

Д-РЪ ЮЛІЙ ГАДЖЕГА.

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКІЯ СОЧИНЕНІЯ.

(ОБЪЯСНЕНІЯ БИБЛЕЙСКИХЪ МѢСТЪ,
КАСАЮЩИХСЯ СПОРНЫХЪ ВОПРОСОВЪ МЕЖДУ
ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ ЦЕРКВАМИ).



Стъ дозволеніи мукачевскаго епархіального правительства подъ ч. 3787/1923.



ЦѢНА 8 КЧ.

УЖГОРОДЪ.
ТИПОГРАФИЯ АКЦИОНЕРНОГО ТОВАРИЩЕСТВА „УНІО“
1923.

Посвящаю мое сочиненіе нашему любимому русскому народу, который, въ своемъ подавляющемъ большинствѣ, вопреки офіціальному и неофіціальному террору, во главѣ съ героическими священниками, вѣрно придерживается своей исконной греко-каѳолической вѣры.

„Подвигомъ добрымъ подвизахся, теченіе скончашъ, вѣръ соблюдохъ, Прочее оубо соблюдетсѧ мнѣ вѣнецъ правды, ежеже воздастъ мнѣ Господь въ день онъ, праведный судіа не токмо мнѣ, но и къѣмъ возлюбашымъ явленіе его“. (2 Тимоѳей 4, 7 и 8).

Предисловіе.

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

Будетъ достаточно указать здѣсь на одинъ номеръ журнала „L'Hellenisme“, гдѣ между прочимъ читаемъ, что *Новый Заветъ, при правильномъ его пониманіи, можетъ послужить дѣлу воссоединенія Церквей.*

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

Правда, есть еще другіе спорные вопросы, кромѣ тѣхъ, которые разбираются въ моемъ сочиненіи, какъ наприм. вопросъ девтероканоническихъ книгъ В. Заветъ, 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 Всевышній Богъ благословитъ 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 предпослать нѣсколько замѣчаній относительно развитія догматовъ и особенно изложить канонъ вышеназваннаго церковнаго писателя, такъ какъ многіе изъ православныхъ обвиняють католическую Церковь въ новшествахъ, ссылаясь на этотъ канонъ.

На счетъ опредѣленія догмата и развитія его, вѣтъ — по крайней мѣрѣ теоретически — никакой разницы между двумя Церквами. Католическая и православная Церкви учатъ одинаковымъ образомъ, что догматъ есть такое вѣроученіе, которое содержится въ откровеніи и что опредѣленіе догмата есть такое объявленіе откровенной истины, которое болѣе соотвѣтствуетъ обстоятельствамъ времени и потребностямъ вѣрующахъ. Церковь такимъ опредѣленіемъ лишь яснѣе развиваетъ откровенную истину. Слѣдовательно составъ откровенія не увеличивается опредѣленіемъ догматовъ.

Спрашивается, что служить порукой тому, что извѣстный догматъ 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 перваго 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 больше соборовъ созвать.

нельзя. Однако такого свидѣнія нѣтъ. Или же 2) что послѣ VIII-го столѣтія, до котораго состоялись первые 7 вселенскихъ соборовъ, церковь, какъ представительница вѣроученія (*Magisterium ecclesiasticum*), прекратила свое дѣйствование и не имѣетъ права на опредѣленіе догматовъ. Но это не согласно съ ученіемъ 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 имѣетъ 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 католическое вѣроученіе отъ еретическаго лжеученія. И отвѣчаютъ коротко: оно укрѣпляется авторитетомъ божественнаго закона и церковнымъ преданіемъ. Церковный авторитетъ нуженъ, ибо сѣ. Писаніе объясняется разнообразно.

Мы должны придерживаться и въ католической церкви того: „*Quod ab omnibus creditum est, hoc est enim vere proprieque catholicum. (quod. ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia vere universaliter comprehendit, sed hoc ita demum sit, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*“ (чему всѣ вѣрили, ибо такое ученіе есть дѣйствительно католическое, — что означаетъ сама сила и способъ названія совокупляющаго въ себѣ все общее — но это такъ, если будемъ слѣдовать общему, древнему и согласному ученію).

Послѣдуемъ общему, если вѣримъ такому ученію, которое исповѣдываетъ церковь всей землѣ; послѣдуемъ древнему, если не уклоняемся отъ такого смысла, какого придерживались наши предки и отцы; согласному же ученію послѣдуемъ, если исповѣдываемъ смыслъ которому слѣдуютъ всѣ учителя. Если разногласіе оказывается касательно древности, въ такомъ случаѣ надо внимать ученію цѣлой церкви. А если не находимъ общаго свидѣтельства? Тогда слѣдуетъ сличать между собой ученіе 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 каоликомъ въ настоящемъ смыслѣ слова? И отвѣчаетъ: „Is, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponeit, non hominis auctoritatem... sed haec cuncta despiciens, in fidei fixus et stabilis permanens quidquid universaliter antiquitus Ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit“. (Тотъ, кто любитъ тѣло Христа, кто не предпочитаетъ ничего божественной религіи, католической вѣрѣ, не предпочитаетъ человѣческаго авторитета, но придерживается того, о чемъ узналъ, что вси церкви исповѣдываютъ 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 quæres 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 duntaxat genere, in eodem sc. dogmate, eodem sensu, eademque scientia“. (Но то развитіе не должно быть перемѣной. Къ понятію развитія принадлежить чтобы то, что изслѣдуемъ, расширялось, къ понятію же перемѣны, чтобы чтонибудь превратилось въ другое. Пусть растетъ также разумъ, знаніе и премудрость какъ отдѣльнаго 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 самыя. 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 указаніямъ вселенской церкви слѣдуя преданію ея. „Quae omnia licet cumulate abundeque sufficerent ad profanas novitates obruendas et extinguendas, tamen cum quid deesse tantae plenitudinis videretur, ad postremum adiecimus genuinam Apost. Sedis auctoritatem“. 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 всеми неправильно будто бы догматъ лишь то, что исповѣдывалось повсюду, всегда и всеми. Такой смыслъ канона противорѣчилъ бы самому православному ученію. Какъ могутъ наприм. доказать происхожденіе св. Духа лишь отъ Отца? (A solo Petre). Развѣ исповѣдывалось такое ученіе повсюду, всегда и всеми?

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

Главенство римскихъ папъ.

Предпосылаемъ 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) Мѡ. 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 разсматриваютъ церковь, какъ невидимое мистическое объединеніе. Здѣсь слѣдовало бы пуститься въ догматически-историческія обсужденія понятія церкви, что стоитъ внѣ моей задачи.

Богословы — въ настоящемъ смыслѣ слова вполне оцѣниваютъ силу приводимыхъ мѣстъ. Какъ разъ противники римскаго главенства прилагаютъ все усилія, чтобы ослабить заключенія слѣдующія изъ подлиннаго смысла этихъ мѣстъ. Это является главной причиной и того, что многіе оспариваютъ автентичность Мѣ. 16., 16—19. Напр. протестантскій экзегетъ пишетъ 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 перетолкованій и ослабленій ст. 17—19., но даже сомнѣніе въ историчности этого свѣдѣнія возникло благодаря опасенію тѣхъ заключеній, которыя мнимые наслѣдники и преемники Петра дѣлали изъ этихъ словъ.

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

Послѣ этой предпосылки разслѣдуемъ настоящій смыслъ перваго текста.

1. Объясненіе Мѣ. 16, 16—19.

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

Имя Петръ (Petrus, Petros), вопреки всемъ умствованіямъ, есть переводъ еврейскаго: Кефасъ и значитъ, камень, скала (по гречески: πέτρα). Ворота ада („Врата адова“) Въ воображеніи вавилонскаго и греческаго міра жило понятіе, что адъ закрыть воротами. Сторожа ада стоятъ при воротахъ.

Ключи являются символомъ власти у Ісаия 22, 22. и въ Откровеніи I. 3, 7. Древніе люди представляли себѣ небо, какъ мѣсто, доступное черезъ ворота. Это было извѣстно и евреямъ (3. Маккавейскихъ 6, 18). Христосъ, указывая на его названіе, 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 сталъ 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 яркимъ нападеніямъ, однако не разрушатъ еѣ. Это Онъ объявляетъ торжественно потому, что видитъ въ Петрѣ живой камень, который годится на то, чтобы примѣнялся, какъ первый для основанія камня.

Въ одномъ случаѣ Христосъ опредѣляетъ Петра хозяиномъ и поручаетъ ему ключи царства небеснаго, т. е. царства Бога на землѣ. Петрѣ, 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 преемства власти Петра, съ его объясненіями мы можемъ быть согласны.

2. Чтобы лучше уяснить дѣло, приведемъ соответствующій текстъ евангелиста буквально. Вотъ онъ: „Отвѣщая же Симонъ Петръ рече: ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго. И отвѣщая Іисусъ рече ему: блаженъ еси Симоне сынъ Іона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отецъ мой, иже на небесѣхъ. И азъ же тебе глаголю, яко ты еси Петръ, и на семъ камени созиждѣ Церковь мою, и врата ада не одолѣютъ ей. И дамъ тебе ключи царства небеснаго и еже аще связаша на земли, бѣдетъ связано на небесѣхъ и еже аще разрѣшиши на земли, бѣдетъ разрѣшено на небесѣхъ“.

Петръ, на вопросъ Христа, чѣмъ апостолы считаютъ его, отвѣчаетъ отъ имени прочихъ апостоловъ, что Онъ Сынъ Бога живаго, т. е. обѣщанный Мессія, Богъ въ настоящемъ смыслѣ слова. Онъ Богъ по своей природѣ. Потому артикулъ есть въ греческомъ текстѣ (ὁ υἱός). Такъ говорятъ св. Златоустъ, Иларій, Евдеимій, Теофилактъ, Августинъ, Афанасій, которые доказываютъ изъ этого мѣста божество Иисуса Христа. Это первое, до того времени неслыханное торжественное исповѣданіе божества Христа, ибо исповѣданіе Наананайла не считается, по мнѣнію мистиковъ толкователей, настолько опредѣленнымъ. Прочіе апостолы тоже вѣрили въ божество Христа, но не имѣли яснаго понятія объ этомъ. Петру открылъ такое глубокое пониманіе личности Христа самъ Богъ, какъ это видно изъ заявленія Иисуса: „Блаженъ еси Симонъ баръ Іона, яко плоть и кровь не яви тиѣ, но Отецъ мой, иже на небесѣхъ“. Какъ ты сынъ Іона (баръ слово еврейское и значитъ сынъ); такъ Я Сынъ Бога Всевышняго. Я, кого ты призналъ за Бога, обѣщаю тебѣ построить мою Церковь на тебѣ, какъ на камнѣ. Въ твоёмъ имени отражается провидѣніе Божіе, что ты будешь главнымъ управителемъ моей Церкви: „Ты еси Петръ (т. е. камень, скала) и на семъ камени созиждѣ Церковь мою“. Слѣдствіе такой постройки моей Церкви будетъ, что враги не побѣдятъ её: „И врата ада не одолѣютъ ей“. Церковь моя вслѣдствіе такой прочной постройки будетъ незыблема.

Потомъ Спаситель, въ дальнѣйшемъ своемъ разговорѣ, даетъ Петру верховное распоряженіе, которое будетъ считаться дѣйствительнымъ и самимъ Богомъ: „И дамъ тиѣ ключи царства небснаго“.

Слѣдовательно Петръ служить 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 первый, главный распорядитель въ ней. Эти же примѣты заключаютъ въ себѣ понятіе 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. Augustuae Taurinorum. 1912). Поэтому св. Августинъ говоритъ: ни этомъ камнѣ, т. е. молъ на мнѣ самомъ построю Церковь мою. Что мы отъѣчаемъ? Такое пониманіе текста противорѣчитъ составу рѣчи. Не имѣло бы никакого смысла, если бы Іисусъ 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 смотреть на нашъ текстъ св. отцы, которые имѣютъ здѣсь рѣшающее слово? Нѣкоторые изъ св. отцовъ занимаются обстоятельно этимъ мѣстомъ объясняющаго 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 всѣ Церкви должны согласиться съ ученіемъ Римской Церкви благодаря преимущественному положенію послѣдней, въ которой апостольское преданіе сохранилось всегда невредимо (*Adv. haereses lib. III. Книга противъ ересей III.*).

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

Тертуллиану извѣстно, что Христосъ — по *Мат. 16, 16—19* — построилъ свою Церковь на Петрѣ, какъ на камнѣ („*Monogamia*“). См. *Enchiridion Patristicum, locos ss. patrum... collegit M. J. De Journal S. J. Friburgi Brisgoviae 1913, страница 137*). У него имѣется еще одно другое мѣсто, въ которомъ приводя слова Спасителя, направленные 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 черезъ чуръ подчеркивать такое ограниченіе, 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 (Homilia in Exodum 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 Мѣ. 16, 16—19).

Самыя важныя свѣдѣнія встрѣчаются въ сочиненіяхъ св. *Кипріана* (S. Cypriani acta et scripta omnia in summum redacta auctore R. T. Ioanne Prileszky. Tyurnaviae 1761).

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

Онъ сравниваетъ власть Петра съ властью прочихъ апостоловъ и говоритъ, что хотя Христосъ по своему воскресенію далъ всѣмъ 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^a contra Crescon Grammat. с. 3).

Кипріанъ объясняетъ тотъ диспутъ, который произошелъ между Петромъ и Павломъ касательно обрядоваго 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 принципиально верховную власть папы въ разрѣшеніи вопроса, но старается доказать, что его постановленіе противорѣчитъ Евангелію. (См. Dr. Johann Ernst: Cyprian und das Papsttum. Mainz 1912).

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

назвалъ тебя заранѣе Петромъ, ибо ты поддержишь всё зданіе; ты будешь наблюдателемъ за тѣми, которые построятъ Церкви мнѣ на землѣ. Если захотятъ 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 все-таки Петръ камень, вѣрѣ 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 Eupomii liber II.; Op. S. Basilii, Basileae 1540).

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

Св. *Иеронимъ* ссылаясь на Мѡ. 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 отдѣльно: „Тѣкѣ дамы ключи...“ (Enchiridion 531).

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

Разсмотримъ раньше его подробное толкованіе. (Homilia XV. in c. XVI. Mt.) Постараемся послѣдовать 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 отвѣтъ. Встрѣчались и раньше такіе, которые исповѣдовали Христа за Сына Бога, но онъ не сказалъ, до того 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 говоритъ Христосъ: какъ ты называлъ моего Отца, такъ я назову твоего: блаженъ ты Симонъ, сынъ Іона. Понеже Петръ исповѣдалъ Христа: Сыномъ Бога, потому Спаситель прибавляетъ: „И азъ же тѣбѣ глаголю, яко ты еси Петръ...“.

Дальше читаемъ: здѣсь предсказалъ (Христосъ) большое количество вѣрующихъ 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 имѣетъ только Богъ.

Іеремія — говоритъ 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 больше того, что Отецъ, или Сынъ далъ Петру. Отецъ далъ откровеніе своего Сына; Сынъ же, чтобы распространять откровеніе по всей 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 управлялъ 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 Маттея, Златоустъ говоритъ: мнѣніе касательно личности, представляетъ 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 распорядженія. Онъ всегда первый: повсюду обхаживаетъ, надо-ли избрать апостола, или же вести 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 окрестилъ Богъ. Что я, чтобы препятствовать Богу. (*Ego quis eram, inquit, ut prohilerem Deum*). Онъ направилъ вопросъ, своимъ управленіемъ — на правильныя рельсы. („*Prae qualis defensio. Non enim dixit: haec igitur scientes, tacete et quiescite, sed quid? Fert illorum impetum et impropertantibus 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 изложеній, что у св. Златоуста (и у нѣкоторыхъ другихъ отцовъ: Кириллъ Іерусалимскій, Иларій, Амвросій) есть мѣсто, по которому Христосъ устроилъ Церковь на вѣрѣ Петра, или же (Τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας). Да, однако, мы должны знать, что они понимаютъ здѣсь не отвлеченную вѣру, но вѣру живущую въ Петрѣ, 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 семь камень устрою Церковь мою т. е. вѣру и исповѣданіе).

Даже въ меньшей его бесѣдѣ читаемъ: „Et super hanc petram id est fidem et confessionem“ (На семь камень, т. е. на вѣрѣ и исповѣданіи; Brevis enarratio in с. 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, говоритъ опредѣленно 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 Отца, уже раньше исповѣдалъ ту вѣру, которую будетъ представлять. Слѣдовательно, Петръ торжественно исповѣдавшій Христа является головою Церкви (Ном. 83. in с. 26. Mt.). По одному другому мѣсту Златоуста, Спаситель, когда обращается къ Петру съ отмѣченными словами, тогда Отецъ 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 побѣдитъ. Между тѣмъ

нельзя предполагать, что может случиться безъ божественнаго обезпеченія, что вѣра устроенная на человѣкѣ возмѣтъ верхъ. Вотъ его собственныя 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 factum: 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 Христосъ 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, разсказалъ 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 отдѣльнаго отъ вѣры. „Habemus tutelarē 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 стѣны 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 зрѣнія православныхъ.

4. Возражаютъ изъ св. Писанія. а) по Гал. 2. 11: „Егда же приде Петръ къ Антихію, къ лицѣ есмь противъ стахъ, како разоренъ естъ“. Слѣдовательно, Павелъ противостоялъ Петру, какъ заслужившему укора. Это возмущаетъ васъ, спрашиваетъ Златоустъ? Неужели Петръ боязливъ? Не потому ли называется онъ Петромъ, что имѣлъ непоколебимую вѣру?

Какъ ротъ говоритъ въ представленіи всего тѣла, такъ языкомъ апостоловъ былъ Петръ и онъ былъ вмѣсто всѣхъ.

Всѣ смотрѣли на Петра: *In illum totius orbis terrarum oculi erant conversi*“. (На него были обращены глаза вселенной). Церкви вселенной зависѣли отъ заботъ его. Потомъ Златоустъ воспоминаетъ, что нѣкоторые старались разрѣшить это затрудненіе такимъ образомъ, что предполагали двухъ Петровъ. Слѣдовательно будтобы Павелъ противостоялъ другому неизвѣстному Петру. Видно изъ этого, что сопротивление Павла, въ виду котораго 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 объ 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 нѣтъ другой основы. Что отвѣчаемъ на это.

Вопервыхъ указываемъ на Іоан. Откр. 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 нѣтъ другой основы кромѣ Христа. Онъ суть источникомъ всего христіанскаго ученія, изъ котораго всѣ черпаютъ.

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

Христосъ камень, ибо онъ источникъ, корень и начало,

читаемъ у *Грегорія Нисскаго* (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. *Василій В.* (Praefatio de iudicio Dei; Opera, ed Basileae 1540. t. I.). Въ другомъ же мѣстѣ читаемъ у него: Петръ камень, но не такъ, какъ Христосъ. Христосъ камень дѣйствительно несокрушимый, Петръ же propter petram (изъ-за камня Христа). Contio de poenitentia).

Дѣйствительно, нѣтъ другой основы кромѣ Христа, который есть правдой, на которой основываются все столпы Церкви. (Св. *Грегорій Нисскій*, Explanatio in Canticum Canticorum, Oratio 14).

г) Еф. 4, 11—16: „И той даждь есть оны оубо апостолы, оны же пророки, оны же благовѣстники... къ созиданію тѣла Христова...“

Здѣсь слово есть о разныхъ церковныхъ званіяхъ.

д) Мо. 23, 7: „... и зватиса отъ человекъ: оучителю. Вы же не нарицайтиса оучители, единъ бо есть каишъ оучитель Христосъ.“

Это мѣсто *Златоустъ* объясняетъ такимъ образомъ, что относитъ 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 раземѣяться. Вѣдь подобное умозволеніе можетъ разрушить іерархію. Христосъ здѣсь отличаетъ себя отъ злыхъ пастырей, отъ наемниковъ; ничего больше. (*Златоустъ*).

2) Объясненіе Іоанна 21, 15—17.

Иисусъ пребывая — послѣ сего воскресенія съ учениками при морѣ Тиверіадскомъ, обращается къ Петру слѣдующими словами: *Симоне Іоаннъ, любиши ли мя паче сихъ?* глагола емъ: ей Господи: ты вѣси, яко люблю тѣ, глагола емъ: паси агнцы моя. Глагола емъ паки второе: *Симоне Іоаннъ, любиши ли мя?* глагола емъ: ей Господи, ты вѣси, яко люблю тѣ; глагола емъ: паси овцы моя. Глагола емъ третіе: *Симоне Іоаннъ, любиши ли мя?* оскорбѣ же Петръ, яко рече емъ третіе, любиши ли мя и глагола емъ: Господи ты вѣси, яко люблю тѣ, глагола емъ Исусъ: паси овца моя“.

Касательно этихъ словъ: паси агнцы моя и паси овцы моя, въ подлинномъ греческомъ текстѣ, есть разныя чтенія: *Βόσκει τὰ ἀρνία μου, ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου*; или: *Βόσκει τὰ ἀρνία*

моу, поцаине тѣ прѣбати моу и опять вѣдохъ тѣ прѣбати моу. 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 спрашиваетъ Петра, любитъ-ли его, ибо, говоритъ св. Августинъ, гдѣ любовь, тамъ нѣтъ труда.

Паси агныи моя, чтобы не заблудили въ вредную паству. Паси (pascere) въ св. Писаніи значитъ, — управлять (regere), поэтому князья называются иногда пастырями.

Подъ агнцами (agni ἀρνία) нѣкоторые разумѣютъ новообращенныхъ (Евѣимій, Теофилактъ). Подъ овцами же (oves, прѣбати) болѣе пріуспѣвшихъ 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) Паси, какъ выше отмѣчено, столько, значитъ, какъ управлять (regere). Христосъ слѣдовательно, далъ ему полномочіе управлять всѣми вѣрующими, безъ изъятія.

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

Ся. отцы, которые затрагиваютъ это мѣсто, говорятъ тоже въ такомъ смыслѣ.

Св. Киприанъ связываетъ это мѣсто съ Мѣ. 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... autore Prileszky). (Петръ, которому Господь поручилъ своихъ овецъ для пасенія и сохраненія, на которомъ постановилъ 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 potestatem tribuat et dicat: sicut misit me Pater... tamen ut unitatem Ecclesiae manifestaret, unam cathedram constituit et unitatis eiusdem originem ab uno insipientem sua autoritate disponit“ (Summarium libri de unitate Ecclesiae). (Обращается Господь къ Петру говоря: я тебѣ дамъ, ибо ты Петръ... И опять послѣ воскресенія: паси овецъ моихъ. На немъ основывается Церковь и повелѣваетъ спасти овецъ своихъ. И хотя послѣ своего воскресенія далъ одинаковую власть всѣмъ апостоламъ и сказалъ: какъ Отецъ послалъ меня... всетаки, чтобы установить единство Церквей, поставляетъ одну кathedру и начало единства ея производить отъ одного...).

Видно, что по толкованію св. Кипріяна, Христосъ выдѣлилъ Петра изъ всѣхъ апостоловъ, чтобы такимъ образомъ церковь осталась едина въ управленіи и ученіи.

О сохраненіи единства черезъ посредство одного архипастыря Церкви и св. *Иеронимъ* въ уже упомянутомъ мѣстѣ говорятъ (Epistola 57. ad Damasum).

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

Св. *Іоаннъ Златоустъ* даетъ слѣдующее, хотя короткое, но цѣнное объясненіе къ I. 21, 15...: „Почему спрашиваетъ Христосъ лишь Петра? Потому, ибо: „*Os erat apostolorum et princeps et vertex ipsius coetus; tamquam negationis obliviscebatur, 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, эта забота поручена ему въ присутствіи всѣхъ апостоловъ.

Если потомъ читаемъ изъ св. Августина и Златоуста, что повелѣніе: пасти овецъ, 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 пастырскихъ обязанностей и иное главное управленіе, верховное, авторитетное наблюденіе за ихъ ученіемъ.

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

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

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

Не будемъ останавливаться на толкованіяхъ *Теодора Студиты*, ибо о немъ установилъ — по Гелцеру — 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 обезпечилъ 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 преситъ васъ, дабы сѣлхъ, ихъ пшеницѣ. Язъ же молюхса о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя и ты нѣкогда обращаеша оутверди братію твою“.

Чтобы сѣлхъ васъ, какъ пшеницу (Вульгата : ut cribraret vos sicut triticum), т. е. сатана намѣревается печалить, взволновать, безпокоить, соблазнить васъ ; просѣять васъ, какъ пшеница просѣивается рѣшетомъ. Сатана сдѣлалъ это частью когда побудилъ евреевъ, чтобы они схватили Христа ; ибо тогда апостолы, боясь ихъ, разбѣжали.

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

Удареніе лежитъ на томъ : „азъ же молюхса о тебѣ“. Я молюсь за тебѣ, кого я поставилъ, какъ основной камень въ моей Церкви.

Этотъ разговоръ произошелъ среди самыхъ торжественныхъ обстоятельствъ, когда Иисусъ установилъ тайну Навсвятѣйшей Евхаристіи. Здѣсь присутствуютъ всѣ апостолы. Тамъ есть и любимый апостолъ : Іоаннъ и не смотря на это, Христосъ обращается прямо къ Петру и поручаетъ ему задачу укрѣпленія въ вѣрѣ прочихъ апостоловъ. Можемъ-ли предполагать, что это не имѣетъ никакого особеннаго 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 имѣетъ особенную задачу касательно своихъ братьевъ апостоловъ. Христосъ увѣренъ въ томъ, что Его молитва не останется безъ исполненія Петръ таже вопреки всѣмъ сатанинскимъ искушеніямъ не отпадетъ отъ вѣры. Потому Христосъ вознмаетъ 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 занимавшіеся этимъ вопросомъ не расходятся съ изложеннымъ смысломъ.

У *Тертуліана* читаемъ наприм.: „Si reprehensus est Petrus, quod, cum convixisset ethnicis, postea se a convictu, utique conversationis fuit vitium, non praedicationis“ (De praescriptione haereticorum. Enchiridion pagina 114). Если Петръ былъ достоинъ упрека, потому что сперва сообщавшіеся 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 молихъ о тебѣ, да не оскъдѣтъ вѣрѣ твоѣ“. Видно, что Тертуліанъ считаясь съ молитвою Христа за Петра, видитъ 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 fuerat 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. *Лва Великаго* о котораго объ 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 догмата, такъ какъ мы поставили себѣ цѣлью экзегетическое разбираніе этого вопроса и догматическо-историческія доказательства не входятъ 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 велъ первенствующую роль на немъ.

Такое представлѣніе апостоальскаго собора не соотвѣтствуетъ разсказамъ св. писателя.

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

Какъ первый Петр. высказался и его мнѣніе взяло верхъ. Въ смыслѣ этого новообращенные язычники не обязывались къ соблюденію еврейскихъ обрядовыхъ законовъ. Однако — по предложенію Іакова — должны были воздержаться отъ нѣкоторыхъ дѣлъ, которые наиболѣе соблазнили 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 кафедръ“, 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 слыветъ главнымъ козыремъ касательно происхожденія отъ Отца. Здѣсь мы должны отмѣтить, что перетолкованіе этого мѣста въ смыслѣ : Св. Духъ происходитъ лишь отъ Отца (а Solo Patre) болѣе не встрѣчается у серьезныхъ православныхъ богослововъ (Д-ръ Юлій Гаджега : Руководство къ изученію вопроса... и пр. стр. 45).

1. J. 15, 26 : **Егда же прійдетъ Оутѣшитель, его же азъ послаю вамъ отъ Отца, Духъ истинны, 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 посылаетъ Духа, а именно посылаетъ его отъ

Отца. Въ Св. Писаніи говорится о посыланіи 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 посылаетъ его. Сынъ отъ Отца и есть Духъ истины. Кто посылаетъ, указываетъ всю власть въ томъ, что посылаетъ. И спрашиваю, одно есть-ли получать отъ Сына и происходить отъ Отца; навѣрно то самое и одно считается однимъ получать отъ Сына и получать отъ Отца).

Въ первыхъ видно, что св. Отецъ объясняетъ наше мѣсто. Далѣе онъ утверждаетъ, что посылающій указываетъ свою власть на посылаемомъ. А спрашиваемъ, какую власть имѣетъ Сынъ на св. Духъ, 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, слѣдовательно происходитъ и отъ Сына.

Св. *Епифаній* связываетъ J. 15, 26. съ J. 16, 14: „Онъ (т. е. Духъ св.) мнѣ прославитъ, яко отъ моего пріимлетъ и возкрѣститъ мнѣ“, слѣдующимъ образомъ: „Qui a Patre procedit et de meo accipiet, ut ne alienus a Patre vel Filio crederetur, 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 говоритъ 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 Filii: nec 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, происходитъ отъ Отца и всегда имѣетъ былъ съ Отцомъ и Сыномъ).

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

Св. Августинъ поднимаетъ вопросъ: „Если св. Духъ обоихъ, какъ я доказалъ, почему говорить Сынъ: Духъ св., который происходитъ отъ Отца („иже отъ Отца“), и отвѣчаетъ: потому, ибо есть его обычаемъ приписывать Отцу, что принадлежить 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) имѣетъ, чтобы св. Духъ происходилъ отъ него (Liber: de Trinitate XV. с. 27).

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

2) I. 16, 14—15: „Онъ (Духъ св.) ма прославитъ, яко отъ моего прійметъ и возмѣститъ камъ. Есмь, елика имать Отца, ма сѣть: сего ради рѣхъ, яко отъ моего прійметъ и возмѣститъ камъ“. Слѣдовательно, Сынъ говоритъ здѣсь что св. Духъ все, что имѣетъ, получаетъ отъ него и то потому, ибо все, что Отецъ имѣетъ, есть Сына.

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

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

Кириллъ Александрійскій пишетъ въ отмѣченномъ мѣстѣ: „Omnia, quoadmodum habet Peter mea sunt; propterea dixi vobis, qui de meo accipiet et annuntiabit vobis... *Spiritus nimirum, qui per ipsum et in ipso est...*“ (Commentarii in Joannem liber 10.; Ex historia Ecclesiastica P. Natalis Alecsandri selectae dissertationes ex Michaelae Scsavnitzky. Viennae 1780 p. 157). (Все что Отецъ имѣетъ, суть моя, потому я сказалъ, что изъ моего получаетъ, Духъ св., Который есть черезъ Него и въ Немъ).

Тотъ самый отецъ, пишетъ на другомъ мѣстѣ слѣдующее: „Онъ мя прославить, яко отъ моего приметъ... Онъ, Богу соотвѣтствующимъ способомъ происходитъ черезъ Него (Liber 11, Commentarii... какъ выше).

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

Слѣдовательно св. Духъ имѣетъ свое существованіе отъ Сына, т. е. происходитъ отъ Него.

3) Далѣе 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 нѣсте въ плоти но въ дѣствѣ, понеже дѣствѣ Божій живетъ въ васъ; аще же кто дѣства Христова не имать, сей нѣсть его въ...“ и къ Галатамъ 4, 6: „И понеже есте сынове, посла Бога дѣства Сына своего въ сердца ваша, вопіюща: Авва Отче“.

Наша точка зрѣнія находить свое утвержденіе въ писаніяхъ святыхъ отцовъ.

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

Если Духъ св. есть и Христа, въ томъ случаѣ он происхо-

дѣть 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 имѣетъ духа Христа, не есть его... и въ своемъ достоинствѣ, указываетъ величiе его, отъ котораго происходитъ). Слѣдовательно Духъ св. называется духомъ ибо происходитъ 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 : происходитъ-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 Апостолъ : „послать 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 изъяснилъ, что св. Духъ происходитъ и отъ него? Мы можемъ поднять такой вопросъ и при другомъ догматѣ. Наприм. почему Хр. говоритъ, что Отецъ болѣе его? Неужели станемъ подвергать критикѣ его? Кромѣ того, мы убѣдились изъ выше изложеннаго, что формула : иже отъ Отца, заключаетъ въ себѣ происхождение и отъ Сына.

в) По святому Писанiю Духъ св. посылаетъ Сына. Ісаіа 48, 16, 61, 1 и Лук. 4, 18.

Вотъ эти мѣста : „Пристѣпите къ мнѣ и слышите сіа, исперка не отай глаголахъ, егда бывахъ тамо вѣхъ, и нынѣ Господь посла мѧ и Духъ его“. Іс. 48, 16).

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

иеронимъ); однако есть отцы, которые относятъ то къ Ісаію. 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 нищимъ посла мя“... (61, 1). Это мѣсто приводитъ и евангелистъ Лука въ уже отмѣченномъ мѣстѣ.

Пуская съ виду мнѣніе нѣкоторыхъ современныхъ 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 происхождение Сына отъ Духа лишь въ томъ случаѣ, если бы Духъ былъ вторымъ въ Троицѣ.

г) І. 16, 14. говорится въ будущемъ времени (отъ него приметъ, accipiet); слѣдовательно не можетъ быть слова о вѣчномъ происхожденіи Духа.

Для Бога нѣтъ никакихъ временныхъ отношеній и относительно Его говоритъ: Онъ взялъ, беретъ или возьметъ. Впрочемъ будущее время, какъ всегда продолжающееся болѣе соотвѣтствуетъ вѣчному дѣйствованію Бога.

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

Мы должны понимать такое полученіе 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 имѣетъ Отецъ, заключается неправильно происхождение Духа отъ Сына, возражаютъ православные: Духъ св. имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ, слѣдовательно, мы бы должны сказать, что Отецъ происходитъ отъ Духа.

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

з) Св. *Иоаннъ Дамаскинъ* положительно утверждаетъ : не говоримъ, что Духъ отъ Сына есть ; онъ имѣлъ въ виду вѣроятно Л. 15, 26. Что мы отвѣчаемъ ? Онъ хотѣлъ сказать тѣмъ навѣрно лишь столько, что главнымъ („прокатарктическимъ“) 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 состоитъ въ томъ, что слова : чистилище (purgatorium) нѣтъ въ св. Писаніи. Восточные говорятъ, что Библия знаетъ лишь о двухъ состояніяхъ душъ послѣ смерти (небо и пекло : адъ *ᾗδης*, Hades, infernum). Изъ пекла нѣтъ освобожденія только для такихъ, которые умерли безъ вѣры и безъ покаянія, какъ на пр. евангельскій богачъ (Лук. 16, 23...). Пекло сравнивается въ Библии съ темницей, въ темницѣ же находятелъ разные преступники : есть тамъ приговоренные къ пожизненному и къ временному заключенію (Лук. 12, 58. 59) Самъ Христосъ снизошелъ въ адъ (Миланъ : Кирпалъ и Меодій. Переводъ съ сербскаго языка на болгарскій языкъ отъ Л. Иванова. Софія 1903. стр. 98...).

Между тѣмъ есть мѣста въ Библии, которыя доказываютъ, что пекло вѣчное, откуда нѣтъ 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 названіе : чистилище (purgatorium, ignis purgationis и пр.).

1. Притча о богатомъ и Лазарѣ : Лук. 16, 23... По этой притчѣ, между осужденными находящимися въ пеклѣ и оправданными, есть непроходимое пространство („И надъ всѣми сими междѣ нами и ками пропасть велика оутвердися, яко да хотѣции прійти отсюдѣ къ камъ, не возмогѣтъ, ни ниже оттѣдѣхъ намъ преходѣтъ“ ст. 26).

Слѣдовательно, видно, что нѣтъ никакого освобожденія изъ мѣста осужденныхъ. Тутъ объявляется общій принципъ, касающійся всѣхъ осужденныхъ, а не лишь евангельскаго 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 ardebant ii sunt, qui

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

Подъ пропастью (chaos) св. отцы (св. *Амеросій, Златоустъ, Теофилактъ*) понимаютъ мистически неотмѣняемый приговоръ Бога направленный къ осужденнымъ.

Св. *Григорій* (homilia 4): Inter divitem et pauperem chaos est, quia post mortem nequeunt merita mutari, ut damnati transeant ad sortem beatorum et vice versa“. (Между богатымъ и убогимъ пропасть есть, ибо по смерти заслуги не могутъ перемѣняться, чтобы осужденные перейшли въ судьбу блаженныхъ и на оборотъ). То самое читаемъ и у *Евхимія*. 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 exeant, donec reddant novissimum quadrantem, per incommutabilitatem divinae sententiae, nullum auxilium misericordiae posse praeberi 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 мучаются, праведники не могутъ перейти, если бы и хотѣли, что иное означаетъ, какъ то, что заключеннымъ въ темницѣ черезъ неотмѣняемый приговоръ Бога, помощь не можетъ доставиться праведниками, если бы и хотѣли).

2) Мѣ 25, 41: „Тогда речетъ и сѣщимъ ошибкою его: идите отъ мене проклятии въ огонь вѣчный, оуготованный діаволъ и ангеламъ его“.

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

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

Напротивъ, извѣстно, что Оригенъ былъ осужденъ изъ-за такого ученія.

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

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

Вотъ текстъ: „Буди оукѣщаема съ соперникомъ твоимъ скоро, дожде еси на пѣти съ нимъ, да не предастъ тебе соперникъ судѣи, и судѣи та предастъ слѣзѣ, и къ темницѣ вверженъ будиши. Яминъ глаголю тебѣ, не изыдиши оттуда дожде воздаси послѣдній кодранта“.

Св. *Феофилъ Антиохійскій*, *Оригенъ* и св. *Амвросій* того мнѣнія, что дожде (donec) указываетъ на чистилище, гдѣ наказанія прекратятся. Вотъ слова св. *Феофила*: „Age igitur quod praecepit lex, ne te dissencientem sibi, tradat iudici se Christo et iudex tradat te ministris, i. e. angelis et militaris in carcerem, i. e. in gehennam et non ex eas inde, donec reddes novissimum quadrantem i. e. omni ocioso sermone rationem omnino persolves“. (In Mt. liber I.; Bibliothecae sanctorum patrum tomus V). (Дѣлай такъ, какъ приказываетъ законъ, чтобы тебя противящагося не передалъ судѣѣ т. е. Христу, а Христосъ слугамъ, т. е. ангеламъ посадилъ 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 дожде имѣетъ такое значеніе, какъ въ псалмѣ 109, 1 или же у Мо. 1, 25.

3) 2. Маккав. 12, 43: „И сотвори въ отъ мѣжъ собраніе оутварей, яко двѣ тысящи драхмъ сребра, посла въ Иерусалимъ принести за грѣхъ мертвыхъ жертву: предобрѣ и благочестно творя, о воскресеніи помышляа“.

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

Къ этому мѣсту пишетъ св. *Августинъ*: „In Machabeorum libris legimus 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* ссылаясь на жертву Маавіа представляетъ, что если жертвы его умилостивили Бога, насколько болѣе умилостивляютъ священники Н. З. (Enchiridion pagina 256).

4. Мѡ. 12, 32 : „И нѣже аще речетъ слово на Сына чловѣческаго, отпѣститса емѡ, а нѣже речетъ на Дѡхѡ скатаго, не отпѣститса емѡ ни въ сѣй вѣкъ, ни въ вѣдѡщій“. По этому тексту, тѣмъ которые грѣшили противъ св. Духа, нѣтъ отпущенія ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ. Отсюда можно заключать о существованіи чистилища, ибо если нѣтъ такого мѣста, тогда излишне прибавить : ни въ будущемъ, понеже въ неклѣ пѣтъ отпущенія.

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

Намекъ на этотъ огонь чистительный встрѣчается и у *Кипріяна*. (Epistola 52) и св. *Григорія Нисскаго*. (De infidelibus, qui praemature abripiuntur et de dormientibus"; Op. s. Gregorii Nysseni Basileae 1571).

5) 1. Кор. 3, 11 : „Основаніа бо ннаго никтоже можетъ положить паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ. Аще ли кто назидаетъ на основаніи семъ злато, сребро... и кожеде дѣло, якоже есть, огонь искѣситъ. И егоже аще дѣло пребдетъ, еже назда, мзда приметъ. И егоже дѣло сгоритъ, отщтитса, самъ же спасетса, такожде, якоже огнемъ“.

Златоусть подъ тѣмъ : самъ же спасетса, такожде огнемъ (et ipse salvus erit quasi per ignem), понимаетъ : что останется какъ дерево, которое не сгораетъ 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 говоритъ объ отличныхъ заслугахъ (золото, серебро, драгоценные камни), которыя устроятся на Христѣ, какъ на основаніи; за такія приходится вознагражденіе цѣнное. И говоритъ о не столь значительныхъ заслугахъ: дерево, сѣно, солома. Такія дѣла тоже спасаютъ человѣка, но вѣтъ безъ очистительнаго огня.

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

Основа является главнымъ въ зданіи. Тотъ имѣетъ Христа для основы въ сердцѣ своемъ, кто не предпочитаетъ ничего Христу, если даже нѣчто и разрѣшается ему. Напротивъ если кто-нибудь предпочитаетъ временныя, хотя разрѣшенныя дѣла, Христу, тотъ не имѣетъ Его для основы въ сердцѣ своемъ и тѣмъ не менѣе, если совершаетъ запрещенныя дѣла и дѣло Христа поставилъ на задній планъ. Можетъ спастись и тотъ кто любитъ свою жену, ея наслаждается, 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 гнѣва, день печали, который, молъ, объявитъ въ огнѣ). Тогда чье дѣло останется (останется же того, кто заботился о дѣлѣ Христа), тотъ получитъ вознагражденіе. Чье дѣло же сгоритъ, тотъ потеритъ убытокъ, ибо не будетъ владѣть тѣмъ, чѣмъ наслаждался. Онъ 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 проклятые. Огонь искуситъ лучшихъ, но разнообразно. Однихъ искуситъ такъ, что зданіе воздвигнутое на Христѣ, какъ на основѣ, не сгоритъ и не уничтожится. Другихъ напротивъ искуситъ такъ *quod superaedificaverunt ardet, damnumque inde patiantur; salvi fient autem, quoniam Christum in fundamentum stabiliter positum prae-cellenti charitate timuerunt*“ (Ихъ воздвигнутое зданіе сгоритъ и отсюда повесутъ вредъ; всетаки спасутся, ибо имѣли Христа для прочной основы и отличались любовью). И эти будутъ принадлежать къ тѣмъ, къ которымъ слова Спасителя будутъ направлены: - „Прійдите благословенніи Отца

моего, наследуйте оуготованное вамъ царствіе... (Мѡ. 25, 34); а не къ тѣмъ, которые будутъ прокляты и не освободятся изъ огня вѣчнаго. (De civitate Dei; liber XXI).

Блаженный *Кесарь* даетъ 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 aedificent, 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, также и кожа огня**“). 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 Апостолъ говоритъ, очищаются лишь маленюкіе грѣхи, они же спасутся огнемъ). Далѣе описывается прочность, жестокость огня чистительнаго и противопоставляется этому огонь вѣчный.

Кесарь, на другомъ мѣстѣ говоритъ объ искупленіи 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, Испупителя чловѣчества, очищена была отъ всякаго оскверненія грѣховнаго...“ (Bulla: Ineffabilis Deus“ отъ 8 декабря 1854). Понятно, было бы исполнѣ превратно, если бы кто-нибудь требовалъ указанія этого догмата въ св. Писаніи и въ отцеской литературѣ тѣми самыми терминами.

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

Раземотримъ эти мѣста отдѣльно.

1. Бытія 3, 15: „И краждѣ положѣ междѣ тобою и междѣ жною и междѣ сѣменимъ твоимъ и междѣ сѣменемъ темъ; Той твоею блюсти бѣдетъ главѣ и ты блюсти бѣдиши его патѣ“.

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

Правда, что въ подлинномъ еврейскомъ текстѣ стоитъ мужескій полъ, такъ и въ Септуагинтѣ. Но текстъ еврейскій сомнителенъ. Что же касается чтенія Септуагинты, въ виду того, что многіе отцы, которые употребляли текстъ Септуагинты, читаютъ *αὐτή* (она), можемъ утверждать, что это есть древнее чтеніе греческаго перевода. Такъ читаютъ : св. *Златоустъ*, (hom. 17 in Genesim) св. *Августинъ*, *Амвросій* (De fuga saeculi caput 7), *Θεοδωρετὸς* и пр. (Commentarius Iacobi Tirini in Vetus ac N. T., Antverpiae 1632).

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

Всетаки мы видимъ изъ слѣдующихъ его словъ, что онъ относитъ 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 semini tuo hostem perpetuum faciam“. (In homilia 17 ad Genesim). (Не удовлетворюсь тѣмъ, чтобы ты на чревѣ пресмыкался — гласитъ наказаніе змѣя Богомъ — но сдѣлаю жену тебѣ враждебной и незнающей съ тобой никакого союза, ни ее единую, но сдѣлаю сѣмя ея вѣчнымъ противникомъ сѣмени твоему).

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

Чтеніе св. *Августина* : „Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen illius. Ipsa servabit caput et tu servabis eiun 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, diabolus vincitur et conteritur, quia de te scribitur : Ipsa conteret caput tuum“. (Bibliothecae sanctorum patrum tomus III). (Черезъ тебя, выше всего богатая Дѣва Марія, невинность восстанавливается, ан-

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

2. Пѣснь пѣсней 4, 7: „**Вся докра еси ближняя моя и порока нѣтъ въ тебѣ**“. (2, 2: „**Икоже крѣнъ въ терніи, така искренная моя посредѣ дочерей**“.) (Вульгата: „Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te“ и: Sicut liliū inter spinas, sic amica mea inter filias“).

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

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

Св. *Cyprianъ* „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 вполне, и нѣтъ порока въ тебѣ, либо смертельнаго, либо простительнаго, либо прародительскаго, 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 hoc 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 вполне и нѣтъ порока въ тебѣ, ты вполне чистая душа... вполне чиста въ твоемъ зачатіи, цѣликомъ чиста, не частью, и нѣтъ въ тебѣ порока либо смертельнаго, либо простительнаго, либо прародительскаго грѣха; никогда не было, не будетъ, но есть вся благодать природныхъ благъ, душевныхъ и небесныхъ даровъ).

3 Лука 1, 28: „**И вшедъ къ ней ангелъ, рече: радуйся благодатная, Господь съ тобою, благословенна ты въ женахъ**“ (Греческій текстъ: „**Καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν χαῖρε κεχαρισμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ εὐλογημένη σὺ ἐν γυναικίν**“; Вульгата: „Et ingressus angelus ad eam dixit: ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus“).

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

Православные оспариваютъ точность латинскаго перевода и отяселятъ 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, раземотримъ текстъ въ первыхъ по самому себѣ. Слово *κεχαριτομένη* происходитъ отъ глагола: *χαριτόω* и имѣетъ разныя значенія: *Jemanden reizvoll, angenehm machen, begnadigen* (Griechisch-deutsches Schulwörterbuch von Professor dr Hermann Menge). Далѣе: *χαίρω τινά χαριτομένον* (Лук. 1, 28.: *χαίρε ἀξιωματικὰ ὑπερφανὲς χάριτος*) *Λεξικὸν τῆς καλῆς Διαθήκης ὑπὸ Σωφρονίου Εὐστρατιάδου*. *Αλεξάνδρεια* 1910). Или: *angenehm, liebreich, reizvoll machen; im N. T. mit Wohltaten ausstatten, begnadigen* (Griechisch deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament von Professor dr. S. Ch. Schirlitz. Giessen. 1893). (Сдѣлать кого любезнымъ, прелестнымъ, помиловать кого и проч.). Значеніе этого слова, какъ видно, относится равно къ выраженію 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*). Маріа является особенно благодатной, подаренной благодатью, такъ что „благодатная“ употребляется въ видѣ имени собственнаго. Это названіе есть ся характеристическая черта. Ангелъ объясняетъ

это прибавляя: „Господь съ тобою“, „Обрѣла, во еси благо дати оу Бога“.

Смотря на явленіе ангельскаго извѣстія, на цѣль посланія ангела, мы должны сказать, что *κεχρητομένη* (благодатная) относится, въ первой очереди, къ избранію Дѣвы быть матерью Бога. Однако божіе материнство, въ самомъ себѣ, не благодать, но 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, что полнота благодати Дѣвы коренится въ ея достоинствѣ божественнаго материнства. Полнота благодати потому, чтобы мать Бога была украшена достойно. Отвлекаясь отъ Христа, нѣтъ 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. *Кирилл*: „*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 блаженна до происхожденія, въ —, по — всегда въ вѣки).

У *Григорія Богослова* имѣется нѣсколько мѣстъ. „*Ille (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, зачатъ отъ Дѣвы душою и тѣломъ очищеннымъ отъ Духа св. ибо приходилось почитать рожденіе и предпочесть дѣвство).

На другомъ мѣстѣ: „*O puella supra omnes decora virgines et maxima, quae vincis omnes coelestes ordines...*“ (*In tragedia: Christus pasciens*). (О, дѣва красотой выше всѣхъ дѣвъ, побѣдоносна надъ всѣми небесными чинами).

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

Св. *Августинъ Великій* употребляетъ слова: непорочная, *immaculata*: „*Tu quidem pro nostra salute incurvatus, in eadem carne, quam ex Virgine sancta et immaculata assumpseras, 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 назвалась полной благодатью, какъ обилующая всею благодатью).

Петръ Хрисологъ: „Ave gratia plena... Quia singulis gratia largita est per partes, Mariae vero simul se totam dedit gratiae plenitudinem (tomus V.). (Полна благодатью, ибо нѣкоторыя 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 благодатью: указываетъ ее освобожденную цѣликомъ отъ гнѣва перваго 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 Roskovány. Tomus I., pagina 15). (Полна благодатью — сосудъ божества, цѣликомъ чиста, цѣликомъ непорочна).

Златоустъ (Hom in Annunciationem) Ave gratia plena, immerata, immaculata, in utero matris mortem demersisti (Ibidem, pagina 19). (Полна благодатью, невредима, непорочна, ты затопала смерть въ ложея матери).

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

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

Да, мы указали выше, что этотъ глаголѣ имѣетъ разныя

значенія 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 найближе къ источнику и другіе какъ ручей.

г) У Златоуста есть мѣста, въ которыхъ онъ приписываетъ извѣстныя слабости Богородицѣ. Мѣ. 12, 46—50 объясняетъ такъ, будто бы обвинялъ ее въ надменности: „*Videte 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 Цвинглій и Кальвинъ защищали Дѣву противъ такого обвиненія. Ерасмусъ говоритъ, что Златоустъ по другимъ кодексамъ, щадитъ Дѣву. Далѣе самъ Златоустъ прибавляетъ, 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 евангеліе Іоанна (homilia XX) когда Дѣва просила Христа превратить воду въ вино, говоритъ: *et forte humanum quidpiam passa est*. (Можетъ быть чувствовала нѣчто человѣческое). Прежде всего, какъ видно, онъ не выражается опредѣленно (*forte*). Далѣе, извѣстный порывъ души не есть всегда грѣхомъ. Златоустъ старается, въ дальнѣйшемъ своемъ разсужденіи объяснить отвѣтъ Христа кажушійся строгимъ.

Болѣе серьезное затрудненіе оказывается въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ — въ связи съ благонѣстіемъ, называетъ ее невѣрующей; будто бы не вѣрила словамъ ангела: какъ возможно, что она родитъ сына безъ мужа (Homilia 49 in Genesim). Но это у Златоуста есть болѣе изумленіе происшедшее вслѣдствіе большого пораженія.

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

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

была еще жива и ся тѣхъ многихъ дѣвъ, которыя совершили самоубійство, чтобы лишь защитить неврединость своей дѣвственности. Такія самоубійства, по мнѣнію знаменитыхъ церковныхъ отцовъ, совершались подъ вліяніемъ внушенія.

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

Вопросъ о пресуществленіи.

(Επίκλησις).

По православному ученію дары освящаются не исключительно тайнодѣйственными словами Спасителя, но лишь послѣ совершенія молитвъ призванія св. Духа.

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

По этой причинѣ приводимъ касательныя слова. 1. Мо. 26, 26—29: „Идѣвшимъ же намъ, пріемъ Исусъ хлѣбъ и благословикъ преломи и даде оученикамъ и рече: пріимите идите: сіе есть тѣло мое. И пріемъ чашъ и хвалъ воздавъ, даде намъ глагола: пійте отъ нея вси: Сіа бо есть кровь моя, еже за многіа изливается въ оставленіе грѣховъ. 2. Мк. 14, 22—24: „И идѣвшимъ намъ пріемъ Исусъ хлѣбъ и благословикъ преломи и даде намъ и рече: пріимите идите сіе есть тѣло мое. И пріемъ чашъ, хвалъ воздавъ даде намъ: и пиша отъ нея вси. И рече намъ: сіа есть кровь моя новаго завѣта, за мнози изливается“. 3. Лука 22, 17—20: „И пріемъ чашъ хвалъ воздавъ рече: пріимите сю и раздѣлите себѣ. Глаголю бо вамъ, яко не имамъ пити отъ плода лознаго, дондеже царствіе божіе прійдетъ. И пріемъ хлѣбъ, хвалъ воздавъ преломи и даде намъ глагола: сіе есть тѣло мое, еже за вы даемо, сіе творите въ мое воспоминаніе. Такожде же и чашъ по вечери глагола: сіа чаша, новыи завѣтъ мойю кровію, еже за вы проливается“. 4. 1 Кор. 11, 23—25: „Язъ бо пріяхъ отъ Господа, еже и предахъ вамъ, яко Господь Исусъ въ ночь, въ ню же преданъ бываніе, пріемъ хлѣбъ и благодаривъ преломи и рече: пріимите идите, сіе есть тѣло мое, еже за вы лозимое; сіе творите въ мое воспоминаніе. Такожде и чашъ по вечери глагола: сіа чаша новыи завѣтъ есть въ мой крови; сіе творите, елижды аще пиете въ мое воспоминаніе“.

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

Христосъ слѣдовалъ еврейскому закону, ѣлъ Пасху съ учениками своими по обычаю евреевъ. Этой „тайной вечерѣ“ придадо особенную важность то обстоятельство, что Онъ одновременно, сдѣлавъ своихъ учениковъ причастными безконечно цѣнной пищѣ, Найсвятѣйшей Евхаристіи. Это оказывается особенно изъ разсказанія Луки (22, 15 : *желаніемъ возжаху исти сію пасху съ вами...*). Христосъ поступаетъ въ обоихъ случаяхъ какъ хозяинъ. Къ роли же хозяина принадлежитъ : благословеніе пищи, переломленіе хлѣба и пр. Слѣдовательно, въ благословеніи Христа передъ словами : *Сие есть тѣло мое* не слѣдуетъ разсматривать больше, чѣмъ благословеніе главы семейства. Нельзя возражать, что новозавѣтное дѣйствіе происходитъ здѣсь, ибо въ первыхъ Вѣтхій Завѣтъ еще не законченъ ; далѣе, Христосъ совершилъ это и въ другихъ случаяхъ, когда поступалъ какъ наставникъ Новаго Завѣта. Аналогичнымъ примѣромъ служить для этого благословеніа передъ умноженіемъ хлѣба (Мк. 6 41). Иисусъ молившись поднялъ свои глаза къ небу, что принято церковью въ канонъ передъ пресуществленіемъ. Аналогія между двумя сценами довольно тѣсна. Нельзя забывать, что благословеніе среди яденія 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 *ἐπίκλησις* (призываніе св. Духа), находится передъ словами Христа и какъ такое болѣе понятное, чѣмъ литургическій эпиклексисъ въ ихъ объясненіи.

Далѣе можемъ спрашивать восточныхъ, откуда то, что если дѣйствіе благословенія имѣетъ такую важность, ни одинъ евангелистъ не считалъ нужнымъ сообщать ближе объ этомъ? А напротивъ слова Спасителя сообщаются, хотя эти по ихъ мнѣнію, имѣютъ лишь историческое значеніе. Кромѣ того не смѣемъ сбойти молчаніемъ ни того факта, что всѣ ереси по части Евхаристіи касаются словъ Спасителя. Лютеръ, Кальвинъ стараются 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

отношеніи сообщеніе Марка заслуживаетъ особеннаго вниманія.

Маркъ, хотя сообщилъ раньше о благословеніи чаши и о томъ, что всѣ пили изъ нея, всетаки вспоминаетъ слова Христа: *сія есть кровь моя новаго завета* (14, 24). Почему вспоминать эти слова, уже послѣ причащенія, если Христосъ указалъ лишь тѣмъ, какъ православные утверждаютъ — на пресуществленные дары. Это было бы такимъ образомъ не повятно. Но есть смыслъ, если предполагаемъ, что эти слова имѣютъ большой вѣсъ у евангелистовъ. Объясненіе Луки и Павла заслуживаетъ тоже вниманія. Они прибавляютъ: „*Сіа творите въ насъ воспоминаніе*“. То въ составѣ рѣчи, не можетъ имѣть иного смысла какъ то, что хлѣбъ и вино должны превращаться и впослѣдствіи 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 ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὅν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*“ (Αpolοgia I. с. 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 объяснить то. По этой причинѣ исходитъ изъ сравненія взятой изъ воплощенія, о которой говорилъ выше и что потому извѣстно уже передъ его читателями. Та самая божественная сила, которая произвела воплощеніе Сына, производитъ и пресуществленіе. Это совершенно вѣрно. Затрудненіе возни-

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

2) Сравнительное предложеніе : „ἀλλ' οὖν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκωποιηθεὶς Ἰησοῦς Χρ. Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχευεν, οὕτως...“ (Какъ Иисусъ Хр. нашъ Искупитель, воплотившійся словомъ Бога, сталъ тѣломъ и кровью за наше спасеніе, такъ...).

3) Относительное предложеніе : „ἐξ ἧς (Τροφῆς) αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν“. (Которой пищей наша кровь и наше тѣло питаются по предложеніи).

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

Что надо понимать подъ λόγος-омъ ?

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

Подъ λόγος-омъ не слѣдуетъ понимать особы, ибо Юстинъ когда подразумѣваетъ особу подъ этимъ словомъ, употребляетъ таково всегда съ артикуломъ.

Нѣкоторые православные возражаютъ, что слова Спасителя : сие есть тѣло мое... не представляютъ молитвы. Но это смѣшно. 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 Юстина и онъ указываетъ на это. Есть слѣды того мнѣнія у Юстина 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 евхаристическій обрядъ, какъ состоящій изъ

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

Объясненіе св. *Ирenea* на слова Спасителя: Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre 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 episcopi opera. Parisiis 1576.; Adversus haereses lib. IV). (Давши совѣтъ своимъ ученикамъ, чтобы приносили жертву Богу изъ первыхъ плодовъ не какъ нуждающемуся, но чтобы не были безплодны и неблагодарны, взявъ хлѣбъ природный и поблагодарилъ сказавъ: „*Сiе есть тѣло мое*“. Чашу тоже исповѣдавши быть своею кровью, установилъ возношеніе Новаго Завѣта, которое Церковь, получивъ отъ апостоловъ—приношаетъ во вселенной).

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

Объясненіе св. *Амвросія*: „Antequam consecratur 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. Исихіевъ (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 произнесеніемъ его словъ, дѣлается святымъ).

Григорій Нисскій (Sermo catech. c. 37): „Panem in corpus statim commutari oὐ διὰ βρώσεως, ἀλλὰ τοῦ λόγου (non per esum, 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 вамъ, 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 *Феофилактъ*.

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, совершенно 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 отнестись 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...“ (Сіе есть тѣло мое... Новый Заветъ скрѣпляется этимъ). Т. е. пресуществленіе совершилось при этихъ словахъ: „Hoc facite in meam commemorationem“ („Сіе творите въ мое воспоминаніе“).

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

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

На 2 Тимофея (homilia 2: „Ἀρμὴν“, августъ 1911): Τάυτην (τὴν προσφορὰν) οὐκ ἄνθρωποι ἀγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἀγιάσας, ὥστερ ἄρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγγετο τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτὴ ἐστίν. (Не люди освящаютъ эту самую просфору, но тотъ, кто освятилъ и прежнюю; ибо какъ слова тѣ самыя, которыя священникъ произноситъ теперь, такъ и просфора та самая).

На предательство Иуды (1, 6): „Πάρεστι καὶ νῦν ὁ Χριστὸς ἐκεῖνος τὴν τράπεζαν ταύτην κοσμεῖν... Οὐ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκειμένα γένησθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ... Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα φησὶ, τοῦτο τὸ ῥῆμα τὰ προκειμένα μεταρρυθμίζει“. (Тотъ Христосъ украшающій престолъ присутствуетъ и теперь. Ибо не человекъ дѣлаетъ, чтобы предложенныя становились тѣломъ и кровью Христа. Сие есть тѣло мое, говорить, это слово превращаетъ предложенныя).

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

Разсмотримъ теперь *Θеоφιλάкта*, котораго православные приводятъ какъ своего свидѣтеля. Онъ пишетъ къ Мѳ.: „*Gratias quoque agit facturum 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... Далѣе сказавъ: „Сіе есть тѣло мое“, указываетъ, что хлѣбъ есть тѣло Господа, которое освящается на престолѣ а не соответствующій образъ... Ибо не сказалъ, сіе есть образъ... Незвѣстнымъ дѣйствіемъ превращается, хотя видится хлѣбомъ).

Извѣстно, что *Θеоφιλάктъ* стоитъ, въ своихъ объясненіяхъ — подъ вліяніемъ 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: *οὐκ αὐξάνει* (ostendit) означаетъ теченіе пресуществленія. Или же: слова Христа являются порукой того, что слѣдуетъ усматривать здѣсь не образъ (figura), но настоящее тѣло. Такія и подобныя изъясненія указываютъ болѣе на фактъ пресуществленія, нежели на моментъ того.

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

Очень возможно, что многимъ отцамъ, ἐπίκλησις св. крещенія внушалъ это (Св. Кипріанъ ер. 70, Кирилль іерусалимскій, св. Іоаннь Дамаскинъ). Кромѣ того нѣкоторыя мѣста св. Писанія могли повліять въ этомъ отношеніи. Вотъ наприм. письмо къ евреямъ (9, 14): „Колми плаче крокъ Христова, иже Духомъ сватымъ себе принесе непорочна Богъ, очиститъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ, въ еже слѣжити намъ Богъ живъ и истинъ“?

Св. писатель представляетъ Христа, какъ автора Н. Завѣта. Жертва перносвященника (разъ въ годъ) предъозначаетъ 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 призванія св. Духа въ литургію.

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

Непосредственное возмездіе святыхъ.

Устанавливаемъ, что къ сожалѣнію православные расходятся и въ этомъ вопросѣ съ ученіемъ католической Церкви, оспаривая непосредственное возмездіе святыхъ. Правда, что они выражаются не съ одинаковой рѣзкостью и опредѣленностью. Замѣчается, что нѣкоторые православные смѣшиваютъ ученіе о непосредственномъ возмездіи съ ученіемъ объ окончательномъ возмездіи послѣ общаго суда, когда и тѣло получить свое возмездіе. Упуская подробное разбирание этой стороны вопроса, будемъ разсматривать его съ чисто экзегетической точки зрѣнія.

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

Разсмотримъ эти мѣста по очереди.

1. Притча о главѣ семьи.

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

Въ притчахъ, какъ и Златоустъ это замѣчаетъ, не надо брать все аллегорически, или тропологически. Далѣе: „In parabola non oportet nimia in singulis verbis cura peragi“. (Homilia 65 in caput XX. Mt.). (Въ притчѣ не надо придерживаться отдѣльныхъ словъ черезчуръ заботливо). Вѣдь какъ можно сказать, что работники роптали? Развѣ можетъ быть слово о ропотѣ въ небѣ? Далѣе, почему послѣдніе работники 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 страшнаго 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 предозначаетъ лишь благодать избранія: „Nullus se jactet gratiam vocationis aliis prius accipere“. (Никто не смѣетъ гордиться, что получить возмездіе раньше другихъ).

2 I. Апок. 6, 9: „И егда отворзе пѣтѣю печати, видѣху подѣ олтаремъ дѣшны 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 бѣдную ризу? Смыслъ таковъ: видить мучениковъ не на самомъ престолѣ, но подѣ престоломъ, т. е. ниже Бога природою, положеніемъ и блаженствомъ.

3. I I. 3, 2. Тутъ слово есть о страшномъ судѣ. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что души не могутъ наслаждаться до того времени вѣчнымъ блаженствомъ. ... „Егда вѣкитса... оузримъ его якоже есть“. Смыслъ ясенъ. Воскреси изъ мертвыхъ, увидимъ его тѣлесными глазами.

4. Къ евреямъ 11, 13: „По вѣрѣ оумроша сіи вси, не приѣмше обѣтованій, но издалича видѣвши я, и цѣловавши и исповѣдавши, яко страннии и пришельцы сѣтъ на земли“.

Какой смыслъ этого стиха?

Эти не видѣли исполненія обѣтованій, т. е. не видѣли перваго 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 насъ, или же въ душѣ. Въ первомъ предположеніи дѣло ясно: гѣло, до страшнаго суда не получило возмездія. Но правильный смыслъ имѣется и при второмъ предположеніи: праведники не причастны вѣчному блаженству раньше насъ, ибо до воскресенія Христа они не могли вступити въ царство небесное. Потому говорить Апостолъ: „Тѣмже глаголетъ: возшедъ на высотѣ плѣниа еси плѣнъ и даде даяніа человекомъ“. (Къ Еф. 4, 8).

Православные страшно ошибаются, когда подъ обѣтованіемъ понимаютъ блаженство, ибо въ такомъ случаѣ, праведники не наслаждались бы блаженствомъ и теперь. Это противорѣчитъ Апостолу, который говоритъ о „небесномъ іерусалимѣ“, о „на небесахъ написанныхъ“ и о „церкки перкородныхъ“. (Къ евреямъ 12, 22—23). Такое мнѣніе противорѣчитъ и тому, что Апостолъ желаетъ: „разрѣшитиса съ Христомъ быти“. (Къ Філіппіемъ 1, 23).

Св. *Василій Великій* говоритъ объ одной греческой матери, которая сама всадила сына своего въ повозку уносящую его на костеръ. Св. отецъ утѣшаетъ ее, ибо небо приняло сына. (Concio in sanctos quadraginta martyres. Op. S. B. ed Basileae 1540).

Св. *Кипріанъ* пишетъ 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 во первыхъ притчу о главѣ семьи? Какую цѣль преслѣдуетъ эта притча? Если знаемъ это, тогда легко разрѣшимъ притчу.

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

утромъ, третій, шестой или девятый часъ тѣхъ, которые званны въ разное время, появились и оправдались. Почему первые работники роптали, спрашиваетъ св. отецъ. Потому, что позже прибывшіе работники получили вознагражденіе, слѣдовательно, изъ-за блага другихъ. Что то такое? Вѣдь такого соперничества не можетъ быть на небѣ. Въ притчѣ — Златоустъ отвѣчаетъ — не слѣдуетъ брать буквально все. Надо знать цѣль притчи и дальнѣйшія разсужденія не нужны. Богъ призвалъ всѣхъ, но они появились не одновременно. Потому не приходится гордиться, 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 міру. Тѣ получили возмездіе вечеромъ, а не утромъ (mane), ибо страшный судъ будетъ еще при существованіи этого міра и тогда всѣ получатъ возмездіе. (Homilia 36 in Mt. XX).

Въ: Къ евр. 11, 13 онъ понимаетъ подъ обѣтованіемъ, что тѣ имѣли и видѣли благодать искупленія 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 Апостолъ? Исаакъ и Іаковъ получили обѣтованія земли. Но что получили Ной, Авель и Енохъ. Апостолъ относитъ то или лишь къ эгимъ, или же и къ тѣмъ и въ такомъ случаѣ не получили никакого обѣтованія, но видѣли будущее издалика. Умерли съ вѣрою въ будущее искупленіе. (Homilia 33 in caput 11).

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

Слова въ письмѣ къ Філіппіемъ 1, 23—24 Златоустъ относитъ къ героической душѣ Апостола. Хотя Апостолъ знаетъ, что послѣ смерти будетъ съ Христомъ, всетаки хочетъ на землѣ, чтобы бороться дальше. 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: „Вѣмы бо, яко аще земная наша хранина тѣла разорится, созданіе отъ Бога имамы, храмъ нескотворенъ, вѣчно на небесахъ“. (2 Кор. 5, 1).

Златоустъ объясняетъ этотъ стихъ, какъ выражающій разницу между настоящей и будущей жизнью. Нѣкоторые понимаютъ: подѣ храминой (sub domo) міръ, но я понимаю тѣло, говорить. Апостолъ опредѣляетъ превосходность будущей жизни уже самымъ 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, какъ уаѣнчаннаго. (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 видѣлъ, что онъ потерялъ, такъ помѣстилъ богатаго въ окрестности Лазаря, чтобы видѣлъ какихъ благъ онъ лишилъ себя. А такъ какъ рай у Златоуста, есть типомъ неба, ясно, что подѣ 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 (corona).

Есть и затрудненія.

Такъ наприм. православные ссылаются на 1 Тим. 6, 16. „Единъ имѣа безсмертіе и къ свѣтѣ живыи неприступнѣмъ, егже никтоже видѣаъ есть отъ чловѣкъ, ниже видѣти можетъ: емѣ же чѣсть и держава чѣннаа, аминь“. И поддерживаютъ свое мнѣніе Златоустомъ, Θεодореитомъ и Θεофилактомъ. По Златоусту даже и ангелы не видѣли Бога до Его воплощенія.

Православные не понимаютъ правильно греческихъ отцовъ. Они разумѣютъ подѣ видѣніемъ („visio“): понятъ узнаніемъ (comprehendere cognoscendo). Творенія не имѣютъ дѣйствительно 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 Apocemos). Излагаетъ здѣсь, какъ надо то понимать, что Бога никто не видѣлъ. Апостолъ называетъ Бога неизслѣдимымъ (inscrutabilis) даже возмездіе святыхъ неизслѣдуемо (1 Кор. 2, 9).

Спрашивается, есть-ли въ небѣ такіе, которые знаютъ сущность Бога и прибавляетъ, что изъ этого нельзя вывести никакого доказательства, ибо между тѣлесной и безплотной 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 были способны понять совершенно сущность Бога. (Homilia IV. contra Apoceros).

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). Авель и Ной ждутъ тоже вѣнца (*corona*) „*Isti coronam victoriae tecum simul accipient, ne sit ipsorum melior a tua... Cum omnes unum corpus formamus, maioris gaudii fiet hoc corpus, particeps, si omnes simul et non singillatim remunerentur*“ (Homilia 28. ad Heb. 11, 37—38). (Эти получаютъ вѣнецъ побѣды вмѣстѣ съ тобой. Мы все образуемъ одно тѣло и потому тѣло будетъ причастнымъ большой радости, если все получать возмездіе вмѣстѣ а не отдѣльно).

Надо присматриваться къ составу рѣчи.

Извѣстно изъ выше изложеннаго, что Златоустъ понимаетъ полъ обѣтованіемъ: **изъ 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 — Апостоль подчеркиваетъ: праведники не достигли совершенства безъ насъ. Онъ говоритъ слѣдовательно о томъ времени, когда и тѣло получить свое возмездіе.

Православные пользуются мнимымъ доказательствомъ черпаемымъ изъ бесѣды св. отца о разбойникѣ. Здѣсь читаемъ: какъ лѣкари говорятъ объ умирающемъ, какъ о мертвомъ, такъ утверждается о разбойникѣ, 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 тѣла, 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 говоритъ о возмездіи, то онъ относитъ 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 — моль — обѣщалъ небо, а теперь обѣщаетъ рай разбойнику. Откуда это? Оттуда, что разбойникъ не разбирался въ святомъ писаніи. Потому Хр. говоритъ о раѣ, но это тождественно съ небомъ.

Видно слѣдовательно, что ученіе Златоуста покрываетъ католическое ученіе.

Геофилактъ въ объясненіи на 23. Луки и 11. Евр. кажется стоитъ за ученіе, что святые, до страшнаго суда не участвуютъ въ блаженномъ видѣніи Бога (*beatifica visio*).

Богъ говоритъ разбойнику: „Днесь съ мною бѣдѣши въ раи“; св. ап. Павелъ какимъ образомъ можетъ утверждать, что ни одинъ святой не получилъ обѣщаній? Нѣкоторые отвѣчаютъ, что Хр. не говоритъ о всѣхъ святыхъ, лишь о тѣхъ, которыхъ перечисляетъ. Разбойникъ же не находится среди этихъ. По мнѣнію другихъ ни разбойникъ, ни прочіе не пребываютъ еще въ раѣ. Обѣщаніе Христа означаетъ, что разбойникъ достигнетъ своей цѣли неотмѣнно. Богъ де — говоритъ — отмѣчаютъ, иногда о оудущихъ дѣлахъ, какъ о совершившихся. Опять другіе, переверкая ея текстъ, даютъ слѣдующее пунктированіе: „накѣрно, я говорю тебѣ днесь, бѣдѣши съ мною въ раи“. Нѣкоторые же: блага, которыя обѣщаются, не относятся къ пребыванію въ раѣ. Молимся: да прійдетъ царствіе твое. 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 Апостолъ перечисляетъ.

Но мы можем 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 — оканчивается — самое вѣроятное мнѣніе. Апостолъ понимаетъ подъ тѣмъ, что не получили обѣтованій: ихъ радость не полна.

Еофилактъ объясняетъ еще Евр. 11.

Здѣсь Богъ общаетъ нѣчто лучшее. Это лучшее состоитъ въ томъ, что дать 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 объ епитиміи и индульгенціи.

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

Поэтому можемъ разобрать этотъ предметъ короче.

1) Епитиміи.

Петровъ излагаетъ ученіе католической 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 извѣстную мѣру наказаній, посредствомъ которыхъ Богъ мститъ людямъ за ихъ произвольныя грѣхи, караетъ ихъ въ мѣру грѣха. Такое карательное возмездное значеніе имѣютъ бѣдствія и несчастія земной жизни, церковныя епитиміи и временныя наказанія въ чистилищѣ. Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе римской церкви объ удовлетвореніи“. Далѣе говоритъ, что такое ученіе противорѣчитъ св. Писанію а именно слѣдующимъ текстамъ: 1. Л. 4, 8; псаломъ 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 католиками неправильно (Руководство къ Обличительному Богословію. Составленное примѣнительно къ семинарской программѣ Ив. Петровымъ. Изд. 6-ое. Тула 1905.

Разсмотримъ таковыя мѣста.

1) 1. J. 4, 8: „Я не любяй, не позна Бога, яко Богъ любяи есть“.

Это не противорѣчитъ тому, чтобы Богъ былъ справедливъ и наказалъ, какъ Отецъ своего сына, виновныхъ надлежащимъ образомъ. Конечно это не означаетъ мести, потому я подчеркнулъ слово: метить въ изложеніи каѳолическаго ученія Петровымъ.

2) Псаломъ 129, 3: „Ще беззаконіа назириши Господи, Господи кто постытъ? Иже оу тебе очищеніе есть“. Подлинный смыслъ этого стиха такой: Если бы ты хотѣлъ наказывать 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 ученіе *Златоуста*, будто бы онъ благопріятствовалъ ихъ мнѣнію, что наказанія имѣютъ только исправительный характеръ. По этой причинѣ предложимъ объясненіе его, по возможности точное.

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

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 местию. 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. Онъ приводитъ страданія Авеля, Ноя и прочихъ праведниковъ. Изъ

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

4) 1 Кор. XI, 31—32: „Ище бы выхъомъ себе разсѣдали, не выхъомъ осуждени были. Судими же, отъ Господа, наказѣмса, да не съ миромъ осѣдимса“.

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

Вотъ впрочемъ логическая связь его размышлений: „Quod si nos ipsos dijudicaremus, si nos ipsos castigaremus, si puniremus, liberaremur ab eo quod hic et illic est supplicio“. (Если бы мы судили самихъ себя, и наказывали, мы бы освободились отъ того, что есть и тутъ и тамъ большимъ наказаніемъ: supplicium). 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 iudicii et accedat homo advesum se ante faciam suam atque constituto in corde iudicio, adsit accusans cogitatio. (Пусть виситъ образъ страшнаго суда передъ нашими глазами и пусть человѣкъ судить самого себя и обвиняетъ самого себя). И почему? Потому, чтобы избѣгнуть гнѣва Бога, когда Господь проговорить „днимъ 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 Коринѣане простили ему.

Распорядились, говоритъ 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 свѣтлый вѣнецъ, кровосмѣситель же, чтобы умилостивилъ Бога за свое преступленіе.

Можно-ли выразить болѣе ясно карательно-возмездное значеніе наказаній. Тутъ можемъ привести слова св. *Августина*, по которымъ Богъ сотворилъ насъ безъ насъ, но не хочетъ спасти насъ безъ насъ, т. е. безъ нашего содѣйствія.

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

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

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

2. Индальгенціи.

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

Относительно перваго пункта напр. Петровъ пишетъ: „Ложность римскаго ученія объ индальгенціяхъ неизбѣжно слѣдуетъ какъ изъ ложности самаго начала, изъ котораго оно вытекаетъ, такъ и изъ превратнаго толкованія и пониманія католическими богословами тѣхъ мѣстъ св. Писанія и свидѣтельствъ церковной практики, на которыя 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 имѣетъ преизбыточествующія заслуги. Между тѣмъ ссылаясь на Мо. 5, 48, соблазняются на томъ, если нѣкто говоритъ о сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ.

Вотъ Мо. 5, 48: „Будьте оубо вы совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“.

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

Но такое пониманіе этого стиха совершенно неправильно. 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 по-сему здѣсь не равенство разумѣется, но внутреннее нѣкое уподобленіе, а главное — сознаніе нужды нравственнаго усовершенствованія при помощи благодати, соединяющей человека съ Богомъ* (Евангеліе отъ Маттея 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 такіа 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 Мѡ. 20, 2. говоритъ о разности блесканія заслугъ. Одни имѣютъ меньше, другіе — больше заслугъ; все-таки всѣ будутъ наслаждаться жизнью вѣчною.

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

Относительно права разрѣшенія индульгенцій Петровъ пишетъ: Каѡлики ссылаются на Мѡ. 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 черезъ таинство покаянія“.

Кромѣ таинствъ, говорятъ, нѣтъ другого средства для этого.

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

стоитъ внѣ нашей задачи. Мы должны указать просто на нашу статью о главенствѣ папъ римскихъ, гдѣ это мѣсто (16, 19. Мѡ.) разобрано съ экзегетической точки зрѣнія.

Вопросъ прародительскаго грѣха.

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

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

Свѣтловъ излагаетъ точку зрѣнія православныхъ слѣдующимъ образомъ.

Грѣхъ Адама приписывается намъ потому, что въ извѣстной мѣрѣ и мы согласились добровольно на то. Апостоль говоритъ, что мы навлекли на себя гнѣвъ Бога. При этомъ свидѣлствуетъ: къ Римлянамъ 2, 5. Къ Ефес. 2, 3. не противорѣчить тому, ибо если нѣкто понимаетъ это мѣсто въ юридическомъ смыслѣ, тотъ 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 понимаетъ текста письма къ Римлянамъ 5, 12, когда переводитъ слово *in* *carne* словомъ *peccatum* (грѣхъ), хотя это, по составу рѣчи, означаетъ злая наклонности. Еф. 2, 3 указываетъ лишь на злая наклонности.

Разсмотримъ выше отмѣченныя мѣста съ экзегетической точки зрѣнія.

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

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

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

Св. *Аванасій 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. *Теофилъ Антиохійскій* говоритъ о томъ, что всѣ бѣдствія происходятъ отъ грѣха Адама. (Enchiridion, p. 76). Это свидѣтельствуется о прародительскомъ грѣхѣ, ибо гдѣ нѣтъ вины, тамъ не можетъ быть и наказанія.

Св. *Меводій*, св. *Кириллъ Іерусалимскій* ссылаются 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 черезъ 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 душъ 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 утвержденія, что св. Августинъ перевелъ слово *ἀμαρτία* ошибочно *peccatum*, то это утверждается совершенно произвольно. Здѣсь ссылаюсь лишь на митрополита Евстратіадиса, который слово *ἀμαρτία* объясняетъ, указывая на Рим. 5, 12, какъ злое дѣйствіе, или же, какъ уклоненіе отъ добраго. (См. его выше уже отмѣченный словарь.)

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

Однако тогда, какъ отмѣчаетъ св. Августинъ, Апостолъ не сказалъ бы, что грѣхъ черезъ человѣка, но черезъ діавола, кому, согрѣшая, подражаемъ. По книгѣ Премудрости 2, 24: „Закистію же діаволою смерть вниде въ міръ: вкѣшаша же ю иже отъ ея части сѣтъ“.

Грѣхъ слѣдовательно черезъ Адама.

Римл. 2, 5.: „По жестокости же твоей и не покланномъ сердцу, собираиши себѣ гнѣвъ въ день гнѣва и откровенія праведнаго суда Божіа“.

Апостолъ говорить 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, якоже и прочіи“.

Апостолъ это относитъ къ христіанамъ 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 значить: въ немже всѣ согрѣшиша, спрашиваетъ св. отецъ.

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

Нѣкоторые отвѣчаютъ, что Апостолъ приводитъ 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 говоритъ здѣсь не о томъ грѣхѣ, которой происходитъ отъ нарушенія закона: непослушаніе Адама уничтожила насъ. Потому Адамъ есть типомъ Христа.

Но возражаютъ, будто бы Златоустъ отрицалъ ученіе о прародительскомъ грѣхѣ.

Въ виду этого рассмотримъ соотвѣтственные 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 (*χεῖρόγραφος*) Адама и мы увеличиваемъ это нашими собственными грѣхами.

Кромѣ того, въ подлинномъ текстѣ Златоуста стоитъ не грѣхъ, но: грѣхи (*ἀμαρτήματα*, *peccata*). Далеѣ, 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 прародительскаго грѣха играетъ у него второстепенную роль.

2) Изъ объясненій его на Римлян. 5, 12 возражаютъ, что по ученію 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 idipsum 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, все умерли: „De corpore stat, quoc dicitur. Si autem de iustitia et peccato nequaquam“. (То относится къ тѣлу. Но если слово есть о правдивости и о грѣхѣ, насъ 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 объ актуальныхъ грѣхахъ.

5) Наконецъ, на основаніи его объясненій на письмо къ Римлянамъ (Homilia XI.) спрашиваютъ, почему онъ приписываетъ тѣлесную похоть смертности, когда это стоитъ 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 прелюбодѣянiя. Ихъ богословы прилагаютъ все силы; чтобы доказать правильность такого поступка. Экзегеты стараются доказать, что ученіе о расторгаемости брака, въ случаѣ прелюбодѣянiя, основывается на св. Писаніи.

Вотъ мѣста Библии, касающіеся нашего предмета.

1) Мо. 5, 31—32: „Речено же бысть, яко иже аще пѣститъ женѣ свою, да дастъ ей книгѣ расписанiю. Изъ же глаголю вамъ, какъ всакъ отпѣщай женѣ свою, развѣ словеса любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣйствовати и иже пѣщеницѣ пойметъ, прелюбодѣйствуетъ“.

Мо. 19, 9: „Глаголю же, яко иже аще пѣститъ женѣ свою, развѣ словеса прелюбодѣйна и оженится иною, прелюбы творитъ и женася пѣщенницею, прелюбы дѣетъ“.

2) Мк. 10, 11—12: „Иже аще пѣститъ женѣ свою и оженится иною, прелюбы творитъ на ню. И аще жена пѣститъ мѣжа и посagnetъ за иного, прелюбы творитъ“.

3) Лука 16, 18: „Всакъ пѣщай женѣ свою и приводи инъ прелюбы дѣетъ и женася пѣщеною отъ мѣжа, прелюбы творитъ“.

Текстъ Марка и Луки не представляетъ никакихъ затрудненій.

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

мужа и одной женщины и такъ тѣсно, что они станутъ *однимъ*. Это стало иначе въ время Моисея. И почему? Потому, что Моисей, 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 расторгаетъ. Христосъ запретилъ разводъ и „бракъ“ слѣдовавшій за разводомъ, былъ бы прелюбодѣліемъ по отношенію къ первому браку. Жена, вступившая въ новый бракъ, совершила бы тоже прелюбодѣліе.

Лука говоритъ подобнымъ образомъ.

Онъ указываетъ на совершенство новаго закона. Примѣромъ этого служить ученіе о бракѣ, который нерасторгаемъ въ Новомъ Завѣтѣ: „Итакъ оставь жену свою и приводини, прелюбви дѣла.“

Затрудненіе представляетъ текстъ Матфея.

Читая его слова, кажется, будто бы онъ разрѣшилъ расторженіе брака въ случаѣ прелюбодѣлія жены. Въ такомъ смыслѣ православные объясняютъ текстъ Матфея. Такимъ образомъ Матфей 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.

Разсмотримъ указанія Матфея поближе.

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

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

Матфей напротивъ указываетъ и на то, что евреи перетолковали законъ Моисея, касающійся связи брака.

Распоряженіе Моисея насчетъ того гласитъ: „Иже же кто пойметъ жену и проживетъ съ нею и вѣдетъ еще не обратитъ благодати предъ нимъ, яко обратятъ въ ней срамное дѣло, да напишетъ ей книгу отпущенія и вѣдетъ въ рѣцѣ ея и да

стѣснитъ ю изъ домъ своего и отшедши бѣдетъ (жена) мужу
иномъ..." (Второзаконіе 24, 1—4).

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

Школа раввина Гиллела понимала дѣло болѣе либераль-
но и считала достаточной ничтожную причину для развода.
Напротивъ школа раввина Шаммая считала лишь прелюбо-
дѣніе достаточной причиной. Христосъ намѣревался поло-
жить конецъ этому произвольному поступку школы Гиллела.
На счетъ этого говоритъ Златоустъ: евреи знали, что не
имѣютъ основательной причины для отпущенія жены кромѣ
„срамнаго дѣла“, всетаки выдвигали все новыя и новыя
причины. Боялись спрашивать, по какой причинѣ отпуще-
ніе разрѣшается „ne se ipsos citra angustias certarum causarum
constringerent“ (чтобы они самихъ себя не заставляли ограни-
читься узкимъ предѣломъ извѣстныхъ причинъ). Похоть
не знаетъ предѣловъ, потому спрашиваютъ: „si ex omnibus
causis“ (Homilia 32 in Mt. 19, 9.) (по вѣсѣмъ ли причинамъ?)

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

Ограниченіе: „разкѣ словесе прелюбодѣйна“ (nisi ob for-
nicationem) можемъ разумѣть такимъ образомъ, что можно,
въ такомъ случаѣ, отпустить жену, однако бракъ состоитъ
дальше, ибо иначе нельзя было бы сказать: „женаса пѣще-
ницу, прелюбѣ творитъ (reus adulterii). Иными словами: пре-
любодѣйная жена связана своимъ мужемъ. Слѣдовательно,
брачная связь состоитъ дальше.

Если же отмѣченное ограниченіе беремъ какъ пзятіе,
т. е. если кто-нибудь женившись на отпущенной женѣ
(не по причинѣ прелюбодѣвія), совершаетъ прелюбодѣніе,
положеніе прелюбодѣйной жены лучше, чѣмъ нравственной
жены. Прелюбодѣйница де вполнѣ свободна, напротивъ, про-
гнанная жена напр., по злости своего мужа не можетъ
выйти замужъ. Слѣдовательно, мы должны разумѣть слова
Христа въ общемъ смыслѣ. Т. е. въ случаѣ прелюбодѣнія
разрѣшается отпущеніе жены, но брачный союзъ состоитъ
дальше. Впрочемъ видно и у Маеея, что Христосъ хочетъ воз-
становить бракъ въ своемъ подлинномъ совершенствѣ. Мужъ

и жена стануть въ бракѣ однимъ 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 Завету и самое большее, что опрокидываетъ произвольность школы Гиллела.

Православные утверждаютъ вполне произвольно, что прелюбодѣяніе подрываетъ корни брака.

Какъ относится 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 Теофилакта, мы особенно займемся этими послѣдними, а прочими только мимоходомъ.

Слѣдующіе отцы и церковные писатели высказываются опредѣленно относительно абсолютной нерасторгаемости брака: Ермакъ, Оригенъ, Лактанцій, св. Иларіонъ, св. Василій Великій, св. Иеронимъ, св. Августинъ (см. *Enchiridion*... какъ выше).

Лактанцій, св. Василій Великій, св. Иеронимъ и св. Августинъ намекаютъ прямо на отмѣченныя мѣста Матвея.

Вотъ, напр., слова св. *Василія Великаго*: „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, praecluserit ei conjunctionem cum alio. Quomodo enim possit vir quidem esse reus, ut adulterii causa, mulier vere inculcata, 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 сказалъ: „такъ иже аще пѣститѣ женѣ свою развѣ 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 назвалась отъ Господа прелюбодѣйной изъ-за связи съ другимъ?)

Разсмотримъ объясненія Златоуста и Теофилакта.

Златоустъ занимается обоими мѣстами Матвея. Въ объясненіяхъ на Мѣ. 5, 31—32 онъ связываетъ изложеніе этого евангелиста съ Маркомъ (*Homilia* 17). Въ Ветхомъ Заветѣ былъ приказъ (*mandatum*) — начинается 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, всетаки предписывалось изъ-за злости евреевъ.

Христосъ не разрушаетъ приказъ, но подчеркиваетъ его, ибо говоритъ 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 пѣститъ женѣ свою, прелюбы творитъ на ню и женася пѣщеницю, прелюбы дѣлаетъ“. Ибо тотъ, хотя не женился на другой, дѣлаетъ себя виновнымъ тѣмъ самимъ, что претворилъ въ прелюбодѣйную свою супругу, этотъ же сталъ виновникомъ прелюбодѣянiя тѣмъ, что взялъ другую). И нельзя возражать, что другой бросилъ жену, ибо „expulsa quoque uxor eius, qui eam expulit, perseverat“ (и прогнанная останется женой того, кто прогналъ ее). И чтобы не было возможно бросить свою отвѣтственность на одного отпущающаго и чтобы не поощрить жену, отгораживаетъ дорогу и послѣдней: „и женася пѣщеницю, прелюбы дѣетъ“. Чтобы изучила жена: должна жить неотмѣнно съ тѣмъ, за котораго вышла замужъ, или же если брошена тѣмъ не пойдетъ никакого прибѣжища. Пугая слѣдовательно мужа, исправляетъ и жену. Но оставляетъ одинъ способъ для прогнанiя: „Развѣ словесе прелюбодѣйна“. Ибо если бы онъ былъ принужденъ жить съ такой, открылъ бы двери прелюбодѣйнiю. Такимъ образомъ ограничиваетъ мужа.

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

На 19, 9. Мѡ. (Homilia 32).

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

Евреи хотятъ узнать, благопріятствуетъ-ли Христосъ ихъ наклонностямъ, или же защищаетъ чистоту брака и въ этомъ состоитъ искушеніе.

Евреи знали, что кромѣ „словесе прелюбодѣйна“ нѣтъ подходящей причины, чтобы отпустить жену, но разыскивали все новыя и новыя 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... Потому человекъ оставить... и станутъ однимъ тѣломъ. Это не нравится евреямъ и ссылаются на Моисея. Моисей зачѣмъ предписалъ дать „книгу отпущенія“, тотъ Моисей, который былъ языкомъ невидимаго Бога. Ты, сынъ плотника, хочешь разрушить законъ?

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

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

Изъ этого оказывается, что Златоустъ стоитъ на той точкѣ зрѣнія, на которой стоятъ католическіе толкователи. Христосъ разрѣшаетъ, въ случаѣ прелюбодѣянія разводъ но не разрѣшаетъ новаго брака. Если кто-нибудь женится на другой, совершаетъ прелюбодѣяніе.

Златоустъ, въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ говоритъ о томъ, что цѣль отпущенія есть исправленіе виновной стороны и что слѣдуетъ остерегаться отъ легкомысленнаго отпущенія.

Какъ безпощаденъ тотъ, который отпускаетъ невинную, такъ глупъ тотъ, кто сохраняетъ прелюбодѣйницу, 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 прелюбодѣйницу, но пусть сохраняетъ и исправляетъ жену дурнаго поведенія. Спра-

ведливой 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 говорить, 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: „Прочимъ же азъ глаголю, а не Господь, аще который братъ жинѣ имать не вѣрнѣ, и та благоволихъ жити съ нимъ, да не оставяетъ ея. И жена, аще и матъ мѣжа не вѣрна, и той благоволихъ жити съ нѣю, да не оставяетъ его“.

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

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

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

Оеофилактъ на Мѣ. 5, 31—32.

Тотъ, который отпускаетъ ее по правдивой причинѣ т. е. какъ прелюбодѣйную, не подлежитъ винѣ. Но отпускающій 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 навѣрно къ нему и была бы подчинена ему.

На 19, 9. Мѡ.

Какъ бы сказалъ Хр.: Я говорю вамъ, хорошо есть прогнать прелюбодѣйную жену. Если же кто-нибудь прогналъ ее, хотя не прелюбодѣйна, есть виновникомъ ея прелюбодѣянiя. Мы всѣ члены тѣла Христа. Кто прилѣпляется къ Господу, вѣрный духъ и бракъ вѣренъ Христу. Слѣдовательно не правильно отдаляться отъ брака по словамъ Апостола: **Кто отаѣчитъ васъ отъ любви Христа. Что таже Богъ сказалъ...**

Ученики возражаютъ здѣсь, что, если бракъ продолжается цѣлую жизнь, въ такомъ случаѣ не хорошо вступигь въ бракъ. „Causam enim hominis cum muliere dicit perpetuam et inseparabilem unionem“. (Дѣло челоуѣка съ женою называетъ постоянной и нерасторгаемой связью).

Слѣдовательно Теофилактъ связываетъ это мѣсто Мѡея съ учениемъ Апостола, который исповѣдываетъ, безъ всякаго сомнѣнiя, абсолютную нерасторгаемость брака.

Онъ объясняетъ 1. Кор. 7, 10—11 и отдѣльно: *Quia Dominus legem palam sancivit, non debere fieri divortium dempta fornicationis causa... Quae tamen (sc. separatio) si contigerit, maneat mulier virum habens, tametsi cum eo nihil commisceatur, nec alium superinducat, vel viro concilietur*“. (Понеже Господь узаконилъ, что развода, за исключенiемъ въ случаѣ прелюбодѣянiя, не смѣетъ быть... Всетаки, 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 отпущенiе безъ причины.

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

Евреи обращаются къ Иисусу съ коварнымъ вопросомъ. Если онъ отвѣчаетъ, что отпущенiе разрѣшается, они возразятъ: разводъ не разрѣшается безъ причины прелюбодѣянiя. Если же Хр. отвѣчаетъ, что разводъ не допускается, тогда Евреи обвиняли-бы его, какъ противника Мойсея. Христосъ избѣгаетъ коварства. Мойсей далъ такое распоряженiе въ виду жестокосердiя евреевъ. Но съ начала не было такъ. Онъ сотворилъ челоуѣка мужемъ и женою, чтобы связать одного съ другой. Опять спрашивали Его и Хр. отвѣчаетъ: „Quicunque repudiaverit uxorem suam et duxerit aliam, adulterium

committit". (Кто прогналъ свою жену и женился на другой, совершаетъ прелюбодѣяніе).

Изъ вышеизложеннаго оказывается, что православные ссылаются напрасно на Златоуста и Теофилакта. Разводъ, и по ихъ объясненію, разрѣшается, однако бракъ нерасторгаемъ и брачный союзъ и въ случаѣ прелюбодѣянія, состоитъ дальше.

Вопросъ опрѣсноковъ.

Православные обвиняютъ католическую церковь латинскаго обряда и въ томъ, что она отступила отъ стародавняго обычая, отъ употребленія въ литургіи, непрѣснаго хлѣба, употребляя прѣсный хлѣбъ.

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

Однако, понеже есть православные, хотя — и эго подчеркиваемъ — отдѣльные, 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 „последней тайной вечери“ Христа.

Вотъ тексты касающіеся нашего предмета.

1) Мѡ. 26, 17: „Въ первый же день опрѣсночный пристѣпиша оученицы къ Исхсх, глаголюще емѡ: гдѣ хоцши оуготовляемѡ тѣбѣ исти пасхѡ“?

2) Мк. 14, 12: „Въ первый день опрѣсноковъ егда пасхѡ жрахѡ глаголаша емѡ оученицы его, гдѣ хоцши, шедше оуготовляемѡ да исти пасхѡ“?

3) Лука 22, 7: „Прійде же день опрѣсноковъ, въ онъже подокаше жрети пасхѡ“.

4) І. 13, 1: „Прежде же праздника пасхи въдыи Исхсх яко прійде емѡ часъ, да прійдетѡ отѡ міра сего къ Отцѡ, возлюбѡ сѡмъ сѡщымъ къ мірѡ, до конца возлюбѡ ихѡ“.

Такъ оказывается, по рассказамъ первыхъ трехъ евангелистовъ, что Христосъ совершалъ „последнюю тайную вечерю“ и съѣлъ пасху въ первый день опрѣсноковъ. Слѣдовательно, по закону еврейскому 14-го мѣсяца писана. Этому

будто бы противорѣчилъ четвертый евангелистъ, ибо изъ его объясненій оказывается, что Христосъ совершалъ „последнюю тайную вечерю“, однимъ днемъ раньше еврейской пасхи и соотвѣтственно этому, употреблялъ непрѣсный хлѣбъ.

Какъ можно разрѣшить это мнимое разногласіе?

Прежде всего отмѣчаемъ вообще, что нѣтъ никакого дѣйствительнаго разногласія между евангелистами. Опредѣленіе 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, свидѣлствуетъ о достовѣрности ихъ, ибо видно, что они не сговорились. Относительно времени „последней тайной вечера“ есть четыре мнѣнія.

1) Христосъ совершалъ последнюю „тайную вечерю“ 13. нисана безъ того, чтобы ѣлъ пасхальнаго агнца. 2) „Последняя тайная вечеря“ была 13. нисана и Христосъ тогда ѣлъ и пасхальнаго агнца. 3) „Последняя тайная вечеря“ была 14. нисана въ четвергъ, евреи же совершали пасху 15. нисана въ пятницу. 4) Христосъ совершалъ 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 Іоанна, западные же держатся указаній первыхъ трехъ евангелистовъ. Обѣ стороны согласны въ томъ, что не можетъ быть слова о противорѣчій; расхожденіе состоитъ лишь въ аргументаціи.

Восточные доказываютъ свое мнѣніе слѣдующимъ образомъ.

Св. І. говоритъ ясно. По его изложенію, Христосъ совершалъ „последнюю тайную вечерю“ однимъ днемъ раньше еврейской пасхи, слѣдовательно, 13. нисана. Это доказываетъ 13, 1. І. Это утверждается и другими мѣстами евангелиста. Такъ изъ І. 18, 28. видимъ, что когда Христосъ страдалъ, евреи еще не ѣли пасхи: „Бѣдоша же Іисуса отъ Каіафы въ преторѣ; въ же оутро и тѣмъ не внидоша въ преторѣ, да не осквернятся, но да иждутъ пасхѣ“.

Они ссылаются далѣе на І. 19, 14: „Бѣже пяттокъ пасцѣ, часъ же, тако шестый и глагола Ісидеимъ: 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 еврейскаго закона, слѣдовательно, онъ праздновалъ „последнюю тайную вечерю“ вмѣстѣ съ евреями: 14. нисана и тогда ѣлъ и пасху. Изъ этого же слѣдуетъ, что Христосъ употреблялъ прѣсный хлѣбъ (ἄζυμα).

Церковь не рѣшила въ этомъ 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.

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

Напр. Димитрій Стефановичъ профессоръ въ Карловцахъ стоитъ опредѣленно на западной точкѣ зрѣнія. („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 нѣтъ. Думаю, очень легко согласить четвертое евангеліе съ синоптическими, которые говорятъ отчетливо, что Хр. совершилъ „последнюю тайную вечерю“ въ первый день опрѣсноковъ.

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

евреи не вошли въ „преторь“ потому, что квась былъ тамъ. Въ день же 14-го нисана квась 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 : *παράσχειν τοῦ πάσχα*, ибо евреи приготавлились къ пасхѣ 14-го нисана. Однако *παράσχειν*, въ Н. Завѣтѣ, означаетъ исключительно пятницу (въ славянскомъ переводѣ : *пятница* стоитъ). Св. І. употребляетъ слово : *πάσχα* вмѣсто цѣлой пасхальной недѣли. Слѣдовательно : *παράσχειν τοῦ πάσχα* столько, какъ : *пятница пасхальной недѣли*.

Возражаютъ съ I. 19, 31., по которому мѣсту та суббота называется великимъ днемъ, слѣдовательно суббота была : первый день праздника пасхи : 15. нисанъ. Стефановичъ отрицаетъ отрицательно. Св. І. называлъ эту субботу „великой“, какъ приходящуюся на пасхальную недѣлю. Христосъ исполнялъ въ всемъ законъ. Если бы, въ этомъ дѣлѣ, не прилеживался закона, евреи сдѣлали бы доносъ на него. Ничего нѣтъ удивительнаго, что Симеонъ помогалъ Иисусу нести крестъ, ибо онъ не былъ еврей. Впрочемъ распятіе въ праздникъ служило хорошимъ случаемъ, чтобы указать евреямъ, какъ наказывается считающій себя Богомъ.

Видно изъ выше изложеннаго, что Стефановичъ дѣйствительно стоитъ на западной точкѣ зрѣнія и что каждое мнѣніе имѣетъ за собой больше, или меньше вѣроятія.

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

Законъ опредѣлилъ все точно, но насчетъ 14 го нисана мнѣнія могли расходиться. Можетъ быть, что во время Спасителя, нѣкоторые думали, что 14 нисанъ былъ въ четвергъ, священники же выжидали пятницу. Фарисеи, въ этотъ годъ, поставили повѣй мѣсяцъ на равнѣй срокъ потому, чтобы избѣгнуть приготовленій къ пасхѣ въ такое время, когда началось уже суббота. Христосъ могъ слѣдовать тому примѣру. Но въ толпѣ мнѣніе священниковъ взяло верхъ.

На основаніи этого Lagrange дѣлаетъ слѣдующія заключенія.

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

санъ. 2) Иисусъ умеръ въ тотъ день, который евреи считали 14-мъ нисана. 3) Возможно, что Христосъ совершалъ пасху прежнимъ числомъ вмѣстѣ съ тѣми, которые считали этотъ четвергъ 14-мъ нисана. 4) Можетъ быть, что Христосъ не ѣлъ пасхальнаго агнца и лишь воспоминалъ о томъ установленіи, 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 рассмотримъ 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 vespere 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 пасхою. Ибо: наступилъ день столько значить, 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, понеже евреи считаютъ праздникъ съ вечера.

Далѣе, онъ даетъ отвѣтъ на возраженіе. Они ѣли пасху „*recumbentes*“ (лежа). Это, говорятъ, противится закону. „*Sed dicere possumus, quia postquam comederunt Pascha, ad coenam recubuerunt. Alius autem evangelista (Luc. 22) dicit, quia vespere 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 съѣли пасху, легли къ ужину. Другой евангелистъ (Лука 22) говоритъ, что они ѣли въ тотъ вечеръ не только пасху, но поѣвши сказалъ: очень желалъ я ѣсть съ вами сію 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. Iudaei) 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 ѣли пасху, (т. е. евреи) разразились такимъ безуміемъ 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 пасхальнаго праздника ихъ безуміемъ 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 cavent, Pilatum ad se evocant, qui ait: non licet interimere*“ (Homilia 82 in 18 I.). (И они не вошли... но чтобы ѣли пасху. Что это означаетъ? Вѣдь Іисусъ совершилъ это въ одинъ день опрѣсноковъ. Слѣдовательно, евангелисты называютъ цѣлое празднество пасхою, или евреи тогда праздновали, Христосъ же раньше назначивъ свое убіеніе на пятницу, когда не было свободно и проливая крови, вызываютъ Пилата къ себѣ, который выйдя сказалъ: нельзя убивать...).

Этотъ будто бы противорѣчилъ 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 вышеизложеннаго?

Прежде всего видимъ, что дилемма рационалистовъ не имѣетъ никакой основы. Евангелистовъ можно согласовать. Далѣе видимъ, что время „последней тайной вечери“ нельзя опредѣлить категорически. Считаемъ самымъ 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 употребленіе ею прѣснаго хлѣба несправедливо и такой поступокъ не можетъ называться безпристрастнымъ.

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

Причащеніе подъ однимъ видомъ.

Способъ причащенія имѣетъ свою исторію. Неопровержимый фактъ, что церковь причащала съ самого начала и подъ однимъ видомъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ на пр. *св. Кипріяна* (*Liber de lapsis*). Кроме того извѣстно, что и восточная церковь причащаетъ больныхъ лишь подъ видомъ хлѣба.

Все-таки, вопреки всякой справедливости, православные обвиняютъ католическую церковь латинскаго обряда въ томъ, что она причащаетъ своихъ мірянъ лишь подъ видомъ хлѣба, вопреки приказа Христа

Вотъ мѣста Библии, касающіяся нашего вопроса :

1) Мо. 26, 27 : „И приѣмъ чашѣ и хвалѣ воздавъ, даде имъ глагола : пійте отъ нея вси“.

2) Мк. 14, 23 : „И приѣмъ чашѣ, хвалѣ воздавъ, даде имъ и пиша отъ нея вси“.

3) 1. Кор. 11, 25 : „Также и чашѣ, по вечери глагола : сіа чаша новыи завѣтъ есть въ моеи крови, сіе творите, елижды аще пійте, во мое воспоминаніе“.

Православные опираются особенно на Мо. 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 облеченное 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, излишенъ.

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

Если указаніе Мо.-ея беремъ въ строгомъ смыслѣ, тогда каждый долженъ бы причащаться лишь подъ видомъ вина ; или же отдѣльно подъ видомъ хлѣба и подъ видомъ вина.

Однако этого никто не утверждаетъ. Эти слова должны имѣть какой-нибудь другой смыслъ и имѣють его дѣйствительно. Указаніе Христа касается апостоловъ, чтобы они пили изъ чаши, въ которой онъ преемуществлялъ вино, а не каждый изъ своей чаши. На такой смыслъ слова Спасителя указываютъ : „И пріемъ чашѣ, хвалѣ вездѣхъ рече : пріймите сію и раздѣлите сѣбѣ“ (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 нея вси“.

Далѣе Апостолъ оставляетъ слова : пійте, хотя онъ увѣдомляетъ насъ о томъ, что передаетъ установленіе Наисвятѣйшей Евхаристіи такъ, какъ онъ знаетъ отъ Христа.

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

Какъ слова : „Сіе творите въ мое воспоминаніе“, касаются лишь апостоловъ, такъ и указаніе : „Пійте отъ нея 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 : „Имъ, аминъ глаголю вамъ, аще не снѣсте плоти сына человѣческаго, не піете крови его, живота не имате въ сѣбѣ“ (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 умереть больше : „Бѣдаще, яко Христосъ воста отъ мертвыхъ, ктою оуже не оумираетъ, смерть имъ ктою не овладетъ...“ (Римляне 6, 9). Тѣло Его не можетъ болѣе отдѣлиться отъ крови и такимъ образомъ причащаясь подъ видомъ хлѣба, участвуемъ и въ крови Его. Потому говоритъ Спаситель : „Аще кто снѣстъ отъ хлѣба сего, живъхъ вѣдетъ въ вѣки...“ (І. 6, 51-52).

Что нѣтъ приказа причащаться подъ обоими видами, видимъ изъ Апостола : „Тѣмже иже аще ѣстъ хлѣбъ сей или піетъ чашѣ Господнѣ недостойнѣ, повиненъ вѣдетъ тѣло и крови Господни“ (І. Кор. 11, 27).

Раздѣлительный союзъ: или (aut $\bar{\eta}$) указываетъ достаточно, что причащеніе подѣ какимъ-нибудь видомъ имѣть одинаковую цѣнность и недостойное причащеніе подѣ какимъ-нибудь видомъ заслуживаетъ осужденія Богомъ.

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

Безбрачіе священниковъ.

Католическая церковь всегда предпочитала безбрачіе съ высшей точки зрѣнія, брачному состоянію. Благодаря этому, среди священниковъ находились всегда такіе, которые жили въ безбрачіи. Соборъ Никейскій (325) намѣревался обобщить этотъ обычай введеніемъ обязательнаго безбрачія священниковъ. Однако, по совѣту Пафнутія, 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, послѣ 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 положительнаго закона, „доказывая“, что латинская Церковь возвела безбрачіе священниковъ на степень догмата, что противорѣчитъ св. Писанію, ибо бракъ обязателенъ для всѣхъ.

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

Миласъ дѣлаетъ слѣдующіе выводы: 1) Бракъ, по природному закону, обязателенъ для всѣхъ. Это доказываетъ Библия: 1. Тимов. 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 брачнаго законодательства руководилась началами енкратизма. Мимоходомъ отмѣчаемъ, что Миласъ получилъ заслу-

женный отвѣтъ, относительно его экзегетики и съ православной стороны, а именно, отъ Вайнуцкаго профессора въ Черновцахъ и отъ Веселиновича, ректора бѣлградской Духовной Семинаріи св. Саввы („О бракѣ свештенослужителя. Бѣлградъ. 1907).

Раземотримъ теперь отмѣченныя мѣста Библіи.

Прежде всего сдѣлаемъ общія замѣчанія.

Человѣкъ, по своей природѣ, склоняется какъ къ брачному, такъ къ безбрачному состоянію. Бракъ, слѣдовательно, не можетъ быть обязательенъ; это противорѣчило бы и примѣру Спасителя. Онъ говоря о бракѣ своимъ ученикамъ, сказалъ между прочими: „...и сѣтъ скопцы, нже искажиша сами себя, царствіа ради небеснаго .. (Мѡ. 19, 12). Онъ понимаетъ здѣсь тѣхъ, которые отказались добровольно отъ брачной жизни. Св. Павелъ учитъ ясно, что лишь безбрачные могутъ служить Господу безъ препятствія: „хочѣ же казѣ безпечальныхъ быти, не оженнигыся печется о Господниихъ, како оугедити Господени... (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 дѣйствительность настолько большое дѣло, что Христосъ не предписалъ этого, ибо соблюденіе цѣломудрія связано съ самыми большими трудностями. И Моисей женился.

Но православные оставляютъ безъ вниманія и другія заявленія его. Златоустъ ссылаясь на слова Мѡ. 19, 12.: „сѣтъ скопцы...“ прибавляетъ: „Quamquam alioquin etiam in principio haud obscure significavit, opus esse virtute, non filiorum multitudine“ (Хотя въ самомъ началѣ указалъ — Спаситель — достаточно ясно, что не множество дѣтей нужно, но добродѣтель нужна). Онъ объясняя 1. Кор. 7, 39. говоритъ: Апостолъ 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.: „Подобаеѣхъ бо епископѣ быти непорочнѣ, единымъ женомъ мѣжѣ... Діаконы да бывають единымъ женомъ мѣжѣ... И оустриши пресвитеры... аще кто естъ непорочнѣ, единымъ женомъ мѣжѣ...“

Здѣсь есть нѣсколько объясненій. По св. *Амеросію*, мужъ единой жены столько какъ мужъ одной Церкви. Т. е. епископъ пусть 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 апостолъ запрещалъ здѣсь совмѣстное многоженство (simultanea polygamia). Уже до Христа многоженство считалось безчестіемъ (infamia). Далѣе, Златоустъ заключаетъ это изъ того, что Апостолъ требуетъ отъ діаконовъ: „Бывши единому мужу жена“ (1 Тим. 3, 9). Хотя такого случая никогда не было, чтобы одна жена имѣла одновременно двухъ мужей, смыслъ этихъ словъ можетъ быть лишь такой, что діакономъ не можетъ назначиться вступившая два раза въ бракъ. Слѣдовательно, высшее мѣсто должно имѣть тотъ самый смыслъ. На 1, 5 Тита, даетъ такое объясненіе: „Non quod id legis loco posuerit, sed quod errori ignoscebat“ (Sermo II. de Iob). Не то, что узаконилъ это, но и простилъ ошибку). Иначе говоря: Апостолъ не уредилъ этого закономъ, но требовалъ, чтобы пресвитеръ, если уже женился, былъ такой, который женился лишь разъ.

Оеофилактъ связываетъ 1 Тим. 3, 2 съ 1 Кор. 7, 7. 8. говоря: Апостолъ пишетъ: „мужъ единой жены“. Non ut legem sanciat, ибо не могъ бы сказать въ другомъ мѣстѣ: „Volo vos esse omnes, sicut meipsum“. (Апостолъ 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 пребѣдѣтъ якоже и азъ“).

Правда и онъ оговаривается на одномъ мѣстѣ, но все-таки предпочитаетъ безбрачное состояніе брачному. (Объясненія на 1 Кор 7, 8—9).

2) Св. Писаніе различаетъ между первымъ и вторымъ браками 1 Кор. 7, 39 40: „Жена приказана есть закономъ въ елико время живѣтъ мужъ ея; аще же оумретъ мужъ ея, свободна есть... Блаженнѣйша же есть, аще тако пребѣдетъ по моему совѣтѣ...“

Оеофилактъ ясно передаетъ смыслъ этого мѣста: „Permittit secundas nuptias, attamen beatiorē 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 говорить въ томъ же смыслѣ.

Вотъ наприм. слова *Златоуста* на 1 Тим. 5, 9: „Bonum 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. Тим. 5, 9). (Второй бракъ хорошъ, но первый и единственный лучше. Ибо второй бракъ былъ часто поводомъ къ ссорамъ и соперничествамъ). Кромѣ того св. отецъ представляетъ бракъ, какъ указывающій связь Христа съ своей обрученницей, съ церковью.

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

Въ виду вышесказаннаго 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 слѣдуя Христу. Всетаки Церковь, въ смыслѣ Библии, предпочитала всегда и предпочитаетъ добровольное безбрачіе, если это только соотвѣтствуетъ ея намѣренію.

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

Теперь можемъ поставить слѣдующія окончательныя заключенія.

1) Бракъ не обязателенъ для всѣхъ. 2) Первый бракъ является святой 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 Библии права священниковъ на второй бракъ.

Послѣсловіе.

По изготовленіи настоящаго сочиненія попало мнѣ въ руки второе изданіе брошюры: „Весѣды православнаго священника съ уніатскимъ о заблужденіяхъ латынянъ 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 опѣивать Его брошюру, какъ серьезную.

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

На страницѣ 31-ой читаемъ такое красивое предложеніе: „*Ложь* есть то, будто св. Духъ исходитъ отъ Отца и Сына, *ложь* и поцраніе 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 ихъ (т. е. римскихъ епископовъ) признала своею главою“.

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

Я позволяю себѣ еще одно замѣчаніе.

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

Прошу на счетъ этого прочесть статью : *Глубоковскаго*: „Православіе по 'существу“ (Христіанское Чтеніе. Январь 1914).

Глубоковскій пишетъ, между прочимъ, буквально :

„...Общепринятая даже у православныхъ названія : *Греко-восточное православіе, или восточная Греко-Россійская Церковь*“ (стр. 5). Sapienti sat.

Авторъ.

Оглавление.

	Страница
1) Канонъ Викентія Лиренскаго	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 (ἐπίκλησις)	46—53
8) Непосредственное возмездіе святыхъ	53—60
9) Экаегетическія сторона вопроса епитиміи и индулгенцій	60—65
10) Вопросъ прародительскаго грѣха	65—69
11) Нерасторгаемость брака	69—77
12) Вопросъ опрѣсноровъ	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) Szentirási 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 Гермeneвтики. Ужгородъ 1920. Цѣна: 2 Кч.
- 6) Több világosságot. (Röpirat Karpatskaja Rus politikai és kulturális küzdelmeihez) Užhorod 1920 Ára 2 K.
- 7) Библейскіе 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 воссоединенія восточной и западной церквей. Ужгородъ 1922. Цѣна 5 Кч.

