. divin. lib. VII. n. 21.

1013 - Homil. in Psalm. 33. v. 12.

1014 - Слов. 1 к Феодор. падш. Хр. Чт. 1844 г. ч. I. стр. 361.

1015 - См. Иероним. In Isai. с. 66. v. 24.

1016 - De civit. Dei. lib. XXI. с. 9.

[1017] - Ibid. c. 10.

[1018] - De civit. Dei. lib. XX. c. 16.

[1019] - Ibid. c. 9.

[1020] - Moral. lib. XV. in lob. c. 20. v. 26. Patr. Curs. compl. latin. t. 75, col. 1098.

[1021] - De fid. orthodox. lib. IV. c. 27.

[1022] - Contr. haeres. lib. V. c. 27. n 2; снес. Григ. Богосл. Orat. 40. sub fin.

[1023] - Homil. 79. in Math. c. 25. v. 41.

[1024] - Homil. 5. in Roman, c. 2. v. 16.

[1025] - Homil 23. in Math. c. 7. v. 20.

[1026] - Слов. 1 к Феодор. падш. Христ. Чтен. 1844 г. ч. 1. стр. 375 и 376; снес. Homil. 23. in Math. c. 7. v. 20.

[1027] - Apolog. 1. n. 52.

[1028] - Ad Autolic. lib. 1. n. 14.

[1029] - Слов. 15. Твор. Григ. Богосл. ч. II. стр. 47. Моск. 1889 г.

[1030] - Homil. in Psalm. 33. v. 6.

[1031] - Слов. 1 к Федор. падш. Хр. Чт. 1844 г. ч. I. стр. 366, 367.

[1032] - Слов. 36. на втор. приш. Господ. Тв. Ефр. Сир. ч. II. стр. 333, 336. Моск. 1881 г.

[1033] - Слов. 39 на честн. крест. Там же, стр. 405; снес. св. Кипр, о похвал, мученич. Библиот. твор. запад, отц. кв. 2. стр. 362. 363. Киев. 1879 г.

[1034] - Правил. в вопрос и ответ. Вопр. 267. Тв. Василия В. ч. V. стр. 340. Москв. 1858 г.

[1035] - Homil. 5. in Roman. c. 2. v. 9.

[1036] - Слов. 1 к Феодор. падш. Хр. Чт. 1844 г. ч. I. стр. 413. Снес. бл. Август. De Baptism. IV. 19.

[1037] - У Дамаскина см. Eclog. litt. ф. tit. 1.

[1038] - Epist. ad Ephes. c. 16.

[1039] - Euseb. Eccles. hist. lib. IV. c. 15.

[1040] - Apolog. 1. n. 21; снес. n. 17.

[1041] - Ibid. n. 28.

[1042] - Ibid. n. 8.

[1043] - Ibid. n. 52.

[1044] - Dialog. cum Tryph. n. 117.

[1045] - Ad Autolic. lib. 1. n. 14.

[1046] - Octav. n 35.

[1047] - Apolog. п. 48, 18 et 46. Снес. De praescript. haeretic. n. 13. Снес. Лакт. Instit. divin. lib. 116, VII. o. 21.

[1048] - Advers. haeres, lib. II. c. 28. n. 7; lib. IV. c. 40. n. 1.

[1049] - Ibid. lib. IV c. 28. n 2.

[1050] - Ibid. lib. V. c. 27. n. 2.

[1051] - Adv. Graec. et Plat. c. 3.

[1052] - О похвал. мучен. Библ. тв. запад. отц. кн. II. стр. 358. Киев. 1879, кн. к Деметриан.; там же, стр. 236

[1053] - Contr. Cels. lib IV. n. 13; de Princip. lib. II. c. 10. n. 6; lib. III. c. 6. n. 5.

[1054] - De princip. lib. 1. c. 6. n. 3.

[1055] - Contr. Cels. lib. V. n. 14–16: de princip. lib. II. c. 10. n. 4–6; Ia epist. ad Rom. lib. VI. n. 6.

[1056] - De princ. lib. III. c. 1. n. 21; in Math. series, n. 69.

[1057] - De princip. lib. 1. c. 6. n. 2; – lib. III. c. 5. n. 7; – lib III. c. 6. n. 2. 3; in Levith. homil. 7. n. 2.

[1058] - De princip. lib. I. c. 6. n. 2 Contr Cols. lib. VIII n. 72.

[1059] - Свое учение о скончаемости адских мучений Ориген, по преимуществу, излагал в философско-богословском сочинении: О началах; в толковательных же беседах, большей частью, прямо учил о вечности сих мучений. Смотр., напр., In Exod. homil. VIII. n. 6; in Levith. hom IX. n. 4. 5; in Numer. hom. IX. n. 8; in Jes. Nav. hom. VIII. n. 5; in Ierem. hom. XVIII. n. 15; Ezech. hom X. n. 1; in Math. series n. 72; Comment. in Ioan. t. XX. n. 19, in epist. ad Rom. lib. V. n. 1. 10.

[1060] - Слов 40 на св. крещение. Твор. Григ. Богосл. ч. III. стр. 256. Моск. 1889 г.

[1061] - Смотр., напр., Orat. catech. c. 8. 35 et 40 (Patr. curs. compl. graec. t. 45. col. 36, 37, 92, 104); de anim. et resurrect. (Patr. curs. compl. t. 46 col. 69, 72, 104, 133, 152); de mort. (ibid c. 536); in Psalm. 51 et 52 (Patr. curs. t. 44. col. 484. 540); de hom op. c. 21.

[1062] - См. De baptismo Patr. curs. graec t. 46. col. 424; de pauper, amand. orat 1. ibidem, col. 460; Contr. usurar. Ibid col. 452: de infaut. ibid. col 18; de castigatione. Ibid. col. 312.

[1063] - De anim. et resurrect. Patr. curs. graec. t. 46 col. 101.

[1064] - In Psalm 49. vers. 22. comment. in Math c. 5, n. 12.

[1065] - Patr. curs. compl. latin t. 9. col. 949

[1066] - Orat. catech. 18. n 19.

[1067] - Письм. 43 (46) к падш. деве. Тв. Васил. В. т. VI. стр. 131. Моск. 1859 г.

[1068] - Правил. в вопрос. и ответ. Тв. св. Вас. В. т. V. стр. 345, 346. Моск. 1868 г.

[1069] - Paraenesis sive Adhortatio 1 ad Theodor. laps. Opp. Chrisost. t. 1. p. 1314. Paris 1718 an.

[1070] - Epist. Theophili Synodioa. Cm. opp. Hieronim. t. I. epist. 92. Patr. curs. compl. latin. t. 22. col. 545.

[1071] - См. Asseman. Biblioth. oriental. t. III. Pars. 1. p. 323 et 525; Rom. 1725 an.; Pars. II. p. 204 et 206. Rom. 1728 an.

[1072] - См. Epist. ad Hieronim. Opp. Hieron. t. I. ep. 91. Patr. curs. compl. latin. t. 22. col. 540.

[1073] - 11 (по общ. поряд. 31), гл. 32. Тв. св. Епиф. ч. 1. ст. 339, 340. Моск. 1863 г.

[1074] - Epistol. ad Hieronim. Opp. Hieron. t. I. ep. 91.

[1075] - Ерес. 44 (или 64), гл. 73. Тв. Епиф. ч. III. стр. 222. Моск. 1872 г.; Ерес. 18, там же, ч. II, стр. 296. 1864 г.

[1076] - Письм. 100 к Авиту. Библиот. тв. отц. зап. кн. V. стр. 255. 260. Киев. 1880 г.

[1077] - Толк. на прор. Исаию, гл. 65. ст. 20; см. Библиот. отц. западн. кн. XVI. стр. 212. Киев. 1883 г.

[1078] - Толк. на пр. Исаию гл. 66. ст. 24; там же, стр. 261.

[1079] - De civit Dei. lib. XXI. c. 17 et 19

[1080] - Ibid. c. 18 et 19.

[1081] - De civit. Dei. lib. XXI. c. 23. См. Библиот. тв. отц. западн. кн. XVIII. стр. 313, 314. Киев. 1881 г.

[1082] - De civit. Dei. lib. XXI. c. 18.

[1083] - De civit. Dei. Lib. XXI. c. 24.

[1084] - De civit. Dei. Ibid. c. 21; снес. c. 26.

[1085] - Ibid. c. 25.

[1086] - Ibid. c. 13.

[1087] - Ibid c. 11. Библиот. тв. отцов западн. Кн. XVIII. стр. 295–297. К.

1887 г.

[1088] - Ibid. c 23.

[1089] - In Isai. c. 65. vers. 11 et 12.

[1090] - Epitom. divin. decret. c. 20. De judic., снес. c. 16.

[1091] - In Ps. 93. vers. 13.

[1092] - См. Epistola Justin. imperat. ad Mennam, patriarch. const. Concil. t. XII. p. 345. Paris 1644 an.

[1093] - Risselet. de Sauclieres. Histoire des conciles. t. II. p. 485–487. Paris. 1845 an.

[1094] - Nili archiep. thessalon. de primatu papae roman. Salmasii opp. Hanevie. 1608 an. p. 146.

[1095] - Confess. August art. 17.

[1096] - См. Histoir. des dogm. chretien. Haag. Part. II, p. 343. Paris. 1862 an.

Содержание

Опыт православного догматического богословия. Том V 1

Член 1. О Боге – Судии и Мздовоздаятеле каждого человека порознь по его смерти 49

Откровенное учение 50

§ 158. Смерть, как переход к другой жизни, и ее значение, по отношению к загробной участи человека 51

§ 159. Учение древнеотеческое 53

§ 160. Частный, после смерти, для каждого человека суд 57

Откровенное о нем учение 58

Учение церковно-отеческое 61

§ 161. В первые три века христианства. 62

§ 162. С четвертого века 65

§ 163. В V-м и дальнейших веках 69

О мздовоздаянии после частного суда 73

§ 164. Учение откровенное 74

Учение церковно-отеческое 78

§ 165. В первые три века христианства 79

§ 166. В период Вселенских Соборов 86

§ 167. Замечание о возникшем в этот период на западе мнении, относительно особого третьего или среднего, за гробом, состояния некоторых душ и особого для них там места – чистилища. 95

§ 168. Судьба учения в дальнейший позднейший период 98

§ 169. Об отношении живых к, отшедшим от них, членам Церкви Христовой 105

А) Об отношении живых к отшедшим от них совершенным членам Церкви Христовой или святым 106

§ 170. I. О почитании святых 107

§ 171. Учение церковно-отеческое в первые три века христианства 111

§ 172. В период вселенских соборов 116

§ 173. Общее замечание о дальнейшей судьбе учения 126

О почитании останков святых 128

§ 174. Отношение его к откровенному учению 129
Чествование останков святых в христианской Церкви, и учение о нем ее Пастырей и Учителей 131
§ 175. В первые века христианства – до Вселенских Соборов. 132
§ 176. В период вселенских соборов 134
§ 177. Общий, из предыдущего, вывод и замечания о позднейшей судьбе учения 145
§ 178. О почитании священных изображений или икон святых 148
§ 179. Учение откровенное 149
§ 180. Иконопочитание в первые три века христианства 155
§ 181. Несостоятельность возражений против иконопочитания в сем периоде 161
§ 182. Иконопочитание в период Вселенских Соборов 167
§ 183. Учение об иконопочитании 173
§ 184. Краткие замечания о дальнейшей судьбе иконопочитания и учения о нем 185
II. О призывании святых 189
§ 185. 190
§ 186. Откровенное учение 191
Учение церковно-отеческое 194
§ 187. В первые три века христианства 195
§ 188. В период Вселенских Соборов 199
§ 189. Замечания о дальнейшей судьбе учения о призывании святых и заблуждении лютеран 209
Б) Об отношении к усопшим членам Церкви несовершенным 213
§ 190. Общие замечания и переход к учению о молитвах за умерших 214
§ 191. Учение откровенное 215
Учение церковно отеческое 218
§ 192. В три первые века христианства 219
§ 193. В период Вселенских Соборов 222
§ 194. Общий вывод и краткие замечания о дальнейшей судьбе учения о молитвах за усопших 231
Член 2. О Боге Судии и Мздовоздаятеле на последнем суде всего рода человеческого 236
§ 195. Переход к дальнейшему учению о Боге Судии и Мздовоздаятеле, – и его подразделение 237

§ 196. Учение Самого Иисуса Христа 238
§ 197. Учение апостольское 241
§ 198. Учение древнеотеческое 246
II. О втором пришествии Христовом 249
§ 199. Учение откровенное 250
III. О воскресении мертвых 254
§ 200. Переход к учению о воскресении мертвых 255
§ 201. Учение откровенное 256
Учение церковно-отеческое 265
§ 202. В первые три века христианства. 266
§ 203. В период Вселенских Соборов. 278
IV. Обновление мира 290
§ 204. Учение откровенное 291
Учение церковно-отеческое 294
§ 205. В три первые века христианства 295
§ 206. В период Вселенских соборов 297
V. Всеобщий суд с его последствиями 302
§ 207. Переход к учению о всеобщем суде, и его последствиях 303
§ 208. Откровенное учение о всеобщем суде 305
§ 209. Учение церковно-отеческое 308
§ 210. О последствиях всеобщего суда или мздовоздаянии праведных и грешных 313
§ 211. Об уготованном для праведников будущем царствии 314
§ 212. О блаженной жизни праведных в, уготованном им, царстве. Учение откровенное 317
§ 213. Учение древнеотеческое 320
О присужденном грешникам вечном, уготованном диаволу и аггелам его огне, и их в нем мучениях 328
§ 214. Учение откровенное 329
§ 215. Учение церковно-отеческое 334
§ 216. О предназначенном для осужденных грешников месте мучений 335
§ 217. О существенных свойствах адских мучений 338
§ 218. О разных степенях сих мучений 341
§ 219. О вечности адских мучений 343
§ 220. В период Вселенских Соборов 352

Примечания 364