

Д-РЪ ЮЛІЙ ГАДЖЕГА.

# ЭКЗЕГЕТИЧЕСКІЯ СОЧИНЕНІЯ.

(ОБЪЯСНЕНИЯ БИБЛЕЙСКИХЪ МѢСТЬ,  
КАСАЮЩИХСЯ СПОРНЫХЪ ВОПРОСОВЪ МЕЖДУ  
ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ ЦЕРКВАМИ).



Съ дозволенія мукачевскаго епархіального правительства подъ ч. 3787/1923.



Цѣна 8 кч.

УЖГОРОДЪ.  
ТИПОГРАФІЯ АКЦІОНЕРНОГО ТОВАРИЩЕСТВА „УНІО“  
1923.

*Посвящаю мое сочинение нашему любимому русскому народу, который, въ своемъ подавляющемъ большинствѣ, вопреки официальному и неофициальному террору, во главѣ съ героическими священниками, вѣрно придерживается своей исконной греко-католической вѣры.*

---

„Подвигомъ добрыхъ подвизающихся, теченіе скончахъ, вѣрѣ соблюдохъ. Прочее оубо соблюдаєтса мнѣ вѣнецъ правды, егоже воздастъ мнѣ Господь въ день онъ, праведный сядіа не токмо мнѣ, но и всѣмъ возлюбленыемъ явленіе его“. (2 Тимоѳеи 4, 7 и 8).

---

## Предисловіе.

Православные, особенно въ новѣйшее время, стараются доказать свою мнимую правду на основаніи Библіи.

Будеть достаточно указать здѣсь на одинъ номеръ журнала „L'Hellenisme“, гдѣ между прочимъ читаемъ, что *Новий Завѣтъ, при правильномъ его пониманіи, можетъ послужитъ для возсоединенія Церквей.*

Вотъ это побудило меня, разобрать вопросы, касающіеся возсоединенія Церквей съ экзегетической точки зрѣнія.

Правда, есть еще другіе спорные вопросы, кроме тѣхъ, которые разбираются въ моемъ сочиненіи, какъ наприм. вопросъ девтероканоническихъ книгъ В. Завѣта, или же форма св. крещенія.

Эти, какъ и остальные вопросы оставлены мною лишь потому, что они, какъ вопросы, основывавшіеся на церковномъ преданіи, не поддаются экзегетической разработкѣ.

Пусть Всешишній Богъ благословить наши труды на Ему настолько благоугодной почвѣ!

Ужгородъ, день св. Кирилла и Меѳодія 1923 г.

*Авторъ.*

---

## Канонъ Викентія Леринскаго.

Раньше, чѣмъ приступить къ разработкѣ нашей задачи, считаю нужнымъ предослать нѣсколько замѣчаній относительно развитія доктормъ и особенно изложить канонъ вышеназваннаго церковнаго писателя, такъ какъ многие изъ православныхъ обвиняютъ каоолическую Церковь въ новшествахъ, ссылаясь на этотъ канонъ.

На счетъ опредѣленія доктата и развитія его, нѣть — по крайней мѣрѣ теоретически — никакой разницы между двумя Церквами. Каоолическая и православная Церкви учатъ одинаковымъ образомъ, что доктатъ есть такое вѣроученіе, которое содержитя въ откровеніи и что опредѣленіе доктата есть такое объявленіе откровенной истины, которое болѣе соотвѣтствуетъ обстоятельствамъ временъ и потребностямъ вѣрующихъ. Церковь такимъ опредѣленіемъ лишь яснѣе развиваетъ откровенную истину. Слѣдовательно составъ откровенія не увеличивается опредѣленіемъ доктаторовъ.

Справивается, что служить порукой тому, что извѣстный доктатъ дѣйствительно соотвѣтствуетъ откровенію; православные въ отвѣтъ на это указываютъ на ученіе первыхъ 7 вселенскихъ соборовъ (такъ поступаетъ и окружное письмо царьградскаго патріаршества отъ 1895 года), или же ссылаются на вышеназванный канонъ, какъ на правило православной Церкви.

Что касается первого предположенія, то можемъ понимать его двоякимъ способомъ: 1) такъ, что мы знаемъ изъ откровенія, или же изъ апостольскаго преданія, что лишь первые 7 соборовъ законны и что большее соборовъ созвати.

нельзя. Однако такого свѣдѣнія нѣтъ. Или же 2) что послѣ VIII-го столѣтія, до котораго состоялись первые 7 вселенскихъ соборовъ, церковь, какъ представительница вѣроученія (*Magisterium ecclesiasticum*), прекратила свое дѣйствованіе и не имѣетъ права на опредѣленіе догматовъ. Но это не согласно съ учениемъ самой православной церкви. Вѣдь церковь сохраняетъ составъ откровенія и теперь и отказать ей въ правѣ опредѣленія догматовъ невозможно.

Относительно канона Викентія Л. прежде всего замѣчаемъ, что канонъ этого церковнаго писателя, не имѣть абсолютной достовѣрности, какъ признаетъ это и православный Свѣтловъ (*Zeitschrift für kath. Theologie I. Heft. 1918*). Потомъ является ошибкой, какъ будетъ видно ниже, будто бы онъ отвергалъ всякое догматическое развитіе.

Вотъ этотъ канонъ въ главныхъ его чертахъ.

Я слышалъ много разъ вопросъ — говоритъ Викентій — съ помощью какого правила можно различать каооли-ческое вѣроученіе отъ еретического лжеученія. И отвѣчаютъ коротко: оно укрѣпляется авторитетомъ божественного закона и церковнымъ преданіемъ. Церковный авторитетъ нуженъ, ибо съ. Писаніе объясняется разнообразно.

Мы должны придерживаться и въ каоолической церкви того: „*Quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere pro- prieque catholicum (quod. ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia vere universaliter comprehendit, sed hoc ita demum sit, si sequatur universitatem, antiquitatem, consensionem“*) (чему всѣ вѣрили, ибо такое учение есть дѣйствительно каоолическое, — что означаетъ сама сила и способъ названій совокупляющаго въ себѣ все общее — но это такъ, если будемъ слѣдоввать общему, древнему и согласному учению).

Послѣдуемъ общему, если вѣримъ такому учению, которое исповѣдыває церковь всей земли; послѣдуемъ древнему, если не уклонляемся отъ такого смысла, какого придерживались наши предки и отцы; согласному же учению послѣдуемъ, если исповѣдываемъ смыслъ которому слѣдуютъ всѣ учители. Если разногласіе оказывается касательно древности, въ такомъ случаѣ надо внимать учению цѣлой церкви. А если не находимъ общаго свидѣтельства? Тогда слѣдуетъ сличать между собой учение учителей разныхъ мѣстъ и разныхъ временъ, состоявшихъ въ церковномъ общеніи. И во что они вѣрили, мы должны тому послѣдовать.

Потомъ Викентій поднимаетъ вопросъ, кто является каооликомъ въ настоящемъ смыслѣ слова? И отвѣчаетъ: „Is, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil paeponit, non hominis autoritatem... sed haec cuncta despiciens, in fidei fixus et stabilis permanens quidquid universaliter antiquitus Ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit“. (Тотъ, кто любить тѣло Христа, кто не предпочитаетъ ничего божественной религіи, каоолической вѣрѣ, не предпочитаетъ человѣческаго авторитета, но придерживается того, о чёмъ узналъ, что вся церковь исповѣдываетъ издревле).

Развѣ нѣтъ никакого развитія въ религіи? Есть „Sed ita tamen, ut vere profectus sit, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut a semetipsa una quae quaeres amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertetur. Crescat igitur oportet tam unius hominis, quam totius Ecclesiae intelligentia, scientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem sc. dogmate, eodem sensu, eademque scientia“. (Но то развитіе не должно быть перемѣнной. Къ понятію развитія принадлежитъ чтобы то, что изслѣдуемъ, расширялось, въ понятію же перемѣнны, чтобы чтонибудь превратилось въ другое. Пусть растетъ также разумъ, знаніе и премудрость какъ отдельного человѣка такъ и всей церкви, но лишь въ своемъ родѣ т. е. въ томъ самомъ догматѣ, въ томъ смыслѣ и въ томъ изреченіи). Развитіе религіи должно быть такимъ, какимъ является развитіе тѣла, которое остается тѣмъ самымъ, касательно природы и личности. Члены грудного ребенка малы, у юноши же они больше, но тѣ же самые. Такое развитіе разумѣется подъ развитіемъ догматовъ. Догматъ въ теченіи времени расширяется, болѣе объясняется, точнѣе описывается, но не можетъ разрушиться и перемѣниться.

Св. Писаніе приходится объяснять по правиламъ и указаниямъ вселенской церкви слѣдя преданію ея. „Quae omnia licet cumulate abundeque sufficerent ad profanas novitates obruidas et extinguendas, tamen cum quid deesse tanta plenitudinis videretur, ad postremum adiecimus genuinam Apost. Sedis autoritatem“. Иными словами, Викентій — въ случаѣ сомнѣнія — указываетъ на авторитетъ Римскаго Престола. (Bibliotheca sanctorum patrum, illustrata per Margarinem de la Bigne. Parisiis 1576. tom V).

Изъ вышеизложеннаго слѣдуетъ, что пониманіе канона правильно въ томъ смыслѣ, что если чтонибудь исповѣды-

валось повсюду, всегда и всеми, то является догматомъ, но совсѣмъ неправильно будто бы догматъ лишь то, что исповѣдалось повсюду, всегда и всеми. Такой смыслъ канона противорѣчилъ бы самому православному учению. Какъ могутъ наприм. доказать происхожденіе св. Духа лишь отъ Отца? (A solo Petre). Развѣ исповѣдалось такое учение повсюду, всегда и всеми?

Напротивъ „новшества“ каѳолической церкви, какъ наприм. первенство и непогрѣшимость Римскаго Престола, есть откровенная истина и — соответственно излагаемому канону — содержатся какъ въ зародышѣ уже въ учениіи древней церкви. Вѣдь какъ разъ относительно догмата непогрѣшимости, известно, что и по признанію Болотова — этотъ догматъ вполнѣ ясно развилъ уже папа римскій Левъ Великій. (Д-ръ Юлій Гаджега: „Руководство къ изученію вопроса воєсочлененія восточной и западной церквей“ Ужгородъ 1922. На стр. 37).

## Главенство римскихъ папъ.

Предпосыпаемъ нѣсколько предварительныхъ замѣчаній.

Извѣстно, что обсуждая вопросъ церковнаго главенства, восточные и западные богословы исходятъ изъ разсматриванія библейскихъ текстовъ, относящихся къ этому предмету. И тутъ приводятся два главныхъ библейскихъ доказательства, а именно: 1) Мт. 16, 16—19. и 2) I. 21; 15—17.

Теперь, что видимъ? Христосъ обращается въ обоихъ мѣстахъ непосредственно къ апостолу Петру. Между тѣмъ вопросъ идетъ о главенствѣ римскихъ папъ.

Многіе возражаютъ: да, Христосъ дѣйствительно выдвигалъ преимущественную роль апостола Петра, но не говорилъ о такомъ положеніи римскихъ епископовъ. Другими словами приводимыя библейскія мѣста доказываютъ въ лучшемъ случаѣ — первенство апостола Петра, но никакъ первенство римскихъ папъ.

Мы должны прежде всего отмѣтить, что подобныя возраженія дѣлаются болѣе лаиками, которые разматриваютъ церковь, какъ невидимое мистическое объединеніе. Здѣсь следовало бы пуститься въ догматически-историческія обсужденія понятія церкви, что стоитъ вѣ моей задачи.

Богословы — въ настоящемъ смыслѣ слова вполвѣ оцѣниваютъ силу приводимыхъ мѣстъ. Какъ разъ противники римскаго главенства прилагаютъ всѣ усилия, чтобы ослабить заключенія слѣдующія изъ подлиннаго смысла этихъ мѣстъ. Это является главной причиной и того, что многие опариваютъ автентичность Мк. 16., 16—19. Напр. протестантскій эзекетъ пишеть буквально: „Nicht wenige Missdeutungen und Abschwächungen von v. 17—19. aber auch Zweifel an der Geschichtlichkeit dieses Berichtes verdanken ihre Entstehung der Furcht von den Folgerungen, welche die angeblichen Nachfolger und Erben des Petrus aus diesen Worten gezogen haben“. (Dr Zahn: Kommentar zum N. T.; Das Ev. des Matthäus. Leipzig 1910. Seite 552). То есть: не мало перетолкований и ослабленій ст. 17—19., но даже сомнѣніе въ историчности этого свѣдѣнія возникло благодаря опасенію тѣхъ заключеній, которыхъ мнимые наследники и преемники Петра дѣлали изъ этихъ словъ.

Кромѣ того изъ разныхъ мѣсть св. отцовъ оказывается что они дѣлаютъ изъ главенства Петра заключеніе о главенствѣ царя римскихъ. Эти два вопроса связываются въ нихъ объясненіяхъ, такъ тѣсно, что представляются собственно, однимъ вопросомъ.

Послѣ этой предпосылки разсѣдуемъ настоящій смыслъ первого текста.

### 1. Объясненіе Мк. 16, 16—19.

1. Самы протестанты, признавъ подлинность текста эта, допускаютъ безъ всякихъ обидяковъ, что Христосъ — въ этомъ разговорѣ — даѣтъ первенство Петру. Христосъ при этомъ пользуется символическими выраженіями, знакомыми и въ предѣлахъ Палестины, а именно въ области Кесаріи Филипповой, где этотъ разговоръ произошелъ (см. статьи отъ Della и Immicha въ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Verlag von Alfred Töpelmann. Giessen. Heft 1. отъ 1914. года и Heft 1. отъ 1916 года).

Имя Петръ (Petrus, Πέτρος), вопреки всѣмъ умствованиемъ, есть переводъ еврейскаго: Кефасъ и значитъ, камень, скала (по гречески : πέτρα). Ворота ада („Врата адова“) Въ воображеніи завилонского и греческаго міра жило понятіе, что адъ закрытъ воротами. Сторожа ада стоятъ при воротахъ

Ключи являются символомъ власти у Исаи 22, 22. и въ Откровении I. 3, 7. Древніе люди представляли себѣ небо, какъ мѣсто, доступное черезъ ворота. Это было извѣстно и евреямъ (З. Маккавейскихъ 6, 18). Христосъ, указывая на его название, которое—можетъ быть—получилъ уже раньше, опредѣляетъ роль Петра, которую онъ будетъ имѣть въ Его Церкви. Это не относится къ природному характеру Петра, который самъ по себѣ колеблющійся, но означаетъ то, чѣмъ онъ стала по откровенію Бога.

Крѣпость Петра основывается на этой вѣрѣ, которую онъ позналъ откровеніемъ. Въ виду такого исповѣданія Христосъ основываетъ свою Церковь на немъ, какъ на камнѣ. Христосъ довѣряетъ ему, что онъ вопреки всѣмъ колебаніямъ—останется въ этой вѣрѣ. Церковь Христа подвергнется ярымъ нападеніямъ, однако не разрушать еї. Это Онъ объявляетъ торжественно потому, что видѣть въ Петре живой камень, который годится на то, чтобы примѣнялся, какъ первый для основанія камень.

Въ одномъ случаѣ Христосъ опредѣляетъ Петра хозяиномъ и поручаетъ ему ключи царства небеснаго, т. е. царства Бога на землѣ. Петръ, какъ таковой ведетъ верховный надзоръ надъ всѣми находящимися въ этомъ домѣ по постановленіямъ выработаннымъ имъ. Постановленія Петра обязываютъ всѣхъ и дѣйствительны и на небѣ.

Такъ объясняетъ это мѣсто протестантскій экзегетъ: Zahn. (Das Evangelium des Matthäus). Несмотря на нѣкоторыя погрѣшности съ догматической точки зрѣнія (какъ на пр. Петръ: хозяинъ дома) и нѣкоторые предразсудки въ разсужденіи пресметна власти Петра, съ его объясненіями мы можемъ быть согласны.

2. Чтобы лучше уяснить дѣло, приведемъ соотвѣтствующій текстъ евангелиста буквально. Вотъ онъ: „Ог҃вѣщавъ же Сімонъ Петръ рече: ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго. И откѣща въ Іисусѣ рече єму: блаженъ еси Сімоне баръ Іона, тако плоть и кровь не твои твои, но Отецъ мой, иже на небесахъ. И азъ же тебѣ глаголю, тако ты еси Петръ, и на семъ камени соизиждѣ Церковь мою, и врата адова не одолѣютъ ей. И дамъ тебѣ ключи царства небеснаго и єже аще связашъ на земли, вѣдетъ связано на небесахъ и єже аще разрѣшиши на земли, вѣдетъ разрѣшено на небесахъ“.

Петръ, на вопросъ Христа, чѣмъ апостолы счи-  
таютъ его, отвѣчаетъ отъ имени пророкъ апостоловъ, что  
Онъ Сынъ Бога живаго, т. е. обѣщанный Мессія, Богъ  
въ настоящемъ смыслѣ слова. Онъ Богъ по своей природѣ.  
Потому иртикулъ есть въ греческомъ текстѣ (ὁ ρῆσ). Такъ  
говорять св. Златоустъ, Иларій, Евсеймій, Феофилактъ, Авгу-  
стинъ, Афанасій, которые доказываютъ изъ этого мѣста божест-  
во Иисуса Христа. Это первое, до того времени неслы-  
ханное торжественное исповѣданіе божества Христа, ибо  
исповѣданіе Наѳанаила не считается, по мнѣнію многихъ  
толкователей, настолько опредѣленнымъ. Прочіе апостолы  
тоже вѣрили въ божество Христа, но не имѣли яснаго по-  
нятія объ этомъ. Петру открыль такое глубокое пониманіе  
личности Христата самъ Богъ, какъ это видно изъ заявленія  
Иисуса: „Блаженъ еси Сімонъ баръ Іона, иако плеть и кровь  
не твари тѣбѣ, но Отицъ мой, иже на небесѣхъ“. Какъ ты  
сынъ Іона (баръ слово еврейское и значить сынъ); такъ  
Я Сынъ Бога Всевышняго. Я, кого ты призналъ за Бога,  
обѣщаю тебѣ построить мою Церковь на тебѣ, какъ на кам-  
нѣ. Въ твоемъ имени отражается прорицаніе Божіе, что ты  
будешь главнымъ управлятелемъ моей Церкви: „Ты еси  
Петръ (т. е. камень, скала) и на семъ камени созиждя Цер-  
ковь мою“. Слѣдствіе такой постройки мѣй Церкви будетъ,  
что враги не побѣдятъ её: „И врата адова не одолѣютъ  
еї“. Церковь моя вслѣдствіе такой прочной постройки бу-  
детъ незыблема.

Потомъ Спаситель, въ дальнѣйшемъ своемъ разговорѣ  
даетъ Петру верховное распоряженіе, которое будетъ счи-  
таться действительнымъ и самимъ Богомъ: **И дамъ тебѣ**  
**ключи царства небеснаго**.

Слѣдовательно Петръ служитъ въ церкви тѣмъ,  
чѣмъ служить главный, основной камень въ какомъ-  
нибудь зданіи; т. е. какъ цѣлое зданіе основывается на  
немъ, такъ Церковь основывается на Петрѣ. Онъ есть пер-  
вый, главный распорядитель въ ней. Эти же примѣты  
заключаютъ въ себѣ понятие главенства (*primatus*). Такой  
единственно здоровый смыслъ нашего текста вытекаетъ изъ  
самого состава рѣчи (*contextus*).

Но вмѣстѣ съ св. Августиномъ нѣкоторые возражаютъ,  
что Христосъ основалъ свою Церковь не на Петрѣ, но на самомъ  
себѣ. „Super hanc petram, hoc est, inquit, super meipsum, quia petra

erat Christus“ (Lib. I. Retract. caput I.; Commentaria in quatuor evangelia R. P. Cornelii A. Lapide, recognovit et ad praesentem sacrae scientiae statum adduxit Antonius Padovani. Tomus II. in s. Mt. Augustinae Taurinorum. 1912). Поэтому св. Августинъ говоритъ: ни этомъ камнѣ, т. е. моль на мнѣ самомъ построю Церковь мою. Что мы отвѣчаемъ? Такое пониманіе текста противорѣчитъ составу рѣчи. Не имѣло бы никакого смысла, если бы Иисусъ Христосъ сказалъ: Ты Петръ (камень, скала), однако я построю мою Церковь на Самомъ Себѣ. Предъидущія и послѣдующія слова относятся тоже исключительно къ Петру.

Кромѣ того св. Августинъ допускаетъ въ другомъ мѣстѣ, по крайней мѣрѣ, какъ правдоподобное мнѣніе, что Петръ камень, скала Церкви. Впрочемъ слова св. Августина можно разумѣть и правильно въ такомъ смыслѣ: Ты камень, скала Церкви послѣ Христа, который является угольнымъ, самымъ цѣннымъ, избраннымъ камнемъ зданія Церкви.

3. Какъ смотрать на нашъ текстъ св. отцы, которые имѣютъ здѣсь рѣшающее слово? Нѣкоторые изъ св. отцовъ занимаются обстоятельно этимъ мѣстомъ объясненія его. Другіе лишь мимоходомъ: смыслъ исповѣдуемый ими отражается въ разныхъ ихъ сочиненіяхъ.

Отраженіе благопріятствующаго смысла догмату главенства Петра видно уже въ знаменитомъ мѣстѣ апостольскаго отца св. Иренея („отецъ преданія“, „pater traditionis“), гдѣ онъ — между прочимъ — говоритъ, что все Церкви должны согласиться съ учениемъ Римской Церкви благодаря преимущественному положенію послѣдней, въ которой апостольское преданіе сохранилось всегда невредимо (Adv. haereses lib. III. Книга против ересей III.).

Ибо таковъ самый вѣроятный смыслъ этого текста вопреки всѣмъ перетолкованіямъ нѣкоторыхъ православныхъ церковныхъ писателей.

Тертуліану известно, что Христосъ—по Мо. 16, 16—19 — построилъ свою Церковь на Петре, какъ на камнѣ („Monogamia“. См. Enchiridion Patristicum, locos ss. patrum... collegit M. J. De Journel S. J. Friburgi Brisgoviae 1913, страница 137). У него имѣется еще одно другое мѣсто, въ которомъ приводя слова Спасителя, направленныя къ апостолу Петру, говоритъ, что Петръ получилъ верховную власть. („De pudicitia“. „Enchiridion“, стр. 138). Правда, что здѣсь

онъ ограничиваетъ эту власть относя её лишь къ Петру. Однако мы не должны через чуръ подчеркивать такое ограничение, такъ какъ онъ сдѣлалъ то находясь въ горячемъ диспутѣ съ папою Калликстомъ касательно разрѣшенія грѣшниковъ (Pierre Batiffol: *Etude d'histoire et de theologie positive*. Paris. 1907).

*Оригенъ* имѣетъ въ виду навѣрно нашъ текстъ, когда называетъ Петра основою и прочнымъ камнемъ церкви (*Nomilia in Exodus* 5, 4). Правда, онъ протестуетъ въ одномъ другомъ мѣстѣ противъ того, будтобы не все христіане были камнями Церкви, но изъ состава рѣчи видно, что это значитъ, что все христіане исповѣдующіе вѣру Христа поддерживаютъ дѣло христіанства. (Толкованія его XII. 10—15. къ Ме. 16, 16—19).

Самая важная свѣдѣнія встрѣчаются въ сочиненіяхъ св. Кипріана (*S. Cypriani acta et scripta omnia in sumnum redacta authore R. T. Ioanne Prileszky. Tugnaviae 1761*).

Кипріанъ производитъ единство Церкви изъ того, что Христосъ согласно своему обѣщанію поставилъ Петра главнымъ управлятелемъ (Epist. XXVII).

Онъ сравниваетъ власть Петра съ властью прочихъ апостоловъ и говоритъ, что хотя Христосъ по своемъ воскресеніи далъ вѣмъ апостоламъ одинаковую власть проповѣданія Евангелія, но при этомъ онъ указалъ на единство Церкви и выдѣлилъ Петра. (*Summarium libri de unitate Ecclesiae*) Эти слова приводитъ и св. Августинъ. (I. 2' contra Crescon Grammat. c. 3).

Кипріанъ объясняетъ тотъ диспутъ, который произошелъ между Петромъ и Павломъ касательно обрядового закона въ томъ смыслѣ, что Петръ не хотѣлъ поступать нагло. (Epist. 71). Мы должны приписать свѣдѣніямъ св. Кипріана тѣмъ большую важность, что онъ состоялъ въ горячемъ диспутѣ съ папою Стефаномъ, касательно дѣйствительности крещенія, совершаемаго еретиками. Въ теченіи этихъ диспутовъ онъ не оспариваетъ принципіально первовную власть папы въ разрѣшеніи вопроса, но старается доказать, что его постановленіе противорѣчить Евангелію. (См. Dr. Johann Ernst: *Cyprian und das Papstium*. Mainz 1912).

*Ефремъ Сирійский* шире развиваетъ значеніе названія апостола Симона Петромъ. Симонъ ученикъ мой — говоритъ Христосъ — я опредѣлилъ тебя основою святой Церкви. Я

назвать тебя заранѣе Петромъ, ибо ты поддержишь всѣ зданія; ты будешь наблюдателемъ за тѣми, которые построятъ Церкви миѣ на землѣ. Если захотять построить что-нибудь неправильное, ты основа отвергнешь ихъ. Ты источникъ, гдѣ черпается мое ученіе, ты голова моихъ учениковъ... (Enchiridion pagina 249).

Св. Грегорій Богословъ говоритъ о величествѣ всѣхъ учениковъ и апостоловъ Христа, достойныхъ избранія; но всетаки Петръ камень, вѣръ котораго поручены основы Церкви (De moderatione in disputatione servanda; Op. ed. Parisiensis 1569).

На другомъ мѣстѣ называетъ Петра одареннымъ твердой и прочной вѣрой (In Pascha Oratio II). Петръ — вершина Церкви (Apologeticum ad Patrem suum).

По св. Василію В. Петръ принялъ на себя постройку церкви благодаря исключительности его вѣры (Contra Apologeticum Eunomii liber II.; Op. S. Basilii, Basileae 1540).

Св. Амвросій къ Ме. 16, 16—19: „Ты еси Пётръ... гдѣ Пётръ тамъ Церковь, гдѣ Церковь, тамъ нѣть смерти, но вѣчная жизнь“ (Enarrationes in 12 psalmos davidicos; Enchiridion pag. 477).

Св. Іеронимъ ссылаясь на Ме. 16, 16—19 говоритъ, что хотя всѣ апостолы получили ключи царства небеснаго, однако одинъ избранъ изъ нихъ, чтобы такимъ образомъ предотвратить схизму (Enchiridion pagina 501).

По св. Августину Церковь получила власть „связать и разрѣшать“ въ лицѣ Петра (De fide ad Petrum diaconum).

Петръ представляетъ образъ о всей Церкви (Enchiridion 509).

Хотя всѣ апостолы получили власть ключей, Петръ удостоился слышать отдельно: „Ты дамъключи...“ (Enchiridion 531).

Но займемся болѣе подробно св. Іоанномъ Златоустомъ, на котораго православные ссылаются чаще при своей мнѣи о правдѣ (см. статью д-ра Ю. Гаджеги въ „Acta Conventus Velehradensis 1912“ и въ мадьярскомъ журналь: „Hittudományi Folyóirat“. 1912). У него, касательно Ме. 16, 16—19. имѣются два мѣста: въ одномъ онъ обсуждаетъ нашъ текстъ шире, въ другомъ уже.

Рассмотримъ раньше его подробное толкованіе. (Homilia XV. in c. XVI. Mt.) Постараемся посг҃дѣовать за его текстомъ какъ можно точнѣе.

Христосъ спрашиваетъ сначала народъ на счетъ своей личности, чтобы потомъ могъ спрашивать опять: А вы (апостолы) за кого считаете меня. Тѣмъ: вы же, предупреждаетъ ихъ о томъ, что они должны думать о немъ болѣе возвышенно. Отъ имени всѣхъ отвѣчаетъ Петръ. Знаемъ его отаѣть. Встрѣчались и раньше такие, которые исповѣдовали Христа за Сына Бога, но онъ не сказалъ, до тога времени никому: блаженъ еси..., ибо тѣ разумѣли Сына возлюбленнаго, а не Сына родившагося изъ сущности Отца („Ex substantia Patris natum“). Это было: „divina opinio“ (божественное мнѣніе) а не: мнѣніе Петра. Потомъ говорить Христосъ: какъ ты называлъ моего Отца, такъ я назову твоего: блаженъ ты Симонъ, сынъ Іона. Понеже Петръ исповѣдалъ Христа: Сыномъ Бога, потому Спаситель прибавляеть: „И азъ же таѣкъ глаголю, яко ты еси Петръ...“.

Дальше читаемъ: здѣсь предсказалъ (Христосъ) большое количество вѣрюющихъ и тѣхъ, которые будутъ вѣрить и внушаетъ ему высшія знанія и поставилъ его пастыремъ Церкви. Слѣдовательно Петръ опредѣляется пастыремъ Церкви независимо отъ прочихъ апостоловъ. Спаситель обѣщаетъ здѣсь дать ему то, что имѣеть только Богъ.

Іеремія — говорить Златоустъ дальше — такой, какъ желѣзный столбъ, однако Петръ сильнѣе, чѣмъ вселенная, ибо Іеремія былъ поставленъ во главѣ лишь одного народа, Петръ же вселенной. Я спрашиваю тѣхъ, которые утверждаютъ, что Сынъ менѣе Отца, развѣ есть-ли что нибудь большее того, что Отецъ, или Сынъ далъ Петру. Отецъ далъ откровеніе своего Сына; Сынъ же, чтобы распространять откровеніе и на сей землѣ.

Видно, что по объясненію Златоуста — Петръ получилъ дѣйствительную верховную власть.

Удареніе есть на томъ, что Христосъ своими словами, направленными къ Петру, хотѣлъ представить свое божество. Хотѣлъ внушить ему то самое, что Петръ зналъ раньше изъ откровенія. Онъ намѣревался достигнуть этого тѣмъ, что облачилъ его такой властью, какой среди людей никто не располагаетъ, а именно, чтобы онъ управлять Церковью, чтобы она боролась побѣдоносно со всѣми бурями. И Петръ получилъ такую власть независимо отъ прочихъ апостоловъ.

Если все это отнеслось бы лишь къ почетному первенству Петра, то не служилобы подходящимъ доказательствомъ божества Христа. Между тѣмъ Златоустъ говоритъ выразительно, что Христосъ, своимъ обѣщаніемъ, даетъ доказательство своего божества.

Есть у Златоуста и другія достаточно важныя мѣста.

Когда рѣчь идетъ объ избраніи апостола Матея, Златоустъ говоритъ: мнѣніе касательно личности, представляеть множеству (т. е. апостоламъ), чтобы такимъ образомъ предовратить зависть прочихъ. Развѣ онъ самъ не имѣлъ права выбора, спрашиваетъ. Имѣлъ, но не пользовался имъ, чтобы не казалось, что онъ благопріятствуетъ кому-нибудь. Слѣдовательно, Петръ самъ имѣлъ право назначенія новаго апостола, однако не сдѣлалъ это по соображенію осторожности. Петръ является среди апостоловъ, какъ вождь съ правомъ полнаго распоряженія. Онъ всегда первый: повсюду обхаживаетъ, надо-ли избрать апостола, или же нести разговоръ съ евреями, или же выступать противъ князей.

Весьма интересно то мѣсто, гдѣ Златоустъ описываетъ положеніе Петра относительно принятія язычниковъ въ Церковь. Петръ утверждаетъ, что язычниковъ окрестиль Богъ. Что я, чтобы препятствовать Богу. (*Ego quis eram, inquit, ut prohiberem Deum?*). Онъ направилъ вопросъ, своимъ управлениемъ — на правильныя рельсы. („*Papaes qualis defensio. Non enim dixit: haec igitur scientes, tacete et quiescite, sed quid? Fert illorum impetum et improperantibus rationem reddit;* Hom. XXIV. in C. XI. Act. Apost.).

Въ другой бесѣдѣ его перечисляются такія степени: а) священники (*sacerdotes*), в) апостолы, которымъ поручена церковь и народъ и г) Петръ (Homilia 69).

Православные возражаютъ противъ нашихъ изложений, что у св. Златоуста (и у нѣкоторыхъ другихъ отцовъ: Кирилль Йерусалимскій, Иларій, Амвросій) есть мѣсто, по которому Христосъ устроилъ Церковь на вѣрѣ Петра, или же (*Τη πίστει τῆς ὁμολογίας*). Да, однако, мы должны знать, что они понимаютъ здѣсь не отвлеченную вѣру, но вѣру живущую въ Петре, какъ это окажется изъ нижеслѣдующаго.

Вотъ текстъ Златоуста: „*Tu es Petrus et ego super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam id est fidem et confessionem*“

(Ты Петръ и я на се́мь камнѣ устрою Церковь мою т. е. вѣру и исповѣданіе).

Даже въ меньшей его бесѣдѣ читаемъ: „Et super hanc petram id est fidem et confessionem“ (На се́мь камнѣ, т. е. на вѣру и исповѣданіи; Brevis enarratio in c. XVI. Mt.). Слѣдовательно *пѣтра* (камень, скала), исповѣданіе вѣры и Церковь устроена на божествѣ Христа.

Что мы отвѣчаемъ?

Въ первыхъ, касательно этого мѣста, много разныхъ чтеній есть (*lectiones variantes*) и очень тяжело опредѣлить подлинный текстъ. Дальше мы не смѣемъ упускать изъ вида составъ рѣчи (*contextus*). Златоустъ, въ подлинныхъ мѣстахъ, говорить определено о верховной власти, изъ чего мы вправѣ заключать, что онъ такого мнѣнія объ этомъ и въ другихъ мѣстахъ, въ противномъ случаѣ онъ противорѣчилъ бы самому себѣ.

Впрочемъ тутъ „вѣра“ и „исповѣданіе“ означаетъ Церковь, смыслъ же слѣдующій: устрою на тебѣ Церковь, т. е. вѣру.

Если же допустимъ, что *petra=исповѣданіе вѣры*, и тогда имѣется правильный смыслъ, а Златоустъ самъ объясняетъ въ такомъ смыслѣ. Мы де читаемъ у него, что когда Христосъ устраиваетъ Церковь на исповѣданіи Петра, укрѣпляетъ его: „Ut nullum periculum, neque mors posset eum superare... qui claves regni ei concessit et tantam potestatem commisit... Maxima quippe auctoritate dixit illa: ...aedificabo“ (Чтобы никакая опасность, ни смерть не побѣдила его... кто далъ ему ключи Царства и поручилъ такую власть ему... съ большимъ авторитетомъ сказалъ: ...устрою. Иными словами это означаетъ только, что Христосъ устроилъ Церковь на Петрѣ не какъ на простомъ человѣкѣ, но какъ на полномочномъ, который, въ виду откровенія Огда, уже раньше исповѣдалъ ту вѣру, которую будетъ представлять. Слѣдовательно, Петръ торжественно исповѣдавшій Христа является головою Церкви (Ном. 83. in c. 26. Mt.). По одному другому мѣсту Златоуста, Спаситель, когда обращается къ Петру съ отмѣченными словами, тогда Онъ предсказываетъ побѣду Церкви устроенной на Петрѣ. И это—по Златоусту — одинъ знакъ Его божества. Если теперь подъ камнемъ (*petra*) приходится понимать Христа или вѣру, въ такомъ случаѣ не удивительно, что Церковь побѣдить. Между тѣмъ

нельзя предполагать, что можетъ случиться безъ божественного обезиечения, что вѣра устроенная на человѣкѣ возвѣтъ верхъ. Вотъ его собственные слова: „Intuitus autem Jesus dixit: Tu es Simon... Incipit iam revelare divinitatis mysteria, eamque paulatim per prophetias aperire. Non enim minus, quam signa prophetiae movent, neque ullum prae se ferunt fastum: Tu es... Ex praesenti futurum credibile reddit... А ниже: „Cum vero divinitatem suam demonstravit, majora narravit, inquiens: Et ego dico tibi (Hom. in c. I. s. Mt.). (Посмотрѣвъ Христошь на него сказавъ: Ты Симонъ... Начинаетъ уже открывать тайны своего божества и то исподоволь посредствомъ пророчествъ. Ибо не менѣе двигаютъ, чѣмъ знаки пророчества и не влекутъ за собою никакой гордости: Ты Петръ... изъ настоящаго заключаетъ на будущее. Когда же доказалъ свое божество, рассказалъ больше, говоривши: И я тебѣ дамъ...).

И наконецъ, если подъ petra слѣдуетъ понимать дѣйствительно исповѣданіе вѣры, тогда не можно избѣгнуть тождесловія (tautologia). Златоустъ понимаетъ де подъ Церковью не какое-нибудь мѣсто, ни какое-нибудь учрежденіе отдельного отъ вѣры. „Habemus tutelarēm et firmum arrhabonem, hunc... (Mt. 16, 18). (Имѣемъ этого защитника и крѣпкую поруку, того... Мѣ. 16, 18.; Петръ, какъ порука вѣры). Ecclesiam dico, non locum modo, sed et statum sive formulam vivendi: Ecclesiae parietes, sed leges Ecclesiae (Церковь говорю, не лишь мѣсто, но способъ или образъ жизни: не стѣнь церкви, но законы ея). Церковь: fides ac vitae ratio (вѣра и способъ жизни). Изъ изложеннаго ясно слѣдуетъ, что словъ Христа не можемъ разумѣть такъ: super hanc petram (i. e. super confessionem fidei, super fidem) aedificabo Ecclesiam meam (i. e. fidem...). Между тѣмъ мы должны предположить, что это мѣсто имѣетъ такой не вразумительный смыслъ, если становимся на точку зренія православныхъ.

4. Возражаютъ изъ св. Писанія. а) по Гал. 2. 11: „Егда же прииде Петръ къ Антиохію, къ лицѣ єму противъ стаѣ, тако разоренъ вѣкъ“. Слѣдовательно, Павелъ противостоялъ Петру, какъ заслужившему укора. Это возмущаетъ васъ, спрашивается Златоустъ? Неужели Петръ боязливъ? Не потому ли называется онъ Петромъ, что имѣть испоколюбимую вѣру?

Какъ ротъ говорить вѣ предложеніи всего тѣла, такъ языкомъ апостоломъ былъ Петръ и онъ былъ вмѣсто всѣхъ.

Всѣ смотрѣли на Петра: *In illum totius orbis oculi erant conversi*. (На него были обращены глаза вселенной). Церкви вселенной зависѣли отъ заботъ его. Потомъ Златоустъ вспоминаетъ, что нѣкоторые старались разрѣшить это затрудненіе такимъ образомъ, что предполагали лвухъ Петровъ. Слѣдовательно будтобы Павелъ противостоялъ другому неизвѣстному Петру. Видно изъ этого, что сопротивленіе Павла, въ виду которого онъ не подчинился безъ всякихъ обиняковъ Петру, предоставлялось въ глазахъ многихъ, какъ серьезное затрудненіе. Тяжело разрѣшить это предполагая лишь почетное Петра. (*Sermo 64. in Gal. 2, 11.*)

Впрочемъ въ упомянутомъ мѣстѣ слово было обѣ обрядовомъ вопросѣ, какъ должны апостолы относиться въ нѣкоторыхъ обычаяхъ, къ новообращеннымъ евреямъ и язычникамъ. По мнѣнію Павла, Петръ въ этомъ отношеніи поступалъ менѣе правильно и потому считалъ его достойнымъ укора. б) По 1 Кор. 3, 11. кромѣ Христа нѣть другой основы. Что отвѣчаемъ на это.

Во первыхъ указываемъ на Иоан. Откров. 21, 19 и Еф. 2, 20, гдѣ апостолы представляются въ видѣ основы. Слѣдовательно, есть такія двоякія основы: 1) основа имѣющая крѣпость въ самой себѣ и такая основа лишь Христосъ и 2) основа получившая свою крѣпость отъ другого, какъ Петръ отъ Христа. Кромѣ того мы еще должны замѣтить, что когда апостолы представляются какъ основа, подъ церковью подразумѣваются члены церкви за исключеніемъ апостоловъ, ибо въ противномъ случаѣ утверждалось бы, что апостолы основа самихъ себя. Когда же Петръ называется основою, то мы должны понимать въ такомъ смыслѣ, что Петръ основа и прочихъ апостоловъ, такъ какъ и они принадлежатъ къ Церкви.

Св. Павелъ, въ отмѣченномъ мѣстѣ пишетъ противъ Аполлона и противъ другихъ образовавшихъ партій въ церкви. И свое предостереженіе хорошо поддерживаетъ тѣмъ, что нѣть другой основы кромѣ Христа. Онъ суть источникомъ всего христіанскаго ученія, изъ котораго всѣ черпаютъ.

Христосъ угольный камень, который связываетъ въ одно язычниковъ и евреевъ, говорить св. Августинъ. (*Ouaestio 40. „Dicta et interpretationes parabolarum Evangelii; Op. Editio nova. Coloniae 1686. tomus II.*).

Христосъ камень, ибо онъ источникъ, корень и начало,

читаемъ у Грегорія Ниссаго (Ut Petra vitae Christus in divinis Scripturis praedicatus sit et quare lapis? Editio operum Basileae 1571). Христосъ голова, а мы члены Его тѣла говоритъ св. Василий В. (Praefatio de iudicio Dei; Opera, ed Basileae 1540. t. I.). Въ другомъ же мѣстѣ читаемъ у него: Пётръ камень, но не такъ, какъ Христосъ. Христосъ камень дѣйствительно несокрушимый, Пётръ же propter petram (изъ-за камня Христа). Contio de poenitentia).

Дѣйствительно, нѣть другой основы кромѣ Христа, который есть правдой, на которой основываются всѣ столпы Церкви. (Св. Грегорій Ниссий, Explanatio in Canticum Cantorum, Oratio 14).

г) Еф. 4, 11—16: „И той дахъ есть оцы апостолы, оцы же пророки, оцы же благовѣстники... въ созиданіе тѣла Христова...”

Здѣсь слово есть о разныхъ церковныхъ званіяхъ.

д) Мо. 23, 7: „... и звалиса отъ человѣкъ: учителю. Бы же не нарицайтисѧ учителемъ, единъ бо есть кашѣ учитель Христосъ.”

Это мѣсто Златоустъ объясняетъ такимъ образомъ, что относить укоръ къ гордости раввиновъ: „Nolite vocari Rabbi, ne quod Deo debetur, vobis praesumatis“.

е) По Іоанн. 10, 11 Христосъ единственный пастырь, возражаютъ православные. Дѣйствительно, иногда очень трудно разсмѣяться. Вѣдь подобное умствованіе можетъ разрушить іерархію. Христосъ здѣсь отличаетъ себя отъ злыхъ пастырей, отъ наемниковъ; ничего больше. (Златоустъ).

## 2) Объясненіе Іоанна 21, 15—17.

Іисусъ пребывая — послѣ сирого воскресенія съ учениками при морѣ Тиверіадскомъ, обращается къ Петру стѣдующими словами: Сімоне Іоаннѣ, любиши ли мя паче сіихъ? глагола ємъ: ей Господи: ты вѣси, ико люблю тѧ, глагола ємъ: паси агнцы мои. Глагола ємъ паки второе: Сімоне Іоаннѣ, любиши ли мя? глагола ємъ: ей Господи, ты вѣси, ико люблю тѧ; глагола ємъ: паси овцы мои. Глагола ємъ третіе: Сімоне Іоаннѣ, любиши мя? Оскорбѣ же Петра, ико рече ємъ третіе, любиши ли мя и глагола ємъ: Господи ты вѣси, ико люблю тѧ, глагола ємъ Іисусъ: паси овца моѧ“.

Касательно этихъ словъ: паси агнцы мои и паси овцы мои, въ подлинномъ греческомъ текстѣ, есть разныя чтенія: Всаке тѧ ἀρνία μοῦ, ποιμάνε τὰ πρόβατά μου; или: βάσκε τὰ ἀρνία

мою, поцаіне та прóвратиа мою и опять вóзже та прóвратиа мою. Въ Вульгатѣ читаемъ: „*Pasce agnos meos, pasce agnos meos и pasce oves meas*“.

Однако смыслъ мѣста, при какомъ-нибудь чтеніи, не мѣняется по существу.

Христосъ спрашивастъ Петра, любить-ли его, ибо, говорить св. Августинъ, гдѣ любовь, тамъ нѣтъ труда.

*Паси агнцы мои*, чтобы не заблудили въ вредную пастырь. Пасты (pascere) въ св. Писаніи значить, — управлять (regere), поэтому князья называются иногда пастырями.

Подъ агнцами (agni ἀρνία) нѣкоторые разумѣютъ новообращенныхъ (Евсеймій, Феофилактъ). Подъ овцами же (oves, прóвратахъ) болѣе пріуетѣвшихъ въ вѣрѣ (учители, пастыри, епископы и апостолы).‘

Не станемъ настаивать на правильности, или не правильности этого примѣненія, однако, во всякомъ случаѣ, слѣдующій единственно здоровый смыслъ вытекаетъ изъ состава рѣчи.

Здѣсь Петръ получилъ верховную власть управлять вселенской Церковью. Это утверждаемъ по слѣдующимъ причинамъ:

а) При этой сценѣ присутствуютъ всѣ апостолы и въ присутствіи всѣхъ направляетъ свои слова Хр. къ Петру; слѣдовательно выдѣлилъ его не лишь изъ самой среды апостоловъ.

б) Пасты, какъ выше отмѣчено, столько, значитъ, какъ управлять (regere). Христосъ Слѣдовательно, даѣтъ ему полномочіе управлять всѣми вѣрующими, безъ изъятія.

Такъ понимаетъ это мѣсто и уже помянутый протестантскій экзегетъ: *Zahn*, котораго, навѣрно, никто не можетъ подозревать въ „папизмѣ“ (*Das Evangelium des Ioachimes ausgelegt von Theodor Zahn. Leipzig. 1912*). Трикратное порученіе даетъ Христосъ Петру для пасенія цѣлаго стада, говорить *Zahn* и тѣмъ оказываетъ ему самое большое довѣріе.

Св. отцы, которые затрагиваютъ это мѣсто, говорять тоже въ такомъ смыслѣ.

Св. *Cyprianus* связываетъ это мѣсто съ Мк. 16, 16... такимъ образомъ: „*Petrus, cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat, super quem posuit et fundavit Ecclesiam*“. (*Summarium libri de disciplina et habitu virginum; S Cypriani*

acta et scripta... authore Prileszky). (Петръ, которому Господь поручилъ своихъ овецъ для пасенія и сохраненія, на которомъ поставилъ и основалъ церковь).

Тоже у *Кипріяна*, на другомъ мѣстѣ читаемъ, что Христосъ избралъ Петра изъ среды прочихъ апостоловъ, чтобы отстоять единство Церкви. Вотъ его слова буквально: „Loquitur Dominus ad Petrum, inquit: Ego tibi dico, quia tu es Petrus... Et iterum post resurrectionem: pasce oves meas; super illum aedificat Ecclesiam et illi pascendi mandat oves suas. Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem protestatem tribuat et dicat: sicut misit me Pater... tamen ut unitatem Ecclesiae manifestaret, unam cathedram constituit et unitatis eiusdem originem ab uno inscipientem sua authoritate disponit“ (Summarium libri de unitate Ecclesiae). (Обращается Господь къ Петру говоря: я тебѣ дамъ, ибо ты Петръ... И опять послѣ воскресенія: паси овѣцъ моихъ. На немъ основываетъ Церковь и повелѣваетъ спасти овѣцъ своихъ. И хотя послѣ своего воскресенія далъ одинаковую власть всѣмъ апостоламъ и сказалъ: какъ Отецъ послалъ меня... всетаки, чтобы установить единство Церкви, поставляетъ одну каѳедру и начало единства ея производить отъ одного...).

Видно, что по толкованію св. Кипріана, Христосъ выдѣлилъ Петра изъ всѣхъ апостоловъ, чтобы такимъ образомъ Церковь осталась едина въ управлѣніи и ученія.

О сохраненіи единства черезъ посредство одного архиепископа Церкви и св. Іеронимъ въ уже упомянутомъ мѣстѣ говорить (Epistola 57. ad Damasum).

Феофилактъ пишетъ къ отмѣченному мѣсту: Можемъ замѣтить разницу между ягнятами и овцами. Овцами означаются совершеннѣе въ вѣрѣ, а ягнятами (агнцы) лишь начинающіе.

Св. Іоаннъ Златоустъ даетъ слѣдующее, хотя короткое, но цѣнное объясненіе къ I. 21, 15...: „Почему спрашивается Христосъ лишь Петра? Потому, ибо: Os erat apostolorum et princeps et vertex ipsius coetus; tamquam negationis oblivisceatur, fratrum curam ei committit“ (Онъ былъ ртомъ апостоловъ и князь и вершина своей группы; будто забывая отреченіе, поручаетъ ему заботу о братьяхъ). (Homilia 86).

Можемъ спрашивать, къ чему иному относится эта забота, если не къ сохраненію братьевъ въ вѣрѣ и нравахъ?

И подчеркиваемъ, эга забота поручена ему въ присутствіи всѣхъ апостоловъ.

Если потомъ читаемъ изъ св. Августина и Златоуста, что повелѣніе: пасти овцѣ, касается всѣхъ, послѣ изложенія высшаго толкованія, мы должны сказать, что они это понимаютъ лишь въ моральномъ смыслѣ: къ обученію христіанъ обязаны дѣйствительно всѣ безъ исключенія. Однако одно дѣло есть простое исполненіе настырскихъ обязанностей и иное главное управление, верховное, авторитетное наблюденіе за ихъ ученіемъ.

Возражаютъ православные, что Петръ отпалъ огь Христа. Это не было отпаденіе отъ вѣры, а лишь личный грѣхъ Петра.

Что же касается сопротивленія Павла, это не касалось догматического вопроса, какъ мы отмѣтили уже выше.

Впрочемъ Петръ взялъ въ руки управление Церковью лишь послѣ вознесенія Христа.

Не будемъ останавливаться на толкованіяхъ Теодора Студита, ибо о немъ установилъ — по Геллеру — православный „Богословски Гласник“, что никто не отстоялъ лучше главенства римскихъ папъ, чѣмъ Студита. (Карловцы 1910 число 4).

### Догматъ непогрѣшимости.

Этотъ догматъ связанъ тѣсно съ догматомъ главенства и является собственно логическимъ выводомъ изъ него.

Мы видѣли, что Христосъ облачилъ Петра и въ немъ его преемниковъ въ должность главнаго учителя и управителя и то независимо отъ своихъ братьевъ — апостоловъ. Церковь Христа не можетъ пасти въ заблужденіе, а это послѣдовало-бы, если бы Христосъ не обеспечилъ ихъ.

Православные признаютъ тоже, что Церковь непогрѣшима. Церковь же устроена монархически, слѣдовательно она должна быть непогрѣшима въ своихъ „монархахъ“, въ папахъ римскихъ.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что мы можемъ привести для доказанія догмата непогрѣшимости всѣ тѣ библейскіе доводы, которые были приведены при обсужденіи вопроса первенства.

Однако главнымъ библейскимъ доказательствомъ догмата непогрѣшимости является: Лук. 22, 31...

Вотъ эти слова: „Рече же Господь: Симоне, Симоне, се сатана проситъ васъ, да бы склонилъ, какъ пшеницу. Языкъ же моли́хся о тебе, да не оскудѣтъ вѣра твоя и ты нѣкогда обра́щомъ оутверди братію твою“.

Чтобы спасти васъ, какъ пшеницу (Вульгата: *ut scribagret vos sicut triticum*), т. е. сатана намѣревается печалить, волновать, беспокоить, соблазнить васъ; просить васъ, какъ пшеница просыпается рѣшетомъ. Сатана сдѣлалъ это частью когда побудилъ евреевъ, чтобы они схватили Христа; ибо тогда апостолы, боясь ихъ, разбрѣжали.

И чѣмъ обезпечиваетъ ихъ Христосъ противъ подобныхъ слушаевъ? Молится за Петра, чтобы не „оскудѣла“ (Вульгата: „*ut non desiceret fides tua*“) вѣра его, чтобы не уменьшалась, не исчерпалась, не прекратилась его вѣра и чтобы онъ — пожалѣвъ свой отпадъ — укрѣпилъ своей непоколюбимой вѣрой своихъ колеблющихся братьевъ-апостоловъ.

Ударение лежитъ на томъ: „**язъ же моли́хся о тебе**“. Я молюсь *за тебя*, кого я поставилъ, какъ основной камень въ моей Церкви.

Этотъ разговоръ произошелъ среди самыхъ торжественныхъ обстоятельствъ, когда Иисусъ установилъ тайну Нашней святейшей Евхаристіи. Здѣсь присутствуютъ всѣ апостолы. Тамъ есть и любимый апостолъ: Иоаннъ и не смотря на это, Христосъ обращается прямо къ Петру и поручаетъ ему задачу укрепленія въ вѣрѣ прочихъ апостоловъ. Можемъ ли предполагать, что это не имѣть никакого особенного значенія? Такое предположеніе противилось бы разсказу евангелиста, такъ какъ онъ представляется въ составѣ рѣчи.

Съ такимъ пониманіемъ нашего мѣста не расходится толкованіе умѣренныхъ протестантскихъ экзегитовъ.

*Zahn* наприм. объясняетъ это слѣдующимъ образомъ.

Петръ имѣть особенную задачу касательно своихъ братьевъ апостоловъ. Христосъ увѣренъ въ томъ, что Его молитва не останется безъ исполненія. Петръ также вопреки всѣмъ сатанинскимъ искушеніямъ не отпадеть отъ вѣры. Поэтому Христосъ воззываетъ Петра, чтобы онъ укрѣпилъ своихъ братьевъ-апостоловъ, если будетъ угрожать имъ опасность отпаденія отъ вѣры. (*Das Evangelium des Lucas ausgelegt von Theodor Zahn. Leipzig 1913.*)

Св. отцы и церковные писатели занимавшиеся этимъ вопросомъ нерасходятся съ изложеннымъ смысломъ.

У Тертулліана читаемъ наприм.: „Si reprehensus est Petrus, quod, cum convixisset ethnicis, postea se a convictu, utique conversationis fuit vitium, non praedicationis“ (De prae-scriptione haereticorum. Enchiridion pagina 114). Если Петръ быль достоинъ упрека, потому что сперва сообщавши съ язычниками, потомъ отдѣлился отъ нихъ, это была ошибкой поступка а не проповѣданія).

Невозможно не видѣть въ этихъ словахъ намѣкъ на Лук. 22, 32 : „*азъ же молихся о тебѣ, да не осквернегъ кѣра ткою*“. Видно, что Тертулліанъ считаясь съ молитвою Христа за Петра, видить себя вынужденнымъ взять его подъ защиту противъ эвентуальныхъ подозрѣваній, будто бы онъ, въ вопросѣ по отношенію къ язычникамъ, заблудился въ вѣрѣ.

Св. Кипріанъ говоритъ : Loquitur hic Petrus (I. 6 : Domine ad quem ibimus . . .?) super quem aedificanda fuera Ecclesia ; Ecclesiae nomine docens, ostendens, quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, Ecclesia tamen a Christo non recedit“. (Epistola 69). (Здѣсь Петръ говоритъ, на которомъ должна быть устроена Церковь, отъ имени Церкви уча и указывая, ибо хотя упорное и послушаться не хотящее гордое множество отпадетъ, всетаки Церковь не отпадетъ отъ Христа).

Какъ видно, здѣсь св. Кипріанъ въ связи съ именемъ Петра, говоритъ о томъ, что Церковь не можетъ отпасти отъ вѣры.

Не считаю нужнымъ ссылаться на св. *Леона Великаго* о котораго обѣ Церкви почитаютъ какъ святого и у кого уже даны и по сознанію Болотова, какъ выше отмѣчено, всѣ примѣты непогрѣшимости. (S. Leo, sermo 2 De Natali Ss Petri et Pauli).

Не будемъ заниматься дальнѣйшими доказательствами этого догматата, такъ какъ мы поставили себѣ цѣлью экзегетическое разбираніе этого вопроса и доктриналистически-историческая доказательства не входять въ нашу задачу.

Нѣкоторые изъ православныхъ возражаютъ намъ, что на Іерусалимскомъ апостольскомъ синодѣ (Дѣянія Ап. гл. 15) предсѣдательствовалъ Іаковъ а не Петръ и будто бы Іаковъ вѣдь первенствующую роль на немъ.

Такое представление апостольского собора не соответствует рассказамъ св. писателя.

Во первыхъ, на синодѣ говорилось объ обрядовомъ вопросѣ, чтобы не сказать: о тактике по отношенію къ новообращеннымъ христіанамъ изъ язычниковъ.

Какъ первый Петръ высказался и его мнѣніе взяло верхъ. Въ смыслѣ этого новообращенные язычники не обязывались къ соблюденію еврейскихъ обрядовыхъ законовъ. Однако — по предложенію Iакова — должны были воздержаться отъ нѣкоторыхъ дѣлъ, которые наиболѣе соблазняли христіанъ изъ еврейства.

Еще отмѣчаемъ вполнѣ мимоходомъ, что касательно содержанія этого догмата, встрѣчается у православныхъ болѣе правильное, объективное понятіе, чѣмъ это замѣчалось раньше.

*Бицилли* наприм. желаетъ замѣнить терминъ: непогрѣшимость на незаблуждаемость, какъ на болѣе соотвѣтствующій опредѣленію этого догмата соборомъ Ватиканскимъ; и это означаетъ, что наша ошибаться не можетъ, когда онъ говоритъ „съ каѣдры“, въ качествѣ главнаго, руководящаго учителя въ вопросахъ вѣры и нравовъ. (Россія и латинство. Сборникъ статей, Берлинъ 1923; на стр. 40...).

### Вопросъ происхожденія св. Духа.

Есть мѣсто въ св. Писаніи, гдѣ говорится прямо о происхожденіи св. Духа и есть другія мѣста, гдѣ слово есть о посланіи Его, или же, гдѣ Онъ называется духомъ Сына.

У восточныхъ православныхъ I. 15, 26 слышать главнымъ козыремъ касательно происхожденія отъ Отца. Здѣсь мы должны отмѣтить, что перетолкованіе этого мѣста въ смыслѣ: Св. Духъ происходитъ лишь отъ Отца (a Solo Patre) болѣе не встрѣчается у серьезныхъ православныхъ богослововъ (Д-ръ Юлій Гаджега: Руководство къ изученію вопроса... и пр. стр. 45).

1. I. 15, 26: **Егда же приидетъ Оутѣшитель, его же азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуетъ о мнѣ.**

Это мѣсто доказываетъ происхожденіе св. Духа отъ Отца и Сына.

Видимъ, что въ первомъ полустихѣ слово есть о томъ, что Сынъ посыпаетъ Духа, а именно посыпаетъ его отъ

Отда. Въ Св. Писанії говорится о посыланії одного лица другимъ, отъ котораго оно происходитъ. Потому не читаемъ никогда объ Отцѣ, что онъ посылается, ибо онъ не происходитъ. О сынѣ утверждается, что онъ посылается отъ Отца, а не отъ Сына. Такъ объясняли это мѣсто греческіе и латинскіе Отцы на флоренскомъ соборѣ (засѣданіе 18. и 25).

Это находитъ свое утвержденіе и въ отцовской литературѣ.

Св. Иларіонъ пишетъ: „*Advocatus veniet et hunc mittit Filius a Patre et Sp. Veritatis est, qui a Patre procedit. Qui mittit, potestatem suam in eo, quod mittit ostendit. Et interrogo utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere, certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere quod sit accipere a Patre*“ (De Trinitate 8, 19; Enchiridion p. 320). (Призванный придетъ и посыпаетъ его. Сынъ отъ Отца и есть Духъ истины. Кто посыпаетъ, указываетъ свою власть въ томъ, что посыпаетъ. И спрашивамъ, одно есть-ли получать отъ Сына и происходить отъ Отца; на-вѣрно то самое и одно считается однимъ получать отъ Сына и получать отъ Отца).

Въ первыхъ видно, что св. Отецъ объясняетъ наше мѣсто. Даѣе онъ утверждаетъ, что посыпающій указываетъ свою власть на посыпаемомъ. А спрашиваемъ, какую власть имѣеть Сынъ на св. Духѣ, если послѣдній не происходитъ отъ него? Кромѣ того св. отецъ говоритъ, что получать отъ Отца и получать отъ Сына означаетъ то самое. Такъ какъ Духъ св. получаетъ отъ Отца свое естество, т. е. происходитъ отъ него, следовательно происходитъ и отъ Сына.

Св. Епифаній связываетъ І. 15, 26. съ І. 16, 14: „Онъ (т. е. Духъ св.) **можетъ прославить, тако отъ моего пріемлетъ и возвѣститъ вами**“, сдѣдующимъ образомъ: „*Qui a Patre procedit et de meo accipiet, ut ne alienus a Patre vel Filio credere tif, sed eiusdem substantiae, eiusdem divinitatis... Spiritus enim Dei, et Spiritus Patris et Sp. Filii...*“ (Enchiridion 408). (Кто происходитъ отъ Отца и получаетъ изъ моего, чтобы не считался чуждымъ Отцу или Сыну, но того самого естества и божества... ибо Духъ Сына есть Духомъ Отца и Сына). Иными словами говорить св. отецъ, что св. Духъ получаетъ отъ Сына и потому называемъ его Духомъ и Сына. И спрашиваемъ: что получаетъ Онъ, если не свое естество, т. е. отъ него происходитъ. Онъ происходитъ отъ Отца и потому называется Духомъ Отца.

Св. Аѳанасій говорить въ подобномъ смыслѣ: „Spiritus quoque sancti ita in nullo dispar est persona, neque diversae substantiae quam Pater et Filius, ut ipse idem sit spiritus sanctus, procedens a Patre, qui est et Filius: nam aliquando defuit Patri, sicut nec Filio, ut quemadmodum sive initio semper atque in creatione mundi cum Patre fuit et Filio“ (De ariana et catholica confessione lib. VIII., Opera s. Athanasii ed. Coloniae 1686). (Лицо Духа св. есть того естества, какъ Отецъ и Сынъ, такъ, что тотъ самый Духъ, который есть Сына, проиходилъ отъ Отца и всегда вмѣстѣ былъ съ Отцомъ и Сыномъ).

Умозаключеніе Аѳанасія ясно: Духъ св. есть того божества, котораго есть Отецъ, ибо отъ него происходит и котораго есть Сынъ, ибо называется Духомъ Сына. Слѣдовательно, св. отецъ, отождествляетъ выраженія: происходит отъ Отца и Духъ Сына. Иными словами Духъ св. Богъ, ибо происходит отъ Отца, т. е. получаетъ отъ него свое естество и имѣеть естество Сына, т. е. происходит отъ него.

Св. Августинъ поднимаетъ вопросъ: „Если св. Духъ обоихъ, какъ я доказалъ, почему говорить Сынъ: Духъ св., который происходит отъ Отца („иже отъ Отца“), и отвѣчаетъ: потому, ибо есть его обычаемъ приписывать Огцу, что принадлежитъ ему. — Потому говорить на другомъ мѣстѣ, что ученіе его не есть его, но пославшаго его. Такъ какъ Сынъ есть Богъ, ибо „Deus de Deo“ (Богъ отъ Бога), изъ того слѣдуетъ, что отъ Бога (Отца) имѣеть, чтобы св. Духъ происходилъ отъ него (Liber: de Trinitate XV. c. 27).

Тоже у него читаемъ: „Spiritus S. secundum Scripturas sanctas nec Patris solius est, nec Filii, sed amborum“ (Liber: de Trinitate XV. c. 17.) (Св. Духъ не есть, по св. Писаніямъ, ни лишь Огда, ни лишь Сына, но обоихъ).

2) I. 16, 14—15: „Онъ (Духъ св.) мы прославимъ, иако отъ моего пріиметъ и возмѣститъ камъ. Есмъ, елика имать Отца, мож сѧть: сего ради рѣхъ, иако отъ моего пріиметъ и возмѣститъ камъ“. Слѣдовательно, Сынъ говоритъ здѣсь что св. Духъ все, что имѣетъ, получаетъ отъ него и то потому, ибо все, что Отецъ имѣеть, есть Сына.

Что же иное можетъ получать св. Духъ кромѣ своего естества, что столько значить, какъ происходит отъ него.

Огецъ даетъ Сыну а Сынъ сообщаетъ Духу св. (св. Кириллъ Іерусалимскій). И чего общаго могутъ сообщать божественные лица одно другому, если не свое естество?

*Кириллъ Александрийскій* пишеть въ отмѣченномъ мѣстѣ: „*Omnia, quoae cuncte habet Peter mea sunt; propterea dixi vobis, qui de meo accipiet et annutiat vobis... Spiritus nimirum, qui per ipsum et in ipso est...*“ (Commentarii in Joannem liber 10.; Ex historia Ecclesiastica P. Natalis Alecsandri .... selectae dissertationes ex Michaeli Scsavniczky. Viennae 1780 p. 157). (Всё что Отецъ имѣеть, суть моя, потому я сказалъ, что изъ моего получаетъ, Духъ св., Который есть чреаъ Него и въ Немъ).

Тотъ самый отецъ, пишеть на другомъ мѣстѣ слѣдующее: „Онъ мя прославить, яко отъ моего пріиметъ... Онъ, Богу соотвѣтствующимъ способомъ происходит чрезъ Него (Liber 11, Commentarii... какъ выше).

Намѣкъ имѣется на счетъ нашего мѣста и у си. *Басилия Великого*: „*Nam dignitate secundum esse a Filio, ut qui ab illo esse habeat et ab ipso accipiat...*“ (liber III. Contra Eunomium; Scsavniczky p. 147). (Ибо Духъ св., касательно достоинства второй отъ Сына, какъ имѣющій свое существованіе отъ Него и отъ Него получаетъ).

Слѣдовательно св. Духъ имѣть свое существованіе отъ Сына, т. е. происходить отъ Него.

3) Да же Духъ св. называется въ св. Писаніи не лишь Духомъ Отца, но и Сына, что указываетъ на происхожденіе Духа св. и отъ Сына.

Къ Римлянамъ 8, 9: „*Вы же нечестивы въ плоти но въ дѣслѣ, понеже дѣхъ Божій живетъ въ васъ; аще же кто дѣхъ Христова не имать, сей нечестивъ его въ...*“ и къ Галатамъ 4, 6: „*И понеже есть сынове, посланы Бога дѣха Сына своего въ сердца ваши, вопиюща: Иава отче!*“.

Наша точка зренія находитъ свое утвержденіе въ писаніяхъ святыхъ отцовъ.

*Св. Афанасій*, намекая на это мѣсто, пишеть: „*Omnia, quae sunt Patris, sunt etiam Fili; hoc testatur Apostolus quoque: Spiritum esse et Patris et Filii*“ (Contra Macedonem. Dialogus I; Op. Athanasi; Coloniae 1686). (Все, что есть Отца, есть и Сына; объ этомъ свидѣтельствуетъ Апостолъ: Духъ св. есть духомъ Отца и Сына. Если все, что имѣеть Отецъ, имѣеть и Сынь, то изъ этого слѣдуетъ, что Сынь имѣеть и то, чтобы Духъ св. происходилъ отъ него. Вотъ причина, почему Духъ называется духомъ Сына).

Если Духъ св. есть и Христосъ, въ томъ случаѣ онъ происхо-

дитъ какъ отъ Отца, такъ и отъ Сына, говоритъ св. Амвросій (Liber 3. de Sp. S. 6, 9).

У св. Василія Великаго имѣется нѣсколько мѣстъ. „*Sed et Spiritus Christi dicitur (sc. Spiritus S. valut natura ipsi coniunctus). Ob id si quis spiritum Christi non habet, hic non est ipsius. Unde salus spiritus digne glorificat dominum... et in sua dignitate, maiestatem eius, unde processit, ostendit...* (De Spiritu Sancto liber c. XVIII.; Op. S. Basilii. Basileae 1540). (Но Духъ св. называется духомъ и Сына, какъ природой связанный съ нимъ... Потому кто не имѣть духа Христа, не есть его... и въ своемъ достоинствѣ, указываетъ величие его, отъ которого происходит). Слѣдовательно Духъ св. называется духомъ ибо происходит отъ него.

На другомъ же мѣстѣ св. отецъ, намекая на Рим. 8, 9 и Гал. 6, 4, доказываетъ полную вѣчную связь св. Духа съ Отцомъ и Сыномъ (Sermo contra Sabellianos et Arium). Если же Духъ св. связанъ отъ вѣчности и съ Сыномъ, тогда происходитъ и отъ него.

Нѣкто спрашиваетъ: происходить ли св. Духъ и отъ Сына, читаемъ у св. Августина (Liber: de Trinitate VI). Св. Духъ есть духомъ не одного, но двоихъ, потому говоритъ Христосъ: Духъ Отца и Апостоль: „*посланъ Богъ духа Сына своего.*“ Почему не вѣримъ, что Духъ и отъ Сына, когда онъ называется духомъ Сына. Если бы Духъ не происходилъ отъ Христа, онъ не могъ бы сказать апостоламъ: „*примите Духа святого.*“

#### 4. Восточные возражаютъ:

а) Почему Христосъ не изъявилъ, что св. Духъ происходитъ и отъ него? Мы можемъ поднять такой вопросъ и при другомъ догматѣ. Наприм. почему Хр. говорить, что Отецъ болѣе его? Неужели станемъ подвергать критикѣ его? Кромѣ того, мы убѣдились изъ выше изложенного, что формула: иже отъ Отца, заключаетъ въ себѣ происхожденіе и отъ Сына.

в) По святому Писанию Духъ св. посыаетъ Сына. Исаія 48, 16, 61, 1 и Лук. 4, 18.

Вотъ эти мѣста: „*Приступите къ мнѣ и слышите сіѧ исперка не отай глаголахъ, егда быкахъ тамо вѣхъ, и нынѣ Господь послалъ мя и Духъ его.*“ Ие. 48, 16).

Св. отцы объясняютъ этотъ стихъ разнообразно. По мнѣнію нѣкоторыхъ отцовъ Христосъ говоритъ здѣсь (св.

Иеронимъ); однако есть отцы, которые относятъ то къ Исаю. Принимая первое предположеніе, можемъ сказать, что посланіе Духа болѣе моральное; Отецъ („Господь и духъ его“) есть Самъ посылающимъ.

„Духъ Господень на мнѣ, его же ради помаза мя, благовѣстити иницимъ послы мя“... (61, 1). Эго мѣсто приводить и евангелистъ Лука въ уже отмѣченномъ мѣстѣ.

Пуская съ виду мнѣніе вѣкоторыхъ модерныхъ толкователей, что тутъ говорить пророкъ, всетаки можемъ дать удовлетворительное объясненіе этого стиха. Роль Духа тѣсно связана съ ролью Отца, такъ что дѣйствіе Духа здѣсь не представляется авторитетнымъ.

Кромѣ всего мы должны замѣтить вообще, что изъ этихъ и подобныхъ изреченій можемъ заключать происхожденіе Сына отъ Духа лишь въ томъ случаѣ, если бы Духъ былъ вторымъ въ Тройцѣ.

г) I. 16, 14. говорится въ будущемъ времени (отъ моего пріиметь, accipiet); слѣдовательно не можетъ быть слова о вѣчномъ происхожденіи Духа.

Для Бога нѣтъ никакихъ временныхъ отношеній и относительно Его говорится: Онъ ваяль, берестъ или возьметъ. Впрочемъ будущее время, какъ всегда продолжающееся болѣе соотвѣтствує вѣчному дѣйствованію Бога.

д) Въ св. Писаніи слово есть о томъ, что Духъ съ. получаетъ отъ Христа: „Онъ отъ Моего пріиметь“. Христосъ говорить, имѣть въ виду только знаніе или мудрость. Да, лишь въ Богѣ знаніе, или мудрость и существуетъ совершенно тождественны. Слѣдовательно, взять изъ мудрости Сына, значитъ столько, какъ взять его существо, т. е. относится къ Его происхожденію.

Мы должны понимать такое получение соотвѣтственно природѣ Бога. Т. е. Духъ получаетъ свое существо отъ Сына. (*Dydimus*; liber II. de Spiritu Sancto).

е) Изъ того, что по св. Писанію Сынъ имѣетъ все, что имѣть Отецъ, заключается неправильно происхожденіе Духа отъ Сына, возражаютъ православные: Духъ св. имѣеть все, что имѣть Отецъ, слѣдовательно, мы бы должны сказать, что Отецъ пропекходитъ отъ Духа.

Такое заключеніе было бы правильно, если бы перемѣна взаимного отношенія божественныхъ лицъ была возможна (Св. Григорій Богословъ: *Oratio theologica* 5).

з) Св. Іоаннъ Дамаскинъ положительно утверждаетъ: не говоримъ, что Духъ отъ Сына есть; онъ имѣлъ въ виду вѣроятно І. 15, 26. Что мы отвѣчаемъ? Онъ хотѣлъ сказать тѣмъ навѣрно лишь столько, что главнымъ („прокатартическому“) источникомъ Духа является Отецъ. На другомъ мѣстѣ читаемъ у него, что Духъ черезъ Сына отъ Отца (De fide orthodoxa 1, 12).

### Вопросъ чистилища.

Насчетъ этого вопроса главное затрудненіе состоить въ томъ, что слова: чистилище (*purgatorium*) нѣть въ св. Писаніи. Восточные говорятъ, что Библія знаетъ лишь о двухъ состояніяхъ душъ посдѣ смерти (небо и пекло: адъ *άδης*, Hades, *infernum*). Изъ пекла нѣть освобожденія только для такихъ, которые умерли безъ вѣры и безъ покаянія, какъ на пр. евангельской богачъ (Лук. 16, 23...). Пекло сравнивается въ Библіи съ темницей, въ темницѣ же находятся разные преступники: есть тамъ приговоренные къ пожизненному и къ временному заключенію (Лук. 12, 58, 59). Самъ Христосъ снизошелъ въ адъ (Милашъ: Кирволъ и Моеодій. Переводъ съ сербскаго языка на болгарскій языкъ отъ Л. Иванова. Софія 1903. стр. 98...).

Между тѣмъ есть мѣста въ Библіи, которыя доказываютъ, что пекло вѣчное, откуда нѣть никакого освобожденія; а напротивъ, есть среднее мѣсто между небомъ и пекломъ, ибо молитва и другія добродѣтели представляются какъ полезныя для душъ находящихся въ этомъ мѣстѣ, которое получило въ писаніяхъ св. отцовъ название: чистилище (*purgatorium, ignis purgationis* и пр.).

1. Пригча о богатомъ и Лазарѣ: Лук. 16, 23... По этой притчѣ, между осужденными находящимися въ пеклахъ и оправданными, есть непроходимое пространство („И надъ всѣми сими между нами и вами пропастъ велика оутвердисѧ, иако да хотиціи прѣти отсюдъ къ камъ, не возможутъ, ни иже оттѣдъкамъ преходатъ“ стр. 26).

Слѣдовательно, видно, что нѣть никакого освобожденія изъ мѣста осужденныхъ. Тутъ объявляется общій принципъ, касающійся всѣхъ осужденныхъ, а не лишь евангельского богача.

Объ этомъ мѣстѣ имѣется отзывъ уже у Ермаса: „(Pastor, visio III.; Sacrae Bibliothecae sanctorum patrum tomus III. Parisiis 1576). Qui cadebant in ignem et ardebat ii sunt, qui

*In perpetuum abscesserunt a Deo vivo, nec amplius ascendit in corde eorum poenitentiam agere*“ (Которые впали въ огонь и горять суть тѣ, которые отпали отъ Бога на вѣки и болѣе не вступить въ сердце ихъ мысль раскаянія). Слѣдовательно, мысль ясна и то тѣмъ болѣе, что ниже, тѣмъ, которые отпали отъ Бога на вѣки, противополагаются, тѣ, которые раскаиваются и скончили дни своего наказанія (*Habent poenitentiam et impleverunt dies peccatorum suorum*).

Подъ пропастью (*chaos*) св. отцы (св. Амвросій, Златоустъ, Феофилактъ) понимаютъ мистически неотмѣняемый приговоръ Бога направлений къ осужденнымъ.

Св. Григорій (*homilia 4*): *Inter divitem et pauperem chaos est, quia post mortem nequeunt merita mutari, ut damnati transirent ad sortem beatorum et vice versa*“ (Между богатымъ и убогимъ прощать есть, ибо по бѣмерти заслуги не могутъ перемѣняться, чтобы осужденные перешли въ судьбу блаженныхъ и на оборотъ). То самое читаемъ и у *Евсевія*. Св. Златоустъ говоритъ о вѣчности наказанія осужденныхъ: 9 проповѣдь къ 1. Кор. 3, 12...

Еще приводимъ слова св. Августина: „*Quod autem dicit, ad ea loca, in quibus torquentur impii, iustos etiamsi velint non posse transire, quid aliud significat, nisi post hanc vitam ita receptis in carcere, ut inde non excent, donec reddant novissimum quadrantem, per incommutabilitatem divinae sententiae, nullum auxilium misericordiae posse praebeti a iustis, etiamsi velint illud praebere*“ (Quaestionum Evangelicarum liber II. c. 38). (Что же касается того изрѣченія — т. е. Лук. 16, 26 — что въ тѣ мѣста, гдѣ преступники мучатся, праведники не могутъ прерѣти, если бы и хотѣли, что иное означаетъ, какъ то, что заключеннымъ въ темницахъ черезъ неотмѣняемый приговоръ Бога, помочь не можетъ доставиться праведниками, если бы и хотѣли).

2) Мѳ 25, 41: „*Тогда речетъ и сущимъ ошбюю его: идите отъ мене проклятіи къ огнѣ вѣчный, оготовленный діаволомъ и ангеламъ его*“.

Надъ этимъ мѣстомъ св. писанія мы надолго останавливаться не будемъ. Здѣсь Христосъ гонорить о посѣденіемъ судѣ, послѣ котораго, и по ученію православныхъ — объявится окончательный приговоръ.

Однако мы видимъ изъ вышеизложеннаго, что ни въ Біблії, ни въ писаніяхъ святыхъ отцовъ нѣтъ никакого намека на прекращеніе наказанія въ аду.

Напротивъ, извѣстно, что Оригень былъ осуждены изъ-за такого ученія.

Касательно возраженія, что пекло сравнивается съ темніею, мы не смѣемъ весьма настаивать на такихъ и подобныхъ сравненіяхъ, ибо знаки сравниваемыхъ вещей не покрываются никогда вполнѣ.

Приводимое мѣсто Мо. 5, 25, 26, (Лук. 12, 58, 59) объясняется разнообразно. Нѣкоторые относятъ это къ чистилищу. Смысль зависитъ отъ значенія слова: дондже (donec).

Вотъ текстъ: „Бѣди оуѣѣцакамъ съ соперникомъ твоимъ скоро, дондже еси на путь съ нимъ, да не предастъ тебе соперникъ сѣдій, и сѣдій та предастъ славѣ, и къ темницѣ вверженъ будешъ. Пминь глаголю тѣкѣ, не изыдешъ оттуда дондже возвѣши послѣдній кодрантъ“.

Св. Феофилѣ Антиохійскій, Оригенъ и св. Амвросій того мѣнія, что дондже (donec) указываетъ на чистилище, гдѣ наказанія прекратятся. Вотъ слова св. Феофила: „Age igitur quod praecepit lex, ne te dissidentem sibi, tradat judici sc Christo et judex tradat te ministris, i. e. angelis et militaris in carcерem, i. e. in gehennam et non exeras inde, donec reddes novissimum quadrantem i. e. omni ocioso sermone rationem omnino persolves“. (In Mt. liber I.; Bibliotheca sanctorum patrum tomus V). (Дѣлай такъ, какъ приказывается законъ, чтобы тебя противящагося не передалъ судью т. е. Христу, а Христосъ слугамъ, т. е. ангеламъ и всадилъ тебя въ темницу пока не отдашь послѣдняго кодранта т. е. не отвѣтишь за каждое излишнее слово).

Другіе же, какъ наприм. св. Августинъ относятъ къ вѣчнымъ наказаніямъ пекла. По этому дондже имѣеть такое значеніе, какъ въ псалмѣ 109, 1 или же у Мѳ. 1, 25.

3) 2. Маккав. 12, 43: „И сотворивъ отъ мѣжей собраніе оутварей, яко двѣ тысѧціи драхмъ серебра, пославъ Іерусалимъ принести за грѣхъ мертвыхъ жертву: предовѣрѣ и благочестно творя, о воскресеніи помышляя“.

Видимъ, что милостыня полезна для душъ умершихъ. А такъ какъ находящимся въ пеклѣ нельзя помагать, то относится къ душамъ пребывающимъ въ чистилищѣ.

Къ этому мѣstu пишетъ св. Августинъ: „In Machabeorum libris legitimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est uni-

versae ecclesiae, quae in hac consuetudine clares auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum". (Въ книгахъ Маккавейскихъ читаемъ о жертвѣ за умершихъ. Если бы ничего не было объ этомъ въ св. Писаніи В. З., авторитетъ Церкви, въ этомъ отношеніи, не малъ, (малый), гдѣ обычай есть, въ молитвахъ священника, молиться и за умершихъ).

Св. Ефремъ Сирійскій ссыпалась на жертву Маеатія прибавляетъ, что если жертвы его умилостивили Бога, насколько болѣе умилостивляютъ священники Н. З. (Enchiridion pagina 256).

4. Мѣ. 12, 32: „И иже аще речетъ слою на Сына человѣческаго, отпачтнися ємъ, а иже речетъ на Духа святаго, не отпачтнися ємъ ни въ сій кѣкѣ, ни въ вѣдущій“. По этому тексту, тѣмъ которые грѣшили противъ св. Духа, нѣть отпущенія ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ. Отсюда можно заключать о существованіи чистилища, ибо если нѣть такого мѣста, тогда излишне прибавить: ни въ будущемъ, понеже въ пеклѣ пѣть отищенія.

Qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur Sed tamen de quibusdam levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est... (S. Gregorius Magnus Dialogi liber 4, c. 39); Enchiridion pagina 728). (Кто нибудь какой при смерти, такимъ представеньемъ передъ судомъ Бога. Но мы должны вѣрить, за нѣкоторые меньшіе грѣхи, существование огня чистительного... объ этомъ говорить евангелистъ: Мѣ. 12, 32).

Намекъ на этотъ огонь чистильный встрѣчается и у Кипріана. (Epistola 52) и св. Григорія Нисскаго. (De infidelibus, qui prae mature abripiuntur et de dormientibus"; Op. s. Gregorii Nysseni Basileae 1571).

5) 1. Кор. 3, 11: „Основаніемъ бо инаго никто же можетъ положити паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ. Аще ли кто назидаетъ на Основаніи семъ злато, серебро... и когожде дѣло, иакоже есть, огнь испытъ. И егоже аще дѣло преъдется, еже назда, мздѣ пріиметъ. И егоже дѣло сгоритъ, отщепится, самъ же спасется, такожде, иакоже огнемъ“.

Златоуетъ подъ тѣмъ: самъ же спасется, такожде огнемъ (et ipse salvus erit quasi per ignem), понимаетъ: что остается какъ дерево, которое не гораетъ сразу въ огнѣ. Апостолъ хочетъ сказать: онъ не разорится, какъ его дѣло, но будетъ дальше жить въ огнѣ. (Homilia 9 in 1 Cor. 3, 12—16).

Однако этотъ смыслъ врядъ-ли соотвѣтствуетъ составу рѣчи. Апостолъ говоритьъ объ отличныхъ заслугахъ (золото, серебро, драгоценные камни), которыхъ устроются на Христѣ, такъ на основаніи; за такія приходится вознагражденіе цѣнное. И говоритьъ о не столь значительныхъ заслугахъ: дерево, сѣно, солома. Такія дѣла тоже спасаютъ человѣка, но нѣть безъ чистильного огня.

Такимъ образомъ объясняетъ это мѣсто св. Августинъ. Узнаемъ, говорить онъ, кто спасется огнемъ, если раньше знаемъ, что значитъ: *in fundamento habere Christum* (имѣть Христа въ основѣ).

Основа является главнымъ въ зданіи. Тотъ имѣеть Христа для основы въ сердцѣ своемъ, кто не предпочитаетъ ничего Христу, если даже нѣчто и разрѣшается ему. На-противъ если кто-нибудь предпочитаетъ временные, хотя разрѣшенныя дѣла, Христу, тотъ не имѣеть Его для основы въ сердцѣ своемъ и тѣмъ не менѣе, если совершаешь запрещенныя дѣла и дѣло Христа поставилъ на задній планъ. Можетъ спастись и тотъ кто любить свою жену, юнаца ладждается, но лишь какъ черезъ огонь. Если же кто-нибудь надъ основою воздвигаетъ другія дѣла: дерево, сѣно... такое зданіе вредно. День Господа обнаружитъ дѣла обоихъ: *dies utique irae, dies tribulationis, quem, inquit in igne revelabit* (день гнева, день печали, который, можетъ, объявить въ огнѣ). Тогда чье дѣло останется (останется же того, кто заботится о дѣлѣ Христа), тотъ получитъ вознагражденіе. Чье дѣло же сгоритъ, тотъ потерпитъ убытокъ, ибо не будетъ владѣть тѣмъ, чѣмъ наслаждался. Онь же самъ спасается, однако какъ черезъ огонь. Но „*profecto non est ille ipse aeternus ignis*“ (этотъ огонь не есть навѣрно тотъ вѣчный огонь). Ибо въ вѣчный огонь бросаются лишь прохладные. Огонь искусить лучшихъ, но разнообразно. Однихъ искусить такъ, что зданіе воздвигнутое на Христѣ, какъ на основѣ, не сгоритъ и не уничтожится. Другихъ напротивъ искусить такъ *quod superaedificaverunt ardet, damnique inde patientur; salvi fient autem, quoniam Christum in fundamentum stabiliter positum prae-cellenti charitate timuerunt*. (Ихъ воздвигнутое зданіе сгоритъ и отсюда понесутъ вредъ; все таки спасутся, ибо имѣли Христа для прочной основы и отличались любовью). И эти будутъ принадлежать къ тѣмъ, къ которымъ слова Спасителя будутъ направлены: - „*Пріндите благословеніи Отца*

мего, наслѣдуйте огнестоенное вами царствіе... (Ме. 25, 34); а не къ тѣмъ, которые будуть прокляты и не освободятся изъ огня вѣчнаго. (De civitate Dei ; liber XXI).

Блаженній Кесарь даєть тоже отзывъ объ этомъ мѣстѣ : „Cuius opus manserit, mercedem accipit (1 Cor 3). Multi sunt, qui lectionem istam male intelligentes, falsa securitate decipiuntur dum credunt, quod supra fundamentum Christi crimina capitalia aedificant, peccata ipsa per ignem transitorium purgari possint et ipsi ad vitam perpetuam pervenire .. Illo enim transitorio igne, de quo dicit Apostolus : ipse autem salvus erit, sic tamen, quasi per ignem, non capitala, sed minuta peccata purgantur“ (Appendix Bibliothecae s. patrum ; tomus VII. Parisiis 1576). („**Самъ же спасется, такожде искоже огнемъ**“. 1 Кор. 3, 15; Многіе понимающіе это чтеніе неправильно обманываются ложной безопасностью, когда думаютъ, что **воздвигая на основѣ Христа уголовныя преступленія, грѣхи очищаются переходнымъ огнемъ, а они вступятъ въ жизнь вѣчную...** Ибо тѣмъ переходнымъ огнемъ, о которомъ Апостоль говоритъ, очищается лишь маленькие грѣхи, они же спасутся огнемъ). Далѣе описывается прочность, жестокость огня чистильного и противоставляется этому огнь вѣчный.

Кесарь, на другомъ мѣстѣ говорить объ искуплении грѣховъ милостынями. (De elemosyna homilia II).

### **Непорочное зачатіе Богородицы.**

Прежде всего мы должны поставить вопросъ правильно.

Слѣдовательно „**Блаженнѣйшая Дѣва Марія въ первый моментъ своего зачатія, чрезъ особенное дѣйствіе благодати Всемогущаго Бога, въ виду заслугъ Іисуса Христа; Искупителя человѣчества, очищена была отъ всякаго оскверненія грѣховнаго...**“ (Bulla: Ineffabilis Deus“ отъ 8 декабря 1854). Понятно, было бы вполнѣ превратно, если бы кто-нибудь требовалъ указанія этого догмата въ св. Писаніи и въ отцовской литературѣ тѣми самыми терминами.

Библейскими доказательствами являются слѣдующія мѣста : Бытія 3, 15 ; Пѣснь пѣсней 4, 7 (2, 2), Лука 1, 28.

Разсмотримъ эти мѣста отдельно.

1. Бытія 3, 15 : „**И враждѣ положѣ между твою и между женою и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ твоимъ; Той твою блести будетъ главѣ и ты блести будешъ его патѣ.**“

Вульгата читаетъ второе полустихie: „*Ipsa conteret caput tuum et tu calcaneo insidiaberis eius*“.

Правда, что въ подлинномъ еврейскомъ текстѣ стоять мужескій полъ, такъ и въ Септуагнитѣ. Но текстъ еврейской сомнителенъ. Что же касается чтенія Септуагинты, въ виду того, что многие отцы, которые употребляли текстъ Септуагинты, читаютъ *αὐτὴν* (она), можемъ утверждать, что это есть древнее чтеніе греческаго перевода. Такъ читаютъ: св. *Златоустъ*, (*hom. 17 in Genesim*) св. *Августинъ*, *Амвросий* (*De fuga saeculi caput 7*), *Феодоретъ* и пр. (*Commentarius Iacobi Tirini in Vetus ac N. T., Antwerpiae 1632*).

Однако мы должны отмѣтить, что напр. *Златоустъ* въ самомъ библейскомъ текстѣ читаетъ въ мужескомъ полѣ. *Αὐτὸς ὁ πτυρήσει κεφαλὴν καὶ τὸ πτυρήσεις τοῦ πτέραν*. (*Ipse observabit caput tuum et tu observabis eius calcaneum*. Той блюсти и проч.).

Всегда мы видимъ изъ слѣдующихъ его словъ, что онъ относить это къ Пресв. Богородицѣ „*Neque hoc contentus ero, quod super terram reptes, sed et inimicam foederisque nesciam faciam tibi mulierem; neque eam solam, sed et semen eius semimi tuo hostem perperatum faciam*“ (*In homilia 17 ad Genesim*). (Не удовлетворюсь тѣмъ, чтобы ты на чревѣ пресмыкался — гласить наказаніе змѣя Богомъ — но сдѣлаю жену тебѣ враждебной и незнающей съ тобой никакого союза, ни ее единую, но сдѣлаю съмѧя ея вѣчнымъ противникомъ съмени твоему).

Сдѣдовательно здѣсь говорится о вѣчной враждѣ между какой-то женой и діаволомъ и между съмениами ихъ... Кто эта жена, если не Богородица родившаяся безъ грѣха и которая была безъ грѣха съ первого момента своего зачатія и которая, вмѣстѣ съ своимъ съмениемъ, сокрушила діавола?

Чтеніе св. *Августина*: „*Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen illius. Ipsa servabit caput et tu servabis eius calcaneum*” (*De Genesi ad Literam. Liber XI. caput 36*). (Вражду положу... Та блюсти...).

Св. *Нилъ* намекаетъ также на этотъ стихъ: „*Per te o superbenedicta Virgo Maria innocentia reparatur, vita Angelica reducitur, Deus homini pacificatur et unitur, diabalus vincitur et conteritur, quia de te scribitur: Ipsa conteret caput tuum*“ (*Bibliotheca sanctorum patrum tomus III*). (Черезъ тебя, выше всего благодатная Дѣва Марія, невинность возстановляется, ан-

гельская жизнь возвращается, Богъ съ человѣкомъ примиряется и соединяется съ нимъ, діаволъ побѣждается и сокрушается, ибо о тебѣ пишется: Та сокрушишь главу твою).

2. Пѣснь пѣсней 4, 7: „**Еслі добра еси ближнѧа моя и порока нѣстъ въ тебѣ**“; (2, 2: „**Ико же крінъ въ терніи, така искреннаа моя посрѣдѣ ашеренъ**“) (Вульгата: „Tota pulchera es amica mea, et macula non est in te“ и: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias“).

Относительно этой книги замѣчаемъ вообще, что святые отцы понимаютъ ее мистически, какъ воспѣвающу соединеніе Христа съ святыми, особенно же съ Его матерью.

На этомъ мѣстѣ непорочная чистота св. Богородицы восхваляется. Святые отцы отзываются объ этомъ часто.

Св. Кипріанъ „Tota pulchra es, non in parte, sed in toto: et macula peccati sive mortalis, sive venialis, sive originalis non est in te, nec unquam fuit, nec erit“. (Ты чиста вполнѣ, и нѣть порока въ тебѣ, либо смертального, либо простительного, либо прародительского, никогда не было и не будетъ). (Liber contemplationis de Virgine Maria. Liber 2 de Virg. Caput II.).

Св. Епифаній называетъ ее лиліей непорочной (De laudibus Mariae Deiparae).

Св. Нилъ говоря о красотѣ Богородицы пишетъ: „Tota pulchra es... et macula non est in te, tota pulchra es anima in tua conceptione, ad huc solum effecta, ut templum Dei esses altissimum... Tota pulchra es virgo gloriosissima, non in parte, sed in toto, et macula peccati sive mortalis, sive venialis, sive originalis non est in te, nec unquam fuit, nec erit, sed adest tibi omnis gratia naturalium bonorum, spiritualium charismatum et coelestium donorum“. (De pulchritudine Virginis caput II). (Ты красива вполнѣ и нѣть порока въ тебѣ, ты вполнѣ чистая душа... вполнѣ чиста въ твоемъ зачатіи, цѣликомъ чиста, не частью, и нѣть въ тебѣ порока либо смертального, либо простительного, либо прародительского грѣха; никогда не было, не будетъ, но есть вся благодать природныхъ благъ, душевныхъ и небесныхъ даровъ).

З Лука 1, 28: „**И вшедъ въ ней ангелъ, рече: радуйся  
благодатнаа, Господь съ тобою, благословенна ты въ женахъ**“ (Греческій тестъ: „**Καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν χάρε κεχαριτωμένη ὁ κόριος μετὰ σοῦ εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν**“; Вульгата: „Et ingressus angelus ad eam dixit: ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus“).

Ударение есть па словѣ: κεχαριτομένη; смыслъ этого мѣста, стѣдовательно, зависитъ отъ того, какъ понимать это слово, а именно не лишь въ самомъ себѣ, но въ составѣ рѣчи. Какъ видно выше, Вульгата переводить: *gratia plena* (полна благодатью). Въ старославянскомъ имѣется: благодатная.

Православные оспариваютъ точность латинскаго перевода и отоссытъ это слово къ избранію Богородицы быть матерью Бога. Такимъ образомъ κεχαριτομένη означало бы не больше, чѣмъ: ты блаженна, ибо Богъ тебя избралъ быть матерью Слова, что не соглашается ни съ составомъ рѣчи, ни съ отцовскими объясненіями.

Однако нѣкоторые православные выражаются иногда менѣе рѣзко и приближаются къ объективному разсужденію этого весьма важнаго мѣста. Такъ напр. сербскій: „Богословски Гласник“ (число 3. отъ года 1903) къ Лук. 1, 28.: благодатная указываетъ на полноту божественныхъ даровъ. Ангелъ указываетъ этимъ, что на Маріи почиваетъ особенное благоволеніе Бога и онъ, съ этой точки зрѣнія, превышаетъ всѣхъ людей.

Послѣ этихъ предисылокъ, разсмотримъ тексть въ первыхъ по самому себѣ. Слово κεχαριτομένη происходитъ отъ глагола: χαριτόω и имѣетъ разныя значенія: Jemander reizvoll, angenehm machen, begnadigen (Griechisch-deutsches Schulwörterbuch von Professor dr Hermann Menge). Да же: κάρινο τινὰ χαριτωμένου (Лук. 1, 28.: χαῖρε ἀξιωθεῖσῃ ὑπερφυοῦς χάριτος) Λεξικόν τῆς κατιηγῆς Διαθήκης ὑπὸ Σωφρονίου Εὐαγγελίου. Λεξικόν 1910). Или: angenehm, liebreich, reizvoll machen; im N. T. mit Wohltaten ausstatten, begnadigen (Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente von Professor dr. S. Ch. Schirllitz. Giessen. 1893). (Сдѣлать кого любезнымъ, прелестнымъ, помиловать кого и проч.). Значеніе этого слова, какъ видно, относится равно къ выражению обилія тѣлесныхъ и душевныхъ красотъ. Въ Новомъ Завѣтѣ же означаетъ украшеніе благодатью. Относительно того, что въ какомъ размѣрѣ берется это украшеніе благодатью Бога, мы должны наблюдать за составомъ рѣчи (*contextus*). Марія является особенно благодатной, подаренной благодатью, такъ что „благодатная“ употребляется въ видѣ имени собственнаго. Это название есть ся характеристическая черта. Ангелъ объясняетъ

это прибанняя: „Господь съ тобею“, „Обрѣла, во еси благо дать отъ Бога“.

Смотря на явленіе ангельскаго извѣстія, на цѣль посыпанія ангела, мы должны сказать, что *καχριτομένη* (благодатная) относится, въ первой очереди, къ избранию Дѣвы быть матерью Бога. Однако божіе материство, въ самомъ себѣ, не благодать, по достоинство: *gratia gratis data* и не *gratia gratum faciens*. И такъ какъ является аксіомой, что размѣръ благодати зависитъ отъ положенія, занимаемаго отдѣльными лицами въ порядкѣ спасенія, заключеніе вѣрно, чѣмъ полнота благодати Дѣвы коренится въ ея достоинства божественнаго материства. Полнота благодати потому, чтобы матерь Бога была украшена достойно. Отвлекаясь отъ Христа, нѣть болѣе благодатной Пресвятой Дѣвы. Въ персидскомъ, арабскомъ, египетскомъ, сирійскомъ переводахъ имѣется, какъ въ Вульгатѣ: *Gratia plena*. (*Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. von Otto Bardenhewer. Freiburg im B. 1905*). Еще ближайшее объясненіе этого (а именно, что такое то: *gratia plena*) находимъ у св. отцовъ.

Св. Кипріянъ: „O benedicta Virgo Maria, benedicta ante ortum, in ortu, post ortum: ante saeculum, in saeculo et post saeculum“ (*Liber contempl. de Virgine Maria; caput I.*). (Ты близкена до происхожденія, въ —, по — всегда въ вѣки).

У Григорія Богослова имѣется пѣснько мѣстъ. „*Hilie (sc. Christus) humana omnia excepto peccato suscepit, conceptus quidem ex virgine, animo et carne a Spiritu purgata, nam et procreationem honorari et virginitatem praeferri oportebat*“ (*In Pascha oratio II. Op. Greg. editio Parisiis 1569*). (Онъ—Христосъ—принялъ на себя все человѣческое, за исключеніемъ грѣха, зачать отъ Дѣвы душою и тѣломъ очищеннымъ отъ Духа св. ибо приходилось почитать рожденіе и предпочесть дѣство).

На другомъ мѣстѣ: „*O puella supra omnes decora virginis et maxima, quae vincis omnes coelestes ordines...*“ (*In tragae-dia: Christus paciens*). (О, дѣва красотою выше всѣхъ дѣвъ, побѣдоносица надъ всѣми небесными чинами).

Св. Григорій Нисский называетъ ея чрево блаженнымъ, которое привлекло къ себѣ благо изъ-за отличной чистоты души... (*De sancta Christi nativitate*).

Св. Авакасій Великий употребляетъ слова: непорочная, *immaculata*: „*Tu quidem pro nostra salute incurvatus, in eadem carne, quam ex Virgine sancta et immaculata assunipseras, mor*

tem pertulisti crudelem“. („De passione imaginis D. nostri J. Christi“. Op. ed. nova Coloniae 1686, tomus II.). (Ты претерпѣлъ безпощадную смерть въ томъ тѣлѣ, которое ты получилъ отъ святой и непорочной Дѣвы). Далѣе читаемъ тоже у этого отца: „Factum est ut gratia plena appellata est, utpote quae omni gratia abundaret...“ (Psalmus 44, 15; Summa Aurea de laudibus Beatissimae Virginis. Collegit Joannes Jacobus Bourasse. Parisiis 1866. tomus VIII.). (Она называлась полной благодатью, какъ обидающая всею благодатью).

*Петръ Хрисологъ*: „Ave gratia plena... Quia singulis gratia largita est per partes, Mariae vero simul se totam dedit gratiae plenitudinem (tonus V.). (Полна благодатю, ибо иѣкоторыя лица получили благодать частями, она же получила сразу полноту благодати).

*Св. Августинъ*: Gratia plena... ostendit ex integro iram exclusam primae sententiae et plenam benedictionis gratiam restitutam“ (Sermo 123. In Nativitatem Domini; Summa Aurea tomus V.). (Полна благодатю: указываетъ ее освобожденную цѣликомъ отъ гнѣва первого приговора — приговоръ, направленный къ прародителямъ — и возстановленную полную благодать).

Слѣдовательно, Богородица получила полную благодать потерянную прародителями.

*Св. Ефремъ*: „gratia plena—vas divinitatis, tota pura, tota immaculata“ (Beata Virgo immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata. Auctore Augustino Roskovany. Tomus I., pagina 15). (Полна благодатю — сосудъ божества, цѣликомъ чиста, цѣликомъ непорочна).

*Златоустъ* (Hom in Annunciationem) Ave gratia plena, intermata, immaculata, in utero matris mortem demersisti (Ibidem, pagina 19). (Полна благодатю, невредима, непорочна, ты затопала смерть въ ложеснѣ матери).

Видно изъ приводимыхъ примѣровъ, что св. отцы, подъ привѣтомъ: gratia plena подразумѣвали поляную чистоту Дѣвы, выключающую какой-нибудь порокъ съ первого момента ея зачатія.

Возражаютъ: а) ἀνὴρ χειροτομένος въ книгѣ Иисуса Сына Сираха (18, 17) переводится Вульгатою: homo justificatus (мужъ благодатный); въ письмѣ же къ Еф. 1, 6: ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, gratificavit nos (благодатилъ насъ).

Да, мы указали выше, что этотъ глаголъ имѣеть разныя

значевія и что смыслъ зависитъ отъ состава рѣчи. Какъ разъ то обстоятельство, что во всѣхъ древнихъ переводахъ имѣется: *gratia plena*, доказываетъ правильность нашего заключенія.

в) О св. Стефанѣ утверждается въ св. Писаніи, (Дѣянія Ап. 7, 55) что онъ былъ: πλήρης πνεύματος ἁγίου, plenus spiritu sancto. Кто нибудь можетъ быть полонъ благодатью разнообразно. Христосъ, какъ источникъ всей благодати, Дѣва, какъ рѣка стоящая nearest къ источнику и другое какъ ручей.

г) У Златоуста есть мѣста, въ которыхъ онъ приписываетъ извѣстныя слабости Богородицѣ. Ме. 12, 46—50 объясняетъ такъ, будто бы обвинялъ ее въ надменности: „*Vide te eius et fratrum arrogantiam*“ . Онъ то провозглашаетъ въ жарѣ проповѣди не въ такомъ смыслѣ, будто бы такое чувство было въ ней, но что другіе сказали то. Даже Цинглій и Кальвинъ защищали Дѣву противъ такого обвиненія. Ерасмусъ говорить, что Златоустъ по другимъ кодексамъ, щадить Дѣву. Да же самъ Златоустъ прибавляестъ, что отвѣтъ Христа: Кто есть мать моя... не содержитъ въ себѣ никакого укора и лишь указываетъ, что надо предпочесть спасеніе душъ природнымъ чувствамъ.

Въ бесѣдѣ на евангелие Іоанна (homilia XX) когда Дѣва просила Христа превратить воду въ вино, говоритъ: *et forte humanum quidpiam passa est.* (Можетъ быть чувствовала вѣчно человѣческое). Прежде всего, какъ видно, онъ не выражается опредѣленно (*forte*). Да же, извѣстный порывъ души не есть всегда грѣхомъ. Златоустъ старается, въ дальнѣйшемъ своемъ разсужденіи объяснить отвѣтъ Христа кажущійся строгимъ.

Болѣе серьеаное затрудненіе оказывается въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ — въ связи съ благовѣстіемъ, называетъ ее неаѣрующей; будто бы не вѣрила словамъ ангела: какъ возможно, что она родить сына безъ мужа (Homilia 49 in Genesim). Но это у Златоуста есть болѣе изумленіе происходящее вслѣдствіе большаго пораженія.

Въ толкованіи на 1 Ме. Златоустъ говоритъ, что Дѣва была готова скорѣѣ умереть, чѣмъ потерять свое дѣвство.

Относительно этого мы должны знать, что онъ проповѣдывалъ восточнымъ горячаго воображенія. Желая вкоренить имъ идею дѣвства, онъ пользуется преувеличенными выраженіями. Необходимо вообразить себѣ его вѣкъ. Тогда

была еще жива и со тѣхъ мноихъ дѣвъ, которые совершили самоубийство, чтобы лишь защитить невредимость своей дѣственности. Такія самоубийства, по мнѣнію знаменитыхъ церковныхъ отцовъ, совершились подъ вліяніемъ внущенія.

Далѣе, возможно и то, что послѣдователи Нестора подѣлали его бесѣды, чтобы легче защищать свою ересь. (Bessarione, aprile—settembre 1910)

## Вопросъ о пресуществленіи.

(Ἐπίκλησις).

По православному учению дары освящаются не исключительно тайнодѣйственными словами Спасителя, по лишь послѣ совершенія молитвъ призывающими св. Духа.

Постараемся доказать, что къ освященію даровъ тайнодѣйственныя слова Христа достаточны.

По этой причинѣ приводимъ касательные слова. 1. Мк. 26, 26—29: „Идѣцімъ же имъ, пріемъ Іисуса хлѣбъ и благословникъ преломи и дающе ученикамъ и рече: прінимите идите: сіе есть тѣло мое. И пріемъ чашъ и хвалы возвращавъ, дающе имъ глаголъ: пейте отъ нея вси: Сіѧ во есть кровь моа, также за многія изливаема въ оставление грѣховъ. 2. Мк. 14, 22—24: „И идѣцімъ имъ пріемъ Іисуса хлѣбъ и благословникъ преломи и дающе имъ и рече: прінимите идите сіе есть тѣло мое. И пріемъ чашъ, хвалы возвращавъ дающе имъ: и пиши отъ нея вси. И рече имъ: сіѧ есть кровь моа нового завѣтта, за многи изливаема“. 3. Лука 22, 17—20: „И пріимъ чашъ хвалы возвращавъ рече: прінимите сю и раздѣлите себѣ. Глаголю бо вамъ, тако не имамъ пить отъ плода лознаго, дондеже царствіе божіе прінадетъ. И пріимъ хлѣбъ, хвалы возвращавъ преломи и дающе имъ глаголъ: сіе есть тѣло мое, еже за вы даємо, сіе творите въ мое воспоминаніе. Такожде же и чашъ по кечери глаголъ: сіѧ чаша, новый завѣтъ мою кровию, также за вы проливается“. 4. 1 Кор. 11, 23—25: „Изъ во пріимъ отъ Господа, еже и предаю вамъ, яко Господь Іисусъ въ ноць, въ ню же преданъ бытие, пріемъ хлѣбъ и благодаривъ преломи и рече: прінимите идите, сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое; сіе творите въ мое воспоминаніе. Такожде и чашъ по кечери глаголъ: сіѧ чаша новый завѣтъ есть въ моей крови; сіе творите, ближды аще пейте въ мое воспоминаніе“.

Чтобы понять правильно содержание этихъ словъ, мы должны разобраться въ цѣлой сцепѣ происходящей при этомъ случаѣ.

Христосъ слѣдовавъ еврейскому закону, Ѳль Пасху съ учениками своими по обычаямъ евреевъ. Этой „тайной вечерѣ“ придало особенную важность то обстоятельство, что Онъ одновременно, сдѣлалъ своихъ учениковъ причастными безъ конечнаго цѣнной пищѣ, Найсвятѣйшей Евхаристіи. Это оказывается особенно изъ рясказанія Луки (22, 15 : *желаніемъ возможлахъ исти сю пасху съ къзми...*). Христосъ поступаетъ въ обоихъ случаяхъ какъ хозяинъ. Къ роли же хозяина принадлежитъ : благословеніе пищѣ, переломленіе хлѣба и пр. Слѣдовательно, въ благословеніи Христа передъ словами : *Cie есть тѣло мое не слѣдуетъ разсматривать больше, чѣмъ благословеніе главы семейства.* Нельзя возражать, что новозавѣтное дѣйствіе происходитъ здѣсь, ибо впервыхъ Ветхій Завѣтъ еще не законченъ ; даѣте, Христосъ совершилъ это и въ другихъ случаяхъ, когда поступалъ какъ наставникъ Новаго Завѣта. Аналогичнымъ примѣромъ служить для этого благословенія передъ умноженіемъ хлѣба (Мк. 6 41). Іисусъ молившись поднялъ свои глаза къ небу, что принято церковью въ канонъ передъ пресуществленіемъ. Аналогія между двумя сценами довольно тѣсна. Нельзя забывать, что благословеніе среди ясенія было у евреевъ обычаемъ. (*Evangile selon s. Marc, par le P. M. I. Lagrange. Paris 1911.*) Но нельзя упускать изъ виду и того обстоятельства, что благословеніе въ евангеліяхъ, въ которомъ православные усматриваютъ *επικλησις* (призываніе св. Духа), находится передъ словами Христа и какъ такое болѣе понятное, чѣмъ літургический *επικλексисъ* въ ихъ объясненіи.

Даѣте можемъ спрашиватъ восточныхъ, откуда то, что если дѣйствіе благословенія имѣть такую важность, ни одиѣвъ евангелистъ не считалъ нужнымъ сообщать ближе объ этомъ? А напротивъ слова Спасителя сообщаются, хотя эти по иѣ мнѣнію, имѣютъ лишь историческое значеніе. Кромѣ того не смѣемъ сбояти молчаніемъ ни того факта, что всѣ ереси по части Евхаристіи касаются словъ Спасителя. Лютеръ, Кальвинъ старается оправдывать свою ересь словами Христа. Не замѣчается ли въ этомъ древнее пониманіе словъ Христа Церковью, а именно, что Церковь связала пресуществленіе всегда съ словами Спасителя? Въ этомъ

отношениі сообщеніе Марка заслуживаетъ особеннаго вниманія.

Маркъ, хотя сообщилъ раньше о благословеніи чаши и о томъ, что вѣй пили изъ нея, все таки вспоминаетъ слова Христа: *сімъ есть кровь моя новаго закѣта* (14, 24). Почему вспоминать эти слова, уже послѣ причащенія, если Христосъ указалъ лишь тѣми, какъ православные утверждаютъ — на пресуществленные дары. Это было бы такимъ образомъ не понятно. Но есть смыслъ, если предполагаемъ, что эти слова имѣютъ большой вѣсъ у евангелистовъ. Объясненіе Луки и Павла заслуживаетъ тоже вниманія. Они прибавляютъ: „*Сіи творите въ мое вспоминаніе*“. То въ составѣ рѣчи, не можетъ имѣть иного смысла какъ то, что хлѣбъ и вино должны превращаться и впослѣдствій такимъ образомъ, какъ это Христосъ дѣлалъ. Православные утверждаютъ произвольно, что Христосъ лишь указалъ на уже пресуществленные дары. Слѣдовательно, пресуществленіе совершилось словами Спасителя.

Литература св. отецъ благопріятствуетъ вообще такому пониманію евангелскаго разсказанія. Прежде всего приводимъ знаменитое мѣсто св. Юстина: „*Οἱ γὰρ ὡς κοινὸν ἀρτοὺν οὐδὲ κοινὸν πόμια τριῶτα λαμβάνομεν ἀλλ᾽ ὅν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθὲις Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὸν δὲ εὐχαριστὸν λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθὲισκυ τροφὴν, ἐξ τῆς αἵματος καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἰδιδάχθημεν εἶναι*“ (Apologia I. c. LXI—LXII). (Ибо что мы беремъ не есть простой хлѣбъ и напитокъ. Но какъ Иисусъ Христосъ, нашъ откупитель воплотившійся словомъ Бога, былъ тѣломъ и кровью за наше спасеніе, тѣмъ самымъ образомъ пресуществляющей формулой молитвы исходившей отъ него, эта пища, которой наше тѣло и наша кровь питается по подобію, есть тѣло и кровь воплотившагося Иисуса. Мы получили такое ученіе). Апологетъ хочетъ вразумить своихъ языческихъ читателей, что священные дары не являются для христіанъ простой пищей. Онъ долженъ объяснять то. По этой причинѣ исходить изъ сравненія вятої изъ воплощенія, о которой говорилъ выше и что потому известно уже передъ его читателями. Та самая божественная сила, которая произвела воплощеніе Сына, производить и пресуществленіе. Это совершенно вѣрно. Затрудненіе возни-

каетъ тогда, когда начинаемъ разбирать отдѣльныя, достаточно длинныя предложенія, изъ которыхъ каждое требуетъ объясненія. 1) Главное предложеніе находится въ концѣ прочихъ предложеній: „...Τὴν δὲ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τρόφην... ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ιησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἰναι!“ (Формулой молитвы исходившей отъ него пресуществившаяся пища есть плоть и кровь воплотившагося Иисуса).

2) Сравнительное предложеніе: „ἄλλο δυ τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεῖς Ιησοῦς Χρ. Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως...“ (Какъ Иисусъ Хр. нашъ Искупитель, воплотившійся словомъ Бога, сталъ тѣломъ и кровью за наше спасеніе, такъ...).

3) Относительное предложеніе: „εἰς ἄς (Трофѣс) αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολήν τρέφονται ἡμῶν“ (Которой пищей наша кровь и наше тѣло питаются по предложенію).

Сравнительное предложеніе наибольше интересно для насъ. Сличеніе двухъ выраженій а именно: διὰ λόγου Θεοῦ (т. е. словомъ Бога воплощеніе) и διεύχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ (т. е. пресуществленіе фбрумулой молитвы исходившей отъ него).

Что надо понимать подъ λόγοс-омъ?

Кажется, что смыслъ, по составу рѣчи, таковъ: какъ вощеніе произошло словомъ Бога, такъ Евхаристія произошла словомъ Христа. Слѣдовательно λόγοс во второй половинѣ сравненія столько значить, какъ слово отъ Христа исходившей молитвы: формула молитвы.

Подъ λόγοс-омъ не слѣдуетъ понимать особы, ибо Юстинъ когда подразумѣваетъ особу подъ эгімъ словомъ, употребляетъ таково исогда съ артикуломъ.

Нѣкоторые православные возражаютъ, что слова Спасителя: сіе есть тѣло мое... не представляютъ молитвы. Но это смѣшио. Вѣдь каждый замѣчаетъ, что въ евхаристической жертвѣ, общая рама этой жертвы и намѣреніе церкви, сдѣлали настоящую молитву изъ „тайной вечери“. Эта общая рама существовала уже во время Юстинна и онъ указываетъ на это. Есть слѣды того мнѣнія у Юстинна и еще гораздо позже, что будто бы не лишь освящающія слова Христа, но и молитвы происходили отъ Христа.

Наше заключеніе изъ вышеизложеннаго такое: Юстинъ представляетъ евхаристический обрядъ, какъ состоящій изъ

цѣлаго ряда молитвъ и благодарственныхъ дѣйствій, въ центрѣ которыхъ стоитъ разсказаніе „тайной вечери“, которое содержитъ въ себѣ слова Спасителя: *сіе есть тѣло мое...* (Echos d’Orient mai et juillet 1909).

Объясненіе св. Иренаea на слова Спасителя: *Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offere ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint; eum, qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: Hoc est corpus meum. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est et Novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab Apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo\** (Divi Irenaei epis copi opera. Parisiis 1576.; Adversus haereses lib. IV). (Давши совѣтъ своимъ ученикамъ, чтобы приносили жертву Богу изъ первыхъ плодовъ не какъ нуждающемся, но чтобы не были безплодны и неблагодарны, взять хлѣбъ природный и поблагодарить сказавъ: „*Сіе есть тѣло мое.*“ Чашу тоже исповѣдавши быть своею кровью, установилъ возношеніе Нового Завѣта, которое Церковь, получивъ отъ апостоловъ—приношаетъ по вселенной).

Видно, что этотъ св. стецъ связываетъ пресуществленіе со словами Христа.

Объясненіе св. Амеросія: „Antequam consecretur panis est, ubi autem verba Christi accesserunt, Corpus est Christi. Denique audi dicentem: Accipite et edite ex eo omnes: Hoc est corpus meum. Et ante verba Christi, calix est vini et aquae plenus; ubi verba Christi operata fuerint: ibi sanguis efficitur, qui plebem redemit“ (Liber 4. de sacr. cap. 4.). (До освященія хлѣбъ, послѣ прибавленія словъ Христа, есть тѣло Христа. До словъ Христа чаша полна виномъ и водой, но потомъ какъ дѣйствовали слова Христа, дѣлается кровью Христа, которая искупила народъ).

Г. Исаїевъ (liber 6. in Leviticum caput 22): „Per Christi virtutem et prolatum ab eo verbum, quae in altari videntur, sancta reddi docet“. (Что видится на престолѣ, силою Христа и произнесенiemъ его словъ, дѣлается святымъ).

Григорій Ниссій (Sermo catech. c. 37): „Panem in corpus statim commutari оў διὰ βρώσεως, ἀλλὰ τοῦ λόγου (non per еsum, sed per verbum Dei) (хлѣбъ перемѣняется въ тѣло Христа не ядѣніемъ, но словомъ Бога).

Св. Августинъ: (De Trinitate libri 3 и sermo 28. de ver-

bis Domini): *Dixi vobis,* inquit, *quod ante verba Christi, quod offertur, panis dicatur, ubi vero verba Christi deprompta fuerint, jam non panis dicitur, sed corpus Christi* (Я сказалъ намъ, молъ, что до словъ Христа, что приносится, называется хлѣбомъ, но потомъ, какъ произнеслись слова Христа, называется не хлѣбомъ, но тѣломъ Христа).

Всѣ эти отцы говорятъ ясно, такъ что ихъ выраженія не требуютъ дальнѣйшихъ объясненій. Но относительно нѣкоторыхъ отцовъ есть много толковъ. Сюда принадлежать особенно *Златоустъ* и *Ѳеофилактъ*.

*Златоустъ* въ одномъ мѣстѣ (*De sacerdotio* 6, 4) пишетъ, что освященіе духа дѣлаетъ эту ужасную жертву (*Zeitschrift für kath. Theologie* III. Heft. 1918).

Однако есть у него и другія мѣста, въ которыхъ онъ связываетъ пресуществленіе, совершиенно ясно, съ словами Христа (*Homilia* 83. in c. XXVI. Mt.): „*Gratias egit, ut nos instrueret quomodo hoc mysterium*“ (Онъ поблагодарилъ, чтобы намъ, указалъ, какъ мы должны совершать эту тайну). Видимъ изъ этого, говорить дальше, что онъ страдалъ добровольно и что мы должны отнести ко всему съ благодарностью. Иными словами, онъ связываетъ благодареніе (молитву) съ крестной смертью Спасителя и не съ моментомъ пресуществленія. Его интересуетъ фактъ пресуществленія и типическая сторона его, а не моментъ освященія. „*Hoc est corpus meum... Testamentum novum hoc ipso confirmatur...*“ (Сие есть тѣло мое... Новый Завѣтъ скрѣпляется этимъ). Т. е. пресуществленіе совершилось при этихъ словахъ: „*Hoc facite in meam commemorationem*“ („Сие творите въ мое воспоминаніе“).

Слѣдовательно, нельзя заключать изъ этого мѣста, освящающее дѣйствіе эпиклизиса.

Кромѣ того, два мѣста встрѣчиваются у *Златоуста*, въ которыхъ онъ стоитъ ясно за освящающее дѣйствіе словъ Христа.

На *2 Тимоѳея* (*Homilia* 2: „*Άρμονία*“, августъ 1911): *Τάυτην* (*τὴν προσφορὰν*) *οὐκ ἀνθρόποι ἀγιάζουσι, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκεινὴν ἀγιάσας, ὥσπερ γὰρ τὰ ρήματα, ἥπερ ὁ Θεὸς ἐφθέγγατο τὰ αὐτά ἔστιν ἥπερ δὲ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτῆ ἔστιν*“ (Не люди освящаютъ эту самую просфору, но тотъ, кто освятилъ и прежнюю; ибо какъ слова тѣ самыя, которыя священникъ произносить теперь, такъ и просфора та самая).

На предательство Иуды (1, 6): „Πάρεστι καὶ νῦν ὁ Χριστὸς ἐκεῖνος τὴν τράπεζαν ταύτην κοσμῶν... Οὐ γὰρ ἀνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γένεσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ... Τοῦτο μου ἐστι τὸ σῶμα φησι, τοῦτο τὸ ῥῆμα τὰ προκείμενα μεταρρυθμίζει“. (Тотъ Христосъ украшающій престолъ присутствуетъ и теперь. Ибо не человѣкъ дѣлаетъ, чтобы предложенные становились тѣломъ и кровью Христа. Сие есть тѣло мое, говорить, это слово превращаетъ предложенные).

Эти два мѣста не требуютъ никакихъ комментаріевъ. Относительно же вышеприведенного мѣста, гдѣ, кажется, будто бы Златоустъ связывалъ пресуществленіе съ призываніемъ духа, можемъ сказать, что онъ говоритъ тамъ навѣрно объ освященіи жертвенныx даровъ тѣла и крови Христа.

Рассмотримъ теперь *Θεοφилакта*, котораго православные приводятъ какъ своего свидѣтеля. Онъ пишеть къ Мѣ.: „*Gratias quoque agit facturus panem, ut nos erudiat cum gratiarum actione panem offerendum, ut ostenderet se cum gratitudine fractionem corporis, hoc est occisionem suscipere...*“: Porro dicens: *Hoc est corpus meum, ostendit quoque ipsum corpus domini est panis, qui sanctificatur in altare et non respondens figura...* Non enim dixit, *hoc est figura...* Ineffabili operatione transformatur, etiam si nobis noscatur panis“ . (Желая превратить хлѣбъ, выразилъ свою благодарность, чтобы указать намъ, какъ мы должны приношать хлѣбъ, чтобы указать, что онъ принялъ преломленіе хлѣба, т. е. умерщвленіе съ благодарностью... Да же сказавъ: „*Sic есть тѣло мое*“, указуетъ, что хлѣбъ есть тѣло Господа, которое освящается на престолѣ а не соответствующей образъ... Ибо не сказалъ, *сіе есть образъ...* Неизреченнымъ дѣйствиемъ превращается, хотя видится хлѣбомъ).

Извѣстно, что *Θεοφилактъ* стоить, въ своихъ объясненіяхъ — подъ вліяниемъ Златоуста. Мы можемъ заключить уже изъ этого обстоятельства, чтобы его привести, какъ свидѣтеля православной точки зрѣнія, не приходится. У него, какъ и у Златоуста глаголь: *оуказываетъ* (*ostendit*) означаетъ теченіе пресуществленія. Или же: слова Христа являются порукой того, что слѣдуетъ усматривать здѣсь не образъ (*figura*), но настоящее тѣло. Такія и подобныя изъявленія указываютъ болѣе на фактъ пресуществленія, нежели на моменѣ того.

Конечно другой вопросъ, какое значеніе имѣтъ єпіхлѹс и какъ попалъ въ литургію и въ творенія нѣкоторыхъ отцовъ. Упуская отвѣтъ на первый вопросъ, какъ на стоящей въ нашей задачи, отвѣтимъ коротко только на второй.

Очень возможно, что многимъ отцамъ, єпіхлѹс св. крещенія внушалъ это (Св. Кипріанъ ер. 70, Кириллъ Іерусалимскій, св. Іоаннъ Дамаскинъ). Кромѣ того нѣкоторыя мъста св. Писанія могли повліять въ этомъ отношеніи. Вотъ наприм. письмо къ евреямъ (9, 14): „**Колми паче крокъ Христова, иже Духомъ святымъ себе принесе непорочна Богъ, очиститъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, въ еже служити намъ Богъ живъ и истиннъ?**“

Св. писатель представляетъ Христа, какъ автора Н. Завѣта. Жертва первосвященника (разъ въ гдѣ) предъозначала Христа особенно. Тутъ же мы читаемъ, что Христосъ принесъ себя въ жертву черезъ Духа святого. Златоустъ толкуетъ этотъ стихъ слѣдующимъ способомъ: это указываетъ, что жертва приносится не огнемъ или другимъ посредникомъ. Слѣдовательно, Духъ св. посредничаетъ при принесеніи жертвы тѣла и крови Христа, причемъ отпущеніе грѣховъ связано съ этимъ. Воплощеніе Слова могло дать тоже основу внесенію призыва св. Духа въ литургію.

Наше окончательное заключеніе таково: основу єпіхлѹса можно найти въ св. Писаніи, но лишь въ томъ смыслѣ, что *это составляетъ часть обряда освященія даровъ, но не моментъ освященія.*

### **Непосредственное возмездіе святыхъ.**

Установляемъ, что къ сожалѣнію православные расходятся и въ этомъ вопросѣ съ учениемъ каѳолической Церкви, оспаривая непосредственное возмездіе святыхъ. Правда, что они выражаются не съ одинаковой рѣзкостью и определенностью. Замѣчается, что нѣкоторые православные смѣшиваютъ учение о непосредственномъ возмездіи съ учениемъ объ окончательномъ возмездіи послѣ общаго суда, когда и тѣло получитъ свое возмездіе. Упуская подробное разбираніе этой стороны вопроса, будемъ разматривать его съ чисто екзегетической точки зренія.

Главными доказательствами православныхъ являются слѣдующія мѣста: 1). Притча о главѣ семьи (Ме. 20, 1—16); 2). I. Апок. 6, 9; 3). 1 I. 3, 2. 4). Къ евреямъ 11, 13.

Рассмотримъ эти мѣста по очереди.

1. Притча о главѣ семьи.

По мнѣнію православныхъ, эта притча утверждаетъ ихъ ученіе. Всѣ работники получаютъ свою награду вече-ромъ. Вечеръ же, по ученію св. отцовъ, означаетъ страш-ный судъ, а награда вѣчную жизнь. Что мы отвѣчаемъ?

Въ притчахъ, какъ и Златоустъ это замѣчаетъ, не надо взять все аллегорически, или тропологически. Даѣтъ: „In parabola non oportet nimia in singulis verbis cura peragi“ (Homilia 65 in caput XX. Mt.). (Въ притчѣ не надо придер-живаться отдельныхъ словъ чрезчуръ заботливо). Вѣдь какъ можно сказать, что работники роптали? Развѣ можетъ быть слово о ропотѣ въ небѣ? Даѣтъ, почему послѣдніе ра-ботники получили награду раньше, чѣмъ первые, когда, по мнѣнію православныхъ всѣ должны бы получить сразу. Какъ это не соглашается съ будущимъ, такъ и вечеръ не можетъ означать страшного суда. Но даже если бы вечеръ означалъ страшный судъ — заключеніе православныхъ и въ такомъ случаѣ, не правильно. На страшномъ судѣ человѣкъ будетъ причастнымъ возмездію а не душа.

Эта притча предзначаетъ лишь благодать избраний: „Nullus se jactet gratiam vocationis aliis prius accipere“. (Никто не смѣеть гордиться, что получить возмездіе раньше другихъ).

2 I. Апок. 6, 9: „И егда отверзе патию печать, видѣхъ подъ олтаремъ души избѣнныхъ за слово Божіе“. Это мѣсто будто бы доказывало, что души мучениковъ находятся „subtus altare“ (подъ престоломъ). Но спрашиваемъ, надо-ли понимать здѣсь мучениковъ, которые носятъ белую ризу? Смысль таковъ: видѣть мучениковъ не на самомъ престолѣ, но подъ престоломъ, т. е. ниже Бога природою, положеніемъ и блаженствомъ.

3. 1 I. 3, 2. Тутъ слово есть о страшномъ судѣ. Од-нако изъ этого не слѣдуетъ, что души не могутъ наслаждаться до того времени вѣчнымъ блаженствомъ.... „Егда ткнется... очиризъ его икоже есть“. Смысль ясенъ. Воскрес-ши изъ мертвыхъ, увидимъ его тѣлесными глазами.

4. Къ евреямъ 11, 13 : „По вѣрѣ оумоша сіи вси, не пріемше обѣтованій, но издалеча видѣвше и, и цѣловавше и исповѣдавше, яко странніи и пришелцы суть на землі“.

Какой смыслъ этого стиха?

Эти не видѣли исполненія обѣтованій, т. е. не видѣли первого пришествія Христа. Если же возмездіе приходящееся праведникамъ подразумѣвается подъ обѣтованіемъ, въ томъ случаѣ можемъ взять это въ двоякомъ смыслѣ: а именно, что праведники не получили возмездія въ тѣлѣ и душѣ раньше насы, или же въ душѣ. Въ первомъ предложеніи дѣло ясно: гдѣдо, до страшного суда не подѣчило возмѣздія. Но правильный смыслъ имѣется и при второмъ предложеніи: праведники не причастны вѣчному блаженству раньше насы, ибо до воскресенія Христа они не могли вступить въ царство небесное. Поэтому говорить Апостолъ: „Тѣмже глаголетъ: козиходъ на высотѣ плачилъ еси плачъ и даде даинія человѣкамъ“. (Къ Еф. 4, 8).

Православные страшно ошибаются, когда подъ обѣтованіемъ понимаютъ блаженство, ибо въ такомъ случаѣ, праведники не наслаждались бы блаженствомъ и теперь. Это противорѣчить Апостолу, который говорить о „небесномъ іерусалимѣ“, о „на небесѣхъ написанныхъ“ и о „церкви первородныхъ“. (Къ евреямъ 12, 22—23). Такое мнѣніе противорѣчить и тому, что Апостолъ желаетъ: „разрѣшити сѧ и съ Христомъ быти“. (Къ Філіппіямъ 1, 23).

Св. Василій Великий говорить обѣ одной греческой матери, которая сама всадила сына своего въ повозку удающуего его на костерь. Св. отецъ угѣшаетъ ее, ибо небо приняло сына. (Concio in sanctos quadraginta martyres. Op. S. B. ed Basileae 1540).

Св. Кипріанъ пишеть о состоявшемся увѣнчаніи дѣвъ. (Summarium libri de disciplina et habitu virginum Acta et Scripta Cypriani,... какъ выше).

По св. Августину разбойникъ тамъ, гдѣ Христосъ, т. е. въ раю, иначе въ небѣ. (De Genesi ad Literam на Лук. 23).

Разсмотримъ теперь объясненіе Златоуста.

Какъ онъ понимаетъ впервыхъ притчу о главѣ семьи? Какую цѣль преслѣдуется эта притча? Если знаемъ это, тогда легко разрѣшить притчу.

Виноградникъ: приказы Бога. Время для работы: настоящая жизнь. Богъ называетъ работниками призванными

утромъ, третій, шестой или девятый часъ тѣхъ, которые званы въ разное время, появились и оправдались. Почему первые работники раптади, спрашиваетъ св. отецъ. Потому, что позже прибывшіе работники получили вознагражденіе, следовательно, изъ-за блага другихъ. Что то такое? Вѣдь такого соперничества не можетъ быть на небѣ. Въ притчѣ — Златоустъ отвѣчаетъ — не следуетъ брать буквально все. Надо знать цѣль притчи и дальнѣйшія разсужденія не нужны. Богъ призвалъ всѣхъ, но они появились не одновременно. Потому не приходится гордицся, что нѣкоторые позже начали жить правильно. Вотъ цѣль притчи. Все это относится къ евреямъ (Homilia 65 in caput XX. Mt.).

Онъ объясняетъ эту притчу и на другомъ мѣстѣ. Здѣсь онъ относитъ слово „вечеръ“ (sero) къ миру. Тѣ получили возмездіе вечеромъ, а не утромъ (tane), ибо страшный судъ будетъ еще при существованіи этого міра и тогда всѣ получать возмездіе. (Homilia 36 in Mt. XX).

Въ: Къ евр. 11, 13 онъ понимаетъ подъ обѣтованіемъ, что тѣ имѣли и видѣли благодать искущенія вѣрою. Потомъ даетъ такое объясненіе: Вѣра указываетъ, что Богъ сотворилъ міръ. Авель жертвовалъ вѣрою. Енохъ былъ унесенъ изъ-за своей вѣры. Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ умерли въ вѣрѣ и не получили обѣтованій. Но о какомъ обѣтованіи говорить Апостоль? Исаакъ и Іаковъ получили обѣтованныя земли. Но что получили Ной, Авель и Енохъ. Апостоль относитъ то или лишь къ этимъ, или же и къ тѣмъ и въ такомъ случаѣ не получили никакого обѣтованія, но видѣли будущее издалека. Умерли съ вѣрою въ будущее искущленіе. (Homilia 33 in caput 11).

Въ объясненіи на 12, 18—24 къ евр. утѣшаетъ слушателей общениемъ святыхъ. Получимъ вмѣсто земного Іерусалима небесный Іерусалимъ и будемъ вмѣстѣ съ ангелами. (Homilia 32 in c. XII).

Слова въ письмѣ къ Філіппісіемъ 1, 23—24 Златоустъ относитъ къ героической душѣ Апостола. Хотя Апостоль знаетъ, что послѣ смерти будетъ съ Христомъ, все таки хочетъ на землѣ, чтобы боролся дольше. Св. отецъ сравниваетъ его съ тѣмъ торговцемъ, который плыветъ съ сокровищами и чувствуетъ себя лишь тогда въ безопасности, когда приплылъ къ пристани. (Hom. IV. in. c. I. Philipp).

На: „Бѣмы бо, яко аще земнаѧ наша храмина тѣла разоритсѧ, созданіе отъ Бога имамы, храминѣ нервѣткоренѣ, вѣчнѣ на небесѣхъ“. (2 Кор. 5, 1).

Златоустъ объясняетъ этотъ стихъ, какъ выражающей разницу между настоящей и будущей жизнью. Нѣкоторые понимаютъ подъ храминой (*sub domo*) міръ, но я понимаю тѣло, говоритъ. Апостолъ опредѣляетъ превосходность будущей жизни уже самыи названіемъ. Послѣ земной „храмины“ будемъ имѣть вѣчный не рукотворенный домъ. (Homilia X. in 2 Кор. 5, 1). Видно, что это мѣсто не касается нашего вопроса.

Въ бесѣдѣ о Лазарѣ, усматриваетъ послѣдняго въ обществѣ, какъувѣнчаннаго. (*Sermo III. de Lazaro*). Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ онъ сравниваетъ состояніе богатаго съ состояніемъ Адама изгнаннаго изъ рая. Какъ Богъ поставилъ изъ рая изгнаннаго Адама возлѣ этого, чтобы видѣть, что онъ потерялъ, такъ помѣстилъ богатаго въ окрестности Лазаря, чтобы видѣть какихъ благъ онъ лишилъ себя. А такъ какъ рай у Златоуста, есть типомъ неба, ясно, что подъ окрестностями Лазаря слѣдуетъ разумѣть небо.

Въ своей бесѣдѣ о смерти (*Ecloga de morte*) представляетъ смерть, какъ возмездіе. Праведникъ не долженъ опасаться смерти, какъ толпа, ибо знаетъ, что ожидаетъ его вѣнецъ (*cognoma*).

Есть и затрудненія.

Такъ наприм. православные ссылаются на 1 Тим. 6, 16. „Единъ имѣлъ безсмертіе и къ свѣтѣ живый неприступнѣмъ, еоже никто же видѣлъ есть отъ члопокѣвъ, ниже видѣти можетъ: ємъ же честь и держава чѣнна, аминь“. И поддерживаютъ свое мнѣніе Златоустомъ, Феодореитомъ и Феофилактомъ. Но Златоусту даже и ангелы не видѣли Бога до Его воплощенія.

Православные не понимаютъ правильно греческихъ отцовъ. Они разумѣютъ подъ видѣніемъ („visio“): понять узnanіемъ (*comprehendere cognoscendo*). Творенія не имѣютъ лѣйтнительно такого видѣнія. И если души не видятъ Бога какъ будетъ видѣть Его тѣло? (т. е. по воскресеніи).

Златоустъ толкуетъ это мѣсто слѣдующимъ образомъ: Апостолъ выражаетъ необъятность божественной природы. Представляетъ Бога такимъ образомъ, какимъ можетъ. (Homilia 18 in 1. Tim 6, 16).

Онъ говоритъ объ этомъ стихѣ и на другомъ мѣстѣ (Homilia contra Anoemos). Излагаетъ здѣсь, какъ надо то понимать, что Бога никто не видѣлъ. Апостолъ называетъ Бога неизслѣдимымъ (*inscrutabilis*) даже возмездіе святыхъ неизслѣдуемо (1 Кор. 2, 9).

Справливаетъ, есть-ли въ небѣ такие, которые знаютъ сущность Бога и прибавляеть, что изъ этого нельзя вывести никакого доказательства, ибо между тѣлесной и бесплотной природой, есть большая разница.

Сколько разъ читаемъ, что никто не знаетъ Бога, то разумѣется: никто не понялъ сущности Бога своимъ, самымъ отличнымъ разумомъ. Слѣдовательно, Златоустъ борется противъ такого мнѣнія, будто бы творенія бывши способны понять совершенно сущность Бога. (Homilia IV. contra Apoemos).

Большое затрудненіе представляетъ объясненіе Златоуста на письмо къ Евр. 11, 37—40. Авраамъ и Павелъ ждутъ еще возмездія; donec tu morieris ut tunc acciperent (пока ты не умрешь, чтобы тогда получили). Авелъ и Ной ждутъ тоже вѣнца (corona) „Isti coronam vtctoriae tecum simul accipient, ne sit ipsorum melior a tua... Cum omnes unum corpus formatus, maioris gaudii fiet hoc corpus, particeps, si omnes simul et non singillatim remunerentur“. (Homilia 28. ad Heb. 11, 37—38). (Эти получать вѣнецъ побѣды вмѣстѣ съ тобой. Мы все образуемъ одно тѣло и потому тѣло будетъ причастнымъ большой радости, если все получать возмездіе вмѣстѣ а не отдельно).

Надо присматриваться къ составу рѣчи.

Извѣстно изъ выше изложеннаго, что Златоустъ понимаетъ подъ обѣтованіемъ: **къ вѣрѣ имѣли спасеніе**. Не можетъ противорѣчить себѣ ниже. Ясно, что онъ понимаетъ подъ увѣнчаніемъ (incoronatio) послѣднее торжественное увѣнчаніе. Это оказывается и изъ того, что — по замѣчанію его — Апостолъ подчеркиваетъ: праведники не достигли совершенства безъ насъ. Онъ говорить слѣдовательно о томъ времени, когда и тѣло получить свое возмездіе.

Православные пользуются мнимымъ доказательствомъ черпаемымъ изъ бесѣды св. отца о разбойнике. Здѣсь читаемъ: какъ лѣкари говорятъ объ умирающемъ, какъ о мертвомъ, такъ утверждается о разбойнике, что онъ вступилъ въ царство небесное, ибо опасность, потерять это, миновала для него. Потомъ ссылается на Евр. 11, 13. говоря: вотъ услышь Павла, что никто не получилъ еще возмездія (Sermo VII. in Genesim).

Что отвѣчаемъ?

Златоустъ пишетъ противъ Манихеевъ, которые отвергнули воскресеніе по той причинѣ, что разбойникъ получилъ

уже возмездіе и потому они считали воскресеніе излишнимъ. Если было бы воскресеніе, Христосъ сказалъ бы: въ скончаніе вѣкъ, когда будетъ воскресеніе тѣлъ, будешь съ мною въ раѣ.

Златоустъ опровергаетъ это заблужденіе заявляя, что и тѣло должно участвовать въ возмездіи, какъ оно участвовало въ томленіяхъ.

Видно изъ состава рѣчи, что, когда онъ говорить о возмездіи, то онъ относить это къ послѣднему возмездію, когда и тѣло будетъ участвовать въ томъ. Мы можемъ утверждать это тѣмъ болѣе, понеже Златоустъ ссылается и на 11, 13. Евр. Подлинный же смыслъ этого текста говорить противъ православныхъ. Онъ на этомъ мѣстѣ самъ выдвигаетъ затрудненіе. Христосъ — молъ — обѣщаъ небо, а теперь обѣщаетъ рай разбойнику. Откуда это? Оттуда, что разбойникъ не разбирался въ святомъ писаніи. Поэтому Хр. говорить о раѣ, но это тождественно съ небомъ.

Видно следовательно, что учение Златоуста покрываетъ каѳолическое учение.

*Ѳеофилактъ* въ объясненіи на 23. Луки и 11. Евр. кажется стоитъ за учение, что святые, до страшного суда не участвуютъ въ блаженному видѣнію Бога (*beatifica visio*).

Богъ говоритъ разбойнику: „Днесъ съ мною вѣдѣши въ раѣ”; св. ап. Павелъ какимъ образомъ можетъ утверждать, что ни одинъ святой не получилъ обѣщаній? Нѣкоторые отвѣ чаютъ, что Хр. не говоритъ о всѣхъ святыхъ, лишь о тѣхъ, которыхъ перечисляетъ. Разбойникъ же не находится среди этихъ. По мнѣнію другихъ ни разбойникъ, ни прочие не пребываютъ еще въ раѣ. Обѣщаніе Христа означаетъ, что разбойникъ достигнетъ своей цѣли неотмѣнно. Богъ де — говоритъ — отмѣчаютъ, иногда о будущихъ дѣлахъ, какъ о совершившихся. Опять другіе, перековеркая ея текстъ, даютъ слѣдующее пунктированіе: „накѣрно, я говорю тебѣ днесъ, вѣдѣши съ мною въ раѣ”. Нѣкоторые же: блага, которыя обѣщаются, не относятся къ пребыванію въ раѣ. Молимся: да пріидетъ царствіе твоє. Царство и рай не тождественны, ибо никто не видѣлъ его царства. Адамъ же видѣлъ рай. Разбойникъ получилъ рай, но не царства небеснаго, которое получить вмѣстѣ съ тѣми святыми, которыхъ Апостоль перечисляетъ.

Но мы можемъ отождествлять рай и царство безъ того, чтобы надо поставить Господа и Павла въ противорѣчіе. А разбойникъ тамъ, гдѣ тѣ находятся, которыхъ Апостолъ перечисляетъ. Однако ихъ радость не полна. Это — окончивается — самое вѣроятное мнѣніе. Апостолъ понимаетъ подъ тѣмъ, что не получили обѣтованій: ихъ радость не полна.

Ѳеофилактъ объясняетъ еще Евр. 11.

Здѣсь Богъ обѣщаетъ нѣчто лучшее. Это лучшее состоить въ томъ, что дастъ намъ вѣнецъ. Богъ назначилъ одинъ день для увѣнчанія, и такъ никто не упредилъ насъ. Видно, что онъ говорить тутъ о послѣднемъ судѣ.

## Экзегетическая сторона вопроса обѣ епитимії и индульгенції.

Разсѣдуемъ этотъ вопросъ болѣе съ негативной точки зренія указывая неправильность объясненій касательныхъ библейскихъ текстовъ православными, такъ какъ они не приводятъ почти никакихъ положительныхъ доказательствъ.

Поэтому можемъ разобрать этотъ предметъ короче.

### 1) Епитимії.

Петровъ излагаетъ ученіе каѳолической церкви слѣдующимъ образомъ: „Для спасенія человѣку необходимо, съ одной стороны усвоить искупительныя заслуги Христа, освобождающія его отъ вѣчнаго наказанія и вѣчнаго осужденія, и съ другой стороны, вынести известную мѣру наказаній, посредствомъ которыхъ Богъ мститъ людямъ за ихъ произвольные грѣхи, караетъ ихъ въ мѣру грѣха. Такое карательное возмездное значеніе имѣютъ бѣдствія и несчастія земной жизни, церковная епитимія и временная наказанія въ чистилищѣ. Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе римской церкви обѣ удовлетвореній“. Даѣте говорить, что такое ученіе противорѣчитъ св. Писанію а именно слѣдующимъ текстамъ: 1. І. 4, 8; исаломъ 129, 3. Наказанія Бога имѣютъ лишь исправительный (медицинскій) характеръ: Евр. 12, 6—8; 1. Кор. 11, 31—32; 1 Кор. 5, 1—5. Всѣ эти мѣста объясняются каѳоликами неправильно (Руководство къ Обличительному Богословію. Составленное примѣнительно къ семинарской программѣ Ив. Петровымъ. Изд. 6-ое. Тула 1905).

Рассмотримъ таковыя мѣста.

1) I. J. 4, 8.: „И не любят, не позна Бога, ико Богъ любы есть“.

Это не противорѣчить тому, чтобы Богъ былъ справедливъ и наказалъ, какъ Отецъ своего сына, виновныхъ надлежащимъ образомъ. Конечно это не означаетъ мести, потому я подчеркнулъ слово: мстить въ изложениі касающаго ученія Петровымъ.

2) Псаломъ 129, 3: „Ище беззаконіемъ назриши Господи, Господи кто постоитъ? Ико оу твѣ очищеніе есть“. Подлинный смыслъ этого стиха такои: Если бы ты хотѣла наказать грѣшниковъ по строгой справедливости, кто бы былъ въ состояніи вынести твой судъ? Ты справедливъ но вмѣстѣ и милосердъ и наказываешь грѣшниковъ считаясь съ человѣческой слабостью.

3) Евр. 12, 6—8. При этомъ мѣстѣ православные указываютъ на учение Златоуста, будто бы онъ благопріятствовалъ ихъ мнѣнію, что наказанія имѣютъ только исправительный характеръ. По этой причинѣ предложимъ объясненіе его, по возможности точнс.

Если Богъ караетъ, Онъ дѣлаетъ то, чтобы исправить грѣшника, начинаетъ Златоустъ, а не по соображеніямъ наказаніи и мести. Не думайте, что Богъ оставилъ васъ потому, что столько страдаете. Тѣ, которые совершили преступленія, наказываются, какъ преступники, мы же, какъ сыновья. Богъ тѣмъ, что караетъ насъ, указываетъ, что мы вѣрные сыновья Его. И отецъ опасается, чтобы его законный сынъ не развертился и по этому наказываетъ его. Праведники сколько страдали! Всѣ тѣ получили свою свѣтлость черезъ притѣсенія.

Какъ видно, Златоустъ возражаетъ лишь противъ того, будто бы цѣль наказанія исчерпалась самимъ наказаніемъ и тѣмъ болѣе противъ того, будто бы Богъ руководился въ наказаніи грѣшниковъ местью. Уже сравненіе взятое изъ наказанія отца, свидѣтельствуетъ о настоящемъ характерѣ наказаній.

Кромѣ того, Златоустъ поставилъ себѣ здѣсь цѣлью: утѣшать тѣхъ, которые много страдаютъ и по этой причинѣ подчеркиваетъ любовь Бога къ Его вѣрнымъ сыновьямъ. Далѣе видимъ, что праведники много страдаютъ. Онь приводитъ страданія Авелля, Ноя и прочихъ праведниковъ. Изъ

такихъ же примѣровъ видно по крайной мѣрѣ, что наказанія не имѣютъ исключительно исправительнаго характера.

4) 1. Кор. XI., 31—32: „Ище бы выхомъ сѣбе розсвѣждали, не выхомъ освѣженніи были. Судими же, отъ Господа, наказаніемъ, да не съ миромъ освѣдмися“.

Златоустъ говоритъ тутъ, что настоящія наказанія являются болѣе предупрежденіемъ, чтобы мы, перенесеніемъ тѣхъ избѣгли геены, также большого наказанія. О такомъ смыслѣ его умствованій, свидѣтельствуетъ слово: „magis“, (болѣе, лучше). Но это не означаетъ, что страданія не имѣютъ карательно-возмезднаго характера.

Вотъ впрочемъ логическая связь его размышленій: „Quod si nos ipsos dijudicaremus, si nos ipsos castigaremus, si puniremus, liberaremur ab eo quod hic et illic est suppicio“. (Если бы мы судили самихъ себя, и наказывали, мы бы освободились отъ того, что есть и тутъ и тамъ болѣшимъ наказаніемъ: suppiciunt). Слѣдовательно, мы бы имѣли заслуги для освобожденія отъ болѣе жестокихъ наказаній. Что мы страдаемъ на землѣ: „Est magis admonitionis, quam condemnationis, curationis, quam punitionis, correctionis, quam castigationis“. (Есть болѣе предостереженіе, чѣмъ осужденіе, забота чѣмъ наказаніе, исправленіе чѣмъ приговоръ).

Св. Августинъ прибавляетъ къ этому мѣсту: Versetur ante oculos nostros imago futuri judicii et accedat homo advesum se ante faciam suam atque constituto in corde judicio, adsit accusans cogitatio. (Пусть виситъ образъ страшнаго суда передъ вашими глазами и пусть человѣкъ судить资料 самого себя и обвиняетъ самого себя). И почему? Потому, чтобы избѣгнуть гнева Бога, когда Господь проговоритъ „и нијмъ языкомъ“.

5) 1 Кор. 5—6. Дѣло кровосмѣсителя.

Православные возражаютъ, Апостолъ выбросилъ кровосмѣсителя изъ общины и какъ замѣтилъ, что епитимія возымѣла дѣйствіе, удовлетворился тѣмъ. Онъ хотѣлъ лишь исправить кровосмѣсителя и потому далъ приказъ, чтобы Коринеане простили ему.

Распорядились, говорить Златоустъ, чтобы кровосмѣситель былъ отдаленъ, какъ зараженъ чумою. Надо передать его сатанѣ, какъ смирителю для тѣлеснаго наказанія, какъ Іова; однако по разной причинѣ. Іовъ былъ подвергнутъ страданіямъ потому, чтобы получилъ болѣе светлый отнецъ, кровосмѣситель же, чтобы умилостивилъ Бога за свое преступление.

Можно ли выразить более ясно карательно-возмездное значение наказаний. Тутъ можемъ привести слова св. Августина, по которымъ Богъ сотворилъ насть безъ насть, но не хочетъ спасти насть безъ насть, т. е. безъ нашего содѣйствія.

Если мы страдаемъ здѣсь, оканчиваетъ Златоустъ, душа и тѣло могутъ жить въ безопасности, ибо освободятся въ день Господа, т. е. страшнаго суда.

Относительно ученія о карательно-возмѣздномъ характерѣ страданій, писанія св. отцовъ изобилуетъ свидѣтельствами. Не входя въ нашу задачу, мы затронемъ эту сторону лишь мимоходомъ.

Св. Кипріанъ напр. говорить часто о возмѣздномъ характерѣ крови мучениковъ; (*Epistola IX*). Объ удовлетворяющемъ характерѣ покаянія (*Summarium libri adversus Demetrianum. Acta et scripta s. Cypriani...* какъ выше).

## 2. Индульгенціи.

Относительно ученія объ индульгенціяхъ, православные борются двоякимъ образомъ: отвергая ученіе объ обильныхъ („преизбыточествующія“) заслугахъ святыхъ и оспаривая право папъ давать индульгенціи.

Относительно первого пункта напр. Петровъ пишетъ: „Ложность римскаго ученія объ индульгенціяхъ неизбѣжно слѣдуетъ какъ изъ ложности самаго начала, изъ котораго оно вытекаетъ, такъ и изъ превратнаго толкованія и пониманія каѳолическими богословами тѣхъ мѣстъ св. Писанія и свидѣтельствъ церковной практики, на которыхъ они ссылаются въ доказательство истинности своего ученія“.

Слѣдовательно основа, т. е. ученіе о преизбыточествующихъ заслугахъ Спасителя и сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ, ложна.

Конечно, православные не смѣютъ опровергать, что Христосъ имѣть преизбыточествующія заслуги. Между тѣмъ ссылаясь на Мо. 5, 48, соблазняются на томъ, если нѣкто говоритъ о сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ.

Вотъ Мт. 5, 48: „Будьте ѿбо вѣи совершенны, икоже Отцъ вашъ небесный совершенъ есть“.

Православные, заключая изъ этого необходимость бесконечного совершенствованія, отвергаютъ сверхдолжныя дѣла святыхъ.

Но такое пониманіе этого стиха совершенно неправильнѣ. Самъ напр. архимандритъ Михаилъ объясняетъ его такимъ образомъ: „Слово совершенство указываетъ на пра-

вильное и согласное развитіе всѣхъ возможныхъ нравственныхъ качествъ и добродѣтелей и заключаетъ въ себѣ понятіе о праведности и святости. *Какъ совершенъ Отецъ вашъ, означаетъ: недостижима для насъ божественная святость и посему здѣсь не равенство разумѣется, но внутреннее иѣкое уподобленіе, а глаꙑнное — сознаніе нужды нравственнаго усовершенствованія при помощи благодати, соединяющей человѣка съ Богомъ»* (Евангеліе отъ Матея съ... примѣчаніями архимандрита Михаила. Москва 1870).

Изъ этого нельзя заключать ничего противъ сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ. Намъ кажется, что православные понимаютъ ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ ошибочно. Слѣдуетъ знать, что святые имѣютъ такія въ виду заслуги Спасителя, а не отъ самыхъ себя.

Ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ встрѣчается часто у св. отцовъ. Напр. св. Августинъ на Римлянамъ 6, 23. даетъ такое объясненіе: „Quis non eum congruentissime et consequenter addere iudicaret, si diceret: stipendium autem iustitiae vita aeterna? Et verum est; quia, sicut merito peccati tamquam stipendium redditur mors, ita merito iustitiae tamquam stipendium vita aeterna“ (Кто бы и сказалъ, что онъ не соотвѣтственно и послѣдовательно судить, если говорить: возмездіе же правдивости: жизнь вѣчная? И правдиво. Ибо, какъ смерть дается въ возмездіе грѣху, такъ жизнь вѣчная есть вознагражденіемъ правдивости).

Потомъ въ связи съ Мт. 20, 2. говоритъ о разности блесканія заслугъ. Одни имѣютъ меньше, другіе — больше заслугъ; все-таки всѣ будутъ наслаждаться жизнью вѣчною.

На 2. Тимое. 4, 8. говоритъ о вѣнцѣ правдивости.

Относительно права разрѣшенія индульгенцій Петровъ пишетъ: Каоолики ссылаются на Мо. 16, 19. Это надо понимать такъ, какъ I. 20, 21—23., т. е. „апостолы получили власть прощать грѣхи и освобождать отъ наказаній за нихъ, какъ посланные Христомъ и слѣдовательно въ имя Его, въ силу заслугъ только одного и притомъ благодатью св. Духа, которая сообщается кающимся грѣшникамъ透过 таинство покаянія“.

Кромѣ таинствъ, говорять, вѣтъ другого средства для этого.

Какъ видно, тутъ слѣдовало бы разбирать власть римскаго престола съ догматической-исторической стороны, что

стоить виѣ нашей задачи. Мы должны указать просто на нашу статью о главенствѣ папъ римскихъ, гдѣ это мѣсто (16, 19. Мс.) разобрано съ экзегетической точки зрењія.

## Вопросъ прародительского грѣха.

Этотъ вопросъ является однимъ изъ самыхъ новѣйшихъ поводовъ расхожденія между двумя церквами.

Не останавливалась на подробностяхъ отмѣтимъ лишь, что до половины 19-го столѣтія, за исключеніемъ Прокоповича, православные исповѣдовывали, въ этомъ пунктѣ, католическое ученіе (*Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde von Alois Bukowski S. J. Innsbruck. 1916.*)

Свѣтловъ излагаетъ точку зрењія православныхъ слѣдующимъ образомъ.

Грѣхъ Адама приписывается намъ потому, что въ извѣстной мѣрѣ и мы согласились добровольно на то. Апостолъ говоритъ, что мы павлекли на себя гнѣвъ Бога. При этомъ свидѣтельствуетъ: къ Римлянамъ 2, 5. Къ Ефес. 2, 3. не противорѣчить тому, ибо если нѣкто понимаетъ это мѣсто въ юридическомъ смыслѣ, тогдѣ долженъ принять и то, что младенцы рождаются грѣшниками, что противорѣчить здравому смыслу.

По мнѣнію Кремелевскаго, св. Августинъ виноватъ въ томъ, что такая „грубая“ ошибка попала въ благословіе, т. е. что грѣхъ Адама наслѣдуется. Онъ не попимаетъ текста письма къ Римлянамъ 5, 12, когда переводитъ слово ἀπάρτια словомъ *reccatum* (грѣхъ), хотя это, по составу рѣчи, означаетъ злая на склонности. Еф. 2, 3 указываетъ лишь на злые наклонности.

Разсмотримъ выше отмѣченныя мѣста съ экзегетической точки зрењія.

Вообще отмѣтимъ, что вопросъ прародительского грѣха излагается въ писаніяхъ св. отцовъ настолько отчетливо, ясно, что нась прямо удивляетъ, какъ могутъ православные отказываться отъ того и мы должны приписать такое отклоненіе отъ исконнаго ученія лишь протестантскому вліянію.

Св. Кипріанъ напр. въ связи съ вопросомъ о крещеніи, говорить о томъ, что если большіе грѣшники не исключаются изъ таинства крещенія, тѣмъ менѣе могутъ исключиться младенцы „*infans, qui recens natus nihil reccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae*

prima nativitate contraxit (Epistola 59. Acta et scripta s. Cypriani... какъ выше) (младенецъ, новорожденный не имѣть никакого грѣха за исключениемъ того, что, тѣломъ родившись отъ Адама, навлекъ на себя заразу древней смерти).

Св. Авнасій В. ссылается тоже на грѣхъ Адама: „Nam quemadmodum peccante Adamo peccatum in omnes homines pertransivit, ita postquam Dominus factus homo serpentem devicit, vis illa permanebit in omnes homines“ (Enchiridion p. 269) (Ибо какъ, по грѣху Адама, грѣхъ перешелъ на всѣхъ людей, такъ Господь, воплотившись, побѣдилъ змѣю, эта сила остается на всѣхъ людяхъ).

Св. Феофилъ Антиохійскій говоритъ о томъ, что всѣ бѣдствія происходятъ отъ грѣха Адама. (Enchiridion, p. 76). Это свидѣтельствуетъ о прародительскомъ грѣхѣ, ибо гдѣ неѣть вины, тамъ не можетъ быть и наказанія.

Св. Меводій, св. Кириллъ Іерусалимскійзываются тоже на грѣхъ Адама.

Вотъ слова послѣдняго: „...Et quidem unius viri Adam peccatum mortem inferre valuit. Si autem unius ruina mors regnavit in mundum, cur non multo magis per unius iustitiam regnatura sit vita... (Если грѣхъ одного человѣка Адама могъ принести смерть, почему бы жизнь не царствовала透过ъ правдивость одного, т. е. Христа).

Св. Августинъ на Римлян. 5 пишетъ: „Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors... Propter hanc fidei regulam etiam parvuli, qui nihil peccatorum in seipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptisantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt“. (Черезъ грѣхъ одного человѣка грѣхъ вступилъ въ міръ и черезъ грѣхъ—смерть. По этому правилу вѣры и младенцы, которые не грѣшили, крестятся въ отпущеніе грѣховъ, чтобы очистилось въ нихъ возрожденіемъ то, что навлекли на себя рожденіемъ). Кто отвергаетъ, что грѣхъ Адама перешелъ на всѣхъ людей, тотъ противорѣчитъ Апостолу. (Къ Римлянамъ 5, 12). (De Ecclesiasticis dogmatibus).

На 1 Кор. 15, 21: въ Адамѣ согрѣшили всѣ. „Unde utique infantium animas non posse secerni“ (De Genesi ad Literam. Liber decimus) (откуда нельзя изъять душу младенцевъ).

Впрочемъ было бы излишне заниматься св. Августиномъ подробно, такъ какъ самые православные представляютъ его

какъ „главнаго виновника“ въ ученіи о прародительскомъ грѣхѣ. —

Что же касается утверждения, что св. Августинъ перевелъ слово *ἀμαρτίᾳ* ошибочно *peccatum*, то это утверждается совершенно произвольно. Здѣсь ссылаюсь лишь на митрополита Евстратіадиса, который слово *ἀμαρτίᾳ* объясняетъ, указывая на Рим. 5, 12, какъ злое дѣйствие, или же, какъ уклоненіе отъ доброго. (См. его выше уже отмѣченный словарь.)

Подлинный смыслъ этого стиха слѣдующій: какъ въ Адамѣ всѣ умерли, такъ въ Христѣ всѣ оживаются. Педагоны отвергнувъ прародительскій грѣхъ въ младенцахъ, утверждали, что Апостоль говорить о настоящихъ грѣхахъ; иначе: грѣхъ вступилъ въ міръ такимъ образомъ, что мы подражаемъ грѣху Адама.

Однако тогда, какъ отмѣчаетъ св. Августинъ, Апостоль не сказалъ бы, что грѣхъ черезъ человека, но черезъ діавола, кому, согрѣшаю, подражаемъ. По книгѣ Премудрости 2, 24: „*Злакистію же діаколю смерть вниде въ мірѣ: вкѹшаютъ же ю иже отъ яи части сѹть*“.

Грѣхъ слѣдовательно черезъ Адама.

Римл. 2, 5.: „*По жестокости же твоей и не поклонномъ сердцѣ, собираши себѣ гнѣва въ день гнѣва и откровенія праведнаго съда Божія*“.

Апостоль говоритъ здѣсь о томъ, что мы увеличиваемъ наше грѣшное состояніе дальнѣйшими грѣхами и такимъ образомъ увеличиваемъ тяжесть отвѣтственности передъ страшнымъ судомъ. Еф. 2, 3.: „.... И вѣхомъ естествомъ чада гнѣва, може и прочіи“.

Апостоль это относить къ христианамъ изъ еврейства. Смыслъ такой: мы всѣ были грѣшники естествомъ поскольку оно искажено, ибо естество, какъ таковое, какъ происходящее отъ Бога, хорошее. — „Чада гнѣва“ т. е. заслужившіе наказанія, какъ и язычники.

Относительно Римлянъ 5, 12 объясненіе есть и у Златоуста. (Homilia X. Rom. 5, 12.)

Что значитъ:.... *въ немже всѣ согрѣшиша*, спрашиваетъ св. отецъ.

Всѣ потомки пали, хотя и не ъли съ этого дерева — и стали смертными. По Апостолу грѣхъ былъ уже передъ закономъ, но грѣхъ не вмѣняется, гдѣ нѣть закона, что значитъ это?

Нѣкоторые отвѣчаютъ, что Апостолъ приводить это какъ возраженіе со стороны евреевъ. А именно что если закона не было; то какъ смерть могла унести всѣхъ. Болѣе правильно же: Апостолъ вразумляетъ насъ тѣмъ, что грѣхъ, послѣ закона, происходитъ преступленіемъ. Но, въ такомъ случаѣ, какъ умерли всѣ еще до времени закона (еврейскаго закона)? Если смерть происходитъ изъ грѣха и если грѣхъ не вмѣняется, гдѣ нѣтъ закона, какъ могла смерть взять всѣхъ? Ясно слѣдовательно, что Апостолъ говориа здѣсь не о томъ грѣхѣ, которой происходитъ отъ варушенія закона: непослушаніе Адама уничтожила насъ. Потому Адамъ есть типомъ Христа.

По возражаютъ, будто бы Златоустъ отрицать учение о прародительскомъ грѣхѣ.

Въ виду этого разсмотримъ соотвѣтственныя мѣста.

1) Златоустъ утверждаетъ, что младенцы крестятся, хотя не суть заражены грѣхомъ. (У св. Августина: *Contra Julianum liber I. caput VI. n. 21*).

Если прочитаемъ цѣлую бесѣду, увидимъ, что св. отецъ говоритъ о *своихъ* грѣхахъ младенцевъ. Но и они не свободны отъ долговой расписки (*χερόγραφος*) Адама и мы увеличиваемъ это нашими собственными грѣхами.

Кромѣ того, въ подлиннѣмъ текстѣ Златоуста стоитъ не грѣхъ, но: грѣхи (*ἀμαρτίατα*, *peccata*). Даѣше, мы не должны забыть, что Златоустъ не говоритъ здѣсь о прародительскомъ грѣхѣ по существу. Онъ хочетъ больше представить разныя благодати св. Таинства крещенія и самъ вопросъ прародительского грѣха играетъ у него второстепенную роль.

2) Изъ объясненій его на Римлян. 5, 12 возражаютъ, что по учению его лишь смертность перешла на потомковъ а не грѣхъ. Да, только грѣхъ этимъ не отвергается. Вѣдь наказаніе отъ виновности.

3) Изъ объясненій его на 1 Кор. (Homilia XVII.) возражаютъ, что по Златоусту, мы не совершили грѣха Адама: „*Sed si non id ipsum peccatum. (sc. Adami), aliud utique admisisti*“ („Если ты не допустилъ того самого грѣха, то допустилъ на-вѣрно другой). Но онъ здѣсь упрекаетъ тѣхъ, которые осуждаютъ Адама и прибавляетъ, что они, можетъ быть, были бы правы, если бы сами не совершили другихъ грѣховъ.

4) Изъ объясненій на то самое мѣсто (homilia 39): Мы, въ Адамѣ, всѣ умерли: „De corpore stat, quoc dicitur. Si autem de iustitia est peccato peccatum“. (То относится къ тѣлу. Но если слово есть о правдивости и о грѣхѣ, насть не касается).

Онъ опровергаетъ манихеевъ, отрицающихъ воскресеніе тѣла и перетолковавшихъ слова Апостола о воскресеніи, будто бы они означали воскресеніе изъ настоящихъ грѣховъ. Онъ не говоритъ здѣсь о прародительскомъ грѣхѣ, но о тѣлесной смерти и обѣ актуальныхъ грѣхахъ.

5) Наконецъ, на основаніи его объясненій на письмо къ Римлянамъ (Homilia XI.) спрашиваются, почему онъ приписываетъ тѣлесную похоть смертности, когда это стоять въ связи съ прародительскимъ грѣхомъ? Потому, ибо Златоустъ усматриваетъ смертность, какъ источникъ нашей слабости. (Bessarione aprile giugno 1909).

## Нерасторгаемость брака.

Извѣстно, что православная Церковь, расторгаетъ бракъ въ случаѣ прелюбодѣянія. Ихъ богословы прилагаютъ всѣ силы, чтобы доказать правильность такого поступка. Экзегеты стараются доказать, что ученіе о расторгаемости брака, въ случаѣ прелюбодѣянія, основывается на св. Писаніи.

Вотъ мѣста Библіи, касающіяся нашего предмета.

1) Мо. 5, 31—32: „Речено же бысть, яко иже аще пѣститъ жену свою, да дастъ ей книгу распѣстнью. Ізъ же глаголю вамъ, яко всяка отпѣщадай жену свою, развѣ словесе любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣйствовати и иже пѣщеницъ пойметъ, прелюбодѣйствуетъ“.

Мо. 19, 9: „Глаголю же, яко иже аще пѣститъ жену свою развѣ словеса прелюбодѣйна и оженитса иною, прелюбы творитъ и женася пѣщеницею, прелюбы дѣаетъ“.

2) Мк. 10, 11—12: „Иже аще пѣститъ жену свою и оженитса иною, прелюбы творитъ на ню. И аще жена пѣститъ мужа и посагнетъ за иного, прелюбы творитъ“.

3) Лука 16, 18: „Есакъ пѣщай жену свою и приводи иначе прелюбы дѣаетъ и женася пѣщеною отъ мужа, прелюбы творитъ“.

Текстъ Марка и Луки не представляетъ никакихъ затрудненій.

Маркъ заявляетъ, не подлежащимъ сомнѣнію образомъ, что бракъ, по определенію Бога, есть: сочетаніе одного

мужа и одной женщины и такъ тѣсно, что они станутъ однѣмъ. Это стало иначе въ время Мойсея. И почему? Потому, что Мойсей, по причинѣ жестокосердія евреевъ, разрѣшилъ, въ извѣстныхъ случаяхъ отвлечься отъ подлинной природы брака. Но Христосъ возстановилъ прежнее достоинство брака, такъ что бракъ, въ Новомъ Завѣтѣ не рассторгаемъ. Христосъ запретилъ разводъ и „бракъ“ слѣдовавшій за разводомъ, былъ бы прелюбодѣяніемъ по отношенію къ первому браку. Жена, вступившая въ новый бракъ, совершила бы тоже прелюбодѣяніе.

Лука говорить подобнымъ образомъ.

Онъ указываетъ на совершенство нового закона. Примѣромъ этого служитъ учение о бракѣ, который нерасторгаемъ въ Новомъ Завѣтѣ: „Всакъ пущай женѣ свою и приводи и нѣ, прелюбы дѣлать...“

Затрудненіе представляется текстъ Маоєя.

Читая его слова, кажется, будто бы онъ разрѣшилъ расторженіе брака въ случаѣ прелюбодѣянія жены. Въ такомъ смыслѣ православные объясняютъ текстъ Маоєя. Такимъ образомъ Маоєй противорѣчитъ Марку и Лукѣ, или же мы должны понимать текстъ этихъ такъ, что и они разрѣшаютъ расторженіе брака, что въ свою очередь, противорѣчило бы контексту изложенія этихъ двухъ евангелистовъ.

Рассмотримъ указанія Маоєя поближе.

Прежде всего надо отмѣтить, что нѣтъ никакого различденія между евангелистами и разница есть лишь въ разномъ способѣ представленія вопроса брака.

Маркъ и Лука не берутъ въ вниманіе разныя еврейскія мнѣнія относительно распоряженія Мойсея на счетъ брака. Они заявляютъ запросто, что бракъ является такимъ тѣснымъ сочетаніемъ одного мужа и одной жены, что они составляютъ одно тѣло. Бракъ, по причинѣ такой тѣсной связи, нерасторгаемъ.

Маоєй напротивъ указываетъ и на то, что евреи перетолковали законъ Мойсея, касающійся связи брака.

Распоряженіе Мойсея насчетъ того гласить: „Аще же кто пойметъ женѣ и поживетъ съ нею и буде гъ аще не обрѣшетъ благодати предъ нимъ, ико обрѣте въ ней срамное дѣло, да напишетъ ей книгу отпущенія и вдастъ въ рѣцѣ ємъ и да

**Ступитъ ю изъ дома своего и отшедши будетъ (жена) мужъ иномъ...**" (Второзаконие 24, 1—4).

Евреи не соглашались въ томъ, что когда, по какой причинѣ, разводъ разрѣшается; а именно, что слѣдуетъ разумѣть подъ: „срамное дѣло“ (Septuaginta: ἀσχημον πρᾶγμα, Вульгата: aliqua foeditas).

Школа раввина Гиллела понимала дѣло болѣе либерально и считала достаточной виновную причину для развода. Напротивъ школа раввина Шаммая считала лишь прелюбодѣяніе достаточной причиной. Христосъ намѣревался положить конецъ этому произвольному поступку школы Гиллела. На счетъ этого говорить Златоустъ: евреи знали, что не имѣютъ основательной причины для отпущенія жены кромѣ „срамнаго дѣла“, всетаки выдвигали все новые и новые причины. Боялись спрашивать, по какой причинѣ отпущеніе разрѣшается „ne se ipsos citra angustias certarum causarum constringerent“ (чтобы они самихъ себя не заставили ограничиться узкимъ прелѣломъ известныхъ причинъ). Похоть не знаетъ предѣловъ, потому спрашиваютъ: „si ex omnibus causis“ (Homilia 32 in Mt. 19, 9.) (по всемъ ли причинамъ?)

Вопросъ возникаетъ: Прелюбодѣяніе, какъ причина для развода, даетъ-ли права на новый бракъ?

Ограничение: „развѣ словесе прелюбодѣйна“ (nisi ob fornicationem) можемъ разумѣть такимъ образомъ, что можно, въ такомъ случаѣ, отпустить жену, однако бракъ состоить дальше, ибо иначе нельзѧ было бы сказать: „женасѧ пѣцницею, прелюбы творитъ (reus adulterii). Иными словами: прелюбодѣйная жена связана своимъ мужемъ. Слѣдовательно, брачная связь состоить дальше.

Если же отмѣченное ограниченіе беремъ какъ пзыятіе, т. е. если кто-нибудь женившись на отпущенной женѣ (не по причинѣ прелюбодѣянія), совершаєтъ прелюбодѣяніе, положеніе прелюбодѣйной жены лучше, чѣмъ нравственной жены. Прелюбодѣйница де вполнѣ свободна, напротивъ, проганная жена напр., по злости своего мужа не можетъ выйти замужъ. Слѣдовательно, мы должны разумѣть слова Христа въ общемъ смыслѣ. Т. е. въ случаѣ прелюбодѣянія разрѣшается отпущеніе жены, по брачный союзъ состоить дальше. Впрочемъ видно и у Марка, что Христосъ хочетъ восстановить бракъ въ своемъ подлинномъ совершенствѣ. Мужъ

и жена станутъ въ бракѣ однімъ тѣломъ. Это является такой тѣсной связью, что лишь смерть можетъ расторгнуть ее.

Далѣе, если прелюбодѣяніе прекращаетъ бракъ, это не означаетъ совершенства по отношенію къ Ветхому Завѣту и самое большее, что опровергиваетъ произвольность школы Гиллела.

Православные утверждаютъ вполнѣ произвольно, что прелюбодѣяніе подрываетъ корни брака.

Какъ относятся св. отцы къ этому вопросу?

Есть много ясныхъ и опредѣленныхъ свидѣтельствъ относительно нерасторгаемости брака. Но такъ какъ православные опираются на будто имъ благопріятствующихъ объясненіяхъ Златоуста и Феофилакта, мы особенно займемся этими послѣдними, а прочими только мимоходомъ.

Слѣдующіе отцы и церковные писатели высказываютъ опредѣленно относительно абсолютной нерасторгаемости брака: Ермасъ, Оригенъ, Лактантій, св. Иларіонъ, св. Василій Великій, св. Іеронимъ, св. Августинъ (см. Enchiridion... какъ выше).

Лактантій, св. Василій Великій, св. Іеронимъ и св. Августинъ намекаютъ прямо на отмѣченныя мѣста Маєя.

Вотъ, напр., слова св. Василія Великого: „Quae a marito relicta est, mea quidem sententia manere debet. Si enim Dominus dixit: si quis reliquat uxorem excepta fornicationis causa, facit eam moechari, ex eo, quod eam adulteram vocet, paeclusit ei conjunctionem cum alio. Quomodo enim possit vir quidem esse reus, ut adulterii causa, mulier vere inculpata, quae adultera a Domino ob conjunctionem cum alio appellata est? (Enchiridion pagina 338). (Та жена, которая брошена своимъ мужемъ, должна остаться такъ, по моему мнѣнію. Ибо, если Господь скажетъ: „тако иже аще пуститъ жену свою разкѣ словесе прелюбодѣйна... прелюбы творить, потому, что называетъ ее прелюбодѣйницей, тѣмъ запретилъ ей связь съ другимъ. Ибо какъ мужъ можетъ быть виновнымъ по причинѣ прелюбодѣянія, жена же невинна, которая называлась отъ Господа прелюбодѣйной изъ-за связи съ другимъ?)

Рассмотримъ объясненія Златоуста и Феофилакта.

Златоустъ занимается обоими мѣстами Маєя. Въ объясненіяхъ на Мк. 5, 31—32 онъ связываетъ изложеніе этого евангелиста съ Маркомъ (Homilia 17). Въ Ветхомъ Завѣту былъ приказъ (mandatum) — начинаетъ онъ, — что если нѣкто

отпустилъ свою жену, по какой-нибудь причинѣ, чтобы могъ жениться на другой, то пусть даетъ ей „книгу отпущенія“ и не возвращается больше къ ней. Хотя это имѣло свою пользу, все таки предписывалось изъ-за злости евреевъ.

Христосъ не разрушаетъ приказъ, но подчеркиваетъ его, ибо говорить такъ: „Qui enim dimiserit uxorem suam, facit eam moechari, qui dimissem duxerit adulterat (Mk. 10). Ille enim etsi alteram non duxerit, hoc ipso se constituit criminis reum, quod adulteram facit ex coniuge, hic vero accipiendo alteram, adulter effectus est“ („Иже аще пуститъ жену свою, прелюбы творитъ на ню и женамъ пущеницею, прелюбы дѣлаетъ“. Ибо тотъ, хотя не женился на другой, дѣлаетъ себя виновнымъ тѣмъ самимъ, что претворилъ въ прелюбодѣйную свою супругу, этотъ же сталъ виновникомъ прелюбодѣяния тѣмъ, что взялъ другую). И нельзя возражать, что другой бросилъ жену, ибо „expulsa quoque uxore eius, qui eam expulit, perseverat“ (и прогнаная останется женой того, кто прогналъ ее). И чтобы не было возможно бросить свою ответственность на одного отпускающаго и чтобы не поощрить жену, отгораживаетъ дорогу и послѣдней: „и женамъ пущеницею, прелюбы дѣлетъ“. Чтобы изучила жена: должна жить неотмѣнно съ тѣмъ, за котораго вышла замужъ, или же если брошена тѣмъ не найдетъ никакого прибѣжища. Пугая слѣдовательно мужа, исправляетъ и жену. Но оставляетъ одинъ способъ для прогнанія: „Развѣ словесе прелюбодѣйна“. Ибо если бы онъ былъ принужденъ жить съ такой, открылъ бы двери прелюбодѣянію. Такимъ образомъ ограничиваетъ мужа.

Видно, что Златоустъ соглашаетъ 5, 31—32. Мѣсцъ 10, 11—12. Мк. въ такомъ смыслѣ, что въ случаѣ прелюбодѣянія, разводъ возможенъ, однако бракъ продолжается дальше.

На 19, 9. Мѣсцъ (Homilia 32).

Видно, что евреи похотливы, ибо наводятъ справки касательно развода. Чистота любуется на бракѣ, похоть же мучится связана союзомъ брака.

Евреи хотятъ узнать, благопріятеуетъ-ли Христосъ ихъ наклонностямъ, или же защищаетъ чистоту брака и въ этомъ состоять искупшеніе.

Евреи знали, что кромѣ „словесе прелюбодѣйна“ нѣтъ подходящей причины, чтобы отпустить жену, но разыскивали все новые и новые причины. Они не спрашивали, по

какой причинѣ, чтобы не ограничили себя предѣлами извѣстныхъ причинъ. И Христосъ какъ отвѣчаетъ?

Развѣ вы не читали, что Богъ, который сотворилъ людей съ начала, сотворилъ ихъ мужемъ и женою. Слѣдовательно, не сотворилъ ихъ мужемъ и многими женами, чтобы одинъ мужъ могъ имѣть больше женъ, ни мужьями и женою, чтобы одна жена могла взять больше мужьевъ... Поэтому человѣкъ оставить... и станутъ однимъ тѣломъ. Это не нравится евреямъ и ссылаются на Моисея. Мойсей зачѣмъ предписалъ дать „книгу отпущенія“, тотъ Мойсей, который былъ языкомъ невидимаго Бога. Ты, сынъ плотника, хочешь разрушить законъ?

И что Христосъ отвѣчаетъ? Мойсей далъ такое разрѣшеніе въ виду вашего жестокосердія.

Это распоряженіе знакомо Христу, но онъ, въ Новомъ Завѣтѣ устраиваетъ болѣе совершенное состояніе. Поэтому предупреждаетъ: „*иако иже аще пуститъ жену свою развѣ словесе прелюбодѣйна, прелюбы творитъ*“. Если кто-нибудь отпускаетъ свою жену и не беретъ другую, есть еще мужъ. Ибо хотя отлученъ тѣломъ, связанъ еще волю. Лишь когда женится на другой, тогда отпускастъ ее окончательно: „*Non ergo, qui dimittid moechatur, sed qui alteram ducit*“ (Слѣдовательно, не тотъ совершаєтъ прелюбодѣяніе, который отпускаетъ, но который женится на другой).

Изъ этого оказывается, что Златоустъ стоитъ на той точкѣ зренія, на которой стоять каѳолические толкователи. Христосъ разрѣшаетъ, въ случаѣ прелюбодѣянія разводъ но не разрѣшаетъ нового брака. Если кто-нибудь женится на другой, совершаєтъ прелюбодѣяніе.

Златоустъ, въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ говоритъ о томъ, что дѣло отпущенія есть исправленіе виновной стороны и что слѣдуетъ осторегаться отъ легкомысленного отпущенія.

Какъ безпощаденъ тотъ, который отпускаетъ невинную, такъ глупъ тотъ, кто сохраняетъ презлюбодѣйницу, ибо становится защитникомъ грѣха. Слѣдовательно, мы должны подражать Богу, который никогда не оставилъ своего народа, если онъ только не шелъ на ересь. Онъ наказываетъ грѣшника, однако не лишаетъ его своего милосердія. Такъ пусть и мужъ отпускаетъ презлюбодѣйницу, но пусть сохраняетъ и исправляетъ жену дурного поведенія, Справ-

вездивой причиной для отпущенія, является лишь прелюбодѣяніе.

Еще яснѣе объясненіе Златоуста на 1 Кор. 7, 10—11. (Homilia 19).

Хотя разводъ можетъ произойти по причинѣ воздержанія, или изъ-за другого малаго дѣла, поэтому св. Павелъ говоритъ, что было бы лучше, если бы развода вообще не было, но если уже произошелъ, то брачный союзъ остается.

Извѣстное затрудненіе представляетъ у него то мѣсто, гдѣ онъ объясняетъ 1 Кор. 7, 12—13: „Прочымъ же азъ глаголю, а не Господь, аще который братъ женѣ иматъ невѣрнѣ, и та благоволитъ жити съ нимъ, да не оставляетъ ея. И жена, аще и мать можа невѣрна, и тай благоволитъ жити съ нею, да не оставляетъ его“.

Какъ Апостоль говоритъ — спрашиваетъ Златоустъ, что если одна сторона „невѣрна“, не надо развестись; если же прелюбодѣйна, приходится развестись? Вѣдь это не есть такое зло, какимъ зломъ является невѣріе. Какая этому причина? Богъ поступаетъ съ синихожденіемъ. Чистота христіанской стороны превосходитъ чистоту невѣрной стороны. Напротивъ, сожитіе съ прелюбодѣйной женой развращаетъ и мужа. Вѣрующая сторона стала бы не чистой лишь тогда, если бы участвовала въ идолопоклонствѣ невѣрующей стороны. Вѣрующая сторона можетъ привлечь къ себѣ невѣрующую сторону, напротивъ прелюбодѣйная жена чуть-ли не пріобрѣтъ мужа. Если она разъ нарушила бракъ, онъ не есть ей болѣе мужемъ; напротивъ не христіанская жена не потеряетъ идолопоклонствомъ, своего права на мужа.

Кто вибуль могъ бы на мигъ подумать, что бракъ прелюбодѣяніемъ, по этому мѣstu Златоуста, расторгается, ибо говоритъ, что онъ не есть ей болѣе мужемъ. Что отвѣчаемъ?

Не есть ей мужемъ въ томъ смыслѣ, что она не можетъ требовать отъ него полового спошениія.

*Феофилактъ на Мѳ. 5, 31—32.*

Тотъ, который отпускаетъ ее по правдивой причинѣ т. е. какъ прелюбодѣйную, не подлежитъ винѣ. Но отпускающей безъ причины, осужденъ, ибо заставляетъ ее совершить прелюбодѣяніе, но и тотъ, который жениться на ней, прелюбодѣенъ. Если бы онъ не взялъ ее, она возвратилась бы наѣрно къ нему и была бы подчинена ему.

### На 19, 9. Ме.

Какъ бы сказаъ Хр.: Я говорю вамъ, хорошо есть прогнать прелюбодѣйную жену. Если же кто-нибудь прогнаъ ее, хотя не прелюбодѣйна, есть виновникъ ея прелюбодѣянія. Мы все члены тѣла Христа. Кто прильпается къ Господу, вѣрный духъ и бракъ вѣренъ Христу. Слѣдовательно не правильно отдаляться отъ брака по словамъ Апостола: **Кто отлучитъ васъ отъ любви Христа. Что также Богъ связалъ...**

Ученики возражаютъ адѣль, что, если бракъ продолжается цѣлую жизнь, въ такомъ случаѣ не хорошо вступить въ бракъ. „Causam enim hominis cum muliere dicit regretuam et inseparabilem unionem“. (Дѣло человѣка съ женою называется постоянной и нерасторгаемой связью).

Слѣдовательно Феофилактъ связываетъ это мѣсто Моясия съ учениемъ Апостола, который исповѣдываетъ, безъ всякаго сомнѣнія, абсолютную нерасторгаемость брака.

Онъ объясняетъ 1. Кор. 7, 10—11 и отдельно: *Quia Dominus legem palam sancivit, non debere fieri divorcium dempta fornicationis causa... Quae tamen (sc. separatio) si contigerit, tamen neat mulier virum habens, tametsi cum eo nihil commisceatur, pecuniam superinducat, vel viro concilietur*. (Понеже Господь узаконилъ, что развода, за исключеніемъ въ случаѣ прелюбодѣянія, не смѣеть быть... Всевако, если уже разводъ произошелъ, жена останется, какъ имѣющая мужа, хотя и не сообщается съ нимъ; она не должна привести другого, или же пусть примиряется съ мужемъ.

На 16, 18. Луки: Хр. запрещаетъ отпущеніе безъ причины.

Мк. 10, 11—12 объясняетъ тоже въ такомъ смыслѣ, что тотъ, который отпускаетъ жену и женится на другой, совершаетъ прелюбодѣяніе.

Евреи обращаются къ Иисусу съ коварнымъ вопросомъ. Если онъ отвѣчаетъ, что отпущеніе разрѣшается, они возразятъ: разводъ не разрѣшается безъ причины прелюбодѣянія. Если же Хр. отвѣчаетъ, что разводъ не допускается, тогда Евреи обвиняли бы его, какъ противника Мойсeя. Христосъ избѣгаетъ коварства. Мойсей далъ такое распоряженіе въ виду жестокосердія евреевъ. Но съ начала не было такъ. Онъ сотворилъ человѣка мужомъ и жену, чтобы связать одного съ другой. Опять спрашивали Его и Хр. отвѣчаетъ: „Qui quisque repudiaverit uxorem suam et duxerit aliam, adulterium

committit". (Кто прогнал свою жену и женился на другой, совершає прелюбодѣяніе).

Изъ вышеизложенного оказывается, что православные ссылаются нарасно на Златоуста и Феофилакта. Разводъ, и по ихъ объясненію, разрѣшается, однако бракъ нерасторгаемъ и брачный союзъ и въ случаѣ прелюбодѣянія, состоять дальше.

### Вопросъ о прѣсноковѣ.

Православные обвиняютъ каѳолическую церковь латинскаго обряда и въ томъ, что она отступила отъ стародавняго обычая, отъ употребленія въ литургіи, не прѣснаго хлѣба, употребляя прѣсеный хлѣбъ.

Этотъ вопросъ не принадлежитъ къ раздѣляющимъ препятствіямъ, не есть по выражению Болотова: *impedimentum dirimens*.

Однако, понеже есть православные, хотя — и это подчеркиваемъ — отдельные, которые причисляютъ и эту разницу къ болѣе серьезнымъ, чтобы не сказать, догматическимъ расхожденіямъ, потому займемся и этимъ вопросомъ.

Весь вопросъ: есть ли болѣе „правильнымъ“ употребленіе прѣснаго, или не прѣснаго хлѣба въ литургіи, сводится къ тому, какъ слѣдуетъ понимать свѣдѣніе евангелистовъ касательно времени „послѣдней тайной вечери“ Христова.

Вотъ тексты касающіеся нашего предмета.

1) Мт. 26, 17: „Въ первый же день Опрѣсночный приступиша ученицы къ Іисусу, глаголюще имъ: гдѣ хощеши оуготовлѣмъ тебѣ мясти пасху“?

2) Мк. 14, 12: „Въ первый день опрѣснокъ єгда пасху жралъ глаголаша имъ ученицы его, гдѣ хощеши, шедше оуготовлѣмъ да мясти пасху“?

3) Лука 22, 7: „Пріиде же день опрѣсноковъ, въ онъже подобаше жрети пасху“.

4) І. 13, 1: „Прежде же праздника пасхи вѣдьмъ Іисусъ ико пріиде имъ часъ, да пріидетъ отъ міра сего къ Отцѣ, возлюбивъ свою сѣнку въ мірѣ, до конца возвлюби ихъ“.

Такъ оказывается, по рассказамъ первыхъ трехъ евангелистовъ, что Христосъ совершає „послѣднюю тайную вечерю“ и съѣсть пасху въ первый день опрѣсноковъ. Слѣдовательно, по закону еврейскому 14-го мѣсяца написана. Этому

будто бы противорѣчилъ четвертый евангелистъ, ибо изъ его объясненій оказывается, что Христосъ совершилъ „послѣднюю тайную вечерю“, однімъ днемъ раньше еврейской пасхи и соответственно этому, употреблялъ непрѣсный хлѣбъ.

Какъ можно разрѣшить это мнимое разногласіе?

Прежде всего отмѣчаемъ вообще, что нѣть никакого дѣйствительного разногласія между евангелистами. Определеніе второстепенныхъ обстоятельствъ, куда принадлежитъ и время, не играетъ большую роль у евангелистовъ. Какъ разъ тотъ фактъ, какъ Златоустъ отмѣчаетъ (*Homilia I. in Mt.*), что они, въ важныхъ дѣлахъ (воплощеніе Слова, чудеса, смерть, воскресеніе Христа) согласны и въ неважныхъ дѣлахъ расходятся, свидѣтельствуетъ о достовѣрности ихъ, ибо видно, что они не сговорились. Относительно времени „послѣдней тайной вечери“ есть четыре мнѣнія.

1) Христосъ совершилъ послѣднюю „тайную вечерю“ 13. нисана безъ того, чтобы ъѣлъ пасхальнаго агнца. 2) „Послѣдняя тайная вечеря“ была 13. нисана и Христосъ тогда ъѣлъ и пасхальнаго агнца. 3) „Послѣдняя тайная вечеря“ была 14. нисана въ четвергъ, евреи же совершали пасху 15. нисана въ пятницу. 4) Христосъ совершилъ пасху вмѣстѣ съ евреями 14. нисана въ четвергъ.

Изъ этихъ мнѣній выдвигаемъ особенно второе и четвертое. Второго придерживаются восточные, четвертаго же западные. Восточные слѣдуютъ вообще указаніямъ Иоанна, западные же держатся указаній первыхъ трехъ евангелистовъ. Обѣ стороны согласны въ томъ, что не можетъ быть слова о противорѣчіи; расхожденіе состоится лишь въ аргументаціи.

Восточные доказываютъ свое мнѣніе слѣдующимъ образомъ.

Св. I. говоритъ ясно. По его изложенію, Христосъ совершилъ „послѣднюю тайную вечерю“ однімъ днемъ раньше еврейской пасхи, следовательно, 13. нисана. Это доказывается 18, 1. I. Это утверждается и другими мѣстами евангелиста. Такъ изъ I. 18, 28. видимъ, что когда Христосъ страдалъ, евреи еще не ъѣли пасхи: „Бѣдоша же Іисуса отъ Кайїфы въ преторѣ; бы же оутро и тіи не вѣдоша въ преторѣ, да не Осквернятся, но да ѿдатъ пасху“.

Они ссылаются далѣе на I. 19, 14: „Бѣже пятоокъ пасхѣ, часъ же, яко шестый и глагола Іудеемъ: се царь вашъ“.

Слѣдовательно, Христосъ умеръ 14. нисана, ибо этотъ день былъ приготовительнымъ днемъ Пасхи и совершилъ пасху 13. нисана.

Если возражаешь имъ указаніемъ на первыхъ трехъ евангелистовъ, они отвѣчаютъ, что у первыхъ евангелистовъ тотъ день, который называется предпасхальнымъ у Іоанна, означается какъ первый день опрѣсноковъ, ибо евреи считаютъ день съ вечера. И они ссылаются при этомъ и на Златоуста.

Западные, по существу, опираются на то, что Христосъ придерживался всегда еврейского закона, слѣдовательно, онъ праздновалъ „послѣднюю тайную вечерю“ вмѣстѣ съ евреями: 14. нисана и тогда Ѳль и пасху. Изъ этого же слѣдуетъ, что Христосъ употреблялъ прѣсный хлѣбъ (хлѣбъ).

Церковь не рѣшила въ эгомъ вопросѣ и не осуждаетъ восточныхъ за употребленіе не прѣснаго хлѣба.

Западная церковь употребляетъ вообще прѣсный хлѣбъ съ того времени, когда евіониты распространяли ложное ученіе, что дозволяется лишь употребленіе не прѣснаго хлѣба.

Варочемъ суть и восточные, которые считаютъ болѣе вѣроятнымъ западное мнѣніе.

Напр. Димитрій Стефановичъ профессоръ въ Карловцахъ стоитъ опредѣленно на западной точкѣ зренія. („Богословски Гласник“ 1910. Но. 6).

Его разсужденія скрываютъ вполнѣ аргументацію западныхъ, какъ это окажется изъ нижеслѣдующихъ строкъ.

Вопросъ смерти Христа не разрѣшенъ до сихъ поръ. Разрушительная критика поставила такую дилемму: свѣдѣніе или синоптическихъ евангелій, или четвертаго вѣрно, но обоихъ нѣть. Думаю, очень легко согласить четвертое евангеліе съ синоптическими, которые говорятъ отчетливо, что Хр. совершилъ „послѣднюю тайную вечерю“ въ первый день опрѣсноковъ.

Св. Іоаннъ жилъ въ Ересѣ, гдѣ было принято римское чтаніе. Такимъ образомъ: „Прежде праздника пасхи“ (*ante diem festum Paschae 13, 1. J.*) означаетъ: передъ 15. нисана. День 14. нисана называется лишь пасхой (4. Мойсея 28, 16—17). Слѣдовательно: єортѣ тобъ пасха (день пасхи) означаетъ день передъ 15. нисана т. е. 14. нисана. Читая I. 18, 28 нѣкоторые думаютъ, что Хр. умеръ 14-го нисана. Однако

евреи не вошли въ „преторъ“ потому, что квасъ былъ тамъ. Въ день же 14-го нисана квасъ былъ еще и у евреевъ. Это подходитъ слѣдовательно только подъ день 15-го нисана. Что касается яденія пасхи, то относится къ другимъ жертвамъ (2 Паралип. 30, 22). По I. 19, 14. Христосъ умеръ — оказывается—14. нисана : παρασκεύη τοῦ πάσχα, ибо евреи приготавлялись къ пасхѣ 14-го нисана. Однако παρασκεύη, въ Н. Завѣтѣ, означаетъ исключительно пятницу (въ славянскомъ переводе: пятница стоитъ). Св. I. употребляется слово: πάσχα вмѣсто цѣлой пасхальной недѣли. Слѣдовательно : παρασκεύη τοῦ πάσχα столько, какъ : пятница пасхальной недѣли.

Возражаютъ съ I. 19, 81., по которому мѣсту та суббота называется великимъ днемъ, слѣдовательно суббота была : первый день праздника пасхи : 15. нисанъ. Стефановичъ отвѣчаетъ отрицательно. Св. I. называлъ эту субботу „великой“, какъ приходящуюся на пасхальную недѣлю. Христосъ исполнялъ въ всемъ законъ. Если бы, въ этомъ дѣлѣ, не придерживался закона, евреи сдѣлали бы доносъ на него. Ничего нельзѣ удивительного, что Симеонъ помогалъ Иисусу нести крестъ, ибо онъ не былъ еврей. Впрочемъ распятіе въ праздникъ служило хорошимъ случаемъ, чтобы указать евреямъ, какъ наказывается считающей себя Богомъ.

Видно изъ выше изложенного, что Стефановичъ дѣйствительно стоитъ на западной точкѣ зренія и что каждое мнѣніе имѣеть за собой больше, или менѣе вѣроятія.

Въ новѣйшее время одинъ знаменитый учёный старался разрѣшить вопросъ такимъ образомъ, что 14 нисанъ не считается опредѣленнымъ терминомъ. (Lagrange : Saint Marc... какъ выше).

Законъ опредѣлилъ все точно, но насчетъ 14 го нисана мнѣнія могли расходиться. Можетъ быть, что во времія Спасителя, некоторые думали, что 14 нисанъ былъ въ четвергъ, священники же выясдали пятницу. Фарисеи, въ этотъ годъ, поставили новый мѣсяцъ на равній срокъ потому, чтобы избѣгнуть приготовленій къ пасхѣ въ такое время, когда началась уже суббота. Христосъ могъ слѣдоватъ тому примѣру. Но въ толпѣ маѣніе священниковъ взяло верхъ.

На основаніи этого Lagrange дѣлаетъ слѣдующія заключенія.

1) Невозможно, чтобы евреи праздновали офиціально въ такой день, который былъ по ихъ вычислению 15 ни-

сант. 2) Иисусъ умеръ въ тотъ день, который евреи считали 14-мъ нисана. 3) Возможно, что Христосъ совершилъ пасху прежнимъ числомъ вмѣстѣ съ тѣми, которые считали этотъ четвергъ 14-мъ нисана. 4) Можетъ быть, что Христосъ не ъѣлъ пасхального агнца и лишь вспоминаль о томъ установлении, которое возмѣщало еврейскую пасху.

Онъ дѣйствительно исключаетъ мнѣніе, будто бы Христосъ праздновалъ вмѣстѣ съ евреями и не допускаетъ празднованія 13-го или же 15-го нисана.

Теперь разсмотримъ тексты, касающіеся нашего предмета у Златоуста на котораго ссылаются восточные.

Въ одномъ мѣстѣ у него читаемъ: „Primam azymorum diem vocat, quae ante azyma erat. Consueverunt enim a vespero diem numerare.—Quinta enim Sabbati accesserunt, quam hic quidem primam asymorum vocat, tempus designans, quo accesserant. Alius autem venit inquit dies asymorum, in quo oportebat immolari Pascha. (Luk. 22, 1). Nam.: venit, istud prope et in januis est significat“. (Homilia 83 in c. 26 Mt.) (называетъ первымъ днемъ тотъ, который былъ передъ опрѣсноками. Обычай былъ считать дни съ вечера... Приступили ученики 5-ый день недѣли, который называется здѣсь первымъ днемъ опрѣсноковъ. Насталъ бо другой день, когда надо было пожертвовать пасхой. Ибо: наступилъ день столько значитъ, что въ двери есть). Иначе, по его мнѣнію, ученики приступили къ Иисусу раньше 15-го нисана, т. е. 14-го нисана. И евангелисты называютъ этотъ день — первымъ днемъ опрѣсноковъ, ионеже евреи считаютъ праздникъ съ вечера.

Далѣе, онъ даетъ отвѣтъ на возраженіе. Они ѿли пасху „recumbentes“ (лежа). Это, говорятъ, противится закону. „Sed dicere possumus, quia postquam comedenterunt Pascha, ad coenam recubuerunt. Alius autem evangelista (Luc. 22) dicit, quia vespero illo non comedebat solum Pascha Dominus, verum enim comedendo dicebat: Desiderando desideravi... Quare? Quia tunc salutem orbi allaturas esset“. (Но можно сказать, что послѣ того какъ сѣѣли пасху, легли къ ужину. Другой евангелистъ (Лука 22) говоритъ, что они ѿли въ тотъ вечеръ не только пасху, но пойдти сказали: очень желая я ѿсть съ вами сю пасху... Почему? Потому, что онъ хотѣлъ тогда принести спасеніе вселенной).

Все это ясно доказываетъ, что Христосъ, по мнѣнію Златоуста, праздновалъ пасху въ законное время: 14 нисана.

Что какъ онъ раздумывалъ о еврейской пасхѣ, не можемъ точно опредѣлить. Относительно этого приведемъ два текста. Въ одномъ текстѣ читаемъ: „Ipsa nocte, in qua comedebant (sc. Iudei) Pascha, tanta insania, tantoque furore agitabantur. Nihil tamen omnino potuissent, nisi ipse permisisset“. (Homilia 84 in c. 26 Mt.). (Въ ту самую ночь, въ которую ѿшли пасху, (т. е. евреи) разразились такимъ безумiemъ и такимъ гнѣвомъ. Однако не могли бы ничего сдѣлать, если бы Онъ не допустилъ того). Изъ этого будто бы слѣдовало, что Христосъ праздновалъ пасху вмѣстѣ съ евреями (14 нисана), и объясняетъ нарушение покоя пасхального праздника ихъ безумiemъ и яростью.

Слѣдующее мѣсто сомнительно: „Et ipsi non introierunt... Sed ut manducarent pascha. Quid significat? At qui Iesus id iam fecerat una die azymorum. Sive ergo Pascha totam appellat solemnitatem, sive quod tunc faciebant Christus autem pridie caedem suam in parasceve reservans, quando non licebat, et fundentes sanguinem, locum cauent, Pilatum ad se evocant, qui ait: non licet interimere“. (Homilia 82 in 18 I.). (И они не вошли... но чтобы ѿли пасху. Чго это означаетъ? Вѣдь Иисусъ совершилъ это въ одинъ день отрѣсноковъ. Слѣдовательно, евангелистъ называетъ цѣлое празденство пасхою, или евреи тогда праздновали, Христосъ же раньше назначивъ свое убіеніе на пятницу, когда не было свободно и проливая крови, вызывають Пилата къ себѣ, который выйдя сказалъ: нельзя убивать...).

Эго будто бы противорѣчило прежнему свѣдѣнію. Кажется, что Златоустъ допускаетъ, что евреи праздновали пасху на одинъ день позже, чѣмъ Спаситель.

Видно, что нѣтъ слѣда у Златоуста того, что Хр. праздновалъ пасху противъ закона, т. е. 13-го нисана.

Какія заключенія можно сдѣлать изъ высшеизложенаго?

Прежде всего видимъ, что дилемма раціоналистовъ не имѣеть никакой основы. Евангелисты можно согласовать. Даѣте видимъ, что время „послѣдней тайной вечери“ нельзя опредѣлить категорически. Считаемъ самимъ вѣроятнымъ, что Хр. и евреи праздновали въ такой срокъ, который они считали законнымъ. Поэтому первенство непрѣснаго хлѣба является очень проблематическимъ. Упреки же латинской

церкви за употреблениe ею прѣснаго хлѣба несправедливо и такой поступокъ не можетъ называться беспристрастнымъ.

Въ противоположность этому каѳолическая церковь не осуждаетъ практики восточной церкви и оставляетъ неприкосновенной.

### Причащеніе подъ однимъ видомъ.

Способъ причащенія имѣеть свою исторію. Неопровергимый фактъ, что церковь причащала съ самого начала и подъ однимъ видомъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ на пр. св. Кипріянъ (*Liber de lapsis*). Кроме того известно, что и восточная церковь причащаетъ бѣзныхъ лишь подъ видомъ хлѣба.

Всетаки, вопреки всякой сираведливости, православные обвиняютъ каѳолическую церковь латинскаго обряда въ томъ, что она причащаетъ своихъ мірянъ лишь подъ видомъ хлѣба, вопреки приказа Христа

Вотъ мѣста Библіи, касающіяся нашего вопроса:

- 1) Мт. 26, 27 : „И пріемъ чаshи и хвалы боздакъ, даде имъ глагола: пійте отъ мене вси“.
- 2) Мк. 14, 23 : „И пріемъ чаshи, хвалы боздакъ, даде имъ и пиши отъ мене вси“.

- 3) 1. Кор. 11, 25 : „Такожде и чаshи, по вечери глагола: сім чаша новый завѣтъ есть въ моей крови, сіе творите, єлижды аще піете, ко мое воспоминаніе“.

Православные опираются особенно на Мт. и говоря, что вотъ Хр. приказалъ, чтобы пили всѣ крови его. Слѣдовательно латиняне лишая мѣрянъ чаши противятся приказу Христа.

Неужели таковъ смыслъ этого стиха?

Христосъ далъ „въ своей послѣдней тайной вечерѣ“, свое истинное кровью обилющее тѣло, съ которымъ умеръ на крестѣ (Лука 22, 19; 1. Кор. 11, 24.) Если слѣдовательно участвуемъ въ его тѣлѣ, участвуемъ и въ его крови. И такимъ образомъ приказъ причащаться и подъ видомъ вина, излишень.

Но и подлинный смыслъ библейскихъ мѣстъ не даетъ никакого права на подобныя заключенія.

Если указаніе Мт.-я беремъ въ строгомъ смыслѣ, тогда каждый долженъ бы причащаться лишь подъ видомъ вина; или же отдельно подъ видомъ хлѣба и подъ видомъ вина.

Однако этого никто не утверждаетъ. Эти слова должны имѣть какой-нибудь другой смыслъ и имѣютъ его дѣйствительно. Указаніе Христа касается апостоловъ, чтобы они пили изъ чаши, въ которой онъ пресуществлялъ вино, а не каждый изъ своей чаши. На такой смыслъ слова Спасителя указываютъ: „И пріемъ чашъ, хвалъ въздахъ рече: пріимите сю и раздѣлите се въ“ (Луки 22, 17). Отсюда знаемъ, почему эти слова отсутствуютъ при хлѣбѣ Евхаристію подъ видомъ хлѣба самъ Спаситель раздѣлилъ.

Изъ Марка вытекаетъ особенно ясно, что „приказъ“ касается апостоловъ, когда прибавляетъ: „...и пиша отъ немъ вси“.

Далѣе Апостоль оставляетъ слова: пійте, хотя онъ уведомляетъ насъ о томъ, что передаетъ установление Наисвятѣйшей Евхаристіи такъ, какъ онъ знаетъ отъ Христа.

Апостолы должны были причащаться подъ двумя видами, ибо Христосъ училъ ихъ здѣсь приношенню Новозавѣтной жертвы, между чѣмъ рукоположилъ его въ священники.

Какъ слова: „Гіе творите въ мое воспоминаніе“, касаются лишь апостоловъ, такъ и указаніе: „Пійте отъ немъ вси“, относится лишь къ апостоламъ.

Правда, приказъ есть, что каждый долженъ участвовать въ тѣлѣ и крови Христа, но на другомъ мѣстѣ.

А именно въ слѣдующихъ словахъ: „Аминь, аминь глаголю вамъ, аще не снѣсте плоти сына человѣческаго, не піете крови его, живота не имате въ себѣ“ (І. 6, 53). Однако это не касается образа причащенія, но относится къ тому, чтобы мы участвовали въ тѣлѣ и крови Его.

Христосъ присутствуетъ какъ подъ видомъ хлѣба, такъ и подъ видомъ вина, какъ живой и не умретъ больше: „Бѣдѣюще, ико Христосъ воста отъ мертвыхъ, ктому оуже не оумираетъ, смерть имъ ктому не обладаетъ...“ (Римляне 6, 9). Тѣло Его не можетъ болѣе отдѣлиться отъ крови и такимъ образомъ причащаясь подъ видомъ хлѣба, участвуемъ и въ крови Его. Потому говорить Спаситель: „Иже кто снѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ въ вѣки... (І. 6, 51-52).

Что нѣтъ приказа причащаться подъ обѣими видами, видимъ изъ Апостола: „Тѣмже иже аще имѣтъ хлѣбъ сей или піетъ чашъ Господнѣ недостойнѣ, повиненъ будетъ тѣлѣ и крови Господни“ (1. Кор. 11, 27).

Раздѣлительный союзъ: или (aut ȳ) указываетъ достаточно, что причащеніе подъ какимъ-нибудь видомъ имѣть одинаковую цѣнность и недостойное причащеніе подъ какимъ-нибудь видомъ заслуживаетъ осужденія Богомъ.

Изъ всего этого видно, что нѣтъ никакой основы, чтобы осудить каѳолическую Церковь латинского обряда за ея практику.

### Безбрачіе священниковъ.

Каѳолическая церковь всегда предпочитала безбрачіе съ высшей точки зрењія, брачному состоянію. Благодаря этому, среди священниковъ находились всегда такие, которые жили въ безбрачіи. Соборъ Никейскій (325) намѣревался обобщить этотъ обычай введеніемъ обязательного безбрачія священниковъ. Однако, по совѣту Шафнутія, синодъ удовольствовался запрещеніемъ вступленія въ бракъ по рукоположеніи. Синодъ трульскій (692) утвердилъ такую практику, которая дѣйствительна и теперь. А именно, по шестому канону, пресвитеры, діаконы, субдіаконы, посвѣщенные рукоположенія, не могутъ вступать въ бракъ, въ противномъ случаѣ они отрѣшаются отъ должности.

Въ настоящее время, въ православной Церкви очень много говорится объ отмѣнѣ этой стародавней практики и положительного закона, „доказывая“, что латинская Церковь возвела безбрачіе священниковъ на степень догмата, что противорѣчитъ св. Писанію, ибо бракъ обязателенъ для всѣхъ.

Милашъ епископъ старался обосновать такое мнѣніе научно, на основѣ Библіи (*Die Cheirotonie als Ehehinderniss. Eine Kirchenrechtliche Abhandlung von Nicodemus, Bischof von Dalmatien. Mostar. 1907. I. Aufl.; Archiv für kath. Kirchenrecht. 1908. 3. N.*).

Милашъ дѣлаетъ слѣдующіе выводы: 1) Бракъ, по природному закону, обязателенъ для всѣхъ. Это доказываетъ Библія: 1. Тимое. 3, 2. 12.; къ Титу 1, 5. 6.; 1. Кор. 7, 2. 8-9.; 2) Св. Писаніе не различаетъ между первымъ и вторымъ бракомъ; 3) Св. Писаніе не дѣлаетъ различія между бракомъ священниковъ и мірянъ; 4) Различіе возникло на основѣ одной ереси: енкратизма; 5) Церковь относительно брачного законодательства руководилась началами енкратизма. Мимоходомъ отмѣчаемъ, что Милашъ получилъ заслу-

женнай отвѣтъ, относительно его экзегетики и съ православной стороны, а именно отъ Вайнщтца профессора въ Черновцахъ и отъ Веселиновича, ректора бѣлградской Духовной Семинаріи св. Саввы („О браку свешенослужилаца. Бѣлградъ. 1907).“

Разсмотримъ теперь отмѣченныя мѣста Бібліи.

Прежде всего сдѣлаемъ общія замѣчанія.

Человѣкъ, по своей природѣ, склоняется какъ къ брачному, такъ къ безбрачному состоянію. Бракъ, едѣдовательно, не можетъ быть обязательенъ; это противорѣчило бы и примѣру Спасителя. Онъ говоря о бракѣ своимъ ученикамъ, сказалъ между прочими: „...и суть скопцы, иже иска-  
жиша сами себя, царствію ради небеснаго ... (Мо. 19, 12). Онъ понимаетъ здѣсь тѣхъ, которые отказались добровольно отъ брачной жизни. Св. Павелъ учитъ ясно, что лишь безбрачные могутъ служить Господу безъ преиятствія: „Хоче же  
бася беспечальныхъ быти, не оженникъ паче съ Господ-  
ниихъ, како оугоднити Господеви... (1. Кор. 7, 32—35).

Св. отцы всегда предпочитали безбрачіе брачному состоянію. Оригенъ считаетъ полную чистоту совершенной.

Православные ссылаются, противъ безбрачія священниковъ, на одно мѣсто Златоуста (*Epistola 2. Olympiadi diaconissae*). Онъ говоритъ здѣсь, что дѣственность настолько большое дѣло, что Христосъ не предписалъ этого, ибо соблюденіе цѣломудрія связано съ самыми большими трудностями. И Мойсей женился.

Но православные оставляютъ безъ вниманія и другія заявленія его. Златоустъ ссылаясь на слова Мо. 19, 12.: „суть скопцы...“ прибавляетъ: „Quatquam alioquin etiam in principio haud obscure significavit, opus esse virtute, non filiorum multitudine“ (Хотя въ самомъ началѣ указать — Спаситель — достаточно ясно, что не множество дѣтей нужно, но добродѣтель нужна). Онъ объясняя 1. Кор. 7, 39. говоритъ: Апостоль не требуетъ просто, чтобы вдова вышла замужъ, но прибавляетъ: если захочетъ (*Sermo XX*). Все это противится тому, будто бы бракъ былъ обязательенъ.

1) 1. Тим. 3, 2. 12.; Тита 1, 5. 6.: „Подобаетъ во епи-  
скопъ быти непорочнѣ, единимъ жены мѣжъ... Діаконы да бы-  
вають единимъ жены мѣжъ... И оустроини пресвитеры... аще  
кто есть непороченъ, единственнымъ жены мѣжъ...“

Здѣсь естѣ, иѣсколько объясненій. По св. Амвросію, мужъ единой жены столько какъ мужъ одной Церкви. Т. е. епископъ путь не переступаетъ изъ одной Церкви въ другую, оставляя кругъ своего прежняго дѣйствія. Но это переносный смыслъ.

По Златоусту, „мужъ единой жены“: Qui antea fuit monogamus absolute (Кто былъ раньше мужъ одной жены въ абсолютномъ смыслѣ), слѣдовательно такой, который не женился два раза.

Онъ отвергаетъ то мнѣніе, будто бы апостоль запрещалъ здѣсь совѣтное многоженство (simultanea polygamia). Уже до Христа многоженство считалось безчестіемъ (infamia). Даѣте, Златоустъ заключаетъ это изъ того, что Апостоль требуетъ отъ діакониссъ: „Бывши единому мужу жена“: (1 Тимоѳ. 5, 9). Хотя такого случая никогда не было, чтобы одна жена имѣла одновременно двухъ мужей, смыслъ этихъ словъ можетъ быть лишь такой, что діакониссой не можетъ назначаться ветущая два раза въ бракъ. Слѣдовательно, вышеупомянутое должно имѣть тотъ самый смыслъ. На 1, 5 Тита, даетъ такое объясненіе: „Non quod id legis loco posuerit, sed quod errori ignoroscebat“ (Sermo II. de Iob). Не то, что узаконилъ это, но и простили ошибку). Иначе говоря: Апостоль не предписалъ этого закономъ, но требовалъ, чтобы пресвитеръ, если уже женился, былъ такой, который женился лишь разъ.

Ѳеофилактъ связываетъ 1 Тим. 3, 2 съ I. Кор. 7, 7. 8. говоря: Апостоль пишетъ: „мужъ единой жены“. Non ut legem sanciat, ибо не могъ бы сказать въ другомъ мѣстѣ: „Volo vos esse omnes, sicut meipsum“ (Апостоль въ 1 Тим. 3, 2 не предписываетъ закона, ибо это было бы не согласно съ тѣмъ: „Глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ, добро имъ есть, аще преображеніе иакоже и азъ“).

Правда и онъ оговаривается на одномъ мѣстѣ, но все-таки предпочитаетъ безбрачное состояніе брачному. (Объясненія на I Кор 7, 8—9).

2) Св. Писаніе различаетъ между первымъ и вторымъ браками 1 Кор. 7, 39 40: „Жена пригнана есть закономъ въ елико времѧ живетъ мѹжъ ея; аще же оумретъ мѹжъ ея, свободна есть... Блаженнѣйша же есть, аще тако пребудетъ по моему совету...“

Ѳеофилактъ ясно передаетъ смыслъ этого мѣста: „Permittit secundas nuptias, attamen beatiorum judicat illam, quae al-

terum maritum non acceperit. Perinde ut coelibatus primis nuptiis seu matrimonio est melior, sic et prius matrimonium posteriori praestat". (Апостолъ разрѣшаетъ вторичный бракъ, всетаки считаетъ „блаженнѣйшей“ ту, которая не взяла другого мужа. Какъ безбрачіе лучше брака, такъ и первый бракъ лучше второго). Оригенъ, св. Василій В., Златоустъ говорятъ въ томъ же смыслѣ.

Вотъ наприм. слова Златоуста на 1 Тим. 5, 9: „Vobis quidem secundum coniugium, sed melius est primum et solum. Saepe namque secundae nuptiae quotidianarum et pugnarum et contentionum initium et occasionem attulerunt“ (Sermo 31 I. Tim. 5, 9). (Второй бракъ хорошъ, но первый и единственный лучше. Ибо второй бракъ былъ часто поводомъ къ ссорамъ и соперничествамъ). Кромѣ того св. отецъ представляеть бракъ, какъ указывающій связь Христа съ своей обрученницей, съ церковью.

3) Библія различаетъ между бракомъ священниковъ и мірянъ. Вотъ мѣста относящіяся къ этому предмету: 1 Тим. 3, 2. 12; Тита 1, 5—6.

Въ виду вышесказанного четвертое и пятое заключенія Миласа отпадаютъ сами по себѣ.

Церковь, касательно брачнаго законодательства, не руководилась началами енкратизма и не могла руководиться ими, такъ какъ цѣлый міръ отдѣляетъ Церковь отъ енкратизма.

Енкратиты считали бракъ худымъ, Церковь же считаетъ его св. Тайной слѣдя Христу. Всетаки Церковь, въ смыслѣ Библіи, предпочитала всегда и предпочитаетъ добровольное безбрачіе, если это только соотвѣтствуетъ ея намѣренію.

Здѣсь нѣть слова о догматѣ, но о добровольно принятой жертвѣ.

Теперь можемъ поставить слѣдующія окончательныя заключенія.

1) Бракъ не обязательенъ для всѣхъ. 2) Первый бракъ является святымъ и большой тайной. 3) Разница есть между бракомъ священниковъ и мірянъ. 4) Второй бракъ, хотя не есть настолько святъ, но разрѣшается мірянамъ. Нельзя доказать на основаніи Библіи права священниковъ на второй бракъ.

---

## Послѣ словіе.

По изготовлѣніи настоящаго сочиненія попало мнѣ въ руки второе изданіе брошюры: „Бесѣды православнаго священника съ уніатскимъ о заблужденіяхъ латынianъ и уніатовъ греко-католиковъ“, какъ отвѣтъ на мою брошюру: „Наша правда въ вѣрѣ“. Авторомъ брошюры является: Митрополитъ Антоній, бѣжавшій отъ большевиковъ и пребывающій въ настоящее время въ Карловицахъ.

Не считаю нужнымъ дать отвѣтъ по существу на брошюру Его Высокопреосвященства, такъ какъ несмотря на уваженіе, полагающееся такой высокопоставленной личности, не могу одѣживать Его брошюру, какъ серъезную.

Его Высокопреосвященство употребляетъ, какъ доказательство выраженія не достойныхъ Его высокаго сана. Вотъ наприм.: „хитросплетенія“ (стр. 3), „безстыдныя слова“ (стр. 3), „безуміе и ложь“ (стр. 6). Слово : ложь въ разныхъ измѣненіяхъ (какъ : ложь, лживый, лжесть, лгать) употребляется, насколько могъ посчитать, одинадцать разъ въ брошюре съ 32 страницами.

На страницѣ 31-ой читаемъ такое красивое предложеніе: „Ложь есть то, будто св. Духъ исходить отъ Отца и Сына, ложь и попраніе заповѣди церковной — не искажать Символа Вѣры; ложь есть то, будто св. Петръ былъ главою всей Церкви. Ложь есть то, будто онъ передалъ не только епископскую власть, но и всю полноту своихъ дарованій... Ложь есть то, будто древняя Церковь иѣхъ (т. е. римскихъ епископовъ) признала свою главою“.

Такой работой можетъ лишь углублять пропасть между двумя Церквами, что не должно быть цѣлью достойнаго іерарха. Здѣсь требуется: дѣловая работа, безпредвзятость, любовь.

Я позволяю себѣ еще одно замѣчаніе.

Его Высокопреосвященство утверждаетъ, что „наша Церковь“ никогда не называется: греко-российской (стр. 3).

Прошу на счетъ этого прочитать статью: Глубоковскаго: „Православіе по ‘существу’“ (Христіанское Чтеніе. Январь 1914).

Глубоковскій пишетъ, между прочимъ, буквально:  
„...Общепринятыя даже у православныхъ названія: Греко-восточное православіе, или восточная Греко-Российская Церковь“ (стр. 5). Sapienti sat.

*Авторъ.*

# Оглавленіе.

---

	Страница
1) Канонъ Викентія Лиренского ... . . . . .	7—10
2) Главенство папъ римскихъ ... . . . . .	10—25
3) Догматъ непогрѣшимости ... . . . . .	25—28
4) Вопросъ происхожденія св. Духа ... . . . . .	28—34
5) Вопросъ чистилища... . . . . .	34—39
6) Непорочное зачатіе Богородицы ... . . . . .	39—46
7) Вопросъ пресуществленія ( <i>ἐπικλησις</i> ) ... . . . . .	46—53
8) Непосредственное возмездіе святыхъ ... . . . . .	53 60
9) Экзегетическая сторона вопроса епитиміи и индулгенцій	60—65
10) Вопросъ прародительского грѣха ... . . . . .	65—69
11) Нерасторгаемость брака ... . . . . .	69—77
12) Вопросъ опрѣсноковъ ... . . . . .	77—83
13) Причащеніе подъ однимъ видомъ ... . . . . .	83—85
14) Безбрачіе священниковъ. ... . . . . .	85—90

---

## **У того самого автора можно выписать:**

- 1) Szent Márk evangeliumának magyarázata (különös tekintettel a görög keleti egyházra). Ungvár 1915. Ára 7 korona.
  - 2) Szentírásí kánon- és szövegtörténet tekintettel a keletiekre. Ára 6 korona.
  - 3) Наша правда въ вѣрѣ. Ужгородъ 1920. Собственность Общества „Уніо“.
  - 4) Почему мы должны праздновати недѣлю а не субботу. Цѣна: 2 Кч.
  - 5) Пособіе къ изученію Библейской Герменевтики. Ужгородъ 1920. Цѣна: 2 Кч.
  - 6) Több világosságot. (Röpirat Karpatskaja Rus politikai és kulturális küzdelmeihez) Užhorod 1920 Ára 2 K.
  - 7) Библейские вопросы съ точки зрѣнія восточныхъ церквей. Ужгородъ 1921. Цѣна 3 Кч.
  - 8) Народный катихизъ. Ужгородъ 1920. Цѣна 1 Кч.
  - 9) Статьи по вопросамъ „православія“, народности и католичества. Ужгородъ 1921. Цѣна 5 Кч.
  - 10) Руководство къ изученію вопроса возсоединенія восточной и западной церквей. Ужгородъ 1922. Цѣна 5 Кч.
-