

Искажение православной истины в русской богословской мысли святитель Серафим (Соболев)

По поводу статьи Митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат искупления»

София 1943 г.

Предисловие

Предисловие

В своей статье «Догмат искупления»¹ Митрополит Антоний ниспровергает основной догмат православной веры – об искуплении. Святая Церковь, на основании Божественного Откровения и святоотеческих творений, учит, что Господь совершил наше искупление Своею крестною смертью, или честною кровью, пролитую Им на кресте. Митрополит же Антоний утверждает, что наше искупление совершилось не на кресте, а в Гефсимании, не крестными страданиями и кровью Христа, а Его душевными муками в саду Гефсиманском. Уже одно это расхождение показывает, каким великим заблуждением является учение М. Антония об искуплении!

Правда, владыка Митрополит заявляет, что он не отрицает значения крестных страданий Господа. Но все это значение им сводится к тому, что голгофские муки Спасителя лишь помогают, как он говорит, уразуметь силу Его душевных страданий в Гефсиманском саду. Таким образом, по учению М. Антония, крестные страдания Христа имеют чисто внешнее значение. Они не входят в самое существо и внутрь дела нашего искупления. С точки зрения этого существа искупительного дела, они не имеют никакого значения, ибо наше искупление совершилось не на Голгофе, а в Гефсимании. Поэтому данное расхождение М. Антония с учением Православной Церкви, а вместе с тем и вся тяжесть заблуждения в его учении об искуплении остается во всей своей силе, несмотря на вышеуказанное его заявление.

Эта тяжесть еще более увеличивается и осложняется теми несообразными выводами, которые проистекают из учения М. Антония и о коих мы говорим в нашем разборе его статьи. Чтобы иметь о них представление, достаточно указать на некоторые из них.

Если наше искупление совершилось Гефсиманскими душевными страданиями Христа, то из этого следует, что крестная смерть Его не

нужна; она тогда становится для нас излишней и не спасительной. В таком случае, мы пребываем до сих пор не избавленными от первородного греха, проклятия и смерти, ибо это избавление, как учит наша Православная Церковь, даровано нам только в силу крестных страданий и смерти Иисуса Христа.

Затем, Господь сказал: «Аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день... ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем»². Из этих Божественных слов явствует, что без Святого Причащения мы не можем пребывать в единении со Христом и наследовать вечное спасение, вечную блаженную жизнь. Так велико для нас таинство Божественной Евхаристии. Но из учения М. Антония следует, что эта кровь Христа не имеет для нас такого спасительного значения. Она является лишь внешним, вспомогательным средством для уразумения силы душевных Гефсиманских страданий Спасителя.

Так велики заблуждения, проистекающие из учения М. Антония о сострадательной любви.

Отсюда понятно, почему, при появлении заграницей статьи М. Антония об искуплении и его катехизиса³, некоторыми ревнителями православной веры был выражен протест против этого учения. Мы имеем в виду брошюру Афонцев, изданную Святогорцами патриотами в 1931 г. под заглавием: «Православие и новшества» и «По поводу брошюры М. Антония «Догмат искупления»; а также письма М. Елевферия, написанные к М. Антонию в период времени 1925–1935 г. и изданные в 1937 г. отдельной книгой под заглавием: «Об Искуплении». Нам известно, что были и другие, хотя и не напечатанные, письменные обращения к М. Антонию с изобличением его ложного догматического учения.

Трудно было и мне остаться равнодушным к данному учению. В 1927 г. на неофициальном заседании Русского Архиерейского Синода в Сремских Карловцах под председательством самого М. Антония были заслушаны: доклад ныне покойного архиеп. Феофана Полтавского касательно учения М. Антония об искуплении и мой доклад по поводу катехизиса М. Антония⁴. Вскоре после этого, на официальном заседании Русского Архиерейского Синода, архиеп. Феофан от своего и моего имени обратился к М. Антонию с просьбой не распространять своего догматического учения, чтобы нам не возбуждать этого болезненного вопроса на предстоящем Соборе архиереев Русской зарубежной Церкви.

М. Антоний согласился исполнить нашу просьбу. Тогда же был сдан в

синодальную канцелярию доклад мой по поводу статьи М. Антония об искуплении, после ознакомления с ним некоторых членов нашего Синода⁵.

Сам М. Антоний был чужд стремления, свойственного еретикам, распространять свое учение во что бы то ни стало. Он исполнил нашу просьбу и не печатал более ничего в защиту своего взгляда на искупление. К сожалению, в душе своей, он от него не отказался. В 1933 году я беседовал с ним наедине относительно его догматического учения и заявил ему вновь, что оно не согласно с учением Священного Писания и Святых Отцов. Но он ответил мне, что его учение согласно и с Божественным Откровением, и с учением Святых Отцов Церкви. Более мне об этом беседовать с М. Антонием уже не пришлось.

Но если сам М. Антоний не настаивал на распространении своего учения о сострадательной любви, как средстве нашего искупления, то об этом распространении стали заботиться его последователи.

В силу того, что заблуждение М. Антония, и притом по такому важному догматическому вопросу, является опасным для православной веры и уже нашло себе последователей, мы сочли своим священным долгом напечатать настоящее наше исследование догматического учения М. Антония.

Все содержание этого исследования нами разделено на три части. В первой из них мы говорим об отрицании М. Антонием юридического взгляда на искупление и приводим Богооткровенные и святоотеческие свидетельства для опровержения этого отрицания. Предметом второй части является изложение самого учения М. Антония об искуплении нас сострадательною любовью Христа, Его душевными Гефсиманскими муками. Это учение также ниспровергается данными Священного Писания и творений Святых Отцов Церкви. Наконец, в целях наибольшего запечатления в сердцах читателей нашей книги православного учения об искуплении, мы даем краткое его изложение на основании Божественного Откровения, святоотеческого учения и богослужебных книг, что составляет третью часть настоящего исследования.

Прежде, чем перейти к разбору учения М. Антония, нам хотелось бы отметить, почему в первой части мы говорим об отрицании М. Антонием юридического взгляда на искупление, а не о самом учении его о сострадательной любви. М. Антоний, хотя и заявляет, что «дело искупления – подвиг страдающей любви... не должно быть нарушением и других законов жизни, т.е. справедливости»⁶, тем не менее тут же называет юридическую точку зрения на искупление второстепенной⁷.

Этим он не ограничивается. В своем умалении значения Божественного правосудия в деле искупления М. Антоний идет еще дальше. Указанная им второстепенная точка зрения совершенно уничтожается его взглядом на сострадательную любовь не только как на главную, но и как на единственную причину искупления, так как он не допускает никакого существенного участия в сем деле действия Божественного правосудия, с его требованием крестной смерти Христа, как жертвы в удовлетворение Божественной правде.

Таким образом, М. Антоний совсем отрицает юридический взгляд на дело нашего искупления и учит, что здесь действовала одна только сострадательная любовь. Интересно уяснить, где заключается основа такого учения М. Антония о сострадательной любви? В своем исследовании мы выясняем, что для этого учения нет основания ни в Священном Писании, ни в творениях Святых Отцов Церкви. Где же эта основа?

В указанной выше брошюре Афонцев причиной учения М. Антония о сострадательной любви признается крайнее его увлечение Ф. М. Достоевским. Последний пережил ужасные душевные страдания на эшафоте 21 декабря 1849 г. Это нравственное потрясение дало ему повод в своей книге «Идиот» словами князя Мышкина сказать, что душевные страдания сильнее телесных и страшнее всего. Вот откуда, по убеждению автора Афонской брошюры, родилась у М. Антония мысль, что душевные страдания Христа в Гефсиманском саду являются сильнейшими голгофских и потому ими, а не крестными страданиями и смертью Господа, нам даровано искупление⁸.

Мы знаем, как увлекался сочинениями и личностью Достоевского М. Антоний. Однако, не в этом увлечении мы видим причину появления его учения о сострадательной любви. Эту причину надо искать в том духе отрицания законности власти и кары за преступления, в котором росла и воспитывалась наша русская интеллигенция. Весьма немногие из наших современников находили в себе достаточно духовных сил, чтобы противостоять этому разрушительному духу. Глетворный дух отрицания, в своем крайнем проявлении, привел русских людей к революции и гибели родины. Но не у всех он одинаково проявлялся. Несомненно, этот дух отрицания действовал и в жизни тех русских людей, которые с увлечением проповедовали Божественную любовь, как единственное начало в нашей нравственной жизни и деятельности, явно или скрыто отрицая эту проповедь другое необходимое начало жизни – Божественное правосудие, с его требованием кары для нечестивых. Несомненно, влияние

этого духа было настолько сильно, что не мог от него освободиться и М. Антоний, который был сыном своей эпохи отрицания.

Отсюда становится понятным, почему им, когда он был еще тринадцатилетним мальчиком, как он говорил, овладела мысль о сострадательной любви. Эта мысль, внедренная ему духом времени, во всей силе и выявилась в его учении об искуплении. Из этого духа отрицания, как из своей первичной основы, оно и произошло. Если бы М. Антоний был свободен от такого влияния, то не было бы у него отрицания искупительного значения голгофской жертвы, как принесенной Христом в удовлетворение Божественного правосудия. Тогда не было бы у него и учения о сострадательной любви.

Вот почему мы начали настоящий труд исследованием отрицания М. Антонием юридического взгляда на искупление. Оно было ближайшей основой его учения о сострадательной любви.

Характерно, что в своем отрицании юридического взгляда на искупление, М. Антоний ссылается на архимандрита Сергия, ныне М. Московского, профессора Киевского университета, протоиерея Светлова, профессора Московской Духовной Академии, архимандрита Иллариона (Троицкого) и иеромонаха Тарасия. Эти ссылки побудили нас рассмотреть на страницах сей книги сочинения указанных М. Антонием авторов. Из нашего разбора их сочинений видно, что ни один из них не может быть богословским авторитетом вообще и, в частности, в учении об искуплении. Кроме того, в силу одного своего отрицания юридического взгляда на искупление, они, подобно М. Антонию, являются жертвою того же тлетворного духа нашего времени.

Часть первая. Отрицание М. Антонием юридического взгляда на искупление

Глава первая

Несостоятельность учения М. Антония об искуплении, вследствие его необоснованности на Священном Писании и святоотеческих творениях. Ссылки М. Антония на труды лиц, не имеющих богословского авторитета. Неправильность взгляда на Еп. Феофана Затворника, как на схоластического толковника в учении о первородном грехе. Отрицательное отношение М. Антония к понятиям: «удовлетворение» и «искупительные заслуги Христа».

Сущность учения М. Антония о догмате искупления заключается в том, что наше искупление будто совершилось не на кресте Голгофскою жертвою, а душевными страданиями Христа в саду Гефсиманском⁹. Такой взгляд нельзя назвать иначе, как новшеством, ибо он не имеет основ ни в Священном Писании, ни в святоотеческих творениях. Одно это обстоятельство уже показывает несостоятельность данного догматического взгляда, ибо православное учение всегда в своей основе имеет Божественное Откровение и святоотеческое учение.

О такой несостоятельности свидетельствуют и ссылки М. Антония, для подтверждения своего учения, на архимандрита Сергия, ныне М. Московского, профессора протоиерея Светлова, иеромонаха Тарасия и архимандрита Иллариона, профессора Московской Духовной Академии¹⁰. Все эти лица, как нами было уже сказано, не могут быть богословским авторитетом, в силу отступления их от Богооткровенного и святоотеческого учения и проистекающих отсюда заблуждений, которые содержатся в рассмотренных нами ниже их сочинениях.

Не говорит в пользу новой теории М. Антония и ненадлежащее его отношение к Еп. Феофану Затворнику, как к богослову, допускающему будто схоластическое толкование апостольского учения о первородном грехе¹¹.

Здесь, как и в толковании других мест Священного Писания, Еп. Феофан Затворник строго держится святоотеческого учения. Для нас Еп. Феофан есть благодатный толковник, благодаря своей святой жизни и в силу того, что он был весь проникнут учением и духом Святых Отцов, и в своем толковании Божественного Писания ничего не говорил от своего собственного разума, а говорил словами святоотеческого учения. Утверждать, что Еп. Феофан держится схоластического толкования в указанном тексте Священного Писания, это значит давать повод думать, что и Святые Отцы Церкви, толкование коих здесь приводится Еп.

Феофаном, были схоластическими толковниками, и, таким образом, унижать святоотеческий авторитет. Мы с этим никогда не согласимся. По нашему глубокому убеждению, мы только тогда будем правильно понимать Священное Писание и не погрешать против истины, когда будем держаться Святых Отцов Церкви.

В этом-то и заключается величайшее значение для нас Еп. Феофана Затворника. Он своими творениями, дивными по общепонятному, евангельскому изложению, неотразимо влечет нас к Святым Отцам, внедряя в наш ум благодатное святоотеческое понимание истин Божественного Откровения.

Поэтому М. Антоний в одинаковой мере свидетельствует о несостоятельности своей богословской теории, когда признает авторитетность в области богословия за теми, кто расходится с святоотеческим учением, и когда не признает сей авторитетности за тем, кто является великим богословом Русской Православной Церкви, ее славою и украшением именно потому, что своим умом и сердцем, и всею своею жизнью слился со Святыми Отцами.

Конечно, несостоятельность учения М. Антония об искуплении обнаруживается не в том только, что он опирается в своем учении на сочинения, не имеющие богословского авторитета, и относится к Еп. Феофану Затворнику как к схоластическому истолкователю Богооткровенного текста¹². Эта несостоятельность, главным образом, явствует из его отрицательного отношения к юридическому взгляду на дело нашего искупления, к рассмотрению коего мы и обратимся.

Необходимо заметить, что Православная Церковь смотрит на искупление одновременно, как на проявление Божественного правосудия и как на проявление Божественной любви. Само собою разумеется, что выражения: «юридический» и «правовой», столь принятые для обозначения взаимных человеческих отношений, по своему содержанию далеко не совпадают с выражениями: Божественная правда, Божественное правосудие. Слишком уж непохожа человеческая правда на правду Божественную. Но у нас нет термина для обозначения взаимных отношений между Богом и людьми на основе Божественного правосудия, кроме слова – юридический или правовой. И если мы этим термином пользуемся, то тем самым мы не хотим сказать, что между Богом и людьми возможны такие же юридические отношения, какие существуют между людьми. В частности, употребляя слова «юридический» или «правовой» в учении об искуплении и спасении нас крестною смертью Христа, мы только обозначаем этими терминами искупительное дело

Христово, в котором проявилось свойство Божественного правосудия.

Это известно М. Антонию. Он знает, что та юридическая теория искупления, которую он совершенно уничтожает¹³, есть, в своей сущности, Богооткровенное и святоотеческое учение об искуплении нас крестною смертью Христа, в удовлетворение Божественному правосудию. Тем не менее, он открыто отрицает этот юридический взгляд Православной Церкви на дело искупления, утверждая, что в последнем действует одна только Божественная любовь, и притом любовь сострадательная.

Это отрицание, прежде всего, М. Антоний обнаруживает в своем отношении к традиционному богословию, будто бы схоластическому, в учении сего богословия о домостроительстве нашего спасения, начиная с грехопадения первых людей и заканчивая искупительною смертью Христа.

С иронией излагая это учение, М. Антоний говорит: «... средневековое и позднейшее схоластическое богословие... старалось выяснить именно с точки зрения дуэли самое искупление рода человеческого Христовыми страданиями. Высочайшее существо Божие оскорблено непослушанием Адама и недоверием первых людей к Божественным словам о древе познания; оскорбление чрезмерное: оно наказано проклятием не только виновников, но и всего их потомства. Однако страдание последнего и мучительная смерть, постигающая сынов Адама, недостаточны для смытия ужасного оскорбления: для сего нужно пролитие крови не рабской, а Существа, равноценного оскорбленному Божеству, т.е. Сына Божия, Который добровольно и принял на Себя кару за людей и тем исходатайствовал им прощение от разгневанного Творца, получившего удовлетворение в пролитой Сыном Божиим крови и Его смерти. Господь здесь показал и Свое милосердие, и Свою справедливость. – Мудрено возразить скептикам, утверждающим, что если б это толкование со ответствовало откровению, то в последнем сказалось бы, наоборот, немилосердие и несправедливость»¹⁴.

Всякому истинно-верующему человеку нетрудно разобраться, что изложенное здесь М. Антонием, хотя и в искаженном виде, учение традиционного богословия представляет собою не схоластическое, а истинное богословие, основанное на свидетельствах Священного Писания и Святых Отцов. Это богословие никогда не старалось искупление человеческого рода крестными страданиями и смертью Христа выяснять с точки зрения дуэли, или теории сатисфакции, взятой из права феодальных рыцарей, с требованием мести или удовлетворения, с непременным

пролитием крови за оскорбление¹⁵.

Непостижимо, как решился М. Антоний навязывать истинному богословию такое нелепое объяснение тайны искупления дуэлью?! Это сравнение здесь никак не может быть применимо. Ведь дуэль есть следствие ссоры между собою двух людей, равных по своему общественному положению. Но кто же из истинно-верующих может говорить о равенстве твари с Богом? Причем, каждый дуэлянт для удовлетворения чувства злобы желает только гибели своему противнику. А крестная жертва была принесена в удовлетворение Божественного гнева и правосудия, которые несравнимы с человеческим греховным гневом и человеческою несовершенною правдою. Кроме того, эта жертва была принесена не по злобе, а по неизреченной любви к нам Божией и не для гибели людей, а для их спасения. Приходится констатировать, что М. Антоний обвиняет традиционное богословие в объяснении последним догматической истины искупления с точки зрения дуэли только на основании одного внешнего сходства понятий удовлетворения, какое произошло при нашем искуплении Спасителем и какое происходит при дуэлях.

Исходя из того же отрицания юридического взгляда на искупление, М. Антоний сильно вооружается против понятий: «удовлетворение правде Божией» и «искупительные заслуги». «Что касается, – говорит он, – точки зрения нравственной... то наиболее выпукло выразил ее профессор духовной академии архимандрит Илларион, ныне архиеп., который в одной вступительной лекции призывал слушателей к крестовому походу против выражений (и самых идей): искупительные заслуги и удовлетворение правде Божией, как совершенно не церковных, хотя и испещряющих наши учебники»¹⁶.

Но термин «удовлетворение» наше богословие заимствовало не из права феодальных рыцарей, а из слов Ап. Павла: «Его же предположи Бог очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов»¹⁷. Объясняя эти апостольские слова, Еп. Феофан Затворник говорит: «Очищение – ἰλαστήριον – очистилище. Так называлась золотая дщица, покрывавшая ковчег... Бог невидимо присущ был над очистилищем и принимал кровь сию, как жертву умилоствления... Что прообразовательное очистилище давало однократно и на один год, то в Господе кровью Его, на Нем сущую, дается непрерывно и во все века веков. Сию истину и внушает апостол, когда говорит, что Бог от века положил быть Господу Иисусу Христу для нас очистилищем, или умилоствилищем»¹⁸.

Таким образом, по смыслу данных апостольских слов и согласно с толкованием их Еп. Феофаном и Святыми Отцами Церкви, на которых он в данном случае ссылается¹⁹, ясно, что очищение или умилоствление есть ничто иное по существу, как удовлетворение правде Божией, или Божественному правосудию.

Что здесь Ап. Павел говорит именно об удовлетворении Божественной правде, об этом свидетельствует толкование Еп. Феофаном дальнейших слов настоящего места из послания Ап. Павла к Римлянам: «*в явление правды Своя, за отпущение прежде бывших грехов*» (Рим.3:25). «Устроил для нас Бог, – говорит Еп. Феофан, – показанный образ оправдания «*в явление правды Своя*», чтоб для всех явно было, что Он милует и оправдывает не по произволу, или преизбытку благодати, а праведно. Миловать, когда правда не удовлетворена, не допустила бы правда; но, когда удовлетворена правда, сама правда требовала помилования. Удовлетворение правде устроено независимою благодатью Божиею, есть свободная благодать, благодать, туне даемая. А после удовлетворения оправдание действует уже не по одному преизобилю благодати, но и по правде. Апостол и говорит здесь о сем, – что в оправдании нас или в очищении кровью Господа Иисуса Христа Бог являет правду Свою»²⁰.

Что касается понятия об искупительных заслугах Христа, то оно также взято нашим православным богословием из Божественного Откровения. По существу, будет совершенно одинаково, будем ли мы говорить об искупительных делах Христа, что то же – Его крестных страданиях и смерти, или об искупительных заслугах Христа, под коими разумеются Его страдания и смерть. Первые имеют значения вторых; вторые имеют значение первых. Ради этих дел или ради этих заслуг Христа мы искуплены от грехов наших и нам даровано спасение. В таком же смысле наше богословие объясняет и слова Ап. Петра: «*Ведяще, яко не истленным сребром или златом избавистеся (искуплены) от суетнаго вашего жития отцы преданнаго, но честною (драгоценною) кровью яко Агнца непорочна и пречиста Христа*»²¹; а также слова Ап. Павла: «*куплены бо есте (дорогою) ценою*»²².

Такое значение искупительных заслуг Христовых в смысле дорогой цены или платы, которую уплатил за нас Христос Своею кровью, несомненно, имеется в виду и в словах Св. Иоанна Златоуста, который сказал: «Христос заплатил гораздо больше, нежели чем мы были должны; Его уплата в сравнении с долгом то же, что безмерное море в сравнении с малою каплею. Итак не сомневайся, человек, видя такое богатство благ; не

любопытствуй знать, как потушена искра смерти и греха, когда на нее пролито целое море благодатных даров»²³.

Изясняя значение для нас искупительных заслуг Христа, М. Макарий в своем Догматическом Богословии говорит: «Он (Господь) не только совершенно уплатил за нас долг бесценною кровью Своею, но и купил за нее, приобрел для нас вечные блага. Эту истину ясно проповедует святой апостол, говоря: *«не якоже прегрешение, тако и дар. Аще бо прегрешением единого мнози умроша, множае паче благодать Божия и дар благодатию единого человека Иисуса Христа во многих преизлишествова... Аще бо единого прегрешением смерть царствова едином, множае паче избыток благодати и дар правды приемлюще, в жизни воцарятя едином Иисус Христом»* (Рим.5:15–17; снес. Рим.8:32).

«Потому-то, – продолжает М. Макарий, – мы и веруем, что страдания и смерть нашего Спасителя имеют значение не только выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг пред судом вечной Правды, ради которых Бог *«вся нам дарствует»* (Рим.8:32). Или, скажем словами православного катехизиса: «Его (т.е. Иисуса Христа) вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная заслуга, приобретающая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» (Господь Иисус имеет естество человеческое... IV, стр. 54)²⁴.

Глава вторая

Неправильное учение М. Антония об оправдании и неосновательность его ссылок на некоторые тексты из посланий святого Ап. Павла.

Конечно, суть дела у М. Антония не в отрицании им самых понятий удовлетворения правде Божией и искупительных заслуг Христа, а в его воззрении, по которому наше искупление или оправдание состоялось не на кресте, а в Гефсимании²⁵. В силу такого воззрения, уничтожается все спасительное значение крестной жертвы Христа, а вместе с тем отпадает нужда в удовлетворении Божественного правосудия через сию жертву. В таком случае, не может быть и речи об искупительных заслугах Спасителя, совершенных Им на кресте.

Здесь, в этом воззрении М. Антония и содержится вся ошибочность его учения об оправдании. Насколько данное учение М. Антония ошибочно, об этом свидетельствуют его слова, в коих он, передавая о своем участии в магистерском диспуте М. Сергия, тогда архимандрит говорит: «Преосвященному Сергию покойный профессор Муретов дружески, но горячо возражал на диспуте будто²⁶ понятие спасения гораздо сложнее, чем понятие о личной (субъективной) святости: ибо сюда же надо присоединить понятие *оправдания*²⁷, т.е. состояние *оправданности*²⁸ – от положенного Адаму карательного приговора, без чего – значит – и личная святость не могла бы достигнуть царства небесного. Помню тут и я вступил в беседу и заявил, что в Новом Завете, и, в частности, у Ап. Павла, понятие оправдания вовсе не имеет такого исключительного значения, но равнозначаще²⁹ понятию праведность, т.е. беспорочность, бесстрастие, добродетель, что и выражается греческим словом *διχαλοσύνη*³⁰.

Из этих слов видно, что М. Антоний неправильно представляет себе спасение. Последнее он сводит только к личной святости. А оправдание, что то же – избавление нас от положенного Божественным правосудием карательного приговора Адаму за его грех, М. Антоний исключает из понятия спасения настолько, что это оправдание наше, совершенное Господом на кресте, он отождествляет с личной святостью, ибо понятия оправдания и праведности, по его мнению, равнозначащие³¹.

Но личная святость не могла бы нами достигаться, если бы не сообщал нам Господь в таинствах крещения и миропомазания внутренней возрождающей благодати Святого Духа. А эта благодать даруется нам исключительно в силу крестной жертвы Христа и является ее плодом³².

Следовательно, наше спасение слагается, во-первых, из оправдания нас на кресте кровью Спасителя от первородного греха и, во-вторых, из сообщаемой нам возрождающей благодати, которая уничтожает все наши личные грехи и делает нас обладателями святости, разумеется, при самом деятельном участии нашей свободной воли.

Ясно, что понятие оправдания, в смысле нашей оправданности от первородного греха Адама или нашего избавления от ответственности за этот грех нельзя исключать из понятия спасения, как ясно и то, что без этого оправдания нельзя стяжать и самой святости, достигаемой возрождающею благодатию Святого Духа, как плодом крестной смерти Господа. Оправдание есть основа, а святость есть следствие.

Отсюда понятно, почему профессор М. Д. Муретов горячо возражал в качестве оппонента магистранту, а также и М. Антонию, правильно указывая тому и другому, что понятие спасения гораздо сложнее, чем понятие личной (субъективной) святости. Проф. Муретов выяснял православный взгляд на спасение, включая в него не только нашу личную святость, но и оправдание от положенного Адаму Божественным правосудием карательного приговора³³.

Очень жаль, что духовные представители научного православного богословия выступали на этом диспуте с не православным взглядом, а светскому представителю нашей богословской науки пришлось возражать и доказывать их отступление от православной истины.

Совершенно напрасно М. Антоний, в целях укрепления своего ошибочного учения об оправдании, ссылается на тексты из посланий Ап. Павла. Эти ссылки являются неосновательными. Впрочем, чтобы не быть голословными, обратимся к словам самого М. Антония:

«Беседа нас четырех о праведности и оправдании, т.е. об этическом (нравственном) и юридическом понимании искупления, явилась неожиданной для самих оппонентов (т.е. М.Д. Муретова); но впоследствии я досмотрел, что на нашей стороне были несравненно сильнейшие резоны, чем простое истолкование изречений по контексту речи. Дело в том, что даже русский текст Библии, носящий на себе вообще оттенки протестантского влияния (что можете усмотреть во всех почти курсивах Нового Завета, т.е. домыслах переводчиков и в предпочтении еврейского текста в Ветхом Завете греческому), только 7 раз влагает в уста Апостола Павла слово «оправдание», а правда (т.е. праведность) у него повторяется 61 раз. Мало того, из семи случаев «оправдание» привнесено в русский текст ошибочно вместо «правды», как это в греческом и славянском. Последний ни разу не передает греческого слова δικαιοσύνη

как «оправдание», а всегда как «правда» (праведность), словом же «оправдание» славянские переводчики переводили греческое δικαίωμα – понятие, противоположное осуждению, обвинению и приводимое Апостолом именно в таком контрасте с этими понятиями (т.е. осуждением) – (Рим.4:25, 5:16, 18, 8:4)».

Как видим, в понимании Богооткровенного учения количественный принцип для М. Антония имеет решающее значение. Так как русский перевод влагает в уста Апостола Павла слово «оправдание» только 7 раз, а слово «правда» (или «праведность») 61 раз, то, по мнению М. Антония, это обстоятельство является достаточным основанием для понимания искупления не в юридическом, а в этическом смысле.

Наша Святая Церковь никогда не признавала в понимании Священного Писания критерием истины количественный принцип. Таким критерием искони были для нее Святые Отцы Церкви – их благодатное толкование Божественного Откровения. И если мы обратимся к святым Отцам, то увидим, что их понимание «Павловой правды» ниспровергает воззрение М. Антония на эту правду только, как на святость.

Мы не будем приводить святоотеческого толкования всех изречений Ап. Павла, включающих в себя слово правда или праведность 61 раз, что составило бы целую книгу. Для православно верующих людей важно знать, что надо разуместь под этою правдою при свете святоотеческого разума? Для этой цели приведем толкование Еп. Феофаном Затворником некоторых изречений Ап. Павла, где упоминается слово правда, так как это толкование, будучи основанным на учении Святых Отцов Церкви, является святоотеческим.

Имея в виду слова 25-го стиха 3-й главы послания к Римлянам: *«Его же предположи Бог очищение верою в крови Его в явление правды Своея*, Еп. Феофан Затворник дает им такое толкование: «Верою всяк привлекает на себя очистительную кровь Христову. Кровь Христова, по силе своей, уже очистила грехи всего мира; но всякий лично соделывается очищенным ею, когда верою восприимлет на себя окропление или орошение кровью Христовою. Таинственно сие совершается в водной купели крещения и после в слезной купели покаяния... Увидел Бог, что люди... не могут... стать на правый путь; почему решил Свою влить правду в них, как свежую кровь впускают в растленный организм, – и явить ее таким образом в них. А чтоб это могло совершиться, Сына Своего Единородного дал, да будет очищением для всех верующих, – не так только, чтоб ради Его грехи прощались, но так, чтобы верующие внутренне соделывались чистыми и Святыми чрез восприятие благодати Духа Святаго верою»³⁴.

В своем изъяснении 30-го ст. 9-й гл. того же послания: «*Что убо речем? Яко языцы, не гонящи правду, постигоша правду, правду же, яже от веры*», Еп. Феофан говорит: «Под правдою надо разуметь здесь все духовные блага о Христе Иисусе: отпущение грехов, получение благодати, благонастроение ею сердца и всякие добродетели, – чем всем восстанавлилась правда, в естестве человеческом начертанная при создании и попираемая дотол»³⁵.

Останавливаясь на словах Ап. Павла: «*Царство Божие есть правда и мир, и радость о Духе Святе*»³⁶, Еп. Феофан слово правда изъясняет так: «Правда – не оправдание только и отпущение грехов, но внутренняя праведность... святость»³⁷.

В своем изъяснении 18-го ст. 5 гл. послания к Римлянам: «*Тем же убо, якоже единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение; такожде и единого оправданием (по-русски правдою одного) во вся человеки вниде оправдание жизни*», Еп. Феофан говорит: «как прегрешением одного во всех людей вошло осуждение, – разумеется осуждение на смерть, – так оправданием Одного во всех людей вошло оправдание к жизни». Бл. Феодорит пишет: «Взирая на Адама, говорит апостол, не сомневайтесь в сказанном мною (т.е., что Бог спасает всех во едином Господе Иисусе Христе). Ибо если то истинно, как и действительно истинно, что когда преступил Адам заповедь, весь род приял на себя смертный приговор, то явно, что правда Спасителява всем. человекам устрояет жизнь». «Апостол, объясняет еп. Феофан, сказал: *вниде оправдание жизни, давая разуметь, что спасительные силы благодати уже вошли в человечество, восприняты им и начали свое восстановительное действие... Не сомневайся, что вошла уже благодать сия, и спеши лишь воспользоваться ею, чтоб уничтожить пагубные следствия первого греха*»³⁸.

В толковании 30-го стиха I-й главы первого послания к Коринфянам мы находим у Еп. Феофана такие слова: «Господь Иисус Христос – наша правда, потому что о имени Его дается отпущение грехов и благодать, укрепляющая на делание всякого добра»³⁹.

Как видим, Еп. Феофан под правдою, о коей Ап. Павел учит в приведенных местах своих посланий, понимает основанное на крестной жертве Спасителя очищение или оправдание нас от первородного греха, а затем и от всех наших личных грехов и достижение нами святости возрождающею благодатию Святого Духа.

Поэтому мнение М. Антония, что искупление надо понимать не в юридическом, а только в этическом смысле на том основании, что Ап.

Павлом слово *правда* произносится 61 раз, а слово *оправдание* 7 раз, и что эта «Павлова правда» будто означает только святость, а не оправданность нашу от первородного греха Адама, надо признать несостоятельным.

Что касается заявления М. Антония, что слово «оправдание» произнесено Ап. Павлом 7 раз, то здесь следует обратить внимание на ту несостоятельность количественного принципа, о которой мы говорили. Если бы и не семь, а только один раз Ап. Павел произнес слово «оправдание», с целью засвидетельствовать истину, что искупление надо понимать и в юридическом смысле, это обязывало бы нас принять, помимо этического, юридическое понимание искупительного дела и вместе с Церковью исповедовать, что в искуплении явлены были Богом не только Его Божественная любовь, но и Божественное правосудие.

Впрочем, М. Антоний отступает от своего заявления относительно данного числа семь. Он говорит, что «из семи случаев оправдание привнесено в русский текст три раза ошибочно вместо *правды*, как это в... славянском»⁴⁰. Для доказательства этого он указывает на три текста из послания Ап. Павла: Рим.3:24; 2Кор.3:9 и Гал.2:21. Итак, по мнению М. Антония, оказывается, что не все семь из указанных им текстов в пользу юридического понимания нашего искупления, говорят о таком понимании. По его словам, три из них свидетельствуют об этическом понимании искупительного дела.

Но относительно первого текста: Рим.3:24, М. Антоний сам допускает ошибку, ибо этот текст в славянском переводе не имеет слова «*правда*.» Здесь стоит слово «*оправдаеми*».

Впрочем, совсем не в этой ошибке М. Антония суть дела. А также не имеет значения и то обстоятельство: ошибочно или не ошибочно в двух других текстах (2Кор.3:9 и Гал.2:21) в русском переводе поставлено слово: «*оправдание*» вместо «*правда*». Для нас здесь важно знать, как эти три текста из посланий Ап. Павла понимаются святыми Отцами. Поэтому обратимся опять к толкованию Еп. Феофана Затворника.

Имея в виду слова первого из указанных текстов: «*Оправдаеми туне благодатию Его избавлением еже о Христе Иисусе*»⁴¹, Еп. Феофан дает такое толкование: «*Оправдаеми* – διχαίουμενοι – что значит: и, получая отпущение грехов, – будучи обезвиняемы, и, получая праведность, делаемы будучи праведными»⁴². Дело спасения неотложно состоит в том и другом; то и другое, потому, можно и должно совмещать в сем едином слове...⁴³

«*Избавлением, еже о Христе Иисусе*». Избавлением – διὰ τῆς ἀπολυτοῦσεως, т.е. чрез искупление. Искупление – вот единственный

способ оправдания!⁴⁴ Искупают, когда уплачивают за кого деньги и высвобождают его из уз рабства. Род человеческий чрез падение прародителей попал в рабство греху и диаволу, обладавшим им по причине виновности его, привлекшей на него и державшей над ним клятву Божию. Для спасения его надлежало снять клятву, дав праведное основание к обезвинению его, и затем влить в него новую силу во истребление силы греха, и чрез то отразить власть диавола. Все сие совершил Господь Иисус Христос, Сын Божий Единородный и Бог, приняв на Себя естество человеческое, и им умерши на кресте, воскресши, вознесшись на небеса, возседши одесную Отца, и Духа Святаго ниспославши на святых апостолов, а чрез них и во все человечество. Все сие в совокупности и есть домостроительство спасения нашего, или искупление рода человеческого. Приступающие к нему верою получают отпущение грехов, а потом и благодать Духа чрез таинства, и являются не только обезвиненными, но и праведными...⁴⁵ Искуплением иногда означает и не все домостроительство спасения, а одно то действие его, что Господь крестною смертью Своею избавил нас от лежавшего на нас осуждения и тяготившей нас клятвы Божией. В выкуп за нас – неоплатных должников – дал Он кровь Свою. Она и вопиет паче Авелевой, но призывает свыше не кару, а совершенное оправдание на всякого верующего⁴⁶.

Из приведенного толкования Еп. Феофана ясно видно, что под оправданием, о котором говорит Ап. Павел, нельзя разуметь только праведность, приобретаемую нами благодатию Святого Духа. Это оправдание включает в себя снятие с человечества Божественным правосудием через крестную смерть Христа вины за первородный грех и его следствия – проклятия от Бога. Еп. Феофан особенно подчеркивает такое именно понимание настоящих апостольских слов. Поэтому он два раза об этом говорит: и в начале, когда определяет значение оправдания, и в конце данного толкования, когда говорит, что приступающий верою к домостроительству нашего спасения является не только обезвиненным, но и праведным⁴⁷.

О таком понимании славянского слова «правда» (в русском переводе «оправдание»), по толкованию Еп. Феофана, свидетельствуют и два других текста из указанных М. Антонием: *«Аще бо служение осуждения слава, много паче избыточествует служение правды (в русском переводе оправдания) в славе⁴⁸. Не отметаю благодати Божия. Аще бо законом правда (в русском переводе оправдание), убо Христос туне умре»⁴⁹.*

Имея в виду первый текст, Еп. Феофан говорит: «Ветхозаветное

учреждение было служением осуждения, потому что закон только обличал грех и осуждал грешника... дальше не вел его... Напротив, завет благодати, хотя тоже открывается всесторонним осуждением призываемых к нему, но говорит: «покайтесь и да крестится кийждо вас во оставление грехов и примите дар Святого Духа» (Деян.2:38). Т.е. в нем с первого шага дается отпущение грехов... и сообщается новая жизнь, сильная неуклонно ходить в заповедях Божиих, – обновляется дух правый во утробе, сообщающий приившему его внутреннюю правоту или праведность. Почему он есть служение правды, – δικαιοσύνη – праведности, святости... не именем, а существенной»⁵⁰.

Как видим, и в данных апостольских словах под оправданием надо разуметь не только праведность или святость, но и отпущение грехов, конечно, в смысле избавления как от первородного, так и от всех наших личных грехов благодатию Святого Духа ради крестной смерти Христа.

Та же мысль выражается в толковании Еп. Феофаном слова «правда» (в русском переводе «оправдание») в последнем тексте апостольских слов⁵¹. Остановиваясь на этом тексте, Еп. Феофан говорит: «Аще бо законом правда – δικαιοσύνη – праведность, богоугодная, спасительная жизнь, – убо Христос туне умре. Если б закон доставлял и прощение грехов, и внутреннюю правоту, и освящение, то Христу не для чего было умирать. Он затем и умер, чтоб доставить нам сии два существенные блага – прощение грехов и освящающую благодать, которых, кроме Него, никто другой доставить не мог, и без которых нет нам спасения... Господь Спаситель умер за нас и грехи наши пригвоздил ко кресту. Потом, вознесшись на небо, Святого Духа ниспослал от Отца. Почему верующим в Него подает и прощение грехов, и спасительную благодать Святого Духа. Без этих двух нет нам спасения. Следственно Христос, доставивший их нам, не напрасно умер... Следовательно не законом правда»⁵².

Далее Еп. Феофан приводит слова Св. Златоуста и бл. Иеронима: «Ибо если Христос умер, поучает Св. Иоанн Златоуст, то очевидно потому, что закон несилен оправдать нас... Если законом правда, говорит Блаж. Иероним, то Христос напрасно умер... но Христос не туне умер, следовательно не законом правда»⁵³.

Таким образом, из всех рассмотренных апостольских изречений, где Ап. Павел говорит о правде, явствует, что под этою правдою надо разуметь не одну только святость, но и наше оправдание от первородного греха и всех наших личных грехов.

В виду того, что М. Антоний, как это видно из приведенной нами последней выдержки его статьи⁵⁴, желая доказать правильность своего

понимания искупления в этическом, а не юридическом смысле, тщательно старается отделить понятие «правда» от понятия «оправдание», мы несколько ниже остановимся своим вниманием на святоотеческом истолковании слова «оправдание» в учении Ап. Павла об искуплении. А пока не можем не отметить, что Еп. Феофан в своем изъяснении последнего текста: Гал.2:21, приводит слова Св. Иоанна Златоуста, который, напротив, сближает понятие оправдания с понятием правды, ибо говорит, что закон не был силен оправдать нас, и тут же заявляет, что не законом правда, что только Христос дает нам оправдание, ибо только Он даровал нам правду.

Говоря об этом сближении указанных понятий, мы далеки от того, чтобы сливать одно понятие с другим. Мы только хотим сказать, что оправдание и правда в нашем догматическом учении об искуплении настолько близки друг другу, что нельзя говорить об одном, минуя другое. Нельзя говорить об оправдании, умалчивая о правде. И наоборот: нельзя учить о правде, как о нашей святости, игнорируя наше оправдание от первородного греха Адама. Оба эти понятия являются в сем учении между собою неразрывными. Без нашего оправдания не было бы и правды. И если мы будем утверждать, что вся суть искупительного дела заключается в правде, а не в оправдании, мы тем самым будем ниспровергать Богооткровенное и святоотеческое учение об искуплении.

Вот почему Святые Отцы Церкви, излагая, на основании Богооткровенных свидетельств, догматическое учение об искуплении, одновременно говорили и о правде, в смысле нашей благодатной праведности или святости, и об оправдании, как нашей оправданности от первородного греха и всех наших личных грехов. Все это и было нами показано, когда мы приводили толкование Еп. Феофаном апостольских изречений о правде.

Но вернемся к рассмотрению слов М. Антония, где он говорит о четырех текстах из послания Ап. Павла к Римлянам: Рим.4:25, 5:16, 18 и Рим.8:4. Эти тексты указываются им в противовес текстам в количестве 61 из посланий Ап. Павла, где упоминается слово «правда», по мнению М. Антония, будто только в этическом смысле. Ясно, что четыре означенных текста, как противопоставляемые шестьдесят одному тексту, являются в глазах М. Антония с юридическим значением.

О таком противопоставлении понятия оправдания – правде свидетельствуют и дальнейшие слова М. Антония, где он говорит, что славянский перевод «ни разу не передает греческого слова δικαιοσύνη как *оправдание*, а всегда – как *правда* (праведность)»⁵⁵. Но различая так эти

понятия, М. Антоний впадает в противоречие к тем своим словам, в которых он заявляет, что эти понятия равнозначные⁵⁶.

Есть и еще несообразность, которую допускает здесь М. Антоний. Как видели мы, он говорит, что «словом... *оправдание* славянские переводчики переводили греческое *δικαίωμα, δικαίωσις* – понятие, противоположное осуждению, обвинению и приводимое апостолом именно в таком контрасте с этими понятиями (т.е. осуждением) – Рим.4:25; 5:16, 18 и 8:4»⁵⁷.

Само собою разумеется, что противоположным понятием осуждению и обвинению является оправдание. Но М. Антоний в этих строках своей статьи уже избегает произносить слово оправдание, хотя только что перед этим, противопоставляя понятию «*правда*» понятие «*оправдание*», не отрекался от этого слова и от его юридического значения.

В дальнейших словах М. Антоний не скрывает своего желания уничтожить настоящее значение слова «*оправдание*» и даже самое это слово в отношении указанных им 4-х текстов из послания Ап. Павла к Римл. Он делает такое заявление: «сверх того, и славянские переводчики неправильно переводят чрез оправдание то же греческое слово... *δικαίωμα*, когда оно имеет значение «*закона, устава*» (Рим.1:32, 2:26; Евр.9:1, 10; также Лк.1:6; Откр.15:4)»⁵⁸.

Но слово *δικαίωμα*, по переводу Еп. Феофана, в совершенстве знавшего греческий язык, означает не только: закон и устав. Оно имеет и другие значения. В своем изъяснении 32-го стиха и главы послания к Римлянам сему греческому слову он дает такое толкование. «*Оправдание, δικαίωμα, – право Божие или Божия правда и правосудие, праведный суд и осуждение*»⁵⁹.

Такое значение приписывает Еп. Феофан этому греческому слову и в толковании им 26-го ст. 2-й гл. того же послания, где он говорит: «*Оправдание – δικαίωματα – права, требования неотложные*»⁶⁰.

Таким образом, по переводу Еп. Феофана одним из самых первых значений греческого слова *δικαίωμα* является оправдание. Это значение совершенно неприменимо к слову оправдание в текстах: Рим.1:32 и Рим.2:26 и проч. Здесь слово «*оправдание*», действительно, можно понимать в смысле закона и его постановлений. Но совсем в другом значении слово «*оправдание*» употребляется в четырех текстах: (Рим.4:25, 5:16, 18, 8:4). Здесь это слово содержит в себе мысль о нашем оправдании от первородного греха крестною смертью Христа.

Ясно отсюда, что никакой неправильности славянские переводчики ни в тех, ни в других текстах не допустили в своем переводе данного

греческого слова, имеющего различные значения. Неправильность допущена самим М. Антонием, ибо он значение слова *δικαίωμα* в текстах: Рим.1:32 и Рим.2:26 и других, сродных с ними по смыслу, как закона и устава, неправильно переносит на значение этого слова в четырех текстах из послания к Римлянам⁶¹. Сие слово произносится здесь апостолом в смысле нашего оправдания от первородного греха крестною смертью Спасителя.

Правда, говоря, что славянские переводчики неправильно перевели греческое слово *δικαίωμα*, М. Антоний прямо и ясно не заявляет, в каких именно текстах он усматривает эту неправильность. Он говорит вообще, что славянские переводчики неправильно перевели греческое слово *δικαίωμα*, как «оправдание», несмотря на то, что оно, как это видно из послания к Рим.1:32 и Рим.2:26 и прочих, однородных с ними по смыслу, имеет значение закона, устава. Это обстоятельство и дает нам полное основание относить его рассуждение об этой неправильности к четырем текстам: Рим.4:25, 5:16, 18 и Рим.8:4, и, вместе с тем, сказать, что М. Антоний из этих четырех текстов исключает значение данного слова в смысле нашего оправдания от первородного греха.

В итоге, означенным своим заявлением, М. Антоний, в противоречие самому себе, сводит к нулю все, что он говорил, противопоставляя понятию «правда» понятие «оправдание», как такое, которое своим значением должно указывать на понимание искупления в юридическом смысле. Оказывается, что даже самого слова «оправдание» совсем нет в указанных текстах, ибо, по словам М. Антония, славянские переводчики неправильно перевели греческое слово *δικαίωμα* и потому здесь говорится не об оправдании, а о законе, уставе.

Как видим, М. Антоний решился сделать такое странное заявление и полностью уничтожить, вместе с понятием о нашем оправдании от первородного греха, соответственный слову «оправдание» юридический смысл указанных четырех текстов, чтобы остаться верным своему пониманию искупления только в этическом смысле.

Отсюда уже становится вполне понятным, почему он настоящее свое заявление заключает такими словами: «Из всего этого ясно, что Павлова «правда» *δικαιοσύνη* получила у наших академических богословов юридический характер вовсе не непосредственно из Священного Писания, а чрез лютеранское богословие»⁶².

Таким образом, если в рассуждении М. Антония о неправильности перевода греческого слова *δικαίωμα* славянскими переводчиками не вполне ясно выражена его мысль об уничтожении им юридического

смысла слова «оправдание» и даже самого этого слова в его истинном значении в отношении упомянутых 4-х текстов, то в настоящем его заключении эта мысль выражается со всею ясностью. Здесь М. Антоний совсем уже не упоминает слова «оправдание», а говорит только о «правде» Павловой, высказывая свой взгляд на искупление исключительно только в этическом смысле и изгоняя совсем юридический смысл нашего искупления из Священного Писания и, следовательно, из данных четырех текстов послания к Римлянам.

Интересно отметить, что семь текстов из послания Ап. Павла к Римлянам, которые М. Антоний противопоставил, как имеющие в себе юридическое понимание искупления, 61-му тексту со словом «правда», были препятствием для его взгляда на искупление только в этическом смысле. Свести на нет юридический смысл данных семи текстов он не мог, принимая во внимание их содержание, ибо оно неумолимо свидетельствует о юридическом понимании искупительного дела, явно говоря об оправдании нашем от первородного греха. Поэтому М. Антоний сделал попытку показать неправильность русского перевода трех из этих текстов и чрез эту мнимую неправильность он исключил юридическое их понимание. Затем, М. Антоний пытается уничтожить юридическое значение остальных 4-х текстов чрез указание на якобы неправильный перевод греческого слова *δικαίωμα* славянскими переводчиками. Но и эта попытка, как мы видим, является тщетной, ибо содержание означенных четырех текстов ясно показывает, что слово «оправдание» здесь никак нельзя объяснить иначе, как в смысле нашего оправдания от первородного греха. Конечно, здесь М. Антонием было упущено из вида и еще одно существенное обстоятельство, а именно – святоотеческое толкование всех этих семи текстов, которое свидетельствует, что наше искупление надо понимать одновременно и в юридическом и в этическом значении.

Из всего здесь сказанного М. Антонием ясно одно – его одностороннее и ложное понимание искупительного дела, чем он ниспровергает Богооткровенное и святоотеческое учение об искуплении, не имеющее ничего общего с учением лютеранского богословия по сему догматическому вопросу.

Однако, в виду такого неправильного взгляда М. Антония на указанные им четыре текста из послания Ап. Павла к Римлянам, мы вынуждены привести истинное толкование их при свете святоотеческого разума. Поэтому обратимся, к изъяснению этих текстов Еп. Феофаном Затворником.

Имея в виду апостольские слова первого из этих текстов: «*Иже*

*предан бысть за прегрешения наша, и воста за оправдание наше*⁶³, Еп. Феофан объясняет их на основании толкования этого места святителем Иоанном Златоустом. «Веруем в распятого Господа, – говорит Еп. Феофан, – грехи наши на кресте пригвоздившего... – и получаем отпущение грехов. Веруем в Воскресшего... – и причащаемся жизни Его, просветляющей грешную мрачность нашу светлостью правды и святости. То и другое совершается во святой купели, где омываются грехи и даруется жизнь правая по образу воскресшего Господа, чтобы после сего и нам ходить во обновленной жизни. Сие и выразил апостол, сказав: *«Иже предан бысть за прегрешения наша и воста за оправдание наше*. Предан на страдания и смерть, чтоб уплатить наши долги греховные; а воскрес за оправдание наше, *«чтобы сделать нас праведными»*»⁶⁴.

И в этом толковании Еп. Феофана очищение от наших грехов, в силу крестной смерти Христа, ставится им в самую тесную связь с нашею праведною, или обновленною жизнью – настолько это одно без другого быть не может. Причем, в этой связи нетрудно видеть, что очищение от грехов крестною смертью Господа является основой для нашей святой жизни. О таком соотношении крестной смерти и нашей праведности свидетельствуют и приведенные здесь святителем слова Св. Златоуста.

Тот же взгляд выражает Еп. Феофан и в толковании им слов Ап. Павла: *«И не якоже едином согрешим, дарование: грех бо из единого во осуждение: дар же от многих прегрешений во оправдание*⁶⁵. В истолковании данных апостольских слов Еп. Феофан приводит следующие слова Св. Иоанна Златоуста: «Что сие (настоящее апостольское изречение) значит? – То, что один грех мог навлечь смерть и осуждение; а благодать изгладила не только сей единый грех, но и другие грехи, за ним последовавшие... Из чего сие видно? Из того, что после бесчисленных грехов, следовавших за грехом, учиненным в раю, все кончилось оправданием»⁶⁶.

Таким образом, и здесь Еп. Феофан отмечает, что снятие вины с человечества, или оправданность его от первородного греха, с одной стороны, и оправдание в смысле нашей праведности – с другой, стоят в неразрывной между собою связи и должны рассматриваться как одно искупительное дело. Поэтому святитель и говорит: «дар от Господа Иисуса Христа не ограничивается одним снятием осуждения, но сообщает и самую праведность. *Дар от многих прегрешений* – не в обезвинение только, но и *в оправдание* или в праведность... «Сперва (в предыдущем 15-м стихе), приводит Еп. Феофан слова Св. Иоанна Златоуста, сказал апостол, что, если грех одного умертвил всех, тем паче может спасти

благодать Одного. Потом (в этом 16-м стихе) обнаружил такую мысль, что благодатию истреблен не один первородный грех, но и все прочие грехи; даже не только истреблены грехи, но и дарована нам праведность; и Христос не только исправил все то, что повреждено Адамом, но все сие восстановил в большей мере и в высшей степени»⁶⁷.

Из рассмотренных мест Священного Писания явствует, что М. Антоний не только обнаруживает неправильное воззрение на оправдание, но и неправильный метод пользования текстами Священного Писания. Слова последнего берутся им отрывочно, без всякой их связи к контексту речи. Ни в одном из рассмотренных нами текстов Божественного Откровения, на которые ссылается М. Антоний, Ап. Павел не понимает под оправданием только праведность, святость, или только наше оправдание в смысле нашей оправданности от первородного греха и всех наших личных грехов. Как видим, Апостол дает нам целостное, а не одностороннее воззрение на оправдание, т.е. понимает под ним не только конец или цель его – святость, но и то, в силу чего она приобретает. Иначе сказать, он указывает основу этого оправдания – крестную смерть Христа, как причину избавления нас от первородного греха и наших личных грехов, затем говорит о благодати Святого Духа, которая собственно и делает нас святыми.

Так смотрит на дело нашего искупления, по толкованию Еп. Феофана, Ап. Павел и в своих словах: *«Тем же убо, якоже единаго прегрешением во вся человеки вниде осуждение, такожде и единаго оправданием во вся человеки вниде оправдание жизни»*⁶⁸. Толкование Еп. Феофаном приведенных слов 18-го ст. 5-й главы посл. Ап. Павла к Римлянам мы уже приводили⁶⁹. Это толкование показывает, в чем состоит наше оправдание. Оно состоит в снятии с нас крестною смертью Христа ответственности, или осуждения за первородный грех, в уничтожении вошедшею в нас благодатию Святого Духа последствий этого греха: проклятия и смерти, и в даровании нам святости.

Та же мысль выражается и в словах 19-го стиха, на толковании коего Еп. Феофаном нельзя не остановиться, так как этот стих тесно связан со стихом 18-м: *«Якоже бо ослушанием единаго человека грешни быша мнози, сице и послушанием единаго праведни будут мнози»*⁷⁰. «Как... чрез ослушание одного (Адама) все стали грешны, говорит Еп. Феофан, так... чрез послушание одного (Христа) все стали праведны... Уже начали быть праведными.... А что начали, это очевидно было для всех. Всем отпускаемы были грехи по вере в Господа и всем по той же вере была сообщаемая благодать Святого Духа, научавшая их делам всякой правды и

делающая их сильными к совершению их»⁷¹.

Здесь, в истолкованных Еп. Феофаном апостольских словах, понятие праведности рассматривается, как наше освобождение от первородного греха и всех наших личных грехов; и как восприятие нами через веру во Христа благодати Святого Духа для стяжания святости.

Поэтому нельзя все значение понятия оправдания сводить только к его филологическому словопроизводству, игнорируя его существенное значение. Это понятие, помимо филологического, имеет существенный догматический смысл в связи с целостным воззрением Божественного Откровения на дело нашего спасения. Слово «оправдание» в учении об искуплении Ап. Павла и Святых Отцов обнимает собою оправдание нас крестною смертью Спасителя от первородного греха, точнее, ответственности за него, и дарование нам благодати Святого Духа, чтобы мы сделались чистыми от всех грехов, т.е. были праведными и святыми.

Наконец, что касается толкования Еп. Феофаном слов 4-го стиха 8-й гл. послание Ап. Павла к Римлянам: «*Да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих, но по духу*», то здесь святитель говорит: «Грехооправдательная и грехопобедная сила от Христа Господа переходит во всякого верующего, облакающегося во Христа во святом крещении и дар Духа Святаго приемлющего в миропомазании. Почему он и начинает тотчас вслед за сим ходить не по плоти, а по духу. Но совершается сие не механически, а вследствие свободных изменений во внутреннем настроении человека... Не по плоти ходить, а по духу, пишет Амвросиаст, значит служить Богу умом, который есть дух, не соглашаясь с грехом (самоугодием), который чрез плоть сеет в душе похоти».

«Какой плод, – продолжает Еп. Феофан, – такого хождения не по плоти, но по духу? – Тот, что *оправдание закона исполняется в нас*, т.е. только в нас, верующих, а не в ком другом: ибо только мы получаем силу на то, и настроение пригодное к тому в себе образуем»...

Св. Златоуст говорит: «Что значит *оправдание*? Конец, цель, успех. Чего же закон домогался и что иногда производил? Чтобы человек был безгрешным. Сие-то самое совершено для нас ныне Христом. Его было дело противоборствовать и побеждать, а наше – пользоваться победою... Христос совершил для тебя то, в чем состояло оправдание закона, именно, чтобы ты не подлежал клятве. Итак, не утрать сего дара, но береги прекрасное сие сокровище. Сим Апостол внушает тебе, что для нашего спасения недостаточно крещения, если после оно не покажем жизни достойной сего дара».

«Она (святая жизнь), – говорит Еп. Феофан, – была первоначальным

назначением человека в создании; она была целью всех промыслительных действий Божиих до закона; ее имел в виду закон; для нее и все новозаветное домостроительство спасения в Господе Иисусе Христе»⁷².

Таким образом, при свете толкования текстов: Рим.4:25, 5:16, 18 и Рим.8:4, Еп. Феофаном и Святыми Отцами, на которых он здесь ссылается, эти Богооткровенные свидетельства ниспровергают неправославное понимание М. Антонием слова «оправдание».

Этого мало. Мысль о нашем оправдании через крестные страдания и смерть Христа является в этих текстах, как главная и центральная.

В итоге получается, что М. Антоний строит здание без фундамента, признает только следствие и не признает причины его. Иначе сказать, он учит об оправдании, как о личной праведности, и в то же время отрицает основание ее, которое состояло в оправдании, или искуплении нас от всех грехов крестными страданиями и смертью Спасителя, в удовлетворение Божественного правосудия.

Глава третья

Неправильное учение М. Антония о первородном грехе. Несостоятельность изъяснения им апостольского изречения: "в немже" (Рим.5:12). Истолкование данного текста Еп. Феофаном Затворником, выражающее собою святоотеческое учение о первородном грехе.

Есть у М. Антония еще одна несообразность, которая тесно связана с его отрицанием действия Божественного правосудия в деле нашего искупления. Мы имеем в виду его учение о первородном грехе. Святая Церковь на основании Священного Писания учит, что приговор Божественного правосудия: «в онъже аще день снесите от него (древа познания добра и зла) смертью умрете»⁷³ относится не к одному Адаму, но и к его потомкам⁷⁴, почему после смерти Адама стали умирать все люди. Ясно, что в грехе Адама мы все являемся ответственными. Эту истину засвидетельствовал Ап. Павел, говоря: «якоже едином человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша»⁷⁵.

Но у М. Антония отрицательное отношение к действию Божественного правосудия в деле нашего искупления ведет к отрицанию нашей ответственности за первородный грех, наложенной на нас тем же Божественным правосудием.

Такое несообразное учение М. Антония о первородном грехе выражается в неправильном толковании им вышеприведенных слов Ап. Павла из его послания к Римлянам⁷⁶.

М. Антоний пишет: «Позвольте, возразит читатель, ...вы как-то мало придаете значения греху Адама, а более – грехам, вернее, греховности всякого человека, но не об Адаме ли выражается Апостол так: »в нем же вси согрешиша»?...

Прежде всего рассмотрим слова Ап. Павла к Римлянам (Рим.5:12): «якоже едином человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша»... Беремся за русский перевод и сразу видим предательский курсив, в коем, как уже сказано, по большей части встречаются католические и лютеранские домыслы: «потому что в нем все согрешили». Если б это толкование было правильное, то оно являлось бы главной и, может быть, и единственной базой для юридической теории и усвоения Богу родовой мести... Мы не по-своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания? Неужели же осуждение всех из-за Адама постигло

людей помимо вины каждого из них? Ведь Апостол здесь говорит, «что дарование богаче излилось, чем осуждение» (Рим.5:15), а при юридическом толковании получается нечто обратное. Наконец, берем подлинный греческий текст: словами "в нем-же" переведено греческое $\acute{\epsilon}\varphi\prime\varphi$, а это значит: потому что, понеже... Значит, правильный перевод тех слов Ап. Павла такой: «И тако смерть во вся человеки вниде, понеже вси согрешиша» (а не один только Адам). Таково же и толкование бл. Феодорита на эти слова⁷⁷. Итак, Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если б мы не были его сынами, то все равно согрешили бы. Итак, должно думать, что не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, напр.), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, т. е. по существу не злую, но непослушную и горделивую и, следовательно, требующую исправительной школы, которою и является наша земная жизнь в теле, постоянно смиряющая наше упрямство, в чем эта школа и достигает успеха в лице почти всех своих воспитанников, которым суждено бывает пройти ее полный курс, т.е. дожить до глубокой старости (хотя бы в языческой вере)...

Ап. Павел различает событие падения Адама, как *способ*, как *путь*, чрез который грех и гнев Божий появились в мире, от тех его последствий, для коих грех Адама явился *причиной* и весьма последовательно в первом случае пользуется предлогом $\delta\acute{\iota}\alpha$ (чрез) а там, где Адамов грех является причиной порчи человеческого естества и смертности, он пользуется идеей творительного падежа как *ablativus causae*...

Русский же перевод все изречения с $\delta\acute{\iota}\alpha$ передает в творительном падеже совершенно неправильно. Он гласит: «посему, как одним человеком грех вошел в мир» и пр., а по-гречески: «как через одного человека грех вошел в мир» $\delta\acute{\iota}\acute{\epsilon}\nu\acute{o}\delta$; Адам является не активным виновником вселения греха во весь мир, а как бы дверью, открывшею греху дорогу...

Итак, люди осуждены не за грех Адама (ср. Иер.31:29 и Иез.18:2), а за свою греховность, последствие которой (смерть) началось с Адама ($\delta\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$); но согрешили все, да не в Адаме, не $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}$ (в котором), а $\acute{\epsilon}\varphi\ \acute{\omega}$ (потому что)⁷⁸.

Касательно приведенных слов нужно сказать, что Еп. Феофан выражение: «в нем же» переводит так же, как и М. Антоний, т.е. согласно с греческим текстом – не как $\acute{\epsilon}\ \nu\prime\acute{\omega}$, а как $\acute{\epsilon}\ \varphi\prime\acute{\omega}$, т.е. не **в котором**, а **понеже, так как**. Но толкование Еп. Феофаном данного выражения,

всецело основанное на учении Святых Отцов Церкви и в особенности Св. Иоанна Златоуста, совершенно расходится с толкованием М. Антония по существу.

Предваряя толкование выражения: *в немже в словах апостольских: якоже едином человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша*⁷⁹, Еп. Феофан подробно останавливается на частице: *якоже*, что, как увидим ниже, имеет весьма существенное значение в изъяснении Богооткровенной истины о первородном грехе. Последняя только тогда будет правильно усвоена нашим разумом, если мы будем, согласно с учением Святых Отцов Церкви, воспринимать ее в сопоставлении с другой Богооткровенной истиной – о нашем оправдании Иисусом Христом.

Дело в том, что в русском переводе в соответствии славянской частице: *якоже*, (по-русски *как*), в том же стихе, стоит частица *так и*, что Еп. Феофан справедливо считает неправильным, ибо здесь, вместо: *так и*, должно быть: *и таким образом*. Тогда получается такой перевод данного стиха: *Как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть и таким образом смерть вошла во всех человеков*. «Но в таком случае, – говорит Еп. Феофан, – где же: *так и*, которая требуется частицею – *якоже*? – И сия частица и соответственная ей мысль опущены и должны быть доразумеваемы так: как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть и таким образом смерть вошла во вся человеки, потому что в нем одном все согрешили: так (доразуметь надобно) одним человеком входит теперь в мир оправдание (праведность и святость), и оправданием живот, и таким образом живот входит во вся человеки, потому что в Нем Едином все оправдались и стали праведны. Так перефразируют сие место наши толковники»⁸⁰.

Имея в виду данные слова Ап. Павла (Рим.5:12), Еп. Феофан приводит такое толкование их святителем Иоанном Златоустом и блаж. Феодоритом: – «Искуснейшие врачи, – говорит Св. Златоуст, – всегда стараются изведать корень болезней, доходят до самого источника зла; так делает и бл. Павел... а именно: рассматривает... каким образом и откуда смерть взошла в мир... – Чрез грех одного»...

«Блаженный Феодорит излагает сие так: «владыка Бог, создав Адама и почтив его разумом... дал одну заповедь... Он (Адам), обольстившись, преступил данную заповедь, а Законодатель в самом начале к заповеди присоединил и угрозу наказанием. Посему, когда Адам, находясь уже под смертным приговором, в таком состоянии родил Каина, Сифа и других, – то все, как происшедшие от осужденного на смерть, имели естество

смертное. Божественный Апостол и скажет теперь, что когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род. Ибо *во вся человеки вниде смерть*, потому что все согрешили»⁸¹.

Затем Еп. Феофан приводит в указанном святоотеческом смысле толкование Блаж. Феофилакта, опять Св. Златоуста и Экумения.

«Что значит: *в немже вси согрешиша*? То, что все согрешили в Адаме. Как скоро он пал, то чрез него соделались смертными и не евские от запрещенного древа, как будто они и сами пали, потому что он пал». (Феоф.; то же и у Св. Златоуста). *В нем же*, т.е., во Адаме, или чрез того единого человека, Адама (Экум.)⁸².

«Иные толковники, – говорит Еп. Феофан, – другие мысли соединяют с сим выражением, основываясь на том, что по-гречески стоит не *внемже* ἐν ᾧ – но ἐφ ᾧ – что следует перевести: поелику, так как. Но мысль и при этом будет та же, т.е., что согрешили в нем. И напрасно думают отнять у сего места силу доказательства первородного греха, говоря, что точный перевод сего места должен быть таков: так как все согрешили. А при этом не необходимо будет видеть здесь мысль, что согрешили в нем: ибо можно еще всем согрешать по примеру его, по поводу его. – То правда, что если взять эти слова: поелику все согрешили, **вне связи**⁸³, то они могут не давать той мысли, что все согрешили в нем; но если брать в связи⁸⁴ и с предыдущим и с последующим, то и при этом переводе (поелику все согрешили) необходимо дополнять перевод словом: в нем, чтоб выдержать вполне мысль⁸⁵ апостола. Он говорит: грех через одного вошел в мир и грехом смерть, и таким образом смерть во всех вошла. Грех отворяет врата смерти. Если она вошла во всех, то во всех предшествовал ей грех. Но во всех грех предшествовать смерти не мог иначе, как тем, что все согрешили в том, через кого грех вошел, т.е. в первом человеке, Адаме. Таким образом читая: смерть вошла во всех людей, потому что все согрешили, – не можем иначе понимать сие последнее, как-согрешили в нем.

Но хотя – это *в нем* – само-собою должно было приходиться на ум **по ходу речи**⁸⁶, тем не менее однако же Святой Апостол остановился на сем, и следующие два стиха употребил на укрепление сей мысли в уме читающих, чтоб они, читая: все согрешили... и не могли иное разуместь, как – согрешили в нем. Так важно это: в нем!

Для подтверждения сего, – продолжает святитель, – Св. Апостол не вступает в глубокие рассуждения, а только наглядно представляет ход смерти. Все умирали, говорит, после Адама, но не грешили подобно ему. Хотя и грешили они, но не грешили подобно ему, потому что не имели

закона, а где нет закона, там нет преступления, там грех не вменяется...

Но как можно говорить, – спрашивает Еп. Феофан, – что грех не вменялся до закона? – Каину вменен, вменен допотопным, вменен столпоздателям, Содомлянам, Египтянам... Апостол понимает такое вменение, по которому бы за грех присуждалась смерть и смерть, общая всем. Ибо он ищет источника смерти людей после Адама... ищет такого греха, который был бы причиной смерти всех по определению Божию. Но такого греха не было... Люди грешили, будучи уже насмертниками, осужденными на смерть... но это было не первоначальное, не источное присуждение смерти, а только ускорение срока смерти, уже присужденной всем...

Пусть бы говорил кто, что смерть пришла за нарушение закона, данного через Моисея; но откуда до Моисея смерть? Не откуда ей быть, как от греха Адамова»⁸⁷.

Так ясно, на основании святоотеческого толкования, Еп. Феофан уничтожает по существу неправильное понимание М. Антонием апостольского выражения *в немже*. Это святоотеческое толкование, как и личный взгляд Еп. Феофана на суть дела, показывают, что данное апостольское изречение только тогда мы будем правильно понимать, когда будем рассматривать его не отрывочно, не **вне связи** с целостным учением Ап. Павла о первородном грехе, а **в связи** с ним. Ввиду этого, филологическое значение выражения *в немже* не может быть здесь решающим. Апостольское учение ясно указывает нам на первородный грех, как на причину смерти, вошедшей в мир. Хотя люди и не вкушали плодов от древа познания добра и зла, однако, они оказались участниками первородного греха и подверглись наказанию, ибо согрешили в Адаме.

Только за этот первородный грех, а не за свои личные грехи мы подвергаемся смерти и являемся повинными и грешными перед правосудием Божиим, подобно тому, как все мы являемся праведными во Христе, образом Которого в данном случае и был падший Адам.

Для большего утверждения нас в этой Богооткровенной истине Еп. Феофан Затворник в своем толковании 13-го и 14-го стихов той же главы, стоящих в связи с 12-м стихом, приводит их изъяснение Блаженным Феофилактом. Последний, на основании апостольских слов (13 и 14 ст.), показывает, что и не евшие от запрещенного плода и не согрешившие подобно Адаму, по причине его греха, сочтены согрешившими и умерли. И ничего противного чувству справедливости бл. Феофилакт не видит в Богооткровенном апостольском учении, что все люди подверглись наказанию смерти за первородный грех. Эта истина делается вполне для

нас понятной, если мы будем иметь в виду другую Богооткровенную истину, о которой вещает нам тот же апостол, указывая на первого Адама, как на образ новозаветного Адама, Иисуса Христа.

«Ибо как древний Адам, говорит бл. Феофилакт, сделал всех повинными в его падении, хотя они не пали (как он), так и Христос оправдал всех, хотя они не сделали ничего, за что следовало бы оправдать их. Вот почему он есть образ будущего, т.е. Христа»⁸⁸.

Так о первородном грехе учат Священное Писание и Святые Отцы Церкви. И мы должны с верою воспринимать эту Богооткровенную и святоотеческую истину, с благоговением преклониться перед нею, отбросив свои собственные рационалистические измышления.

Как видим, не Еп. Феофан, объясняющий выражение *в немже* на основании Богооткровенных слов Святого Ап. Павла и святоотеческого учения, является схоластическим толковником, а сам М. Антоний. Последний все свое внимание сосредоточивает не на мысли Ап. Павла, не на сущности его учения о первородном грехе, а на буквалистической, внешней стороне дела. Все внимание его ума и сердца заключается здесь в этой формальной стороне. Причем, он объясняет выражение *в немже* отрывочно, без всякой логической и существенной связи с контекстом речи апостола и его учением о первородном грехе. Поэтому данное толкование М. Антония является несостоятельным.

Глава четвертая

Несостоятельность ссылки М. Антония для утверждения своего учения о первородном грехе на тексты Священного Писания: Иер.31:29; Иез.18:2; на блаж. Феодорита и Св. Иоанна Златоуста. Несообразные выводы, проистекающие из этого учения М. Антония.

Что касается ссылок М. Антония на изречения Священного Писания: Иер.31:29; Иез.18:2⁸⁹, и на Святых Отцов: бл. Феодорита и Св. Иоанна Златоуста⁹⁰, то они ни в какой мере не уничтожают несостоятельности рассмотренного нами толкования М. Антонием апостольского выражения *в немже*.

Слова Пророка Иеремии: *«В тья дни не рекут ктому: отцы ядоша кислая, а зубы детем оскомнишася. Но кийждо своим грехом умрет»*⁹¹, совсем не говорят, что мы не ответственны за первородный грех. Здесь имеется в виду ответственность евреев за их личные грехи, за которые Господь наказывал народ Свой. Кроме того, эти слова пророка Иеремии связаны по смыслу с последующими его словами, в которых он предсказывает о наступлении новозаветного времени, когда явится благодать Святого Духа, как внутренняя Божественная сила⁹², через которую Господь уничтожит нашу греховность. Тогда Он явит милость Свою к неправдам нашим, разумеется, благодаря искупительной жертве Единородного Своего Сына. Тогда все грехи наши будут забыты и уничтожены в очах Божиих, ибо при помощи благодати мы сможем достигать святости⁹³.

Что касается указанного М. Антонием текста из пророка Иезекииля: *«что вам притча сия на земли исраилеве... отцы ядоша терпкое, а зубом чад их оскомины быша... душа, яже согрешит, та умрет»*⁹⁴, то и здесь ничего не говорится о том, что мы не ответственны за первородный грех, а указывается на личную ответственность грешника, который, по закону Моисееву, за тяжкие свои грехи должен караться смертью.

Причем и эти слова пророка Иезекииля связаны по смыслу с его пророчеством о новозаветном времени, когда люди, при помощи той же благодати Святого Духа, будут иметь новое сердце и новый дух и исполнять все Божественные заповеди⁹⁵.

М. Антоний и здесь обнаруживает неправильный метод пользования текстами Священного Писания. Он выбирает из него цитаты без всякой их связи с контекстом речи. В силу этого получается несообразность: в доказательство своей ложной мысли о неответственности нашей за

первородный грех, М. Антоний приводит тексты из Священного Писания, которые не имеют ничего общего с этой мыслью. Ибо указанные им тексты говорят об ответственности людей за их личные грехи, и о смерти, не как изначальном наказании за первородный грех, а как о наказании от Бога за преступление закона. Иначе сказать, М. Антоний смешивает смерть, как наказание за первородный грех, с преждевременною смертью. Последняя есть лишь ускорение той смерти, которою мы все наказаны не за личные грехи наши, а только за первородный грех Адама.

Нисколько не говорит в пользу М. Антония и его ссылка на бл. Феодорита, слова которого мы уже приводили в толковании Еп. Феофана. Да, Феодорит переводит апостольское изречение *в немже* как: потому что. Но ведь и Еп. Феофан, как мы видели, так же переводит это апостольское выражение. Однако, это нисколько не помешало ему сослаться на бл. Феодорита, так как последний, при наличии такого перевода, учит, что смерть вошла во всех людей, ибо все люди согрешили в Адаме. Хотя у бл. Феодорита нет последнего слова: в Адаме, но оно следует из всех предшествующих его слов. Эти слова ясно свидетельствуют истину: так как все согрешили, то смерть и вошла во всех людей. А этот всеобщий грех, как причина наказания нас смертью, мог совершиться только в Адаме. Сначала должна была появиться причина, а затем уже следствие. Последнее не могло действовать без первой. Эту мысль и выражает бл. Феодорит в своем толковании изречения: *в немже*. Вот почему это толкование и было для Еп. Феофана одним из оснований, чтобы сказать: «если взять эти слова: поелику все согрешили... в связи и с предыдущим и с последующим, то и при этом переводе (поелику все согрешили) необходимо дополнять перевод словом: в нем»⁹⁶.

Еще большею несостоятельностью отличается ссылка М. Антония в его неправильном толковании апостольского изречения *в немже* на Св. Иоанна Златоуста. Здесь, как мы видели, М. Антоний говорит, что «Иоанн Златоуст почти не останавливается на этом изречении (*в немже*), но, приближая его смысл к современному пониманию, просказывается: «Чтобы один наказывался по вине другого, это представляется не совсем справедливым» (IX, 594)⁹⁷. Эти слова взяты М. Антонием из толкования Св. Иоанна Златоуста на послание Ап. Павла к Римлянам. Здесь великий Святой Отец обстоятельно выясняет, как надо понимать это апостольское изречение (*в немже*) – и само по себе и в связи с дальнейшими стихами, вплоть до 19-го включительно. «Что же значит: *в немже вси согрешиша?* – спрашивает Св. Иоанн Златоуст. То, что как скоро пал один, чрез него сделались смертными все, даже и не вкусившие запрещенного плода. «До

закона бо грех бе в мире, грех же не вменяшея не сущу закону» (Рим.5:13)... Итак, если... грех, происшедший от нарушения закона, породил смерть, то как умерли все жившие до закона? Ведь если смерть имела свой корень в грехе, а грех, пока не было закона, не вменялся, то как возобладала смерть? Отсюда ясно, что не этот грех, не грех преступления закона, но другой, именно грех преслушания Адама был причиной общего повреждения. Чем же это доказывается? Тем, что умерли все жившие и до закона. *«Царствова смерть, – говорит (апостол), – от Адама даже до Моисея и над несогрешившими»*. Как царствовала? *«По подобию преступления Адамова, иже есть образ будущего»* (Рим.5:14). Итак, Адам есть образ Иисуса Христа. В каком отношении, спросишь? В том, что как Адам для своих потомков, хотя они и не вкусили древесного плода, сделался виновником смерти, введенной в мир Адамовым ядением, так Христос для верующих в Него, хотя и не совершивших праведных дел, сделался виновником праведности, которую даровал всем нам чрез крест. Потому (апостол), как выше, так и ниже, высказывает одну мысль и много раз повторяет ее, говоря: *«якоже едином человеком грех в мир вниде; еще: прегрешением единаго мнози умроша; или: не якоже едином согрешившим, дарование; или: грех из единаго во осуждение; еще: аще бо единаго прегрешением смерть царствова едином; еще: темже убо, якоже единаго прегрешением; и еще: якоже ослушанием единаго человека грешни быша мнози»* (Рим.5:12, 15–19). Апостол не отступает от единаго для того, чтобы на возражение иудея: «каким образом род человеческий спасен заслугами одного Христа?» – мог и ты возразить ему: *каким образом весь род человеческий осужден за преслушания одного Адама»*⁹⁸.

Как видим, в приведенных словах Св. Златоуста доказывается, что все люди, вследствие греха Адама, оказались согрешившими и смертными: первородный грех есть причина всех наших грехов, чрез него мы осуждены от Бога на смерть. Эти святоотеческие слова прямо направлены против ложного учения М. Антония, который заявляет: *«Люди осуждены не за грех Адама..., а за свою греховность»*⁹⁹.

Этого мало. Св. Златоуст, имея в виду Богооткровенную истину осуждения нас на смерть, вследствие первородного греха Адама, находит ее вполне сообразной с нашим разумом. *«А что совершившееся, говорит он, согласно с разумом, (апостол) доказал это следующими словами: «но не якоже прегрешение, тако и дар. Аще бо прегрешением единаго мнози умроша, множае паче благодать Божия и дар благодатию Единаго человека Иисуса Христа во многих преизлишествова»* (Рим.5:15). Это означает следующее: если получил столь великую силу грех и притом грех

одного человека, то как же его не превзойдет гораздо большею силою благодать – благодать Бога, и не только Бога Отца, но и Бога Сына? Это более сообразно с разумом, чем первое. Чтобы один наказывался по вине другого – это представляется не совсем справедливым, но, чтобы один был спасен через другого – это более благоприлично и сообразно с разумом. Если же произошло первое, то тем более должно быть и последнее»¹⁰⁰.

Из приведенных слов Св. Иоанна Златоуста видно, что все они, как истолкование 12–19 стихов из 5-ой главы послания к Римлянам, направлены к утверждению Богооткровенной истины, что все люди наказываются смертью Божественным правосудием по причине Адамова греха. Причем, непреложность этой истины доказывается здесь непреложностью другой Богооткровенной истины, что все люди спасаются благодатию одного человека, Иисуса Христа. Первая истина рассматривается при сравнении или сопоставлении ее со второю.

Правда, у Св. Златоуста есть здесь слова, на которые и ссылается М. Антоний: «Чтобы один наказывался по вине другого, это представляется не совсем справедливым»¹⁰¹. Очень жаль, что М. Антоний не приводит дальнейших слов Св. Златоуста: «но чтобы один был спасен чрез другого, это более благоприлично и сообразно с разумом»¹⁰². Великий Святой Отец, как и Ап. Павел, говорит о действии Божественного правосудия в связи с спасительным действием Божественной любви. Если мы будем говорить о первом отрывочно, без связи со вторым, то действие Божественного правосудия, осудившее нас на смерть по вине одного Адама, может представляться нам не совсем справедливым. Но ни Священное Писание, ни святоотеческое учение никогда не допускали такого отрывочного воззрения на Божественное правосудие, ибо последнее всегда в Слове Божиим и в творениях Святых Отцов Церкви представляется нам растворенным Божественною любовью. И то и другое Божественные свойства всегда идут рука об руку в деле домостроительства нашего спасения. Как только Господь произнес Свой правосудный приговор о наказании всех людей смертью за грех Адама, то тут же после падения наших прародителей растворил его Своею Божественною любовью, давши людям обетование о пришествии на землю Спасителя мира, Который должен был Своею крестною смертью отменить действие Божественного наказания, уничтожить эту смерть и опять даровать нам утраченное блаженство.

Вот какой смысл имеют данные слова Св. Златоуста. Мы не должны рассматривать действия Божественного правосудия вне связи с действием Божественной любви. Если мы будем иметь в виду, что страданиями

Одного спасены все, то никакой несправедливости в том, что по вине одного наказываются другие, мы не усмотрим.

Поэтому совершенно напрасно М. Антоний думает в этих Златоустовых словах найти опору для своего рационалистического мнения, что мы осуждены на смерть не по вине Адама. Напротив, вся речь Св. Златоуста от начала до конца направлена здесь к ниспровержению этого мнения. Думать иначе, это значит, допустить мысль, что Св. Златоуст впадает через приводимые М. Антонием слова в величайшее противоречие самому себе и допускает возможность, что действие Божественного правосудия, осудившее всех людей на смерть по вине Адамова греха, не является вполне справедливым.

Ясно отсюда, что эта последняя ссылка на Св. Златоуста не только не говорит в пользу М. Антония, но ниспровергает его учение о первородном грехе.

Так все вышесказанное нами касательно толкования М. Антонием апостольского изречения *в немже* со всею очевидностью показывает всю неправильность этого толкования. В последнем выражается противный Божественному Откровению и святоотеческому учению рационалистический взгляд, который и является причиной несостоятельного учения М. Антония о первородном грехе. Этот же взгляд заставил его поставить такие вопросы: «Мы не по своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания?¹⁰³ И еще: неужели же осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из них?»¹⁰⁴

Эти вопросы показывают, что М. Антоний опасается, как бы Богооткровенная истина о наказании людей за Адамов грех не оказалась противной человеческому разуму.

На первом плане у него здесь человеческий разум. Вместо того, чтобы держаться в вопросе о первородном грехе учения Православной Церкви, он полагает в основу решения этого догматического вопроса свое собственное рассудочное измышление. Божественное Откровение и Святые Отцы говорят нам, что все мы ответственны за первородный грех Адама и потому подверглись осуждению Божественного правосудия, которое наложило на нас за этот грех клятву и подвергло нас смерти. В объяснение сего вопроса: как мы в Адаме сделались участниками его греха, Священное Писание и Святые Отцы могли нам только сказать: как в Адаме все мы сделались грешными, так во Христе все мы сделались праведными. Только до этой степени, по свидетельству Слова Божия и Святых Отцов, мы можем позволять своему разуму доходить в его требованиях,

согласовать с ним данную Богооткровенную истину. Но М. Антоний пошел дальше сего по пути рассудочного выяснения этой истины. Потому он оказался в вопросе о первородном грехе не с православною верою в сию Богооткровенную и святоотеческую истину, а с рационалистическою точкою зрения, которая уничтожает настоящее учение Православной Церкви.

Отсюда естественно возникают у М. Антония несообразные выводы, ниспроверяющие не только истинное Богооткровенное и святоотеческое учение о первородном грехе, но и все Божественное домостроительство. Если мы не ответственны за первородный грех, то ясно, что мы не подлежим и осуждению Божественного правосудия за этот грех, т.е. проклятию и смерти. Выходит, что Господь подверг наказанию смертью и искупил от клятвы только одного Адама.

Глава пятая

Другие несообразности, проистекающие из неправильного учения М. Антония о первородном грехе.

Отрицание М. Антонием всякой силы для нас первородного греха приводит его и к другим, не меньшим несообразностям. Мы уже приводили следующие его слова: «должно думать, что не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей... что Он провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, т.е. по существу не злую, но непослушную и горделивую»¹⁰⁵.

Необходимо отметить, что в уяснении вопроса: почему мы являемся грешниками, у М. Антония есть логическая неясность. На этот вопрос он отвечает словами, в которых содержатся две мысли. Первая говорит о том, что Господь дает нам жизнь в качестве людей; а вторая указывает на то, что Господь провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, непослушную и горделивую. Первая мысль не имеет ничего общего с поставленным вопросом. Ясно, что она и не может быть ответом на него. Ввиду этого, таким ответом приходится считать слова, выражающие вторую мысль; и тем более, что в конце своей статьи «Догмат искупления», а именно, в дополнительном примечании касательно некоторых вопросов и ответов своего катехизиса, М. Антоний говорит: «Зная заранее, что каждый из нас возымеет Адамово своеволие, Он (Господь) при рождении нашем облагает нас болезненной, смертной и падшею природой, т.е. наделенной греховными склонностями, от коих мы познаем свое ничтожество и смиряемся»¹⁰⁶.

Таким образом, по учению М. Антония получается, что причину нашей греховности является сам Бог, облагающий нас природою с греховными склонностями.

Правда, М. Антоний не желает, чтобы в отношении к нему предъявлялось такое обвинение. Поэтому он после только что приведенных слов говорит: «Где же тут Господь представляется виновником зла? Речь идет только о порочных склонностях, а подчиняться им или бороться с ними – дело человека»¹⁰⁷.

В ответ на эти слова мы должны сказать, что речь идет не о греховных склонностях и об отношении к ним человеческой свободной воли, а о причине их возникновения. М. Антоний указывает эту причину в Боге, ибо, по его словам, никто иной, а Бог облагает нас «болезненною... и

падшею природой, т.е. наделенной греховными склонностями». Поэтому обвинение М. Антония, как представляющего Бога виновником зла, остается во всей своей силе.

Нисколько не оправдывают М. Антония и дальнейшие его слова, где он говорит: «Можно для закрытия подозрительных ртов критики изменить в следующем издании (катехизиса) последний ответ так: «Да. Зная вперед, что каждый человек возымеет Адамово своеволие, Господь попускает, что мы наследуем Адамову немощную природу, болезненную, смертную, обладающую греховными склонностями, в борьбе с которыми, а еще более – поддаваясь им, мы сознаем свое ничтожество и смиряемся»¹⁰⁸.

И в этих словах своих М. Антоний отрицает всякую силу первородного греха для нас, ибо он не говорит здесь, что этот грех есть причина всех наших грехов. Спрашивается, где же, в таком случае, надо искать причину нашей личной греховности, нашего Адамова своеволия? Желая снять с себя настоящее обвинение, М. Антоний заменил слова: «Он (Господь) при рождении нашем облагает нас падшею природою, то есть, наделенной греховными склонностями», словами: «Господь попускает, что мы наследуем Адамову... природу..., обладающую греховными склонностями». Если бы М. Антоний заявил здесь, что мы грешим Адамовым своеволием в силу первородного греха, то замена слова «облагает» словом «попускает» имела бы значение, ибо тогда не Бог представлялся бы источником зла, а грех Адама, совершенный его свободною волею под влиянием искушения от диавола.

Но при уничтожении связи наших личных грехов с первородным грехом замена слова «облагает» словом «попускает» нисколько не помогает М. Антонию отстранить от себя обвинение в допущении им мысли, что Бог является источником зла. Если люди стали грешить не в силу первородного греха, а в силу того, что Бог попустил им наследовать «болезненную, смертную Адамову природу, обладающую греховными склонностями», то ясно, что причиною наших личных грехов является это попустительство Божие.

Совершенно напрасно М. Антоний предъявленное ему обвинение переносит на наш катехизис, говоря: «Более оснований было называть Бога виновником зла по прежнему школьному катехизису, который вменял проступок Адама, как вину всех его потомков, ничего даже не знавших о падении Адама, ни самого Адама»¹⁰⁹. Употребляемый в наших школах катехизис М. Филарета не дает никакого основания к названию Бога виновником зла, ибо учит, что зло вошло в мир через первородный грех Адама, содеянный им по искушению от диавола. К тому же учение

православного катехизиса о вменении потомкам Адама его первородного греха взято из Богооткровенного и святоотеческого учения и, выражая собою Божественную истину, никак не может породить нелепой мысли для наименования Бога виновником зла.

Что же из того, что потомки Адама ничего не знали «о падении Адама, ни самого Адама?»¹¹⁰. Несмотря на это, Святой Ап. Павел, а вместе с ним и наш катехизис, учат, что нам вменен Богом грех Адама и мы ответственны за этот грех, как бы и сами мы согрешили первородным грехом. Это Богооткровенное и святоотеческое учение мы должны с верою воспринимать, если не желаем тяжко согрешать против Православной Церкви ради рационалистических несообразных своих вымыслов.

Впрочем, указанными несообразностями учение М. Антония о первородном грехе не ограничивается. По его словам, Господь «провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, т.е. по существу не злую, но непослушную и горделивую»¹¹¹. Здесь высказывается такой взгляд на первородный грех и, следовательно, на проистекающие из него наши личные грехи, который совершенно расходится с учением нашей Православной Церкви. Последняя учит, что первородный грех, как весьма тяжкий и великий, глубоко и существенно расстроил нашу природу и сделал ее более склонною ко злу, чем к добру, хотя и не лишил ее окончательно способности познавать Бога и делать добро¹¹². Как глубоко повреждена была наша природа, в силу греха Адама, об этом свидетельствует Библия, когда повествует об убийстве Авеля Каином, о всемирном потопе, о гибели жителей Содомы и Гоморры. Весьма ярко изображает это глубокое расстройство нашей природы Святой Ап. Павел в первой главе своего послания к Римлянам. О том же глубоком падении людей свидетельствует диавольская злоба книжников и фарисеев ко Христу. Если бы по существу у них не была злая воля, Он не назвал бы их сынами диавола¹¹³. По предсказанию Спасителя, существенно поврежденная воля наша будет пред вторым Его пришествием проявляться в таких чудовищных размерах, что Господь второй раз остановит всемирное нечестие гибелью мира уже посредством огня¹¹⁴.

Так, в строгом соответствии с Священным Писанием, смотрят на суть дела и Святые Отцы Церкви. Святой Афанасий Александрийский в своем творении: «О воплощении Бога Слова» глубокое существенное повреждение нашей природы, а с нею, разумеется, и нашей воли считает одной из причин для воплощения Христа, Его страданий и смерти¹¹⁵.

Отсюда понятно, что Святая Церковь смотрит на волю наших падших прародителей и на волю их потомков совершенно не так, как М. Антоний,

полагающий, что эта воля по существу не есть злая, а только «горделивая и непослушная». Святые Отцы смотрят на греховную волю нашу, как на существенно и глубоко поврежденную, как на источник всех наших бедствий и зол, именно вследствие гордости и непослушания.

По учению Св. Исихия, гордость и непослушание были причиной падения ангелов и первых людей¹¹⁶. По словам святого Макария Великого, «вследствие преслушания первого человека, приняли мы в себя странное для естества нашего – вредные страсти»¹¹⁷. А преподобный Иоанн Кассиан учит, что гордость есть самый свирепый и неукротимый зверь, нападающий особенно на совершенных и с лютым грызением пожирающий их, когда они достигают почти уже самой вершины добродетелей¹¹⁸. За гордость человек оставляется без помощи Божией¹¹⁹. По учению того же пр. Еп. Иоанна Кассиана, гордость есть *столь* великое зло, что только она одна делает Бога нашим врагом. «Не сказал апостол, – говорит пр. Еп. Иоанн: Бог чревоугодникам, блудникам, гневливым или сребролюбцам противится, но одним гордым»¹²⁰. По свидетельству того же Святого Отца, гордость есть источник всех грехов и преступлений¹²¹, а по словам святых иноков Каллиста и Игнатия, гордость есть корень и мать всех зол и причина всего для нас прискорбного¹²².

Но насколько для нас пагубны гордость и преслушания, это явствует из сопоставления этих пороков с противоположными им добродетелями – смирением и послушанием. По учению Св. Аввы Фалассия, непослушанием Адама мы подпали смерти, а послушанием Христа мы от нее избавились¹²³. «Гордость, говорит пр. Еп. Нил Синайский, низвергла Архангела с неба... на землю. А смиренномудрие человека возводит на небо»¹²⁴. По учению Св. Антония Великого, смирение уничтожает страсти¹²⁵; поэтому пр. Еп. Иоанн Лествичник называет его матерью бесстрастия¹²⁶. Без смирения нельзя угодить Богу, учит Св. Феодор Студит¹²⁷, ибо только смирение, по словам Св. Антония Великого, может избежать всех сетей вражиих¹²⁸; и дает нам благодать, сию Божественную силу для совершения всего доброго¹²⁹. Святой Феодор Студит говорит, что мы чрез смирение и, в частности, чрез послушание уподобляемся святым исповедникам и мученикам, почему через послушание мы удостоиваемся таких же венцов от Бога, которые Он дарует в небесном царствии святым Своим мученикам¹³⁰.

Таким образом, из учения Святых Отцов Церкви, видно, что как смирение и послушание являются для нас источником всего доброго, так гордость и непослушание являются источником всего для нас злого и скорбного. Отсюда ясно, насколько взгляд М. Антония расходится со

Святыми Отцами: Святые Отцы учат, что гордая и непослушная воля есть не только существенно злая, но и источник всех преступлений, несчастий и всех наших зол, а М. Антоний говорит, что наша воля по существу не злая, а только непослушная и горделивая.

Есть и еще немалое заблуждение в суждении М. Антония о нашей поврежденной воле. По его мнению, эта воля только требует «исправительной школы, которою и является наша земная жизнь в теле, постоянно смиряющая наше упрямство»¹³¹. Конечно, земная жизнь наша многому научает нас своими уроками всевозможных тяжких скорбей. Но все эти уроки будут для нас совершенно бесплодны и нисколько не сломят нашего упрямства, если мы сами не будем смиряться своею свободною волею. Спаситель призывает нас научиться Его смирению не: от жизни, а от Него Самого, говоря: «*Приидите ко Мне ... и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обрящете покой душам вашим*»¹³². Эти слова Христа возбуждают нашу волю к тому, чтобы мы сами старались приобрести смирение, в целях достижения нами самого высшего блага: покоя Христова, или Его мира – небесного блаженства.

Вот почему святой Марк Подвижник так поучает нас «Если бы мы старались о смиренномудрии, то не было бы нужды в наказании нас; ибо все злое и скорбное, случающееся с нами, приключается нам за возношение наше. Если на апостола, чтобы он не превозносился, попущен был ангел сатанин, – да пакости ему деет; тем более на нас, когда превознесем, сам сатана попущен будет попирать нас, пока мы не смиримся»¹³³. Из этих святоотеческих слов видно, что бедствия жизни не принесут нам никакой спасительной пользы, если мы сами не будем смиряться.

Но и самого смирения мы не в состоянии достигнуть одною свободною волею своею, если не поможет нам благодать Святого Духа. Вот почему Господь сказал: «*Без Мене не можете творити ничесоже*»¹³⁴.

Мы не будем приводить бесчисленного множества свидетельств Святых Отцов Церкви, которые исчерпывающим образом уясняют нам эту истину, показывая, что и при содействии благодати уничтожение горделивой и непослушной воли и приобретение смирения является для нас самым великим и тяжким подвигом. Если бы это было не так, то сатана давно бы смирился и покался. Точно так же и Арий, Несторий, Евтихий, наш богоотступник Лев Толстой и другие еретики и богоотступники принесли бы это покаяние.

Впрочем, эта истина должна быть в особенности понятна русским

православным людям. Много ли людей, в особенности, из среды нашей богоборческой интеллигенции, смирилось в своем тяжком грехе богоотступничества и либерализма?! Даже огненные, кровавые испытания, которыми Господь наказал нас, не могут пока сломить гордости и непослушания нашей воли.

Здесь, как и вообще в исправлении нашей непокорной воли, требуется особенная помощь благодати Божией. Поэтому взгляд М. Антония на поврежденную первородным грехом гордости и преслушания нашу свободную волю надо признать не только не православным, но и весьма странным.

Еще более несообразным следует признать мнение М. Антония, что «эта школа (жизни)... достигает успеха в лице почти всех своих воспитанников, которым суждено бывает пройти ее полный курс, т.е. дожить до глубокой старости (хотя бы в языческой вере)»¹³⁵. Ни в Священном Писании, ни в святоотеческих творениях не говорится, что успех исправления нашей греховной и непослушной воли определяется старостью. Этот успех зависит не от количества лет, а от решимости смириться перед Богом и людьми и от действия спасительной благодати.

И совершенно неверно, что почти все воспитанники школы жизни, «которым суждено бывает пройти ее полный курс», достигают успеха, т.е. спасительного смирения. Даже при деятельном нашем стремлении сломить свою волю и смириться и, таким образом, достигнуть спасения, немногие достигают сего. Вот почему Господь сказал: *«узкая врата и тесный путь вводяй в живот, и мало их есть иже обретают его»*¹³⁶.

Что же касается язычников, то изменение ими гордой и непослушной своей воли на волю смиренную и послушную для них, как не имеющих внутренней возрождающей благодати Святого Духа, совсем недостижимо.

Таковы неправильности и несообразности, к которым приводит учение М. Антония о первородном грехе.

Из всего вышесказанного ясно, что все рассмотренные наши суждения М. Антония исходят из его отрицания юридического взгляда на искупление, или устранения им действия Божественного правосудия в деле нашего искупления. Как мы видели, этим отрицанием обуславливается и проникается его взгляд на понятия удовлетворения, искупительных заслуг Христа, его учение об оправдании и о первородном грехе.

Наряду с этим, М. Антоний выражает свое понимание искупительного дела исключительно в этическом смысле, каковое понимание исходит из его ложной мысли, что Господь совершил наше

искупление только Своими душевными страданиями в саду Гефсиманском.

Однако, заканчивая первую часть нашего исследования, посвященного разбору отрицания М. Антонием юридического взгляда на искупление, мы не можем умолчать о том компромиссе, который допускается при этом отрицании М. Антонием.

Мы имеем в виду то обстоятельство, что он в той же своей статье, в противоречие самому себе, в известной мере допускает этот юридический взгляд. «Если бы, говорит М. Антоний, Господь был только милостив, а не праведен, только сожалеющий, но не правосудный, Он мог бы без сострадающей, мучительной любви Своего воплотившегося Сына переделать человеческую природу так, чтобы всякий кающийся и стремящийся к совершенству грешник мог сам достигать духовного совершенства, а с ним – и вечного спасения. Господь сказал Иоанну: *«подобает нам исполнить всякую правду»*. Посему и дело искупления – подвиг сострадающей любви, вливающий святую волю Христову в души верующих, – будучи делом любви, не должно быть нарушением и других законов жизни, т.е. справедливости. И вот его рассматривали нередко с этой, второстепенной, несущественной и привходящей точки зрения, но для сынов римской правовой культуры, а равно и для иудеев, почитавшейся за нечто весьма важное»¹³⁷.

Такому компромиссному мнению радоваться не приходится уже в силу того, что здесь М. Антоний не отрекается от своего главного заблуждения, по которому под делом искупления понимаются не крестные страдания и смерть Христа, а Его душевные Гефсиманские муки.

Кроме того, М. Антоний называет здесь искупление делом любви. Следовательно, в данных словах выдерживается отрицание им в искуплении действия Божественного правосудия, которое не входит у него внутрь самого дела искупления и не рассматривается действующим наравне с Божественною любовью.

Правда, М. Антоний, хотя и не считает действие Божественного правосудия в деле нашего искупления существенным, но все же признает за ним второстепенное значение. Но признавая за действием Божественного правосудия в деле искупления второстепенное значение, М. Антоний впадает в противоречие к тем своим словам, в которых отрицается им всякое значение за юридической теорией в учении об искуплении¹³⁸.

Мы веруем вместе с Православной Церковью, что на Голгофе правда и мир облобызались¹³⁹. Мы признаем за действием Божественного

правосудия в искупительном деле не второстепенное, а такое же важное и существенное значение, какое было проявлено здесь другим Божественным свойством, – Божественною любовью. Ибо, на основании Священного Писания и учения Святых Отцов Церкви, мы знаем, что то и другое действие сих Божественных свойств было одинаково необходимо в деле нашего искупления и для нас спасительно. Если бы Божественное правосудие не потребовало искупительной кровавой жертвы, – сего удовлетворения правде Божией, как об этом говорят в ясном и положительном смысле и Священное Писание и Святые Отцы, то мы никогда бы не увидели воочию всей неизреченной любви к нам Божией чрез смерть Единородного Сына и чрез дивное наше единение с Ним в таинстве Божественной Евхаристии.

Таким образом, данным компромиссом М. Антоний вносит в свою теорию лишь путаницу, которая лишний раз говорит о несостоятельности отрицания им юридического взгляда на искупление.

Часть вторая. Утверждение М. Антония, что искупление наше совершилось не крестною смертью Христа, а Его сострадательною любовью, что то же – душевными муками в саду Гефсиманском.

Глава первая

Несостоятельность учения М. Антония о сострадательной любви, как возрождающей силе. Крещенская благодать Святого Духа, как возрождающая сила, по учению Священного Писания и Святых Отцов. Сострадательная любовь, как второстепенное средство для раскрытия в нас благодати Святого Духа. Несообразный вывод, проистекающий из учения М. Антония о сострадательной любви, как возрождающей силе.

В первой части нашего исследования мы показали, насколько несостоятельно отрицание М. Антонием юридического взгляда на искупление. Такою же несостоятельностью отличается и его утверждение, что наше искупление совершилось сострадательною любовью Иисуса Христа, или Его душевными страданиями в саду Гефсиманском.

Эта ложная мысль М. Антония раскрывается в его статье в трех положениях. Сначала он говорит о сострадательной любви, как она проявляется в людях. Затем он говорит о сострадательной любви Христа в саду Гефсиманском, как средстве нашего искупления. И, наконец, показывает, как сия спасающая любовь Христа переливается в сердца людей и возрождает их. Остановимся, прежде всего, своим вниманием на первом из положений теории М. Антония.

Чтобы читателям его статьи было понятно, чем именно искупляет и спасает нас Господь и чтобы они усвоили мысль о спасающей сострадательной любви Христовой, М. Антоний в первом положении своего учения говорит о действии сострадательной любви человеческой в обычной жизни. Для сей цели он указывает несколько трогательных наглядных примеров действия сострадательной любви, приводит выдержку из Пролога под 29 числом мая о том, что нам надлежит всегда быть с ближним – сорадоваться ему во время его радости и сострадать во время скорби. Эта сострадательная любовь, принимающая падение ближнего, как свое собственное, есть, по учению М. Антония, несомненно, возрождающая сила¹⁴⁰. По его словам, «в некоторой степени она уделена природе даже невозрожденного человека¹⁴¹, напр., любви материнской, а глубокому и решительному возрождению любимого ближнего может послужить тот, кто сам живет Христом и Его силою старается возродить ближнего»¹⁴².

Имея в виду изложенный взгляд М. Антония на сострадательную любовь в людях, как на возрождающую силу, мы должны сказать, что этот взгляд совершенно произволен. Он не коренится ни в Священном

Писании, ни в учении Святых Отцов Церкви. По учению Священного Писания, такую возрождающую силую является ничто иное, как только благодать Святого Духа. *«Аще кто не родится водою и Духом, – сказал Спаситель, – не может внити в царствие Божие»*¹⁴³. О возрождающем действии благодати свидетельствует и Св. Иоанн Креститель, когда говорит: *«Той вы крестит Духом Святым и огнем»*¹⁴⁴. Несомненно, имея в виду это действие благодати, Господь сказал: *«Огня приидох вовреци на землю. и кто хошу, аще уже возгореся»*¹⁴⁵. Вот почему благодать Святого Духа сошла на апостолов в виде огненных языков. И на апостолах мы впервые увидели ее возрождающее действие. Она их совершенно переродила и сделала неузнаваемыми.

Изведав на опыте своей собственной жизни возрождающее действие благодати Святого Духа, апостолы учили, что не сострадательная любовь и ничто иное, а благодать Божия должна спасти всех людей, т.е. очистить их от страстей и сделать святыми для вечного блаженства в единении со Христом в Его славном Царствии. Отсюда понятно, почему Ап. Павел сказал: *«Егда же благодать и человеколюбие явися Спаса нашего Бога не от дел праведных ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости, спасе нас банею пакибытия и обновления Духа Святаго, Его же излиа на нас обильно Иисус Христом, Спасителем нашим, да оправдившеся благодатию Его, наследницы будем по упованию жизни вечная»*¹⁴⁶; и еще: *«Явися бо благодать Божия спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшеся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце, ждуще блаженнаго упования и явления славы великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»*¹⁴⁷.

Так учили о благодати Святого Духа, как о возрождающей силе, и Святые Отцы. *«Господь, говорит Св. Макарий Великий, возлюбив род человеческий, как собственный Свой образ, восхотел породить его от Своего Божественного семени... Господь хочет, чтобы все люди сподобились сего рождения; потому что за всех умер и всех призвал к жизни. А жизнь есть рождение от Бога свыше. Ибо без сего рождения душе невозможно жить, как говорит Господь: «Аще кто не родится свыше, не может видети Царствия Божия» (Ин.3:3)... Все Ангелы... радуются о душе, рожденной от Духа... Ибо тело сие есть подобие души, а душа – образ Духа; и как тело без души мертво и не может ничего делать, так и без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для царства, и без Духа не может делать того, что Божие»*¹⁴⁸.

Так учит и бл. Диадокх, говоря, что в крещении мы получаем благодать Святого Духа, как внутреннюю Божественную силу, и возрождаемся от

Духа к святой жизни¹⁴⁹. Такое же учение мы находим у пр. Еп. Никиты Стифата¹⁵⁰ и Св. Григория Синаита¹⁵¹. Прекрасное учение о сей возрождающей силе благодати Святого Духа мы находим в творениях Святого Симеона Нового Богослова¹⁵². А тот же преп. Макарий Великий, объясняя слова Христа: «*Огня приход во врещи на землю, и что хошу, аще уже возгорися*»¹⁵³ говорит: «Сей огонь действовал в апостолах, когда восглаголали огненными языками... огонь сей прогоняет бесов, истребляет грех, он есть сила воскресения... Будем молиться, чтобы огонь сей коснулся и нас; и тогда, ходя непрестанно во свете, даже и в малом чем-либо не преткнем ног своих о камень, но как светила, явившиеся в мире, будем содержать в себе глаголы вечной жизни и, наслаждаясь Божиими благами, упокоимся в жизни с Господом, прославляя Отца и Сына и Святого Духа»¹⁵⁴.

Впрочем, по учению Святых Отцов, благодать Святого Духа, при нашем возрождении ею, не только прогоняет от нас бесов, сообщает нам силу к исполнению Божественных заповедей, исполняет наши сердца небесным блаженством: она помогает нам нести бремя Христово без всякого принуждения к тому с нашей стороны, т.е. легко и радостно исполнять Божественные заповеди¹⁵⁵.

Таково святоотеческое учение о возрождающей благодати Святого Духа. Сие учение показывает, что без благодати нет новой спасительной жизни, ибо от благодати она рождается, ею, как говорит преп. Макарий Великий, сия жизнь устрояется и усовершается¹⁵⁶.

Поэтому сия благодать, как самое драгоценное сокровище, или, по словам Макария Великого и Антония Великого, как драгоценный бисер, о котором говорил Господь¹⁵⁷, была целью пришествия в мир Христа¹⁵⁸. Поэтому, как свидетельствуют святители Каллист и Игнатий, благодать Святого Духа с ее проявлениями в нас должна быть и целью всех наших стремлений¹⁵⁹. Так учит о сем и Св. Симеон Новый Богослов. «Цель всех по Богу живущих, – говорит он, – есть – благоугодить Христу Богу нашему и примириться с Богом Отцом чрез приятие Святого Духа, – и, таким образом, устроить свое спасение: ибо в этом состоит спасение всякой души. Если этого нет у нас (в цели и действии), то тщетен всякий другой труд и суетно всякое другое делание наше»¹⁶⁰.

Из вышеприведенного Богооткровенного и святоотеческого учения о возрождении нас благодатию Святого Духа очевидна вся неправота учения М. Антония о сострадательной любви, как возрождающей силе.

Сострадательная любовь может быть только средством, и притом не главным, к раскрытию в нас благодати Святого Духа. Ибо, по учению

Святых Отцов, главнейшим средством к раскрытию этой благодати является любовь к Богу, как самая первая заповедь Христа. Без любви к Богу нельзя иметь любви к ближним. Вот почему Господь сказал ученикам: «Аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте... Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет»¹⁶¹. На основании учения Христа мы знаем, что отличительным признаком истинного пастыря является его любовь к пасомым¹⁶². Но из того же учения Христа мы видим, что только тогда Господь призвал Ап. Петра к пастырскому служению – после его троекратного отречения, – когда Петр троекратно засвидетельствовал о своей любви ко Христу¹⁶³.

Прекрасно изобразил производное значение любви к ближним, как происходящей из любви к Богу, преп. Авва Дорофей. Он сравнивает мир с кругом, Бога – с центром в круге, а пути человеческой жизни – с радиусами. Чем более входят люди внутрь круга, приближаясь к Богу, тем они становятся ближе и друг к другу; и сколько приближаются друг к другу, – столько приближаются и к Богу¹⁶⁴.

Точно так же учат о соотношении любви к Богу и любви к ближним: блаж. Диадок¹⁶⁵, святой Максим Исповедник¹⁶⁶, святой Авва Фалассий¹⁶⁷ и другие Святые Отцы Церкви.

Поэтому сострадательная любовь не только не может быть возрождающею силою, но она не может быть и главным средством к возбуждению в нас этой силы, ибо таковым средством, как видели мы, является любовь к Богу.

Этого мало. Сострадательная любовь не есть даже высший вид любви к ближним. По учению Св. Иоанна Златоуста, любовь сорадовательная выше сострадательной. «Плакать с плачущими нетрудно, говорит он, а радоваться с радующимися (Рим.12:15) не очень легко: мы легче сострадаем находящимся в несчастьи, нежели сорадуемся благоденствующим. Там самое свойство несчастья достаточно для того, чтобы подвигнуть к состраданию и камень; а здесь, при благосостоянии, и зависть и недоброжелательство не позволяют не очень любознательному быть участником в удовольствии... Поэтому будем стараться сорадоваться благоденствующим, чтобы очистить свою душу от зависти и недоброжелательства, – ничто так не отгоняет эту тяжкую и трудно излечимую болезнь, как сорадование живущим добродетельно»¹⁶⁸.

Прежде, чем закончить рассмотрение первого положения теории М. Антония, обратим внимание на следующие слова его статьи: «Итак, мы устанавливаем ту истину, что нравственно возрождающее начало или сила – есть сила страдающей любви. В некоторой степени она уделена

природе даже невозрожденного человека»¹⁶⁹.

Здесь М. Антоний, прежде всего, допускает логическую ошибку. Если возрождающее начало есть у невозрожденного человека, то он уже перестает быть невозрожденным. Таким образом, из этих слов М. Антония можно вывести заключение, что в мире нет совсем невозрожденных, что, конечно, неверно.

Но главная, существенная ошибка М. Антония заключается в том, что он расходится в этом месте с учением Церкви. Церковь учит, что возрождающая сила, т.е. благодать Святого Духа, подается только христианам в таинствах Церкви. На язычников, магометан и иудеев наша Церковь смотрит, как на невозрожденных, ибо у них нет благодати Святого Духа, как внутренней возрождающей силы. Поэтому из вышеприведенных слов М. Антония явствует, что он неправильно, т.е. не по-святоотечески мыслит о благодати Святого Духа.

Впрочем, сего вопроса мы еще раз коснемся, когда будем рассматривать третье положение богословской теории М. Антония. А сейчас перейдем к рассмотрению второго.

Глава вторая

Учение М. Антония об искуплении нас сострадательной любовью Христа в саду Гефсиманском. Взгляд на Гефсиманские душевные муки Христа, как на сильнейшие, в сравнении с Его крестными муками. Неправославное толкование М. Антонием Гефсиманской молитвы Христа.

Сущность второго положения – самого основного в догматической теории М. Антония, заключается, как мы выше отметили, в том, что Господь искупил нас в саду Гефсиманском Своею сострадательной любовью.

Здесь М. Антоний утверждает, что душевные муки этой сострадательной любви Христа являются несравненно сильнейшими, чем телесные муки и смерть, которые Спаситель перенес на кресте¹⁷⁰.

Эти душевные страдания представляются М. Антонию, как величайшая скорбь, которою был подавлен Господь в Гефсиманском саду¹⁷¹, и которая будто происходила «от созерцания греховной жизни и греховной настроенности всех человеческих поколений»¹⁷². «Должно думать, говорит М. Антоний, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление»¹⁷³.

Что же касается телесных мук и смерти на кресте, то, по словам М. Антония, Господь не мог их страшиться и «взирать на телесную смерть, как на что-то ужасное»¹⁷⁴. Он пишет: «Должно опровергнуть ходячее представление о Гефсиманской молитве Христовой, – как будто бы внушенной Ему страхом предстоящих телесных страданий и смерти. Это было бы крайне недостойно Господа, Которого рабы потом (да и раньше – Маккавеи) шли на мучения, радуясь и ликуя среди терзаний их телес»¹⁷⁵. Поэтому слова Гефсиманской молитвы: «*да мимоидет от Мене чаша сия*»¹⁷⁶, относятся, как заявляет М. Антоний, «не к предстоящему Ему (Христу) распятию и смерти, а именно к этому, совершенно было подавившему Его настроению¹⁷⁷ глубокой скорби за столь любимый Им грешный человеческий род... эта-то скорбь и была «чашею», пронести которую мимо Он просил Небесного Отца»¹⁷⁸.

Для подтверждения своего толкования Гефсиманской молитвы М. Антоний ссылается на слова святого Ап. Павла: «*Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему...*» и

проч. «Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитву и моление¹⁷⁹. Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение»¹⁸⁰. «Видите, – говорит М. Антоний,– ... Господь молится не об избавлении от распятия и смерти, ибо тогда нельзя было бы сказать, что Он был услышан, так как распятие и смерть Он все же претерпел. Он молился об облегчении одолевавшей Его скорби за греховное человечество: эта-то скорбь и была «чашею», пронести которую мимо Он просил Небесного Отца. Он молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей» (Мк.14:37; ср.: Мф.26:39–42; Лк.22:42). Из этих изречений не видно, что Господь молился о предстоявших Ему страданиях, а не о том, что Он переживал «в час сей», то есть, в час самой молитвы. Но как же Он был услышан при нашем толковании события? – К Нему явился Ангел и подкреплял Его... Вот в каком смысле Он был услышан, и дальнейшие слова апостола подтверждают наше истолкование Гефсиманской молитвы, как первосвященнической: «Хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию и, совершившись, сделался для всех, послушных Ему, виновником спасения вечнаго, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр.5:8–10). «Слова эти, заключает М. Антоний, буквально подтверждают то, что мы писали выше: именно, сострадающая любовь Христова является в сердцах наших силою освящающею, и в этом смысле Он наш первосвященник»¹⁸¹.

По поводу изложенного учения М. Антония об искуплении нас душевными страданиями Христа в саду Гефсиманском мы, прежде всего, должны сказать, что противоположение Гефсиманских душевных страданий Господа голгофским, как телесным, является совершенно неверным. Разве на кресте, помимо физических, не было душевных страданий Христа? Можно ли с психологической точки зрения говорить о страданиях Господа на кресте только, как о физических?! Мы должны признавать, как неоспоримую истину, что вместе с страданиями тела страдает и душа. Несомненно, телесные страдания Спасителя на кресте были чрезвычайно тяжки. Ясно, что такими же, в высшей степени тяжкими, были и те душевные муки, которые пережил здесь Господь уже в силу одной только связи души с телом.

И не может быть никакого сомнения, что крестные муки Спасителя вообще, и в частности душевные, были тяжелее, чем душевные страдания в Гефсиманском саду. В этом уверяет нас Священное Писание. Последнее показывает, что страдания Господа на кресте были высшею степенью Его истощения. Душа Иисуса Христа страдала не менее Его тела, ибо что может быть мучительнее и бедственнее богооставленности?! Это

ужаснейшее состояние и испытал Спаситель на кресте, о чем свидетельствует Его вопль: «*Боже Мой. Боже Мой, вскую Мя еси оставил*»¹⁸². В саду Гефсиманском только началась эта богооставленность, почему Спаситель наш просил трех самых любимых учеников Своих побыть с Ним в Его смертельной душевной скорби¹⁸³. Но эта богооставленность здесь, как причина предсмертной душевной скорби Христа, не достигла такой степени, в какой она проявилась на кресте. В саду Гефсиманском в истощении Спасителя была отрада в лице посланного Ему Божественным Отцом Ангела для Его укрепления¹⁸⁴. А на кресте не было Иисусу Христу уже никакого утешения. Божественный Отец дал Своему Единородному Сыну до самого дна испить чашу искупительных за нас страданий – до последнего предела истощиться в Его человеческих немощах, оставив Его, как человека, Своею помощью, почему из груди Божественного Страдальца на кресте и вырвался такой вопль¹⁸⁵.

Таким образом, имея в виду свидетельства Священного Писания о растворении душевных мук Христа в саду Гефсиманском через явление Ему Ангела, с одной стороны, и об оставленности Его Божественным Отцом без всякой помощи на кресте – с другой, мы должны сказать, что мысль, будто душевные Гефсиманские страдания Христа были сильнее голгофских, ошибочна, ее нет в Священном Писании, она противоречит данным Божественного Откровения.

То же самое мы должны сказать и касательно представления М. Антония о Гефсиманских муках Христа, как о величайшей скорби, которая будто происходила от созерцания греховности всех человеческих поколений. Для такого представления Священное Писание не дает нам никакого основания. Здесь совсем ничего не говорится, что душевные Гефсиманские муки Христа хотя бы в некоторой мере зависели от сознания Им грехов всего человечества. Имея в виду евангельское повествование о Гефсиманской молитве, мы можем только сказать, что в Гефсиманском саду у Христа Спасителя была смертельная душевная скорбь от страха смерти и сознания Своего одиночества, или начавшейся богооставленности. И ничего недостойного Иисуса Христа, как ошибочно думает М. Антоний¹⁸⁶, в этом проявлении смертельного страха не было, ибо Он испытывал этот страх, как человек, а не как Бог. Страх смерти вложен Самим Богом в человеческую природу и является лишь неотъемлемым признаком ее немощности.

И далеко не всегда святые мученики «шли на мучения, радуясь и ликуя среди терзаний их телес»¹⁸⁷. Эту радость они испытывали только

тогда, когда получали от Бога во время своих мук дивную благодатную помощь и настолько, что иногда совсем не чувствовали этих мучений.

А Спаситель наш оставлен был Божественным Отцом Своим. Он в страданиях был предоставлен только Своим человеческим силам. Как человек, Христос не мог не страшиться ожидавших Его мучений и смерти на кресте.

Поэтому Гефсиманские душевные страдания, на основании евангельского о них повествования, свидетельствуют лишь о том, что Спаситель не только Бог, как утверждали еретики монофизиты, но и человек. Как человек, Он испытывал в Гефсиманском саду величайшую скорбь от предстоящих Ему голгофских страданий и смерти. О миновании чаши этих крестных мук Он и молился Своему Божественному Отцу.

Однако, М. Антоний, ссылаясь на евангельские тексты: Мк.14:37; Мф.26:39–42 и Лк.22:42¹⁸⁸, утверждает, что Господь молился не о миновании Его чаши крестных страданий и смерти, а о миновании указанной им – М. Антонием, чаши величайшей скорби, которая переживалась Иисусом Христом в «час сей», т.е. в час Его Гефсиманской молитвы¹⁸⁹.

Остановимся своим вниманием на указанных М. Антонием текстах. В первом из них мы находим такие слова Господа: *«И прииде, и обрете их спящих, и глагола Петрови: Симоне, спиши ли? не возмогл еси единаго часа побдети?»*¹⁹⁰. Как видим, в этих словах выражается только упрек Спасителя Петру, что последний не смог бодрствовать одного часа в течение Гефсиманской молитвы, и совсем не говорится, о чем именно Господь молился. Здесь нет даже малейшего намека, который указывал бы на то, что Господь молился, дабы миновала Его чаша величайшей скорби от созерцания Им греховности всех человеческих поколений¹⁹¹. И совсем непонятно, каким образом М. Антоний мог эту мысль обосновать на приведенных словах Христа Ап. Петру. Между этими словами и настоящей мыслью М. Антония нет ничего общего.

Что касается двух других евангельских текстов, на которые ссылается М. Антоний, то первый из них содержит в себе такие слова: *«И прешед мало, паде на лице Своем, моляся и глаголя: Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хошу, но якоже Ты. И пришед ко ученикам, и обрете их спящих, и глагола Петрови: тако ли не возможосте единаго часа побдети со Мною? Бдите и молитесь, да не внидете в напасть: дух убо бодр, плоть же немощна. Паки вторицею шед помолися, глаголя: Отче Мой, аще не может сия чаша мимоити от Мене, аще не пию ея, буди воля Твоя»*¹⁹². Во втором тексте сказано: *«Отче, аще*

волиши мимонести чашу сию от Мене: обаче не Моя воля, но Твоя да будет»¹⁹³.

Как видим, в приведенных словах Господа, помимо Его упрека Петру и двум другим ученикам, говорится о Гефсиманской молитве, в которой Спаситель просил Своего небесного Отца о миновании Его чаши страданий. М. Антоний дает такое истолкование сей молитве о чаше, которое совсем не может быть обоснованным на этих Божественных словах. Если упрек Христа Петру, что он не мог бодрствовать в час Гефсиманской молитвы, не имеет ничего общего с мыслью М. Антония, что этот час будто указывает на душевную величайшую скорбь Спасителя от созерцания Им греховности всех человеческих поколений, то и самая молитва Христа о миновании Его чаши страданий не имеет ничего общего с этою мыслью М. Антония. Слова сей молитвы относились не к чаше душевных страданий, которые испытывал Господь в час Гефсиманской молитвы, будто бы от созерцания греховности всех человеческих поколений, а к чаше Его страданий, которые Он должен был испытать в час Своего распятия на кресте.

Очень жаль, что М. Антоний упускает из вида те слова из Евангелия от Иоанна, которые говорят также о чаше страданий Христа, только не Гефсиманских, а крестных. Эти евангельские слова раскрывают всю ошибочность понимания М. Антонием чаши, о миновании которой молился Господь в Гефсиманском саду.

В данном случае, мы имеем в виду следующие слова Господа: *«Прииде час, да прославится Сын человеческий. Аминь, аминь глаголю вам: аще зерно пшенично падь на земли не умрет, то едино пребывает: аще же умрет, мног плод сотворит... Ныне душа Моя возмутися: и что реку? Отче, спаси Мя от часа сего: но сего ради приидох на час сей»¹⁹⁴.*

По толкованию Св. Иоанна Златоуста, Господь говорит здесь о чаше Своих крестных страданий и смерти, о чем свидетельствуют Его слова о смерти пшеничного зерна, а также и то обстоятельство, что Господь говорит о чаше Своего прославления, под которым разумеются Его страдания и смерть на кресте¹⁹⁵.

На основании приведенного евангельского текста и толкования его святителем Иоанном Златоустом, данные слова Христа надо поставить в полную параллель с Его словами Гефсиманской молитвы. И здесь, и там Спаситель молится Своему небесному Отцу о избавлении от крестных страданий и смерти, с тою только разницей, что в первом случае эти крестные страдания именуется как «час сей», а во втором – как «чаша сия».

Вот на какие слова Христа следовало бы обратить внимание М. Антонию для правильного истолкования Гефсиманской молитвы, а не на слова, которые говорят об упреке Господа Петру и другим ученикам, что они не могли одного часа Гефсиманской молитвы Христа бодрствовать с Ним¹⁹⁶.

Кроме того, совсем непонятно, почему М. Антоний заключил в кавычки слова: «Он молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей», после коих следует ссылка на Мк.14:37; ср.: Мф.26:39–42 и Лк.22:42¹⁹⁷. Ни в одном из этих текстов таких слов нет.

Такою же несостоятельностью отличается ссылка М. Антония, для утверждения данной его ошибочной мысли, и на слова Ап. Павла в послании к Евреям¹⁹⁸. Этот текст также не дает никакого повода думать, что Господь молился о миновании Его величайшей скорби, происходившей от созерцания всех грехов человечества. Напротив, здесь мы имеем основание для мысли, что Господь молился о миновании чаши крестной смерти, именно в словах: *«моления же и молитвы к Могущему спасти Ею от смерти, с воплем крепким и со слезами принес»*¹⁹⁹. Таким образом, данная мысль М. Антония здесь не утверждается, а ниспровергается.

Нет подтверждения этой мысли и в дальнейших словах апостола: *«и услышан быв от благоговеинства»*²⁰⁰. Да, Божественный Отец не избавил Своего Единородного Сына от смерти. Несмотря на это, Апостол имел полное основание сказать, что Божественный Отец услышал Его молитву, ибо Он послал Своему Сыну для Его укрепления Ангела²⁰¹. Здесь слово «услышал» нельзя понимать в смысле исполнения молитвы Христа в полном ее объеме. Это слово надо понимать в том смысле, что Божественный Отец отозвался на молитву Своего Сына и, в ответ на нее, сделал все для укрепления человеческой немощной природы Иисуса Христа, не нарушая планов Божественного домостроительства.

В изъяснении Священного Писания мы должны руководиться святоотеческим разумением. Вот как объясняет Гефсиманские душевные муки Иисуса Христа с Его молитвою о миновании чаши Св. Златоуст. «Если бы молитва Его (Христа) в саду Гефсиманском, – говорит Св. Златоуст, – относилась к Божеству Его, то Он оказался бы опровергающим Самого Себя, противоречащим и несогласным с Самим Собою. Здесь Он говорит: *«Отче, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия»*, и колеблется и уклоняется от страданий (Мф.26:39); между тем, в другом месте, сказав, что Сыну человеческому надлежит предану быть и пострадать, и услышав слова Петра: *«Милосерд Ты Господи, не имать*

быти Тебе сие», так сильно укорил его, что сказал: *«Иди за Мною, сатано, соблазн Ми еси, яко не мыслиши, яже суть Божия, но человеческая»* (Мф.16:22–23)... и во многих других местах (Священного Писания) мы видим, что Он предсказывал Свои страдания и желал, чтобы они исполнились, и что для них Он и пришел. Почему же здесь Он говорит: *«аще возможно?»* Он показывает нам немощь человеческой природы, которая не легко решается расстаться с настоящей жизнью, но уклоняется и колеблется по причине изначально внедренной в нее Богом любви к настоящей жизни. Если и после всех таких слов Его некоторые осмелились сказать, что Он не принимал плоти, то чего они не сказали бы, если бы не было сказано ничего подобного? Там Он, как Бог, предсказывает о Своих страданиях и желает, чтобы они были, а здесь, как человек, избегает их и уклоняется... Итак, когда Он говорит: *«аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия»*, и: *«обаче не якоже Аз хошу, но якоже Ты»*, то выражает этим не что иное, как то, что Он был облечен истинною плотью, которая боится смерти, потому что ей свойственно бояться смерти, уклоняться от нее и предаваться скорби»²⁰².

Точно в таком же смысле объясняет данную молитву Христа, как выражение Его Гефсиманских страданий, и Св. Ефрем Сирийский²⁰³.

Таково святоотеческое толкование Гефсиманской молитвы. Этого толкования мы и должны держаться, если не хотим погрешать против истины и впадать в несообразность.

Глава третья

Взгляд М. Антония на Гефсиманские страдания Христа, как на последний и завершительный Его подвиг в деле нашего искупления. Неправильная ссылка, для доказательства этого взгляда, на слова Ап. Павла (Евр.5:5–10). Отрицание спасительного для нас значения крестной смерти Христа и другие нелепые выводы, проистекающие из учения М. Антония об искуплении. Ряд несообразностей в самом этом учении. Чрезвычайные явления, происшедшие в момент крестной смерти Христа, как неопровержимое свидетельство, что наше искупление произошло не в Гефсимании, а на кресте.

Посмотрим опять с точки зрения Божественного Откровения, насколько состоятельно мнение М. Антония, что в душевных Гефсиманских страданиях Христа, будто вызванных созерцанием греховности всех человеческих поколений, и состояло наше искупление. Говоря так, М. Антоний показывает, что эти душевные страдания были последним и совершительным подвигом Христа.

Но эта мысль ниспровергается одинаково как самую действительностью, так и Священным Писанием. Самый ход событий показывает, что крестный подвиг был совершен не до Гефсиманских душевных страданий Христа, а после них.

Что касается Священного Писания, то оно свидетельствует, что крестные страдания и смерть Христа были последним и совершительным Его подвигом в борьбе с дьяволом за наше искупление в том именно смысле, что им по преимуществу и окончательно совершилось наше спасение. Повествуя о крестных муках Господа, Евангелист Иоанн говорит: *«Посем ведый Иисус, яко вся уже совершишася... глагола: жажду... Егда же прият оцет Иисус, рече: совершишася. И преклон главу, предаде дух»*²⁰⁴.

Слово *совершишася*, по-гречески *τετελέοται*, происходит от глагола *τελέω*, что означает – оканчиваю, исполняю, совершаю, опять же в значении конца. Вот почему Св. Иоанн Златоуст в толковании слов Евангелиста Иоанна в 28-м стихе 19-й главы и, в частности, слова *совершишася*, пишет: «то есть, что не остается уже ничего не исполненным в плане домостроительства Божия. Так во всех случаях Он старался показать, что смерть Его – необыкновенная, потому что все зависело от власти Умиравшего, и смерть приступила к телу Его не прежде того, как Он Сам восхотел, а Он восхотел тогда, как все уже

исполнилось»²⁰⁵.

Но М. Антоний, несмотря на прямое свидетельство Священного Писания, что последним и совершительным подвигом была крестная смерть Христа, учит, что таким совершительным подвигом для нашего искупления были душевные Гефсиманские страдания Господа. Для подтверждения этого учения он в своем толковании Гефсиманской молитвы даже ссылается на вышеприведенные слова Ап. Павла: «*Хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию и, совершившись, сделался для всех, послушных Ему, виновником спасения вечнаго, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека*» (Евр.5:8–10). Слова эти, говорит М. Антоний, буквально подтверждают то, что мы писали выше, именно, – что сострадающая любовь Христова является в сердцах наших силою освящающею, и в этом смысле Он наш первосвященник»²⁰⁶.

Итак, вот где М. Антоний видит основание для своего учения, что наше искупление совершилось Гефсиманскими Душевными муками Христа, и что именно через эти муки Он и сделался нашим Первосвященником. Говоря короче – это основание М. Антоний видит даже не во всем приведенном им тексте из послания Ап. Павла к Евреям, а только в одном слове этого текста: *совершился*.

Нельзя отрицать, что в этих апостольских словах говорится о страданиях Спасителя вообще и, в частности, о душевных страданиях Его в саду Гефсиманском, и о том, что благодаря этим страданиям Он научился послушанию, чрез которое сделался виновником нашего вечного спасения и назван от Бога Первосвященником. Но здесь ни одним словом не дается основания для мнения, что душевные страдания в саду Гефсиманском являются совершительным подвигом, чрез который Господь даровал нам спасение и сделался нашим Первосвященником.

Как мы видели из Священного Писания, таким совершительным, окончательным актом в деле нашего спасения были не душевные страдания Христа в саду Гефсиманском, а Его страдания и смерть на кресте.

Да и самое слово *совершився* нельзя толковать в смысле совершительного, окончательного момента в нашем искуплении. Это слово по-гречески *τελειώθεις*, есть аорист причастия пассивной формы от глагола *τελειόω* и означает: *приходить в совершенство*. Следовательно, слово «совершився» говорит о нравственном совершенствовании Христа, которое состояло в достигнутом Им чрез страдания совершенном послушании Своему Божественному Отцу²⁰⁷.

Так объясняет это слово 9-го ст. 5-й гл. и Еп. Никанор в своем

экзегетическом исследовании послания Ап. Павла к Евреям. По его словам, «в 9-м стихе Апостол говорит о достижении совершенства Христом в том же смысле, как и в 10-м ст. 2-й гл. послания к Евреям, т.е. в смысле совершенного приготовления Его к тому, чтобы осуществить в полноте первосвященническое служение, почему вслед за этим (в 10-м ст. 5-й гл.) говорится и о наречении Его от Бога в первосвященники потому, что после того, как Он принес Себя в жертву, Он соделался для верующих в Него виновником спасения их, а вознесшись, явлен и всем, как вечный Первосвященник»²⁰⁸.

Впрочем, мы имеем на слово «совершився» и святоотеческое изъяснение. В своем толковании послания к Евреям, Св. Иоанн Златоуст, имея в виду 8-й и 9-й стихи 5-й главы, говорит: «*навыче послушанию*». Здесь он (апостол)... показывает, какова бывает польза от страданий. «*И совершився, бысть всем слушающим Его виновен спасения*». Если Он, будучи Сыном, получил пользу от страданий, научившись послушанию, то тем более (можем получить) мы... «*От сих, яже пострада*», Он постоянно научался повиноваться Богу. И «*совершився*», т.е. посредством страданий. Вот в чем состоит совершенство, вот чрез что следует достигать совершенства! И не только Сам Он спасся, но и для других это обильно послужило во спасение. «*Совершився, – говорит, – бысть всем слушающим Его виновен спасения вечнаго: наречен от Бога Первосвященник по чину Мелхиседекову*»²⁰⁹.

Ясно, что слово *совершився* не может означать совершения в смысле окончательного подвига, чрез который Господь будто сделался виновником нашего искупления. Оно указывает на достижение Христом чрез страдания нравственного совершенства, что-то же – совершенного послушания Своему Божественному Отцу.

Но и в этом смысле слово *совершився* нельзя понимать так, что Ап. Павел будто говорит здесь о достижении Иисусом Христом нравственного совершенства или совершенного послушания Отцу Своему только чрез душевные Гефсиманские страдания, и будто последние он имеет в виду в своих словах: «*Аще и Сын бже, обаче навыче от сих, яже пострада, послушанию*»²¹⁰. Такой мысли Ап. Павел не мог высказать, ибо послушание Сына Отцу не ограничилось подвигом Христа в саду Гефсиманском, но перешло на крест и здесь, а не в Гефсимании, соответственно с самою сильною степенью голгофских страданий, проявилось в совершенной, конечной степени. Поэтому в своем послании к Филиппийцам Ап. Павел писал о Христе: «*Смирил Себе, послушив бже даже до смерти, смерти же крестныя. Тем же и Бог Его превознесе, и*

дарова Ему имя, еже паче всякого имене»²¹¹.

Отсюда понятно, какое значение имеет слово *совершився*. Оно означает, что Господь достиг во всей полноте совершенства, или совершенного послушания Отцу Своему на Голгофе крестными муками и крестною смертью. В силу этой крестной Своей смерти, Он и стал виновником нашего вечного спасения и наименован от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека.

Особенно ярко эта мысль выражается у Ап. Павла в других и очень многих местах того же послания к Евреям, при свете которых и следовало бы М. Антонию изъяснять смысл приводимых им апостольских слов.

Еще в самом начале настоящего апостольского послания, в первой его главе сказано: «Собою очищение сотворив (совершив) грехов наших»²¹².

Во второй же главе Апостол указывает точнее: чем именно, каким подвигом Господь совершил наше спасение и почему Он стал для нас пред Богом Первосвященником. «Понеже убо, – пишет он, – дети приобщившася плоти и крови, и Той приискренне приобщися техже, да смертью упразднит имущаго державу смерти, сиречь диавола... Отнюдуже (посему) должен бе по всему подобитися братии, да милостив будет и верен первосвященник в тех, яже к Богу, во еже очистити грехи людския»²¹³.

Ясно, что учение М. Антония о совершении Господом нашего искупления душевными Гефсиманскими страданиями противно Божественному Писанию. Поэтому нет ничего удивительного, что из этого учения, по необходимости, следуют несообразные выводы. Самым первым и главным из них является отрицание необходимости для нашего искупления крестной смерти Господа Иисуса Христа.

Спрашивается, если наше спасение совершилось в Гефсимании, то зачем нужна была Голгофа, крестная смерть Христа? – Она теряет тогда свое спасительное значение. По времени она не может иметь даже и подготовительного значения к совершительному акту в деле нашего спасения, который будто бы произошел в Гефсимании, и становится, таким образом, совсем излишней.

Но мы знаем, что если бы не было этой смерти, то не было бы воскресения Христа, и смерть не была бы побеждена Его воскресением. Тогда не было бы у нас веры и в наше воскресение и в окончательную победу над смертью, чего мы ожидаем при всеобщем воскресении мертвых.

Если бы не было крестной смерти Христа, то мы до сих пор не были бы избавлены от проклятия, ибо не совершилось бы наше искупление от

первородного греха кровью Господа. Тогда все умершие праведники и ветхозаветные и новозаветные находились бы до настоящего времени в аду, а мы не имели бы внутренней возрождающей благодати Святого Духа, ниспослание Коего, по учению Спасителя, зависело от крестных Его страданий и смерти²¹⁴. А не имея этой благодати, мы не имели бы в себе Божественной силы избавиться от своих личных грехов, от всех козней диавольских, сделаться новой тварью во Христе и быть в святом и блаженном единении с Богом.

Если бы, наконец, не было крестной смерти Христа, мы не могли бы вкушать Тела и Крови Его в святом причащении и, таким образом, были бы лишены спасительного средства для самого близкого и родственного нашего единения со Христом, как источника нашего блаженства и здесь, и в будущей жизни.

Вот к каким нелепым выводам приводит учение, что наше спасение совершилось подвигом душевных страданий Христа в саду Гефсиманском. Ясно, что это учение влечет за собою ниспровержение всего Божественного домостроительства в деле нашего спасения, следовательно – всего христианства.

Правда, М. Антоний за голгофскими телесными страданиями Христа признает некоторое значение. «В чем, спрашивает М. Антоний, главная ценность Его страданий? Конечно, в муке душевной! – Мы понимаем ее, как сострадающую любовь к грешному человечеству... Какое же значение в таком случае сохраняют событие распятия, крест, оскорбления от иудеев и самая смерть Господа? Конечно, очень глубокое»²¹⁵.

Что это за глубокое значение телесных страданий и смерти Христа, о сем М. Антоний говорит в следующих словах: «Телесные муки и телесная смерть Христова нужны прежде всего для того, чтобы *верующие оценили силу Его душевных страданий...* Мы, конечно, далеки от того, чтобы настойчиво утверждать, будто телесные страдания Господа и, в частности, Его распятие и смерть имели исключительно лишь то значение, чтобы дать для верующих доступ к уразумению Его душевной скорби: вероятно, что, по связи души с телом, здесь имеется и более глубокий таинственный смысл, но во всяком случае, с точки зрения нравственного монизма Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения»²¹⁶.

Итак, вот как смотрит М. Антоний на голгофскую жертву. Вот какое значение имеет для нашего спасения смерть Христа. По учению М. Антония, сие значение определяется словами: «глубокое»; «вероятно, здесь имеется и более глубокий смысл»; «Господне распятие и смерть не

являются лишними значения для нашего спасения». В конце концов, крестная смерть Христа, по свидетельству М. Антония, имеет только одно значение: «дать для верующих доступ к уразумению» душевных страданий Христа в саду Гефсиманском.

Таким образом, крестные страдания, в глазах М. Антония, имеют чисто внешнее, вспомогательное значение для нас. Но таким же способом к уразумению душевной скорби Христа в саду Гефсиманском могут быть и наши собственные телесные страдания, наблюдение нами телесных страданий других и даже описания этих страданий в книгах.

Следовательно, голгофская жертва Христа, как явление чисто внешнего порядка, по учению М. Антония, не имеет в деле нашего искупления никакого существенного значения. Ясно, что неправильность учения М. Антония о совершении нашего искупления только душевными страданиями Христа, при отрицании им всякого существенного значения за крестными страданиями и смертью Господа, остается во всей своей силе, равно как и все указанные нами несообразные выводы из этого учения.

Есть ряд несообразностей и в самом этом учении. Нельзя допускать в отношении ко Христу Спасителю таких выражений: «Он был подавлен величайшею скорбью», «совершенно было подавившему Его настроению глубокой скорби»²¹⁷. Эти выражения дают повод думать, что Спаситель был близок к падению. Ибо быть подавленным скорбью, это значит – впасть в уныние, которое происходит у нас от потери надежды на помощь Божию. Но этого на самом деле не было в душе Христа. Несмотря на всю смертельную скорбь в Гефсиманском саду, Он всецело покорялся воле Своего Божественного Отца. Вот почему моление о чаше Он заключил словами: «*Обаче не якоже Аз хошу, но якоже Ты... не Моя воля, но Твоя да будет*»²¹⁸.

Затем, нельзя согласиться со словами М. Антония, что «в Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей... и оплакало с любовною скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему»²¹⁹. Ведь страдало не «Божественное сердце». Такого сердца никогда не было. Страдало человеческое сердце Христа, ибо страдала Его человеческая, а не Божественная природа.

Отмечая, что Господь был подавлен величайшею скорбью в Гефсиманскую ночь, М. Антоний говорит: «Вторично эта подавляющая скорбь объяла Его пречистую душу на кресте, когда уже весь жестокий народ не только не смягчился Его страшными телесными мучениями

(душевных они, конечно, и понять не могли), но злобно издевался над Страдальцем»²²⁰.

Если на кресте Господь вторично испытал такую же душевную скорбь, какую Он пережил в Гефсиманском саду, и, кроме того, на кресте Он перенес и телесные страдания, то ясно, что крестные муки были сильнее Гефсиманских. Таким образом, здесь М. Антоний невольно опровергает свой взгляд, что не на кресте, а в Гефсимании совершилось наше спасение.

В заключение, для окончательного ниспровержения учения М. Антония об искуплении нас Гефсиманскими муками, мы не можем не отметить тех чрезвычайных событий, которые произошли во время крестных страданий Христа и Его смерти, о которых свидетельствуют: Священное Писание, святоотеческое учение и богослужебные книги. В повествовании об этом у Евангелиста Матфея сказано: *«От шестого же часа тма бысть по всей земли, до часа девятого... Иисус же паки возопив гласом велиим, испусти дух. И се завеса церковная раздрася на двое с вышняго края до нижняго: и земля потрясеся, и камене распадеся, и гроби отверзошася, и многа телеса усопших святых восташа, и изшедше из гроб, по воскресении Его, внидоша во святыи град, и явишася мнозем»*²²¹.

Св. Иоанн Златоуст, объясняя эти евангельские события, говорит: «Все происходившее тогда было знамение великого гнева Божия; не просто знамение, но знамение ярости; все означало гнев чрезмерный, и тьма, и рассевишиеся камни, и разодранная пополам завеса, и землетрясение»²²².

Как бы в дополнение к такому объяснению Св. Златоуста, мы находим у блаж. Феофилакта такие слова: «иудеи имели обычай раздирать одежды в случае богохульства, так теперь и храм Божий, как бы скорбя о смерти Бога, разрывал одежду свою, то есть, завесу... Далее, стихии тогда поколебались... во свидетельство того, что совершалось тогда перенесение смотра Божия от иудеев к язычникам»²²³.

Таким образом, Святые Отцы видят в необычайных явлениях в природе, сопровождавших крестные страдания и смерть Христа, проявление чрезвычайного гнева Божия на иудеев за совершенное ими чудовищное злодеяние.

По свидетельству богослужебных книг, это злодеяние оказалось настолько ужасным, что даже сама природа не могла стерпеть распятия Христа, и, как живая, вострепетала и соскорбела Божественному Страдальцу. *«Солнце не терпящи дерзновения (дерзости иудеев) ,*

говорится в одной из стихир кресту, *помрачися и земля вся трясаешя, Творца Тя миру познавши*²²⁴. В одной из литийных стихир на крестопоклонной неделе мы находим такие слова: *«Зряци Тя тварь вся на кресте нага висяца, Содетеля и Зиждителя всех, изменяешя страхом, и рыдаше: солнце же свет омрачи, и земля колебашеся, камене же разседашася и храма светлость раздирашеся. Мертвии востаха от гробов и ангельския силы ужасошася»*²²⁵.

Этого дивного чуда воскресения мертвецов и ужаса ангельских сил; этих чрезвычайных явлений в природе; этого Божественного гнева с отвержением иудеев – не было при душевных страданиях Христа в Гефсиманском саду. Ясно отсюда, что не здесь, а на Голгофе произошел самый великий по силе страданий искупительный и завершительный подвиг Христа. Поэтому не в Гефсиманском саду, а на кресте совершилось наше спасение.

Итак, Священное Писание, святоотеческое учение и самая действительность ниспровергают учение М. Антония об искуплении нас Гефсиманскими душевными муками, как совершенно несостоятельное. Об этой несостоятельности говорят и отмеченные нами выше несообразности и противоречия.

На этом можно было бы и закончить наше рассмотрение теории М. Антония о сострадательной любви Христа. Зачем останавливаться на его учении: как сострадательная любовь Христа переливается в наши сердца и возрождает нас, когда этой сострадательной любви, как возникшей будто от созерцания Спасителем во время Его Гефсиманской молитвы греховности всех человеческих поколений²²⁶ и как возрождающей нас силы, никогда не было?! Но чтобы до конца вскрыть всю ошибочность этой теории, перейдем к исследованию ее третьего положения.

Глава четвертая

Учение М. Антония о том, как переливается сострадательная любовь Христа в наши сердца.

В объяснение своей неправильной мысли, как переливается сострадательная любовь Иисуса Христа «в сердца любимых» Им людей, М. Антоний указывает на «объективный закон нашей духовной природы»²²⁷. К сожалению, он не дает ясного определения сему закону, хотя это следовало бы сделать. Ведь статья М. Антония о догмате искупления есть догматическое сочинение и естественно было бы ее автору озаботиться о предотвращении неправильного понимания читателями его догматических мыслей.

Из рассуждений М. Антония видно, что этот закон объясняется воплощением Христа, ибо «возлюбить» сострадательною любовью «всякого человека в отдельности... мог только всеведущий...Бог», а «перелить Свою святость в сердца людей мог только человек»²²⁸.

Действие же сего закона, как видно из слов М. Антония, состоит в том, что «Своею состраждущею любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы», производя в людях «новые... расположения, чувства, стремления» чрез соединение их с Собою²²⁹.

М. Антоний здесь указывает такой закон духовной природы, который неизвестен ни Священному Писанию, ни Святого Отцам Церкви. Очевидно, под этим законом М. Антоний понимает все ту же сострадательную любовь Христа, которою Он будто бы искупил и возрождает нас.

Что только Бог Один может возлюбить всякого человека в отдельности Своею сострадательною любовью, против этого мы возражать не будем. Но мы не можем согласиться с словами, что «перелить Свою святость в сердца людей мог только человек»²³⁰, ибо дарование нам святости Христовой есть дело Духа Святого и Его Божественной благодати. И Сам Спаситель, как человек, ничего не делал без помощи Божией, т.е. без благодати Святого Духа, почему Он и сказал: «не может Сын творити о Себе ничесоже»²³¹ и: «Дух Господень на Мне: Его же ради помаза Мя блавестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати плененным отпущение и слепым прозрение отпустити сокрушенныя во отраду, проповедати лето Господне

приятно»²³².

Что же касается воплощения, при помощи которого М. Антоний думает объяснить выдвигаемый им закон нашей духовной природы, то оно само объясняется действием Духа Святаго. При содействии Святого Духа Господь и воплотился, и совершил наше спасение. Для того, чтобы мы усваивали это спасение и достигали святости, Господь ниспослал на апостолов благодать Святого Духа в пятидесятый день после Своего воскресения. Эта благодать, получаемая нами в таинствах крещения и миропомазания, есть основа истинно-христианской святой жизни. Она и есть закон нашей духовной природы, о котором предсказывали еще пророки²³³, и о котором сказал святой Ап. Павел: *«явися во благодать Божия спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшеся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце»*²³⁴.

Что же касается действий сего закона, то мы должны, прежде всего, сказать, что не сострадательная любовь Христа рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, а благодать Святого Духа. Она уничтожает двойственное начало в ветхом человеке, появившееся вследствие падения наших прародителей, и делает человека опять единым духовным существом, созданным по образу и подобию Божию. «Преступлением Адамим, говорит бл. Диадок, оно (человеческое естество) разделилось на два действия (энергии); но Святым Духом оно опять соделывается единым и простым»²³⁵.

Далее. Не сострадательная любовь Христа соединяет нас с Ним, а все та же благодать Святого Духа. Без этой благодати мы никогда не будем в единении со Христом. «Если Сын Божий и Бог, говорит Св. Симеон Новый Богослов, для того снисшел на землю, чтобы посредничеством Своим примирить с Отцом Своим нас, сущих врагов Ему, и с Собою сочетать нас осязательно, посредством Святаго и Единосущного Духа Своего; то лишаящийся такой благодати какую другую получит? Всеконечно, таковой ни с Тем (Отцем) не примирился, ни с Сим (Сыном) не имеет сочетаться благодатию Святого Духа»²³⁶.

По учению Св. Симеона Нового Богослова, чрез Духа Святаго Божественный Отец и Божественный Сын приходят к нам и обитают в нас...²³⁷, через Него мы делаемся едино с Богом (по благодати)²³⁸.

Нигде и никогда мы так не соединяемся со Христом, как в таинстве Божественной Евхаристии. Здесь, по словам того же Св. Симеона Нового Богослова, мы делаемся плотью от плоти Христа, костью от костей Его – здесь мы обожаемся и телом, и душою, и всем своим существом. Здесь, по

словам сего великого отца Церкви, мы сподобляемся быть причастниками таких Божественных благ, о коих Ап. Павел сказал: «Ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его»²³⁹. Но и в сем величайшем таинстве мы входим в такое благодатное единение с Богом опять же чрез посредство благодати Святого Духа, ибо Он – Божественный Дух, претворяет хлеб и вино в тело и кровь Спасителя.

Отсюда понятно, что в нашем единении с Богом или в нашем возрождении действует не иной закон, а только закон благодати Святого Духа, который наименован Ап. Павлом законом Духа жизни²⁴⁰. По учению блаж. Диадоча²⁴¹, этот закон действует с момента нашего возрождения в таинстве крещения в самых глубинах нашего сердца, где, по учению святителей Максима Исповедника, Каллиста и Игнатия²⁴², благодать пишет свои законы. Действие сего закона мы ощущаем тогда, когда освобождаем себя от рабства страстям или, что то же, соблюдаем Божественныя заповеди. «Освободивший члены свои, говорит Св. Никита Стифат, от рабства страстям и предавший их в рабство правде, приблизился к освящению Духа Святаго, став выше закона плоти; и грех не будет уже обладать им, пребывающим в свободе и под законом Духа»²⁴³.

Таким образом, как в первых двух положениях своей теории о сострадательной любви М. Антоний расходится с учением Святых Отцов Церкви, так расходится он с этим учением и в третьем положении той же теории, когда объясняет, как сострадательная любовь переливается «в сердца любимых» Христом²⁴⁴, ибо ничего не говорит здесь о благодати Святого Духа, как спасительной силе, без которой не может быть нашего возрождения.

Правда, на стр. 19-й своей статьи М. Антоний говорит: «Нам теперь должно дознать, какую внутреннюю силою пастыря совершается, т.е. опосредствуется (ибо совершается оно Христом и Святым Духом) возрождение верующего, дабы затем найти ответ на главный вопрос нашего исследования: чем именно искупляет и возрождает нас Господь?» А на стр. 30-й М. Антоний, передавая о беседе Господа с Никодимом, говорит: «Господь ему (Никодиму) отвечает, что невозможное в пределах естественной жизни возможно для жизни благодатной, в которой действует Святой Дух, сходящий с неба, и для дарования которой Ему – Христу должно распяться, как вознес Моисей змию в пустыне, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин.3:3–15)».

Но эти места в статье М. Антония не совпадают с его основными воззрениями, в силу коих центральное значение в деле нашего искупления

и возрождения имеет не действие Святого Духа, а действие сострадающей любви Христа, переливающейся в наши сердца. Эти строки вносят лишь путаницу и свидетельствуют о неправильном и неясном богословском мышлении автора. Создается впечатление, будто все это М. Антоний говорит с целью показать, что, хотя он и вводит новшество, но не порывает связи и со старым, и не расходится с учением Церкви. Содержание же статьи в целом ее виде говорит о другом и ясно свидетельствует, что М. Антоний, в развитии своих богословских мыслей, расходится с учением Святых Отцов, что видно из всего вышесказанного нами.

Глава пятая

Рассуждение М. Антония о человеческом естестве, как общечеловеческой коллективной и безличной воле. Его учение о единении людей между собою и с Богом по общечеловеческому естеству. Тщетная попытка обосновать это учение на словах Священного Писания и Святых Отцов Церкви. Новое определение М. Антонием благодати. Несостоятельность этого определения.

Серьезным заблуждением является и учение М. Антония о нашем единении друг с другом и с Богом по естеству²⁴⁵. Это учение предваряется у М. Антония рассуждением о том, что такое естество²⁴⁶. Исходя из мысли о единстве естества Трех Божественных Ипостасей, М. Антоний говорит: «Отсюда видно, что естество, или природа, не есть отвлечение нашим умом общих признаков от различных предметов или лиц, а некая реальная сущность, реальная воля, реальная сила, действующая в отдельных лицах»²⁴⁷.

Что же представляет собою, по мнению М. Антония, это человеческое естество? – Называя последнее общечеловеческим, он говорит: «при всей нашей человеческой разрозненности, мы не можем не замечать в себе проявлений общечеловеческой коллективной воли, которая не от меня, но во мне, от которой не могу отказаться вполне, а лишь отчасти, и то с трудом и борьбой. Воля эта дана мне извне, но она и моя в то же время. Это и есть общечеловеческое естество по преимуществу. Сюда относится прежде всего данная нам совесть, которую одолеть почти никто не может; затем непосредственное участие и сострадание к ближним; затем чувства родительские, сыновние и мн. др. Есть среди этих свойств и недобрые, тоже как бы извне навязанные каждому из нас хотения: самолюбие, мстительность, похоть и пр. Это обнаружение падшей природы нашей, с которыми возможно и должно бороться. – Итак, природа всех людей одна: это безличная, но сильная воля, с которою каждая человеческая личность принуждена считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля, – в добрую или злую. Сюда же относится и тот закон бытия, что люди рождаются на свет не иначе, как от соединения отца и матери»²⁴⁸.

По поводу такого определения общечеловеческого естества мы не можем, прежде всего, не высказать своего крайнего недоумения. Относя к понятию общечеловеческого естества совесть, это высшее духовное природное начало, или голос Божий, а также и похоть, как низменный

человеческий инстинкт, М. Антоний эти, как и все другие указанные им явления нашего естества, объединяет в понятии общечеловеческой коллективной и безличной природной воли. Таким образом, М. Антоний создает учение, что человеку свойственны две воли – одна личная свободная, а другая безличная, общечеловеческая, коллективная. Такой общечеловеческой коллективной и безличной воли в действительности не существует. Человек есть существо индивидуальное, с свободною волею. И оттого, что ему присущи общечеловеческие свойства, о коих говорит М. Антоний, как общечеловеческом естестве, его воля не может быть в своей сущности иною, но остается той же – личной и свободной.

Как видим, заявляя, что общечеловеческое естество есть «некая реальная сущность, реальная воля, реальная сила»²⁴⁹, М. Антоний разумеет под этою реальностью то, чего совсем нет в действительности.

Конечно, нет такого странного учения о человеческом естестве, или о природной, безличной общечеловеческой и коллективной воле, ни в Священном Писании, ни в творениях Святых Отцов Церкви. Тем более нельзя найти в этих источниках православного богословия учения о нашем единении по этому общечеловеческому естеству. Однако, М. Антоний пытается обосновать это странное свое учение на Священном Писании и святоотеческих изречениях. Ошибочно исходя из мысли, что, как Три Божественные Ипостаси объединяются по естеству, так и люди, при всей своей множественности, могут объединяться по естеству между собою²⁵⁰, М. Антоний упускает из вида Богооткровенное и святоотеческое учение о том, что только Божественным Ипостасям свойственно объединяться между Собою по естеству, а люди могут объединяться друг с другом только по единому духу или любви благодати Святого Духа. Эта последняя истина как раз и выражается в Богооткровенных и святоотеческих изречениях, в которых М. Антоний думает найти подтверждение своему неправильному учению, что люди объединяются между собою по естеству.

М. Антоний пишет: «мне скажут, пожалуй: я вижу здесь только сходство моей природной воли с другими, но не вижу ее реального единства; не чувствую своего единства с ближними, а сострадание к ним иногда сменяется во мне злорадством... – Да, ответим, теперь это, к сожалению, так, но не так было изначала, не так будет в грядущем животе, и не так бывает и теперь там, где люди живут по Богу. Ты не можешь себе представить, что у тебя одна душа с другими, а читай в книге Деяний: «у всех верующих было одно сердце и одна душа». Или вот другая картина жизни, написанная святителем Василием Великим с натуры. Описывая

полное единокровие и победу над себялюбием современных ему монахов, Св. Василий продолжает так: «общежительники изглаждают в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы разделения, ни раздоров, ни войны, *если б грех не рассек естества...*²⁵¹. Они-то ясно показали... сколько благ доставило им Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое «*и на тысячу частей рассеченное (единое) естество человеческое*»²⁵², по мере сил своих снова приводят в единение и с самим собою и с Богом. Ибо это главное в спасительном домостроительстве во плоти – «*привести человеческое естество в единение*»²⁵³ с самим собою и со Спасителем и, «*истребив лукавое рассечение, возстановить первобытное единство*»²⁵⁴.

Что касается приведенных слов из книги Деяний, то они говорят о единокровии или единении людей между собою на почве истинной христианской любви. А эта любовь есть плод не общечеловеческой коллективной природной и безличной воли, а личной свободной воли человека и внутренней возрождающей благодати Святого Духа. Причем последняя является самою главною силою к возбуждению этой любви, о которой говорится в данном Богооткровенном тексте. Любовь, по учению святого Ап. Павла, есть ничто иное, как плод Святого Духа, т.е. та же внутренняя возрождающая благодать и, притом, в своем высшем проявлении. Последнее достигается нами только после очищения сердца от страстей, когда естество ветхого в нас человека, «*тлеющего в похотех прелестных*»²⁵⁵, нашу свободную волю, а в особенности, благодатию, упразднится, и мы будем представлять собою новое, облагодатствованное естество, новую тварь во Христе²⁵⁶.

Ясно, что в упразднении ветхого нашего естества, т.е. всех наших страстей, и в достижении после этого христианских добродетелей и высшей из них – единокровия или любви, самою главною силою является возрождающая благодать Святого Духа, без которой единение или взаимная христианская любовь среди нас невозможны. Поэтому единокровие среди людей, живущих истинно-христианскою жизнью, происходит не по естеству, а по благодати Святого Духа, получаемой в святом крещении и миропомазании и раскрываемой в нашей жизни личною свободною волею чрез исполнение Божественных заповедей.

То же самое мы должны сказать и относительно приведенных М. Антонием слов святого Василия Великого, обращенных к инокам, «*соблюдающим подвижническое правило в общежитии*»²⁵⁷. Великий Святой Отец изображает здесь святую жизнь иноков, которые с корнем исторгнули из своего сердца злобу и в основе своих отношений друг к

другу имеют трогательное единодушие²⁵⁸. Причем это единодушие, по словам святого Василия Великого, достигается «свободным произволением»²⁵⁹, т.е. нашу свободную личную волю, усилиями которой святые иноки рассеченное грехом наше естество приводят в единение и с самим собою и с Богом, нашим Спасителем²⁶⁰. Святой Отец говорит, что причиной такого единения или сближения живущих в общежитии иноков являются Дух Святой, а также любовь и соблюдение нерастления (целомудрия и девства)²⁶¹. Если же единение, о котором здесь говорится, имеет в своей основе Духа Святаго, Его Божественную благодать и нашу свободную волю в ее добром направлении, то ясно, что данные святоотеческие слова совсем не выражают собою мысли о нашем единении между собою по естеству, о котором учит М. Антоний.

Вот какой смысл имеют указанные М. Антонием слова из книги «Деяний» и святого Василия Великого. Ни те ни другие не имеют ничего общего с учением о единении по общечеловеческому естеству или по «безличной коллективной природной общечеловеческой воле», о чем говорит М. Антоний²⁶². Поэтому ссылка его на эти изречения не имеет за собою никакого основания.

Но М. Антоний уверен, что слова святого Василия Великого свидетельствуют о единении людей не в смысле только единодушия, а в смысле единения по общечеловеческому естеству. Он даже убежден, что настоящие святоотеческие слова в этом именно последнем смысле находят себе подтверждение в Священном Писании.

Поэтому М. Антоний говорит: «если читатель пожелает иметь авторизацию Васильевых слов в словах Христовых и апостольских, то это нетрудно исполнить. О соединении всех спасенных в грядущем веке не в смысле единодушия только, а в смысле существенного реального единства, подобного единству Лиц Пресвятой Троицы, читайте слова Единаго от Троицы: *«Отче Святой! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их. Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них и Ты во Мне, да будут совершены во едино»* (Ин.17:11–23)²⁶³.

Не так толкует эти слова Христа из Его первосвященнической молитвы Св. Иоанн Златоуст. «Сказав же о спасении их (учеников и всех верующих), говорит Св. Златоуст, и яко освящаются верою и жертвою, глаголет наконец о единомыслии²⁶⁴, и на сем уже заключает слово, отсюда начав, и на том скончав. Ибо в начале²⁶⁵ рекл: *«заповедь новую даю вам: (да любите друг друга)* и zde: *«да будут едино якоже Ты Отче во Мне, и*

Аз в Тебе»... Понеже бо ничто тако не соблазняет всех, якоже раздор, то сие устрояет, да будут едино. Что убо, совершил ли Он то, речеши? И зело совершил. Все бо чрез апостолов веровавший, едино суть, хотя некоторые из них и отторгнулися²⁶⁶.

Таким образом, из толкования святителем Златоустом указанных М. Антонием слов Христа видно, что здесь Господь призывает Своих учеников и всех верующих к единению на почве только единомыслия или единодушия, т.е. на почве истинной христианской любви, а не «общечеловеческого естества», о котором учит М. Антоний.

Напрасно последний ссылается для подтверждения все той же своей мысли, что люди («живущие по Богу») объединяются между собою по общечеловеческому естеству, и на слова Ап. Павла. «Апостол Павел, говорит он, прямо подтверждает слова Григория о том, что человек должен быть *один*, хотя много человеческих личностей... Христос *есть мир наш*, дабы из двух (иудеев и язычников) *создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. (Еф.2:15)*»²⁶⁷.

Упомянув здесь о святом Григории Нисском, М. Антоний имеет в виду послание сего Святого Отца к Авлалию: «О том, что не три Бога»²⁶⁸. «В этом послании, говорит М. Антоний, Св. Григорий отвечает Авлалию, что такое выражение, как: «три человека», – неправильно, потому что человек один, а существуют различные человеческие личности»²⁶⁹.

В словах настоящего послания Св. Григорий Нисский желает доказать Авлалию, что, хотя Святая Троица имеет в Себе Три Божественные Ипостаси, но Она есть Едина по естеству. Мысль об этом единстве Божественной Троицы Святой Отец поясняет, указывая Авлалию на единство человеческого естества при множественности человеческих личностей. С этою целью Св. Григорий останавливает его внимание даже на бездушных вещах. Так, имея в виду золото, он пишет: «хотя оно раздроблено на многие разного вида части, говорим, что оно (золото) есть одно, и называется одним; монеты и статиры именуем многими»²⁷⁰.

В этом святоотеческом послании совсем не говорится о единении людей между собою по естеству. Тем более, здесь нет мысли о единении людей по общечеловеческому естеству, о котором говорит М. Антоний, как о безличной природной общечеловеческой воле.

Короче говоря, в словах данного послания Св. Григория Нисскаго говорится не о единении людей между собою по естеству, а о единстве естества Святой Троицы, при наличии в Ней Трех Божественных ипостасей. Мысль об этом единстве может стать для нас понятной, если

будем наблюдать единство естества в людях и даже в бездушном веществе, при множестве видов этого естества.

Поэтому совершенно напрасно М. Антоний заявляет, что «Ап. Павел прямо подтверждает слова Григория (Нисскаго) о том, что человек должен быть *один*, хотя много человеческих личностей»²⁷¹. Между словами послания Св. Григория Нисскаго к Авлалию и словами Ап. Павла²⁷², в которых М. Антоний видит подтверждение слов Св. Григория, нет ничего общего. В приведенных М. Антонием словах Ап. Павла говорится о соединении иудеев и язычников в одного нового человека. Но здесь совсем нет мысли о единении людей по общечеловеческому естеству.

В толковании этого текста необходимо иметь в виду, что Апостол говорит здесь не о единении людей в одного человека, как в единое человеческое естество, а о единении иудея и язычника в одного христианина²⁷³, или о единении иудеев и язычников в одно общество истинно-верующих христиан²⁷⁴. В данных апостольских словах нет даже мысли о единении людей по естеству, а говорится только о единении иудеев и язычников по вере во Христа. А эта вера уже заставляла иудеев и язычников объединяться между собою любовью.

Объясняя данный текст из послания Ап. Павла к Ефесеянам²⁷⁵ и, в частности, слова: «*Той бо есть мир наш*», Еп. Феофан Затворник говорит: «мир между язычниками и... иудеями, которые теперь составляют Церковь²⁷⁶».

Дальнейшие же апостольские слова: «*сотворивый обоя едино*», Еп. Феофан объясняет так: «Христос Господь сотворил едино, – одно общество, крепким союзом связанное, союзом живым, сердечным, душевным, в коем все члены взаимно сочувственны и сострадательны. – Как это сотворил Он? Отменив то, что служило причиною разделения²⁷⁷ и обоих исполнив новыми общими началами и силами жизни по Богу, которые сливали души их во едино»²⁷⁸.

В данном тексте Апостол указывает на единение язычников и иудеев не только, как на религиозно-нравственный союз. Мы находим здесь и такие слова: «*да оба созиждет Собою*»²⁷⁹. Таким образом, по мысли апостола, религиозно-нравственное единение между иудеями и язычниками было в то же время и благодатным, ибо Господь создал это единение Собою, т.е. Своею крестною смертью и ниспосланием людям, в силу этой смерти, благодати Святого Духа. Она и является основой для истинного религиознонравственного единения иудеев и язычников. Но благодать сия дается только через Церковь правоверующим ее членам. Вот почему Еп. Феофан все в том же объяснении данного апостольского текста

говорит: «иудей тогда лишь сближается с эллином, когда делается верным»²⁸⁰.

По толкованию Еп. Феофана Затворника, Апостол называет новым человеком того, кто обновляется по вся дни²⁸¹, разумеется, чрез уничтожение страстей и исполнение Божественных заповедей своею личною свободною волею и благодатию Святого Духа. «А всех верующих, говорит Еп. Феофан, назвал Апостол одним человеком, потому что одна у всех Глава – владыка Христос»²⁸².

Как видим, и понятия нового и единого человека в указанных словах апостола не говорят в пользу настоящего учения М. Антония. Новый и единый человек, – это не общечеловеческое естество, а истинно-верующие люди, обновленные благодатию Святого Духа, при содействии не коллективной безличной, а нашей личной свободной воли, и объединенные, как своею Главою, Господом Иисусом Христом.

Таким образом, из толкования Еп. Феофаном данного апостольского текста ясно, что для учения М. Антония о единении людей между собою по общечеловеческому естеству здесь нет основания.

Но если ошибочность учения М. Антония о единении людей по общечеловеческому естеству состоит в том, что оно не согласно с Священным Писанием и Святыми Отцами и является несостоятельным с точки зрения человеческого разума, то рассуждение его, что мы объединяемся с Господом Иисусом Христом по естеству, является уже большою догматическою погрешностью. Мы это говорим, имея в виду следующие его слова:

«Сам Господь..., пишет М. Антоний, учит о новом Существо, в коем Он объединится и уже объединяется с верующими, как дерево, пребывающее единым растением во всех своих ветвях (Ин.15:1–9). Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупающую любовь постепенно восстанавливаться с такою силою, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, объединенный в одно Существо со всеми нами, называется уже единым Новым Человеком или единою Церковью, будучи, в частности, ее Главою»²⁸³.

Здесь М. Антоний упускает из вида, что Христос есть Богочеловек и что Божественное и человеческое естества в Нем соединены, хотя и не слитно, но нераздельно. Поэтому, говорить о нашем объединении со Христом по естеству в одно Существо, это значит, допускать возможность нашего единения с Господом не только как с человеком, но и как с Богом,

до слияния с Ним в одну Божественную сущность.

Наша Церковь такого объединения с Богом не признает. Существо Божие и существо человеческое несоизмеримы и несравнимы.

Поэтому совершенно напрасно М. Антоний, для доказательства своей неправильной мысли, ссылается на слова Христа²⁸⁴, в которых мы представляемся в таком единении с Богом, в каком пребывают ветви виноградной лозы с самою лозою, как своим корнем. Не надо забывать, что настоящие слова Христа являются только приточным сравнением, в котором нам нужно усвоить одну только мысль, что мы должны как можно теснее соединиться со Христом посредством веры и любви.

Вот как следует понимать эти слова Христа при свете истолкования их святителем Иоанном Златоустом. Для того, объясняет он, в данных словах Христовых упоминается лоза, а мы уподобляемся ветвям ее, чтобы показать, что без Христа мы не можем *«творити ничесоже»*. И всем этим сравнением – Христа с лозой или корнем ее, а учеников и всех последователей Христа с ветвями, Господь указывает нам, что мы должны соединиться со Христом, как ветви соединяются с лозою посредством веры и исполнения заповедей Христовых²⁸⁵. В этом, по свидетельству Св. Иоанна Златоуста, и должно заключаться наше единение со Христом²⁸⁶.

Итак, данные слова Христа²⁸⁷ не имеют ничего общего с мыслью М. Антония о нашем единении с Богом по естеству, или в одно Божественное Существо.

Эта мысль ниспровергается святителем Златоустом и в его толковании слов первосвященнической молитвы Христа, где Господь молил Своего Небесного Отца: *«Да вси едино будут: яко же Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут»*²⁸⁸. Св. Златоуст заявляет, что *«речение якоже не значит прямого сравнения с ними. Ибо невозможно им было толикое имети единство, но яко человеком есть можно: якоже егда глаголет будите милосерди, якоже Отец ваш. Что же означает речение сие, в Нас? верую, яже в Нас»*²⁸⁹. Итак, по учению Св. Златоуста, нам нельзя иметь такого единения с Богом, какое имеют между собою Лица Пресвятой Троицы, т.е. нельзя нам иметь единения с Богом по естеству, или объединяться с Лицами Святой Троицы в Одно Божественное Существо. Мы можем иметь с Богом одно только единение – верою и любовью. А так как вера и любовь суть, по учению святого Ап. Павла, дарования Святого Духа, или проявления благодати²⁹⁰, то ясно, что мы объединяемся с Богом не по естеству, а по благодати. Так учат и другие Святые Отцы Церкви.

«Какая, спрашивает Св. Симеон Новый Богослов, цель воплощенного

домостроительства Бога Слова, которая во всем Божественном Писании проповедуется, но которой мы, читая сие Писание, не знаем? – Не другая какая, отвечает Святой Отец, как та, чтоб, приобщившись тому, что наше, соделать нас причастниками того, что есть Его. Сын Божий для того соделался Сыном Человеческим, чтобы нас человек соделать сынами Божиими, возводя род наш по благодати в то, что Сам Он есть по естеству, рождая нас свыше благодатию Святого Духа, и тотчас вводя нас в Царство Небесное, или, лучше сказать, даруя нам иметь сие Небесное Царствие внутри нас (Лк.17:21), чтоб мы, не надеждою только внити в него питаюсь, но уже в обладание им быв введены, взывали: «*Живот наш сокровен есть со Христом в Боге*» (Кол.3:3)»²⁹¹.

В таком же смысле учит о нашем единении с Богом и Св. Максим Исповедник, говоря: «Бог на то создал нас, чтоб соделывались «общниками Божескаго естества» (2Пет.1:4) и причастниками Его присносущности и подобными Ему являлись (1Ин.3:2) по благодатному обожению»²⁹².

Признавая наше единение с Богом только по благодати, Святая Церковь не допускает такого единения, о котором учит М. Антоний, даже между Божеским и человеческим естеством в Иисусе Христе, различая в Нем два естества. Святая наша Церковь учит, что только три Божественных Лица Святой Троицы – Отец, Сын и Дух Святой имеют единение по Божескому естеству. Иначе Святая Церковь учила бы о единосущности во Христе человеческого естества с Божественным, чего она никогда не делала и никогда не сделает. Вот почему тот же Св. Максим, сей дивный и Божественный богослов, говорит: «Мы не признаем во Христе различия лиц, потому что Троица пребыла Троицею и после того как Слово воплотилось; чрез сие воплощение не приложилось новое лицо к Святой Троице. Но признаем в Нем различие естеств, чтоб не исповедать плоти по естеству единосущною Слову»²⁹³.

Таким образом, М. Антоний, говоря о единении нашем с Богом по естеству, отступает от церковного учения, неправильно понимая слова Христа (Ин.15:1–9).

Но обратимся к дальнейшему рассмотрению теории М. Антония и остановим свое внимание на следующих его словах: «Вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой, говорит он, Его благих хотений, именуется благодатию, которая невидимо вливается в нас в различных настроениях и случаях нашей жизни, а с особенною силою в святых таинствах, достойно воспринимаемых»²⁹⁴.

К сожалению, мы находим здесь еще одно отступление М. Антония от церковного учения. Мы имеем в виду новое определение М. Антонием

благодати. Он говорит, что: «вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой, Его благих хотений, именуется благодатию». Такого определения благодати нет ни в Священном Писании, ни в учении Святых Отцов Церкви, и быть не может. На основании Божественного Откровения и святоотеческих творений, наша Церковь смотрит на благодать не как на Божественную природу, а как на Божественную энергию. Кроме того, Святая Церковь учит, что благодать, как внутренняя возрождающая сила, относится не ко Второй Ипостаси Святой Троицы, а к Третьей. Поэтому она и называется благодатию Святаго Духа. Не природу Свою Иисус Христос обещал послать ученикам, а Божественного Духа. И не природа Христова сошла в 50-ый день на апостолов, а Божественный Дух.

Оканчивая свое обозрение 3-го положения богословской теории М. Антония, мы должны сказать, что нет никакой потребности в новых теориях для выяснения вопроса: как переливается святость Христова в наши сердца. Этот вопрос ясно и просто разрешен – и Спасителем, и апостолами, и Святыми отцами Церкви. Мы достигаем святости благодатию Святого Духа, когда неуклонно исполняем заповеди Божии.

Выяснить иным образом вопрос: как переливается святость Христа в наши сердца – нет никакой возможности, ибо Господь сказал, что не придет *Царствие Божие с соблюдением (приметным образом)*²⁹⁵. И какие бы мы ни указывали законы для объяснения сего явления, мы в данном случае не скажем лучше Святых Отцов, которые учат, что благодать Святого Духа возрождает и делает нас святыми непостижимым для нас – таинственным образом: «Как зародыш, говорит Св. Макарий Великий, в матерней утробе не вдруг делается человеком, но постепенно принимает человеческий образ... так и в духовном, где столько мудрости и тонкости, постепенно возрастает человек, и приходит «в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова» (Еф.4:13). Как пчела тайно соделывает сот в улье: так и благодать тайно производит в сердцах любовь свою, и горечь превращает в сладость, а жестокосердие в мягкосердие²⁹⁶.

На этом мы заканчиваем наш критический разбор новой богословской теории М. Антония о сострадательной любви Христа, как возрождающей и спасающей нас силе.

Заключение

В учении М. Антония об искуплении не все его заблуждения нами отмечены. Мы ограничились указанием только характерных из них. Но мы полагаем, что вполне достаточно и тех, которые мы указали, чтобы видеть всю несостоятельность данного учения. Последнее, как нами было показано, ниспровергает все Божественное домостроительство. Как таковое, оно, вне всякого сомнения, подлежит отвержению со стороны Православной и, прежде всего, Русской Церкви, так как от одного из ее иерархов оно изошло.

Но, показавши всю необходимость отвержения Церковью настоящего учения, мы не хотели бы этим ограничиться. История Церкви показывает, что всякое лжеучение вносило в жизнь верующих, в той или иной мере, соблазн, смущение и пагубное отторжение православных людей от истины. Поэтому Святая Церковь, опровергая еретическое учение, одновременно, взамен его, давала положительное догматическое учение.

Указывая заблуждения М. Антония касательно догмата искупления, мы каждое неправильное положение, на котором останавливали свое внимание, сопровождали соответствующим указанием истинного православного учения. Но трудно читателям усвоить последнее в полемическом изложении. Оно заслоняется нагромождением противоречий и несообразностей, проистекающих из неправильных воззрений М. Антония, и их опровержением. Необходимо выделить православные воззрения на искупление, в целях наилучшего их запечатления в сердцах верующих, в целостное положительное учение Православной Церкви по сему вопросу.

Поэтому мы и предлагаем здесь положительное учение об искуплении, основанное на свидетельствах Священного Писания, учения Святых Отцов Церкви и наших богослужебных книг.

**Часть третья. Учение Православной Церкви
об искуплении нас крестною смертью Христа
Спасителя от греха, проклятия и смерти.**

Глава первая

Свидетельства Божественного Откровения, Святых Отцов Церкви и богослужебных книг об искуплении нас крестною смертью Спасителя от первородного греха и наших личных грехов.

Говоря о первородном грехе, мы в свое время, на основании слов Ап. Павла: *«Единем человеком грех в мир вниде»*²⁹⁷, выяснили, что первородный грех тесно связан с нашими личными грехами, как связаны между собою причина и следствие. Отсюда, все свидетельства Священного Писания, в которых говорится об искуплении нас крестною смертью Христа, Его кровью, от греха или грехов наших, надо понимать в том смысле, что Господь искупил нас и от первородного греха и всех наших личных грехов.

То же самое разумение мы должны относить и к тем свидетельствам Священного Писания, где говорится, что Господь искупил нас Своею кровью, но не сказано: от чего искупил. Все эти Богооткровенные свидетельства показывают, что Господь искупил нас от грехов наших. А последние не мыслятся вне связи с первородным грехом Адама.

Эту истину об искуплении нас крестною смертью Христа от грехов Господь открыл еще в Ветхом Завете Своему пророку Исаии, почему и вложил в его уста такие пророческие слова: *«Той...язвен бысть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша, наказание мира нашего на Нем: язвою Его мы исцелехом... Предана бысть на смерть душа Его и со беззаконными вменися и Той грехи многих вознесе и за беззакония их предан бысть»*²⁹⁸.

Эту истину имел в виду и Св. Иоанн Креститель, когда, указывая на Христа своим ученикам, сказал: *«Се Агнец Божий, вземляй греха мира»*²⁹⁹. А Св. Иоанн Богослов в первом своем послании прямо говорит, что *«кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха»*³⁰⁰, разумеется – и первородного, и личного. Та же мысль высказывается им и в его Откровении, где говорится, что мы искуплены кровью Христа, как закланного Агнца³⁰¹. О том же поучает нас и святой Апостол Петр в словах своего первого послания, где говорит: *«Ведяще, яко не истленным серебром или златом избавистесь от суетнаго вашего жития отцы преданнаго, но честною кровью яко Агнца непорочна и пречиста Христа»*³⁰². Много свидетельств об искуплении нас от грехов кровью Христа мы находим у Ап. Павла, и прежде всего в его послании к Евреям: *«Таков бо нам подобаше Архиерей. (Первосвященник), – говорит Апостол в*

7-й главе означенного послания... – *Иже не имать по вся дни нужды якоже первосвященницы, прежде о своих гресех жертвы приносити, потом же о людских: сие бо сотвори единою, Себе принес»³⁰³*. В главе 9-й мы находим такие слова: *«Христос... ни кровью козлею ниже тельчею, но Своею кровью, вниде единою во святая, вечное искупление обретый... Кровь Христова... очистит совесть нашу от мертвых дел, во еже служити нам Богу живу и истинну. И сего ради новому завету Ходатай есть, да смерти бывшей, во искупление преступлений бывших в первом завете, обетование вечнаго наследия примут званнии»³⁰⁴*.

А в десятой главе сказано: *«Всесожжени... о гресе не благоволил еси. Тогда рех: се иду... еже сотворити волю Твою, Боже... О нейже воли освящени есмы принесением тела Иисус Христова единою... Имуще убо дерзновение, братие, входити во святая кровью Иисус Христовою, путем новым и живым... И (имея) иерея велика над домом Божиим... Да держим исповедание упования неуклонное...»³⁰⁵*

То же учение об искуплении нас кровью Христа мы находим и в других посланиях Ап. Павла. Так, желая привлечь наши сердца ко Христу, как нашему Искупителю, Апостол в своем послании к Римлянам пишет о Нем: *«Егоже предположи Бог очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов»³⁰⁶*. *«Оправдани бывшие ныне кровью Его, спасемся Им от гнева»³⁰⁷*.

Ту же истину свидетельствует Апостол и в своих посланиях к Ефесянам³⁰⁸ и Колоссянам³⁰⁹.

Не могли иначе учить о нашем искуплении и Святые Отцы Церкви, ибо основанием их догматического учения было то же самое Божественное Откровение. Поэтому они свидетельствовали, что наше искупление совершилось крестною смертью Иисуса Христа. *«Господь, говорит Св. Афанасий Великий, всех... привел к Себе, а чрез Себя – к Отцу... И смертью Его совершилось спасение всех, искуплена вся тварь. Он есть общая всех Жизнь, и в искупительную жертву за спасение всех, как овча, предал на смерть тело Свое, хотя и не веруют тому иудеи»³¹⁰*. *«Он (Христос) именуется Избавлением (1Кор.1:30), вещает Св. Григорий Богослов, как освобождающий нас, содержимых под грехом, как давший Себя за нас в искупление, в очистительную жертву за вселенную»³¹¹*. *«Он был Жертва, но и Архиерей; Жрец, но и Бог; принес в дар Богу Кровь, но очистил весь мир; вознесен на крест, но ко кресту пригвоздил грех»³¹²*.

В изъяснении святителем Василием Великим восьмого стиха 48-го псалма мы находим такие слова: *«Что может человек найти столько ценное, чтобы дать в искупление души своей? Но нашлось одно*

равноценное всем вместе людям, что и дано в цену искупления души нашей, – это святая и многоценная кровь Господа нашего Иисуса Христа, которую Он пролил за всех нас»³¹³. В своем истолковании одиннадцатого стиха 1-й главы пророка Исаии, тот же святой отец говорит: «Поелику же отринуту множество подзаконных жертв, как бесполезное, то принята единая Жертва, принесенная в последние веки во оставление греха. Ибо Агнец Божий взял на Себя грех мира, *«предав Себе приношение и жертву в воню благоухания»* (Еф.5:2)»³¹⁴.

Так учили о совершении нашего искупления не чрез какое-либо иное средство, а только чрез крестную смерть Господа, Его честную кровь, – и другие Святые Отцы Церкви³¹⁵.

Они указывали также, что ради принесения Себя в искупительную жертву и только по этой одной причине Иисус Христос сделался и наименовался от Бога первосвященником. «Когда, спрашивает Св. Афанасий Великий, стал (Иисус Христос) Святителем исповедания нашего? Не с того ли времени, как принес Себя за нас»... чтобы «собственною Своею кровью всех нас очистить от грехов и воскресить от мертвых»³¹⁶. По словам святого Елифания, «Он (Господь) называется Архиереем, – потому что в теле Своем принес Самого Себя в жертву Отцу за род человеческий; Сам священник, Сам и жертва, Он принес Себя, священнодействуя за весь мир»³¹⁷.

Как нами указано было выше, есть еще один благодатный источник, откуда мы можем черпать истинные познания по данному догматическому вопросу. Мы имеем в виду богослужбные книги нашей Православной Церкви. Последние выражают собою Богооткровенное и святоотеческое учение. Поэтому они также свидетельствуют, что искупление или спасение нам даровано крестною смертью Христа. В пользу этой истины можно привести из богослужбных книг бесчисленное множество свидетельств. Укажем только несколько.

В службе Октоиха, в одной из стихир на Господи воззвах, мы находим такие слова: «У креста предстоящи... глаголаше Мати... что сия страждеши неправедно, Слове Божий? – Да спасеши человечество»³¹⁸. «Волею благоволил еси плотию взыти на крест», говорится в тропаре в честь образа Христова, «да избавиши, яже создал еси от работы вражия»³¹⁹. А в одной песне канона сказано: «Род человек, поработен мучителем грехолюбным, кровью Божественною Христос искупи»³²⁰.

И в богослужбных книгах Святая Церковь показывает нам, от чего именно искупляет нас крестная смерть Христа.

«Христос бо Спас наш, говорит Святая Церковь словами того же

Октоиха, на кресте пригвозди грехи наша»³²¹. «На древе гвоздьми пригвожден, говорится в каноне пятка сырной седмицы, лукавое писание пригвоздил еси греха»³²². «Омраченное сердце мое грехом, избавлением Твоим омой, истекшею из ребр кровью, Христе мой»³²³.

Глава вторая

Свидетельства Священного Писания, Святых Отцов Церкви и богослужебных книг о избавлении людей, в силу крестной смерти Христа, от проклятия и о даровании им возрождающей благодати Святого Духа с ее великими благами.

Из Священного Писания видно, что крестная смерть Христа, Его честная кровь, избавляет нас не только от греха, но и от проклятия, как первого его следствия.

Некогда нашим прародителям Господь преподал Свой Божественный закон в раю, позволив им вкушать плоды от всякого райского дерева и запретив вкушать лишь от одного дерева – познания добра и зла: *«вонъже аще день снете от него, смертью умрете»*³²⁴. Эти грозные слова Божественного правосудия содержали в себе проклятие для людей, в случае нарушения ими данного для них Божественного закона. Последний был нарушен, и проклятие вступило в силу. Первые люди были изгнаны из рая; благодать Святого Духа, соединявшая их с Богом для райского блаженства, удалась от них, и они подверглись тлению и смерти.

После, в течение долгого времени, ветхозаветные люди продолжали находиться под проклятием за нарушение не только Божественного закона в раю, но и закона, данного уже Моисею для народа, ибо в нем было написано: *«Проклят всяк человек, иже не пребудет во всех словесех закона сего, еже творити я»*³²⁵. Но люди, не имея внутренней возрождающей благодати, не могли исполнить закона и, следовательно, оправдаться им пред Богом, как учит о сем Ап. Павел, почему, по его словам: *«елицы бо от дел закона суть, под клятвою суть»*³²⁶.

Таким образом, с момента грехопадения в раю, все люди находились под клятвою, ибо над ними тяготело проклятие от неисполнения Божественного закона, повлекшее за собою лишение людей внутренней возрождающей и спасающей благодати Святого Духа и удаление их от Бога. А вместе с этим, последовало их удаление и от святой блаженной жизни, так как она невозможна без благодати.

Этого мало. Проклятие действовало на людей и за гробом, ибо, начиная с Адама, все люди, не исключая и праведников, по смерти сходили в ад.

Такова была сила Божественного проклятия, таково было от него наше великое несчастье.

Но как только Господь умер на кресте, тотчас снято было с людей и

наказание за грех – его первое следствие, т.е. Божественное проклятие. Вот почему тот же великий Ап. Павел в своем послании к Галатам говорит: *«Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва, писано бо есть: проклят всяк, висий на древе»*³²⁷.

По уничтожении же крестною смертью Христа проклятия, вместо последнего тотчас снизошло на людей благословение Божие. Самыми первыми, испытавшими на себе спасительное действие этого благословения, были все умершие с верою, ожидавшие пришествия Христова и бывшие в аду. Но это благо им было даровано от Бога опять же в силу крестной смерти Спасителя. Тотчас после нее Господь явился им с проповедью о спасении, как об этом свидетельствует Ап. Петр в первом своем послании, говоря: *«умерщвлен убо быв плотию, ожив же духом: о немже и суцим в темнице духовом сошед, проповеда»*³²⁸. Конечно, не для одной только проповеди явился после Своей смерти Господь в ад. По учению Церкви, Он освободил всех пленников ада, явивших в своей земной жизни веру в грядущего Мессию, и ввел их вместе с Собою в рай.

Затем, действие этого Божественного благословения стали испытывать и все люди, и иудеи, и язычники, в виде ниспосылаемой им за истинную веру уже в пришедшего Христа возрождающей, спасительной благодати Святого Духа. Вот почему Ап. Павел непосредственно после своих слов об искуплении нас Христом от клятвы, сказал: *«Да в языцех благословение Авраамле будет о Христе Иисусе, да обетование Духа приимем верою»*³²⁹.

Но благодать Святого Духа даруется нам опять в силу той же крестной смерти Христа. На эту зависимость ниспослания благодати Святого Духа верующим во Христа от Его крестных мук и смерти указал Сам Господь, когда сказал: *«Веруяй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, Его же хотяху приимати верующий во имя Его: не убо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен»*³³⁰. *«Уне есть вам, – говорит Господь ученикам во время прощальной Своей беседы с ними, – да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам: аще ли же иду, пошлю Его к вам»*³³¹.

Сей Дух Святый Своею благодатию и совершает наше спасение: *«Благодатию... есте спасени чрез веру: и сие не от вас, Божий дар»*³³². Иначе сказать, эта благодать Святого Духа делает нас близкими Богу, новыми и святыми людьми и благодатными сынами Божиими. Она же делает нас и наследниками будущей небесной славы, являясь сейчас для нас, как учит Ап. Павел, залогом этой славы, что то же – нашего будущего небесного наследия со всем его райским блаженством.

Все эти блага, проистекающие от благодати Святого Духа, стали возможны для нас опять в силу той же крестной смерти Христа. *«Ныне же о Христе Иисусе, – пишет Ап. Павел ефесским христианам, – вы, бывший иногда далече, близ бысте кровью Христовою. Той бо есть мир наш, сотворивый обоя едино...³³³, да оба созиждет Собою во единого нового человека»³³⁴. А в своем послании к Колоссянам тот же Апостол писал: «И вас, иногда сущих отчужденных и врагов помышленьми в делех лукавых, ныне же примири в теле плоти Его смертью Его, представити вас святых и непорочных и неповинных пред Собою»³³⁵.*

Имея в виду дарованное нам искупительною смертью Христа состояние сыновства, Ап. Павел в послании к Галатам говорит: *«Егда же прииде кончина лета, посла Бог Сына Своего... да подзаконныя искупит, да всыновление восприимем... Тем же уже неси раб, но сын: аще ли же сын, и наследник Божий Иисус Христом»³³⁶. «Аще же чада, и наследницы, – пишет святой Ап. Павел римским христианам, – наследницы убо Богу, снаследницы же Христу, понеже с Ним страждем, да и с Ним прославимся. Непщую бо, яко недостойны страсти нынешняго времени к хотящей славе явитися в нас»³³⁷. Впрочем, мысль, что будущее наше блаженство или вечная наша слава на небесах является плодом крестной смерти Христа, находится в словах Самого Господа, сказавшего: «Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына Своего единороднаго дал есть, да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный»³³⁸.*

Таким образом, по учению Священного Писания, крестная смерть Господа, уничтожив первородный грех, уничтожила и проклятие, как первое следствие этого греха, и даровала нам благословение Божие с указанными величайшими спасительными для нас благами благодати Святого Духа.

Если мы обратимся к творениям Святых Отцов, то увидим, что и здесь, как и в Священном Писании, находится учение об избавлении нас от первого следствия первородного греха – проклятия.

Так как это проклятие заключило небо даже для праведных людей, души коих после смерти все без исключения сходили в ад, то Христос Спаситель тотчас после Своей крестной смерти сошел в ад, чтобы известить оттуда души праведников в райские обители. Эту истину исповедывал в своих творениях еще Св. Ириней. *«Господь, – говорит он, – нисшел в преисподняя земли, благовестуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него. Веровали же в Него все, уповавшие на Него, то есть предвозвещавшие Его пришествие и служившие Его распоряжениям праведники, пророки и патриархи»³³⁹.*

В своем истолковании слов 16-го стиха 48-го псалма: *«Обаче Бог избавит душу мою из руки адовы, егда приемлет мя»*, Св. Василий Великий говорит: «Ясно (Давид) пророчествует о сошествии во ад Господа, Который вместе с другими душами избавил и душу самого Пророка, чтобы она не оставалась во аде»³⁴⁰. «Погребается, – рассуждает Св. Григорий Богослов о Христе, – но восстает. Нисходит в ад, но возводит из него души»³⁴¹. «Проникши во ад, – учит святой Кассиан, – Христос сиянием Своей славы рассеял непроницаемый мрак тартара, разрушил медные врата, сокрушил железные верей, и святых пленников, содержащихся в непроницаемом мраке адском, из плена возвел с Собою на небеса»³⁴². «Гнев Божий, – говорит Св. Григорий Великий, – по отношению к душам праведников, прошел с пришествием нашего Искупителя: ибо их освободил из темниц ада Ходатай Бога и человек, когда Сам нисходил туда, и возвел к радостям райским»³⁴³.

Так же учили об уничтожении проклятия в отношении к душам ветхозаветных праведников и другие Святые Отцы Церкви³⁴⁴.

Но плодом крестной смерти Христа было не только снятие проклятия с душ праведников, заключенных в аду. В творениях Святых Отцов мы находим учение об уничтожении крестною смертью Христа проклятия и в отношении к живущим истинно-верующим людям. Уничтожение сего проклятия и дарование нам Божественного благословения, выразилось, как нами было сказано выше, в ниспослании людям благодати Святого Духа. Вот как об этом учат Св. Иоанн Златоуст и пр. Еп. Макарий Великий. Первый в своем толковании слов Спасителя: *«Уне есть вам, да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам: аще ли же иду, пошлю Его к вам»*³⁴⁵ говорит: *«Чего же ради Дух Святой не пришел прежде даже не отшел Христос (разумеется на крест и смерть)? Понеже клятва не была еще истреблена, еще грех (первородный) не был разрушен, еще вси мучению повинни были, сего ради не пришел тогда. Подобаает убо, рече, вражде разрушиться и примириться нам с Богом, и тогда прияти дар оный»*³⁴⁶.

«Господь в пришествие Свое соблаговолил пострадать за всех, учит преподобный Макарий, искупить всех Своею кровью и небесную закваску благодати вложить в верные души... Без небесной же закваски, т.е. силы Божественного Духа, душе невозможно приобщиться Господней благодати и достигнуть жизни»³⁴⁷.

Святые Отцы Церкви в своем учении прекрасно уяснили нам, какие великие блага дарует нам благодать Святого Духа, ясно показывая в то же время, что эти блага, как и самую благодать, мы получаем от Бога, в силу

крестной смерти Христа. Сущность этого учения мы находим у святого Афанасия Великого.

В первой своей книге против Аполлинария он пишет: «Слово благоволило приять человеческое рождение, и создание Свое, расслабленное грехом, тлением и смертью, восстановить в Себе в обновленном образе. Посему... сотворил Он... отменение клятвы на древе... чтобы соделать спасение всего человека»³⁴⁸.

Раскрывая мысль о нашем обновлении, Св. Афанасий Великий в третьем своем слове против ариан говорит: «хотя один есть Сын по естеству... но и мы делаемся сынами... не по естеству, но по благодати Призвавшего; и, будучи земными людьми, именуемся богами, не такими, каков Бог и каково истинное Слово Его, но... по благодати... Только этим, а не иным образом можем и мы соделаться несколько подражателями Богу... Ибо не сказано: как Сын во Отце, так да будем и мы... Он по естеству... есть Слово и истинный Бог... а мы по усыновлению и благодати чрез Него делаемся сынами, приобщаясь Его Духа, ибо сказано: *«елицы прияша Его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его»* (Ин.1:12)»³⁴⁹.

Итак, по учению Св. Афанасия, мы, в силу снятия с нас проклятия на кресте, как рожденные от Святого Духа в крещении, обновляемся и можем в этом обновлении доходить благодатию Святого Духа до подражания Богу – вплоть до обожения. Высказывая мысль об этом благодатном обновлении, в силу крестной смерти Христа, Св. Афанасий Великий имеет в виду не только получение нами благодатных даров святого крещения³⁵⁰, но и полное их раскрытие посредством исполнения нами Божественных заповедей, ибо он говорит об обновлении, как подражании Христу, разумеется, в Его святости, или нравственном совершенстве. Ясно отсюда, что и о всыновлении он говорит не только, как о даровании, которое мы получаем в крещении, но и как о состоянии нашего нравственного совершенства.

Мысль святого Афанасия о нашем обновлении и сыновстве по благодати (в силу крестной смерти Христа), подробно уясняется и другими Святыми Отцами Церкви. Они учат, что процесс нашего обновления с момента крещения и до стяжания нами нравственного совершенства происходит крещенскою благодатию Святого Духа, чрез ее раскрытие в нас посредством исполнения нами Божественных заповедей. Причем, Святыми Отцами указывается, что плодом этого совершенства является наше будущее райское блаженство, которое мы предвкушаем еще в земной жизни, в особенности, в святом причащении³⁵¹.

Из всего этого святоотеческого учения явствует, что наше обновление сводится к стяжанию благ, которые даруются нам благодатию Святого Духа и о которых мы говорили выше, на основании свидетельств святого Ап. Павла и слов Самого Христа Спасителя. Но из этого учения Святых Отцов Церкви, как и из указанных здесь изречений Священного Писания, также ясно, что ничто иное, но только крестная смерть Христа уничтожила проклятие, наложенное на нас Божественным правосудием, даровала всем истинно-верующим людям благословение Божие и сообщает нам крещенскую возрождающую благодать Святого Духа, а чрез нее и благодатное обновление, или нравственное совершенство с его райским блаженством.

Обращаясь к богослужебным книгам, мы видим, что последние, так же, как Священное Писание и святоотеческое учение, свидетельствуют, что избавление нас от проклятия есть плод все той же крестной смерти Христа.

«Крестом Твоим, говорится в одной из стихир Октоиха, упразднил еси, юже от древа, клятву»³⁵². «На древе крестнем волею пригвождся, всех нас свободил еси клятвы законныя»³⁵³.

Замечательно, что наши предки учились истинам православной веры посредством богослужений святой Церкви. И это понятно, ибо богослужебные книги в точности отображают в себе все догматическое учение о нашем спасении, которое мы находим в Божественном Откровении и святоотеческих творениях. Поэтому они свидетельствуют и о даровании людям, после снятия с них проклятия, Божественного благословения, в силу той же крестной смерти Христа. «На кресте пригвождаем, Христе Боже, говорится в одной стихире Октоиха, нас свободил еси от клятвы, яже от древа... да всем подаси благословение и велию милость»³⁵⁴. В тропаре в честь праздника Рождества Пресвятой Богородицы мы находим такие слова: «из Тебе бо возсия Солнце правды Христос Бог наш, и разрушив клятву, даде благословение».

Как мы говорили выше, это благословение Божие, прежде всего, выразилось в нисшествии Христа во ад для изведения душ ветхозаветных праведников в райские селения и в ниспослании верующим во Христа благодати Святого Духа.

Вот как свидетельствует в своих богослужениях Святая Церковь о нисшествии Христа во ад: «Егда снизшел еси к смерти, Животе безсмертный, поется в воскресном тропаре 2-го гласа, тогда ад умертвил еси блистанием Божества... и умершия от преисподних воскресил еси»... «Ад лютый потрепета, говорится во 2-й статьи на утрени в Вел. Субботу,

егда Тя виде Солнце славы безсмертне, и издаваше юзники тцательно»³⁵⁵.

Вещая о ниспослании нам благодати Святого Духа, Святая Церковь воспеает: «Пригвоздился еси на кресте, Христе, Лоза истинная, и источил еси питие спасения, напоая всех верных сердца благодатию»³⁵⁶. В каноне крестопоклонной седмицы мы встречаем такие слова: «Освящения подательную благодать даруя нам, святыи кресте»³⁵⁷.

Эта благодать, как мы видели из Богооткровенных и святоотеческих свидетельств, обновляет, возсозидает нас и дарует нам бесстрастие, т.е. совершенство (разумеется, при неуклонном исполнении нами Божественных заповедей). Следовательно, крестная смерть Христа, даруя нам спасительную благодать Святого Духа, вместе с нею дает нам и новую жизнь с ее совершенством.

Впрочем, в богослужебных книгах мы находим и прямое свидетельство истины, что причиною этой новой жизни являются те же крестные страдания Христа.

Так, в первой песне канона на праздник Вознесения Господня мы находим такие слова: «Состаревшийся, Господи, мир многими грехами, обновив страстию Твоею... возшел еси... к пренебесным»³⁵⁸. А в воскресном каноне I-го гласа Святая Церковь так выражает данную истину: «Кто сей Спас... на древе вися... во спасение наше и обновление»³⁵⁹. Прободенным Твоим ребром, говорится в воскресном каноне 3-го гласа, каплями боготочныя животворящия крове Христе, смотрительно каплющия на землю, сущих от земли возсоздал еси»...³⁶⁰.

В одной из стихир 8-го гласа говорится: «Страдания претерпел еси владыко, яко да бесстрастие всем подаси, покланяющимся Твоим страстем, и вольному заколению, и копию и гвоздем и трости, яже долготерпеливно хотя претерпел еси, яко да и мне исходатаиши, Господи, ради страстей Твоих бесстрастие»³⁶¹. Ту же мысль выражает Святая Церковь в Великую Субботу пред Плащаницею, так ублажая Христа за Его крестные страдания: «Достойно есть величати Тя всех Зиждителя: Твоими бо страданьми имамы бесстрастие, избавльшеся тления»³⁶².

Это бесстрастие или совершенство нас вводит в сыновство, как об этом учат Антоний Великий и другие Святые Отцы Церкви. Иначе сказать, раскрывая в себе посредством исполнения Божественных заповедей полученную от Бога возрождающую благодать Святого Духа до ее совершенных проявлений, мы делаемся по благодати сынами Божиими и настолько сродняемся, и соединяемся с Богом, что обожаемся.

Об этом высшем благодатном состоянии сыновства, как нашем родственном единении с Богом до степени обожения нас благодатию, в

силу той же крестной смерти Христа, мы также находим свидетельства в богослужебных книгах. «На кресте пригвождаем, Христе Боже, яко человек, человеческое естество обожил еси, и начало злого умертвил еси змия»³⁶³.

Как нигде, этого обожения мы достигаем при сердечной чистоте в таинстве святого причащения. И в молитве пред восприятием сего величайшего таинства Святая Церковь влагает в наши уста такие слова пр. Еп. Симеона Нового Богослова: «Притрепетною мыслию и душею сокрушенною, нескверных Твоих причащуся и Пресвятых Таин: имиже оживляется и обожается всяк ядый же и пияй чистым сердцем»³⁶⁴.

Как нами было сказано на основании Священного Писания и святоотеческого учения, высшее состояние нашего истинного сыновства не только сродняет нас со Христом до поразительного с Ним единения, но и делает нас наследниками вечного райского блаженства даже в земной еще жизни. И эту истину раскрывают нам богослужебные книги, указывая на крестные страдания и смерть нашего Спасителя, как на причину возвращения нам райского блаженства.

«Креста Твоего древу поклоняемся, Человеколюбче: яко на нем пригвоздился еси, Животе всех, и рай отверзл еси Спасе»...³⁶⁵. «Приидите вернии, взывает к нам самогласен на целование креста в праздник Воздвижения, животворящему древу поклонимся, на немже Христос Царь славы, волею руце распростер, вознесе нас на первое блаженство»³⁶⁶.

Наконец, в хорошо известной нам церковной песне: «Воскресение Христово видевшие», мы находим такие слова: «се бо прииде крестом радость всему миру». А в седальне по полиелее на праздник Воздвижения Креста Господня, Святая Церковь говорит нам: «креста же древо, живота одеяние человеком нося, водрузися на земли и мир весь исполнися всякия радости»³⁶⁷.

Глава третья

Свидетельства Священного Писания, Святых Отцов и богослужебных книг об искуплении нас крестною смертью Христа от смерти.

Смерть Христова, как свидетельствует Божественное Откровение, уничтожила и второе следствие первородного греха – смерть в нашем теле. Временно она продолжает еще действовать в нас. Но истинно-верующие во Христа умирают уже не потому, что над ними действует сила проклятия, а потому, что они должны воскреснуть, подобно Христу, для победы над смертью и восприятия бессмертной блаженной жизни, что совершится при втором пришествии Господа и всеобщем воскресении мертвых³⁶⁸.

Тогда окончательно наша смерть будет уничтожена: *«Последний же враг испразднится смерть»*³⁶⁹, и во всей полноте осуществляются слова Ап. Павла: *«Якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут... Егда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда будет слово написанное: пожерта бысть смерть победою. Где ти, смерте, жало? где ти, аде, победа?»*³⁷⁰

Так, в строгом соответствии с Божественным Писанием учили и Святые Отцы Церкви, свидетельствуя, что только крестная смерть Господа Иисуса Христа и ничто другое избавляет нас от смерти.

В своем послании к Траллианам святой Игнатий Богоносец писал: «не по человеку (следует) жити, но по Иисусу Христу, за нас умершему, да верующе в смерть Его, крещением общницы воскресению Его будете»³⁷¹.

*«Христос... – учит Св. Григорий Богослов, – крест претерпел о срамоте нерадив (Евр. 12:2), чтобы Своими страданиями истребить грех и смертью умертвить смерть»*³⁷².

«Владыка наш Христос, – говорит Св. Симеон Новый Богослов, – ...смертию Своею разрешил узы нашей смерти... умер, чтобы умертвить смерть, и воскрес, чтобы уничтожить силу и действие диавола, имевшего власть над нами посредством смерти и греха»³⁷³.

Так как Св. Афанасий Великий подробно и всесторонне раскрывает догматическое учение о спасении нас от смерти смертью Христа, то на этом его учении, по преимуществу, и остановим свое внимание.

Подобно другим Святого Отцам, Св. Афанасий учит, что всеблагий Бог, Отчее Слово, не презрел человеческого рода, нисшедшего в тление, «но превзошедшую смерть стер приношением собственного Своего тела»³⁷⁴ и даровал всем бессмертие»³⁷⁵. «Он (Господь), – говорит Св. Афанасий, –

уничтожил Себя до тления, дабы тленное могло облечься в бессмертие... Он нисшел до смерти, чтобы... мертвых соделать живыми... дабы мы, ставшие смертными человеками, ожили, и смерть более не властвовала над нами, ибо "смерть нами ктому не обладает» (Рим.6:9), гласит апостольское слово³⁷⁶.

И не только для избавления нас от смерти произошла смерть Иисуса Христа, но, как учит Св. Афанасий, для получения нами бл. бессмертия на небесах. «Поелику Слово, – говорит он, – будучи... бессмертным... как человек... претерпело смерть, чтобы таким образом за нас чрез смерть принести Себя Отцу, то и скажется о Нем, что ради нас и за нас вознесено, как человек, чтобы, как смертью Его все мы умерли во Христе, так о Самом же Христе были мы опять и превознесены, будучи воздвигнуты из мертвых и входя на небеса, *«идеже предтеча о нас вниде Иисус» (Евр.6:20)*»³⁷⁷.

Святой Афанасий наглядно доказывает всю необходимость смерти Христа для избавления нас от смерти в своем творении: «О воплощении Бога Слова». Здесь Святой Отец допускает, со стороны инакомыслящих против этой необходимости, такое возражение: зачем нужна была смерть Христа, когда Господь мог остановить ее действие одним Своим повелением?

Отвечая на это возражение, Св. Афанасий говорит: «Ни с чем несообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступит заповедь, смертью умер, не умирать по преступлению, слову же Божию остаться нарушенным. Тогда не было бы в Боге правды, если бы когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер»³⁷⁸.

Впрочем, Св. Афанасий Великий указывает и на другую причину необходимости искупительной смерти Иисуса Христа. К тленному телу человеческому надо было привить божественное нетление, чтобы сделать человека бессмертным. Эту мысль Св. Афанасий поясняет такой аналогией. Он обращает наше внимание на то отношение, какое наблюдается между соломою и огнем. Пока солома не обложена каменным льном как несгораемую оболочкою, она, если и не подвергается действию огня, все-ж остается соломою и огонь не перестает ей угрожать. «То же самое, – говорит Св. Афанасий, – можно сказать о теле и о смерти. Если бы повеление (Божие) только не допускало смерть до тела, – оно тем не менее, по общему закону тел, оставалось бы смертным и тленным. А чтобы не было этого, – облечено тело в бесплотное Божие Слово»³⁷⁹.

«Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях,

как только непременною смертью; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое бы могло умереть, чтобы... ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным, и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатию воскресения»³⁸⁰.

Следует заметить, что Св. Афанасий в даровании нашему телу бессмертия смертью Христа видит наше превосходство, сравнительно с состоянием Адама до его падения. Наше тело, после воплощения Христа, Его смерти и воскресения, имеет уже бессмертную оболочку: оно уже привито к Божеству. Такого тела не имел Адам.

Напротив, если бы тело наше не было привито к Божеству и если бы Бог по всемогуществу изрек повеление, которым снято было бы с нас проклятие смертью, то человек оказался бы ниже Адама до падения «потому, – говорит Св. Афанасий, – что научился преступать закон. А в таком состоянии, если бы обольщен стал змием, снова настояла бы нужда Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И посему, потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, люди же все еще были бы виновны, раболепствуя греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы они нужду в прощении и никогда не освободились бы от вины, сами в себе будучи плотью, и по немощи плоти всегда препобеждаемые законом»³⁸¹.

Дополнительно к изложенному нами учению Св. Афанасия об избавлении нас крестною смертью Христа от смерти, следует сказать, что в его творениях мы находим и выяснение вопроса: почему надлежало нашему Спасителю умереть именно крестною, а не иною смертью.

На этот вопрос Св. Афанасий отвечает, что такую смерть претерпел Спаситель ради нашей пользы. Эта смерть более, чем всякая другая, оказалась для нас спасительной. «Ибо если, – говорит великий Святой Отец, – пришел Он на Себе понести клятву, на нас бывшую, то как бы иначе стал клятвою, если бы не принял смерть, бывшую под клятвою? Но это – крест, ибо так написано: «*проклят всяк висий на древе*» (Втор.21:23; Гал.3:13)³⁸².

Указывает Св. Афанасий и на другую причину необходимости крестной смерти Христа. «Потом, – говорит он, – ежели Господня смерть есть искупление всех, и Господнею смертью разоряется «*средостение ограды*» (Еф.2:14) и совершается призвание язычников; то как бы призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростертыми руками. Посему Господу прилично было и крест претерпеть и распростереть руки чтобы одною рукою привлечь к Себе ветхий народ, а

другую – званых из язычников, тех же и других соединить в Себе. Это и Сам Он изрек, давая разуметь, какую смертью искупит всех. Ибо говорит, когда «вознесен буду от земли, вся привлеку к Себе» (Ин.12:32)³⁸³.

Эту мысль несколько иначе раскрывает и Св. Василий Великий в своем толковании слов пророка Исаии: «И воздвигнет знамение во языки и соберет погибшия Израилевы, и расточенныя Иудины соберет от четырех крил земли»³⁸⁴. Здесь, по свидетельству Великого Василия, разумеется знамение, о котором упоминается в Евангелии в словах: «узрят знамение Сына человеческого»³⁸⁵. Этим знамением является крест.

«Для чего крестом, – спрашивает великий Святой Отец, – совершенно домостроительство вочеловечения? Для того, чтобы от четырех крыл земли собрались спасаемые. Ибо крест делится на четыре части, так что каждая его часть обращена к одной из четырех частей мира. А предпочтена крестная смерть... чтобы все части мира приведены были ко спасению частями креста... Посему, как скоро воздвигнется сие знамение, погибшие израилевы и расточенные иудины собраны будут «от четырех крил земли». Воздвигнув сие знамение... «совлек Он начала и власти, изведе в позор дерзновением, победив на древе» (Кол.2:15). Посему-то Павел, будучи из числа погибших израилевых и расточенных иудинных, как скоро уразумел знамение, воздвигнутое Иисусом "в языки", притек ко кресту и сказал: «мне же да не будет хвалиться, токмо о кресте Господа нашего Иисуса Христа» (Гал.6:14)³⁸⁶.

Есть и еще одна причина, которая указывается в Божественном Откровении и святоотеческих творениях для объяснения необходимости крестной смерти Христа. Она состоит в том, что Господу надлежало очистить воздух от бесов для беспрепятственного восхождения на небо душ людей, почивших в истинной вере во Христа. Говоря об этом, Св. Афанасий приводит слова Ап. Павла о господстве в воздухе князя бесовского, действующего «в сынех противления»³⁸⁷, и препятствующего такому восхождению.

Некогда Св. Антоний Великий видел страшного и безобразного великана, голова которого касалась облаков. Видел он при этом и души умерших в виде пернатых птиц, которые поднимались от земли на небо. Одним из пернатых великан преграждал путь, они не могли перелететь его и падали на землю, ударяемые его рукой. А другие перелетали его. Он ничего им не мог сделать и лишь скрежетал на них зубами. Этим видением Господь показал Своему великому угоднику, какое препятствие в воздухе встречают души умерших людей, чтобы подняться к небесам³⁸⁸.

Если бы у нас, по словам Св. Иоанна Златоуста, были духовные очи,

то мы пришли бы в трепет и ужас от того множества бесов, которые наполняют воздух, и от одного этого ужаса погибли бы³⁸⁹.

Господь, по учению святого Афанасия, пришел низложить диавола, очистить воздух и открыть нам для восхождения на небо, согласно с апостольскими словами, новый путь *«егоже обновил есть нам завесою, сиречь плотию Своею»*³⁹⁰, что могло совершиться только смертью Христа, и притом – в воздухе, т.е. смертью на кресте.

«Посему-то Господь, – говорит Св. Афанасий Великий, – не без причины претерпел крест; ибо, вознесенный на нем, очистил воздух от дьявольской и всякой бесовской козни... открывая же путь к восхождению на небо, обновил оный, говоря: *«возмите врата князи ваша, и выйдете врата вечная»* (Пс.23:7). Ибо не для самого Слова... нужно было отверстие врат, и ничто сотворенное не заключено было для Творца; но имели в этом нужду мы, которых возносил собственным телом Своим; потому что, как на смерть принес за всех тело, так телом же опять проложил всем путь и к восхождению на небо³⁹¹.

Святой Афанасий Великий как бы предвидел, что через много веков после него возникнет в Православной Церкви заблуждение, которое будет умалять спасительное значение крестных страданий и смерти Иисуса Христа, даже совсем отрицать это значение и, вопреки учению Церкви, утверждать, что Господь душевными муками в саду Гефсиманском совершил наше искупление. В учении святого Афанасия, как и в учении других Святых Отцов Церкви об искуплении, мы должны видеть ответ на это заблуждение.

Наконец, в тех же богослужебных книгах мы находим и раскрытие Богооткровенной истины об избавлении нас от смерти крестною смертью Христа.

Свидетельствуя истину дарования нам смертью Христа бессмертия, Святая Церковь в одной из стихир Октоиха говорит: *«владыко... претерпев... на древе смерть, ее же ради бессмертие объят род человеческий... Тебе, умершу плотию Всесильне»*³⁹². Впрочем, что может быть лучше того свидетельства в пользу данной истины, какое выражается в словах пасхального тропаря: *«Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сушим во гробех живот даровав»*³⁹³.

Приведенные нами свидетельства Священного Писания, Святых Отцов Церкви и богослужебных книг настолько ясно и положительно утверждают истину об искуплении нас крестною смертью. Христа, что возникновение после этого мысли об искуплении нас Гефсиманскими душевными муками Спасителя никак не может быть допустимо.

Непонятно, каким образом М. Антоний нашел возможным для себя, как богослова, воспринять и даже защищать эту ни с чем несообразную мысль?!

А также нам кажется странным и тот факт, что это заблуждение находит для себя последователей.

Необходимо нашей Высшей Церковной Власти отмежеваться от великого догматического заблуждения М. Антония. Она должна это сделать не только по требованию своего долга охранять Святая Церковь от всяких заблуждений в области православной веры, но и потому, что душе покойного М. Антония, несомненно, будет легче, если его заблуждение будет вскрыто, и чрез это устранится повод к соблазну и гибели малых сих.

**По поводу книги архимандрита Сергия
«Православное учение о спасении»**

Вступление

В своей книге «Православное учение о спасении» Архимандрит Сергей³⁹⁴ решает главный вопрос христианства, имеющий для нас важное жизненное значение. И это значение понятно, ибо говорить о спасении, это значит, иметь в виду наше истинное счастье: и настоящее временное, и будущее – вечное.

Но насколько данный вопрос имеет такое важное значение для нашей жизни, настолько он является глубоким и трудным для богословского мышления и именно потому, что он, прежде всего, есть вопрос жизненный. Для правильного его решения надо, чтобы последнее исходило не столько от нашего ума, сколько от нашего чистого сердца. Здесь, в особенности, следует помнить слова Христа: *«Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят»*³⁹⁵. Чистота сердца есть плод истинной христианской жизни, есть следствие победы христианина над страстями благодатию Св. Духа через великие нравственные усилия свободной воли.

Ясно отсюда, что только в богословии святых отцов Церкви, основанном на их святой жизни, на их сердечной чистоте, мы можем найти незыблемые основания для безошибочного решения богословских вопросов и, в частности, вопроса о спасении.

Правда, в книге А. Сергия мы находим поразительное изобилие цитат из святоотеческих творений, приводимых автором в качестве основания для его взгляда на дело нашего спасения. Но в то же время здесь, к сожалению, наблюдается неправильный метод пользования творениями св. отцов Церкви, изречения коих приводятся при свете их толкования автором в пользу его собственного взгляда на спасение. В итоге получается учение о спасении, принадлежащее не Свящ. Писанию и святым отцам, а самому А. Сергию.

Отсюда понятно, в каком ошибочном положении оказывается А. Сергий в его учении о спасении. Он убежден, что главная его мысль, из которой он исходит, основывается на Божественном Откровении и святоотеческом учении. Мы имеем в виду его отрицательное отношение к доброделанию из-за страха наказаний и ради наград, что именуется им *«правовым жизнепониманием в деле нашего спасения»*³⁹⁶. Эта мысль не только не находит себе опоры в Богооткровенном и святоотеческом учении, но противна ему.

Да и как может быть иначе, когда и Свящ. Писание и св. отцы внедряют в нас противоположную мысль, а именно, что наша

нравственная деятельность, пока мы не достигли совершенства и не можем исполнять Божественных заповедей по совершенной любви к Богу, должна побуждаться страхом наказаний и надеждой на получение от Бога награды.

Правда, А. Сергей это сознает. Он даже заявляет, что правовое отношение наше к Богу, или совершение нами добра из-за наград является предварительной ступенью в нашем нравственном развитии³⁹⁷. Это заявление равносильно признанию, что правовое отношение наше к Богу входит в самый состав христианской нравственности и является ее фундаментом.

Однако, в полное противоречие самому себе, т.е. данному своему заявлению, А. Сергей в другом месте своей книги изображает представителя правового доброделания в таких отрицательных чертах, что называет его даже «врагом Божиим»³⁹⁸.

Таким образом, воззрение А. Сергея на правовое доброделание, не будучи основанным на Свящ. Писании и святоотеческом учении, при такой неясности и противоречивости, является неправильным.

Но А. Сергей не ограничивается отрицанием правового элемента в нашей нравственной деятельности, ведущей ко спасению: он отрицает его и в самой основе нашего спасения. Этою основой является искупление, совершенное нашим Спасителем на кресте, во исполнение требования не только Божественной любви, но, прежде всего, Божественного правосудия. И в этом отрицании А. Сергей расходится с Свящ. Писанием и святоотеческим учением. Поэтому и здесь понимание спасения у А. Сергея, как проистекающее из отрицания им правовой точки зрения, является неправильным.

Эта неправильность еще более увеличивается, если мы примем во внимание мнение А. Сергея, что «правовое доброделание» является признаком, который отличает инославных³⁹⁹ христиан от православных. Наша Св. Церковь не отвергает правового элемента в деле нашего спасения, так как учит, что как в основе его – в искупительной жертве Христа, необходимо было действие Божественного правосудия, так и в самом процессе его, в нашей нравственной деятельности, нельзя игнорировать этого Божественного свойства и основанного на нем нашего доброделания из-за наград, или, выражаясь языком А. Сергея, – нашего правового доброделания.

Поэтому, как мы можем отличаться от инославных христиан в вопросе о правовом доброделании⁴⁰⁰, когда последнее в своей сущности принадлежит и православным христианам? Не в этом заключается наше

главное отличие от инославных христиан, а во внутренней возрождающей благодати Св. Духа, которая в своих проявлениях присуща только православным христианам.

Если бы А. Сергей имел в виду эту возрождающую благодать, как самое главное и существенное наше отличие от инославных христиан и от всех иноверцев, то не поставил бы во главу угла в своем труде отрицание правового жизнепонимания в деле нашего спасения, ибо не это понимание является здесь самым главным и существенным. Тогда и его учение о спасении совпало бы с Богооткровенным и святоотеческим и не имело бы тех недостатков, коими оно изобилует, не смотря на то, что А. Сергей пытается, но тщетно, его обосновать на Свящ. Писании и учении св. отцов Церкви.

Обратимся к самому учению А. Сергия о спасении.

Глава I.

Сущность воззрения А. Сергия на дело нашего спасения: взгляд на Христа не как на страдательное орудие умилоствления, а как на Восстановителя нашего падшего естества. Отрицание правового понимания спасения в его основе. Отношение к этому воззрению Свящ. Писания и святоотеческого учения в лице Еп. Феофана Затворника.

По словам А. Сергия, Церковь наша «видит во Христе не страдательное орудие умилоствления, а восстановителя нашего падшего естества»⁴⁰¹.

В этих немногих словах выражается сущность всего его воззрения на дело нашего спасения. Здесь отвергается правовое понимание спасения в самой его основе. Этою основой является искупительная крестная жертва Христа, которая, по учению Православной Церкви, совершилась в удовлетворение Божественного правосудия для уничтожения первородного греха и всех наших личных грехов.

Как возможно допустить, чтобы наша Церковь не смотрела на Христа, как на страдательное орудие умилоствления, когда св. Иоанн Богослов в первом своем послании говорит: *"Той (Сын Божий) очищеше (умилоствление) есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о (грехах) всего мира»*⁴⁰². *Бог возлюби нас и посла Сына Своего очищение (в умилоствление) о гресех наших»*⁴⁰³. О том же самом свидетельствует и Ап. Павел, говоря, что Иисуса Христа *«предположи Бог очищение верою (в жертву умилоствления) в крови Его... за отпущение прежде бывших грехов»*⁴⁰⁴.

Естественно, что такое воззрение Божественного Откровения на Христа нашло себе выражение и в святоотеческом учении. В своей книге А. Сергий нередко ссылается на Еп. Феофана Затворника, глубоко, по его словам, проникнутого святоотеческим учением⁴⁰⁵, но как раз в его творениях мы и находим утверждение правовой точки зрения, отвергаемой А. Сергием, и подробное раскрытие богооткровенной истины, что крестная смерть Христа есть умилоствительная жертва. Еп. Феофан учит, что крестная смерть Христа совершилась не только, в силу Божественной любви к нам, но и в силу Божественного правосудия, как его удовлетворение, или как умилоствительная жертва. Святитель очень обстоятельно выясняет всю необходимость этой умилоствительной жертвы для удовлетворения Божественной правды. Он показывает, что примирить людей с Богом, что то же – отменить Божественный приговор с

проклятием в словах: «В онъже аще день снесете от него, смертью умрете»⁴⁰⁶, не могла смерть кого-либо из человеческого рода. Ибо эта смерть ничего умилюющего не представляет. Она есть только кара за грех⁴⁰⁷. Отменить же этот Божественный приговор просто по любви Божией, помимо Божественного правосудия, т.е. без умилюющей жертвы, Господь не мог. Тогда эта любовь Божия оказалась бы поблажающей снисходительностью. Кроме того, Господь оказался бы неверным в Своих словах⁴⁰⁸. Ясно, что Господь мог отменить сей приговор, это проклятие только через удовлетворение Своего Божественного правосудия, и через это удовлетворение проложить нам путь к восприятию Его великой Божественной любви. Нужно всегда помнить, что Бог есть не только любовь, но и правда, что Он милует праведно, а не по произволу⁴⁰⁹.

Поэтому «для снятия вины греха и клятвы, учит Еп. Феофан, требуется полное удовлетворение правды Божией, оскорбленной грехом... необходима жертва умилюющего, которая, удовлетворяя правде Божией и умиротворяя душу грешника, примиряла бы Бога с человеком и человека с Богом». Такою умилюющей жертвою и могла быть только смерть Богочеловека. Вот почему «Сын Божий и Бог, говорит Еп. Феофан, воплотился, крестною смертью принес Богу жертву умилюющего за род наш, снял с нас вину греха и примирил нас с Богом»⁴¹⁰.

Если мы обратимся к свидетельствам Свящ. Писания, то увидим, что вся неизреченная любовь Божия могла излиться на нас только после умилюющей крестной жертвы Христа. Только и единственно через нее Спаситель мог сделаться Восстановителем нашего падшего естества благодатию Св. Духа, почему Он и сказал ученикам: «Уне есть вам да Аз иду. Аще бо не иду Аз Утешитель не приидет к вам, аще ли же иду, пошлю Его к вам»⁴¹¹.

В своем послании к Римлянам Ап. Павел говорит, что Иисуса Христа «предположи Бог очищение верою (предложил Бог в жертву умилюющего) в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов»⁴¹². "Аще бо, – продолжает речь Апостол в том же послании, – врази бывшие примиримомся Богу смертью Сына Его, множае паче примирившеся спасемся в животе Его»⁴¹³. "Он, – говорится в послании к Евреям, – единою... во отпущение греха, жертвою Своею явися»⁴¹⁴. «Тогда рече: се, иду сотворити волю Твою, Боже... О ней же воли освящени есмы принесением тела Иисус Христова единою»⁴¹⁵. "Бог, – пишет Ап. Павел римским христианам, – Сына Своего посла... и о гресе осуди грех во плоти, да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти

ходящих, но по духу»⁴¹⁶. «Не ведевшиаго бо греха по нас грех сотвори (сделал для нас жертвою за грех), да мы будем правда Божия о Нем (в Нем... праведными пред Богом)»⁴¹⁷.

Таким образом, из Божественного Откровения видно, что между умилоостивительною крестною жертвою Спасителя и нашим возрождением наблюдается такое же соотношение, какое бывает между причиною и следствием.

Конечно, с этою Богооткровенною истиною не может расходиться и святоотеческое учение. Вот почему тот же Еп. Феофан Затворник, выражая святоотеческое учение, говорит, что для спасения нашего потребны: во-первых, умилоостивление Бога, снятие с нас клятвы законной и возвращение нам Божия благоволения, во-вторых, оживотворение нас умерщвленных грехом, или дарование нам новой жизни.

«Если неумилоостивленным к нам пребудет Бог, мы не можем получить от Него никакой милости; если не получим милости, благодати не сподобимся; если благодати не сподобимся, новой жизни возыметь не возможем»⁴¹⁸.

Так из вышеизложенного очевидна истина, что Христос сделался Восстановителем нашего падшего естества именно потому, что Он был страдательным орудием умилоостивления.

Но ясно отсюда и то, что, отвергая в учении о нашем спасении правовое воззрение через отрицание взгляда на Христа, как на умилоостивительную жертву, мы не только впадаем в одностороннее понимание дела нашего спасения, но и ниспровергаем Божественное домостроительство в самой его основе. Иначе сказать, отрицая в нем действие Божественного правосудия и полагая здесь все дело в любви Божией, мы тем самым отрицаем все спасительные для нас следствия, которые проистекают от крестной смерти Христа, как умилоостивительной жертвы.

К такому печальному выводу приводит учение А. Сергия о спасении и, в частности, об искуплении, в силу своей односторонности. Эта односторонность наблюдается и в его воззрении на спасение, как на дело, которое совершается в нравственной христианской деятельности самого человека.

Глава II.

Отрицательное отношение А. Сергия к доброделанию из-за наград и наказаний. Признание им единственного вида христианского доброделания: из-за любви к добру и к Богу. Несостоятельность такого взгляда с точки зрения святоотеческого учения и самой жизни. Ниспровержение всего Божественного домостроительства, как плод этого отрицания.

В начале первой главы своей книги А. Сергий, цитируя слова св. отцов, рассуждает правильно о значении вообще добрых дел для нашего спасения. Он говорит: «Мы веруем, ... что Бог удостоивает части каждого соответственно его добрым делам» (св. Кирилл Александрийский, т. I, стр. 227); что «нет другого пути (получить отпущение грехов и надежду на наследство обещанных благ), кроме того, чтобы, познавши нашего Христа и омывшись крещением... вы жили потом без греха» (св. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном 44); что «после благодати Божией, надежду спасения нужно полагать только в собственных делах» (Златоуст. In Io Hom. XXI, 3)»⁴¹⁹.

Но одновременно А. Сергий высказывается против доброделания из-за наград и наказаний. Такое отношение к делу спасения определяется им, как правовое⁴²⁰, которое подробнее уясняется в его книге следующими чертами. Прежде всего, по словам А. Сергия, у человека, делающего добро ради наград, желание спасения исходит из себялюбия. Последнее заставляет такого человека ставить центром всей его жизни собственное «я» и, с точки зрения этого «я», оценивать все в мире. В этом себялюбии содержится причина, почему представитель правового доброделания усваивает из благовестия Христова одну лишь «внешнюю сторону: избавление от бедствия, от конечной гибели и получение высшнего блаженства, и не замечает другой, более существенной стороны этого спасения, ... что бедствием здесь считается не страдание, не муки, а грех»... Себялюбец «думает только о том, что он будет наслаждаться, а чем? – об этом он не спрашивает»⁴²¹.

Правда, представитель правового доброделания, ради спасения «с крайним сожалением отсекает свои излюбленные... пожелания, начинает исполнять закон, положенный Богом... Себялюбец в душе своей – враг Богу (Рим.8:7) и хочет слушать своего отца – человекоубийцу (Ин.8:44), он готов кусать милующую его Руку (вспомним иудеев, «избивших пророков и камнями побивавших посланных к ним», вспомним распятого И.

Христа), но он трепещет Бога... Себялюбцу приходится подчиняться воле Божией... Он и подчиняется, но – как раб, с внутренним отвращением, с ропотом, подгоняемый бичем, или как наемник, которому нужна выгода, награда...

«Отсюда, его труды, понесенные им при исполнении воли Божией, не могут иметь силы и значения самоотверженной жертвы Богу, жертвы любящей и благодарящей. Для человека они тяга, подневольное ярмо. Поэтому... он... требует себе вознаграждения... Дела... получают значение заслуги»⁴²².

Спрашивается, если А. Сергием правовое доброделание, представителя которого он изобразил в таких неправдоподобных чертах, отвергается, то какое же доброделание он считает необходимым для нашего спасения? – Ответ на этот вопрос, в той или иной мере, мы уже находим в данном изложении его взгляда. Из этого изложения явствует, что принимаемое им доброделание не имеет ничего общего с правовым: из-за наград и наказаний. Оно исходит не из себялюбия, а из любви к Богу, и есть любящая, самоотверженная жертва Богу, а не подневольное бремя.

Кратко и существенно А. Сергий в другом месте своей книги так определяет это доброделание: «если мы делаем добро только потому, что от Бога ожидаем большого вознаграждения, то чем наше доброделание отличается от языческого? Доброделание истинного последователя Христа «должно находить себе корень внутри души, должно проистекать не из саможаления, по самому существу враждебного Христову учению, а из любви к добру и Богу»⁴²³.

Такова точка зрения А. Сергия на правовое доброделание, им отвергаемое, и на то доброделание, которое им принимается. Остановимся вниманием на первом из них.

Здесь, как мы уже говорили, А. Сергий пытается доказать, что правовое доброделание не имеет никакой нравственной христианской ценности. С этой целью он называет доброделание из-за награды и наказания языческим, а представителя этого доброделания именует себялюбцем и врагом Божиим и изображает его с чертами книжников и фарисеев, которым Господь говорил: «*Вы творите дела отца вашего... вы отца вашего диавола есте (ваш отец диавол)*»⁴²⁴.

Если же себялюбец, которого А. Сергий считает представителем правового доброделания, так враждебен Богу, то как можно допустить, что он, хотя и несвободный от себялюбия и других страстей, хотя и рабски, но все же служит Богу, отсекает свои себялюбивые желания, тем самым уничтожает грех и исполняет Божественный закон, т.е. творит дела Божии,

а не дьявольские. Явно, что здесь содержится противоречие, имеющее своим корнем неправильное представление о духовной жизни. Страсть себялюбия нападает на всех людей и даже на истинных подвижников Христовых. Но если человек борется с нею, исполняет закон Божий, хотя и с принуждением, памятуя, что Царствие Божие нудится, то его нельзя назвать себялюбцем. Это будет совсем несправедливо. Себялюбцем можно назвать только того, который побежден этою страстью. Тогда он, действительно, только свое «я» считает центром и законом своей жизни, и об исполнении им Закона Божиего, хотя бы и по принуждению, пока он пребывает в таком бесовском состоянии, не может быть речи. Такого человека и нельзя назвать представителем правового доброделания.

Несомненно, что эта несообразность свидетельствует о неправильности отрицательного отношения А. Сергия к правовому доброделанию, имеющего своею целью совершенно обезценить это доброделание, как нравственную деятельность для достижения нашего спасения.

Что же получается в итоге? Согласно воззрению А. Сергия, для достижения спасения в распоряжении человека остается один только вид нравственной деятельности – доброделание ради любви к Богу и добру.

Но, по учению св. отцов Церкви, этот вид доброделания есть удел только достигших совершенства. Вот как о сем учит преп. Иоанн Кассиан.

«Три побуждения заставляют людей подавлять страсти, именно: страх геенского мучения в будущем,... надежда и желание получить Царство небесное; наконец, любовь к добродетели или добролюбие... Посему Апостол все дело спасения заключил в стяжании этих трех добродетелей, говоря: *«ныне же пребывают вера, надежда, любы, три...»*(1Кор.13:13). Вера, внушая страх будущего суда и мучений, отклоняет нас от скверны страстей; надежда, отторгая ум наш от настоящего ожиданием небесных воздаяний, заставляет презирать все плотские удовольствия; любовь, огнем своим воспламеняя в нас любовь ко Христу и к преспеянию в духовных добродетелях, побуждает с совершенною ненавистью отвращаться от всего, что противно им. Хотя эти три добродетели все ведут нас к одному концу, т.е. побуждают воздерживаться от всего недозволенного, но степенями своего достоинства они много разнятся между собою. Две первые свойственны тем людям, которые, стремясь к преспеянию, не восприяли еще сердечного их возлюбления; третья же исключительно принадлежит Богу и тем людям, которые восстановили в себе образ и подобие Божие. Ибо один Бог творит все благое не из побуждений страха или воздаяния, но по единому благолюбию»⁴²⁵.

«Начав уклоняться пороков по страху наказаний, или в надежде наград, можем взойти и на степень любви: ибо *"страха, – говорит апостол, – несть в любви, но совершенна любви вон изгоняет страх; яко страх муку имать бояйся же не совершился в любви. Мы убо да любим Бога, яко Той первее возлюбил есть нас»* (1Ин.4:18–19). Итак, мы не иначе можем достигнуть сего истинного совершенства, как возлюбивши Бога...

Для сего-то мы должны стараться с пламенной ревностью восходить от страха к надежде, от надежды на степень любви к Богу, или к совершенству добродетелей, чтобы, снискав расположение к добру, могли пребывать в оном неуклонно, сколько это возможно для человеческой природы»⁴²⁶.

По учению св. Исаака Сирина, такие совершенные христиане исчисляются единицами⁴²⁷. А для всех обычных немощных христиан мотивом к нравственной деятельности являются все те же награды и наказания. Требовать от недостигших совершенства доброделания из-за любви к самому добру, это значит, побуждать их строить дом без фундамента или начать постройку дома с крыши. Такая же постановка дела окажется и в том случае, если бы мы пожелали заниматься высшей математикой, не зная самых элементарных правил сложения и вычитания. В монашеской жизни нередко бывают такие новоначальные иноки, которые, не навывкнув в исполнении основных правил деятельного послушания, стремятся приобрести совершенную молитву, предаются пустынной и созерцательной жизни. Такие иноки впадают в состояние духовной прелести; их великие подвиги нередко оканчиваются великими нравственными падениями и вечною гибелью.

Тем более нельзя требовать высшего вида доброделания от православных христиан, живущих в миру. Их нравственная деятельность черпает себе силу только в сознании, что зло в мире карается правосудной десницей Божией и что за терпение всевозможных бед и скорбей истинные христиане получают от Бога великую награду – блаженство небесного Царства Христова. Лишить их этого сознания, это значит, отнять от них всякую основу для нравственной христианской деятельности.

Как видим, сама жизнь, даже помимо свидетельств Свящ. Писания и св. отцов Церкви, приводит нас к утверждению всей необходимости правового жизнепонимания. Если мы будем отвергать нравственную деятельность из-за наград и наказаний, а совершенного доброделания – ради самого добра, мы, по своему несовершенному духовному состоянию, иметь не можем, то останемся без всякой нравственной деятельности и,

следовательно, спасение для нас совсем будет недостижимо.

Вот вывод из отрицания А. Сергием правового доброделания. И если отрицание им взгляда на Христа, как на страдательное орудие умиловления, уничтожает основу искупления и, тем самым, ниспровергает все Божественное домостроительство нашего спасения, то отрицание доброделания из-за наград и наказаний уничтожает возможность для человека иметь истинную христианскую нравственность и чрез то лишает его самого спасения.

Глава III.

Свидетельства Священного Писания и св. отцов в пользу правового жизнепонимания, или доброделания, из-за наград. Учение А. Сергия, не допускающее возможности правовых отношений между Богом и людьми. Несостоятельность ссылки на текст из книги Иова для доказательства этого неправильного мнения.

Сущность ошибки А. Сергия в его отрицании правового доброделания заключается в том, что он расходится здесь с Богооткровенным и святоотеческим учением. Учение о нравственной деятельности из-за наград и наказаний, как условий достижения нами спасения, мы, прежде всего, находим в словах Христа. Все Его заповеди блаженства в Нагорной проповеди представляют собою призыв к христианскому доброделанию с обещанием наград не только небесных, но и земных.

Св. Иоанн Златоуст в своем толковании Евангелия Ап. Матфея и, в частности, Нагорной проповеди, говорит: «Христос не поощряет их (слушателей) будущими только благами, но и настоящими»⁴²⁸. Однако, по толкованию Златоуста, Господь показывает в Своих заповедях блаженства, что самую главную наградою для нас, в сравнении со скоро преходящими земными благами, является небесное Царство. Только оно, а не земные блага, может сделать человека блаженным. И это Царство обещает Он нам за исполнение заповедей блаженства. Вот почему при каждой из них Господь упомянул о блаженстве. Этим Он заставляет нас всецело стремиться к небесному Царству. В нем Он полагает в данном случае и главное побуждение к нашей христианской деятельности⁴²⁹.

Эту истину свидетельствует Господь и в Своих притчах⁴³⁰. Здесь небесное Царство с его блаженством также указывается Господом, как главная награда и цель всего нашего доброделания, и одновременно как побуждение к последнему.

Весьма наглядно показывает Господь все спасительное для нас значение небесного Царства, как награды за наше доброделание, в изображении Своего страшного суда. Кто исполняет Божественные заповеди в земной жизни, тот получит от Него блаженство в небесном Царстве; а кто не исполняет этих заповедей, тот будет осужден на вечную муку.

Таким образом, в учении Христа мы находим ясное и неопровержимое доказательство истины, что в деле нашего спасения нельзя отвергать правовой точки зрения. Блаженство Царства небесного

есть награда за нашу христианскую нравственную деятельность, или за исполнение нами Божественных заповедей, а вечная адская мука есть наказание за нарушение нами этих спасительных заповедей: каждый получит то, что он заслужил. Вот почему Господь сказал: *«В нюже меру мерите, возмерится вам»*⁴³¹. *«Приити бо имать Сын Человеческий во славе Отца Своего, со Ангелы Своими; и тогда воздаст комуждо по деянием его»*⁴³².

Такое же соотношение между нашею нравственною деятельностью, с одной стороны, и наградами и наказаниями – с другой, – мы находим и в учении св. Апостолов. *«Не весте ли, – говорит Ап. Павел в 1-ом послании к Коринфянам, – яко текущи в позорищи вси убо текут, един же приемлет почесть (награду). Тако тецыте, да постигнете. Всяк же подвизаяся от всех воздержится: и они убо да истленен венец пошумут, мы же неистленен»*⁴³³. *«Пасите еже в вас стадо Божие, – увещевает пастырей Ап. Петр, – посещающе не нуждею, но волею и по Бозе... И явльшуся Пастыреначальнику, примете неувядаемый славы венец»*⁴³⁴. *«Подвигом добрым подвизахся, – пишет Ап. Павел Тимофею, – течение скончах, веру соблюдох: прочее убо соблюдастся мне венец поавды, егоже воздаст ми Господь в день он, праведный Судия: не токмо же мне, но и всем возлюбльшим явление Его»*⁴³⁵.

В апостольском учении, как и у Христа Спасителя, мы находим свидетельства, что награды и наказания на Страшном суде будут точно соответствовать делам человека или добрым, или худым. Вот почему тот же Ап. Павел говорит: *«Собираеши себе гнев в день гнева и откровения праведного суда Божия, Иже воздаст коемуждо по делом его: овым убо, по терпению дела благого, славы и чести и нетления ищущым, живот вечный; а иже по рвению противляются убо истине, повинуются же неправде, ярость и гнев»*⁴³⁶. *«Всем бо явитися нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла»*⁴³⁷. *«Ведяще, яко кийждо, еже аще сотворит благое, сие примет от Господа»*⁴³⁸.

Точно так же учили и св. отцы Церкви о значении наград и наказаний – как побуждений к христианскому доброделанию в целях достижения нами спасения.

«Подвизайтесь, говорит св. Ефрем Сириец, в этот единыйдесятый час; спешите, чтобы не остаться вне затворенных дверей. Вечер близок и Мздовоздаятель идет с великою славою воздать каждому по делам его. Покаемся братие, пока есть время... Каждый пожнет, что посеял... мы ублажаем святых и желаем себе их венцов, но не хотим подражать их

подвигам. Или думаете, что они удостоились венцов даром, без трудов и скорбей? Угодно ли послушать, какое упокоение имели святые в жизни сей? *«Избиени быша... лишени, скорбяще, озлоблени»*... и проч. (Евр.11:35–38). Хочешь вместе с ними вечно царствовать? – Иди путем их»⁴³⁹.

«Мы не проливаем, как мученики, кровь, поучает иноков св. Феодор Студит, членов наших не отсекают, костей не сокрушают; но если мы прилагаем к своим... немногим трудам отречение от своей воли, с желанием Богу угодить... то чрез это делаемся подобными многострадальным мученикам, и даже Самому Господу... Благодушествуйте же, трудясь! Вас ждут венцы мученические»⁴⁴⁰. «С трудами каждого соразмеряет Господь и воздаяние; и на долю каждого из трудящихся отлагаются венцы каждодневно»⁴⁴¹. «Без всякого прикрытия предстанем мы тогда пред лице праведного Судии, чтобы дать отчет о делах своих, после чего примет нас или Царство небесное, если мы добре действовали, или огонь неугасимый, если пребывали в грехах»⁴⁴².

«Господь нам не сказал, говорит св. Антоний Великий, что здесь будет воздаяние; но что здесь будут искушения, нужды и скорби, а там воздаяние»⁴⁴³.

По учению св. Симеона Нового Богослова, «вера во Христа ... рождает желание вечных благ и страх мучений; желание же сих благ и страх мук приводят к строгому исполнению заповедей»⁴⁴⁴.

Все это А. Сергию известно. Он сам приводит почти те же самые свидетельства из Свящ. Писания, какие указаны нами, которые говорят о небесном Царстве, как награде за наши добрые дела. Приведено им о том же немало святоотеческих свидетельств, подобных тем, которые указаны нами. Он даже видит в этих Богооткровенных и святоотеческих свидетельствах «многочисленные следы правового жизнепонимания»⁴⁴⁵. Несмотря на это, А. Сергей заявляет, что «признать это жизнепонимание действительным отеческим или библейским жизнепониманием нельзя, или можно в том лишь случае, если мы будем пользоваться Свящ. Писанием или Преданием только, как сборником безсвязных изречений, а не как единым словом Божиим, не как выражением единого и цельного мировоззрения. Все эти следы, говорит он, необходимо сопоставить с длинным рядом мыслей, которые тоже были постоянно на устах священных писателей и отцов Церкви, и которые, тем не менее, прямо отрицают правовое жизнепонимание.

«Прежде всего, спрашивает А. Сергей, возможны ли правовые отношения между Богом и человеком? На основании Свящ. Писания и Предания говорим, что невозможны. – В самом деле, если известное

отношение хотят представить отношением правовым, то должны от него требовать полного соответствия понятию правового отношения...

«Теперь правовой союз в основе своей имеет себялюбивое желание собственного благополучия и выражается во взаимном самоограничении нескольких себялюбий, чтобы каждому из них в возможно большей мере благоденствовать. Приложима ли эта мерка к отношениям Бога к человеку? Думать так не только нечестиво, но и безумно»⁴⁴⁶.

По поводу изложенных здесь воззрений А. Сергия следует прежде всего заметить, что в Свящ. Писании и святоотеческих творениях, как мы видели, содержатся не следы правового жизнепонимания, но определенное учение о правовых отношениях между Богом и людьми. Как возможно это отрицать, когда в словах Христа, Его Апостолов и св. отцов не иносказательно, а с положительной ясностью утверждается истина, что Господь за худые дела наказывает, а за добрые награждает. Эти Богооткровенные и святоотеческие свидетельства устанавливают не всецело для земной, но непременно для будущей жизни, строгое и точное соответствие между нашими делами и отношением к ним Бога, как наказывающего или награждающего Судии, в силу чего оно является в своей сущности ничем иным, как правовым.

Поэтому нас удивляет, каким образом А. Сергий находит для себя возможным отрицать существование между Богом и людьми правового отношения на том основании, что тогда от него мы будто бы должны требовать «полного соответствия понятию правового отношения, какое наблюдается в правовом союзе между людьми». Само собою разумеется, никто никогда не будет доказывать, что между Богом и людьми возможно во всей полноте то правовое отношение, какое бывает между людьми и которое не может не отражать их тварной ограниченности, со всеми присущими им недостатками, исходящими из немощей и страстей наших. Бог, как Существо неограниченное и абсолютно святое, даже в сознании язычников, не может быть равною стороною в правовом Своем отношении к людям. Но отсюда вовсе не следует заключать, что правовое отношение между Богом и людьми невозможно. Для наличия этого отношения, главным образом, требуется, чтобы в основе его было Божественное правосудие и соответственные ему Божественные заповеди, или Божественный закон. Эта основа и определяет отношение, как правовое. Когда мы исполняем спасительные заповеди, тогда Господь, как праведный Судия, награждает нас. Когда же мы эти заповеди нарушаем, то Господь опять, как праведный Судия, наказывает нас. При таком взаимном между Богом и людьми отношении, последнее, в силу своей основы,

является правовым. Это такая истина, которая не требует доказательств, ибо она взята из Богооткровенного и святоотеческого учения.

Отрицание возможности правовых отношений между Богом и людьми равносильно отрицанию действия Божественного правосудия в деле нашего спасения.

Поэтому нам кажется еще более удивительным заявление А. Сергия, будто в этом учении можно указать длинный ряд мыслей священных (богооткровенных) писателей и отцов Церкви, которые прямо отрицают правовое жизнепонимание. Делать такое заявление, это значит, утверждать, что в Свящ. Писании и в святоотеческих творениях находятся мысли, или, как выражается А. Сергий, «следы» правового жизнепонимания, и в то же время здесь находятся свидетельства, отрицающие это жизнепонимание. Иначе сказать, это заявление А. Сергия говорит нам о наличии в Божественном Откровении и в учении св. отцов Церкви противоречия по данному вопросу.

Отсюда у читателей его книги могут возникнуть неясность и путаница в их богословском мышлении с ощущением мучительной сердечной тяжести. И это понятно. Сознание православноверующих людей не допускает противоречий в богодухновенных писаниях и в основанном на них учении св. отцов Церкви. Об этих противоречиях можно говорить, или в силу желания подорвать авторитет Свящ. Писания и святоотеческого богословия, или вследствие заблуждения. Мы полагаем, что А. Сергию присуще последнее, т.е. заблуждение, и притом в немалой степени.

Так, вместо длинного ряда свидетельств из Свящ. Писания, будто отрицающих правовое жизнепонимание, А. Сергий мог указать только на одно и притом весьма неудачное место, а именно: на слова старшего из друзей Иова многострадального, обращенные к последнему: *«Разве может человек доставлять пользу Богу? Разумный доставляет пользу себе самому. Что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен? И будет ли Ему выгода от того, что ты содержишь пути свои в непорочности?»* (Иов.22:2-3)⁴⁴⁷.

Чтобы правильно оценить слова Елифаза, надо иметь в виду, что он и другие два его друга Валдат и Софар посетили Иова с целью утешения. Вместо этого, в своих речах к нему⁴⁴⁸, они оказались безжалостными и жестокими его обличителями. Выражая мысль, что Иов тяжко наказан Богом будто за свои великие грехи и, в особенности, за грех гордыни, эти речи были в то же время выражением протеста против речей Иова⁴⁴⁹, проникнутых истиною и правильным познанием о Боге. Следовательно, будучи опровержением речей Иова, речи друзей его были пагубным

заблуждением.

Этим последним отличается, как своим существенным признаком, и та выдержка из речи Елифаза, которую приводит А. Сергей в защиту своего отрицания правового отношения между Богом и людьми⁴⁵⁰.

Из этого одного уже явствует, какую ценность представляет собою ссылка на слова Елифаза. Эти слова суть ничто иное, как протест против истины, исходившей из уст праведного Иова.

Впрочем, обратимся к самому содержанию данных слов Елифаза. Они сказаны были по поводу слов Иова, что здесь, на земле, не может быть всецелого воздаяния людям по их нравственному достоинству, почему нередко благочестивые терпят бедствия, а нечестивые благоденствуют⁴⁵¹.

В ответ на это Елифаз спрашивает: *«Разве может человек доставлять пользу Богу? и: Что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен?»*⁴⁵². В славянском тексте последний стих приведен так: *«Ибо кое попечение Господу, аще ты был еси дела непорочен?»*

Что касается первого вопроса, то человек, находящийся в здравом уме, никогда не будет думать, что мы, ограниченные и немощные, можем доставлять пользу или выгоду Богу, Существо абсолютному, ни в пользу, ни в выгоде от нас не нуждающемуся. Относительно же второго вопроса следует сказать, что, если под словом «удовольствие» разуметь радость, а иначе и быть не может, то никакого неправильного представления о Боге мы здесь иметь не будем. В Своей притче о пропавшей овце Господь говорит: *«Кий человек от вас, имый сто овец, и погубль едину от них, не оставит ли девяносто и девяти в пустыни, и идет в след погибшия, дбндеже обрящет ю? И обрет возлагает на раме свои радуясь. И пришед в дом, созывает други и соседы, глаголя им: радуйтесь со мною, яко обретох овцу мою погибшую. Глаголю вам: яко тако радость будет на небеси о едином грешнице кающемся, нежели о девяносто и девяти праведник, иже не требуют покаяния»*⁴⁵³. О той же Божественной радости по поводу нашего обращения от порочности к святой жизни говорит Господь и в притче о женщине, потерявшей и нашедшей драхму⁴⁵⁴, и в притче о блудном сыне⁴⁵⁵.

Ясно, что Бог не может не радоваться о нашей непорочности. И говорит: *«что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен?»* Это значит, исказить правильное представление о Боге и думать, что Ему наше спасение безразлично.

Если же данный вопрос мы будем читать в славянском переводе, то указанная несообразность в представлении Елифаза о Боге нам покажется еще более резкой. Ведь все Божественное домостроительство есть не что

иное, как попечение, забота Господа о нашем спасении, точнее, о нашей непорочности и святости, в целях стяжания нами вечного райского блаженства. Следовательно, говорить: *«кое попечение Господу, аще ты был еси дела непорочен?»* – это значит, вопреки Божественному Писанию, отвергать учение о Боге, как о Промыслителе и Спасителе.

Так велико и, вместе с тем, пагубно заблуждение, высказанное в словах Елифаза. Отсюда становится вполне понятным тот Божественный гнев на Елифаза, как самого сильного противника речам Иова. Вот что об этом говорится в заключении книги Иова: *«рече Господь ко Елифазу Феманитину: согрешил еси ты, и оба друзие твои: не глаголасте бо предо Мною ничтоже истинно, якоже раб Мой Иов. Ныне же возьмите седм телцев, и седм овнов, и идите к рабу Моему Иову, и сотворит жертву о вас: Иов же раб Мой помолится о вас, понеже точию лице его прииму: аще бо не его ради, погубил бых убо вас: не глаголасте бо истины на раба Моего Иова»⁴⁵⁶.*

Таким образом, хотя бы и не во всем их объеме, речи Елифаза, этого сильнейшего противника Иова, как и приведенные слова его, до такой глубокой степени были исполнены заблуждения в представлении о Боге, что заслужили самого тяжкого наказания, т.е. отвержения от Бога. И только молитвы праведного Иова спасли Елифаза и его друзей от гибели.

Можно ли после этого данные слова Елифаза делать предметом ссылки со стороны православного богослова, и притом в учении о спасении, которое именуется им православным?!

Делая эту ссылку, А. Сергей сам оказывается в положении Елифаза. Последний, опровергая богодухновенные слова Иова о том, что в земной жизни не всегда наблюдается всецелое соответствие между воздаянием Божественного правосудия и нашими делами, в качестве доказательства, приводит весьма неправильное свое суждение, благодаря чему впадает в сугубое заблуждение. Так и А. Сергей, отрицая богооткровенные и святоотеческие свидетельства о наличии правового отношения между Богом и людьми, в качестве доказательства, приводит в высшей степени неправильные и пагубные речи Елифаза о Боге, чем лишь увеличивает несостоятельность своего отрицания.

Глава IV.

Несостоятельность ссылки А. Сергия на святоотеческое учение для доказательства невозможности существования правового отношения между Богом и людьми.

Посмотрим теперь, насколько состоятельны ссылки А. Сергия на святоотеческое учение в пользу все того же отрицания правового жизнепонимания.

Чтобы показать, что человеческие дела ничтожны и никакой награды от Бога заслужить не могут, А. Сергей приводит цитаты из учения св. отцов: Григория Нисского, Тихона Задонского и Ефрема Сирина о ничтожестве человеческого существа. В этих святоотеческих изречениях человек уподобляется траве, называется землей, гноем, червем, пеплом, сонным видением и тенью. Указываются А. Сергием и слова св. Иоанна Златоуста, что дела человеческие суть пепел и пыль, прах, дым, тень, лист и цвет, уносимые ветром, сон, мечта, непостоянное течение и все, что только может быть еще ничтожнее этого. «Зачем же нужны были Господу, спрашивает А. Сергей, эти призрачные человеческие дела? Почему Он не только благоволил «привести человека из небытия в бытие, но и отпавшего восстановил паки и Царство даровал ему будущее» (Литургия св. Иоанна Златоуста). Правовое начало не объяснит нам этого «благоутробия милости Божией... Там, где действует право и удовлетворение, нет места для такой безпричинной, безкорыстной благости»⁴⁵⁷.

По поводу приведенных слов А. Сергия мы должны сказать следующее. Вся его книга «Православное учение о спасении» имеет свою целью уничтожение правового воззрения на дело нашего спасения, как воззрения будто неправославного. Создается впечатление, что православно-верующим людям грозит великая опасность увлечься этим правовым взглядом и отпасть от истинной веры. Но никогда среди православного народа, в особенности русского, отличительной чертой коего всегда была любовь, не было увлечения этим взглядом. Напротив, в последнее время русский православный народ, по мере отступления от своей веры, увлекся обратным движением – против права и законности во всех областях своей жизни. Мы имеем в виду наше либеральное движение во имя богоборческого гуманизма с его обманными социалистическими лозунгами свободы, братства и равенства.

Очевидно, книга А. Сергия есть дань либеральному движению среди русского народа. Мы говорим так в особенности потому, что ни

богословская мысль, ни жизнь православно-верующих людей никогда не давали основания к появлению одностороннего учения, направленного к уничтожению правового понимания нашего спасения со взглядом на последнее только, как на действие Божественной любви. Православная вера, на основании Божественного Откровения, искони свидетельствует пред нами и пред всем миром, что еще на кресте, в самой основе нашего спасения *«Милость и истина сретостся, правда и мир облобызастся»*⁴⁵⁸. Ясно, что там – на кресте – где действовало правовое начало, в виде Божественного правосудия с его удовлетворением крестною жертвою Христа, проявилась и безпричинная, безкорыстная благодать Божия.

Следовательно, это правовое начало, как имевшее действие совместно с Божественною любовью на кресте, может объяснить нам благоутробие милости Божией, ибо через это правовое начало, как мы об этом говорили выше, мы и узнали все величие Божественной любви к нам. Если бы Божественное правосудие не потребовало для нашего спасения себе удовлетворения через крестную жертву Христа, то мы не только не могли бы объяснить или понять безкорыстную, безпричинную Божественную любовь, но никогда бы ее не узнали в такой мере, в какой она особенно открылась нам на кресте.

Остановливаясь на приведенных А. Сергием святоотеческих словах о ничтожности добрых дел, мы должны сказать, что Богу не нужны человеческие добрые дела, но Он их требовал и требует ради нашего спасения. Конечно, если мы будем наши дела и самих себя, как ограниченных тварей, сравнивать с величием Божиим, то мы с нашими делами не только окажемся пылью и прахом, но просто будем ничто.

Так и св. отцы Церкви, на которых ссылается А. Сергий, имея в виду наше тварное и ограниченное бытие из ничего, именуют человека землею и гноем, а дела его – дымом и тенью.

Но не следует забывать, что это только одна сторона в представлении о человеке, когда мы имеем в виду его земное происхождение. Человек имеет богоподобную, бессмертную душу, которая есть образ и подобие Божие. Он наделен от Бога разумом, совестью и свободною волей. В силу этого человек является не только телесным и ничтожным, но и духовно-разумным существом, способным, согласно Божественной воли, исполнять спасительные заповеди, уподобляться чрез это Самому Богу и даже приближаться к Его совершенству, почему Господь и сказал: *«Будите убо вы совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть»*⁴⁵⁹.

Этого мало. После крестной смерти Христа человек стал в очах

Божиих особенно драгоценным существом, как искупленный кровию Спасителя и как получивший, в силу этого, благодать Св. Духа.

Вот почему Ап. Петр сказал: «искуплены вы... драгоценною кровию Христа»⁴⁶⁰. Исполняя заповеди Спасителя, мы делаемся, по слову Его, жилищем Св. Троицы, а в таинстве Евхаристии мы входим в такое единение с Богом, что становимся едино с Ним по благодати и обожаемся.

Принимая во внимание эту другую духовную сторону нашего существа, св. отцы Церкви называют человека богом по благодати. Тогда дела его: смирение, целомудрие, любовь, молитва и в особенности святое мученичество являются уже не пылью и не дымом, а предметом удивления Ангелов.

Таким образом, А. Сергей, приводя слова св. отцов Церкви, изображающие одну только сторону в представлении о человеке, строит на этом одностороннем воззрении свое доказательство в пользу отрицания добродетели из-за наград. О каких, по его словам, наградах может быть речь, когда и сам человек, и дела его – пепел и прах. Но он упускает из вида, что св. отцы так говорили не потому, что отрицали правовое понимание в деле нашего спасения. Этого отрицания ни у кого из них никогда не было. Они говорили так, исключительно имея в виду земное происхождение человека.

Итак, несправедливо обвиняя разделяющих правовое воззрение на спасение (и, конечно, не отрицающих в сем деле действия и Божественной любви) в односторонности, в отрывочном и безсвязном пользовании свидетельствами Свящ. Писания и св. отцов, А. Сергей сам впадает в эту погрешность. Поэтому его доказательство в пользу отрицания правового понимания, как исходящее из его одностороннего воззрения на спасение только, как на действие Божественной любви, и как построенное на неправильном пользовании Свящ. Писанием и святоотеческим учением, является совершенно несостоятельным.

Впрочем, доказательство А. Сергия в пользу своего неправильного взгляда на совершение нами добрых дел из-за наград, рассмотренными нами ссылками на святоотеческие изречения не исчерпывается. С той же целью им приводится ряд и других мест из творений св. отцов Церкви. В них свидетельствуется, что все блага, коими мы пользуемся в жизни, начиная с самого нашего бытия, принадлежат Богу (Преп. Макарий Египетский и св. Григорий Богослов); что за все благодеяния, полученные и получаемые нами от Бога, в особенности, за воплощение и страдания Сына Божиего, мы ничем не могли бы воздать Богу (св. Ефрем Сирин); поэтому, как бы «христиане ни старались угождать небесному Отцу,

должное воздают и тем заслужить ничего не могут, но что от Бога получают, туне получают, Богу бо за благодеяние Его к нам показанное и показуемое никак и ничем не можем воздать, но всегда пред Ним должниками остаемся» (св. Тихон Задонский).

В силу этого, «наше доброделание, говорит А. Сергей, если и признать за ним некоторую ценность, все-таки награды человеку заслужить не может, оно пойдет, так сказать, в уплату долга, так что «если мы (цитирует А. Сергей слова св. Ефрема Сирина) не делаем заповеданного нам, то не только лишаемся небесной награды, но не вправе называться даже неключимыми рабами» (св. Ефрем Сирин, 1, 45. Слово к низложению гордыни)»⁴⁶¹.

Но в данных свидетельствах св. отцов Церкви не отрицается наше доброделание из-за наград. В изречениях преп. Макария Египетского и св. Григория Богослова выражается опять только одна сторона в представлении о человеке, т.е. мысль о его земном происхождении, его тварности и ничтожестве. В силу этого, конечно, человек без Бога ничего приобрести не может и есть ничто.

Нет этого отрицания и в словах св. Ефрема Сирина, свидетельствующих исключительно только о том, что мы, как ограниченные и немощные твари, ничем не можем воздать Богу за все благодеяния Его безконечной любви к нам и в особенности – за страдания, безценную кровь и крестную смерть Христа.

Нельзя видеть отрицания доброделания из-за наград и в изречении св. Тихона Задонского, основанном на словах Христа: «*Егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы: яко, еже должны бехом сотворити, сотворихом*»⁴⁶².

В этих словах Спасителя, как и в основанных на них словах св. Тихона Задонского: «Христиане как ни тщатся угождать небесному Отцу, должное воздают и тем заслужить ничего не могут», мы только призываемся к смирению. Здесь совсем нет мысли об отрицании доброделания ради награды от Бога и самой высшей – Его небесного Царствия. Одно дело – требовать себе блаженства небесного Царства на основании нашего доброделания, и совсем другое – желать и надеяться получить его. По учению св. отцов, наше спасение совершается между страхом и надеждою. Даже великие угодники Божии трепетали при мысли, удостоятся ли они получить блаженство Царства Христова, и едва надеялись на эту Божественную милость. Когда умирал св. Агафон, то братья спросили его, неужели и он страшится в виду приближения смерти, когда его великие подвиги так угодны были Богу? Св. Агафон на это

отвечал: «Хотя я старался всеусильно исполнять заповеди Божии, но я человек, – и не знаю, угодны ли дела мои Богу... невозможно удостовериться мне в этом прежде нежели предстану Богу»⁴⁶³. Когда умирал Арсений Великий, то он плакал. Братия спросили его: «неужели и ты страшишься смерти?» Тогда дивный старец отвечал: «Страх, ощущаемый мною в настоящий час, пребывал со мною с того времени, как я сделался монахом»⁴⁶⁴. Когда душа преп. Макария Великого, по разлучении от тела, возносилась ангелами к престолу Св. Троицы, то бесы кричали ему: «избежал ты нас, Макарий». Но последний ответил им: «Еще неизвестно»⁴⁶⁵.

Горе тому христианину, который признает свои добрые дела достойными награды, ибо нет ничего пагубнее гордости, как нет ничего спасительнее смирения. К этому смирению св. Тихон Задонский и призывает нас в вышеприведенных своих словах. И как мог святитель Христов отрицать это побуждение к доброделанию? Ведь ему хорошо было известно, что за смирение, как за исполнение основной Божественной заповеди, Господь обещает высшую награду – блаженство небесного Царства, в словах Своих: «*Блажени нищии духом, яко тех есть царствие небесное*»⁴⁶⁶.

Да, по словам святителя Тихона Задонского, блаженство Царства Христова, как и благодать Св. Духа со всеми другими Божественными благами, даруется нам туне. Но Господь от нас требует, чтобы мы всеми втими туне дарованными нам Божественными благами воспользовались и усвоили их через исполнение нами спасительных заповедей, что то же – через наше христианское доброделание. Если мы не будем исполнять Божественных заповедей, то, несмотря на туне дарованную нам благодать, мы окажемся подлежащими наказанию от Бога – и временному, и вечному за гробом. Если же мы будем исполнять Божественные заповеди, т.е. будем иметь истинное христианское доброделание, то Господь не оставит нас без награды и здесь, и, в особенности, в будущей жизни, даруя нам, согласно Своему обещанию, небесное Царство с его райским блаженством.

Таким образом, мы приходим к тому уже изложенному нами Богооткровенному и святоотеческому учению, что за наши добрые дела Господь награждает нас, а за худые – наказывает. На основании Свящ. Писания и творений св. отцов, мы вновь приходим к пониманию нашего спасения в том смысле, что оно есть не только действие Божественной любви, но и действие Божественного правосудия.

Следовательно, правового понимания в деле нашего спасения, или доброделания из-за наград, никак нельзя устранить из учения о спасении.

Эта Богооткровенная и святоотеческая истина столь неоспорима, что А. Сергий, сам того не замечая, для доказательства своего отрицания правового доброделания, приводит изречение св. Ефрема Сирина из слова под названием: «В низложение гордыни»: «Если мы не делаем заповеданного нам, то... лишаемся небесной награды⁴⁶⁷. Что же в этих словах св. отца выражается, как не истина, что за исполнение нами Божественных заповедей, что то же – за наше доброделание, Господь дарует нам награду – Свое небесное Царствие?!

Итак, несмотря на то, что указанные А. Сергием свидетельства из творений св. отцов Церкви не содержат в себе никакой мысли об отрицании доброделания из-за наград и даже с очевидною ясностью дают разуместь, что наше доброделание, в особенности, смирение в его делах, имеет своим побуждением высшую награду – небесное Царство Христово, А. Сергий приводит эти самые святоотеческие свидетельства, чтобы доказать свое отрицание правового понимания нашего спасения.

К такой несообразности приводит А. Сергия его неправильный метод пользования святоотеческим учением.

Глава V.

Дальнейшие ссылки А. Сергия на святоотеческое учение для подтверждения своего отрицания правового жизнепонимания. Несостоятельность этих ссылок. Несообразности, проистекающие из отрицания А. Сергием правового доброделания.

Все с тою же целью уничтожить правовое понимание доброделания А. Сергий говорит: «всякий грех... отнимает и последний призрак права на какую-нибудь награду от Бога»⁴⁶⁸. Для доказательства этой мысли он ссылается на ряд святоотеческих изречений: «Тлennyй род человеческий, приводит он слова св. Василия Великого, достоин тысячи смертей, поскольку пребывает во грехах» (Твор. св. Василия Вел., т. I, 223. Пс. XXXII, 5)⁴⁶⁹. По словам А. Сергия: «Грех – принадлежность не одних только несовершенных, он есть явление всеобщее», даже в Ангелах усматриваются Богом недостатки (Иов.9:2, 4:18–19). «В мужестве даже избранных людей, приводятся им слова св. Кирилла Александрийского, можно находить нечто достойное справедливого порицания». «Пусть будет кто-нибудь праведник, цитирует А. Сергий слова св. Златоуста, но будь он хоть тысячу раз праведник... и взойдя до самого верха, так, чтобы отрешиться от грехов, – не может он быть чистым от скверны, хотя бы он был тысячу раз праведник, но он – человек». «Где же здесь, спрашивает А. Сергий, возможность требовать от Бога какой-нибудь награды, какого-нибудь удовлетворения, когда с нашей стороны происходит только нарушение завета с Богом, только увеличение и без того великого долга?». «Знай, приводит он слова св. Тихона Задонского, что мы никакого добра от Бога не заслужили, но, напротив того, всякого наказания достойны».

«Но если, по словам А. Сергия, и это все позабыть... то и тогда, с точки зрения права, объяснить спасение человека мы не можем: не выдерживается основное начало правового союза – равенства жертвы и воздаяния, труда и награды. Что такое земная жизнь в сравнении с загробным блаженством? Ничтожная капля в сравнении с целым океаном. Если, следовательно, дела человека имеют какую-нибудь ценность, то, во всяком случае, «не для получения вечного блаженства». «Если Авраам, указывает А. Сергий на слова Ап. Павла, оправдался делами, то он имеет похвалу, но не пред Богом (Рим.4:2)... пред судом Божиим, где произносится приговор на последнюю участь человека, эта праведность ценности не имеет, не соответствует величию награды. Прежде всего это потому, что «время покаяния коротко; Царствию же небесному нет конца»

(Ефрем Сирин, т. I, 64). «Кратковременное страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2Кор.4:17)⁴⁷⁰.

Что касается разсуждения А. Сергия о греховности, как всеобщем явлении, уничтожающем последний призрак права на какую-нибудь награду от Бога, то нельзя не видеть всей ошибочности этого разсуждения. Выходит, что даже и Ангелы, имеющие недостатки (не в силу, конечно, греховности, как преступления Божественного закона, а в силу их тварной ограниченности), являются греховными существами. Нечего говорить о людях. В их жизни, по словам А. Сергия, происходит только нарушение завета с Богом, что то же – Божественного закона. Здесь высказывается такое мрачное заблуждение, из коего следует, что на земле не существует покаяния, этого возрождающего средства, делающего самых великих грешников ангельски чистыми и святыми людьми. А. Сергий совсем упускает из вида, что истинные последователи Христа постоянно провождают жизнь в покаянии. Поэтому они всегда пребывают в молитве и благочестии, чему не могут воспрепятствовать те или иные несущественные недостатки, происходящие не в силу состояния греховности, а вследствие их немощности, как тварных, ограниченных существ.

Безчисленный сонм угодников Божиих Православной Церкви, вплоть до св. мучеников, наглядным образом показывает всю неправоту данного разсуждения А. Сергия, будто мы настолько преданы греховности, что только нарушаем завет с Богом.

Неправильно в этом разсуждении и заявление А. Сергия, что наша греховность лишает нас возможности требовать себе от Бога какой-нибудь награды. Если вместе с А. Сергием мы будем разуметь под нашею греховностью такое состояние, которое заставляет людей только нарушать закон Божий, то о требовании с их стороны наград от Бога не может быть речи. Ясно, что такие люди могут ожидать от Бога не наград, а только наказаний. Если же мы будем иметь в виду верующих, которые не только грешат, но и каются, побеждают грех, неуклонно соблюдают Божественные заповеди и приобретают христианские добродетели, то и с их стороны не может быть никакого требования себе наград от Бога. Наличие такого требования, как выражение гордости, несовместимо с истинною добродетельною жизнью, которая происходит от смирения. Благодаря смирению, истинные христиане не видят своих добрых дел, сознание коих могло бы возбудить в них требование от Бога наград. Это требование не мирится с духом православной веры. Движимые этою верою, истинные христиане, как мы уже говорили, могут только надеяться

на получение от Бога наград и, в частности, – небесного Царства.

Поэтому означенным разсуждением А. Сергий нисколько не доказывает правоты своего отрицания доброделания из-за наград. Этого мало. Оттого, что А. Сергий в данном случае ссылается на св. отцов Церкви, несостоятельность этого отрицания делается еще более очевидной. Остановимся своим вниманием на приведенных А. Сергием словах св. Василия Великого.

В этих словах нет никакого намека на отрицание доброделания из-за наград. Великий св. отец даже не имеет здесь в виду православных христиан, о доброделании коих говорит А. Сергий, а человеческий род вообще. Кроме того, св. Василий Великий говорит о человеческом роде, пребывающем в грехах, т.е. не помышляющем о покаянии, о восприятии православной веры и о жизни, согласной с этою верою. Поэтому совершенно непонятно, каким образом эти святоотеческие слова о пребывании в грехах человеческого рода, к тому же распространяющего, по словам св. Василия, с каждым днем более и более в жизни нравственное повреждение⁴⁷¹, могли дать основание А. Сергию говорить о наградах от Бога для такого рода грешников? Приведенные слова св. Василия не имеют никакого отношения к данному вопросу о наградах. Из них можно сделать один только вывод. Если человеческий род пребывает во грехах, не думает о покаянии, чтобы обновиться благодатию Св. Духа и сделаться новою тварью о Христе, то он, как и вообще тяжкие нераскаянные грешники, будет за это наказан Богом.

Слова св. Кирилла Александрийского, что и в избранных мужах можно найти достойное справедливое порицания; слова св. Иоанна Златоуста, что и праведник не может быть чистым от скверны, и слова св. Тихона Задонского, что мы достойны всякого наказания, свидетельствуют только об ограниченности и немогущности человеческого существа и призывают нас к смирению. Но все эти святоотеческие изречения совсем не говорят о том, что святые люди недостойны наград от Бога. Если праведники считают себя недостойными наград, то это вовсе не значит, что они, в действительности, их не заслуживают. Напротив, чем более они смиряют себя, тем более Господь их возвышает и награждает Своими неизреченными милостями. Св. Серафим Саровский иначе себя не называл, как грешным и убогим. За несколько дней до своей кончины он приходил к заранее приготовленной для него могиле и горько плакал. На вопрос, почему он проливает слезы, великий угодник Божий отвечал, что несовершенно прожил свою жизнь. Между тем, он еще при жизни был удостоен великих наград от Бога и редкой благодатной славы. Ему до

двенадцати раз были явления Спасителя, Божией Матери, Ангелов и святых. Он был вознесен, подобно Ап. Павлу, до третьего неба, созерцал небесные обитатели и наслаждался райским блаженством.

Не можем мы не обратить внимания и на заявление А. Сергия, что добрые дела человека не имеют никакой ценности для получения вечного блаженства на том основании, что здесь «не выдерживается основное начало правового союза – равенства жертвы и воздаяния, труда и награды»⁴⁷².

Это заявление несостоятельно, прежде всего, потому, что правовые отношения, существующие между людьми, несоизмеримы с правовым отношением между Богом и людьми. Это последнее отношение остается правовым, несмотря на то, что здесь нет равенства между трудом человека и наградой за сей труд, ибо правовым оно является, как нами сказано выше, по той причине, что в его основе находится Божественное право – Божественное правосудие.

Кроме того, несостоятельным это заявление является и потому, что оно предполагает в деле нашего спасения такое отношение между Богом и людьми, в основе которого находится только Божественная любовь. Мы же вновь утверждаем, что в основе нашего спасения лежит и Божественное правосудие и Божественная любовь.

С точки зрения этой двойной основы нашего спасения и надо смотреть на неравенство наших добрых дел, в сравнении с вечным блаженством. Что же из того, что наша земная жизнь есть капля, сравнительно с вечностью, и наши кратковременные труды не соответствуют бесконечному загробному блаженству?! «Ин суд человеческий, ин суд Божий». Так, по свидетельству Божественного Откровения и святоотеческого учения, судило Божественное правосудие. Так, по свидетельству Свящ. Писания и св. отцов Церкви, соизволила Божественная любовь. От нас требуется только одно: преклониться пред этою Богооткровенною и святоотеческою истиною и со смирением принять ее. Если же у нас такой покорности нет, и мы будем вносить в учение о спасении свои собственные произвольные рассуждения, то неминуемо впадем в несообразности. Последние и наблюдаются у А. Сергия, как следствие его отрицательного отношения к правовому жизнепониманию. Помимо отмеченных нами выше, нельзя не обратить внимания на следующие несообразности в учении А. Сергия о правовом доброделании.

В начале 1-й главы своей книги он заявляет словами св. Кирилла Александрийского: «Мы веруем, ... что Бог удостаивает части каждого

соответственно его добрым делам». Вместе со св. Иоанном Златоустом А. Сергий говорит: после благодати Божией, надежду спасения нужно полагать только в собственных делах». Помимо этих святоотеческих слов, он приводит еще и слова Христа: «*Царство Божие нудится*» и только «*нуждницы*», т.е. употребляющие усилие, труждающиеся «*восхищают е*» (Мф.11:12)⁴⁷³.

Слова эти показывают, в каком очевидном противоречии они находятся к заявлению А. Сергия: «Если... дела человека имеют какую-нибудь ценность, то, во всяком случае, не для получения вечного блаженства»⁴⁷⁴. Какое же из этих двух заявлений сам А. Сергий считает соответствующим истине?!

В другом месте своей книги А. Сергий говорит: «С.о. Церкви... всегда сознавали, что в нашем спасении действует милость Божия... поэтому, признавая необходимыми дела для спасения, именно в качестве причины, с.о. Церкви тем не менее спасение приписывали не делам, не заслуге, а исключительно милости Божией»⁴⁷⁵.

В этих словах кроется новое противоречие: если дела необходимы для спасения именно в качестве причины, то каким образом спасение может быть делом исключительно милости Божией?

Кроме того, утверждение, что дела необходимы для спасения «именно в качестве причины», находится в противоречии к только что приведенным словам: «Если дела человека имеют какую-нибудь ценность, то, во всяком случае, не для получения вечного блаженства»⁴⁷⁶.

Далее, для доказательства своей мысли, что дела человека не имеют ценности для получения вечного блаженства, А. Сергий приводит слова Ап. Павла из его послания к Римлянам: «*Если Авраам оправдался делами, то он имеет похвалу, но не пред Богом*»⁴⁷⁷. Еп. Феофан Затворник в своем толковании этих апостольских слов говорит: «Бог всегда смотрит на сердце и так относится к человеку, Как человек лежит к Нему сердцем. Итак, если Бог так благоволил к Аврааму, то надобно полагать, что это не за одни дела, а болше за устроение его сердца. А в сердце у него что было? В сердце его жила безграничная вера... «*Аще Авраам от дел оправдася, имать похвалу, но не у Бога*». Две есть похвалы: одна за дела, другая за веру. Апостол утверждает, что за веру можно иметь большую похвалу. И спасение чрез веру в гораздо большей мере имеет все то, чем могло хвалиться и обнадеживать себя спасение посредством деле»⁴⁷⁸.

Как видим из этого толкования апостольских слов, в них совсем нет мысли, что дела наши не имеют никакой ценности для получения блаженства Царства небесного. Напротив, здесь утверждается их вечная

ценность, только указывается, что вера имеет большее значение для получения нами спасения, чем дела. Поэтому настоящую ссылку А. Сергия надо признать несостоятельной.

Такая же несостоятельность обнаруживается и в его словах: пред судом Божиим, где произносится приговор на последнюю участь человека, эта праведность (человека) ценности не имеет, не соответствует величию награды... *«Кратковременное страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2Кор.4:17)⁴⁷⁹.*

Как можно говорить, что наша праведность, что то же – добрые, святые дела любви и прочих христианских добродетелей, на страшном суде Христовом не будут иметь ценности, когда и Господь, и св. Апостолы, и св. отцы Церкви учат, что наша последняя участь будет зависеть от добрых дел. Этими делами, как выражением нашей истинной веры, будет определяться последний приговор Божественного Судии, Господа нашего Иисуса Христа.

Что же касается приведенных А. Сергием слов Апостола Павла (2Кор.4:17), то они прямо направлены против самого учения А. Сергия, отрицающего всякую ценность наших добрых дел для получения нами вечного блаженства. Это учение ниспровергается одним словом Апостола: *«производит»*. Последнее означает: кратковременное страдание, т.е. все наши истинно христианские скорби, труды и дела производят наше райское блаженство – от них оно зависит.

Все эти противоречия и несообразности свидетельствуют, что для А. Сергия вопрос о спасении не является ясным и решенным. Таким же неясным и неопределенным учение А. Сергия о спасении представляется и для читателей его книги. Последняя, будучи насыщена Богооткровенными и святоотеческими изречениями, должна была быть источником истины и отрады. Но, вместо этого, она рождает заблуждение и смущение.

Глава VI.

Вопрос о соотношении благодати и свободной воли в деле нашего спасения. Краткое изложение православного учения по сему вопросу на основании свидетельств Свящ. Писания и св. отцов Церкви, по преимуществу, преп. Иоанна Кассиана.

Указанные нами противоречия и несообразности, проистекающие из отрицания А. Сергием добродетели ради наград, не только свидетельствуют о неясном и неопределенном решении им вопроса о спасении: они говорят в то же время и о трудности вопроса о соотношении между благодатью и добрыми делами, иначе сказать – между благодатью и нашей свободной волею, которая в этих делах проявляется. Но эта трудность и обязывает богослова Православной Церкви в решении сего вопроса строго держаться Божественного Откровения и святоотеческого учения.

К сожалению, этого нет в богословии А. Сергия. Поэтому у него, как мы видели, и наблюдается в решении сего вопроса немало противоречий. То он признает дела необходимыми для нашего спасения, то заявляет, что они не имеют никакой ценности для получения нами спасения, то опять утверждает, что дела необходимы для спасения и даже в качестве причины и, наконец, наряду с этим, говорит, что надо вместе со св. отцами смотреть на спасение, как на получаемое нами от Бога туне, исключительно по милости Божией⁴⁸⁰.

Мы этих противоречий избежим и будем правильно мыслить о соотношении благодати и свободной нашей воли в ее добрых делах, если не будем отступать от Свящ. Писания и св. отцов Церкви. Вот краткая сущность Богооткровенного и святоотеческого учения по данному вопросу.

Да, мы и шагу сделать не можем в своем нравственном развитии без помощи Божией, как правильно заявляет А. Сергий⁴⁸¹.

Сам Господь научает нас этой истине, говоря, как человек: *«Не могу аз о Себе творити ничесоже: Отец же во мне пребываяй, Той творит дела»*⁴⁸². То же самое свидетельствует Он, как Бог, когда говорит: *«Без Мене не можете творити ничесоже»*⁴⁸³. Эта истина выражается и в словах Ап. Павла: *«Благодатию... есте спасени чрез веру: и сие не от вас, Божий дар»*⁴⁸⁴. А в первом послании к Коринфянам тот же великий Апостол говорит: *«Аз бо есмь мний Апостолов... но паче всех их потрудихся: не аз же, но благодать Божия, яже со мною»*⁴⁸⁵.

Та же Богооткровенная истина раскрывается и в святоотеческом учении. Вот как учит о сем преп. Иоанн Кассиан: «Надобно верить, что мы не только не можем достигнуть совершенства нашим тщанием или трудом, но и самые эти труды, усилия и занятия, в которых упражняемся для него, не можем совершать без помощи Божией, без воодушевления, вразумления и увещания благодати»⁴⁸⁶. По словам преп. Макария Великого: «Как тело без души мертво и не может ничего делать, так без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для Царства и без Духа не может делать того, что Божие»⁴⁸⁷; «только силою небесного и Божеского естества, даром Духа Святого – сим одним врачевством мог человек получить исцеление и достигнуть жизни по очищении сердца Духом Святым»⁴⁸⁸.

«Если бы, поучает св. Ефрем Сирин, человеческая природа и без всеоружия Духа Святого могла противостать козням диавольским, то Господь не заповедал бы говорить в молитве: *не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого*. Итак, кто хочет избавиться от разженных стрел лукавого, сподобиться безстрастия и стать причастником Божественной славы, тот с ненасытным расположением, всем сердцем и всею силою да взывает всегда помощи свыше, чтобы с ее пособием побеждать страсти и чрез такое неопустительное побеждение достигнуть в область чистоты, *еяже кроме никтоже узрит Господа*⁴⁸⁹.

Но если наше спасение совершается благодатию Св. Духа, то ясно, что оно и в своем завершении, как Царство небесное, даруется нам тою же благодатию. Так свидетельствует об этом Сам Господь в Своих словах к Никодиму: «*Аще кто не родится водою и Духом, не может внити во царствие Божие*»⁴⁹⁰. Эта истина выражается и в других словах Христа: «*Не бойся, малое стадо; яко благоволи Отец ваш дати вам царство*»⁴⁹¹. Следовательно, Царство небесное есть дарование Божие, которое в виде залога⁴⁹² мы и получаем туне в крещении, как благодать Св. Духа.

Согласно с этим, св. Марк Подвижник, имея в виду слова Господа: «*Егда сотворите вся, повеленная вам, глаголите: яко раби неключими есмы, яко, еже должны бехом сотворити, сотворихом*»⁴⁹³, говорит: «Посему Царствие небесное не есть возмездие за дела, но благодать Владыки, уготованная верным рабам Его»⁴⁹⁴.

Тот же преп. Иоанн Кассиан в своей книге так поучает нас: «*Благодать... дается даром, потому что за малые наши усилия Господь воздает нам безсмертием и нескончаемым блаженством*»⁴⁹⁵. Св. отец не отрицает свободной воли, ибо здесь говорится, что Господь за наши добрые дела, хотя бы в виде этих малых усилий, вознаграждает нас

великою наградою – вечным блаженством. Но эти усилия в глазах преп. Иоанна Кассиана являются ничего не стоящими в сравнении с будущим небесным Царством Христовым.

Вот почему, продолжая речь, он говорит: «И Апостол, рассуждая о наградах, какие ожидали его в будущем веке за гонения, претерпеваемые им, сказал, что *«недостойны страсти нынешнего времени к хотящей славе явиться в нас»* (Рим.8:18). Итак, сколь бы ни были велики труды человеческие, все они не могут быть равны будущей награде и не могут сделать благодать не туне даемою»⁴⁹⁶.

Но эта благодать, даруемая нам туне в крещении и как Божественная сила для святой жизни, и как залог будущего небесного Царства, и как самое это Царство с его блаженством⁴⁹⁷, по свидетельству Свящ. Писания и св. отцов Церкви, раскрывается только в жизни труждающихся православных христиан через исполнение ими Божественных заповедей. *«Царствие небесное, – говорит Господь, – нудится (силою берется), и нуждницы (употребляющие усилие) восхищают е»*⁴⁹⁸. *«Не всяк глаголяй Ми: Господи, Господи, внидет в царствие небесное: но творяй волю Отца Моего, Иже есть на небесех»*⁴⁹⁹. *«Глаголю бо вам: яко аще не избудет (превзойдет) правда ваша паче (праведности) книжник и фарисей, не внидете в Царствие небесное»*⁵⁰⁰. *«Приидите ко Мне вси труждающиися и обремененнии, и Аз упокою вы. Возмите иго Мое на себе и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим»*⁵⁰¹.

Во втором своем послании св. Ап. Петр говорит: *«Темже паче, братие, потщитесь известно (твердым) ваше звание и избрание творити... Сице бо обильно приподастся вам вход в вечное царство Господа нашего и Спаса Иисуса Христа»*⁵⁰². *«Или не весте, – пишет Ап. Павел коринфским христианам, – яко неправедницы царствия Божия не наследят? Не льстите себе: ни блудницы, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни (сквернители), ни малакии, ни мужеложницы, ни лихоимцы, ни татие, ни пияницы, ни досадители, ни хищницы царствия Божия не наследят»*⁵⁰³. Такое же увещание избегать порочной жизни и пребывать в христианских добродетелях, чтобы наследовать небесное Царство, Ап. Павел преподает и в своем послании к Галатам⁵⁰⁴.

В строгом согласии с этими Богооткровенными свидетельствами, преп. Макарий Великий преподает нам такое назидательное поучение в своих беседах: «Если бы, говорит он, ... без труда достигал кто благой части, то и лицедеи и все блудники вошли бы в царство и в жизнь. Но никто не даст им жизни без труда и подвига, потому что узок и тесен путь

(Мф.7:14). Сим-то негладким путем и надобно шествовать, и терпеть, и скорбеть, и таким образом, войти в жизнь»⁵⁰⁵. «Посему, кто хочет истинно благоугодить Богу, приять от Него небесную благодать Духа, возрастая и усовершаться о Духе Святом, тот должен принуждать себя к исполнению всех заповедей Божиих»⁵⁰⁶.

«Я молился о вас, говорил некогда св. Антоний Великий своим ученикам, да сподобитесь и вы получить того великого огненного Духа, Которого получил я. Если хотите получить Его так, чтобы Он пребыл в вас, принесите прежде труды телесные и смирение сердца, и восторгая помышления свои на небо, день и ночь, взыщите с правотою сердца Духа сего огненного, – и Он дастся вам»⁵⁰⁷.

«Христос, – говорит св. Марк Подвижник, – яко Бог совершенный, совершенную даровал крестившимся благодать Св. Духа, которая никакого от нас не получает прибавления, а только открывается и проявляется в нас соответственно исполнению заповедей, и приложение веры подает нам, *«дондеже достигнем вси в соединение веры, в меру возраста исполнения Христова»* (Еф.4:13)"⁵⁰⁸.

В своем поучении о том, как проходит путь Божий, св. Авва Дорофей говорит: «Будем... понуждать себя, положим доброе начало, усердно пожелаем доброго... от этого желания мы начнем с помощью Божиею и подвизаться, а через подвиг получаем помощь к стяжанию добродетелей. Посему-то некто из отцев сказал: «дай кровь и приими дух»⁵⁰⁹.

Итак, по свидетельству Свящ. Писания и св. отцов Церкви, благодать Св. Духа дается нам туне. Но раскрывается она в своих дивных проявлениях великими трудами и подвигами чрез неуклонное исполнение нами Божественных заповедей, даже до крови, когда мы следуем за Христом узким, тернистым и мученическим путем.

Пытливая рационалистическая мысль может породить здесь такое недоумение. Если благодать раскрывается в нас столь великими трудами, а эти последние совершаются тою же благодатию, то какие же добрые дела человека заслуживают награды от Бога? И можно ли говорить о наградах, когда все здесь делается Божественною любовью и благодатию Св. Духа, которая даруется нам не за дела, а туне?!

Эту точку зрения можно было бы принять, если бы в Свящ. Писании и святоотеческом учении не было свидетельств, что в деле нашего спасения участвует не одна только благодать Св. Духа, но и свободная человеческая воля. Если допустить мысль, что человека не за что награждать, и что, следовательно, спасение наше совершается, не в силу наших дел, а исключительно только благодатию Св. Духа, то мы должны отвергнуть

Богооткровенную истину, что человек имеет свободное произволение. Будем говорить в данном случае словами преп. Иоанна Кассиана, в учении коего мы находим прекрасное разрешение вопроса о соотношении благодати и свободной воли в деле нашего спасения. Рассуждения сего св. отца по данному вопросу представляют собою одновременно и Богооткровенное, поскольку он приводит учение Свящ. Писания, и святоотеческое свидетельство.

Вот как он рассуждает: «Не надобно думать, что природа человеческая способна к одному злу. Так думать воспрещают нам слова Соломона, сказанные им по созданию храма: *«и бысть на сердце отцу моему Давиду, еже создати храм имени Господа Бога Израилева. И рече Господь Давиду отцу моему: понеже възде на сердце твое, еже создати храм имени Моему, добре сотворил, яко бысть на сердце твоём. Обаче ты не созиждеша храма, но разве сын твой»*(3Цар.8:17–19). Это благое намерение Давида от кого происходило? От Бога или от него самого? Если от Бога, то почему Сам же Бог не попускает исполниться ему? Следовательно, оно произошло от самого Давида. Подобным образом, и о своих намерениях мы должны судить; потому что не одному Давиду дано иметь от себя благие намерения, а мы будто по природе не можем и помышлять о добре. Итак, должно допустить, что Творец посеял в душах наших семена добродетелей, но только для возрастания их нужны возбуждения со стороны Бога, потому что, по словам Апостола, *«ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог»* (1Кор.3:7). И в книге, именуемой Пастырь, доказывается, что человек может пристать к какой угодно ему стороне, ибо там говорится, что каждому человеку присущи два ангела: добрый и злой; от воли человека зависит одному принадлежать, а другого удаляться. Итак, человек постоянно имеет произвол, посредством коего может или принимать, или пренебрегать благодать Божию. Если бы мы сами не могли устроить свое спасение, то Апостол не сказал бы: *«со страхом и трепетом свое спасение содевайте»* (Флп.2:12). Но чтобы мы не подумали, что в деле спасения не нужна нам помощь Божия, то он присовокупил: *«Бог бо есть действующий в вас и еже хотети и еже деяти о благоволении»* (Флп.2:13)"⁵¹⁰.

Св. Иоанн Кассиан не скрывает, что вопрос о соотношении в деле спасения благодати Св. Духа и свободной нашей воли является весьма трудным. Поэтому он и направляет наш умственный взор к Свящ. Писанию, чтобы иметь нам правильное разрешение данного вопроса. При этом, он даже свидетельствует, что соотношение благодати и человеческой воли в деле спасения нельзя во всей полноте постигнуть нашим умом.

«Уму человеческому, говорит он, непонятно, как это Бог дает просящим, обретается ищущими, отверзает толкущим и вместе является не ищущим Его, обретается не вопрошающим о Нем; как это: спасение принадлежит и нашему произволению, ибо говорится: *«аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесите»* (Ис.1:19), и вместе оно есть дело *«ни хотящего, ни текущего (подвизающегося), но милующего Бога»* (Рим.9:16); как это Бог воздаст каждому по делам его, и вместе есть *«Бог еже хотети и еже деяти о благоволении»*(Флп.2:13), *«и сие не от нас, (но) Божий дар»*(Еф.2:8); *«не от дел, чтобы никто не хвалился»*; почему это говорится: *«приблизитесь к Богу и приблизится к вам»*, и: *«никтоже может прийти ко Мне, аще не Отец, пославый Мя привлечет его»* (Ин.6:44; Пс.5:9, 16:5); почему повелевается нам *«сотворить себе сердце ново и дух нов»* (Иез.18:31), и вместе говорится: *«и дам вам сердце ново и дух нов дам вам, и отъиму сердце каменное от плоти ваша и дам вам сердце плотяно...»* (Иез.11:19). Нетрудно будет решить сии сомнения, если мы будем помнить, что в деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше, и что человек, хотя может иногда сам собою желать добродетели, но, чтобы исполнить желания сии, всегда нуждается в помощи Божией... Для этого довольно вспомнить слова апостола, который говорит, что *«еже хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю»* (Рим.7:18).

«Итак, – заключает преп. Иоанн Кассиан, – благодать Божия и произвол человеческий в деле спасения нашего равно необходимы... Когда Бог видит, что мы хотим склониться к добру, то направляет и укрепляет нашу готовность... Но если мы не хотим добра,... то дает нам спасительные советы, чрез кои доброе расположение образуется или возобновляется...

«Творец всюду производит все, возбуждая, содействуя и утверждая без нарушения данной Им же свободы. Если же хитрословесным мудрованием выведено умозаключение, противоречащее такому понятию, то его более надобно избегать, нежели обнаруживать на разорение веры. По словам Свящ. Писания, не вера от разумения, а разумение от веры происходит: *«если не поверите, то и не уразумеете»* (Ис.7:9), потому что ум человеческий не может совершенно постигнуть, как Бог производит в нас все, и вместе все усвоится нашей воле»⁵¹¹.

К последним словам св. Иоанна Кассиана нужно присовокупить следующее изречение преп. Макария Великого: «Душа боголюбивая, если и все добро сделает, обыкновенно приписывает каждое дело не себе, но Богу. Посему также и Бог со Своей стороны, видя здоровое и правое разумение и ведение души, всякое дело вменяет ей; и как бы сама она

трудилась, и сама собою произвела все, соразмеряет воздаяние»⁵¹².

Памятуя приведенные слова преп. Иоанна Кассиана и преп. Макария Великого⁵¹³, мы должны преклониться пред Богооткровенным и святоотеческим учением, которое в них выражается. Это учение свидетельствует, что наше спасение совершается и благодатию Св. Духа и свободною человеческою волею – ее свободным произволением, ее решимостью, ее трудами и подвигами.

Глава VII.

Неправильный метод А. Сергия в пользовании святоотеческим учением; одностороннее и отрывочное приведение им цитат без их связи к целостному воззрению св. отцов на совершение нашего спасения. Неудачная ссылка на толкование св. Златоустом апостольских слов: Рим.6:23.

Мы уже говорили, что А. Сергей допускает неправильный метод пользования святоотеческим учением, ибо он, для доказательства своей мысли, цитирует святоотеческие слова, освещающие одну только сторону затронутого им вопроса, не принимая во внимание целостного воззрения по тому же вопросу св. отца, на которого ссылается. Для примера приведем его ссылку на толкование св. Иоанном Златоустом апостольских слов: «*Оброцы бо греха, смерть: дарование же Божие живот вечный*»⁵¹⁴.

А. Сергей цитирует следующие слова св. Иоанна Златоуста: «Апостол не сказал, что она (вечная жизнь) есть награда за наши заслуги, но: «дарование Божие», давая тем разуметь, что мы освободились не сами собою и получили не долг, не награду, не воздаяние за труды, напротив, все сие есть дело благодати. И из сего видно преимущество благодати: она не только освободила нас и улучшила наш жребий, но даже все сие совершила без наших усилий и трудов»⁵¹⁵.

Но А. Сергей упускает здесь из вида, что тот же св. Иоанн Златоуст, объясняя 21 ст. 19-й главы Евангелиста Матфея: «*аще хочещи совершен быти, иди, продаждь имение твое и даждь нищим, и имети имаша сокровище на небеси, и гряди вслед Мене*», называет Царствие небесное, т.е. вечную блаженную жизнь, наградою, говоря: «Видишь ли, какую награду и какие венцы обещает Христос за этот подвиг?» (раздаяние своего имения нищим)⁵¹⁶.

Кроме того, в объяснении слов 34–36 ст. ст. 25-ой главы Евангелия Матфея: «*приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира. Взалкахся бо, и дасте Ми ясти; возжадахся и напоисте Мя; странен бех, и введосте Мене*» и пр., св. Иоанн Златоуст вечную блаженную жизнь небесного Царства Христова опять называет наградою. «Сколько чести, говорит он, сколько блаженства в этих словах!.. И за что они (праведники) получают такую награду? За кров, за одежду, за хлеб, за холодную воду, за посещение, за приход в темницу. Всюду требует Он необходимого... что нам по силам»⁵¹⁷.

Само собою разумеется, что между словами св. Иоанна Златоуста,

приведенными А. Сергием, и словами того же св. отца, приведенными нами, нет никакого противоречия. В первом случае св. Иоанн Златоуст приводит слова Ап. Павла⁵¹⁸, в которых вечная жизнь рассматривается не как награда, а как дарование Божие; а в двух других изречениях Божественного Писания⁵¹⁹ св. Златоуст приводит свидетельства Самого Господа о вечной жизни, как награде за наши добрые дела. Великий св. отец выражает в этих трех своих изречениях ничто иное, как приведенное нами выше учение св. Иоанна Кассиана, что в деле нашего спасения участвует и благодать Божия, и свободная воля в ее добрых делах, что и побуждает нас, вместе с Божественным Откровением и св. отцами, смотреть на вечную блаженную жизнь одновременно и как на милость Божию или дар благодати, и как на награду за наши дела.

Интересно отметить, что св. Иоанн Златоуст в своем толковании слов Христа (Мф.25:34–36) смотрит на вечную жизнь небесного Царства Христова одновременно и как на награду за добрые дела, и как на дарование Божие. Вот почему он говорит: «пред лицом вселенной, при явлении этой неизреченной славы Сам Господь провозглашает и увенчивает тебя, признает тебя питателем и странноприимцем, и не стыдится говорить это, чтобы венец твой сделать более блистательным. Поэтому-то те (грешники) праведно наказываются, а эти увенчиваются по благодати, хотя бы они оказали и безчисленные благодеяния, все же дарование им за столь маловажное и ничтожное – неба, царства, и столь великой чести – есть дар щедрот благодати»⁵²⁰.

Что же касается приведенных А. Сергием слов св. Иоанна Златоуста: «из сего видно преимущество благодати: она не только освободила нас и улучшила наш жребий, но даже все сие совершила без наших усилий и трудов»⁵²¹, то здесь говорится о действии благодати в крещении, когда крещаемый, в особенности, если он младенец, не мог еще проявить усилий и трудов для своего спасения, но уже освобожден от власти дьявола, от проклятия за первородный грех, и получил жребий быть новою тварью во Христе.

Но если в данных словах св. Златоуста разумеется мысль, что мы спасаемся только благодатию, то и такое понимание святоотеческих слов не будет говорить в пользу А. Сергия. Как видели мы, в своем толковании слов Ап. Павла (Рим.6:23), святитель освещает одну сторону нашего спасения, смотря на вечную блаженную жизнь, как на дарование Божие. В других же двух своих толкованиях слов Христа (Мф.19:21, 25:34–36) он освещает другую сторону спасения, которая зависит от наших добрых дел, почему взирает на вечную жизнь будущего Царства Христова, как на

награду.

Эта последняя сторона в особенности отмечается св. Златоустом в его истолковании притчи о десяти девах, в коем выясняется, что без добрых дел нельзя совершить своего спасения.

Имея в виду вообще те притчи Господа, которые побуждают нас оказывать любовь ближним, св. Златоуст говорит: «все оне... убеждают нас в одном... чтобы мы старались подавать милостыню и помогать ближнему во всем, так как иначе нельзя спастись»⁵²². В частности, имея в виду притчу о десяти девах, св. отец так поучает нас: «девство – дело великое», (но) «чтобы кто-либо, храня его, не предался беспечности... Христос приводит эту притчу, которая может убедить в том, что девство, хотя бы оно было соединено со всеми другими добродетелями, будучи чуждо дел милосердия, осуждается вместе с людьми прелюбодейными... И весьма справедливо: теми обладает плотская страсть, неразумными же девами – сребролюбие. Плотская же страсть и сребролюбие не равны между собою в силе: первая сильнее и мучительнее... Потому-то Христос и называет их юродивыми, что оне, совершивши большой подвиг, за несовершенство меньшего лишились всего... Чему это поучает нас? Тому, что, если изменят нам собственные наши дела, то никто не будет в состоянии помочь нам»⁵²³.

Ясно отсюда, что вышеприведенная ссылка А. Сергия на св. Иоанна Златоуста лишь свидетельствует о неправильности отрицательного отношения А. Сергия к правовому пониманию спасения и о неправильном его методе пользования святоотеческим учением.

В виду этого, не правовое понимание спасения исполнено несообразностей, как заявляет А. Сергий⁵²⁴, а отрицание им этого правового понимания.

Глава VIII.

Несостоятельность утверждения, что правовое жизнепонимание не соответствует истинному представлению о Боге, как Боге любви.

Исходя из своего одностороннего воззрения на спасение, А. Сергей заявляет: «только такое учение», т.е. утверждающее, что в деле нашего спасения действует одна благодать, одна Божественная любовь, «и мирится с тем понятием о Боге, которое открыл нам Сам же Бог; только при таком представлении о спасении мы поймем, что Бог есть Бог любви... Отец наш небесный, Который безразлично готов всех миловать, лишь бы только они обратились за этой милостью»⁵²⁵.

Но если Господь готов миловать всех безразлично, то незачем обуславливать это милование обращением грешников к Богу. Ведь обращение к Богу за милостью знаменует собою стремление человека к Богу, с решимостью искать в Нем Одним источник своего спасения от всех бед. Следовательно, хотя А. Сергей и заявляет, что Бог готов безразлично всех миловать, но тут же противоречит своим словам, высказывая мысль, что Бог не безразлично милует, а только достойных, каковыми и являются люди, обратившиеся к Богу.

Далее, для доказательства своего воззрения на Бога, что Он есть только Бог любви, А. Сергей приводит слова Спасителя: *«любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас... и молитесь за обижающих вас и гонящих вас. Да будете сынами Отца вашего небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»* (Мф.5:44–45). А. Сергей отмечает, что Господь это делает, не боясь наградить недостойного. «Соответствует ли, спрашивает он, такому представлению о Боге правовое понятие о Нем? Можно ли сказать, что Господь *«благ есть на безблагодатныя и злыя»* (Лк.6:35), если Он воздает только равное, если Он милует только достойных?»⁵²⁶

По поводу приведенных слов Христа мы должны сказать, что в них, действительно, Сам Бог открыл Себя, как Божественную любовь. Но это вовсе не значит, что мы должны взирать на Господа только, как на Бога любви. Сам же Господь чрез Свое Божественное Писание открыл Себя и как праведного Судию. Поэтому Он не есть только Бог любви, но есть и праведный Судия, и притом не только награждающий, но и карающий, о чем свидетельствует то же самое Свящ. Писание. *«Аще хотите, и послушает Мене, благая земли снесите; аще же не хотите, ниже*

послушаете Мене, меч вы пояст: уста бо Господня глаголаша сия»⁵²⁷. Эти слова пророка Исаии имеют значение и для новозаветного времени. Об этом говорит притча Господа о бесплодной смоковнице⁵²⁸ и немало других свидетельств Божественного Откровения. Когда Господу сообщили о Галилеянах, кровь которых Пилат смешал с жертвами их, то Он сказал: «мните ли, яко Галилеане сии грешнейши паче всех Галилеан бяху, яко тако пострадаша? Ни, глаголю вам: но аще не покается, вси такожде погибнете»⁵²⁹. При Своем торжественном входе в Иерусалим, Господь заплакал и сказал: «яко аще бы разумел и ты в день сей твой, еже к смирению (к миру) твоему: ныне же скрися от очию твоею: яко приидут дние на тя, и обложат врази твои острог о тебе, и обыдут тя, и объымут тя отвсюду. И разбьют тя и чада твоя в тебе, и не оставят камень на камени в тебе: понеже не разумел еси време посещения твоего»⁵³⁰. Ананию и Сапфиру Господь чрез Своего Апостола покарал внезапную смертью за то, что они, как свидетельствуют Деяния апостольские, солгали Духу Святому и утаили от Ап. Петра часть денег за проданную землю свою⁵³¹. Св. Ап. Павел лишил зрения Елима волхва за то, что последний противился словам благовестия его и Ап. Варнавы⁵³².

Как говорит церковное предание, великий Апостол Петр своею молитвою умертвил Симона волхва⁵³³.

Страшное наказание Божие постигало не только отдельных людей, но и целые народы. Из церковного предания мы знаем, что Византийское государство пало за ереси, коим покровительствовала государственная власть, и вообще за нечестие православного греческого народа⁵³⁴.

Карающее действие Божественного правосудия особенно проявилось в гибели нашего отечества за безбожие и ниспровержение Богоустановленной власти царя-Помазанника Божиего.

И как может не соответствовать правовое понятие о Боге представлению о Нем, как источнике безконечной любви, когда Божественное правосудие в своем действии, т.е. в наградах и наказаниях людей исходит из Божественной любви и совершается для спасения людей?! Вот почему в Свящ. Писании даже о карающем действии Божественного правосудия говорится: «Егоже бо любит Господь, наказует, биет же всякого сына, егоже приемлет»⁵³⁵.

То обстоятельство, что Господь по Своей благодати часто милует злых людей, и они не только не наказываются Богом, но благоденствуют, не дает никакого основания смотреть на Бога только, как на любовь. Это явление объясняется лишь долготерпением Божиим, ожидающим их покаяния. Так надо понимать и слова Господа, что Он повелевает солнцу

Своему восходить над злыми и добрыми⁵³⁶, равно как и притчу Его о плевелах⁵³⁷.

Если же этого покаяния не последует, то Божественное правосудие, рано или поздно, покарает нераскаянных грешников еще в земной их жизни или чрез несчастья, или же посредством самого их благоденствия. В последнем случае это благоденствие, в противовес обычным человеческим понятиям, есть один из самых тяжелых видов Божественного наказания, ибо оно является признаком оставления Богом недостойных без вразумления столь спасительными для них скорбями.

Конечно, во всей своей силе и полноте Божественное правосудие проявится на страшном суде Христовом, когда Господь будет судить нас не только за деяния, но и за самые сокровенные сердечные движения. Вот почему св. Ап. Павел сказал: *«Темже прежде времени ничтоже судите, дбндеже придет Господь, иже во свете приведет тайная тмы и объявит советы сердечные: и тогда похвала будет комуждо от Бога»*⁵³⁸.

Затем, для доказательства отрицания правового представления о Боге, А. Сергей приводит слова Христа: *«Аще бо любите любящих вас, кую мзду имате? не и мытари ли тожде творят? И аще целуете други ваша токмо, что лишие творите? не и язычницы ли такожде творят?»*⁵³⁹. «То же самое, говорит А. Сергей, можно сказать и о правовом представлении о Боге. Если Он милует только достойных, то разве это любовь? Не сделал ли бы того же и каждый из нас, проникнутых себялюбием? В чем тогда превосходство Божественной милости пред нашей? «Аще праведника спасеши, исповедуем мы Богу в ежедневных вечерних молитвах, – ничтоже велие, и аще чистого помилуеши, ничтоже дивно, достойни бо суть милости Твоея, но на мне грешнем удиви милость Твою, о сем яви человеколюбие Твое, да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанней благодати и милосердию». «Бог Свою любовь, – приводит А. Сергей слова Ап. Павла, – доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим.5:8)⁵⁴⁰.

Как мы видим, А. Сергей уже говорит о безусловном миловании Богом, думая подтвердить эту мысль ссылкой на слова Христа и на слова из вечерней молитвы. Но здесь А. Сергей впадает в новую несообразность. Из его слов явствует, что мы должны приравнять Бога к себялюбцам, мытарям и грешникам, если Он милует только достойных. При таком миловании Бог оказывается будто совсем без истинной любви.

Сущность заблуждения А. Сергия состоит в том, что он, говоря о безусловном миловании Богом недостойных, совсем не хочет знать о действии Божественного правосудия и об отношении самих недостойных к

милованию их Богом.

Это милование не может не сообразоваться с другим Божественным свойством – правосудием. Вот почему Еп. Феофан Затворник в своем толковании слов Ап. Павла: *«Егоже предположи Бог очищение (в жертву умилостивления) верю в крови Его, в явление правды Своея»⁵⁴¹*, говорит, что «Бог... милует... не по произволу или преизбытку благодати, а праведное⁵⁴². Это значит, что если мы относимся достойно к любви Господа или Его милванию, т.е., если пребываем в покаянии и соблюдаем спасительные заповеди, то Господь, по Своей благодати и сообразно с Своим Божественным правосудием, награждает нас. Если же мы к любви, которую изливает на нас Господь, относимся недостойно, нарушаем Его заповеди, даже отвергаем их, пребывая в нераскаянности, то Божественное правосудие наказывает нас, хотя полная оценка нашей нравственной деятельности произойдет на страшном суде Христовом.

Таким образом, нельзя говорить о милвании Богом недостойных, забывая о Его правосудии и отношении недостойных к любви Божией. Иначе мы не в состоянии будем понять того страшного наказания, которому подпал первый ангел – денница со своими единомысленными ангелами за восстание против Бога. Тогда непонятно будет для нас наказание, которому подвергает Господь людей за отступление от православной веры и попрание совести.

Впрочем, лучше всего обличает настоящее заблуждение А. Сергия св. Ап. Павел. Мы знаем, какую великую любовь явил нам Господь на кресте, когда пролил за спасение наше кровь Свою. Эту любовь Он оказывает нам и тогда, когда мы вкушаем кровь Христову в таинстве св. Евхаристии. Но, по учению Апостола, сия величайшая милость Господня является спасительною только для достойных ея. *«Ядый бо и пийй недостойяе, – говорит он, – суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня. Сего ради в вас мнози немощни и недужливи, и спят довольни (и не мало умирает)⁵⁴³»*.

Вышеприведенные слова из молитвы преп. Иоанна Дамаскина: *«Аще праведника спасеши, ничтоже велие»*, несколько не доказывают правильности мнения А. Сергия о милвании Господом и недостойных. Напротив, эти слова молитвы доказывают обратное, т.е., что Господь милует только достойных. А достойными мы начинаем делаться тогда, когда в своих ежедневных к Богу молитвах и в своей жизни выражаем искреннее покаяние, т.е. сознание от всего сердца своей греховности.

Что же касается приведенных А. Сергием апостольских слов: *«Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками»⁵⁴⁴*, то из них

также нельзя делать заключения, что Бог безусловно милует недостойных. Да, Господь умер за грешников, и это доказывает Его неизреченную любовь к нам; но умер для того, чтобы грешники стали праведниками. Если же они не делаются и не хотят быть таковыми, пребывают во грехах своих, не каются, и чрез это в св. Причащении попирают кров Христову, то здесь, и в особенности в будущей жизни, подлежат страшному наказанию от Бога. Мы должны в данном случае всегда помнить слова Ап. Павла: *«Отверглся кто закона Моисеова, без милосердия при двоих или трех свидетелех умирает (наказывается смертью): колико, мните, горшия сподобится муки, иже Сына Божия поправый, и кровь заветную онверну возмнив, еюже освятися, и Духа благодати укоривый? Вемы бо рекшего: Мне отмщение, Аз воздам, глаголет Господь. И паки: яко судит Господь людем Своим. Страшно есть еже впасти в руце Бога живаго»*⁵⁴⁵.

Глава IX.

Несостоятельность положений А. Сергия, что Бог не требует Себе удовлетворения, ибо Он прощает нам туне; и что ветхозаветный закон, представляющий Бога блюстителем правды, прекратил свое существование с пришествием Христа.

Заканчивая раскрытие своей мысли, что Господь милует и недостойных, А. Сергий говорит: «Сам Он (Господь) не требует Себе удовлетворения от нас... прощает нам туне. Только закон представлял Господа блюстителем правды; с пришествием же Христа закон, признанный несовершенным (Рим.3:21 и др.), прекратил свое существование, и мы увидали своего Небесного Отца так, как явил Его нам Его Единородный Сын»⁵⁴⁶.

К сожалению, и здесь у А. Сергия находится несообразность и даже не одна. Говоря, что Бог не требует Себе удовлетворения от нас, А. Сергий повторяет ту же самую основную свою мысль об отрицании Божественного правосудия в деле нашего спасения, которую он высказал в приведенных нами его словах, что Церковь наша «видит во Христе не страдательное орудие умилоствления, а восстановителя нашего падшего естества»⁵⁴⁷. На основании Св. Писания и святоотеческого учения, мы свидетельствовали, что Церковь наша смотрит на Христа не только как на Восстановителя нашего падшего естества, но и как на орудие умилоствления или удовлетворения Божественного правосудия. При этом мы отметили, что самое обновление наше или спасение никогда бы не состоялось, если бы не произошло это удовлетворение, и что отрицать необходимость последнего, это значит, ниспровергать все Божественное домостроительство в его основе.

Этот несообразный вывод всецело следует отнести и к словам А. Сергия, что Бог не требует Себе удовлетворения от нас. А. Сергий не хочет понять, что Господь не требует от нас удовлетворения или умилоствления лично для Себя Самого, ибо ни в чем не нуждается, но Он этого требует для нашего спасения, ибо без удовлетворения Его Божественного правосудия не могла совершиться искупительная крестная жертва Сына Божия, и не может совершаться наше собственное спасение, в основе которого находится не только Божественная любовь, но и Божественное правосудие.

Заблуждение А. Сергия заключается в том, что им отвергается действие Божественного правосудия в нашем искуплении, а вместе с этим,

отрицается и правовое понимание искупительной смерти Христа для всего дела нашего спасения.

Это отрицание выражается и в его словах, что «Бог прощает нам туне». Данные слова являются параллельными заявлению А. Сергия, что спасение даруется нам туне, ибо дела наши не имеют ценности для его получения. Конечно, прощение наших грехов есть дар Божественного Духа. Однако, этот дар только тогда имеет для нас спасительное значение, когда мы приносим Богу истинное покаяние, которое состоит в перемене греховной жизни на святую, т.е. в оставлении нами страстей наших и пороков, в неуклонном соблюдении спасительных заповедей, что то же – в совершении нами добрых дел и подвигов, без которых мы не спасемся. Вот почему св. Иоанн Креститель от приходивших к нему для крещения фарисеев и саддукеев требовал сотворить *«плод достоин покаяния»*⁵⁴⁸.

И совершенно напрасно А. Сергий заявляет, что «только закон (ветхозаветный) представлял Господа блюстителем правды; с пришествием же Христа закон, признанный несовершенным (Рим.3:21...), прекратил свое существование».

Господь и в Новом Завете остался блюстителем правды, о чем свидетельствуют слова Его: *«Да не мните, яко приидох разорити закон, или пророки; не приидох разорити, но исполнити»*⁵⁴⁹. *«Приити бо имать Сын человеческий во славе Отца Своего со Ангелы Своими; и тогда воздаст комуждо по деянием его»*⁵⁵⁰. Ту же истину свидетельствует и Ап. Павел в своих посланиях: к Римлянам⁵⁵¹ и Колоссянам⁵⁵². Как на блюстителя правды смотрит на Бога и Св. Ап. Петр, говоря: *«Аще Отца называете нелицемерно судяща комуждо по делу, со страхом жития вашего время жительствуйте»*⁵⁵³.

Немало содержится в Божественном Откровении Нового Завета свидетельств, из коих видно, что мы получим от Господа, именно, как блюстителя правды, воздаяния, соответственно своим делам, или добрым, или злым⁵⁵⁴.

Таким образом, ради своего неправильного и одногоронного воззрения на Бога, только как на любовь, с отрицанием правового взгляда на Него и как на Судию, блюстителя законной правды, А. Сергий идет против Божественного Откровения.

То же самое он делает и в дальнейших словах своих: «С пришествием же Христа закон, признанный несовершенным (Рим.3:21 и др.), прекратил свое существование, и мы увидели своего Небесного Отца так, как явил Его нам Его Единородный Сын»⁵⁵⁵.

Как видим, для подтверждения своего мнения, что закон

ветхозаветный является несовершенным, А. Сергий ссылается на слова Ап. Павла: «*Ныне же кроме закона правда Божия явися, свидетельствуема от закона и пророк*»⁵⁵⁶. Что ветхозаветный закон является менее совершенным, чем новозаветный, этому нельзя возражать, хотя приведенные слова Ап. Павла прямо об этом не говорят. Зато они самым решительным образом опровергают мнение А. Сергия, что закон ветхозаветный с пришествием Христа прекратил свое существование. Это подтверждается св. Иоанном Златоустом в его толковании указанных А. Сергием слов Ап. Павла (Рим.3:21).

Св. Златоуст говорит: «Не сказал (Ап. Павел) – дана правда, но – "явися", устраняя обвинение в нововведении; являться может только то, что существовало прежде, но было сокрыто. И не только этим, но и следующими словами (Апостол) доказывает, что явившееся не есть что-либо новое. Сказав – "явися", присовокупил: «*свидетельствуема от закона и пророк*». Не приходи в смущение оттого, что правда Божия дарована только ныне, говорит (Апостол), и не смущайся этим, как делом новым и необычайным: об этом издревле говорили и закон и пророки»⁵⁵⁷.

Итак, по толкованию св. Иоанна Златоуста, в данных словах Ап. Павла высказывается мысль, что новозаветный закон не есть нововведение: в своем существе он есть тот же ветхозаветный закон. Поэтому последний не мог прекратить своего существования с появлением новозаветного закона.

Эту мысль подробно раскрывает св. Иоанн Златоуст в своем объяснении слов Христа: «*Не мните, яко приидох разорити закон, или пророки; не приидох разорити, но исполнити*»⁵⁵⁸. «Его учение, говорит св. Златоуст, не уничтожало прежнего закона, но возвышало и восполняло его. Так, например, заповедь: *не убий* не уничтожается заповедью: *не гневайся*; напротив, последняя служит дополнением и подтверждением первой. То же самое должно сказать и о всех прочих»⁵⁵⁹.

«Он (Христос) подтверждает существование древней правды, сравнивая ее с новою, а это показывает, что та и другая – сродны между собою, так как больше ли, меньше ли правда, – но все-таки правда... Христос не хулит древней правды, а хочет возвысить ее. В самом деле, если бы она была худа, то Он не стал бы требовать высшей, не стал бы усовершенствовать ее, но просто отверг бы... И Сам Христос, пришедши в мир, не исполнил бы этой правды всецело, если бы она была худа и не сродна с новою»⁵⁶⁰.

«Он ни в чем не преступил его (ветхозаветного закона). Чтобы увериться, что Он исполнил весь закон, послушай, что Он говорит Иоанну:

«Тако бо подобает нам исполнити всяку правду» (Мф.3:15). Равным образом и иудеям Он говорит: «Кто от вас обличает Мя о гресе» (Ин.8:46); также ученикам Своим: «грядет сего мира князь и во Мне не имать ничесоже» (Ин.14:30)... Поистине, достойно удивления, что Он не только Сам исполнил закон, но и нам даровал его исполнение, как то изъясняет Павел, говоря, что «кончина закона Христос в правду всякому верующему» (Рим.10:4), и что Он «осудил грех во плоти, да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих» (Рим.8:3-4), и в другом месте: «Закон ли убо разоряем верую? Да не будет, но закон утверждаем» (Рим.3:31)⁵⁶¹.

«Итак, не для нарушения древнего закона, но для большего сохранения его Христос дал закон новый».

Помимо приведенных слов св. Иоанна Златоуста, считаем нужным обратить внимание на слова Христа, сказанные Им в ответ на вопрос одного юноши: «Учителю благий, что благо сотворю, да имам живот вечный? Он же рече ему ...аще ли хочещи внити в живот, соблюди заповеди. Глагола Ему: кия? Иисус же рече: еже не убиещи; не прелюбы сотвориши; не украдещи; не лжесвидетельствуещи; чти отца и мать; и: возлюбиши искренняго твоего яко сам себе»⁵⁶². Если бы ветхозаветный закон с пришествием Христа прекратил свое существование, то Господь не потребовал бы от сего юноши, для получения вечной блаженной жизни, исполнения заповедей Моисея. Но, как мы видели закон ветхозаветный, имеющий в себе, наряду с воззрением на Бога, как на любовь, и воззрение на Него, как на блюстителя правды, не только не был упразднен, но, напротив, был утвержден Самим Господом, Спасителем нашим, и апостольским учением. Следовательно, и с прекращением Ветхого Завета правовое представление о Боге остается непоколебимым. В силу этого, мы обязаны смотреть на Бога, не только как на любовь, но и как на правосудного Владыку.

Но А. Сергий ошибочно учит, что Свящ. Писание Нового Завета и св. отцы Церкви требуют от нас воззрения на Бога, только как на любовь. Ясно, что данное его воззрение расходится и с Божественным Откровением, и с святоотеческим учением. Как одностороннее и противное Богооткровенным и святоотеческим свидетельствам, оно является извращением истинного представления о Боге.

Глава X.

Невольное признание А. Сергием, в противоречие самому себе, необходимости правового жизнепонимания при мысли об участи праведников и грешников на страшном суде. Несостоятельность ссылки на слова св. Григория Нисского, св. Иоанна Златоуста, Климента Александрийского и преп. Исидора Пелусиота.

Несмотря на отрицание правового жизнепонимания, А. Сергей не может закрыть глаз на Богооткровенные и святоотеческие изречения, которые не только свидетельствуют об этом жизнепонимании, но и обязывают нас признать его, как неопровержимую истину, без всякого суемудренного толкования. К сожалению, А. Сергей не может от последнего отказаться. Он делает, но тщетно, попытку объяснить эти изречения в пользу своего неправильного взгляда.

Им ставится вопрос: как понять те Богооткровенные и святоотеческие изречения, в которых это правовое жизнепонимание «как будто бы признается»? «Прежде всего, отвечает А. Сергей, в весьма многих случаях Слово Божие и отцы Церкви, указывая человеку на вечное блаженство праведников и вечные мучения грешников, хотят выразить лишь ту мысль, что святость есть истина, а грех – ложь, и потому первая имеет в себе залог торжества, вечна, а второй необходимо должен привести к гибели, к посрамлению»⁵⁶³.

По поводу данных слов мы должны сказать, что Свящ. Писание и св. отцы Церкви никогда не отождествляли нашу человеческую святость с истиною и не утверждали, что святость потому именно имеет в себе залог торжества, что она есть истина. Слово Божие и св. отцы без всякой мысли об этом отождествлении свидетельствуют, что святость, или наша добрая христианская жизнь, имеет в себе залог торжества, которое во всей полноте раскроется на страшном суде Христовом и выразится в даровании праведникам от Бога вечного блаженства небесного Царства.

Впрочем, не в этом неправильном отождествлении заключается суть дела, а в заявлении А. Сергия, что святость имеет в себе залог торжества, а грех приведет к гибели, к посрамлению. Но что же иное надо разуметь под этим конечным торжеством святости, как не высшую награду от Бога за наши добрые дела, т.е. блаженство небесного Царства?! И что же, как не наказание вечными адскими мучениями, надо разуметь под гибелью и посрамлением, к чему приведет нас грех, конечно, нераскаянный?! Ясно отсюда, что А. Сергей, хотя и невольно и против себя самого,

свидетельствует об истине правового жизнепонимания.

Об этом говорят и дальнейшие его слова: «Если за гробом нет ничего, или если за гробом и праведников, и грешников ожидает одинаковая участь, тогда добро и зло одинаковы по достоинству... Добро не имеет никакого преимущества пред грехом... Поэтому-то мы и должны держать всегда в уме «чаяние жизни будущего века», чтобы наша жизнь по вере имела смысл. Если не будет того дня, когда можно будет видеть «различие между праведным и нечестивым, между служащим Богу и не служащим Ему» (Мал.3:18), в таком случае правы те, которые говорят: «тщетно служение Богу, и что пользы, что мы соблюдали постановления Его?».. потому что в этом мире «лучше устраивают себя делающие беззакония» (Мал.3:14–15)»⁵⁶⁴.

Итак, А. Сергей в различии участи праведников и грешников на страшном суде Христовом полагает смысл настоящей земной жизни по вере и все ее преимущество, сравнительно с жизнью нечестивых. Но что это за различие, которое имеется им в виду? Слово Божие и св. отцы Церкви в учении о страшном суде говорят об одном только различии, о котором свидетельствовал Спаситель, изображая страшный Свой суд. Это различие будет состоять в том, что праведники получают от Бога вечное блаженство, как высшую награду за свои добрые дела, а грешники – осуждение на вечные адские мучения, как наказание за свое нечестие. Ясно, что А. Сергей, в противоречие самому себе, опять признает истину правового жизнепонимания.

Еще более это обнаруживается им, когда он тут же приводит следующие слова св. Григория Нисского: «Каждый истинно-разумный... не захотел бы ни жить, ни воскреснуть вместе с прочими... если бы не надеялся заслужить похвалу от Бога, как добрый раб, и удостоиться, каких-нибудь почестей (т. VII, 447)»⁵⁶⁵.

Приведенные слова св. Григория Нисского как нельзя лучше подтверждают правовое жизнепонимание. Здесь говорится, что «истинно-разумный», «добрый раб» (Божий) надеется заслужить от Бога похвалу и «удостоиться каких-нибудь почестей». Но ведь эта похвала и почести являются ничем иным, как наградой за доброделание праведника. При этом сам А. Сергей, имея в виду данные святоотеческие слова о вознаграждении Богом доброго раба Своего, заявляет, что св. Григорий Нисский говорит «вполне справедливо»⁵⁶⁶.

Следует обратить особенное внимание в этих словах св. Григория Нисского на то обстоятельство, что он признает спасительное значение наград не только для наемнического служения Богу, но и для жизни

истинно-разумного раба Божиего, т.е. праведника. Из этих святоотеческих слов видно, что для такого человека желание наград не является чем-то языческим, свойственным даже врагам Божиим, книжникам и фарисеям, как говорит А. Сергей. Оказывается, что это желание наград и для праведников не безразлично. Да и как может быть иначе, когда Господь, имея в виду пребывающих в подвигах совершенной любви к Нему, сказал: *«Блажени есте, егда поносят вам, и ижденут, и рекут всяк зол глагол на вы лжуще, Мене ради. Радуйтеся и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех»*⁵⁶⁷.

Однако, почему же Господь и праведникам обещает награду? – Несомненно, не в качестве наемнического побуждения, но чтобы показать Свою любовь к ним и чрез то еще более уязвить их сердца любовью к Нему, дабы каждый из них мог вместе с Ап. Павлом сказать: *«Кто ны разлучит от любви Божия»*⁵⁶⁸. *«Ибо любви Божия обдержит (объемлет) нас»*⁵⁶⁹. Вот почему св. Иоанн Златоуст говорит: *«Потому Он и угрожал геенною, и обещал царство, чтобы мы возлюбили Его»*⁵⁷⁰.

Как бы с нарочитою целью утвердить истину правового жизнепонимания, А. Сергей, помимо ссылки на рассмотренные нами слова св. Григория Нисского, приводит еще и слова св. Иоанна Златоуста: *«Сурова добродетель... но будем представлять ее облеченною в величие будущих обетований. Люди с душою возвышенною находят ее прекрасной и без того, саму по себе, и потому стремятся к ней – живут добродетельно не из-за наград, а для угождения Богу, и высоко ценят целомудрие не для того, чтобы избежать наказания, а потому, что так повелел Бог. Если же кто более немощен – тот пусть представляет себе и награды»*⁵⁷¹.

Эти слова св. Златоуста содержат в себе призыв к доброделанию из-за любви к самому добру, что доступно только для достигших совершенства. Но так как последних приходится считать единицами, а большинство людей является немощными, то здесь указывается и другой мотив к доброделанию – из-за наград. Но этим последним побуждением, как и страхом наказаний, руководствуются почти все православные христиане в своей нравственной деятельности. Поэтому приведенные святоотеческие слова несколько не опровергают того, что награды и наказания для недостигших совершенства могут быть побуждением к христианскому доброделанию. Иначе сказать, они несколько не отрицают необходимости правового жизнепонимания.

И не потому только правовой элемент необходим в деле нашего спасения, что мы в большинстве представляем собою немощных людей, но и в силу того, что без доброделания из-за наград и наказаний, как без

предварительной ступени, мы не можем взойти на высшую ступень и сделаться совершенными, т.е. делать добро только по любви к самой добродетели.

Эту истину и свидетельствует А. Сергей, в противоречие тому, что говорилось им ранее, не только в приведенных им словах св. Златоуста, но и тогда, когда он лично от себя и, ссылаясь на Климента Александрийского и преп. Исидора Пелусиота, говорит: «Таким образом, только для немощных, несовершенных нужно напоминать о награде за добродетель, совершенные же знают ценность добродетели и потому будут добродетельными и без наград. Становясь на указанную точку зрения немногих, отцы Церкви никогда не забывали ее несовершенства и, допуская ее в жизни, никогда не освящали ее, никогда не забывали указывать своим пасомым, что это только подготовительная степень и только в этом смысле допустима в христианстве»⁵⁷².

«Первый шаг ко спасению, приводит А. Сергей слова Климента Александрийского, есть наставление, сопровождаемое страхом, вследствие которого мы отстаем от того, что худо; второй шаг есть надежда, в силу которой мы желаем лучшего; но любовь... завершает»⁵⁷³. «Из награды делающие что должно, указывает А. Сергей на изречение преп. Исидора Пелусиота, ниже благоискусных в добре по любви к нему, но лучше делающих это по страху»⁵⁷⁴.

Что касается слов, сказанных здесь А. Сергием лично от себя, то нельзя не заметить в них противоречия. Он заявляет, что только для немощных, несовершенных нужно напоминание о награде за добродетель и что св. отцы Церкви указанной точки зрения никогда не освящали. Но тут же говорит, что св. отцы эту подготовительную степень в доброделании допускали в христианстве.

Но если эта степень допущена в христианстве, то ясно, что доброделание ради наград, как вошедшее в христианство и, следовательно, ставшее христианским, не может не освящаться св. отцами.

Данное заявление А. Сергия стоит в противоречии и к приведенному им изречению Климента Александрийского. Последний называет доброделание из-за страха наказаний – первым шагом ко спасению. И это понятно, ибо, по учению Свящ. Писания, страх Господень есть начало премудрости⁵⁷⁵, им совершается дело нашего спасения. Сообразно ли утверждать, что св. отцами никогда не освящалась наша деятельность, которая, по учению Свящ. Писания и св. отцов, является первым шагом ко спасению или фундаментом для его созидания?!

В таком же противоречии находится это заявление и к словам св.

Исидора Пелусиота. Как видим, эти слова совпадают с приведенным выше учением преп. Иоанна Кассиана. В этом учении св. отец свидетельствует, что три побуждения заставляют людей подавлять страсти: страх геенского мучения, надежда на получение небесного Царства и любовь к добродетели. «Посему, говорит св. Иоанн Кассиан, Ап. Павел все дело спасения заключил в стяжании этих трех добродетелей, говоря: *«ныне же пребывают вера, надежда, любовь – три сия»* (Кор.13:13)"⁵⁷⁶.

Таким образом, указанные три побуждения св. отец называет добродетелями, о коих говорит Ап. Павел. В виду этого, надо признать несообразным мнение, будто св. отцами не освящалось то, что освящается авторитетом Божественного Откровения и что Апостолом названо добродетелями, в которые заключил он все дело нашего спасения.

Глава XI.

Заявление А. Сергия о непреклонности своего отрицания правового жизнепонимания. Доказательства этого отрицания. Их несостоятельность

Казалось бы, что приведенные А. Сергием цитаты из св. отцов: Григория Нисского, Иоанна Златоуста и Исидора Пелусиота должны были бы заставить его признать необходимость правового жизнепонимания, что то же – признать спасительным доброделание из-за наград и страха наказаний. Но А. Сергий настолько заблуждается, что данные святоотеческие изречения, столь ясно свидетельствующие в пользу этого доброделания, он истолковывает в своем неправильном смысле.

Этого мало. А. Сергий самым решительным образом заявляет о непреклонности своего отрицания правового жизнепонимания. Он пишет: «Нам скажут, что в Свящ. Писании и творениях отцов Церкви встречаются... прямые попытки побудить человека к доброделанию обещанием награды, попытки, повидимому, говорящие в пользу опровергаемого нами правового жизнепонимания.

«В виду всего вышеизложенного, мы можем решительно ответить, что для таких попыток нужно искать причин не в учении, а вне его, их нужно понимать, как неизбежные уступки обычному человеческому настроению»⁵⁷⁷.

Прежде всего, нужно сказать, что нельзя называть свидетельства Свящ. Писания и св. отцов о наградах, как побуждение людей к доброделанию – «попытками, повидимому, говорящими в пользу... правового жизнепонимания». Эти свидетельства являются не «повидимому», а на самом деле, и не «попытками», а определенным и ясным Богооткровенным и святоотеческим учением о наградах за христианское доброделание. Поэтому означенное учение есть основание для правового жизнепонимания. Отрицать последнее, как основанное на Богооткровенном и святоотеческом учении, это значит, отрицать самое это учение.

Отсюда явствует вся несообразность заявления А. Сергия, что причину для правового жизнепонимания надо искать не в самом Богооткровенном и святоотеческом учении, а вне его в уступке обычному человеческому настроению. Но если основанием для правового жизнепонимания является ничто иное, как только Богооткровенное и святоотеческое учение, то в нем, а не вне его, надо искать причину для этого жизнепонимания.

А. Сергей не решается прямо и открыто отрицать Богооткровенную правовую истину. Поэтому он заявляет, что причину правового жизнепонимания надо искать не в свидетельствах Божественного Писания и св. отцов, а в уступке обычному человеческому настроению. Но выразителями этого настроения, т.е. желания наград за свое добродетельное поведение, по словам А. Сергея, являются себялюбцы⁵⁷⁸. Выходит, что свидетельства Свящ. Писания и св. отцов о правовом жизнепонимании являются, с точки зрения А. Сергея, уступкою, или потворством себялюбцам в их эгоистическом настроении. Свящ. Писание и св. отцы борются с эгоистическим настроением и уничтожают его, а не потворствуют ему. Допускать возможность уступки, о которой заявляет А. Сергей, это значит, подрывать авторитет Богооткровенного и святоотеческого учения, что и делает А. Сергей данным своим заявлением, в целях ниспровержения правового жизнепонимания.

Еще большую решительность в ниспровержении правового жизнепонимания мы находим у А. Сергея в заключении первой главы его книги. Здесь он доказывает, что «попытки обосновать добродетель на... выгоде или пользе имеют в Свящ. Писании и Предании происхождение совершенно случайное, оно обусловлено степенью развития читателей и слушателей, а совсем не существом того учения, которое там проповедуется. Как случайное, оно не может поколебать нашего вывода о правовом жизнепонимании: это последнее, повторяем, непримиримо противоречит христианскому жизнепониманию, как оно выражено в Свящ. Писании и творениях отцов Церкви»⁵⁷⁹.

Итак, по словам А. Сергея, происхождение Богооткровенного и святоотеческого учения, которое свидетельствует о правовом жизнепонимании, является совершенно случайным. Но понятие случайности говорит о явлении непредвиденном, выходящем из ряда закономерности или закономерности. Каким же образом это понятие может быть применимо к тем «попыткам», о коих говорит А. Сергей, и которые, как мы показали, суть ничто иное, как свидетельства Свящ. Писания и основанное на них учение св. отцов?! Слова Свящ. Писания изошли от Бога и потому не могут иметь в себе ничего случайного. Они вечно были в уме Божиим и, запечатленные в Божественном Откровении, являются непреложными, с значением незыблемого Божественного закона для всех людей и на все века.

Кроме того, если мы будем слова Божии, свидетельствующие о правовом жизнепонимании, считать случайными в своем происхождении, то слова Божественного Откровения, которые не свидетельствуют о

правовом жизнепонимании, мы, с точки зрения А. Сергия, должны считать не случайными.

Таким образом, А. Сергий изобретает новое рационалистическое воззрение на Слово Божие. Это воззрение колеблет богодухновенность и непреложность Божественного Откровения через введение в него элемента случайности.

Что касается заявления А. Сергия, что свидетельства Свящ. Писания и Предания о правовом жизнепонимании обусловлены степенью развития читателей и слушателей, а не существом учения, которое там проповедуется, то и здесь А. Сергием допущена крупная ошибка. Надо сказать как раз наоборот. Не Богооткровенные и святоотеческие свидетельства обусловлены степенью развития читателей и слушателей, а самое это развитие обусловлено данными свидетельствами и, в особенности – Словом Божиим, как своим благодатным источником. Вот что было сказано св. Ап. Павлом о значении для нашего развития вообще Св. Писания. Во втором своем послании к Тимофею он пишет: *«Яко измлада священная писания умеши, могущая тя умудрити во спасение верою, яже о Христе Иисусе. Всяко писание богодухновенно и полезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже в правде, да совершен будет Божий человек, на всякое дело благое уготован»*⁵⁸⁰.

Существом же Богооткровенного и святоотеческого учения является ничто иное, как мысль, которая содержится в этом учении. Какая же мысль выражается, например, в учении Христа Спасителя о заповедях блаженства? Конечно, мысль, что исполняющие эти заповеди получают награду. Эта мысль или правовая истина, являясь существом данного учения, и заставляет в правовом смысле понимать учение Христа о заповедях блаженства. Следовательно, Богооткровенные и святоотеческие свидетельства обусловлены для их правового жизнепонимания не степенью развития читателей, а исключительно существом учения, которое в них содержится.

Отсюда понятно, какая несообразность заключается в словах А. Сергия, что правовое жизнепонимание непримиримо противоречит христианскому жизнепониманию, как оно выражено в Свящ. Писании и творениях св. отцов Церкви. Нельзя смотреть на правовое жизнепонимание, выраженное в словах Спасителя о заповедях блаженства, как на нечто отдельное от этих Божественных слов и от Самого Христа. Ведь никто другой, а Господь Своими словами о заповедях блаженства повелевает понимать их в правовом смысле, ибо в основе или в существе этих слов Он положил мысль о правовом жизнепонимании. Ясно, что

обвинять последнее в непримиримом противоречии христианскому жиизнепониманию, это значит, делать виновником этого противоречия Самого Господа нашего Иисуса Христа.

Заключение

Мы не будем рассматривать остальные четыре главы книги А. Сергия. Считаем вполне достаточным для определения ее богословской ценности ограничиться тем, что сказано нами касательно первой главы его сочинения. К тому же ниспровержение правового жизнепонимания в деле нашего спасения является главной мыслью, проникающей всю его книгу.

На основании рассмотренной нами первой главы, мы можем сказать, что А. Сергий не доказал своего отрицания правового жизнепонимания ни Богооткровенными, ни святоотеческими свидетельствами.

Впрочем, этим не исчерпываются недостатки его учения. Оно влечет А. Сергия к неправильному понятию о Боге, к извращению и даже уничтожению нашей нравственной жизни; отличается противоречиями, а также несообразностями с точки зрения человеческого разума.

Все эти недостатки свидетельствуют, что А. Сергий, исходя из ошибочной главной своей мысли, совершенно неправильно решает вопрос о спасении.

Конечно, важнейшею погрешностью среди всех других является отрицание им правового жизнепонимания, вопреки Божественному Откровению и святоотеческому учению. Эта ошибка, как мы отметили, ведет к ниспровержению всего Божественного домостроительства, ибо отвергает одну из основ нашего искупления и спасения – Божественное правосудие.

Поэтому мы не можем назвать «Православное учение о спасении» А. Сергия – православным, и считаем, что это учение, как противное Свящ. Писанию и святоотеческому учению, должно быть Православной Церковью отвергнуто.

**По поводу книги проф. Протоиерея П.Я.
Светлова «Идея Царства Божия»**

Глава 1. Учение прот. П.Я. Светлова о Царстве Божиим

§ I

Два основных определения о. Светловым Царства Божия. Рассмотрение первого определения; его несостоятельность. Заявление о. Светлова, что язычники, общества, государства и вся вселенная входят в состав Царства Божия; что искуплением Христа дьявол изгнана из мира и его власти подчинены только падшие духи и люди, окончательно подпавшие силе греха. Несостоятельность этих заявлений.

Книга проф. протоиерея П. Я. Светлова (изд. св. Троицкой Сергиевой Лавры, 1905 г.) представляет собою капитальный труд в 467 страниц. К сожалению, этот труд, стоивший автору больших усилий, имеет в своей основе ложную мысль. Последняя проходит через всю книгу от начала до конца и, прежде всего, выражается в главных определениях Царства Божия.

Царство Божие, – говорит прот. Светлов, – есть единение каждого человека и всех людей вместе с Богом, дарованное нам во Христе, Царе и Господе нашем (С. 81). В другом месте книги мы находим такое определение: «Царство Божие в общем или широком смысле есть постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок вещей в природе и истории, в котором возглавляемое Христом человечество участвует во всех благах осуществленного Им Божественного совета об искуплении мира» (С. 97).

К словам этих определений следует присоединить и ряд однородных им по смыслу заявлений, которые нами будут рассмотрены ниже.

Нельзя не отметить, какие великие заблуждения содержат в себе указанные определения Царства Божия. Остановимся своим вниманием на первом из них.

Прот. Светлов говорит, что Царство Божие даровано нам Христом и состоит в единении каждого человека и всех людей вместе с Богом. Но из первосвященнической молитвы нашего Господа мы знаем, что о единении со Христом, истинным Богом нашим, можно говорить, имея в виду не каждого человека и не всех людей, а только истинно-верующих во Христа. *«Не о сих же молю токмо, – говорит Господь, – но и о верующих словесе их ради в Мя. Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да*

и тии в Нас едино будут: да и мир веру имет, яко Ты Мя послал» (Ин.17:20–21).

По учению св. Симеона Нового Богослова, это единение наше с Богом происходит через внутреннюю возрождающую благодать Св. Духа. Имея в виду слова св. Иоанна Богослова: «*В тот день уразумеете вы, яко Аз во Отце Моем, и вы во Мне, и Аз в вас*» (Ин.14:20), св. отец спрашивает, какой же это день или с какого момента, по свидетельству Евангелиста, было приобретено Апостолами, а после них стало приобретаться и верующими во Христа единение с Богом? С того момента, когда благодать Святого Духа снизошла на Апостолов, а затем стала преподаваться всем истинно-верующим людям (Слова св. Симеона Нового Богослова, вып. II. С. 71). Но эта благодать сообщается нам только в Православной Церкви – в ее таинствах.

Отсюда вполне понятно, почему Церковь наша свидетельствует, что спасение, понимаемое в смысле нашего благодатного единения со Христом, или в смысле стяжания нами Царства Божия, возможно получить только в ее ограде. Как в Ноевом ковчеге, этом прообразе Православной Церкви Христовой, обрели спасение только те, которые в нем находились, так и спасение, или достижение нами Царства Божия, возможно получить только в единой Православной Христовой Церкви с момента, когда мы воспринимаем в таинствах крещения и миропомазания благодать Святого Духа. Следовательно, это спасительное единение наше с Богом достижимо не для каждого человека и не для всех людей, а только для членов этой Церкви, или для истинно-верующих людей.

Но прот. Светлов думает иначе. Он заявляет: «Язычники не были вне царства Божия: насколько могли, они ошупью... шли к Богу; искание Бога правды было высшей целью дохристианской эпохи... ясно, что человеческие общества или государства могут входить в состав царства Божия на земле»(С. 277–278).

Каким же образом язычников можно включить в Царство Божие, когда они этого Божественного дарования не принимают и не могут быть в единении со Христом? Ведь это единение приобретается через истинную веру во Христа и исполнение Его Божественных заповедей. В особенное единение со Христом мы входим в таинстве Божественной Евхаристии, когда, по словам св. Симеона Нового Богослова, мы сродняемся с Ним и делаемся плотью от плоти Его, костью от костей Его (Слова св. Симеона Нового Богослова, вып. I. С. 286). Но язычники св. Таин Христовых не приемлют, веры во Христа не имеют и заповедей Его не соблюдают, т. к. имеют веру в своих языческих богов и чрез эту веру творят волю бесов.

В приведенных определениях Царства Божия о. Светлов имеет в виду то Царство, которое даровано нам Христом, в силу Его искупительных страданий и смерти. Непонятно, о каком же он говорит Царстве Божиим, вне которого не были язычники в дохристианскую эпоху?

А также совсем непонятно заявление, что государства могут входить в состав Царства Божия на земле (С. 278), в особенности, если мы будем иметь в виду слова Христа: *«Царство Мое несть от мира сего»* (Ин.18:36).

О. Светлов заявляет: *«Да и странно было бы утверждать, что есть какой-нибудь уголок вселенной, который был бы не подвластен Богу»* (С. 288).

Если мы будем смотреть на Царство Божие не как на дарованное нам Богом, в силу искупительной смерти Христа, а как на область, которая подвластна Богу, то, конечно, мы должны в этом смысле назвать Царством Божиим всю вселенную и даже самый ад, ибо и он подвластен Богу. Но ведь целью определений о. Светловым Царства Божия является уяснение понятия того именно Царства, которое даровано нам искуплением Христовым. Поэтому его настоящее заявление представляется нам странным.

И совершенно напрасно о. Светлов для доказательства мысли, что вся вселенная, как подвластная Богу, входит в состав Царства Божия, приводит слова Апостола Павла: *«Егда же покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех»* (1Кор.15:28). Говоря о всеобщем воскресении мертвых, Апостол Павел, как раз перед словами, указанными о. Светловым, сказал: *«Кийждо же (оживет) во своем чину: начаток Христос, потом же Христу веровавшии, в пришествии Его. Также кончина, егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку власть и силу. Подобаает бо Ему царствовати, дондеже положит вся враги под ногама Своима. Последний же враг испразднится смерть»* (1Кор.15:23–26).

Ясно, что все эти апостольские слова не имеют ничего общего с мыслью о. Светлова. В них говорится не о всем человечестве, не о вселенной, как входящей в состав Царства, дарованного нам, в силу искупительной смерти Христа, а о предании Им Своего царства Богу Отцу после истребления Им смерти и всеобщего воскресения мертвых.

Причем, это Царство Христово, как свидетельствует тот же Апостол, будет состоять из воскресших Христовых чад, т.е. из тех, которые в земной жизни имели истинную веру и добрые дела. В него не войдут те, которые этой истинной веры и добрых дел не имели. *«Всем бо явится нам*

подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла» (2Кор.5:10; сравн.: Рим.2:5–7, 14:9–10; 1Кор.4:5; Еф.6:8; Кол.3:24; 2Фес.1:6–10; 2Тим.4:1; Откр.20:11–15; св. Феофан. Толкование 1-го послания св. Ап. Павла к Коринфянам, гл. 15, ст. 23–26; СС. 549–563).

Таким образом, сущность настоящего заблуждения прот. Светлова состоит в том, что он смешивает царство, понимаемое им в смысле всей вселенной, с будущим Царством славы.

Великая ошибка содержится и в заявлении прот. Светлова, что «искуплением диавол изгнан из мира, здесь везде царство Божие, диаволу нет здесь места» (С. 279). Для доказательства этой мысли он ссылается на слова Ап. Павла: *«Понеже убо дети приобщися плоти и крови, и Той приискренне приобщися техже, да смертию упразднит имущего державу смерти, сиречь диавола» (Евр.2:14).*

Слова Христа: *«Ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин.12:31)*, совсем не обозначают того, что искупительной жертвой Христа диавол изгнан из мира. По святоотеческому толкованию, эти слова свидетельствуют о том, что, в силу крестной смерти Спасителя, нам даруется в крещении благодать Святого Духа; которая, при святой христианской жизни, воцаряется в нашем сердце, изгоняя вон оттуда диавола, который до Христа гнезился и царствовал там чрез грех в его плотских вожделениях. Вот почему Ап. Павел сказал: *«Да не царствует убо грех в мертвенном вашем теле, во еже послушати его в похотех его... несте бо под законом, но под благодатию» (Рим.6:12, 14).* И как может быть, что диаволу после искупления Христова нет в мире места, когда Иоанн Богослов сказал: *«Не любите мира, ни яже в мире: аще кто любит мир, несть любви Отчи в нем: яко все, еже в мире, похоть плотская, и похоть очима, и гордость житейская, несть от Отца, но от мира сего есть» (1Ин.2:15–16)...* *«мир весь во зле лежит» (1Ин.5:19).*

Что же касается слов Ап. Павла (Евр.2:14), то в них также совсем нет мысли, что искупительною смертью Христа диавол изгнан из мира. Здесь лишь свидетельствуется истина, что власть диавола над нами через смерть разрушена воскресением Христа и окончательно будет уничтожена при всеобщем воскресении (св. Феофан. Толкование 1-го послания св. Ап. Павла к Коринфянам, Кор.15:26. С. 557). Но это не значит, что диавол перестал действовать в мире. Он продолжает действовать в нем через грех.

Поэтому глубоко ошибается о. Светлов и тогда, когда говорит, что «власти его (диавола) подчинены только погибшие души и люди, окончательно подпавшие власти греха. Власти диавола подчинены не

только окончательно подпавшие власти греха, но даже и те, которые только начинают грешить. И если такие люди не оставляют греха и не каются в нем, то не Царство Божие, а царство диавола чрез страсти водворяется в их сердце. А такими являются почти все люди и даже огромное большинство православных христиан. Вот почему Господь сказал, что мало людей, которые обретают спасительный путь, ведущий к вечной жизни (Мф.7:14).

§ II

Второе определение прот. Светловым Царства Божия, как совершенного порядка вещей в природе и истории. Несостоятельность этого определения с точки зрения действительности и слов Христа (Мк.16:16). Учение прот. Светлова в связи с данным определением о нравственном прогрессе и золотом веке, представляющее в своей сущности учение социализма. Полная противоположность между христианством и социализмом. Неправильное толкование прот. Светловым слов Ап. Павла (Рим.11:11–25) и Евангелиста Марка (Мк.13:10).

Если мы будем рассматривать второе определение Царства Божия; то увидим и в нем немало заблуждений. Здесь Царство Божие определяется, как совершенный порядок в природе и истории человечества. Странно говорить об этом совершенном порядке, в особенности, в наше время, когда Господь стал часто вразумлять людей землетрясениями, наводнениями, небывалым холодом, страшным солнечным зноем и всевозможными болезнями и мором. Несомненно, эти явления природы суть следствия религиозно-нравственного падения людей. В этом падении люди сильно прогрессируют. Грехи наши более и более увеличиваются. Люди в страстях своих перестают уже быть подобными бессловесным тварям: они уподобляются демонам. Мы говорим это, имея в виду политические смуты, анархию и, в особенности, страшные по жестокости кровопролитные войны, уничтожающие не только целые армии, но и мирное беззащитное население.

Близятся времена антихриста, когда, по откровению св. Иоанна Богослова, природа не только будет изумлять людей своими ненормальными явлениями, но, как лютей враг, будет карать их за отступление от Бога и Его Божественных законов. Тогда человечество, в конце своего существования, увидит неслыханные в истории ужасы людской злобы и жестокости. Уже и теперь в современных войнах орудия истребления в воде, на земле и над землею готовят наше сознание к уразумению этой жестокости. Последняя, как свидетельствует Апокалипсис, во время царствования антихриста явится поразительной,

тогда будет уничтожена третья часть всех людей (Откр.9:15–18).

Ясно, что если совершенного порядка, о котором говорит о. Светлов, не было доселе, нет сейчас и не будет в истории человечества впредь до второго пришествия Господа, то не было, нет и не будет Царства Божия, отождествляемого с этим совершенным порядком. Следовательно, о. Светлов говорит о таком царстве Божиим, которого в действительности не было, нет и не будет.

Отсюда само собою падает и мнение, что в этом царстве возглавляемое Христом человечество участвует во всех благах искупления Христом мира.

Кроме того, здесь мы должны опять сказать то, что сказано было нами относительно первого определения Царства Божия. Не все человечество может участвовать во всех благах искупления, а только истинно-верующие люди. Только они могут иметь участие в спасении, а не все человечество. Кто не имеет истинной веры, тот не только не может иметь этого участия, но подпадает Божественному осуждению. Вот почему Господь сказал: *«Иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет»* (Мк.16:16).

Впрочем, сказанное нами касательно второго определения не исчерпывает до конца его ложности. Как видим, ошибка прот. Светлова в его определениях Царства Божия состоит в том, что, по его мнению, это Царство, как единение **всех** людей во Христе, или как постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок, с участием в нем **всего** человечества, возможно в своем достижении еще на земле. Слово «постепенно» показывает, что, если Царство Божие, определяемое о. Светловым с чертами золотого века, еще не осуществилось на земле теперь, то несомненно осуществится после, разумеется, через общий нравственный прогресс. Таким образом, в этом слове содержится основание для ложного учения о наступлении на земле золотого века, или рая. Это учение мы и встречаем в книге прот. Светлова.

Последним приводится следующее стихотворение Надсона, которое, по его словам, *прекрасно выражает и наши христианские и общественные чаяния*(выд. нами).

Друг мой, брат мой, усталый, страдающий брат,

Кто б ты ни был, не падай душой:

Пусть неправда и зло полновластно царят

Над омытой слезами землей,

Пусть разбит и поруган святой идеал И струится невинная кровь: –

Верь, настанет пора – и погибнет Ваал,

И вернется на землю любовь.

Не в терновом венце, не под гнетом цепей, Не с крестом на согбенных плечах, –

В мир придет она в силе и славе своей,

С ярким светочем счастья в руках.

И не будет на свете ни слез, ни вражды,

Ни безкрестных могил, ни рабов, Ни нужды беспросветной, мертвящей нужды,

Ни меча, ни позорных столбов.

«Нельзя сильнее выразить, – замечает о. Светлов, – веру в лучшее будущее... в этих мечтах поэта о золотом веке» (СС. 211–211).

Выражаясь подлинными словами Ф. М. Достоевского (к сожалению, весьма ошибочными), о. Светлов говорит: «Будет правда на земле, и будут все святы, и будут любить друг друга и не будет богатых и бедных, возвышающихся и униженных; и будут все, как дети Божии, и наступит Царство Христово». По комментарию прот. Светлова: «Царство Божие представляется в этих словах подобием земного рая, – обществом, основанным на началах христианской нравственности. Из этого уже ясно, откуда, по Достоевскому, нам ждать спасения общества. Спасение должно прийти европейскому обществу из Христовой Церкви, а не из Европы» (С. 233).

Есть характерная в данном случае ссылка и на учение Вл. С. Соловьева из его книги: «Оправдание добра», что «цель мирового прогресса есть откровение царства Божия или совершенного нравственного порядка» (С. 422); а также на определение Царства Божия Соловьевым из его «Чтений о Богочеловечестве», где говорится, что «Царство Божие есть обнимающий собою все человечество и всю природу вселенский богочеловеческий организм, где все воссоединено со своим Божественным началом через посредство Иисуса Христа... Но этот процесс воссоединения человечества с Божеством во Христе не закончился, а только начинается в церкви и с церкви, которая есть именно это человечество, воссоединяемое с Божеством – во Христе, тело воплотившегося Божественного Логоса» (Идея царства Божия. С. 426. В своем сочинении «Три разговора» Вл. Соловьев о царстве Божиим высказывается несколько иначе. Здесь он говорит о знамениях наступления на земле не царства Божия, а царства антихриста, и о приближении всеобщей катастрофы – гибели мира. А царство Божие, по его словам, наступит лишь на новой земле).

По мысли этих ссылок и собственных комментариев к ним, прот.

Светлов очень ясно в таком же смысле высказывается и от себя, говоря: «Нравственность человека... как и все, улучшается. Нравственное зло или эгоизм... со временем сменится альтруизмом, и на земле наступит рай» (С. 213). "История ведет нас к большему и большему счастью в смысле чисто эвдемонистическом» (С. 317). «Особенность эсхатологии Ап. Павла составляет его пророчество о вступлении в лоно Христовой церкви перед вторым пришествием Христа всего еврейского народа (это пророчество заключается в посл. Рим.11:11, 25). По сравнению с Мк.13:10 выходит, что это событие, от которого Ап. Павел ждет самых великих последствий для церкви, должно наступить после обращения всего мира в христианство, после проповеди Евангелия всему миру перед вторым пришествием» (С. 304).

Учение о мировом нравственном прогрессе и наступлении золотого века или рая на земле принадлежит социализму. Для последнего, с его идеалами и интересами, не идущими выше земли, это учение вполне естественно. Но неестественно оно для христиан, принципом жизни которых должны быть слова Христа: «*Ищите же прежде царствия Божия и правды Его*» (Мф.6:33) и слова Ап. Павла: «*Горняя мудрствуйте, а не земная*» (Кол.3:2). Сущность нашего христианского счастья заключается в благодатных небесных радостях Царства Божия, а не в земном общественном, государственном и мировом порядке. Это счастье, если бы оно и появилось, – скоропреходящее, а то – незыблемое и вечное.

Конечно, это вовсе не значит, чтобы мы не желали земных благ. Христиане не враги земного счастья, ибо и оно от Бога, если не расходится с совестью и не препятствует нашему спасению. Но нельзя отдавать всецело ему своего сердца и полагать в нем всю сущность нашей жизни. Великое заблуждение стремиться к этому земному счастью, как своей цели. Здесь прот. Светловым упускается из вида, что блага эти, по словам Христа, являются только прикладными, второстепенными и притом вполне достижимыми для нас лишь в том случае, если мы прежде всего и всем своим сердцем будем стремиться к небесному счастью – Царству Божию. Если так будем к нему стремиться, то Господь непременно дарует нам и все земные блага, согласно Своим словам: «*Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам*» (Мф.6:33).

Только нельзя думать, что это счастье будет всеобщим, мировым, в тех очертаниях, в которых рисуют его социалисты, о. Светлов и вообще проповедники золотого века на земле. Они смешивают совершенно противоположные явления – христианство и социализм. Христианство

основано на православной вере во Христа, как Бога, а учение социализма – на противохристианском мирозерцании. Предметом и целью первого являются духовные и небесные блага от единения со Христом, а предметом и целью последнего – только блага чувственные и земные, стремиться к которым всецело и призывает один из вождей социализма, Бебель, говоря: «Дайте нам землю, а небо оставьте ангелам и воробьям». В итоге этого смешения получается чудовищное учение в виде христианского социализма. Оно в особенности распространено в Англии; в последнее время успешно распространялось и у нас в России среди представителей русской интеллигенции, не хотевших совсем оставить своей веры, но не отвергавших и социализма.

Но если социализм и христианство представляют собою два диаметрально противоположных мирозерцания, то такая же противоположность наблюдается и в их взгляде на будущий строй земной жизни. Подробно об этом мы говорили в нашей брошюре, изданной еще в 1906 г. «Гуманистический и откровенный взгляды на будущий строй земной жизни».

Чтобы иметь представление, насколько противоположен взгляд Божественного Откровения на будущие судьбы мира тому взгляду, который высказывает о. Светлов, достаточно вспомнить слова Христа, который заповедал Своим последователям для получения вечной жизни идти скорбным и тернистым путем, говоря: «*Узкая врата, и тесный путь вводяй в живот, и мало их есть иже обретают его*» (Мф.7:14). Когда Апостолы спросили Господа о времени предсказанного Им разрушения Иерусалима и о признаке Его второго пришествия, то Он пророчески изобразил, что будет во время жизни их самих, и что будет в последние времена пред Его вторым пришествием. Ни одним словом Господь не показал, что на земле наступит для людей золотая эра, полная земного счастья, что будет в жизни всех народов царствовать любовь и совершенный порядок. Это Божественное изображение судеб мира предвещало Апостолам и всем последователям Христа тяжкие скорби. Недаром Господь сказал: «*В мире скорбни будете*» (Ин.16:33), а в словах Своих: «*Обаче Сын человеческий пришед убо обрящет ли (си) веру на земли?*» (Лк.18:8) Он показывает, насколько безотрадно будет пред Его вторым пришествием религиозно-нравственное состояние человечества. Если вера, разумеется, истинная, почти иссякнет на земле и воцарится безбожие, то вместе с этим исчезнет и нравственность. Тогда люди так озвереют от злобы и ненависти, что будут тонуть в своей собственной крови.

Так же, как и Спаситель, Апостолы, движимые Духом Святым, указывали последователям Христа на скорби в земной жизни, как на единственный путь, ведущий к небесным радостям Царства Христова. Вот почему св. Ап. Павел сказал: «Многими скорбми подобает нам внити в царствие Божие» (Деян.14:22).

Что же касается последних времен, то Апостолы пророчески изображали их как великое отступление от православной веры и Божественных нравственных законов. «Сие прежде ведяще, яко приидут в последния дни ругателе, по своих похотех ходяще, и глаголюще: где есть обетование пришествия Его? отнелиже бо отцы упоша, вся тако пребывают от начала создания» (2Пет.3:3–4). «Дух же явственне глаголет, яко в последняя времена отступят нецыи от веры, внемлюще духовом лестчим и учением бесовским, в лицемерии лжесловесник, сожженных своею совестью» (1Тим.4:1–2). А во втором своем послании к Тимофею Ап. Павел говорит: «Сие же веждь, яко в последния дни настанут времена люта. Будут бо человецы самолюбцы, сребролюбцы, величавы, горди, хульницы, родителем противящиися, неблагодарни, неправедни, нелюбовни, непримирительни (продерзиви, возносливи, прелатае), клеветницы, невоздержницы, некротцы, неблаголюбцы, предателе, нагли, напыщени, сластолюбцы паче нежели боголюбцы, имущии образ благочестия, силы же его отвергшиися. И сих отвращайся» (2Тим.3:1–5).

Таким образом, по учению Христа и Апостолов, последние судьбы мира будут весьма печальным. Несмотря на это, о. Светлов учит, что на земле наступит золотой век. Для доказательства этой мысли он ссылается на свидетельства Священного Писания, сопоставляя пророчество Ап. Павла об обращении еврейского народа пред вторым пришествием Христовым (Рим.11:11–25) с словами Евангелиста Марка о проповеди во всех народах Евангелия (Мк.13:10). Прот. Светлов говорит, что «это событие (т.е. обращение Израиля) ... должно наступить после обращения всего мира в христианство». Причем, это обращение, по его словам, хотя и не сразу, должно быть глубоким в своем усвоении христианства по всем направлениям (С. 120). Иначе сказать, оно должно быть основой всеобщего нравственного порядка и всеобщего мирового счастья.

По поводу ссылки о. Светлова на указанные тексты Священного Писания нужно сказать, что она является весьма несостоятельной. По толкованию св. Иоанна Златоуста вышеприведенных слов Ап. Павла, обращение Израиля в христианскую веру (Рим.11:11–25), произойдет пред самым вторым пришествием Господа и всеобщим воскресением мертвых

(св. Феофан. Толкование 9–16 гл послания Ап. Павла к римлянам. СС. 156–159; 178–181), а проповедь Евангелия во всех народах, по толкованию того же св. Иоанна Златоуста, произошла еще при жизни св. Апостолов, пред разрушением Иерусалима (Творения св. Иоанна Златоуста. СПб, 1911. Т. 7. Кн. 2. СС. 755–756).

Кроме того, проповедь Евангелия среди всех народов совсем еще не означает, что все эти народы или весь мир уверуют во Христа, да еще во всей глубине, так, что никакой злобы в людях уже не будет и во всем мире воцарится всеобщая любовь и наступит эпоха земного рая. Евангелист Матфей передает мысль евангельского текста, на который ссылается о. Светлов (Мк.13:10), с некоторым дополнением. Он говорит: *«И проповестся сие евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языком, и тогда придет кончина»* (Мф.24:14). Объясняя эти слова, св. Иоанн Златоуст спрашивает, что значит: *«во свидетельство всем языком»*? «Так как Евангелие, – отвечает он, – всюду было проповедано, но не всюду уверовали в него, Христос говорит: во свидетельство будет неверовавшим, т.е. в обличение, в осуждение; во свидетельство: уверовавшие будут свидетельствовать против неверовавших, и осудят их» (Творения св. Иоанна Златоуста. СПб, 1911. Т. 7. Кн. 2. СС. 755).

Печальный взгляд на будущие судьбы мира как нельзя лучше подтверждается исторической действительностью, как мы об этом уже говорили. Поэтому совершенно неверны слова прот. Светлова, что *«нравственность, как и все, улучшается... и история ведет нас к большему и большему счастью в смысле чисто эвдемонистическом... и на земле наступит рай»*. Прогресс наблюдается лишь в научных познаниях, по преимуществу технических, но не в области нравственной жизни людей. Перед нами совершается удивительное явление. Чем больше разум обогащается внешними познаниями в смысле всевозможных открытий, тем тяжелее и тяжелее становится душе человека. Гнет рабства и крепостничества далеко уступает современному насилию над правами свободной личности, над ее убеждениями, словом и деятельностью. Мы это говорим, имея в виду то, что творится в России и стало совершаться уже во всем мире. Люди с чуткой совестью задыхаются от того рабства, которое распространяется ныне в культурных странах посредством денег или грубой физической силы. И чем дальше, тем хуже и несчастнее становится человечество, пока оно окончательно не погибнет вместе с землей при кончине мира.

§ III

Попытка о. Светлова объяснить вопрос: каким образом мир может приблизиться к своей кончине после достижения им всеобщего нравственного совершенства? Неестественность этого объяснения с точки зрения духовной жизни. Неправильное объяснение о. Светловым конца мира.

Как мы видели, учение Христа, Апостолов и, в особенности Апокалипсиса свидетельствует, что гибель мира будет наказанием за всеобщее неверие и нечестие. Принимая это учение Священного Писания, а вместе с ним и свидетельства св. отцов Церкви о кончине мира, мы тем самым отвергаем утопическую мысль о наступлении на земле золотого века.

Не то мы находим у о. Светлова. Несмотря на то, что им не отвергается учение о гибели мира, он не хочет отказаться от своего утопического учения о наступлении золотого века на земле. В таком случае, перед ним встает немаловажная задача разрешить вопрос: как допустить, что мир, достигший совершенного порядка или золотой эры, может разложиться и приблизиться к своему концу?

Вот как разрешает этот вопрос о. Светлов. Он думает, что человечество, достигнув на земле всеобщего счастья в виде нравственного совершенства, и усвоив христианство во всей его глубине, начнет нравственно разлагаться и приближаться к своему концу. «Это время, – говорит он, – наступит, когда христианство исполнит свою миссию на земле, когда закваска заквасит все тесто (Мф.13:33), когда ветви древа христианского покроют собою всю землю (ср. Мф.13:31–32, ср. Мф.24:14). Для этого прежде всего христианство должно быть проповедано всему миру, а потом еще должно назначить неопределенно-продолжительный период времени для его усвоения, для переживания христианских начал. Христианство должно быть с внутренней стороны прочувствовано во всей глубине и по всем направлениям... Когда оно (человечество) уже все решит и ему ничего не останется переживать и потому лень и апатия заступят место духовной энергии – человечеству конец, а с ним и миру: все созрело и перезрело, все одряхлело и сделалось неспособным к жизни. Все будет тогда представлять картину печальной, хотя и необходимой, старости, разложения и разрушения» (СС. 119–121).

Мы уже приводили толкование св. Иоанном Златоустом евангельских слов, на которые здесь ссылается о. Светлов (Мф.24:14). Из этого толкования видно, что проповедание Евангелия еще Апостолами по всей вселенной, во свидетельство всем народам, не равносильно принятию последними христианства во всей глубине. Усвоение в такой мере христианства означает достижение всем миром нравственного совершенства. Если так, то совсем непостижимо, каким образом мир, после достижения им такого совершенного нравственного состояния, будет, хотя и постепенно, приближаться к гибели и, прежде всего, к гибели нравственной, к духовному одряхлению, лени и апатии?! Священное Писание и Св. отцы Церкви, имея в виду падение денницы, свидетельствуют, что падение разумных существ, достигших нравственного совершенства, возможно только в том случае, если они впадут в дьявольскую гордость. Но об этой причине гибели мира о. Светлов совсем не говорит. Он заявляет, что гибель мира начнется после того, как христианство будет прочувствовано человечеством во всей глубине, «когда оно уже все решит и ему ничего не останется переживать». Тогда, в силу этой причины, исчезнет в мире ревность к добру и появится такая лень и апатия, что наступит конец человечеству.

Но по опыту святых людей мы знаем, что в духовной жизни таких неестественных явлений не бывает. Напротив, святые, чем более достигали нравственного совершенства, тем более ощущали в себе непреодолимую потребность дальнейшего нравственного усовершенствования, о чем говорит Ап. Павел: *«Задняя убо забывая, в предняя же простираяся»* (Флп.3:13).

Затем, не надо забывать, что это нравственное совершенство святых не есть только следствие великих усилий их свободной воли, но является и плодом Святого Духа (Гал.5:22–23). А Дух Святой не может привести людей, достигших благодатного совершенства, к гибели. Он всегда ведет их к одной только жизни – чистой и святой, более и более их возвышая в деле нравственного совершенства. Вот почему св. Церковь говорит: «Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается» (3-й антифон 4-го гласа в неделю на утрени).

Накануне своей смерти св. Серафим Саровский, весь проникнутый Духом Святым, говорил окружающим: «Телом я разрушился, а душою будто сейчас родился».

Поэтому надо признать крайне неосновательной попытку о. Светлова объяснить переход человечества от совершенства к гибели тем соображением, что оно уже все решило, все пережило, и ему нечего более

переживать. Кто испытал сладость нравственной жизни в ее духовной и благодатной высоте с ее блаженством от единения с Богом, тот с большею и большею жаждою будет устремляться к этой сладости, к этому блаженству. В данном случае к нему применимы будут слова Божественного псалмопевца: *«Имже образом желает елень на источники водные, сице желает душа моя к Тебе, Боже»* (Пс.41:2).

Кроме того, о. Светлов неправильно представляет себе и самый конец мира. Он говорит, что «представление о кончине мира, как исключительно внешней катастрофе, противоречит библейскому воззрению на конец мира. По библейскому воззрению, мир постепенно и естественным путем идет к концу своему, который не будет для него чем-то внезапным и насильственным... Конец мира наступит так же, как наступают лето, старость, смерть, т.е. медленно, постепенно» (С. 119).

Что к этой катастрофе мир приближается постепенно, сему возражать нельзя. Как было нами сказано, в жизни человечества наблюдается религиозно-нравственный регресс, который неминуемо приведет мир к гибели. Однако, мы не можем не отметить, что представление кончины мира, как внешней катастрофы и притом действительно внезапной, несколько не противоречит Священному Писанию. Напротив, последнее и дало нам это представление. Пророчески изображая кончину мира и Свое второе пришествие, Господь сказал: *«Якоже бо молния исходит от восток и является до запад, тако будет пришествие Сына человеческого... Абие же по скорби дний тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с небесе, и силы небесные подвижутся... О дни же том и часе никтоже весть, ни Ангели небеснии, токмо Отец Мой един. Якоже бо бысть во дни Ноевы, тако будет и пришествие Сына человеческого»* (Мф.24:27, 29, 36–37). *«Приидет же день Господень, – говорит Ап. Петр, – яко тать в ноци»* (2Пет.3:10). Имея в виду этот день Господень, когда последует и всеобщее воскресение мертвых, св. Ап. Павел сказал: *«Вскоре (вдруг), во мгновение ока, в последней трубе, вострубит бо, и мертвии востанут нетленни, и мы изменимся»* (1Кор.15:52).

Отсюда видно, что о. Светлов совершенно неосновательно говорит: «Что касается предположения об уничтожении или разрушении земли, то оно противно учению Священного Писания о конце мира: конец мира здесь изображается не разрушением, а обновлением или преобразованием его» (С. 96).

Да, св. Ап. Петр во втором своем послании пишет: *«Нова же небесе и новы земли по обетованию Его чаем, в нихже правда живет»* (2Пет.3:13). Но тот же великий Апостол говорит: *«Приидет же день Господень, яко*

тать в нощи, воньже небеса убо с шумом мимоидут, стихии же сжигаемы разорятся (разрушатся), земля же и яже на ней дела сгорят» (2Пет.3:10). Ясно, что то обновление или преобразование мира, о котором говорит о. Светлов, произойдет после его разрушения. Вот почему в Откровении св. Иоанна Богослова сказано: «И видех небо ново и землю нову; первое бо небо и земля первая преидоша, и моря несть ктому» (Откр.21:1). Не взгляд на кончину мира, как на разрушение земли, а с нею и всей вселенной, противоречит Священному Писанию, а настоящее произвольное и неправильное воззрение о. Светлова.

§ IV

Вывод из всего сказанного относительно двух определений Царства Божия. Несостоятельность предварительных определений, на основании коих о. Светлов делает первое основное определений Царства Божия. Отсутствие у о. Светлова учения о Царстве Божиим, как о внутренней возрождающей благодати. Неправильный взгляд его на значение таинств.

Из всего сказанного нами относительно первого и второго определений о. Светловым Царства Божия мы видим, что эти определения однородны, поскольку они представляют Царство Божие как всеобщее мировое счастье. Конечно, Царство Божие, дарованное нам искупительной смертью Христа, как самое высшее для нас благо, предназначено для всех людей, для всего человечества. Это видно из слов св. Ап. Павла: *"Иже (т.е. Господь) всем человеком хочет спастися и в разум истины прийти"* (1Тим.2:4). Но в действительности, его обладателями, т.е. достигающими спасения, являются весьма и весьма немногие сравнительно со всеми живущими на земле людьми – только те, которые имеют истинную веру. Поэтому заключенное в этих определениях учение о Царстве Божиим совершенно неправильно. Соответствующими истине являются у о. Светлова в его первом определении лишь слова о Царстве Божиим, как единении со Христом, указывающие на внутренний характер этого Царства.

Само собою разумеется, что о Царстве Божиим можно говорить только как о внутреннем духовном явлении, ибо Господь сказал: *«Царствие Божие внутрь вас есть»* (Лк.17:21). Но данные слова о. Светлова о единении со Христом еще не являются православным определением Царства Божия. Ведь и сектанты о Царстве Божиим говорят, как о единении со Христом. Кроме того, слова о. Светлова об этом единении совершенно обесцениваются дальнейшими словами того же определения, что Царство Божие есть единение всех людей со Христом, чего на земле никогда не было и не будет. Наконец, в своих основных определениях Царства Божия о. Светлов не указывает его сущности.

Не указана эта сущность и в тех предварительных определениях Царства Божия, на основании коих о. Светлов делает свое первое определение. Содержание этих предварительных определений не дает

истинного понятия о Царстве Божием. Вот эти определения: «Царство Божие есть жизнь, дарованная нам во Христе. В чем же жизнь, ясный ответ на это опять дан евангелием. Жизнь есть познание Бога или любовь к Богу (Ин.17:3; ср. Мф.22:36–38; Мк.12:28–30; Лк.10:25–28); а т.к. любовь к Богу для нас отныне стала возможною в полной мере только во Христе... то жизнь есть любовь к Богу во Христе или ко Христу» (С. 77).

Стараясь точно определить Царство Божие, о. Светлов спрашивает: «Что значит быть в единении с Богом во Христе, или, что то же, любить Христа? Любить Христа значит исполнять Его заповеди... Царство Божие есть исполнение заповедей Христа на земле... Созидаемое любовью Царство Божие есть *summum bonum* – высшее благо, служащее целью и пределом всех наших стремлений, желаний и дел... Царство Божие есть совокупность всех благ, дарованных нам во Христе... Царство Божие создается тесным единением людей со Христом... Царство Божие окончательно насаждается в нас со всеми дарами пришествия Христова силою Духа Христова (Гал.4:6; Рим.5:5). Из всего сказанного само собою вытекает определение Царства Божия по его существу, – т.е. приведенное и рассмотренное нами первое его определение о. Светловым.

Таким образом, среди предварительных определений мы видим такие, которые указывают только на средства для достижения Царства Божия, но не дают понятия о самом этом Царстве. Что же касается остальных, то, конечно, такие общие определения Царства Божия, как жизнь, дарованная нам во Христе, как любовь к Богу, как блага, дарованные нам во Христе, или как высшее благо, долженствующее быть целью и пределом всех наших стремлений, желаний и дел, можно встретить и у Св. отцов Церкви в их учении, основанном на Божественном Откровении. Но Св. отцы под жизнью во Христе разумеют жизнь, основанную на внутренней возрождающей благодати Святого Духа, получаемой нами в святом крещении. Под любовью к Богу они разумели самое высшее проявление этой благодати. На блага, дарованные нам во Христе, они смотрят, как на благодатные дары того же Святого Духа.

В благодати Святого Духа св. отцы Церкви и полагали всю сущность Царства Божия. И самое это Царство определяется Св. отцами, как внутренняя крещенская благодать Святого Духа в ее проявлениях. Это понятно: ибо все Божественное домостроительство и самая искупительная смерть Христа имели своею целью дарование людям этой благодати. Вот почему Господь говорил ученикам: «*Аз истину вам глаголю, уне есть вам, да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам, аще ли же иду, пошлю Его к вам*» (Ин.16:7). Впервые Царство Божие воссияло в сердцах

людей, когда на Апостолов сошла благодать Святого Духа. После этого и все верующие во Христа становятся обладателями Царства Божия, когда в св. крещении получают сию внутреннюю возрождающую благодать Святого Духа, а затем раскрывают ее исполнением спасительных заповедей.

Увы! У о. Светлова в его книге нет учения о Царстве Божием, как внутренней возрождающей благодати. Напротив, мы даже встречаем у него странный, совершенно недопустимый для православного богослова взгляд на таинства нашей Церкви, чрез которые мы получаем эту благодать: «Главное в христианстве, – говорит он, – цель его – святая гармония и обновление духа, жизнь во Христе, «новое творение», царство Божие внутри нас. Догмат, Писание, обряд, таинства и проч. – все это стоит к главному христианству в отношении средства к цели, идеи к форме, буквы – к ее смыслу и духу» (С. 379).

Мы не можем не обратить внимания на то, какую допускает о. Светлов, ошибку, отводя Божественному Откровению и основанным на нем догматам второстепенное место в христианстве. Как Священное Писание, так и догматы имеют основное значение в деле нашего спасения и в жизни Православной Церкви, ибо на них основана наша православная вера. Но такое же основное значение для нашего спасения имеют и таинства и, в частности, св. крещение и св. миропомазание. Ведь благодать Св. Духа, которая через них изливается на нас, только одна и может даровать нам «святую гармонию», т.е. подчинить нашу греховную плотскую природу духу, обновить и возродить ее и сделать нас новою тварью во Христе, не говоря уже о том, что сия благодать и есть Царство Божие.

Впрочем, у о. Светлова есть еще большее заблуждение, сравнительно с только что приведенным. Он пишет: «Если церковь может существовать без царства Божия на земле, то ведь царство Божие на земле без церкви существовать не может» (С. 349).

Таким образом, здесь о. Светловым допускается мысль, что Церковь может существовать без Царства Божия. Но последнее есть внутренняя возрождающая благодать. В таком случае, как можно допустить, чтобы Церковь могла существовать без сей благодати? Она есть основа, с которой началось самое бытие Церкви. С момента сошествия Святого Духа на Апостолов, эта благодать все проникает здесь. Церковь дышит Духом Святым, от Которого беспрерывно изливаются на верующих реки воды живой для их спасения, возрождения и вечного блаженства.

Нам не хотелось бы верить, что о. Светлов совсем отрицает

спасительное значение внутренней возрождающей благодати Святого Духа. Во всяком случае, последние его слова свидетельствуют о крайней путанице в его богословском мышлении и, одновременно, показывают всю ошибочность его учения о Царстве Божиим. В своих определениях и на основании их о. Светлов говорит о любви ко Христу, единении с Ним, об исполнении заповедей, но все это не дает истинного представления о Царстве Божиим, т.к. о сущности этого Царства – о крещенской возрождающей благодати он ничего не говорит. Поэтому от всего его учения о Царстве Божиим в действительности остается только одна идея Царства Божия, как об этом и говорит заглавие книги.

**Глава 2. Ссылки о. Светлова на враждебные
Православной Церкви воззрения для подтверждения
своего ложного учения о Царстве Божиим**

I. Отрицательное отношение о. Светлова к влиянию византизма на русскую богословскую мысль и предпочтение им лютеранского богословия византийскому в вопросе о Царстве Божием

Рассуждения о. Светлова о Царстве Божием не расходились бы с православною истиною, если бы его учение основывалось на Божественном Откровении и творениях Св. отцов. Причем, на последних о. Светлов совсем не ссылается. В учении о Царстве Божием он исходит из своего собственного неправильного представления о нем, как общечеловеческом земном счастье. При этом в целях подтверждения своего ложного понимания Царства Божия, о. Светлов ссылается на лютеранское богословие и на таких лиц, которые являются открытыми врагами Православной Церкви. Этим самым о. Светлов делает свое учение о Царстве Божием еще более неприемлемым для православного сознания.

Так, в IX главе под заглавием: «Идея царства Божия в русском богословии» мы читаем следующие слова: «На судьбах идеи царства Божия в русском богословии невыгодно отражаются общие неблагоприятные условия, в которые у нас поставлены религиозно-христианская мысль и богословская наука. Среди многих, неблагоприятных для нашей богословской науки, условий прежде всего должны быть отмечены посторонние на нее влияния, стесняющие свободный рост нашей православно-богословской мысли: это – давнее и теперь продолжающееся влияние византизма и латинства. Византийское влияние... отразилось недостаточным вниманием и равнодушием в русском богословии к идее царства Божия, более практической по своему характеру, чем умозрительной; латинское – сказалось смешением Церкви и царства Божия, как понятий равносильных. Влияние протестантского богословия, с его различием Церкви и царства Божия, могло бы быть в настоящем случае благотворным для русской богословской науки, но оно не наблюдается: дурное перенимается, а доброе у нас не прививается» (С. 326–327).

Итак, одним из неблагоприятных условий, мешающих росту нашей православно-богословской мысли, является, по мнению о. Светлова, влияние византизма. В чем же сказалось это влияние? – Прежде всего, в святоотеческой литературе, которую наша русская Церковь вместе с православною верою получила, как одно из самых главных духовных

наследий или богатств, из Византии. Эти творения, например, свв. Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Феодора Студита были для православных русских людей источником, откуда они черпали благодатное просвещение к уяснению истин своей веры и силу для христианской жизни. Каким же образом одно из самых сильных влияний византизма – через святоотеческую литературу – могло быть неблагоприятным для развития православно-богословской мысли, когда именно в этом влиянии было заложено основание для развития русского богословия?!

Впрочем, о. Светлов сам определенно указывает, в чем сказалось это неблагоприятное влияние византизма на развитие у нас православно-богословской мысли. Он видит его в недостаточном внимании русского богословия и даже в его равнодушии к идее Царства Божия, как идее более практической, по своему характеру, чем умозрительной.

Мы уже приводили Божественное свидетельство Христа, что Царство Его не от мира сего (Ин.18:36), и слова Его: «*Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся (земные блага) приложатся вам*» (Мф.6:33). А также нами был указан призыв Апостола Павла к тому, чтобы мы о горнем, о небесном помышляли, а не о земном (Кол.3:2). Не могли относиться к идее Царства Божия, как к идее более практической, чем умозрительной, и Св. отцы Церкви. Их учение строго обосновано на свидетельствах Божественного Откровения. Поэтому они смотрели на Царство Божие, как на блага небесные, духовные, благодатные, а не как на блага практические, земные. Эти последние, согласно словам Христа, мыслились ими, как второстепенные.

Ясно отсюда, что о. Светлов, считая идею Царства Божия более практической, чем умозрительной, идет против Богооткровенного и святоотеческого учения. Поэтому его взгляд, что данное влияние византизма является одним из неблагоприятных условий для развития православно-богословской мысли о Царстве Божием, глубоко неправилен.

Что касается отмеченного о. Светловым влияния латинства в качестве второго неблагоприятного условия для учения о Царстве Божием в русском богословии, то следует сказать, что это влияние было временным и поверхностным, ибо в русском богословии влияние святоотеческое всегда было преобладающим.

Несравненно более вредное влияние наша русская богословская мысль переживала за последнее время в учении о Царстве Божием не от латинства, а от социализма. Именно под этим социалистическим влиянием некоторые наши либеральные богословы стали думать, что идея

Царства Божия является «более практической, чем умозрительной», что Царство Божие есть общечеловеческое земное счастье.

Относительно заявления о. Светлова, что «влияние протестантского богословия с его различением Церкви и царства Божия могло бы быть полезным для русской богословской науки, но оно не наблюдается», – следует отметить, что здесь обнаруживается не одно, а несколько заблуждений.

Если мы будем иметь в виду русское богословие, строго основанное на святоотеческом учении, то здесь мы не найдем смешения Церкви с Царством Божиим. Поэтому для русской богословской науки, в данном случае, протестантизм с его различением Церкви и Царства Божия не может быть полезным.

Этого мало. Мнение, что протестантское богословие может быть полезным в православном учении о Царстве Божиим, является совершенно недопустимым для православного богослова. Царство Божие есть внутренняя возрождающая благодать, раскрываемая в нашей жизни исполнением Божественных заповедей. Но эта благодать даруется нам в таинстве св. миропомазания, которого не признают протестанты. Следовательно, в протестантизме нет Царства Божия, так как здесь нет внутренней возрождающей благодати, и потому нет и не может быть истинного учения о нем. Как же после этого можно говорить о благотворном влиянии протестантского богословия на русскую богословскую науку в ее учении о Царстве Божиим?

Да и возможно ли православному богослову говорить о различении в протестантском богословии Царства Божия от Церкви, когда в протестантизме не может быть самой Церкви, так как протестанты не могут быть обществом истинно-верующих людей, и не имеют апостольского преемства?!

Что же получается в результате? Влияние византизма в его истинном православном взгляде на Царство Божие, основанном на Божественном Откровении и святоотеческом учении, о. Светловым признается неблагоприятным для развития русского богословия. Влияние же протестантизма, не основанного на Священном Писании и святоотеческих творениях, признается благоприятным для этого развития.

Такая точка зрения является для о. Светлова весьма характерной. Подобно протестантам, он извращает в своем богословии Священное Писание и совсем игнорирует Св. отцов Церкви.

§ II. Ссылка о. Светлова на Григория Петрова, как на проводника Царства Божия

Впрочем, в богословских суждениях о. Светлова наблюдается еще большее неблагополучие. Он находит возможным для себя, как православного богослова, ссылаться на врагов нашей православной веры: расстриженного священника Григория Петрова, Владимира Соловьева и графа Льва Толстого, – и ублажать их великими похвалами, как проповедников Царства Божия.

«Призыв к личному усовершенствованию, – пишет о. Светлов, – или исканию царства Божия и правды его, как условию общественного блага и прогресса, начинается Гоголем, продолжается Достоевским и завершения достигает в Толстом... Не слышим еще самого слова царство Божие у Гоголя, иногда оно уже упоминается Достоевским, почти всегда на устах Толстого, посвящающего царству Божию монографию («Царство Божие внутри вас»), но повсюду литературное творчество оживлено одною движущею идеею, – именно идеею царства Божия!» (С. 218). В другом месте книги мы находим такие слова: «Есть еще авторы не только пишущие, но и живущие, двигающиеся идеей царства Божия во всей своей литературной деятельности и в жизни». К этим лицам о. Светлов относит Григория Петрова, называя его священником после снятия с него сана, и Вл. Соловьева (С. 339).

Остановим свое внимание на том, что говорится о. Светловым о каждом из них в отдельности – Григории Петрове, Вл. Соловьеве и Л. Толстом.

Имея в виду первого, он пишет: «Все сочинения о. Петрова сплошной призыв к обновлению нашей жизни, во всей полноте ее земных форм, силою Евангелия; здесь горячее и сильное напоминание quasi-христианскому обществу о Евангелии... забытом на деле, в строении жизни. В этом обращении своем к обществу о. П-в одушевляется истинно-христианскими верованиями и идеями, без которых нельзя быть не только хорошим богословом, проповедником и публицистом, но и хорошим христианином. Он одушевляется верою в зиждительную силу Евангелия, как «основную силу неустанного роста» и развития человечества во всех отношениях... верою в конечное торжество истины, любви и добра, в возможность осуществления царства Божия, христианской цивилизации на земле» (С. 341).

Уже первыми строками из приведенной цитаты о. Светлов

свидетельствует, что это был за призыв Гр. Петрова, которым проникнуты были все его сочинения. Это призыв к обновлению жизни личной, семейной, общественной, государственной и мировой, во всей полноте ее земных форм. Следовательно, здесь имеется в виду не вся жизнь, которою живет православный христианин, а только ее внешняя сторона. Внутренняя же – сердечная, духовная и благодатная сторона жизни, которая является сущностью Царства Божия, – здесь в виду не имеется. Иначе сказать, по словам о. Светлова, Гр. Петров призывает во всех своих сочинениях к обновлению или земному счастью все человечество. Но о небесном счастье Царства Христова, о Божественной радости нашего благодатного единения со Христом через Православную Церковь, Гр. Петров не говорит. Настоящий его призыв исходит из представления о русском обществе, как состоящем из людей без высших небесных интересов, – подобных бессловесным тварям, не имеющим ни разума, ни благодати, ни стремления к вечному спасению и райскому блаженству чрез единение с Богом, Ангелами и всеми святыми.

Но таким недостатком призыв Гр. Петрова не ограничивается. Он указывает, что обновление жизни во всей полноте ее земных форм должно произойти силою Евангелия. Выходит, что Гр. Петров, по свидетельству о. Светлова, имел односторонний и извращенный взгляд на Евангелие, которое будто является средством для приобретения человечеством только одного – земного счастья в мировом масштабе. Значит, Гр. Петров не смотрел на Евангелие, как на данное нам от Господа нашего Иисуса Христа средство к стяжанию вечного спасения, т.е. блаженства нескончаемого небесного Царства Христова, к которому мы должны всецело устремляться.

Характеризуя такими чертами сочинения Гр. Петрова, о. Светлов показывает, что Гр. Петров мыслит Царство Божие по-социалистически, ибо говорит только о благах земной жизни, будто за ее пределами, да и здесь, на земле, не существует для нас Божественной радости от благодатного единения со Христом; будто человек есть ζῷον πολιτικόν – общественное животное. Но вместе с этим о. Светлов выявляет и свои собственные убеждения и настроения, ублажая их в лице Гр. Петрова.

Далее, прот. Светлов говорит, что «в этом обращении своем к обществу о. Петров одушевляется истинными христианскими верованиями и идеями, без которых нельзя быть не только хорошим богословом... но и хорошим христианином». Но если бы эти истинные верования у Гр. Петрова были, то он не обратился бы к обществу с призывом стремиться только к общечеловеческому земному счастью. Эти верования побудили

бы его призывать общество, прежде всего, стремиться к небесному и вечному блаженству Царства Божия и к святости, – помышлять о горнем, а не о земном.

Увы! Этих истинных верований у Гр. Петрова не было, по свидетельству его самого. Как известно, в январе месяце 1908 г. Св. Синод снял сан с Гр. Петрова. Это событие взволновало некоторую часть столичного духовенства. Было волнение по сему поводу и среди студентов Петербургской Духовной Академии. Тогда же протопресвитером о. Янышевым было созвано все столичное духовенство в зале Общества распространения религиозно-нравственного просвещения. На этом собрании пришлось быть и мне. О. Янышев прочитал письмо, которое было прислано ему от бывшего священника Григория Петрова. Последний писал: «Я не протестую против Синода за снятие с меня священнического сана, ибо я не верую во Христа, как Бога». Отсюда ясно, что Гр. Петров не только не был хорошим богословом, но он не был даже христианином.

Этого мало. Горячо защищая Гр. Петрова от печатной критики, которая считала последнего недостойным священного сана, вследствие его неправославности (С. 350–353), о. Светлов говорит: «Совершенно неверно, что в произведениях о. Петрова совершенно нет упоминания о догматах православной веры: встречаются здесь упоминания и о грехе первородном, и о благодати, и о воскресении и проч.» («Зерна добра», 92; «Божий путь», 97, 8; «Евангелие, как основа жизни», 137) (С. 354).

Мы не будем возражать прот. Светлову, что у Гр. Петрова есть упоминание о догматах Православной Церкви (см. «Зерна добра». С. 76, 124, 136, 142). Но эти упоминания еще не являются доказательством, что ему была присуща православная вера. Гр. Петров не верил в догматическую истину о Божестве Иисуса Христа, на которой основаны все другие христианские догматы. Следовательно, отрицая основу всех догматов, он не верил и в эти последние. В таком случае, как же могла допустить его совесть проповедывать об этих догматах без веры в них? Как нужно назвать такую проповедь? Эта проповедь есть ни что иное, как сознательный бессовестный обман или кощунственное актерство под прикрытием священной рясы. Григория Петрова следует отнести к самым опасным врагам Церкви, которые развращали своим безблагодатным учением о Царстве Божием верующих, соблазняли их своим сладкоглаголанием и, таким образом, уподоблялись волкам в овечьей шкуре.

Как видим, о. Светлов является единомышленником Гр. Петрова в отношении проповеди о Царстве Божием в социалистическом смысле, как

о всеобщем мировом счастье. Правда, о. Светлов говорит о Царстве Божием, как о внутреннем явлении – как о единении людей с Богом. Но мы видели, как это учение, заключенное в основные определения Царства Божия, далеко от истины. Кроме того, из его книги видно, что не на внутренней стороне этого Царства сосредоточено все его внимание, не здесь его сердце, а в социалистическом учении о мировом всечеловеческом счастье. Вот где причина, почему он так горячо защищает опасного врага Церкви Христовой – Гр. Петрова, а против истинно-верующих людей, обвинявших Гр. Петрова в неправославии, он так сильно ополчается. Кто сознательно прикрывает преступника своею защитой, тот приобщается его преступлениям и подлежит той же ответственности, как и сам преступник.

Но нам кажется, что прот. Светлов является более опасным врагом для Православной Церкви, чем Григорий Петров. После снятия сана с последнего, обаятельный образ «идеального пастыря» в лице Гр. Петрова, каким его многие из нецерковных людей считали, исчез. Поэтому исчез соблазн от его проповеди о Царстве Божием в смысле социалистическом. Точно так же должна была поступить Высшая Церковная Власть и по отношению к о. прот. Светлову, на основании противоцерковного учения настоящей его книги, чего, к сожалению, не было сделано. В виду этого, соблазн от проповеди о Царстве Божием о. Светлова среди верующих не прекратился; он будет продолжаться, и тем сильнее действовать, что эта проповедь исходит из уст пастыря Православной Церкви, облеченного к тому же званием профессора университета.

§ III. Ссылка о. Светлова на Вл. Соловьева, как на истинного и выдающегося богослова. Пантеистические и гностические воззрения Вл. Соловьева и его еретическое учение о Софии.

Такое же печальное явление представляет собою и ссылка о. Светлова на Вл. Соловьева. Его богословие ставится здесь выше всякой похвалы. «Соловьев, – говорит о. Светлов, – весь олицетворение полного и решительного отрицания стереотипного идеала богословия, заключающегося в едином охранении истины без движения и без прироста в ее познании. В этом смысле Соловьев, слава Богу, не богослов; но это нисколько не мешает ему быть богословом в истинном смысле слова... Владимир Соловьев является в точном смысле слова выдающимся богословом... по необычайным размерам своей заслуги перед богословскою наукою и церковью в деле уяснения христианской истины вообще и для современного образованного человечества, в частности... Эрудиция Вл. Соловьева была разносторонняя и громадная, но свое понимание христианства Соловьев черпал не с полок книжных шкафов только... а прежде всего в недрах своей богато одаренной духовной природы, своего «природного человечества», насквозь осиянного ярким светом его чистой и глубокой христианской веры. Соловьев был не просто только ученым, но, вместе с тем, глубоко верующим богословом, имевшим тот «ум Христов» (1Кор.2:16), которым наиболее и лучше всего обеспечивается понимание христианства» (СС. 459–460).

По поводу приведенных слов, прежде всего, приходится высказать сожаление, что Вл. Соловьев представляет собою отрицание стереотипного идеала богословия. Если бы он заботился об охранении истин нашей православной веры, то в своем «богословии» не дошел бы до пантеистических заблуждений. Сам о. Светлов говорит о своей беседе с проф. В. Д. Кудрявцевым, хорошим, по его словам, знатоком философии, который лично заявил ему, что не мог отделаться от впечатления пантеизма при его знакомстве с «Чтениями о Богочеловечестве» Соловьева (С. 401). Однако, это не вразумило о. Светлова, и он без всякого смущения излагает выдержки из учения Вл. Соловьева, как непререкаемую истину в то время, как оно является пантеистическим.

«Тот мир, – передает прот. Светлов слова Вл. Соловьева, – который, по слову Апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый

безусловно отдельный от мира Божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное **взаимоотношение** (выделено автором) **тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира Божественного**(выд. нами). Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе все сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанционально вне божественного мира, и следовательно природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или **перестановкою** (выделено автором) известных существенных элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном. Итак, эти два мира различаются между собою **не по существу** (выд. нами), а только по положению... (III, 122) (СС 406–407).

Таким образом, по словам Вл. Соловьева, мир видимый в своих существенных элементах не отличается от мира невидимого, Божественного. Тот и другой отличаются только по положению, а по существу они друг с другом отождествляются. Но это и есть учение пантеизма, который отождествляет Божественное и тварное, Бога и Его творение по их сущности; последняя одна и та же, как у Бога, так и у тварного мира.

Тот же пантеизм проникает и слова Вл. Соловьева, что «Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в Себе все сущее». Если все тварное находится в Самом Боге, в Его недрах, то опять получается пантеистическое отождествление Бога с тварью. Да, «не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога». Все твари получили бытие свое от Бога, после чего Господь все существующее проникает и наполняет. Но это не значит, что они были и суть внутри Бога. Это бытие является не внутренним актом Божества, а внешним, как учит св. Церковь. Только рождение Единородного Сына является внутренним актом Божества. Иначе мы должны представлять все тварное в своем возникновении, как истечение Божества, т.е. вышедшее из существа Его и потому тождественное с Ним, что опять будет учением пантеизма.

В данных словах Вл. Соловьева касательно составляющих видимый мир «существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного», –

есть указание на другое великое заблуждение философа, а именно, на учение о Софии, как мировой душе.

Это учение передается о. Светловым в таком виде. «Посредствующим началом, – говорит он, – для объяснения способа восприятия миром всеединящего Логоса или воплощения Логоса в мире в теософии Соловьева выступает мистическая идея о мировой душе, **с которой собственно соединяется Логос в мире**(выд. нами). «Душа мира – это идеальное всеединое человечество (София), которое содержит в себе и связывает собою все живые существа, или души, «сущий субъект тварного бытия». Будучи реализацией Божественного Начала, Его образом и подобием, центром и реальным единством всех существ, Душа мира служит посредницею между Богом и миром и «сущим объектом Божественного действия» в мире. Воспринимая на Себя единое Божественное Начало Логоса и связывая этим единством всю множественность существ, тем самым мировая душа служит осуществлением Божественного начала во всем творении Его, в силу которого Бог становится «все во всем», так что все тогда представляет собою один Божественный мир» (III, 129–130) (С. 406).

Как видим, в этом учении Вл. Соловьева выражается древнее гностическое воззрение на Бога. Гностики учили, что Бог не может непосредственно соприкоснуться с созданным Им миром. Для этого соприкосновения нужно посредство между Богом и Его творением, каковым и является София. Так учит и Вл. Соловьев. Такое посредство для воплощения Логоса или единения Бога с людьми представляет собою София, или Душа мира, которая есть идеальное всеединое человечество.

Необходимость бытия этой Софии или Души мира для воплощения Бога, по учению Вл. Соловьева, уже явствует из самого ее наименования посредствующим началом или посредницею, а также из выражения: «**с которой собственно** соединяется Логос в мире» (выд. нами). На эту необходимость указывает здесь и наименование Софии объектом Божественного действия: не творением воспринимается это действие, а Душою мира или Софией.

В чем же состоит назначение Софии, по восприятию на себя единого Божественного Начала Логоса? Ее назначение заключается в том, чтобы мировая Душа этим единством или единым началом Логоса связывала всю множественность тварных существ, осуществляла Божественное начало во всем творении и способствовала тому, чтобы Бог стал «все во всем», и чтобы все существующее, и видимое, и невидимое, представляло собою один Божественный мир.

Таким образом, здесь, в последних словах, учение Вл. Соловьева о гностической Софии переходит в пантеистическое, ибо, в конце концов, получается отождествление всего существующего и мира, лежащего во зле, и самой Софии – с Божественным миром.

Из приведенного учения Вл. Соловьева также видно, что мировая Душа, или София, есть не только идеальное, всеединое человечество, но и идеальная личность всеединого человечества, ибо она называется здесь «сущим субъектом, т.е. существующею личностью тварного бытия». Что мировая Душа есть личность, на это указывают и слова, что она воспринимает на себя единое Божественное Начало Логоса. Безличное существо не могло бы этого сделать. Впрочем, эта мысль высказывается на следующей же странице, где говорится, что «мировая душа обладает свободною волею и имеет способность самоопределения, так что восприятие Логоса совершается ею не по внешней необходимости, а свободно» (С. 407).

Если иметь в виду древнее гностическое учение о Софии, то последняя включалась этим учением в число божественных эонов, т.е. была, по воззрению гностиков, божеством. Да это и понятно, ибо, по гностическому воззрению, Бог не мог соприкоснуться с тварью. Следовательно, София не могла мыслиться тварью.

Ясно, что разделяя древнее гностическое учение о Софии как посреднице между Богом и тварным миром, Вл. Соловьев должен смотреть на Софию не как на творение, а как на Божество. Поэтому в его учении мы находим не только пантеизм и гностицизм, но и учение о втором Боге, помимо Св. Троицы, каковым и является София. Недаром мировая Душа или София им пишется с большой буквы. Таким образом, им уничтожается истинное учение о Боге. (Указанные нами заблуждения Вл. Соловьева вошли в качестве основы в софианскую ересь прот. С. Булгакова, которая рассматривается в нашей книге: «Новое учение о Софии, Премудрости Бодией», именно как лжеучение гностицизма, пантеизма и как лжеучение о бытии второго бога, наряду с Божественной Троицей»).

Но этими еретическими заблуждениями отступление Вл. Соловьева от православной истины не исчерпывается. Он учит, что София – не только идеальная личность твари, но и «Субстанция Святой Троицы» («Россия и Вселенская Церковь». кн. 3, гл. III-IV, СС. 325–353; особенно см. СС. 326–327, 328, 332, 349). Этими словами Вл. Соловьев придает Софии большее значение, чем Святой Троице. Выходит, что София есть основа Божественной Троицы.

§ IV. Несостоятельность учения Вл. Соловьева о Царстве Божием. Ложный взгляд его на соединение церквей.

Отмеченные нами заблуждения Вл. Соловьева являются настолько великими и тяжкими, что можно было бы другие его заблуждения не рассматривать, так как они блекнут в сравнении с первыми. Однако, мы не можем совсем обойти их молчанием, так как они сами по себе являются немаловажными. Прежде всего, мы имеем здесь в виду неправильное учение Вл. Соловьева о Царстве Божием, которое приводится о. Светловым. "Есть царствие Божие, – говорит Вл. Соловьев, – внутри нас, есть оно и вне нас – и совпадение того и другого, полное срастворение внутреннего царствия Божия со внешним, есть цель наших усилий. Царство Бога, совершенного и безграничного Бога, не терпит односторонних ограничений. Если бы оно существовало только внутри нас (только субъективно), то это была бы для Него граница, И если бы оно существовало только вне нас, никогда не становясь нашим внутренним достоянием и состоянием, то это было бы другою границей... Если Бог царствует внутри нас, в глубочайшем расположении нашего сердца, то это же самое сердечное расположение дает нам веру в то, что Он действительно царствует и независимо от нас, и во внешнем мире... и заставляет нас стараться о полноте и целостности этого царствия, о том, чтобы соединить оба его края. То царствие Божие, что вне нас, хотя уже и приблизилось к нам, но для того, чтобы войти в него и овладеть им, усвоить его себе, необходимы труды и усилия, дабы устранить всякое противоречие между нашим чувством и жизнью, между нашим внутренним расположением и нашей видимой действительностью» (IV, 543) (СС. 413–414).

Для читающих эти слова Вл. Соловьева не остается решительно никакого представления о Царстве Божием внутри нас, ибо Вл. Соловьев не влагает в понятие этого царства никакого конкретного содержания. Он говорит о Царствии Божием внутри нас, как о находящемся в глубочайшем расположении нашего сердца, каковое расположение и образует это внутреннее Царство. Но глубочайшее сердечное расположение может быть православным, может быть инославным, пантеистическим, гностическим, сектантским и всяким другим.

Правда, в другом месте своей книги Вл. Соловьев говорит, что

«внутреннее царство Божие, т.е. сердечное расположение, всецело определяется... религиозными добродетелями (верою, упованием, любовью, чистотою, смирением, кротостью и ревностью о славе Божией), – это внутреннее царство Божие существует у нас только в возможности или как способность... Но чтобы эта способность перешла в действие, необходимо действительное возбуждение со стороны... истинного Сына человеческого» (Собрание сочинений. Т. IV. СС. 545–546. СПб, 1883–87).

Одним из этих возбуждений Вл. Соловьев считает Слово Божие, почему и останавливается на притче Христа о сеятеле (Т. IV. СС. 546). Но чтобы семя Слова Божия произвело плоды Царствия на почве нашего сердца, требуется, как говорит Вл. Соловьев, во-первых, нравственная восприимчивость, иначе Слово Божие пройдет мимо нас; затем, – нравственная глубина, без коей оно не укоренится в нас; наконец, – нравственная энергия, без чего не осилить противодействующих влияний (СС. 546–547).

Таким образом, здесь в понятие внутреннего Царства Вл. Соловьевым вкладывается конкретное содержание. Но это содержание показывает, что Вл. Соловьев не имеет истинного представления о Царстве Божием, ибо те добродетели, коими оно у него определяется, всецело зависят от усилий самого человека. Вл. Соловьев не учит о внутреннем Царстве Божием, как о плодах Святого Духа, или как о внутренней возрождающей благодати Св. Духа в ее проявлениях.

Не высказывает Вл. Соловьев этой мысли даже и тогда, когда вскользь и мимоходом упоминает слова Ап. Павла, что Царство Божие есть «*правда, мир и радость о Дусе Святе*» (Рим.14:17), ибо говорит о сем, желая только сказать, что в современной действительности царят неправда, раздор и бедствия (Собрание сочинений. Т. IV. СС. 566). Но мысль Ап. Павла, что Царствие Божие есть Святой Дух в Его проявлениях, не раскрывается Вл. Соловьевым и совсем не представляет собою предмета его внимания.

Что касается учения Вл. Соловьева о внешнем царстве, то и здесь наблюдается большая неправильность. Она заключается в том, что внешнее царство Божие смешивается с внутренним. Под последним св. отцы Церкви, изъясняя притчи Христа о закваске, о сокровище, скрытом на селе, и бисере, коим уподобил Господь Царство Божие (Мф.13:33, 44, 45–46), разумели внутреннюю возрождающую благодать Святого Духа (прп. Макарий Египетский. Беседы. СС. 182–183; Добротолубие. Т. I. С. 50). Но Вл. Соловьев, объясняя эти притчи, под закваской и бисером разумеет совокупность таких благ, которые далеко выходят за пределы

нашего сердца: «Царство Божие, – говорит он, – есть истинное устройство всего существующего... царство Божие дает в себе место всему, содержит в себе и сохраняет все существующее... Оно есть единственное благо не в том смысле, что вовсе нет других благ, а в том смысле, что оно одно стоит всех и все в себе совмещает... Много было жемчужин, но эта была единственная в своем роде: она могла заменить собою все остальные... Много есть благ на свете, но одно только есть такое, которое совмещает в себе все остальные... Обнимая собою все предметы и будучи всеобщим, царствие Божие имеет предметную (объективную) и видимую форму, и следовательно возможно принадлежать к царствию Божию только внешним формальным образом, не участвуя в его существе» (Т. IV. СС. 550–551).

Для большего уяснения последних слов Вл. Соловьева, надо иметь в виду его толкование притчи Христа о плевелах. «Ясно, – заявляет он, – что здесь говорится уже не о том царствии, что только внутри нас... а о внешнем (объективном) царствии Божиим на земле или о видимой Церкви. Сущность церкви есть царствие Божие, а форма царствия Божия есть церковь. Возможно принадлежать к форме, не принадлежать к сущности... Полное совпадение сущности с формой, царствия Божия с церковью будет только при конце мирового процесса» (Т. IV. СС. 548).

Как видим, Вл. Соловьев под внешним царством Божиим мыслит не только Церковь, но и истинное устройство всего существующего, все блага, существующие в мире.

Мы уже говорили, что под внешним царством Божиим следует разуметь область, где царствует Бог через Свои свойства: премудрость, всемогущество и любовь. В этом смысле можно внешним царством Божиим назвать все существующее. Поэтому мы не возражаем против вышеизложенных определений Вл. Соловьевым внешнего Царства Божия. Но мы не можем согласиться с тем смешением понятий Царства внутреннего, дарованного нам искупительными страданиями и смертью Христа, с внешним царством, которое существует от создания Богом мира.

Это смешение допускается Вл. Соловьевым не только в его неправильном толковании притчей о закваске, сокровище и бисере (Мф.13:33, 44), но и в словах: «то царство Божие, что вне нас, хотя и приблизилось к нам, но чтобы войти в него... необходимы труды и усилия».

Когда Господь в начале Своей проповеди говорил, что Царство Божие приблизилось (Мф.4:17), то не имел в виду внешнего царства, а только то одно, о котором после сказал: «*Царствие Божие внутрь вас есть*»

(Лк.17:21). Это внутреннее Царство Божие, как проявление благодати Святого Духа с ее Божественным светом, блаженством и славою, Он дал пережить трем возлюбленным ученикам Своим на горе Фаворской еще до сошествия на Апостолов Св. Духа (Мф.16:28; 17:1–7; см. толкование св. Иоанна Златоуста. Т. VII, кн. 2. С. 573). Ясно отсюда, что о приближении к нам Царства Божия, которое вне нас, можно говорить только при наличии непонимания смысла слов Христа и в противовес этим словам.

Несмотря на такое смешение внутреннего Царства с внешним, Вл. Соловьев допускает и их различие, о чем свидетельствует его заявление: «Есть царство Божие внутри нас, есть оно и вне», как и дальнейшие, приведенные о. Светловым, его слова. Как мы видели, он даже говорит, что полное срастворение внутреннего царства Божия с внешним есть цель наших усилий, и мы должны стараться о полноте и целостности этого царства, о том, чтобы соединить оба его края. Ясно, что соединение того и другого царства предполагает их различие. Однако, суждение о слиянии обоих царств воедино, до полного их срастворения, мы не можем не признать странным. О таком срастворении обоих царств можно было бы говорить только в том случае, если бы то и другое царство представляли собою явления одного порядка. В состав внешнего царства Божия входит бездушная природа. Можно ли ее срастворить с проявлением внутреннего Царства Божия, как правды, мира и радости о Дусе Святе? К внешнему царству Божию следует отнести неразумные твари. Каким же образом их можно соединить с указанными проявлениями внутреннего Царства Божия? Внешнее царство Божие простирается даже и на ад. Но что же может быть общего у демонов и всех держимых в узах ада с благодатью Св. Духа и ее проявлениями?

Нельзя не признать странными и суждения Вл. Соловьева, что Царство безграничного Бога не терпит ограничений. Вл. Соловьев говорит: «Если бы царство Божие существовало только внутри нас (только субъективно), то это была бы для него граница».

Но ведь никто другой, а Спаситель наш сказал: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк.17:21). Ясно, что то Царство Божие, о котором говорит Господь и которое Он даровал людям, в силу Своих крестных страданий и смерти, находится не *вне*, а только *внутри* нас, и есть субъективное, духовное, благодатное явление. Следовательно, с точки зрения Вл. Соловьева, выходит, что Сам Господь установил Своему Царству границу. Между тем, в действительности, никакой границы здесь нет и быть не может. Царство Божие есть благодатное единение людей с Богом. Но разве этому единению с его любовью к Богу и райским

блаженством можно поставить границу? – Это единение и устремление ко Христу беспредельно и бесконечно, как бесконечен Сам Бог. Граница Царству Божию ставится не Богом, а самим человеком. Она зависит от его свободной воли и появляется тогда, когда человек не желает иметь истинной веры во Христа и стремиться к Его Царству.

То же самое следует сказать и относительно второй, указанной Вл. Соловьевым, границы. Он говорит: «Если бы оно (Царство Божие) существовало только вне нас, никогда не становясь нашим внутренним достоянием и состоянием, то это было бы другою границею».

Зачем говорить о существовании Царства Божия только вне нас, когда мы знаем из слов Христа (Лк.17:21), что оно существует внутри нас?!

Таким образом, Вл. Соловьев говорит о границах для Царства Божия, которых в действительности нет и быть не может.

К числу неправильных суждений Вл. Соловьева о Царстве Божиим нужно отнести и его слова, что «возможно принадлежать к царству Божию только внешним формальным образом, не участвуя в его существе». Как мы видели, под формою Царства Божия Вл. Соловьев понимает Церковь, а сущностью Церкви Он считает Царство Божие. Что понимает Вл. Соловьев под существом Царства Божия, об этом он здесь ничего не говорит. Но на основании Богооткровенного и святоотеческого учения мы можем сказать, что сущность Царства Божия есть внутренняя крещенская благодать Святого Духа. Таким образом, Вл. Соловьевым создается положение, при котором мы можем принадлежать к Царству Божию через свою принадлежность к форме его, т.е. к Церкви, не имея участия, т.е. никакого отношения к крещенской возрождающей благодати Святого Духа. С точки зрения православного учения, это положение является совершенно недопустимым, а с точки зрения разума – нелепостью. Как можно принадлежать, хотя бы и формальным образом, к Царству Божию, т.е. к крещенской возрождающей благодати, не имея никакого отношения к этой благодати?

Приходится констатировать в учении Вл. Соловьева о Царстве Божиим крайнюю несостоятельность и путаницу его богословского мышления. Об этом свидетельствует и вопиющее противоречие между его словами, приведенными нами выше: «Есть Царство Божие внутри нас, есть оно и вне нас» и его заявлением, что «Царство Божие, хотя и будет на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом» (Три разговора. С. 105; сравн. т. III, С. 349). Если Царство Божие, и внутреннее, и внешнее, по учению Вл. Соловьева, уже существует, то зачем же говорить, что Царство Божие будет только на новой земле, т.е. тогда, когда

откроется Царство славы?!

Но всеми отмеченными нами неправильностями еще не исчерпывается несостоятельность учения Вл. Соловьева о Царстве Божием. Есть и еще великое заблуждение в его учении, которое рассматривается о. Светловым, как величайшая истина. Мы имеем в виду рассуждение Вл. Соловьева о той связи, которая будто должна быть между нравственным обновлением всего человечества и концом мира, точнее – его преображением, или обновлением всей твари. О. Светлову учение об этой связи у Вл. Соловьева представляется еще глубже, чем в Библии.

«Согласно с Библией, – говорит о. Светлов, – Вл. Соловьев обновление всей твари или космическое исполнение царства Божия, конец мира, ставит в связь с обновлением человека (человечества), но с существенным отличием от традиционного богословия в понимании этой связи между обновлением людей и обновлением мира. Традиционное богословие имеет склонность ограничиваться здесь поверхностным внешне-юридическим пониманием связи между духовным обновлением людей и восстановлением всей твари, уничтожением так наз. физического зла – смерти и расстройств внешней природы. По воззрению богословия (традиционного), физическое зло есть наказание Божественного правосудия за прародительский грех: Адам согрешил, и в лице его все потомство наказывается за грех смертью и уменьшением первоначального совершенства внешней природы («проклятием земли»). Соответственно этому представляется и обратный процесс восстановления природы в первоначальное совершенство следствием оправдания, прощения грехов человечества искуплением во Христе: искуплением снимается осуждение с человека со всеми его последствиями (наказаниями) и снова даруются бессмертие и прочие блага. Глубже понимание Вл. Соловьева; здесь связь между духовным обновлением человечества и преобразованием настоящего тленного мира в новый лучший, где «правда живет» (2Пет.3:13), представляется более внутренней и непосредственной, до известной степени – естественной. Сила и совершенство человека основываются на единении с Божеством; разъединением же с Божеством или грехом естественно создается подчинение духа телу, потеря власти над материей, смерть; в соединении с Божеством духовно-обновленное человечество обратно получает власть духа над материей, становится причастным Божественной жизни и силы и снова приобретает «всеединяющую силу» истинного средоточия мира (мировой души), все собирающего в себе в единый богочеловеческий вселенский организм Царства Божия. Таким образом, окончательно и совершенно

осуществление царства Божия обусловлено духовным обновлением человечества».

«Церковь служит прежде всего именно духовному обновлению человечества чрез соединение его с Божеством различными способами, особенно сообщением ему начатка новой высшей жизни и телесности в таинстве св. Евхаристии» («Духовные основы жизни». С. 127–129); поэтому церковь служит окончательному осуществлению, космическому исполнению царства Божия, обновлению всего мира или, говоря обычным теологическим языком, не только уничтожению греха, но и всех последствий его, включая сюда смерть и «суету» всей твари, расстройство всей природы. Таким образом, в конце концов, преобразование мира в эсхатологии Вл. Соловьева представляется результатом нравственно-воспитательного действия церкви в истории человечества и нравственного духовного обновления человечества, а не действием одного только внешнего сверхъестественного вмешательства Всемогущей воли» (С. 427–429). Изложенное здесь о. Светловым учение Вл. Соловьева имеет своим основанием мысли последнего о смешении внутреннего Царства Божия с внешним, как вселенской теократией, или вселенским всемирным Царством (т. III, С. 287, 369–370; т. IV, С. 519–550); и о связи нравственного обновления всех людей с будущим Царством славы, как новым небом и новой землей, под нравственно-воспитательным руководством Церкви (т. III, С. 343–348, 273).

Нельзя не обратить внимания на то, что с самых первых строк приведенного здесь учения Вл. Соловьева начинается заблуждение. Каким образом обновление всей твари, или космическое исполнение Царства Божия может быть в связи с нравственным обновлением всего человечества и может быть согласным с Библией, когда этого обновления человечества не будет, как мы об этом уже говорили, и притом, на основании Богооткровенных свидетельств и прежде всего слов Самого Иисуса Христа? Напротив, эти Богооткровенные свидетельства говорят, что кончина мира и его преобразование в новый мир, «где правда живет», будут вызваны не нравственным обновлением всего человечества, а его крайне-безнравственным состоянием. Это последнее и вызовет сверхъестественное вмешательство Божественной воли, которая положит конец мировому нечестию. Как первый мир за свое крайнее беззаконие погиб водою, так настоящий мир за отступление от Бога погибнет огнем (2Пет.3:7, 10).

Таким образом, ни о какой связи между утопическим нравственным обновлением всего человечества и будущим преобразованием настоящего

мира, о чем говорится в Божественном Откровении, не может быть речи. Поэтому пояснение о. Светлова, что эта связь является у Вл. Соловьева более глубокой, чем в традиционной богословии, надо признать просто нелепостью.

Такою же несообразностью надо признать и самое учение Вл. Соловьева о нравственном обновлении всего мира. И не только потому, что это учение противоречит Божественному Откровению. Оно стоит в противоречии к воззрению самого Вл. Соловьева. В предисловии к своему сочинению «Три разговора» он говорит, что прекращение войны невозможно раньше окончательной катастрофы (С. 8), т.е. кончины мира. Если же война, будучи страшным злом и бедствием в жизни человечества, не прекратится до самой кончины мира, то как же можно говорить о нравственном обновлении всего человечества? (Называя войну злом, мы не имеем в виду тот случай, когда одна из воюющих сторон встает на защиту истинных религиозно-нравственных начал. Такая война благословляется Церковью как святой подвиг).

Кроме того, и самое появление антихриста, о котором в данном сочинении говорит Вл. Соловьев (Краткая повесть об антихристе), не было бы возможным, если бы человечество перед кончиною мира сделалось нравственно-обновленными. В том же предисловии он заявляет, что антихрист будет представителем крайнего беззакония (С. 9), а в самой повести об антихристе он говорит, что все народы объединятся вокруг антихриста (СС. 121–122).

По какой же причине произойдет это объединение? Конечно, не в силу только одного обмана со стороны антихриста, но, главным образом, по той причине, на которую указывает Ап. Павел: *«И ныне удерживающее весте, во еже явится ему в свое ему время. Тайна бо уже деется беззакония, точию держай ныне дбндеже от среды будет. (И ныне вы знаете, кто не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь)»* (2Фес.2:6–7).

Под удерживающим Св. отцы Церкви понимают религиозно-нравственные начала, проистекающие от истинной веры в Бога и от нашей совести. Св. Иоанн Златоуст, точнее определяя это удерживающее начало, понимает под ним государственную Богоустановленную власть. Само собою разумеется, не Бог возьмет это *удерживающее из среды*, ибо Он не может быть виновником зла, а сами люди отступят от религиозно-нравственных начал, уничтожат Богоустановленную государственную власть и сами подготовят почву для появления антихриста своим

отступлением от Бога. Таким образом, появление антихриста будет вызвано всеобщим крайним нечестием и безнравственным состоянием человечества. Это нечестие и будет главной причиной его появления.

Ясно, что говорить о нравственном обновлении всего человечества и в то же время о появлении антихриста есть явное противоречие.

Нас в особенности поражает заявление о. Светлова, что связь нравственного обновления человечества с концом мира у Вл. Соловьева изображается глубже, чем в традиционном богословии. О. Светлов сам приводит учение этого богословия, которое совершенно совпадает с Богооткровенным. Он не может этого не знать. Если так, то как же можно говорить, что данное воззрение богословия, которое исходит из богодухновенных слов Библии, является не столь глубоким, как то, которое исходит от Вл. Соловьева?! Так можно говорить только в силу неверия в богодухновенность Священного Писания.

Но вернемся к рассмотрению настоящего учения Вл. Соловьева. Последний учит, что сила и совершенство человека основываются на единении с Божеством, а вследствие разъединения с Божеством, что то же – в, силу греха, создается подчинение человеческого духа телу, утрачивается власть над материей и в результате получается смерть. Эти слова сами по себе правильны. Наши первые люди до своего падения, исполняя заповедь данную им от Бога, были в единении с Ним, и потому их дух господствовал над телом и смерть не имела над ними силы. Но после падения первых людей произошло обратное: тело стало господствовать над духом и смерть возобладала над человечеством. Ныне же, после искупительной смерти Христа и появления внутренней возрождающей благодати, святые люди, исполняя Божественные заповеди, находятся в единении с Богом, их дух господствует над телом настолько, что часто после их смерти разрушительная сила ее не может коснуться их останков: они пребывают нетленными.

Но приведенные слова Вл. Соловьева в отношении ко всему человечеству являются ложными уже в силу того одного, что не будет такого момента, когда все человечество еще в настоящей земной жизни будет в полном своем составе обновленным находиться в соединении с Божеством и, таким образом, иметь силу, благодаря этому обновлению и единению с Богом, над телом и смертью. Это – удел только святых людей, которых все менее и менее становится на земле, и близится время, когда их число сократится до такой степени, что Господь во второе Свое пришествие едва обрящет веру на земле (Лк.18:8).

Точно так же данные слова учения Вл. Соловьева ложны и в

отношении к Церкви. Конечно, ее служение на земле направлено к обновлению всего человечества. Но обновляются через Церковь весьма немногие даже из состава ее членов, не говоря уже об инославных, евреях и язычниках, которые являются вне ее ограды. Поэтому весьма заблуждается Вл. Соловьев, когда на преобразование мира он смотрит, как на результат нравственно-воспитательного воздействия Церкви в смысле обновления ею всего человечества, а не только как на результат «вмешательства всемогущей Воли». Это преобразование мира произойдет только, в силу особенного вмешательства Божественной воли, как мы уже о сем неоднократно говорили.

Не мог Вл. Соловьев в своем учении о Царстве Божием не упомянуть о мировой душе. Он говорит, что в соединении с Божеством духовно-обновленное человечество обратно получит власть духа над материей, станет причастным Божественной жизни и снова приобретет «всеединяющую силу» истинного средоточия мира (мировой души). Мы уже отмечали, что учение о Софии, или мировой душе, есть учение гностическое и пантеистическое. Ничего более по существу не можем сказать и в данном случае. Ни в Священном Писании, ни в святоотеческих творениях этого нелепого учения нельзя найти. Говорить о мировой душе, это значит отрывать от православной веры и впадать в погибельные заблуждения гностицизма и пантеизма.

Нельзя не отметить и того заблуждения Вл. Соловьева, которое передается, как бы в завершение его учения о Царстве Божием, такими словами прот. Светлова: «Церковь не есть только **святыня**, каковою она является в восточном православии, или только **власть**, какою она мыслится в латинстве, – она есть триединство святыни (истины), власти и свободы, гармоническое сочетание трех начал христианской жизни: предания, авторитета и свободы. Латинство является воплощением принципа **авторитета**, православие – принципа **предания**, а протестантство – носителем принципа личной **совести и свободы**... Только сочетанием всех трех указанных начал христианской жизни в полноте Вселенской Церкви или соединением церквей создается могущественная христианская сила, способная покорить мир Христу; следовательно, такую силу может быть только соборная Вселенская Церковь. Вот почему необходимо соединение церквей в деле осуществления царства Божия на земле» (С. 444).

Здесь опять Вл. Соловьев соединяет то, чего нельзя соединить. Под святынею Церкви наше православное учение понимает ту благодать Духа, которая изливается здесь чрез таинства, как внутренняя, возрождающая,

освящающая Божественная сила. Под властью латинства православное учение понимает светскую авторитетную власть Римского первосвященника. А под свободу протестантства наша Церковь понимает слишком большие права человеческого разума, которые допускаются здесь в отношении веры и догматов, утвержденных на семи Вселенских Соборах. Каким же образом св. Православная Церковь может быть в гармоническом сочетании с светскою властью латинства, когда она с самых апостольских времен никогда не отождествляла своей власти с светскою государственною властью, памятуя слова Христа: «*Царство Мое несть от мира сего*» (Ин.18:36)?

И как св. Церковь может быть в гармоническом сочетании с протестантской свободой человеческого разума в отношении к истинам своей веры, когда она с апостольских времен боролась и всегда борется, вплоть до мученической крови своих сынов, с этою «свободою», руководствуясь словами Ап. Павла: «*Аще мы, или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет*» (Гал.1:8)?

Ничем иным, как заблуждением, надо назвать воззрение Вл. Соловьева на Православную Церковь, что она, без соединения с латинством и протестантством, будто представляет собою нечто несовершенное и потому не может быть Вселенскою Церковью. Православная Церковь является вселенскою потому, что она исповедует веру вселенских соборов. И, напротив, она перестанет быть вселенскою, если соединится с латинством и протестантством, без принятия последними православного учения. Тогда истинная Православная Церковь смешается с ложью и исчезнет с лица земли, и тогда не только о могущественной силе, но ни о какой силе не может быть речи, т.к. вся эта сила исчезнет вместе с Православной Церковью.

К числу заблуждений Вл. Соловьева надо отнести и наименование им католичества Церковью. Католичество надо назвать расколом с еретическим исповеданием, в силу чего, хотя апостольское преемство с таинствами здесь и есть, но внутренняя возрождающая благодать Св. Духа для католиков не является действительною и, следовательно, она не возрождает и не спасает их. Еще более заблуждается Вл. Соловьев, когда называет протестантство Церковью. Здесь нет совсем возрождающей благодати, ибо нет таинства св. миропомазания и нет апостольского преемства. Поэтому протестантство, как самочинное сборище, отстоит еще дальше, чем латинство, от Православной Церкви.

Явно, что здесь Вл. Соловьев так принижает Православную Церковь

потому, что отступил от истин православной веры и они ему стали не дороги (Интересно вспомнить одно обстоятельство, о котором нам поведал покойный митр. Антоний (Храповицкий)). В бытность свою ректором МДА, он вместе с Вл. Соловьевым пришел исповедоваться к известному великому прозорливцу гефсиманскому старцу иеромонаху Варнаве. Последний архим. Антония на исповедь принял, а Вл. Соловьева прогнал от себя, сказавши: «Иди исповедоваться к своим католическим ксендзам»). Это он доказал не только словами, но и самую свою жизнью, отрекшись от православной веры и принявши перед своею смертью католичество.

Излагая все перечисленной нами заблуждения Вл. Соловьева, прот. Светлов всецело, без всякой критики, их разделяет. Учение Вл. Соловьева о Царстве Божием он предваряет заявлением: «Учение о Царстве Божием у Соловьева... сполна верно остается христианскому откровению и на нем покоится» (С. 412). Впрочем, что он всецело принимает указанные заблуждения, об этом свидетельствует ублажение им Вл. Соловьева похвалами, коими последний ставится в ряд Апостолов, как имеющий ум Христов. Об этом свидетельствует и заявление о. Светлова, что связь нравственного обновления мира с его преображением в новый лучший мир у Вл. Соловьева представляется даже глубже, чем в традиционном богословии. Об этом, наконец, говорит и самое изложение о. Светловым учения Вл. Соловьева, как непререкаемой истины.

Ясно, что через такое отношение к заблуждениям Вл. Соловьева о. Светлов берет на себя ответственность за них перед Православною Церковью и, прежде всего, конечно, – перед Церковью Русскою. Поэтому, если он находится в живых, то должен отречься как от своих собственных заблуждений в учении о Царстве Божием, так и от заблуждений Вл. Соловьева, на которые он ссылается, и в особенности от его пантеистических и софианских воззрений, которые теперь, вместе с еретическим учением прот. С. Булгакова, уже осуждены нашею Церковью в России и здесь, за рубежом.

§ V. Ссылка о. Светлова на учение Льва Толстого о Царстве Божием.

Тяжкую ответственность перед Богом и Православной Церковью берет на себя прот. Светлов и за тот соблазн для верующих, который проистекает от его отношения к отлученному от Церкви величайшему богоотступнику и врагу православной веры и России, графу Л. Н. Толстому.

Правда, о. Светлов в своей книге критикует учение Толстого о Царстве Божием: «Что представляет собою, – спрашивает он, – в положительном смысле религиозно-общественный идеал гр. Толстого или, другими словами, что такое его царство Божие? Для всякого очевидно, что царство Божие Л. Толстого, сведенное к пяти правилам внешнего поведения (не блуди, не сердись, не присягай, не противься злему, не воюй), не есть царство Божие Евангелия, которое внутри нас и из которого вырастает царство Божие вне нас, как общественный порядок, основанный на Евангелии. Царство Божие в учении Толстого представляет по своему содержанию нечто очень бедное, лишенное разнообразия жизни, нечто трудно вообразимое, как пустота... Оно – отрицание жизни (науки, искусства, государства, национальности и т. д.), вместо ее утверждения, признания, освящения... Что же... реально... остается в границах царства Божия? Жизнь, сведенная к самым ее элементарным и первоначальным потребностям. Жизнь и счастье человека... сводятся, в конце концов, на минимум животно-растительного существования: общение с природою или жизнь на лоне природы, здоровый физический труд, дающий крепкий сон и аппетит, общение с близкими, со всеми людьми, телесное здоровье... Одним словом, это есть то, что получило название «опрощения»" (С. 256–257).

Кроме того, прот. Светлов приводит интересные в данном случае слова Вл. Соловьева, сказанные им в глухой полемике с гр. Л. Толстым по поводу его учения о Царстве Божием: «Царство Божие, – говорит Вл. Соловьев, – есть царство торжествующей чрез воскресение жизни, – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро... Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божием, а на деле выходит одно царство смерти... Действительная победа над злом в действительном воскресении. Только этим, повторяю, открывается действительное Царство Божие, а без этого есть лишь царство смерти и

греха и творца их, дьявола» (III, 548–553; ср. 547, 551 (Три разговора); VIII, 104–106 (XI-е пасхальное письмо: «Христос воскрес!»); VIII, 639 (Мнимая критика) (СС. 429–430) .

На основании этих слов Вл. Соловьева, о. Светлов мог бы сделать правильный вывод в отношении к учению Л. Толстого о Царстве Божием и назвать царство, проповедуемое Толстым, царством дьявола. Однако, он этого не делает. Напротив, как нами уже было отмечено, Л. Толстой ставится им в один ряд с Гоголем и Достоевским в деле призыва людей к личному усовершенствованию или исканию Царства Божия. Здесь о. Светлов отдает даже преимущество Л. Толстому сравнительно с Гоголем и Достоевским, говоря, что в этом призыве у Гоголя не слышно самого слова «царство Божие», у Достоевского оно иногда только упоминается, а у Л. Толстого оно почти всегда на устах (С. 218).

Конечно, такие слова о. Светлова для читателей его книги являются весьма соблазнительными. Получается впечатление, что Толстой постоянно думал и говорил о Царстве Божием, т.е. о том Царстве, о котором повествует нам св. Евангелие. Между тем, в действительности, Л. Толстой призывал людей стремиться не к евангельскому, а дьявольскому царству.

Еще более соблазнительны слова прот. Светлова: «На стороне Льва Толстого есть преимущество перед Достоевским, и особенно над Гоголем, имеющее значение большой общественной заслуги. Такое значение имеет критика современного церковного и общественного строя жизни... Здесь я говорю о заслуге Толстого, признанной всеми в русском образованном обществе. Л. Н. Толстой стал дорог образованному обществу, как живое и могучее воплощение стремления времени к высшей правде жизни и острого недовольства резким разладом действительности и христианской совести. Имя Толстого стало знаменем всего, рвущегося к свету и правде, его слово – совестью общества, ее выражением. Беспощадно обличительное слово Толстого находило глубокий отклик в душах, утомившихся злом жизни, и давало им высокое нравственное удовлетворение. И само по себе указание язв современной жизни и их обличение сильным словом Л. Толстого представляют большую общественную его заслугу: положительной работе созидания царства Божия несомненно должна предшествовать разрушительная – расчистка путей к царству Божию. Эта немаловажная задача выпала на долю Л. Толстого, а как Он исполнил ее и как употребил сжигавший его душу пламень любви к истине и добру, об этом не нам судить окончательно» (СС. 258–259).

Итак, о. Светлов видит в критике Л. Толстым нашего церковного и общественного строя большую заслугу перед русским обществом. Сущность церковной критики Толстого заключалась в писаниях, направленных к совершенному разрушению Православной Церкви. Он разрушал веру во Христа, как Бога. Но уничтожая этот основной догмат христианства, он ниспровергал и все прочие догматы нашей православной веры – догматическое учение о Святой Троице, о бессеменном зачатии и рождении Единородного Сына Божия от Девы Марии наитием Св. Духа, об искуплении, о воскресении Христа и всеобщем воскресении людей, о кончине мира, о втором пришествии, страшном суде Христовом и о вечном блаженстве праведников в небесном Царстве Христовом. Он отрицал Церковь с ее учением, таинствами и обрядами. Толстой даже не верил в бытие личного Бога и был пантеистом.

Но он не просто уничтожал нашу православную веру, он сопровождал это разрушительное свое дело циничным кощунством. Так, Толстой кощунствовал, издеваясь над учением Церкви о жизни наших прародителей в раю, об их грехопадении, о наказании Богом людей за первородный грех. Особенно страшно кощунствовал он над величайшим таинством нашей Церкви, Божественной Евхаристией и кощунственно отрицал иконопочитание. Самая переделка им св. Евангелия с заменой его своим собственным евангелием уже является актом величайшего кощунства. В нашей Православной Церкви Толстой видел один сплошной обман и суеверие, которым он называл истинную веру нашего русского народа.

Что же касается критики Толстым нашего общественного строя, то здесь он выступал, как разрушитель государства, отрицая всякий государственный строй. Он отрицал суд, присягу, воинскую службу и все государственные учреждения. Как идеальную форму общественной жизни, Толстой создал свою общину «толстовцев», которая вскоре по своем появлении, как бессмысленное явление, прекратила навсегда свое существование.

Как можно говорить о критике Толстого, как о большой его общественной заслуге, когда эта критика, имея за собой могучий талант Толстого и его влияние на современное русское образованное общество, привела Россию к гибели?! Ведь недаром о. Иоанн Кронштадский в своих проповедях называл Толстого виновником гибели русского народа! Толстой имел большую заслугу не перед русским обществом и государством, а перед дьяволом, который с таким тщанием стремился посредством своих преданных слуг – безбожников, революционеров,

анархистов и нигилистов погубить Россию и, в конце концов, достиг своей цели.

О. Светлов говорит, что Толстой был дорог русскому образованному обществу, как могучее воплощение его стремлений к высшей правде и как воплощение острого недовольства резким разладом действительности и христианской совести.

Что же это за «высшая правда», к которой стремилось русское образованное общество? Так как оно в подавляющем своем большинстве удалилось от Христа и Его Церкви и высшим идеалом считало осуществление не учения Христа, а учения Карла Маркса, то высшею правдою для себя оно считало правду социалистическую, т.е. политическую свободу, братство и равенство социализма, блага коего должны быть приобретены по ниспровержению революцией исконных начал бывшего у нас государственного строя.

Что наша богоборческая интеллигенция переживала острое, т.е. революционное недовольство, это совершенно верно. Эта горькая истина свидетельствовалась постоянными стачками, забастовками и бунтами среди рабочих, а также среди русской молодежи не только высших, но и средних, и даже духовных учебных заведений, и непрерывными революционными убийствами. Но что это острое недовольство образованного общества проистекало от разлада действительности и христианской совести, это совершенно неверно. Как могла быть христианская совесть у богоборческой интеллигенции?! Ведь люди без Бога превращаются в неразумных тварей, у которых нет высших религиозно-нравственных запросов, а есть только стремление к удовлетворению своих чувственных земных потребностей. Велением последних, а не велением совести, которая есть Божественный голос, руководствуются в своей жизни безбожники. Русское безбожное образованное общество чувствовало острое недовольство от разлада русской действительности, руководимой Церковью и богоустановленной властью Царя-Помазанника Божиего, не с христианской совестью, а с требованиями богоборческого и безнравственного социализма, к которому оно всецело стремилось.

Как возможно верующему человеку, сыну Православной Церкви Христовой, сказать: «Имя Толстого стало знаменем всего рвущегося к свету и правде, его слово – совестью общества»?! Ведь Толстой уничтожил в своем сердце истинный свет, источником которого для нас является Христос. «*Аз есмь свет миру, – сказал Господь, – ходяй по Мне не имать ходити во тьме, но имать свет животный*» (Ин.8:12). Толстой не только

сам не шел за Христом, но удалял от Него миллионы русских людей своим богоборчеством, кощунством и циничным ниспровержением всей нашей веры. Поэтому он не только сам был сплошной тьмой, но был источником этой тьмы для русского народа.

И как его слово, бывшее призывом к ниспровержению учрежденной Богом Церкви и государства, могло быть совестью для русского общества? – Совесть вложена в нас Богом для различения добра и зла. А Толстой добро считал злом, а зло добром. Он сеял только зло в сердцах русских людей, склоняя их к уничтожению всего доброго в России, в ее нравственно-религиозной, общественной и государственной жизни. Совестью русского общества могла быть только наша Церковь в лице своих истинных сынов. Для них, во главе с о. Иоанном Кронштадтским – этим великим праведником Русской Церкви, имя Толстого было знаменем дьявольской тьмы, а разрушительное слово его – словом истинного сына дьявола.

Отсюда понятно, в чьих душах беспощадно-обличительное слово Толстого, т.е. его богоборческий и анархический призыв, находили себе глубокий отклик, давая им «высокое нравственное удовлетворение». В душах тех людей, которые были сродны Толстому по безбожному и революционному настроению. К этим людям мы относим и самого о. Светлова. Он никогда бы не сказал, что имя Толстого было знаменем света и слово его было совестью общества, если бы он имел истинную веру, любовь ко Христу и Его Церкви и был истинным ее сыном. Такая любовь к Толстому, такое благоговение к нему, являет о. Светлова детищем и представителем нашей безбожной и революционной интеллигенции, для которой Толстой заменил Христа, Его Евангелие и Церковь, и сделался богом. Перед лицом нашей несчастной атеистической интеллигенции говорить против Христа, Его Церкви и, в особенности, против богоустановленной самодержавной царской власти можно было, сколько угодно. А против Толстого возражать было нельзя. Толстой был непререкаемым авторитетом для русской интеллигенции, был ее самой великой святыней и именно потому, что своими талантливыми разрушительными писаниями соответствовал социалистической, безбожной настроенности ее сердца. *«Скрывайте же себе сокровище на небеси, идеже ни червь, ни тля тлит, и идеже татие не подкопывают, ни крадут: идеже бо есть сокровище ваше, ту будет и сердце ваше» (Мф.6:20–21)*. Русская интеллигенция представляла собою полное отрицание этих слов Христа и не приобретала себе сокровищ небесных, отрицала их. Ее сокровищами были всецело блага земные. Сюда и

направлялось ее сердце. А сообразно с этим направлением или стремлением сердца, были и мысли и убеждения русской интеллигенции. Здесь следует вспомнить слова Христа: «От сердца бо исходят помышления» (Мф.15:19). Что было у нее на сердце, то было у нее и в мыслях и на словах, и в жизни и деятельности.

Здесь причина увлечения нашей безбожной интеллигенции Толстым. Здесь причина любви и благоговения к нему со стороны о. Светлова – в чувственной земной и революционной настроенности его сердца.

Это настроение сказалось и в учении о. Светлова о Царстве Божием, как земном общечеловеческом счастье. Он так говорит о Царстве Божием, что духовная, небесная, благодатная сторона его остается неопределенной, невыясненной; этой стороны он касается мимоходом. Ясно видно, что сердце о. Светлова стремится только к земному счастью и никуда больше.

Поэтому можно сказать, что о. Светлов принадлежит к неохристианам. Ариане отрицали личность Христа, как Божественную, а неохристиане ниспроверяют дело Христово, т.е. Царство Божие, как несозданное Божественное, как внутреннюю возрождающую благодать Святого Духа. Правда, они говорят о вере во Христа, как Бога. Но вера их не есть истинная, ибо сопровождается неверием в дело Христово. Поэтому неохристиане по существу не отличаются от неверующих, ибо мы отличаемся от последних, как существенным признаком, внутренней благодатью Святого Духа, как об этом уже говорилось нами.

Но в особенности это настроение о. Светлова сказалось в рассмотренных нами ублажениях им Льва Толстого. Это преклонение перед Толстым свидетельствует, что сердце о. Светлова не со Христом и не с Церковью, а с Толстым, даже в его богоборческой деятельности против Христа, Церкви и государства. Это тесное единение выражается у о. Светлова в его взгляде на разрушительную деятельность Толстого, как на предварительную работу для созидания Царства Божия. О. Светлов говорит, что положительной работе в сем деле несомненно должна предшествовать разрушительная расчистка путей к Царству Божию.

Разрушать доброе на земле свойственно только диаволу и злым людям, как его сынам. В высшей степени странно допускать, чтобы эта разрушительная работа Толстого с ниспровержением веры в Бога была расчисткою путей, т.е. основой для созидания Царства Божия на земле. Такою основой была деятельность Иоанна Крестителя, который призывал людей к покаянию (Мф.3:2). Но разрушительная деятельность Льва Толстого, проистекавшая из его дьявольской гордости, не могла породить в людях покаяния и смирения, как фундамента для появления Царства

Божия на земле. Эта работа Толстого, как зло, могла породить только зло. Недаром Господь сказал: *«Не может древо добро плоды злы творити, ни древо зло плоды добры творити»* (Мф.7:18). Богоборческое учение и анархическое дело Толстого, как учение и деятельность вообще революционеров и анархистов, надо назвать не расчисткой путей к Царству Божиему, а расчисткой путей, приведших Россию к гибели и содействующих появлению на земле царства антихриста.

В такой же мере странно говорить о том пламени любви Толстого и истине и добру, который якобы сжигал его душу. К Толстому во всей полноте применимы слова Христа: *«Внемлите же (берегитесь) от лживых пророк, иже приходят к вам в одеждах овчих, внутрь же суть волцы хищницы. От плод их познаете их»* (Мф.7:15–16). Плодом богоборческих писаний Толстого было удаление русской интеллигенции от Бога, как источника истины и всякого добра. Это богоотступничество широкой волной разливалось по всему лицу Русской земли через земские школы, которыми густой сетью была покрыта вся наша Россия. Оно, как источник дьявольской лжи и зла, насаждалось здесь учителями народных школ, которые почти все были толстовцами. Таким образом, русским людям с самого детства прививалось анархическое толстовство, что впоследствии делало их безбожниками, революционерами и разрушителями во всех областях нашей русской жизни.

Душу Толстого сжигал другой пламень. Его душа была объята пламенем сатанинской гордыни, которая была, есть и будет главной причиной великих губительных заблуждений и всякого зла в мире, и которая побуждала Толстого стремиться не к истине и добру, а ко лжи и злу.

Единение с Толстым заставляет о. Светлова, насколько возможно, оправдывать Толстого и в деле его отлучения, а Русскую Православную Церковь за это отлучение до некоторой степени даже обвинять. Он делает попытку смягчить в данном случае вину Толстого тем обстоятельством, что последний был плохо осведомлен касательно учения Церкви, в частности – о зле и искуплении. «Очевидно, – говорит прот. Светлов, – за церковное здесь выдается не разделяемое церковью, до XI в. в ней неизвестное, чуждое Библии и отцам, так называемое **юридическое** воззрение на искупление, появившееся в схоластическом богословии, оттуда перешедшее в протестантское богословие и в учебно-богословскую русскую духовную литературу. Л. Толстой имел несчастье знакомиться с догматическим учением церкви вообще и об искуплении в частности, по руководству Макария, где, как известно, дается типичный образец

юридической концепции христианства с явно юридическим пониманием искупления. Юридическое освещение догмата искупления неизвестно древней неразделенной церкви, не разделяется множеством богословов и, несмотря на свою распространенность, есть в богословии явление отживающее, предназначенное самою своею природою к исчезновению» (С. 264).

Прежде всего, совсем неосновательно о. Светлов заявляет, что юридическое воззрение на искупление не разделяется Церковью, что до XI века оно было в ней неизвестно, как чуждое Библии и св. отцам. Ведь это юридическое воззрение митр. Макарий взял именно из Библии и из творений, св. отцов. По данному вопросу мы говорили в нашем исследовании касательно сочинения м. Антония о догмате искупления, а также в нашей статье относительно книги а. Сергия. Поэтому здесь распространяться об этом не будем. Заметим только, что в Богооткровенном и святоотеческом учении об искуплении не ставится дело так, что только «юридическим» воззрением на искупление все здесь исчерпывается. Библия и Св. отцы учат, что искупительная смерть Христа, Сына Божия, произошла по требованию Божественного правосудия и, вместе с тем, в силу бесконечной любви Божественной к человеческому роду.

Поэтому тот факт, что Толстой знакомился с догматическим учением нашей Церкви по руководству митр. Макария, никоим образом не может служить оправданием в отрицании им догматов и, в частности, догмата об искуплении. Все «несчастье» заключается не в этом руководстве, а в отрицательном и даже кощунственном отношении Толстого к истинам нашей веры, в частности, к учению об искуплении, которое у митр. Макария строго обосновано на данных Священного Писания и святоотеческих творений.

Ясно отсюда, что никакого смягчения вины, о коем говорит о. Светлов, Толстой не заслуживает.

Далее. Прот. Светлов говорит: «Не будем требовать с Толстого больше, чем сколько дано ему было сделать. С покорностью Провидению... примем тот факт, что мощным пером своим великий писатель земли Русской не послужил положительному выяснению и раскрытию христианской истины, но не будем винить в том его одного. Что нашел бы он в тощих плодах богословско-схоластической учености для выполнения такого труда, – какие образцы и материалы?» (С. 270).

Здесь о. Светлов обвиняет уже и Церковь за антицерковные выступления Толстого, и обвиняет совершенно неосновательно. Если бы

Толстой искренно желал приобрести познания для выяснения и раскрытия христианской истины, он мог бы удовлетворить это желание через чтение святоотеческой литературы, которою так богата наша Церковь. Ему ничто не препятствовало для этой цели лично беседовать и переписываться с великими светильниками нашей Церкви: митр. Филаретом Московским, митр. Филаретом Киевским, о. Иоанном Кронштадтским, еп. Феофаном Затворником, иеромонахом Варнавою Гефсиманским и великими Оптиными старцами. Правда, у одного из этих старцев, о. иеросхимонаха Амвросия он даже был и лично беседовал с ним два часа. Но, несмотря на все мольбы старца отречься от своего лжеучения и уничтожить свое «евангелие», Толстой ответил отказом. Поэтому старец после этой беседы заявил окружающим, что Толстой диавольски горд и никогда не покается. В этой гордости Толстого и надо искать причину его противоцерковного учения, а не в самой Церкви, «в которую, – как говорит св. Иринея Лионский, – как в богатую сокровищницу, Апостолы положили все, что принадлежит истине, так что каждый может черпать отсюда истину» (Творения св. Иринея, еп. Лионского. Против ересей. СПб, 1900. Кн. III, гл. IV, С. 225).

Продолжая оправдывать Толстого и обвинять Церковь, о. Светлов говорит: «Нашему писателю оказалось тесно в ограде нашей церкви, – будет ли справедливо и искренно винить в этом его одного?» (С. 270).

Да, Толстому оказалось тесно в ограде нашей Церкви и даже до такой степени, что он не мог быть в ней вместе с ее Главою, Господом нашим Иисусом Христом. По сатанинской гордости Толстой захотел сам быть главою если не церкви, то основанного им общества толстовцев. И как возможно было Толстому, как сыну диавола, быть вместе со Христом, когда Ап. Павел сказал: *«Кое бо причастие правде к беззаконию? или кое общение свету ко тьме? Кое же согласие Христови с велиаром?»* (2Кор.6:14–15).

Тесно было Толстому в нашей Церкви до невыносимости, ибо Церковь требует, чтобы ее последователи становились на узкий, тесный путь отречения от всех своих страстей и прежде всего – от гордости. Толстому же этот путь оказался не под силу. Он избрал широкий путь жизни, давал полный простор удовлетворению своих страстей. В особенности он не мог ограничить себя в гордости и тщеславии и настолько смириться пред Иисусом Христом, чтобы признать Его Богом и молиться Ему. Как известно, перед самою своею смертью он был в Оптиной пустыни, а затем в Шамординской женской обители для свидания с своею родною сестрою, монахиней этой обители. На вопрос

последней, почему он не желает остаться для жительства в Оптиной пустыни, Толстой ответил: «Не могу молиться Христу, как Богу».

Тесно было Толстому в нашей Церкви, безотраднo и даже мучительно, так как ему была противна Божественная радость, которую изливает Церковь в сердца верующих через св. таинства, в особенности через св. Евхаристию, через церковные молитвы и богослужения. Верующие люди смотрят на Церковь, как на единственный источник истинного небесного счастья. Церковь для них является небом и местом рая на земле со всеми возможными здесь духовными радостями от единения с Богом. А Толстой желал иметь одну только радость от прославления своего имени пред лицом всего мира.

Поэтому совершенно напрасно о. Светлов хочет переложить в той или другой мере вину отлучения Толстого на Церковь. В своем удалении от Церкви виновен один только Толстой своей собственной диавольскою гордынею.

Неосновательное оправдание Толстого и такое же несостоятельное обвинение Церкви в деле его отлучения лишь свидетельствуют о том, что и настроение Толстого, и его анархическая работа сродны прот. Светлову и разделяются им.

§ VI. Крайне злобное отношение о. Светлова к так называемому им «лжехристианству», т.е. к представителям нашей духовной цензуры и к богословам, объясняющим искупление действием не только Божественной любви, но и Божественного правосудия.

Подводя итог всему сказанному нами о заблуждениях прот. Светлова касательно учения о Царстве Божиим, его открытой защите воззрений атеиста Гр. Петрова, еретических учений Вл. Соловьева и разрушительной анархической деятельности истинного сына дьявола Л. Толстого, мы видим, что прот. Светлов является, по своим убеждениям, настоящим врагом Православной Церкви. Это подтверждается и тою страшною злобою, с какою о. Светлов относится к истинным последователям нашей Православной Церкви. Мы имеем в виду его обличения так называемого им лжехристианства. Интересно знать, кого же о. Светлов понимает под этим наименованием?

Оказывается, что под ложным христианством им понимается духовная цензура или те лица, которым властью нашей Церкви было вверено весьма ответственное дело по охранению истин нашей веры при печатании богословских трудов. Имея в виду эту духовную цензуру, о. Светлов говорит: «Естественно, цензура в качестве только хранительницы вверенного ей по существу дела, если не враждебна, то по меньшей мере недоверчива и неблагосклонна ко всему тому... что осложняет ее дело. Посему не проходит сквозь игольные уши общей духовной цензуры все свежее, новое, оригинальное и необычное в богословской литературе, как вредное для чистоты веры и догматов Церкви, при обычном смешении богословия с учением Церкви, частных богословских мнений – с догматами... Другими словами, не проходит и пропадает для Церкви Христовой, непрестанно во всем возрастающей, а также – в вере и в познании (Кол.2:19; Еф.4:13,16, 2:21; 2Сол.1:3; 2Кор.10:15; Кол.1:10), тот плюс, те «приращение» и «прибыль» (Еф.4:16; Мф.25:27), или тот процент на основной капитал христианского знания в виде догматов вверенный Церкви, который выражает собою прирост и движение христианской мысли и который называется богословскою наукою; ибо действительно догматы составляют неподвижный, основной фонд или капитал христианского знания, а богословие – бесконечно нарастающие проценты

на него (Еф.3:19, 4:13)» (С. 328; сравн. СС. 374–375). Как видим, о. Светлов очень сетует на то, что духовная цензура, смешивая богословие с учением Церкви и частные богословские мнения с догматами, приносит большой вред Церкви Христовой, лишая ее возрастания в деле развития познаний или богословской науки. Это сетование является совершенно напрасным. Наша духовная цензура вообще не настолько была несведуща, чтобы смешивать с догматами Церкви частное богословское мнение. Поэтому на этой именно почве не было вреда для православной веры и православного богословия. Но вред духовная цензура приносила только тогда, когда пропускала в печать богословские мнения еретического характера. Этим самым она подрывала учение Православной Церкви, колебала догматы и производила большое смущение в жизни верующих. Этим тяжким грехом против Православной Церкви грешила наша духовная цензура за последнее время, когда стала пропускать в печать еретические книги, подобной книге прот. Светлова. Этого нельзя было допускать, как нельзя было и пропускать все «свежее, новое, оригинальное», если оно не согласно с апостольским богословием.

С проповедью еретиков св. Церковь начала бороться с самых апостольских времен, как с величайшим злом. Ибо эта еретическая проповедь, устная или письменная, отвлекала верующих от Христа и Церкви, смешивала истину с ложью и была направлена, путем такого смешения, к уничтожению бытия самой Церкви. Вот почему Ап. Павел, желая раз навсегда оградить св. Церковь от этих еретических новшеств, сказал: *«Аще мы или ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет»* (Гал.1:8).

Совсем не на тему приведены о. Светловым цитаты из Священного Писания: ни одна из них не доказывает необходимости того «плюса», того «приращения», той «прибыли для Церкви», о которых говорит о. Светлов, разумя здесь богословское мнение, даже и не согласное с принятым учением Церкви, ибо это мнение, без всякой оговорки именуется им, как «новое», «свежее» и «оригинальное"... В указанных текстах говорится о нравственном возрастании христиан, или об умножении истинного познания о Боге, которое является основанием православной богословской науки. Но в них нет мысли о допустимости в Церкви еретического новшества и богословской науки, исполненной этого новшества.

Однако, о. Светлов не ограничивается одним только сетованием по отношению к представителям духовной цензуры. Будучи одержим неистовою злобою к ним, он поносит их самыми хульными именами. Он называет их мнимыми христианами, кумиропоклонниками буквы и

рутины, сводящими христианскую религию животворящего духа и силы и свободы к мертвящей букве самодовлеющего догматизма или правоверия, обрядового благочестия и подзаконной правды, и самыми опасными внутренними врагами Царства Божия (СС. 374–375). О. Светлов полагает, что эти ложные христиане гораздо хуже для христианства, чем язычество, еврейство, неверие и подобные им внешние враги (С. 376).

Определяя сущность лжехристианства, он говорит, что эта сущность заключается в отрицании у мнимых христиан первенствующего значения любви в жизни и знании (С. 377). Отсюда о. Светлов называет ложными христианами и тех, которые на словах признают любовь в качестве христианского начала жизни, а на деле отрицают его, «всецело определяясь низшим началом подзаконной правды, всюду настойчиво выдвигая его на место любви... Одна из обычных уловок его (лжехристианства) встречать всякое слово о любви уверением, что им отрицается «правосудие, правда"... Так обстоит дело в богословии, например, с **опытами изъяснения догмата искупления из начала любви** (выд. нами), служащими всегда предметом ожесточенных нападков лжехристианства: в усилиях дискредитировать их не знают границ и в средствах не стесняются» (СС. 379–380).

Таким образом, о. Светлов в своих нападках на так называемых «лжехристиан» старается защитить то догматическое воззрение, по которому наше искупление будто является актом одной Божественной любви, без участия в искупительном деле действия Божественного правосудия.

В своих статьях по поводу сочинения митр. Антония: «Догмат искупления» и книги архим. Сергия: «Православное учение о спасении» мы указывали, что искупительная жертва Христа вызвана одинаково как Божественным правосудием, так и Божественною любовью. Недаром Псалмопевец сказал, что на кресте *«милость и истина сретостся, правда и мир облобызастся»* (Пс.84:11). Так учили и Св. отцы Церкви. Справедливо ли тех, которые в своем учении об искуплении основываются на Божественном Откровении и святоотеческих творениях, называть ложными христианами, которые будто на словах только признают любовь, а на деле ее отрицают?! И как можно таких лиц обвинять в уловках и называть людьми, которые не знают границ и не стесняются в средствах?!

Оскорбляя так людей за их православные воззрения, о. Светлов тем самым свое богословие обращает в злословие.

Конечно, самый главный недостаток книги о. Светлова заключается не в злословии, а в его учении о Царстве Божием и в его защите учения Гр.

Петрова, Вл. Соловьева и Л. Толстого. За это он заслуживает не только снятия с него священного сана, но и отлучения его от Церкви.

Остается удивляться, как книга о. Светлова о Царстве Божиим могла быть напечатана в России, да еще в типографии Свято-Троицкой Сергиевой лавры?! Это обстоятельство показывает, что печатание еретических книг в России было не только плодом преступного отношения нашей духовной цензуры к своему священному долгу охранять чистоту православной веры, но и следствием молчаливого согласия на это печатание со стороны иерархов Русской Церкви и нашей Высшей Церковной власти. Отсюда становится понятным, почему за последнее время наша русская богословская мысль приняла столь ложное направление.

Отсюда понятно и то религиозно-нравственное разложение, которое стало всеобщим явлением в жизни русского православного народа, на его гибель. Ибо если такая ложь и такие заблуждения, какие мы находим в книге прот. Светлова, были присущи представителям Церкви и санкционировались Церковной властью, то как же можно было найти истину в жизни и деятельности русских людей, не просвещенных богословскими познаниями?! *«Аще же соль обуяет, чим осолится?»* (Мф.5:13).

Конечно, истинно-верующему человеку нетрудно понять, что учение о. Светлова о Царстве Божиим не соответствует истине. Но среди православных христиан большинство является людьми немощными в вере. Для таких книга прот. Светлова может оказаться пагубной, тем более, что вопрос, который им решается, является самым главным для христианина в деле его спасения.

Поэтому мы считаем своим долгом, в целях предохранения этих немощных в вере от зловредного воздействия еретических и несообразных воззрений о. Светлова, дать на страницах нашей книги в противовес его учению, Богооткровенное и Святоотеческое учение о Царстве Божиим.

Глава третья. Богооткровенное и святоотеческое учение о Царстве Божиим

§ I.

Учение Господа Иисуса Христа о Царстве Божием как о самом высшем и драгоценном для нас благе. Свидетельства Христа о Царстве Божием как о возрождающей крещенской благодати, в притчах (Мф.13:33, 44–46) и в Своей проповеди по воскресении (Деян.1:1–8). Свидетельства Христа о том же в беседе с Никодимом, самарянкой и в словах: Ин.7:37–39; Мф.28:19; Мк.16:16

Из Евангелия мы знаем, что главным предметом благовестия нашего Спасителя с самого начала Его проповеди было Царство Божие. *«По предании же Иоаннове, – повествует Евангелист Марк, – прииде Иисус в Галилею, проповедавая Евангелие Царства Божия»⁵⁸¹*. А Евангелист Лука говорит: *«Бывшу же дни, изшед иде в пусто место; и народи искаху Его, и приидоша к Нему, и удержаваху Его, дабы не отшел от них. Он же рече к ним, яко и другим градовом блавестити Ми подобает Царствие Божие, яко на се послан есмь»⁵⁸²*. Понятие сего Царства Господь изъяснял в Своих притчах⁵⁸³. Проповедовать о приближении Царства Божиего Господь посылал Апостолов еще до Своих страданий и смерти⁵⁸⁴. Деяния Апостольские повествуют нам, что Спаситель после Своего воскресения являлся ученикам и продолжал благовествовать им о том же Царствии Божием, ибо здесь сказано: *«днями четырьдесятьми являся им и глаголя яже о Царствии Божии»⁵⁸⁵*.

О чем же свидетельствует такое отношение Христа в Его проповеди к Царству Божию? О том, что последнее является самым высшим и самым драгоценным для нас благом. Вот почему Господь сказал: *«Ищите же прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам»⁵⁸⁶*. Отсюда понятно, почему Господь Царство Божие уподобил драгоценному бисеру⁵⁸⁷, или сокровищу, сокрытому на селе⁵⁸⁸, ради приобретения коего человек продал все, что имел, и купил это сокровище.

Однако нам спасительно знать: что разумел под Царством Божиим Господь? Он разумел под ним не что иное, как крещенскую возрождающую благодать Св. Духа. Мы так говорим, имея в виду толкование св. отцами притчей Христа о драгоценном бисере, сокровище, сокрытом на селе, и закваске, чему уподобил Господь Царство Божие⁵⁸⁹.

Почему же Господь прибегал к притчам для уяснения понятия о Царстве Божием? Почему Он прямо не сказал, что Царство Божие есть внутренняя возрождающая благодать Св. Духа, но указал только на него, как на самое высшее благо, и что оно есть внутри нас⁵⁹⁰? Ответ на этот вопрос мы находим в словах Христа, сказанных Им ученикам во время Его прощальной с ними беседы. *«Еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне»*⁵⁹¹. Эти слова Господа в особенности относятся к учению о внутренней возрождающей благодати Св. Духа. Господь не говорил народу и даже ученикам о Царстве Божием как о крещенской благодати, ибо эту благодать в ее дивных проявлениях надо было людям сначала опытно познать. Только тогда понятие и познание о ней было бы для них востановимым. Но как же могли они ее испытать, когда, с момента падения первых людей в раю, она их оставила? Эта благодать Св. Духа с ее проявлениями святости и райского блаженства уже перестала действовать в жизни людей.

Вот почему Спаситель не раскрывал учения о Царстве Божием как о благодати Св. Духа. Нам надлежало сию благодать сначала принять, испытать все ее дивные действия, чтобы иметь опытное представление о Царстве Божием как благодати Св. Духа.

В данном случае весьма для нас назидательными являются слова из книги Деяний Апостольских, в которых повествуется о том, как Господь в течение сорока дней по Своем воскресении являлся ученикам и говорил им о Царстве Божием. Причем, здесь сказано о повелении Господа Апостолам не отлучаться из Иерусалима, но ждать Обещанного от Отца: *«Яко Иоанн убо крестил есть водою, – говорил им Господь, – вы же имате креститися Духом Святым»*⁵⁹². Знаменательно, что после слов о Царствии Божием Деяния тут же говорят о возрождающей благодати Св. Духа, которую предстояло принять Апостолам. Но ученики и в тот момент не могли понять Христа: почему Он после слов о Царстве Божием стал говорить им о предстоящем для них крещении Духом Святым? Поэтому они Его спрашивали: *«Господи, аще в лето сие устраеши царствие Израилево?»*⁵⁹³ Что же Господь сказал им в ответ? – Устраняя их неправильное представление о Царстве Божием в смысле внешней могущественной государственной организации Израиля, Он наводит их на мысль о Царстве Божием как возрождающей силе благодати Св. Духа, говоря: *«несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти. Но примете силу, нашедшу Святому Духу на вы, и будете Ми свидетели во Иерусалиме... и даже до последних земли»*⁵⁹⁴.

Итак, имея в виду притчи Христа о бисере, о сокровище, сокрытом на

селе, и закваске, при изъяснении их благодатным святоотеческим разумом; а также приведенные слова из Деяний апостольских, мы находим Богооткровенное основание для того, чтобы сказать, что Господь под Царством Божиим разумел крещенскую благодать Св. Духа.

К мысли об отождествлении Господом Царства Божиего с сею благодатью Св. Духа мы придем, если обратим внимание на ту параллель, которая наблюдается между приведенными нами евангельскими словами: *«и другим градом благовестити Ми подобает Царствие Божие, яко на се послан есмь»*⁵⁹⁵, и евангельскими свидетельствами о Царстве Божием, как самом высшем и самом драгоценном для нас благе⁵⁹⁶, с одной стороны, и с другой – словами Христа: *«уне есть вам, да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам; аще ли же иду, пошлю Его к вам»*⁵⁹⁷. *«Огня приидох возреци на землю, и что хошу, аще уже возгорется»*⁵⁹⁸. По изъяснению последних слов Евангелиста Луки св. Антонием Великим и преп. Макарием Великим, под огнем здесь разумеется крещенская возрождающая благодать Св. Духа⁵⁹⁹.

На основании первых приведенных евангельских слов (Лк.4:43; Мф.6:33, 13:44–46) для нас становится ясным, что Господь для того и пришел на землю, страдал и умер на кресте, чтобы проповедать Царство Божие, а затем и даровать его нам, как самое высшее благо. А во вторых словах Христа (Ин.16:7; Лк.12:49) выражается истина, что Господь пришел на землю, страдал и умер на кресте ради ниспослания нам Духа Святого, Его Божественной благодати, как самого высшего и драгоценного блага. Но самым высшим может быть только одно благо. Таким и является, по учению Христа, и Царство Божие, и благодать Св. Духа. Таким образом, и то и другое объединяются и отождествляются между собой как одно высшее благо. Так, на основании учения Христа приходим мы к выводу, что Царство Божие есть ничто иное, как крещенская возрождающая благодать Св. Духа.

При свете всех приведенных Богооткровенных свидетельств мы правильно можем понять и слова Христа, сказанные Никодиму: *«Аще кто не родится водою и Духом, не может внити во Царствие Божие»*⁶⁰⁰. И здесь выражается, по существу, та же самая Богооткровенная истина, что Царство Божие есть крещенская благодать Св. Духа. Смысл этих слов может быть только такой: если мы не примем крещения, то не получим благодати Св. Духа. А если не получим сей благодати, то окажемся вне Царства Божиего, ибо оно и есть эта крещенская благодать.

В заключение мы не можем не привести следующих Божественных слов, которые говорят о крещенской возрождающей благодати: *«В*

последний же день великий праздника стояше Иисус, и зваше, глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет. Веруяй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, егоже хотяху приимати верующии во имя Его: не у бо бе Дух Святыйй, яко Иисус не у бе прославлен»⁶⁰¹.

Эти слова Христа не нуждаются в толковании. Их изъясняет сам Евангелист Иоанн, показывая нам, что под живую водою, о которой сказал Господь, здесь мы должны разуместь крещенскую внутреннюю возрождающую благодать Св. Духа⁶⁰². А эта благодать, как видели мы, есть, по учению Христа, Царство Божие.

Параллельными данным словам Господа являются слова Христа о живой воде, сказанные Им жене самарянке⁶⁰³. Поэтому, как в первых, так и во вторых словах Своих Господь, по свидетельству св. Златоуста, под живой водой разумел крещенскую возрождающую благодать Св. Духа⁶⁰⁴.

Ясно, что и в этих словах Своих Господь под живую водою, т.е. крещенскою благодатью, разумел Царство Божие.

К указанным словам Христа мы должны присоединить и те, где Он, по Своем воскресении, дал повеление Апостолам крестить все народы во имя Отца и Сына и Св. Духа⁶⁰⁵, и сказал: *«Име веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет»⁶⁰⁶.*

Таково учение Самого Господа Спасителя нашего о Царстве Божиим как о крещенской возрождающей благодати Св. Духа.

§ II.

Опытное познание о Царстве Божиим как о крещенской возрождающей благодати, полученное Апостолами при сошествии на них Св. Духа. Определение Царства Божиего Ап. Павлом (Рим.14:17). Царство Божие как возрождающая благодать, получаемая в таинствах крещения и миропомазания. Святоотеческое определение Царства Божиего

Опытное и самое истинное познание о Царстве Божиим св. Апостолы получили в пятидесятый день по воскресении Христовом, когда это Царство впервые воссияло в их сердцах, как сошедшая на них благодать Св. Духа, которою они и были крещены, по слову Христа. Воспринятая ими благодать как царствующая сила произвела в них то дивное изменение десницы Вышнего, о котором еще предсказывал Божественный псалмопевец⁶⁰⁷.

В чем же заключалось это изменение?

До получения благодати Апостолы нередко обнаруживали маловерие и непонимание учения Христова. Они завидовали друг другу, спорили между собою из-за старшинства. На Тайной Вечере уверяли Христа в своей верности Ему до смерти, а когда враги с Иудой-предателем окружили Господа в саду Гефсиманском и возложили на Него свои руки, то ученики оставили Христа и разбежались, а Ап. Петр даже трижды отрекся от Спасителя; и все они пребывали затем в страхе и печали.

Но когда Апостолы, по обетованию Христа, были крещены Духом Святым⁶⁰⁸, то тотчас же сделались совсем другими. Благодать Св. Духа их совершенно переродила. Они исполнились величайшего мужества и не побоялись выступить тогда же, в пятидесятый день, с публичной проповедью о Христе и открыто обличать иудеев как Его убийц. От их непонимания Божественного учения не осталось никакого следа. Согласно обетования Христова⁶⁰⁹, благодать в высочайшей степени озарила их даром Божественного ведения и настолько, что впоследствии Ап. Павел от лица всех Апостолов говорил: «Мы же ум Христов имамы»⁶¹⁰. Они исполнились дара величайшей веры и светом ее просветили все концы вселенной, как повелел им Господь⁶¹¹. Вместе с благодатью Св. Духа в их сердца излилась величайшая любовь к Богу⁶¹², от которой не могли их отторгнуть никакие мучения, ни самая даже смерть⁶¹³. Эта любовь давала

им силу переносить с радостью побои и бесчестье за имя Христово⁶¹⁴ и возбуждала в них даже желание разрешиться от уз плоти, чтобы навеки соединиться со Христом⁶¹⁵. Благодать Св. Духа Божественным огнем своим опалила все их страстные приращения и грехи, и они, как учит св. Макарий Великий, стали святыми и непогрешимыми, подобно Ангелам⁶¹⁶. Одновременно с благодатью в их души перелилась, по обещанию Христа, вся Божественная радость⁶¹⁷, которая от страданий за Христа Спасителя не только не исчезала и не ослабевала, но еще более возрастала⁶¹⁸. Эта благодать Св. Духа так возродила Апостолов, что они сделались новым совершенным Божественным творением. Вот почему Ап. Павел во втором своем послании к Коринфянам говорит: *«Темже аще кто во Христе, нова тварь, древняя мимоидоша, се быша вся нова»*⁶¹⁹. Так над Апостолами во всей полноте осуществились слова Божественного Псалмопевца: сия измена десницы Вышняго⁶²⁰.

Изведав на опыте возрождающее действие крещенской благодати Св. Духа, Ап. Павел в своем послании к Римлянам дает такое определение Царству Божию: *«Нестъ бо Царство Божие брашно и питие, но правда и мир и радость о Дусе Святе»*⁶²¹. Из этого Богооткровенного определения Царства Божиего явствует, что его основой или сущностью является Дух Святой, ибо Своею силою или благодатью Он делает человека праведным, производит в нем мир и подает ему радость.

Поэтому, на основании настоящего Богооткровенного определения Царства Божиего можно сказать, что оно есть внутренняя возрождающая сердце благодать Св. Духа, делающая нас праведными, водворяющая в душе нашей мир, в смысле бесстрастия, совершенной любви к Богу и ближним, и подающая нам непрестанную радость.

Об этом возрождающем действии благодати говорит св. Ап. Павел и в других местах того же послания к Римлянам, одновременно указывая, что эту благодать мы получаем в таинстве крещения. Так, имея в виду сию благодать, как царствующую и возрождающую нас силу, великий Апостол сказал: *«Да якоже царствова грех во смерть, такожде и благодать воцарится правдою в жизнь вечную»*⁶²². И еще: *«Или не разумеете, яко елицы во Христа Иисуса крестихомся, в смерть Его крестихомся? Спогребохомся убо Ему крещением в смерть, да якоже воста Христос от мертвых славою Отчею, тако и мы во обновлении жизни ходити начнем»*⁶²³. Наконец: *«Да не царствует убо грех в мертвеннем вашем теле ...несте бо под законом, но под благодатию»*⁶²⁴.

Объясняя первое апостольское изречение, Еп. Феофан говорит: «Тут выражена сущность устройства нашего спасения. Царствовал грех, а чрез

грех смерть; теперь воцаряется и отселе начнет царствовать благодать, которая, уничтожая грех и делая праведными, сокрушает в корне смерть и отверзает врата в жизнь вечную»⁶²⁵.

Что касается второго апостольского изречения, то Еп. Феофан дает ему такое толкование: «Когда окрестились во Христа, тогда и умерли греху. Ибо, окрестившись во Христа, мы в смерть Его окрестились... Смерть Христова, как очистительная сила греха, сдает всякий грех, как только кто погружается в сию смерть крещением. В крещенном и следа греха не остается: он умер ему... Ибо что делает крещаемый пред погружением в купель? Отрицается сатаны и всех дел его и всего служения его; а это то же, что отвращается от греха и возненавидевает его. Когда затем, в сем духе отвращения и ненависти ко греху, погружается он в купель, тогда благодать Божия, низшедши внутрь, закрепляет сии расположения»⁶²⁶.

Объясняя третье апостольское изречение, Еп. Феофан говорит: «Да не обладает – по-гречески – οὐ κυριεύσει – не будет обладать, – разумеется, – после крещения, по принятии благодати... Итак, не бойтесь, грех не одолеет вас; «ибо не одно естество ведет борьбу, но имеет содействующую благодать Духа. Несте бо под законом, но под благодатию» (бл. Феод.)... До крещения в сердце живет грех, а благодать действует совне, призывая на добро; а по крещении благодать обитать начинает в сердце, а грех действует совне, искушая... Как городом владеет тот, кто сидит в крепости, – так по крещении власть владетельская над нами принадлежит благодати с добролюбием, а не греху: последний уже не обладает, а только порывается снова завладеть»⁶²⁷.

Таким образом, принимая во внимание все три апостольские изречения при свете их толкования Еп. Феофаном, а также исходя из всего вышесказанного, начиная с определения Царства Божиего св. Ап. Павлом, мы должны дать сему Царству такое определение: Царство Божие есть внутренняя возрождающая благодать Св. Духа, которая сообщается нам в таинстве св. крещения.

Впрочем, и это определение Царства Божиего не может быть окончательно исчерпывающим. С самых апостольских времен вместе с таинством св. крещения совершается и таинство св. миропомазания. Последнее сначала совершалось чрез возложение рук Апостолов⁶²⁸, а потом при них же, по мере распространения христианства, стало совершаться, по свидетельству ученика Ап. Павла, св. Дионисия Ареопагита, чрез помазание миром, почему Апостолы, как говорит св. Дионисий, называли это таинство таинством мира⁶²⁹.

Из «Православного Исповедания»⁶³⁰ явствует, что в таинстве крещения мы только очищаемся от грехов, умираем для жизни плотской и возрождаемся от Св. Духа для жизни новой и святой. А в таинстве миропомазания преподается нам Дух Святой со всеми Его дарами, возвращающими и укрепляющими нас в духовной благодатной жизни⁶³¹.

Таким образом, чтобы возродиться и жить свято во Христе, одинаково необходимы для нас оба таинства, что подтверждается и фактами из жизни Апостолов. Когда последние, как говорится в Деяниях апостольских, узнали что Самаряне приняли слово Божие и крестились во имя Господа Иисуса, то послали к ним Петра и Иоанна, которые возложили руки на них, и они приняли Духа Святого⁶³². А когда Дух Святой во время проповеди Ап. Петра сошел на Корнилия и всех бывших с ним, еще не крестившихся, Ап. Петр, тем не менее, повелел им креститься во имя Иисуса Христа⁶³³.

Вот почему св. Киприан говорит: «Тогда только они (еретики) могут вполне освятиться и соделаться сынами Божиими, если возродятся тем и другим таинством» (крещением и миропомазанием)⁶³⁴. Подобное учение мы находим и у св. Кирилла Иерусалимского.

Если же св. отцы, излагая учение о новозаветной благодати, говорят только о таинстве крещения без упоминания таинства миропомазания, то это совсем не означает, что последнее не так необходимо для нашего спасения, как первое. Это значит только то, что под крещенской благодатью они, в силу неразрывности обоих таинств, разумеют и даруемое Св. Духом возрождение в крещении и преподание нам Самого Св. Духа со всеми Его благодатными дарами в миропомазании: «Христос..., – говорят св.св. Каллист и Игнатий, – совершенную даровал крестившимся благодать Св. Духа, которая... открывается и проявляется в нас соответственно исполнению заповедей... *«дондеже достигнем вси в соединении веры, в меру возраста исполнения Христова»* (Еф.4:13)"⁶³⁵.

Эти слова св.св. Каллиста и Игнатия самым доказательным образом подтверждают нашу мысль, ибо ясно показывают, что св. отцы, хотя говорят здесь только о крестившихся, но вместе с тем говорят и о совершенной благодати Св. Духа, делающей людей совершенными после крещения. Но это и есть та благодать, которая подается нам в таинстве св. миропомазания.

В виду этого, на основании учения Божественного Откровения, Царство Божие должно иметь такое определение: оно есть внутренняя возрождающая благодать Св. Духа, которая получается нами в таинствах крещения и миропомазания.

В заключение мы должны сказать, что все свидетельства Свящ. Писания о новозаветной возрождающей или крещенской благодати являются в то же время и свидетельствами о Царстве Божием, дарованном нам крестною смертью Христа. Об этой благодати или появлении на земле Царства Божиего свидетельствовал Господь еще в Ветхом Завете такими словами пророка Иезекииля: *«И дам вам сердце ново, и дух нов дам вам, и отъиму сердце каменное от плоти вашей и дам вам сердце плотяно, и Дух Мой дам в вас. И сотворю да в заповедех Моих ходите, и суды, Моя сохраните и сотворите я... и спасу вы от всех нечистот ваших (и очищу вы от грех ваших всех)»*⁶³⁶.

О Царстве Божием или крещенской благодати и ее возрождающем действии говорил и св. Иоанн Предтеча: *«Аз убо крещаяю вы водою в покаяние; грядый же по мне, креплий мене есть, Ему же не смею достоин сапоги понести; Той вы крестить Духом Святым и огнем»*⁶³⁷. По толкованию св. Иоанна Златоуста, слово и огнем «выражает силу и могущественное действие благодати»⁶³⁸. Дух Святой, говорит в другом месте своих творений тот же св. отец, называется огнем – для означения теплоты благодати, которую Он возбуждает для истребления грехов, как водою Дух называется «для выражения чистоты и обновления»⁶³⁹.

Таково Богооткровенное учение о Царстве Божием.

В строгом соответствии с Божественным Откровением определяли Царство Божие как возрождающую крещенскую благодать Св. Духа и св. отцы Церкви. Об этом прежде всего свидетельствует св. Антоний Великий. «Взыскав сего Духа, – говорит он, – святые обрели Его; и Он-то есть истинный бисер многоценный, о коем поминается в святом Евангелии (Мф.13:45–46), в притче о купце, искавшем добрых бисеров, который, нашедши один многоценный бисер, пошел, продал все свое и купил его. Он же разумеется и в другой притче о сокровище, скрытом на поле, которое нашедши человек скрыл и от радости пошел, продал все что имел, и купил село то (Мф.13:44)»⁶⁴⁰.

Таким образом, многоценный бисер и сокровище, скрытое на селе, по учению Антония Великого, суть не что иное, как Дух Святой или Его Божественная благодать, получаемая нами в крещении. А так как Господь под образом многоценного бисера или сокровища, скрытого на селе, разумел Царство Божие, то, согласно с приведенным святоотеческим учением, Дух Святой или Его крещенская благодать и есть сие Царство.

Так смотрит на последнее в своем толковании притчи Христа о закваске⁶⁴¹ и преп. Макарий Великий. «Господь, – по его словам, – в пришествие Свое соблаговолил пострадать за всех, искупить всех Своею

кровью и небесную закваску вложить в верные души... когда пороку и лукавству невозможно уже будет придти даже на мысль в душе, всецело заквашенной Божественным Духом... Без небесной же закваски, т.е. силы Божественного Духа, душе невозможно приобщиться Господней благодати и достигнуть жизни»⁶⁴². Таким образом, по сему святоотеческому учению, Царство Божие отождествляется с силою Божественного Духа, т.е. Его благодатью, которой сподобляемся мы в таинстве св. крещения.

Несомненно, Господь в Своей притче о мнасах Царство Божие уподобил мнасу⁶⁴³. Вот какое объяснение сей притчи мы находим в творениях св. Ефрема Сирина. «Мы прияли через св. крещение, – поучает нас этот великий отец Церкви, – залог благодати, как талант, для многократного умножения и приращения чрез то обетованного наследия. Божественный и утешительный Дух, данный Апостолам, и чрез них преподанный единой истинной Церкви Божией, с минуты крещения пребывает в каждом, приступившем к крещению с чистою верою, – и каждый получает сей мнас для приумножения, возделания и приращения, как сказано в Евангелии»⁶⁴⁴.

Определение Царства Божиего, которое дают св.св. Антоний Великий, Макарий Великий и Ефрем Сирин, мы находим и у св. Симеона Нового Богослова. «Невозможно, – говорит он, – освободиться нам от неразумия, если не воцарится в нас Сын Божий и Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, благодатию Святаго Духа. И сие-то есть истина, которую пришел Господь засвидетельствовать»⁶⁴⁵. «И Сей-то Дух Святый есть царствие небесное»⁶⁴⁶. А в другом месте своих творений св. Симеон Нов. Богослов говорит: «Царствие сие есть благодать Св. Духа»⁶⁴⁷. Причем, у св. отца понятия Царства Небесного и Царства Божиего отождествляются⁶⁴⁸.

Таким образом, на основании приведенного святоотеческого учения о Царстве Божием, мы опять приходим к тому же воззрению на него, которое дает нам Божественное Откровение, определяя Царство Божие как возрождающую крещенскую благодать Св. Духа.

§ III.

О проявлениях Царства Божиего, указанных в словах Ап. Павла: Рим.14:17

Приведенное нами Богооткровенное и святоотеческое определение Царства Божиего показывает, что последнее в своей сущности есть несозданная человеческими усилиями благодать Божественного Духа. Эта благодать имеет свои дивные проявления: правду, мир и радость, как это явствует из определения Царства Божиего Ап. Павлом⁶⁴⁹. Что это за проявления, это выясняет нам Еп. Феофан-Затворник в своем толковании данного апостольского текста.

«Правда, – говорит Еп. Феофан, – не оправдание только и отпущение грехов, но внутренняя праведность, изгнавшая все неправое из сердца и вселившая в нем правочувствие и правосмыслие, от коих православие и праводелание; словом, – святость... Мир – мирное устроение в себе, в мыслях и чувствах, вследствие освобождения от мятущих страстей самоугодия; – мир, свыше сходящий и осеняющий душу... мир любви со всеми братьями... Радость, не какая-либо чувственная, но отрешенная... от всего чувственного... но в себя углубляющая по той причине, что там дается вкушать сердцу обвеселяющая блага, ихже око не виде, – из коего вкушения непрестанного точится радость, которой ничем другим купить нельзя... истинная радость бывает только в духовной жизни, душевная же и чувственная жизнь имеют лишь мимолетныя радости и всегда смутныя и немирныя. Духовной жизни радость истинная от того неотлучно принадлежит, что эта жизнь не иначе водворяется, как в силу соединения со всеблаженным Богом благодатию Его»⁶⁵⁰.

Говоря кратко, все сказанное здесь Еп. Феофаном можно свести к таким положениям: правда Царства Божиего есть праведная святая жизнь. Мир – первый ее плод, как бесстрастие и проистекающая от последнего совершенная любовь к ближним. И второй плод той же жизни – непрестанная небесная радость от соединения со всеблаженным Богом, когда сердце вкушает блага, коих не видело человеческое око.

Ясно, что Ап. Павел, определяя Царство Божие как правду, мир и радость о Дусе Святе, разумел совершенную святость, совершенный мир и совершенную радость, как проявления возрождающей крещенской благодати Св. Духа.

Об этих совершенных проявлениях Царства Божиего говорят и другие

Апостолы. Так, имея в виду первое из этих проявлений – правду, Ап. Иаков призывает верующих быть совершенными, без всякого недостатка⁶⁵¹. А св. Ап. Петр увещевает нас быть святыми во всех наших поступках⁶⁵². Но более всех учит о сем Ап. Павел. Он указывает, что плод наш есть святость⁶⁵³, почему и говорит: *«Не призва бо нас Бог на нечистоту, но во святость⁶⁵⁴, сия бо есть воля Божия, святость ваша, храните себе самех от блуда»⁶⁵⁵*. На свое служение Апостолы смотрели как на призвание их Спасителем делать людей святыми и совершенными, почему Ап. Павел говорил: *«И Той дал есть овы убо Апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя, к совершению святых... в созидание тела Христова, дбндеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в миру возраста исполнения Христова»⁶⁵⁶*.

Апостолы даже требовали от верующих бесстрастия: *«Умертвите убо уды ваша, – писал Ап. Павел колосским христианам, – яже на земли: блуд, нечистоту, страсть, похоть злую и лихоимание, еже есть идолослужение»⁶⁵⁷*. Вместе с тем, он призывал их облечься в нового человека⁶⁵⁸, т.е. во все христианские добродетели: *«Облецытеся убо, – увещевал он, якоже избраниши Божии, святы и возлюбленна, во утробы щедрот, благость, смиренномудрие, кротость и долготерпение, приемлюще друг друга, и прощающе себе, аще кто на кого имать поречение: якоже и Христос простил есть вам, тако и вы. Над всеми же сими стяжате любовь, яже есть союз совершенства»⁶⁵⁹*. Только от достигших совершенства можно было требовать непрестанной молитвы и подражания Самому Богу. Но и это требование предъявлялось верующим со стороны Апостолов⁶⁶⁰.

Что праведная, святая жизнь есть проявление именно возрождающей крещенской благодати, об этом свидетельствует Ап. Иоанн Богослов в своем первом послании, говоря: *«Всяк рожденный от Бога греха не творит, яко семя⁶⁶¹ Его в нем пребывает; и не может согрешати, яко от Бога рожден есть»⁶⁶²*. Взгляд на святую жизнь как на проявление благодати Св. Духа, выражается и у Ап. Павла в его послании к Галатам, где он говорит о плодах Св. Духа⁶⁶³.

Есть у св. Апостолов свидетельство и о мире и радости как совершенных проявлениях Царства Божиего. Об этом говорят их пожелания, с которыми они обращаются к верующим в своих посланиях. Наряду с благодатью Св. Духа, св. Апостолы желают христианам и мира. Так как благодать, воспринятая в крещении, может оказаться тщетной и даже в осуждение, если ее не возгревать борьбою со страстями, то св.

Апостолы наряду с пожеланием верующим благодати и высказывали пожелание им мира в смысле бесстрастия.

Но мир сей заключает в себе и совершенную любовь к ближним, и, следовательно, совершенную любовь к Богу, ибо от последней происходит первая. А совершенная любовь к Богу производит совершенную Божественную радость и блаженство, ибо Господь сказал: *«Аще заповеди Моя соблюдете, пребудете в любви Моей: якоже Аз заповеди Отца Моего соблюдох, и пребываю в Его любви... да радость Моя в вас будет и радость ваша исполнится»*⁶⁶⁴.

Следовательно, в своих пожеланиях Апостолы хотели, чтобы тот мир, который сделался по завещанию Христа⁶⁶⁵ их достоянием, испытывали и все христиане, как бесстрастие и совершенную любовь с ее совершенной Божественной радостью, неизъяснимою для человеческого ума. Этот Божественный мир имел в виду Ап. Павел, когда в своем послании к Филиппийцам писал: *«И мир Божий, превосходяй всяк ум, да соблюдет сердца ваша и разумения ваша о Христе Иисусе»*⁶⁶⁶.

Объясняя эти апостольские слова, Еп. Феофан говорит: «Мир сей – превосходит всякий ум, и потому... неизъясним... Его только вкушать можно...⁶⁶⁷ Потому Апостол и желает, чтобы все вкусили его, чтоб он всех осенил, – чтобы все сподобились сего неизъяснимаго блага»⁶⁶⁸.

В своем послании к колосским христианам тот же Ап. Павел показывает, что сей мир не только есть неизъяснимое, но и высшее для нас благо, говоря: *«И мир Божий да водворяется в сердцах ваших, в онъже и звани бысте во едином теле; и благодарни бывайте»*⁶⁶⁹. Если мы призваны к этому миру, то ясно, что он является самым великим для нас благом, ибо он есть бесстрастие, он содержит в себе совершенную любовь к Богу и ближним и через эту любовь дает нам Божественную радость или блаженство.

В своем толковании этих апостольских слов Еп. Феофан-Затворник изъясняет, почему мир Царства Божиего является для нас этим Божественным блаженством. Он говорит: «Не чуждо будет мысли Апостола разуместь здесь мир как покой в Боге, умиротворяющий все внутри сердец... Когда же душа упокоевается в Боге, тогда и Бог упокоевается в ней. А где Бог, там и блаженство – там радость о Дусе Святе, неотъемлемая принадлежность сподобившихся возыметь Царствие Божие внутрь себя»⁶⁷⁰.

Отсюда понятно, почему Господь этот мир назвал Своим – Божественным, и почему Он его завещал Апостолам, а через них и всем истинно-верующим, как все Свое Божественное наследство или

блаженство, говоря: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам: не якоже мир дает, Аз даю вам»⁶⁷¹.

Итак, по свидетельству Ап. Павла, мир и радость, эти плоды правды Царства Божиего, представляют собою самые совершенные явления, какие только могут испытывать люди на земле. Но в то же время Ап. Павел показывает, что эти явления производятся в нас внутреннею возрождающею благодатью Св. Духа, так как и правда, и мир, и радость в его определении Царства Божиего суть проявления Святого Духа, Его Божественной благодати.

§ IV.

Учение св. отцов Церкви о проявлениях Царства Божиего: правде, мире и радости (Рим.14:17). Совершенная любовь к Богу как источник Божественной радости

Если мы обратимся к св. отцам, то увидим, что и они о праведной святой жизни Царства Божиего и плодах ее, мире и радости, учили как о совершенных проявлениях возрождающей крещенской благодати. Св. отцы подробно уяснили нам эту истину. Рассуждая о святой жизни как о совершенном проявлении Царства Божиего, они в то же время выясняют нам, в чем заключается это совершенство.

Так, преп. Макарий Великий в одной из своих бесед говорит: «Вследствие преслушания первого человека приняли мы в себя странное (чуждое) для естества нашего – вредныя страсти, и привычкою, долговременным усвоением обратили их для себя как бы в природу; и опять необычайным же для нашего естества – небесным даром Духа надлежит изгнать из нас сие странное и возстановить нас в первоначальную чистоту»⁶⁷².

Ясно, что сей великий отец Церкви, говоря о первоначальной чистоте, восстанавливаемой в нас благодатью Св. Духа, понимает совершенную чистоту, что то же – наше нравственное совершенство, или святую жизнь как совершенное проявление Царства Божиего.

Интересно для нас знать, как эта чистота определяется преп. Макарием Великим. В своей 26-ой беседе он говорит: «Собственно твое, что сам ты делаешь, хотя и хорошо и Богу благоприятно, однакоже не чисто. Например, любишь Бога, но несовершенно; приходит же Господь, дает тебе любовь неизменную⁶⁷³, небесную. Молишься ты, и в то же время естественно кружатся твои помыслы; а Бог дает тебе молитву **ч и с т у ю**⁶⁷⁴, совершаемую духом и истиною»⁶⁷⁵.

Так же определяет христианское совершенство, и притом как проявление крещенской возрождающей благодати, и преп. Иоанн Кассиан: «Имей... они (язычники) некоторую частичку целомудрия, т.е. воздержание плоти, именно удерживали только похоть от совокупления, а внутреннюю⁶⁷⁶, совершенную и постоянную чистоту духа и тела, не говорю – делом приобрести, но и думать о ней не могли. В этом не стыдился сознаться и знаменитый между ними Сократ, как они славят.

Когда один физиогном, смотря на него, сказал, что у него глаза, как у деторастлителя, и когда ученики его, напавши на него, хотели отомстить за оскорбление, нанесенное учителю их, то Сократ, говорят, удержал их негодование таким изречением: «успокойтесь, дети, я точно таков, но сдерживаю себя». Итак, не только нашим рассуждением, но и сознанием их ясно доказывается, что они с принуждением удерживались только от совершения плотского совокупления, но желание и услаждение этою страстью не было изгнано из сердец их... Итак, видно, что они и не знали добродетели истинного целомудрия, какое требуется от нас. И потому верно, что нашего обрезания⁶⁷⁷, совершаемого в духе, невозможно иметь иначе, как по благодати Божией»⁶⁷⁸.

Таким образом, по святоотеческому учению, наше нравственное совершенство, как проявление возрождающей благодати, состоит в том, что мы не только не совершаем порочных дел, но становимся обладателями постоянной внутренней чистоты от пороков в мыслях, чувствах в самой глубине нашего сердца. Такой совершенной сердечной чистоты не только не могли иметь язычники, но ее не имел даже избранный ветхозаветный народ израильский. Ее только пророческим взором своим прозревал пророк Иеремия, когда от лица Господа говорил: «Яко сей завет, егоже завещаю дому израилеву: по днех оных, глаголет Господь, дая законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я, и буду им в Бога и тии будут Ми в люди»⁶⁷⁹. Появление этой совершенной сердечной чистоты вместе с появлением возрождающей благодати предсказывал и пророк Иезекииль, говоря от лица Бога новозаветным людям: «И дам им сердце ино, и дух нов дам им, и исторгну каменное сердце от плоти их, и дам им сердце плотяно, яко да в заповедех Моих ходят, и оправдания Моя сохранят, и сотворят я; и будут Ми в люди, и Аз им буду в Бога»⁶⁸⁰.

Вот почему вся нравственная высота ветхозаветного избранного народа могла только доходить до воздержания от внешних пороков, и такие великие праведники, как Моисей, Самуил и многие другие, не дерзали воспринимать на себя подвиг девства. Ибо не было в Ветхом Завете внутренней возрождающей благодати и ветхозаветные люди не перерождались сердцем и новым творением не делались⁶⁸¹.

Конечно, такая совершенная сердечная чистота от страстей есть не что иное, как бесстрастие или тот мир, о котором говорить Ап. Павел как о проявлении благодати Св. Духа⁶⁸². Так учит о сем и великий из святых отцов св. Марк Подвижник. По его словам, этот мир есть прежде всего избавление нас Св. Духом от всех наших страстей⁶⁸³.

Но не отрицательным только свойством определяется этот

благодатный мир. Он не есть только покой от страстей, но есть и покой в смысле радости от исполнения Божественных заповедей, или от совершения нами добродетелей. Ибо страсти уничтожаются добродетелями. Говоря о радости как дивном проявлении Св. Духа, принимаемого нами в св. крещении, преп. Антоний Великий свидетельствует, что эта небесная радость проистекает от трудов телесных, сердечного смирения и денно-нощных наших молитв⁶⁸⁴.

Вот почему Еп. Феофан-Затворник в своем основанном на святоотеческом учении толковании слов: *«Наследовах свидения Твоя во век, яко радование сердца моего суть»* (Пс.118:111), говорит: «Примите свидения Божии... и пребывайте в них... и это изольет в сердце ваше радость, которая и не отойдет от вас во веки... Что это так, в этом уверяет нас Пророк собственным опытом. Ничто другое внушает нам и Господь в проповеди Своей о блаженствах. Все содержание Его беседы в кратких словах таково: хочешь быть блаженным, то-есть, всесторонне-счастливым, – будь смирен, сокрушен сердцем, кроток, правдолюбив, милостив, чист сердцем, миротворен, терпелив и благодушен»⁶⁸⁵.

Вот какая радость или блаженство свойственны миру Царства Христова. По учению Еп. Феофана, этот Божественный мир есть мир сладостный. Имея в виду слова Блаж. Феодорита, святитель Феофан говорит, что те, которые приобретают сей мир, живут всегда в веселии, хотя бы на них вооружились все люди. Тогда сей мир делается неизреченною радостью Царства Божиего. Тогда его обладатели по своему состоянию уподобляются Апостолам и вместе с ними могут сказать: *«Во всем скорбяще, но не стужающе си; нечаеми, но не отчаяваеми; гоними, но не оставляеми; низлагаеми, но не погибающе»*⁶⁸⁶, ибо к ним будут тогда вполне применимы слова Христа, Который, посылая Апостолов по всей вселенной, *«яко овцы посреде волков»*⁶⁸⁷, завещал им этот мир Свой как Свое небесное блаженство, сказавши: *«Мир оставляю вам, мир Мой даю вам»*⁶⁸⁸.

Необходимо заметить, что слова Ап. Павла в определении им Царства Божиего нельзя понимать в том смысле, что сначала от возрождающей крещенской благодати появляется у нас правда, затем мир и, наконец, радость. Все эти явления Царства Божиего ощущаются одновременно. Притом, когда достигается нами совершенство, тогда правда, мир и радость переживаются нами в совершенной степени.

Но вернемся к святоотеческому учению касательно радости Царства Божиего. Как мы говорили, она присуща миру, и самый этот мир есть неизреченная радость, небесное блаженство. Св. отцы подробно выясняют,

что последнее делается нашим достоянием тогда, когда мы достигаем высшего дарования Св. Духа или совершенной любви к Богу⁶⁸⁹, как самого близкого нашего единения с Богом. Какая радость может быть выше и сильнее той, которую обещал Господь Своим последователям в будущей жизни Его Небесного Царства, как Свое единение с ними? Вот почему Он говорит: *«Аще кто Мне служит, Мне да последствует; и идеже есмь Аз, ту и слуга Мой будет»*⁶⁹⁰. Ту же истину Господь выразил и в словах Своей первосвященнической молитвы: *«Отче, ихже дал еси Мне, хошу, да идеже есмь Аз, и тии будут си Мною, да видят славу Мою, юже дал еси Мне, яко возлюбил Мя еси прежде сложения мира»*⁶⁹¹. Райское блаженство Небесного Царства обещал Господь как единение с Собою и разбойнику, когда сказал ему на кресте: *«Днесь со Мною будеши в раи»*⁶⁹².

Конечно, под этим блаженным единением Господь разумел не внешнее только, хотя бы и близкое соприкосновение с Ним, но самое тесное и внутреннее наше единение с Богом. Иначе сказать, наше райское блаженство на небесах будет состоять не только в созерцании Христа и Его Божественной славы, но и в восприятии Божества всем нашим существом, до внутреннего слияния с Ним воедино по благодати, вплоть до нашего обожения. Вот почему св. Иоанн Богослов, имея в виду будущее блаженство Небесного Царства Христова, сказал: *«не у явися, что будем: вемы же, яко, егда явится, подобни Ему будем, ибо узрим Его, якоже есть»*⁶⁹³. Отсюда понятно, почему преп. Феодор Еп. Едесский говорит: *«Конец нашей жизни есть блаженство, или, что то же – царство небесное, или царство Божие. А оно есть не зрение только царственнейшей Троицы, но восприятие обожения»*⁶⁹⁴.

Предвкушать это райское будущее блаженство от единения с Богом мы призваны еще здесь на земле. Об этом свидетельствует Сам Господь в той же прощальной Своей беседе с учениками. *«Да вси едино будут, – говорится здесь, – якоже Ты Отче, во Мне, и Аз в Тебе да и тии в нас едино будут: да и мир веру имет, яко Ты Мя послал еси»*⁶⁹⁵. Здесь Господь говорит о вечном единении нашем с Богом, однако же таком, которое должно начаться на земле, ибо на это единение Он смотрит как на средство привести мир к истинной вере в Него.

Что Господь призвал нас к единению самому тесному и, следовательно, самому блаженному еще здесь в земной жизни, это в особенности явствует из следующих слов Христа: *«Аз есмь лоза, вы же рождие»*⁶⁹⁶. Что может быть неразрывнее ветвей и их дерева? Эти ветви – часть дерева. Они питаются живительным соком и живут тою же жизнью, какую живет и самое дерево. Ветви находятся с ним в живой,

существенной органической связи и являются совершенно от него неотделимыми. Такого единения с Собою Господь и удостоивает нас еще в земной нашей жизни, чтобы перелить в наши сердца Свое блаженство. «Бог всеблаженный, говорит Еп. Феофан Затворник, изливает непрестанную радость в сердце, с Ним живо сочетанное»⁶⁹⁷.

Но чем же, как не любовью к Богу, мы приходим к этому радостному единению с Ним? Самая любовь к Богу в своей сущности есть стремление к единению с Ним. «Кто что любит, говорит св. Феодор Едесский, тот с тем непрестанно и быть желает, и отвращается от всего, что препятствует соводворяться и соображаться с любимым предметом. Явно потому, что и Бога любящий вождедевает всегда с Ним пребывать и беседовать. Достигается же сие нами чистою молитвою»⁶⁹⁸.

Эту истину подробно уясняет нам Святитель Тихон Задонский. «Любитель, – говорит он, – с любимым всегда совокупно и неразлучно быть желает... Так и кто любит Христа сердцем, тот со Христом всегда неразлучно быть желает, как Ап. Павел, засвидетельствовавший, что он *«желание имел разрешиться и со Христом быти»* (Флп.1:23), или как невеста, в Песнях Песней взывавшая: *«уязвлена есмь любовью аз...»* (Песн.5:8).

Так, кто Христа Сына Божия любит, тот всегда в сердце своем духовно объемлет и носит Его, а отсюда часто о Нем поминает, размышляет и рассуждает... Любитель с любимым одинаково о всем мыслит, и не только мыслит одинаково, но и слова его и обороты речи его себе усваивает... Так Христа любящий умом Христовым о всем умствует...

Любитель волю любимого исполняет. Так любящий Христа с волею Его святою во всем согласуется. *«Любяй Мя, заповеди Моя соблюдает»*, говорит Сам Господь. Любитель любимого бережется оскорбить. Так любящий Христа Господа бережется всякого греха ради того единого, что им оскорбляется Христос...

«Истинная любовь до того достигает, что любитель за любимого умереть не отрекается. Так и истинному Христову любителю, заключает Святитель Тихон, приятнее... всякую смерть потерпеть, нежели от Христа и Христовой любви разлучиться»⁶⁹⁹.

Так, по учению св. отцов Церкви, любовь к Богу соединяет нас с Ним. Но вместе с тем, эта любовь дает нам возможность испытать райское блаженство еще здесь, в земной жизни. Вот как об этом свидетельствуют св. отцы Церкви.

Исходя из слов Ап. Павла: *«ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его. Нам же Бог*

открыл есть Духом Своим»⁷⁰⁰, св. Исаак Сирианин говорит: «Любовь (к Богу) есть вместилище духовного, и водворяется в чистоте души. Когда ум станет в области любви, тогда действует благодать, ум приемлет духовное созерцание и делается зрителем сокровенного... И блаженный Павел... как приял Духа Святого и обновился Им, сподобился и таин откровения... слышал неизреченные глаголы, зрел созерцание высшее естества, восторгался созерцанием небесных сил и услаждался духовным»⁷⁰¹.

За эту совершенную любовь к Богу удостоился, подобно Ап. Павлу, и преп. Серафим Саровский быть вознесенным до третьего неба, где он созерцал небесные обители и испытывал райское блаженство. Передавая об этом дивном откровении своему собеседнику, преп. Серафим говорил: «Ах, если бы ты знал, какая радость, какая сладость ожидают душу праведнаго на небеси, то ты решился бы во временной жизни переносить всякия скорби, гонения и клевету с благодарением, и если бы самая эта келия наша была полна червей, и если бы эти черви ели плоть нашу во всю временную жизнь, то со всяким желанием надобно бы на это согласиться, чтобы только не лишиться той небесной радости, какую уготовал Бог любящим Его»⁷⁰².

Что же, как не совершенная любовь ко Христу, была причиною и того дивного проявления благодати Св. Духа, которое пережил св. Серафим во время своей беседы с Мотовиловым, когда его лицо блистало, как солнце.

Переживал он райское блаженство и тогда, когда ему были явления Спасителя и Божией Матери во всей Божественной славе, и когда он причащался св. Христовых Таин. После вкушения Тела и Крови Христа его лицо также озарялось благодатным светом, он не чувствовал ничего земного, его душа была полна радостью, и никто из окружающих не дерзал в этот момент беспокоить его.

Отсюда понятно воззрение св. Симеона Нового Богослова на таинство св. Причащения. Св. отец учит, что в этом таинстве нам и сообщаются те блага Небесного Царства Христова, о которых Ап. Павел говорит: «*ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не придоша, яже уготова Бог любящим Его*»⁷⁰³. Вместе с Церковью св. Симеон смотрит на сие таинство как на средство для самого тесного и родственного нашего единения со Христом. Здесь, по его словам, мы делаемся плотью от плоти Христа, костью от костей Его⁷⁰⁴. «Господь, – говорит св. отец, – даровал (нам) и Божественную кровь Свою, чтобы верующие в Него причащались ее и чрез то делались причастными Божественного естества»⁷⁰⁵. «Слышишь, как ясно-ясно взывает Сын Божий⁷⁰⁶, что чрез причащение пречистых Таин такое же имеем мы единение и жизнь со Христом, какое

единение и жизнь имеет Он Сам со Отцем? Ибо как Он едино есть с Богом и Отцем Своим по естеству, так, говорит, и мы едино бываем с Ним по благодати, когда вкушаем плоть Его и прием кровь Его»⁷⁰⁷.

Конечно, не надо забывать, что по учению св. Симеона мы будем испытывать райское блаженство от такого дивного единения с Богом в сем таинстве только тогда, когда, по его словам, сделаемся святыми через исполнение Божественных заповедей⁷⁰⁸, т.е. когда достигнем все той же совершенной любви к Богу.

Только через эту совершенную любовь к Богу и ее первое выражение – чистую сердечную молитву, как учат св. отцы, мы делаемся участниками небесных явлений рая и удостаиваемся дивных блаженных откровений. Это происходит тогда, когда, по учению св. Исаака Сирина, наша чистая молитва переходит в блаженное созерцание.

Вот как об этом рассуждает, по своему собственному благодатному опыту, преп. Макарий: «Иной, – говорит он, – входит преклонить колено – и сердце его исполняется Божественной действительности, душа веселится с Господом, как невеста с женихом, по слову пророка Исаии, который говорит: *«якоже радуется жених о невесте, тако возрадуется Господь о тебе»* (Ис.62:5). И иногда во весь день чем-нибудь занятый на один час посвящает себя молитве, – и внутренний его человек с великим услаждением восхищается в молитвенное состояние, в бесконечную глубину оною века, так что всецело устремляется туда парящий и восхищенный ум. На это время происходит в помыслах забвение о земном мудровании, потому что помыслы насыщены и пленены Божественным, небесным, беспредельным, непостижимым и чем-то чудным, чего человеческим устам изречь невозможно. В этот час человек молится и говорит: О, если бы душа моя отошла вместе с молитвою»⁷⁰⁹.

Таково Богооткровенное и святоотеческое учение о Царстве Божиим, как о крещенской возрождающей благодати Св. Духа. Это учение свидетельствует, что Царство Божие в его благодатной сущности и в его благодатных совершенных плодах есть несозданное явление, ибо все здесь происходит от данной нам в крещении внутренней возрождающей благодати Св. Духа.

§ V.

Участие нашей свободной воли в достижении Царства Божиего по учению Христа, Апостолов и св. отцов

Возникает вопрос: каково же участие нашей свободной воли в достижении нами Царства Божиего? В ответ на это мы укажем на следующие слова Господа: *«Царствие небесное нудится, и нуждницы восхищают е»*⁷¹⁰. Следовательно, по учению Спасителя мы должны явить великие усилия нашей свободной воли, великие труды и подвиги, чтобы восхитить Царство Божие, т.е. сделаться его обладателями. Царство Божие есть Божественная благодать, или Божественное семя. Но чтобы возрастить сие семя, возгреть или вскрыть сию благодать до ее дивных проявлений, от нас требуется решительное, неуклонное исполнение Божественных заповедей, для чего мы должны вступить в тяжкую борьбу со страстями и идти узким и тернистым путем, пройденным Апостолами, мучениками и всеми святыми. Вот почему Господь говорит: *«узкая врата и тесный путь вводяй в живот, и мало их есть иже обретают его»*⁷¹¹. *Аще кто хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возьмет крест свой, и по Мне грядет»*⁷¹². *Аще кто... не возненавидит отца своего и мать, и жену, и чад, и братию, и сестр, еще же и душу свою, не может Мой быти ученик»*⁷¹³. *«В мире скорбни будете»*⁷¹⁴. *В терпении вашем стяжите души ваша»*⁷¹⁵.

Так смотрели на дело и св. Апостолы. Указывая на возрождение нас Богом к нетленному небесному наследству, Ап. Петр говорит: *«О немже радуйтесь, мало ныне, аще лепо есть, прискорбни бывше в различных напастех»*⁷¹⁶. Говоря о невинных страданиях ради Бога, тот же Апостол говорит, что мы к этому даже призваны: *«На сие бо и звани бысте: зане и Христос пострада по нас, нам оставль образ, да последуем стопам Его»*⁷¹⁷. *Возлюбленнии, – говорит он, – не дивитесь еже в вас раждежению ко искушению вам бываему, яко чужду вам случающуся»*. (Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного)... *«Аще укоряеми бываете о имени Христове, блажени есте; яко славы и Божий Дух на вас почивает»*⁷¹⁸. В своем послании к Тимофею Ап. Павел писал ему: *«Ты же трезвися о всем, злопостражди, дело сотвори благовестника»*⁷¹⁹. А в своем послании к Евреям он писал: *«Не у до крове стасте, противу греха подвизающесе»*⁷²⁰. Когда же сам Ап. Павел за благовестие пострадал до крови в Листре,

будучи побит камнями почти до смерти, то после этого он говорил своим ученикам, *«яко многими скорбьми подобает нам внити в Царствие Божие»*⁷²¹.

Так учили и св. отцы Церкви. По словам иноков Каллиста и Игнатия *«в Божественных ложеснах, т.е. в священной купели крещения, всецело совершенную Божественную благодать приемлем мы туне. Если же после того как-нибудь, по злоупотреблению вещами временными, и по многозаботливости о делах житейских, закроем ее мглою страстей, то можно и после сего чрез покаяние и исполнение заповедей богодейственных, опять воспрять и снова стяжать преестественную ее светлость и увидеть наияснейше проявление ее. Проявление ее открывается по мере ревности каждого быть верным вере»*⁷²².

Так учит и св. Марк Подвижник, говоря: *«Крестившимся в Соборной Церкви крещением дается таинственно благодать и живет в них сокровенно; потом же по мере делания заповедей и мысленной надежды, открывается в верующем (сия благодать) по слову Господню: «веруй в Мя, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, егоже хотяху приимати верующии во имя Его» (Ин.7:38–39).* Сколько мы, продолжает св. Марк Подвижник, веруя исполняем заповеди Божии, столько и Дух Святый производит в нас Свои плоды. Плоды же Духа, по св. Павлу, суть: *«любвы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал.5:22)*⁷²³.

По словам преп. Симеона Нового Богослова, *«Царствие сие (Божие) есть благодать Св. Духа, как показывает сказанное Господом слово: «царствие Божие внутрь вас есть» (Лк.17:21), чтоб мы восподвизались прять и иметь в себе Духа Святого. Итак, которые чуждаются всегдашнего самопринуждения, самоозлобления и самостеснения, произвольной нищеты и самоохотных лишений, такие пусть не говорят, что имеют в себе Духа Святого. Ибо без трудов, потов и болезненных подвигов в добродетелях никому не дается сей небесный дар. Почему истину выражает общее присловие, которое гласит: покажи дела и ищи наград»*⁷²⁴.

В своем слове о терпении и рассудительности преп. Макарий Великий говорит: *«Много потребно нам веры, терпения, внимательности и подвигов, сверх того, нужно алкать и жаждать добра с великим благоразумием и с великою рассудительностью... Ибо многие из людей... хотят получить царствие без трудов и потов. И ублажают они святых мужей, желают их славы и дарований, не хотят же иметь общения в равных с ними скорбях, трудах и страданиях...*

Уразумей, что в скорбях, в страданиях, в терпении и в вере сокрыты обетования, самая слава и приятие небесных благ. И пшеничное зерно, ввергаемое в землю, или дерево, разумно прививаемое, необходимо подвергается прежде загноению и бесчестию, и потом уже получает оно многократный плод благолепного своего одеяния ...

В какой мере каждый из вас за веру и рачительность сподобился соделаться причастным Святого Духа, в такой же (мере) в оный день и тело его будет прославлено»⁷²⁵.

А преп. Нил Синайский для стяжания тех же благодатных проявлений Царства Божиего требует от нас подвигов даже до крови. «Не думай, – говорит он, – стяжать добродетель, не поборовшись прежде за нее до крови. Надлежит, по Божественному Апостолу, до смерти стоять против греха, подвизаясь, чтоб сохраниться непорочными (Евр.12:4)»⁷²⁶.

Под борьбой до крови здесь понимаются аскетические великие труды и подвиги, которые сопровождаются в жизни подвижников истощанием тела и действительною готовностью пострадать до пролития крови и умереть за святую жизнь.

В этом смысле поучает нас и преп. Авва Дорофей, говоря: «Гнев, если закоснеет, обращается в злопамятность, от которой человек не освободится, если не прольет крови своей»⁷²⁷.

Закончим все эти свидетельства св. отцов следующими словами св. Ефрема Сирина: «Как младенец, рожденный в веке сем, не остается навсегда в младенческом возрасте, но ежедневно растет, по закону естества, пока не придет в совершенного мужа: так и рожденный свыше водою и Духом не должен оставаться в младенчестве духовном, но постоянно пребывая в подвиге, труде и многом терпении, обязан чрез борьбу с духовным сопротивником преуспевать и возрастать до полноты духовного возраста, – или в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова, как учит Апостол (Еф.4:13)»⁷²⁸.

Конечно, употребляя великие усилия воли для стяжания Царства Божиего, мы не должны полагаться на свои труды. Ни на одно мгновение мы не должны забывать, что процесс раскрытия в нас Царства Божиего, или крещенской благодати, невозможен и немислим без помощи Божией, т.е. без той же благодати Св. Духа. Мы должны всегда помнить слова Господа: «*Без Мене не можете творита ничесоже*»⁷²⁹.

Эта Божественная мысль выражена и в словах Ап. Павла: «*Благодатью бо есте спасени чрез веру; и сие не от вас, Божий дар*»⁷³⁰.

По словам св. Симеона Нового Богослова «как невозможно дому прочно стоять без основания, так душе, верующей во Христа, невозможно

явить богоугодное житие, если в нее не вложена будет, как основание, благодать Св. Духа... Ибо Св. Дух животворит душу, как душа тело»⁷³¹.

«Как тело без души мертво и не может ничего делать, – говорит преп. Макарий Великий, – так без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для Царства и без Духа не может делать ничего, что Божие»⁷³².

По учению св. Марка Подвижника «мир есть избавление от страстей, которого нельзя обрести без воздействия Святаго Духа»⁷³³.

В строгом соответствии с приведенными изречениями св. отцов учит и блаж. Диадокх, говоря: «если Его (Духа Святого) Божество действительно не озарит сокровенностей нашего сердца, то мы не возможем нераздельным чувством, т.е. всецелым расположением души вкусить небесного блага»⁷³⁴.

И не только для стяжания Царства Божиего чрез борьбу со страстями и исполнение заповедей нам необходима благодать Св. Духа, как Божественная сила. Она необходима и тогда, когда мы достигаем этого Царства и делаемся обладателями дивных, совершенных проявлений возрождающей благодати. Можно даже сказать, что тогда еще более потребна нам помощь от сей благодати. Известно, что воры и грабители особенные усилия своей преступной воли направляют туда, где находятся самые драгоценные сокровища. Точно так же и бесы больше всего нападают на тех, которые обладают величайшими духовными сокровищами – совершенными проявлениями благодати Св. Духа, ради чего пролил на кресте Свою бесценную кровь наш Спаситель. В данном случае, нечистые духи стараются погубить благодатное совершенство через внушение праведникам тщеславных помыслов. Так они искушали преп. Антония Великого, преп. Макария Великого, св. Симеона Столпника, Святителя Тихона Задонского и великого угодника Божия преп. Серафима Саровского.

В виду этих искушений от диавола, великие угодники Божии особенною своею заботою имели стяжание смирения. Оно было самою отличительною их чертою. И чем более было в их жизни благодатных плодов, тем большим смирением они украшались. Известно, что св. Серафим Саровский, несмотря на все свои благодатные дарования и великие откровения, коих удостоил его Господь, иначе себя не называл, как грешным и убогим Серафимом. Незадолго перед смертью, как новоначальный послушник, он по ночам трудился до изнеможения, таская камни с места на место, а спал или на камнях, или стоя на коленях, опустив голову и поддерживая ее стоящими на локтях руками.

Таковыми изумительными подвигами и смирением хранили благодать

святые люди, памятуя слова Ап. Павла: *«Смотряюще, да не кто лишится благодати Божия... Темже Царство непоколебимо приемлюще, да имамы благодать, еюже служим благоугодно Богу, с благоговением и страхом»*⁷³⁵.

Эти чувства благоговения и страха – как бы не потерять полученное благодатное совершенство, всегда были присущи святым, ибо они знали, что чрез гордость лишился благодатного совершенства денница и пали первые люди. Вот почему преп. Макарий, имея в виду достигших благодати в ее совершенных проявлениях, сказал: *«Но и те самые, которые вкусили Божией благодати, и стали уже причастниками Духа, если не будут осторожны, угасают и делаются хуже того, какими они были, живя в миру»*⁷³⁶.

Ясно отсюда, как необходима помощь Божественной благодати и для достигающих Царства Божиего, и для достигших всей его благодатной высоты.

Сводя все сказанное нами о Царстве Божиим к кратким и существенным положениям, мы должны сказать, что Царство Божие есть несозданное явление внутри нас – в нашем сердце, как благодать в ее совершенных плодах, и как таковое, оно есть величайшее небесное сокровище. Но чтобы воспользоваться им, мы должны употребить великие усилия нашей свободной воли для раскрытия внутренней возрождающей благодати Св. Духа, огненной борьбой со страстями и неуклонным исполнением Божественных заповедей. Впрочем, и здесь нужна нам помощь той же внутренней возрождающей благодати Святого Духа – как в самом стяжании Царства Божиего, так, в особенности, по его достижении.

Вот все, что мы хотели сказать в своем исследовании вопроса о Царстве Божиим на основании Богооткровенного и святоотеческого учения.

§ VI.

Царство Божие, или крещенская возрождающая благодать в ее проявлениях, как самый главный признак, отличающий православных христиан от язычников, иудеев, а также католиков, протестантов и тех из среды православных, которые не раскрывают сей благодати исполнением Божественных заповедей. Раскрытие этой благодати как цель всей нашей христианской жизни.

Прежде чем закончить наш труд, мы не можем не обратить внимания на тот вывод, который проистекает из всего сказанного нами.

Мы видели, что крещенская возрождающая благодать в ее дивных проявлениях присуща только Православной Церкви. Поэтому сия благодать или, что то же, Царство Божие есть главнейший существенный признак, которым отличаются православные христиане от язычников и иудеев, так как у них нет сей благодати. Хотя последняя и сообщается в католичестве, тем не менее и здесь нет Царства Божиего в проявлениях благодати Св. Духа, так как сия благодать не спасительна здесь, т.е. не может обнаруживаться в своих проявлениях, вследствие присущих католичеству ересей. И это понятно, ибо Ап. Павел сказал: *«Аще мы или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет»*⁷³⁷. В виду этого, хотя по апостольскому преемству внутренняя возрождающая благодать и сообщается в католичестве чрез таинства крещения и миропомазания, но, в силу указанных слов Ап. Павла, она здесь не действует, и принявшие эту благодать отлучаются от нее, точнее, от ее спасительного действия. Благодать сия, хотя и остается в католичестве, в силу того, что Божественные дарования нераскаянны, т.е. непреложны, но она уже не действительна и не спасительна.

Что касается протестантства, то в нем нет ни апостольского преемства, ни таинства св. миропомазания. Следовательно, здесь нет даров Св. Духа, а вместе с этим, не может быть совсем и их проявлений. Ясно, что в протестантстве нет Царства Божиего или действительной благодати Св. Духа ни в ее сущности, ни в ее проявлениях.

Поэтому внутренняя возрождающая благодать является самым главным признаком, коим мы, православные христиане, отличаемся и от

католиков и от протестантов.

Наконец, эта благодать Св. Духа, или Царство Божие, есть тот самый главный существенный признак, который отличает православных христиан, раскрывающих ее исполнением спасительных заповедей, от тех православных христиан, которые не раскрывают ее жизнью по заповедям. Поэтому первые, как обладатели Царства Божиего еще в земной жизни, получают после смерти и страшного суда Христова спасение и вступят в вечное Царство славы, а вторые, как не раскрывшие в себе крещенской благодати исполнением заповедей, покаянием и смирением сердца, не войдут в Царство славы и навеки погибнут.

Есть и еще один вывод, к которому приводит изложенное нами учение о Царстве Божием. Из этого учения явствует, что дарование нам внутренней возрождающей благодати Св. Духа, или Царства Божиего, было целью страданий и смерти Христа, по учению Самого Господа⁷³⁸.

Вот почему Св. Симеон Новый Богослов говорит: «то и было последнею целью воплощенного домостроительства, т.е. для того и воплотился Сын Божий, Бог Слово, и соделался человеком, да приемлют, как душу, благодать Святаго Духа души тех, кои веруют в Него, яко Бога и человека ... и да являются, таким образом, возрожденными, возсозданными и обновленными чрез святое крещение, и соделываются тем, чем был первый человек прежде преступления, освящаясь благодатью Святаго Духа в уме, совести и во всех чувствах так, чтобы после сего совсем не иметь уже растленной падением жизни, которая могла бы увлекать вожделение души к плотским и мирским похотям»⁷³⁹.

Так учил о цели воплощенного домостроительства Христова и преп. Макарий Великий: «Кто старается, – говорит он, – уверовать и придти ко Господу, тому надлежит молиться, чтобы здесь еще приять ему Духа Божия, потому что Он есть жизнь души, и для того было пришествие Господа, чтобы здесь еще дать душе жизнь – Духа Святаго»⁷⁴⁰.

Но если целью воплощенного домостроительства Христова было дарование нам благодати св. Духа, то ясно отсюда, что главною целью всех наших трудов и всей нашей жизни должно быть стяжание этой крещенской возрождающей благодати, что то же – Царства Божиего. Вот почему тот же великий отец Церкви, Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Все старание и весь подвиг его (праведника) должен быть обращен на то, чтобы стяжать Дух Христов, и таким образом приносить плоды Духа Святого: ибо в этом и состоит духовный закон и благобытие»⁷⁴¹. По словам св. Симеона, «если не с тою целью подвизается он (христианин), чтобы или получить благодать в первый раз чрез крещение, или, если имел

ее, и она отошла по причине греха его, возратить ее опять чрез покаяние, исповедь и самоуничиженное житие, а (если) подает милостыни, постится, совершает бдения, молитвы деет, и прочее не с э т о ю одною целью⁷⁴², и не на сей один конец, но думает, что совершает славные добродетели и ценные сами по себе пред Богом добрые дела: то т щ е т н о он утруждает и измождает себя»⁷⁴³.

«Всецело предавшие себя Богу, – поучает нас св. Ефрем Сирий, – должны по мере сил своих исполнять все заповеди, так как всем очевидно предлежит одна цель благочестия⁷⁴⁴, – именно, чтобы по вере и ревности о всех добродетелях сподобиться нам исполнения Духом Святым, и приобрести совершенное освобождение от страстей, т.е. очищение сердца, производимое в душах верных и благочестивых освящающим Духом»⁷⁴⁵.

Вот почему преп. Серафим Саровский сказал, что «целью всей нашей жизни христианской является стяжание благодати Св. Духа».

**По поводу сочинения иеромонаха Тарасия:
«Великороссийское и малороссийское
богословие 16 и 17 веков»⁷⁴⁶**

Предисловие

В своем исследовании статьи М. Антония «Догмат искупления» мы заявили, что автор последней ссылается на таких лиц, которые не могут быть богословскими авторитетами. В числе этих лиц нами указан был иеромонах Тарасий. Чтобы показать справедливость нашего заявления, мы не видим нужды в рассмотрении всего его сочинения и находим вполне достаточным указать только некоторые ошибочные мнения о. Тарасия.

Нельзя не заметить, что в его сочинении отобразились неправильные взгляды М. Антония. Это понятно: ибо о. Тарасий был преданным его учеником в бытность свою студентом Казанской Духовной Академии, когда она возглавлялась М. Антонием, как своим ректором.

В этом сродстве взглядов и надо усматривать причину того хвалебного отзыва, который сделал М. Антоний в своем предисловии к сочинению о. Тарасия. Здесь он сей труд называет «прекрасной и высоконаучной диссертацией»⁷⁴⁷.

Мы ни в какой мере не разделяем такого хвалебного отзыва. Одним из самых главных признаков научности православного богословского сочинения является его соответствие православному учению. Но такого соответствия в сочинении о. Тарасия не наблюдается и притом в воззрении на самый главный догмат – об искуплении.

Обратимся к содержанию сочинения о. Тарасия.

Умаление и уничтожение о. Тарасием спасительной силы голгофской жертвы. Неудачная ссылка о. Тарасия, для подтверждения своего неправильного взгляда касательно искупления, на послание Ап. Павла к Евреям, и изречения св. св. Иринея Лионского и Иосифа Волоцкого.

Самая главная догматическая погрешность иеромонаха Тарасия заключается в том, что он обесценивает спасительное значение крестных страданий и смерти Христа. По его словам, «уничуженное рождение (Христа) от Девы в убогих яслях и смиренное крещение в струях Иорданских» являются по своей спасительной силе для попрания дьявола и уничтожения Адамова греха событиями однородными, в сравнении со страданиями Господа на Голгофе, «хотя последним, говорит о. Тарасий, как завершению всей земной жизни Христа и более ярким по самому проявлению смирения, и должно отдать первенство в отношении привлекающей силы»⁷⁴⁸.

Несомненно, выражение: «в отношении привлекающей силы» нельзя здесь толковать в том смысле, что страдания на Голгофе имеют первенство, сравнительно с рождением и крещением Христа, по своей спасительной силе для освобождения нас от власти дьявола и уничтожения греха Адамова. Ибо все эти события из земной жизни Господа, как заявляет о. Тарасий, по своей спасительной силе однородны.

Но на этом приравнении в деле нашего спасения крестных страданий Христа к Его рождению и крещению о. Тарасий не останавливается. Он настолько обесценивает значение этих страданий, что совсем игнорирует спасительную силу голгофской жертвы в избавлении нас от греха, ибо заявляет, что это избавление мы получаем через подражание Христу, как нашему идеальному примеру или образу смирения, и через нашу готовность страдать за неподчинение греху. О. Тарасий говорит: «Для сознательной жизни необходим образ... предмет почитания и подражания. Для последователей Христа таким идеалом стал Сам Христос, смиренный и униженный страдалец, привлекающий Своей бесконечной любовью. Взирая на Него... и видя бесконечный пример... смирения, христиане почерпали из этого созерцания новые начала жизни, уже реально и очевидно освобождающие от греха»⁷⁴⁹. Немного далее о. Тарасий заявляет: «всматриваясь глубже в картину христианской жизни, мы видим

полное освобождение от греха через постоянную готовность страдать за свое неподчинение греху»⁷⁵⁰.

Удивительно то, что тут же после указанных нами слов, о. Тарасий приводит выдержку из творений св. Григория Нисского с изображением новой христианской жизни, в силу появления благодати Св. Духа⁷⁵¹, а также приводит выдержку из творений преп. Иоанна Дамаскина, где находятся такие слова: «Итак, богопочитание демонов прекратилось, тварь освящена Божественной Кровью, жертвенники и храмы идолов ниспровергнуты, боговедение насаждено... демоны трепещут перед людьми, которые искони находились в их власти и все это совершенно через крест, страдания и смерть»⁷⁵².

После таких святоотеческих свидетельств, приведенных о. Тарасием, ему следовало бы заявить, что полное освобождение наше от греха совершается в христианской жизни не только нашим подражанием Христу в смирении и готовностью страдать за неподчинение греху, но, главным образом, внутренней возрождающей благодатью Св. Духа, которая даруется нам, в силу крестных страданий и смерти Христа. Но, как это ни странно, мы находим у него совсем другое заявление. Он пишет: «хотя св. отцам были, конечно, известны слова апостола о священничестве и жертве Христа, но ни один из них не строит теории освобождения человека от греха через жертву Богу Отцу»⁷⁵³.

Как можно так говорить, когда избавление нас от греха крестной смертью Господа есть основное учение Православной Церкви, которое внедряется в нас ей с самых апостольских времен, посредством Богооткровенного и святоотеческого учения и ежедневных Богослужений, составленных теми же св. отцами Церкви.

Впрочем, свое отрицание основного догматического учения нашей Церкви об избавлении нас от греха крестной жертвой Христа о. Тарасий думает подтвердить не только ложным заявлением, что этого учения нет ни у одного св. отца. Он пытается доказать, что данного учения нет и в Свящ. Писании. Эту попытку мы находим в рассуждении о. Тарасия о первосвященническом служении Иисуса Христа. «Эпитет Первосвященника, говорит он, заимствован из послания апостола Павла к Евреям, написанного картинным языком еврейских религиозных понятий, заимствованных из культа Иерусалимского храма... Зablуждающимся по ревности к установлениям Моисея апостол хотел показать, что христианство выдерживает сравнение даже с внешней стороной иудейской религии и что это сравнение в пользу христианства. С этой точки зрения он и называет Христа Первосвященником, в отличие же от

первосвященников иудейских называет Его Первосвященником по чину Мелхиседекову. Очевидно, такое название Христа не более, как **простое сравнение**⁷⁵⁴, так как и жертвы древних священников сами по себе были только снисхождением к человеческой немощи склонных к идолопоклонству иудеев, а не каким-нибудь безусловным способом богоугождения. Так смотрели на это дело св. отцы (Ириней Лионский и Иосиф Волоцкий)»⁷⁵⁵.

Все это говорит о. Тарасий, исходя из своего неправильного взгляда на искупление. В послании к Евреям Ап. Павел сравнивает Христа, как Первосвященника, с ветхозаветными первосвященниками, и их кровавые жертвоприношения – с крестной жертвой Христа. На основании этого сравнения он выясняет все спасительное для нас значение голгофской жертвы, которая избавляет нас от греха⁷⁵⁶, делает нас святыми⁷⁵⁷ и открывает нам вход в вечную небесную скинию, т.е. в небесное Царство Христово⁷⁵⁸, чего не могли сделать ветхозаветные первосвященники и их кровавые жертвы, как временные, преходящие⁷⁵⁹, бывшие только прообразом и тенью новозаветной жертвы Христовой⁷⁶⁰.

В послании к Евреям нет доказательства в пользу превосходства христианства над иудейством со стороны внешнего священного культа. Странно было бы говорить об этом превосходстве, когда христианство не имело прав легального существования и ютилось в катакомбах.

Станным должны мы признать и заявление о. Тарасия, что наименование Христа Первосвященником есть ничто иное, «как простое сравнение, так, как и жертвы древних священников... были только снисхождением (Бога) к человеческой немощи... иудеев». То соотношение, какое устанавливает о. Тарасий между наименованием Христа Первосвященником и ветхозаветными жертвами, как снисхождением Бога к иудеям, является совершенно неправильным. Выходит, что наименование Ап. Павлом Христа Первосвященником, как и сами ветхозаветные жертвы, есть только выражение Божественного снисхождения к человеческой немощи иудеев. В своем послании к Евреям Ап. Павел назвал Христа Первосвященником единственно только потому, что Он принес Себя в жертву и этой жертвой даровал нам искупление и спасение. Здесь Апостол совсем не говорит о том, что ветхозаветные жертвы выражали снисхождение Бога к человеческой немощи склонных к идолопоклонству иудеев. Как мы уже говорили, Апостол смотрит на эти ветхозаветные жертвы, как на прообраз новозаветной жертвы, принесенной Спасителем на кресте для нашего спасения. В этом прообразе и состояло значение ветхозаветных жертв.

Отсюда ясно, можно ли сказать, что название Христа Первосвященником есть лишь простое сравнение, разумеется, – Христа, как Первосвященника, с ветхозаветными первосвященниками? Это сравнение в послании Ап. Павла к Евреям является не простым, а спасительным, поскольку через него мы приходим к спасительным истинам нашей веры об искуплении и спасении нас Господом посредством Его первосвященнической голгофской жертвы.

Таким образом, желая доказать, что мы не избавляемся от греха крестной смертью Христа, о. Тарасий ссылается на послание Ап. Павла к Евреям, указывая на то, чего в нем нет, и сознательно закрывая глаза на то, о чем здесь говорится, т.е. об избавлении нас от греха крестной жертвой Спасителя.

Конечно, вся эта неудачная ссылка о. Тарасия на послание Ап. Павла к Евреям исходит из его великого заблуждения, отрицающего спасительное для нас значение голгофской жертвы на том основании, что наименование Христа Первосвященником есть лишь простое сравнение.

Как мы видели, о. Тарасий заявляет, что так смотрели на дело св. отцы. С этой целью им приводятся выдержки из творений св. св. Иринея и Иосифа Волоцкого. В первой из них указывается на повеление Бога Своему, когда-то избранному народу об устройении скинии, избрании левитов, приношении жертв и служении закону, через что Господь обучал склонный к идолопоклонству народ служить истинному Богу, призывая его посредством второстепенного к первостепенному, посредством обрядов к истине, посредством временного к вечному. А во второй из указанных выдержек говорится о той же склонности еврейского народа к идольским жертвоприношениям, в особенности, под пагубным влиянием языческих жертвоприношений во время его жизни в Египте и о повелении Бога, по освобождению иудеев от египетского рабства, приносит в жертву тех из животных и птиц, которые почитались египтянами за богов, для предотвращения почитания таковых иудеями за божество и в целях научения их приносить жертвы только истинному Богу⁷⁶¹.

Ни в той, ни в другой выдержке мы не находим даже мысли о том, что наименование Христа Первосвященником есть простое сравнение Его с ветхозаветными первосвященниками и их жертв с голгофской жертвой. А также здесь нет и намека для оправдания точки зрения о. Тарасия, отрицающей наше избавление от греха крестной смертью Христа. В приведенных святоотеческих словах выражается взгляд на ветхозаветные жертвы, как на снисхождение Бога к человеческой немощи, и говорится, что через эти жертвы Господь обучал иудеев истинному Богоугождению.

Этот взгляд сам по себе является правильным и, конечно, он не уничтожает того взгляда на ветхозаветные жертвы, который выражается Ап. Павлом в его послании к Евреям. Данный святоотеческий взгляд только говорит о другом значении ветхозаветных жертв, сравнительно с тем *прообразовательным* значением, какое придается этим жертвам Ап. Павлом. Поэтому нельзя не признать всей безосновательности ссылки о. Тарасия на приведенные места из творений св. св. Иринея и Иосифа для доказательства своего не православного понимания послания Ап. Павла к Евреям в словах о первосвященническом служении Христа.

Таким же безосновательным является и тот вывод, который делает о. Тарасий из приведенных им слов преп. Иосифа Волоцкого: «изложенные в них мысли, говорит он, свидетельствуют, как чуждо было древней русской Церкви мнение о безусловной необходимости кровавых жертв. Без признания же этой необходимости идея о первосвященническом служении Иисуса Христа меркнет сама собой»⁷⁶².

Но кто же из истинно-верующих и когда признавал безусловную необходимость ветхозаветных кровавых жертв? И как возможно об этом говорить?! Ведь Ап. Павел в своем послании к Евреям свидетельствует, что ветхозаветные кровавые жертвы имели не безусловную, а условную необходимость, поскольку они были только прообразом новозаветной жертвы Христа; и как временные, как тень, они должны были прекратиться, когда Спаситель на кресте принес Себя в жертву за спасение мира.

Поэтому не только в древне-русской, но и вообще в Православной Церкви никогда не было за ветхозаветными кровавыми жертвами признания их безусловной необходимости. Тем не менее, идея о первосвященническом служении Христа никогда не меркла в сознании Церкви и никогда не померкнет. Ибо с самых апостольских времен истинные последователи Христа со всей Православной Церковью, согласно Свящ. Писания, того же послания Ап. Павла к Евреям и святоотеческого учения, веруют, что только новозаветная жертва Христа, как Первосвященника, избавляет нас от греха, как она избавляет нас от проклятия и смерти.

В своем разборе статьи М. Антония «Догмат искупления» мы, на основании Богооткровенного, святоотеческого учения и богослужебных книг, подробно выяснили спасительное значение для нас крестной смерти Спасителя. В силу этого, на суждении по поводу данного догматического вопроса мы здесь останавливаться не будем. К тому же из всего вышеизложенного нами ясно, что о. Тарасием ниспровергается основной

догмат нашей Церкви – об искуплении нас крестной смертью Христа.

Поэтому отношение к его сочинению со стороны Православной Церкви не может быть иным, как отрицательным, и не только, вследствие рассмотренного нами великого догматического заблуждения о. Тарасия, но и в силу других догматических заблуждений, который присущи его труду. Укажем некоторые из них.

Обвинение о. Тарасием святоотеческого богословия в слабом и неполном истолковании истории земной жизни Иисуса Христа. Модернистическое выступление о. Тарасия против законченности терминологии, допускающее изменение догматических определений Вселенских Соборов. Зловредность данного выступления для православной веры.

Во второй главе своего сочинения, под заглавием: «Сравнительное учение о воплощении и искуплении», о. Тарасий пишет: «В догматической святоотеческой литературе... история земной жизни Иисуса Христа истолкована, сравнительно с другими частями христианского вероучения, слабо и неполно. Отвлеченные иными вопросами и поглощенные глубиной божественной благодати, св. отцы ограничиваются одними громкими и пышными наименованиями по отношению к Иисусу Христу и повторением ветхозаветных пророчеств, изложенных языком красивым и образным. Если вообще человеческое слово редко выражает человеческую же мысль во всей ее полноте, то для выражения высших и сокровенных порывов духа и явлений божественных язык человеческий может служить только отчасти и в весьма слабой степени. Нам кажется совершенным безумием и доказательством полного непонимания человеческого духа, как отражения вечного – Бессмертного Духа, – попытка создать в этой области какой-нибудь определенный язык, какую-либо законченную терминологию»⁷⁶³.

Приведенные слова о. Тарасия показывают, что авторитет св. отцов для него не был таким непререкаемым, каким он должен быть для всякого истинно-верующего человека, в особенности в области догматического учения нашей Православной Церкви. Иначе он не стал бы критиковать, и притом так резко, св. отцов в их догматической литературе, поскольку им приходилось в ней касаться земной жизни Иисуса Христа.

Впрочем, не одна только резкость этой критики возмущает чувство верующих людей. О. Тарасием здесь возводится на св. отцов настоящая клевета. Сказать, что они в своей догматической литературе в отношении к Иисусу Христу, – Его жизни – ограничиваются одними «громкими и пышными» наименованиями, это значит, представлять их богословие, хотя бы в его исторической стороне, без мысли и содержания, с одним лишь пустым фразерством. Но возможно ли это допустить по отношению к св.

отцам, когда они были исполнены благодати Св. Духа и, следовательно, были обогащены Божественной премудростью, или, как выражается сам же о. Тарасий, «были поглощены глубиной Божественной благодати»? Да и кто же из св. отцов Церкви мог отличаться таким пустым богословием?! Мы знаем, какой глубиной мысли и с каким чувством сердечного умиления и благоговения говорили о Христе св. св. Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Димитрий Ростовский, Тихон Задонский и другие св. отцы Православной Церкви вообще и, в частности, Русской.

Есть в приведенной выдержке из сочинения о. Тарасия еще более зловредные мысли. Он говорит, что человеческое слово для выражения высших и сокровенных явлений Божественных может служить в весьма слабой степени и что ему кажется совершенным безумием попытка создать в этой области какую-либо законченную терминологию. Здесь о. Тарасий подрывает авторитет Вселенских Соборов, догматические определения которых представляют собой ничто иное, как законченную терминологию в деле выражения человеческим словом Божественных явлений, например, воплощения Сына Божия и соединения в Нем двух естеств в одну Ипостась. С точки зрения о. Тарасия, святые отцы Вселенских Соборов обнаружили совершенное безумие, создав законченную терминологию в виде неизменных догматических постановлений и всякое изменение последних воспретили анафемой, т.е. угрозой отлучения от Церкви.

Ясно, что рассуждать так, как рассуждает в данном случае о. Тарасий, свойственно богословам-модернистам, которые стремятся сделать нашу догматику обычной наукой, будто подлежащей вместе с догматами научному прогрессу или развитию. Они не желают знать, что в основе догматов Православной Церкви содержатся неизменные истины Божественного Откровения, в силу чего наши догматические определения должны быть неизменными. Конечно, за этим нежеланием скрывается отсутствие истинной веры вообще и, в частности, – веры в слова Божественного Откровения: «Изволися бо Святому Духу и нам»⁷⁶⁴, сказанные по поводу определения Апостольского Собора.

Поэтому богословами-модернистами допускается несообразность, ибо они полагают, что догматические определения Вселенских Соборов могут и не иметь законченной терминологии, так как эти определения будто могут быть изменены новыми Вселенскими Соборами. Выходит, что Дух Святой, установивший через св. отцов Вселенских Соборов то или другое догматическое определение, может это определение отменить, –

может, следовательно, в одно время учить в св. Церкви так, а в другое время – иначе. Будто Божественная истина подлежит изменению вместе с догматическими определениями, ее выражающими.

Таким образом, данное рассуждение о. Тарасия, считающее совершенным безумием создание законченной терминологии для обозначения тех или других Божественных явлений, есть рационалистическое. Оно в корне подрывает основы православной веры, ибо побуждает смотреть на догматические определения нашей Церкви не как на законченные по своей терминологии, а как на подлежащие изменению. Но история христианской Церкви показывает нам, какая опасность грозила всей Православной Церкви в ее борьбе с арианством от изменения даже одной буквы в догматическом учении о единосущности с Богом Отцом Божественного Сына. Известно, что полуариане предлагали православным принять их термин – подобосущный – $\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, вместо единосущный – $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, как условие для примирения. Если бы Православная Церковь согласилась это сделать, то она перестала бы существовать, ибо через принятие термина **$\omicron\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$** она впала бы в ересь и вместе с полуарианами стала бы считать Христа не единосущным Отцу, но подобосущным, следовательно, не истинным Богом. Следовало бы о. Тарасию помнить это, а также учение св. Серафима Саровского, которое побуждает нас с крайней тщательностью хранить все догматические определения Вселенских Соборов от какого бы то ни было изменения.

Выступление о. Тарасия против Божественного Откровения Ветхого Завета через критическое отношение к иудейской религии, будто бы представлявшей Бога только грозным карателем человеческих немощей. Свидетельства Священного Писания Ветхого и Нового Заветов и св. Иоанна Златоуста, показывавшая всю несостоятельность данной критики о. Тарасия.

В пятой главе своего труда о. Тарасий пишет: «Иудейская религия... Самого Бога представляла грозным карателем человеческих немощей и поэтому не могла привлекать к себе человеческие сердца... Правда, пророки прозревали любовь божественную, но для народа Бог оставался Грозным Властителем, Которого необходимо бояться, но трудно любить. В этом существенный недостаток ветхозаветной иудейской религии»⁷⁶⁵.

Приведенные слова о. Тарасия представляют собой выступление уже против самого Божественного Откровения, ибо иудейская религия была Богооткровенной. В своем существе она была Божественным учреждением или осуществлением Божественной воли, ее Божественного действия. Следовательно, говорить о недостатках иудейской религии, это значит, критиковать Божественное Откровение, Божественную волю и ее непогрешимое Божественное действие.

При всем том о. Тарасий указывает на такой недостаток иудейской религии, которого не только не было и не могло быть в действительности, но и сама мысль о нем не может возникнуть при добросовестном ознакомлении с Библией. По учению последней, Бог одинаково как в Новом, так и Ветхом Завете изображается с чертами не только праведного Судии, наказывающего нас за грехи, но и благостного любвеобильного Отца. «Яко Ты, Господи, – говорит Божественный псалмопевец, – благ и кроток, и многомилостив всем призывающим Тя»⁷⁶⁶. «Вкусите и видите, яко благ Господь»⁷⁶⁷. «Вси пути Господни милость и истина»⁷⁶⁸. «Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делех Его»⁷⁶⁹. «Милости Твоя, Господи, исполнь земля»⁷⁷⁰. «Яко у Господа милость, и многое у Него избавление»⁷⁷¹.

В виду того, что Господь является столь благим и милостивым, Божественный псалмопевец говорит: «Милости Твоя, Господи, во век воспою»⁷⁷². Не ограничиваясь прославлением благодати Божией от своего

имени, он призывает всех славить Господа за Его милости, говоря: «*Да исповедятся Господеви милости Его, и чудеса Его сыновом человеческим*»⁷⁷³. «*Исповедайтесь Господеви яко благ, яко в век милость Его*»⁷⁷⁴.

Нельзя не отметить весьма поучительных в данном случае слов Самого Христа нашего Спасителя, сказавшего: «*Иерусалиме, Иерусалиме, избивый пророки и камнем побиваяй посланные к тебе, колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже собирает кокош птенцы своя под криле, и не восхотесте*»⁷⁷⁵. В этих словах Христа говорится о любви Божией, которая проявлялась именно в Ветхом Завете, причем она изображается с трогательными чертами нежной материнской любви.

Мысль, что Бог в Ветхом Завете был лишь строгим карателем, т.е. жестоким, разумеется, по сравнению с Новым Заветом, имеет своим началом древнюю (3 век) манихейскую ересь, которая, между прочим, учила, что Ветхий Завет произошел от диавола⁷⁷⁶. Если мы будем иметь в виду Нагорную проповедь Христа, то увидим, что в Новом Завете Господь представляется еще более строгим, чем в Ветхом. Ветхозаветным законом каралось само преступление, а в Новом Завете карается даже сокровенная преступная мысль. В объяснение этого нужно только помнить, что в Новом Завете нам даруется внутренняя возрождающая благодать Св. Духа, при помощи которой мы можем успешно бороться не только с самим пороком, но и с внутренним порочным вожделением. Поэтому мы никогда не должны допускать мысли о различии представления о Боге как ветхозаветном и новозаветном. Бог один и тот же действовал и в Ветхом и в Новом завете – Бог любви и правосудия.

Разделять настоящую точку зрения о. Тарасия – это значит, вместе с еретиками и неверующими ниспровергать Божественное Откровение или же обнаруживать крайнее его непонимание. Для избежания последнего мы должны особенно тщательно руководствоваться святоотеческим разумом в изъяснении Свящ. Писания.

Следовало бы о. Тарасию для решения данного вопроса обратиться к творениям св. Иоанна Златоуста. Объясняя слова Христа «*не мните ли, яко приидох разорити закон или пророки*»⁷⁷⁷, св. Златоуст предлагает такое толкование: «Ты говоришь, что Бог жесток потому, что повелел исторгать око за око; а я скажу, что когда бы Он не дал такого повеления, тогда бы справедливее многие могли почесть Его таким, каким ты Его называешь... Повелевающий исторгать око за око налагает страх, как некие крепкие узы, на души порочных и уподобляется человеку, связавшему вооруженных злодеев, а кто не определил бы никакого наказания

преступникам, тот вооружил бы их бесстрашием, и был бы подобен человеку, который роздал злодеям мечи и разослал их по всему городу.

Видишь ли, что заповеди Божьи не только не жестоки, но еще исполнены и великого человеколюбия? Если же ты за это называешь Законодателя жестоким и тяжким, то скажи мне, что труднее и тягостнее – не убивать, или даже и не гневаться? Кто более строг: тот ли, кто определяет наказание за человекоубийство, или тот, кто налагает его даже и за гнев? Тот ли, кто карает прелюбодея по совершении греха, или тот, кто за самое вожделение подвергает наказанию, и наказанию вечному? Видите, как мы дошли до заключения, совершенно противного лжеумствованиям еретиков⁷⁷⁸! Бог древнего закона, показываемый ими жестоким, оказывается кротким и милостивым; Бог же нового закона, признаваемый ими за благого, представляется, по их безумию, строгим и жестоким. Но мы исповедуем единого Законодателя в ветхом и новом завете, Который все устроил, как нужно было, и по различию самих времен постановил и два различные закона. Итак, ни ветхозаветные заповеди не были жестоки, ни новозаветные не обременительны и не тягостны; но те и другие показывают одинаковую попечительность и любовь»⁷⁷⁹.

Отвержение о. Тарасием учения о тройственном служении Христа, будто неизвестного св. отцам. Святоотеческое учение о Христе, как о Пророке–Учителе, Первосвященнике и Царе. Свидетельства Свящ. Писания в пользу данного учения. Отрицательное отношение о. Тарасия к Богоустановленной царской власти.

Конечно, заблуждения о. Тарасия нельзя объяснить простым непониманием Свящ. Писания. Главная причина всякого заблуждения, в особенности в области богословия, является рационалистическое отношение к Божественному Откровению с точки зрения собственного разума. Такое рационалистическое отношение заставляет нас отстаивать свое мнение, вопреки очевиднейшей истине, что и наблюдается у о. Тарасия. Мы это утверждаем на основании уже рассмотренных нами его ошибочных богословских суждений, а также имея в виду отвержение им учения о Христе, как Пророке, Первосвященнике и Царе.

В этом отвержении у о. Тарасия наблюдается неопределенность и неясность. В его сочинении находятся суждения, из которых можно заключить, что он не столько отвергает само учение о Христе, как Пророке, Первосвященнике и Царе, сколько тройственное подразделение, как всецело обнимающее собой земное служение Христа и не допускающее других подразделений этого служения.

Так, о. Тарасий пишет: «ни в одном из разобранных нами памятников святоотеческого вселенского богословия не встречается исключительного указания на три названных наименования... Переходя на почву Библии, откуда заимствованы сами образы трех служений, мы видим, что понятия первосвященника, царя и пророка далеко не единственные... В «Большом Катехизисе» Лаврентия Зизания подробно указываются все существующие в Писании эпитеты Христа. На каком же основании предпочтение оказывается этим трем, взятым столь же случайно, как и прочие? Ведь в Библии Христос называется и хлебом, и камнем, и первосвященником, и жертвой»⁷⁸⁰.

Затем, имея в виду пророческое служение Христа, о. Тарасий заявляет: «Идея о пророческом служении Господа зиждется на словах Второзакония (Втор.18:15): «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой – Его слушайте»... и т.д. Нужно

признаться, что это служение самое высшее из всех видов библейских отношений к народу, больше всего может характеризовать жизнь и служение Христа»⁷⁸¹.

Однако, наряду с этим у о. Тарасия мы находим такие слова: «Латинские богословы не впали в ересь Нестория или Евтихия и вполне сохранили учение о двух волях в едином лице Христа. Но они внесли в догматическое богословие учение о Христе, как Пророке, Первосвященнике и Царе»⁷⁸².

Таким образом, о. Тарасий находит для себя возможным делать сопоставление учения о тройственном служении Христа с великими ересями и, во всяком случае, считает это учение недопустимым для православного сознания и чуждым ему.

Вот почему он, после приведенных нами его слов, тут же делает следующее заявление: «Такое подразделение, совершенно неизвестное св. отцам, было бессознательно переписано киевскими схоластиками в русское православное Богословие...

Рассматривая это учение с точки зрения вселенского предания Христовой Церкви, можно сказать, что оно безусловно чуждо мышлению св. Отцов»⁷⁸³.

По поводу настоящего заявления нужно сказать, что оно слишком несостоятельно. Каким образом учение о Христе, как Пророке, Первосвященнике и Царе, могло быть совершенно неизвестным св. отцам и безусловно чуждым их мышлению, когда они это учение запечатлели в своих творениях?! Св. отцы свидетельствовали, что Христос был великим Пророком или Учителем, ибо сущность пророческого служения состояла в просвещении и научении людей воле Божией, истинному Богопознанию и Богоугодной жизни.

Так, св. Иринея в своей пятой книге против ересей говорит: «Мы никак иначе не могли бы познать того, что относится к Богу, если бы Учитель наш, Слово, не сделался человеком. Ибо никто иной не мог нам поведать об Отце, кроме собственного Его Слова. Ибо *«кто другой познал ум Господа? Или кто был Его советником»?* (Рим.11:34). И опять, мы никак иначе не могли бы научиться, если бы не видели нашего Учителя и своими ушами не слышали Его голоса, чтобы, сделавшись подражателями Его дела и исполнителями Его слов, иметь общение с Ним»⁷⁸⁴.

Указывая на необходимость даровать людям истинное ведение, как на одну из причин для воплощения Бога–Слова, св. Афанасий Александрийский говорит: «Закон дан был не для одних иудеев, и не ради них одних посылались Пророки; но хотя к иудеям они посылались и

иудеями были гонимы, однако, для целой вселенной служили священным училищем ведения о Боге и внутренней жизни. Однако же, люди, преобладаемые минутными удовольствиями, бесовскими мечтаниями и прелестями, не возвели взора к истине, но обременяли себя еще большим числом зол и грехов, так что казались уже не словесными тварями, но по нравам можно было признать их бессловесными.

Посему, когда люди в такой мере обессловесились, и бесовская прелесть повсюду столько затмила и сокрыла ведение об истинном Боге, что надлежало соделать Богу? Или чему надлежало совершиться, как не обновлению созданного по Образу, чтобы через этот Образ люди опять могли познать Бога? А это могло ли совершиться, если бы не пришел Сам Образ Божий, Спаситель наш Иисус Христос?

Поелику... идолобесие и безбожие овладели вселенной, и сокрыто стало ведение о Боге, то кому было научить вселенную об Отце? Тому, Кто собственным Своим промыслием и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение»⁷⁸⁵.

«По истине, учит св. Кирилл Александрийский, нуждались в премудрости и просвещении те, которые заблудились, – которые, по крайнему неразумию, поклонялись твари вместо Творца, называли богами древа и камни. Для того и воплотилось Слово, и внушало им, говоря: *«Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенные сердцем, проповедати плененным отпущение и слепым прозрение»* (Лк.4:18). Ибо таковы были болезни народов. Но через Него они у врачевались: потому что обогатились от Него премудростью и получили просвещение»⁷⁸⁶.

Есть у св. отцов Церкви учение и о первосвященническом служении Христа. Еще св. Игнатий свидетельствовал об этой Богооткровенной истине в своем послании к Траллианам, призывая их «жить во имя Христа, за нас умершего с целью приобщения нас к Его смерти и воскресению»⁷⁸⁷. По словам св. Поликарпа, Еп. Смирнского: «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа и Сам вечный Первосвященник, Сын Божий, Иисус Христос – да устроит вас в вере и истине, во всякой кротости и незлобии, терпении и великодушии, снисходительности и целомудрии»⁷⁸⁸.

В своем разборе статьи М. Антония «Догмат искупления» мы указывали святоотеческие изречения в пользу Богооткровенной истины о первосвященническом служении Христа. Мы имеем в виду слова св. Афанасия Александрийского⁷⁸⁹, св. Григория Богослова⁷⁹⁰ и св. Василия Великого⁷⁹¹. Тогда же мы ссылались на св. Афанасия Великого⁷⁹² и св. Епифания⁷⁹³, которые выясняют, что Спаситель называется

Первосвященником потому, что Он принес Себя в жертву на кресте для спасения мира.

В творениях св. отцов мы находим, наконец, и учение о царском служении Христа. Само собой разумеется, св. отцы Церкви, говоря об этом служении, не могли учить о Христе иначе, как о Царе Небесном, ибо, согласно с Богооткровенным учением, разумели под Его царством Царство не от мира сего, не земное, а вечное, небесное.

По словам св. Григория Нисского, «название, Христос собственно и первоначально означает державу царскую (ибо, как знаем из бытописания, помазание предшествует царству)»⁷⁹⁴. «Имя Христос, говорит св. отец, если заменить оное более ясным и понятным речением, значит царь, так как Свящ. Писание преимущественно употребляет это имя для обозначения царского достоинства»⁷⁹⁵. «А что Господь есть Царь Израилев, это засвидетельствовано и врагами Его, надписавшими на кресте признание Его царского сана: *«Сей есть Царь иудейский»* (Лк.23:28)»⁷⁹⁶. «Будем, не умолкая, восклицать, учит св. Мефодий Патарский: *«благословен грядый во имя Господне...»* Вседержавный от Вседержавного... Царь истинный от Царя истинного, имеющий царство совечное и предвечное, как и Родивший Его! Ибо действительно царство у них общее; и Слово Божие усвоит Сыну царственную часть не так, как бы она дана была Ему от вне, или имела начало, или могла получить приращение, – нет, – как естественную и поистине свойственную Ему. Ибо одно царство Отца и Сына и Духа Святого, как одно существо и одно господство»⁷⁹⁷. По свидетельству Бл. Августина, «Христос помазан быть и царем, и первосвященником. Как царь, Он вел брань за нас; как первосвященник – принес Себя за нас в жертву»⁷⁹⁸. В этом смысле учили о царском служении Христа св. Зинон Веронский и Блаж. Феодорит⁷⁹⁹.

Отвергая учение о Христе, как Пророке, Первосвященнике и Царе, о. Тарасий тем самым выявляет свой протест против догматических систем Русской Церкви, главным образом, М. Макария, Еп. Сильвестра и Архиеп. Филарета, в коих содержится это учение. Но последнее в указанных догматиках имеет в своей основе не только святоотеческие свидетельства. Оно является здесь строго обоснованным и на Свящ. Писании. Да и как может быть иначе?!

О пророческом служении Христа предвозвещено Богом израильскому народу еще через Моисея в словах: *«Пророка восставлю им от среды братии их, якоже тебе: и вдам слово Мое во уста Его, и возглаголет им, якоже заповедаю Ему: и человек той, иже не послушаешь словес Его, елика возглаголет Пророк оный во имя Мое, Аз отмищу от него»*⁸⁰⁰. Что

приведенные библейские слова относятся к пророческому служению – именно Христа Спасителя, – это подтверждается свидетельством св. Ап. Петра⁸⁰¹. Пророком считал Христа и народ израильский. Повествуя о торжественном входе Господа во Иерусалим, Евангелист Матвей говорит: *«И вшедшу Ему во Иерусалим, потрясся весь град, глаголя: кто есть сей? Народи же глаголаху: сей есть Иисус Пророк, Иже от Назарета Галилейская»*⁸⁰². Это общее воззрение на Христа, как на Пророка, выразили эммаусские спутники Лука и Клеопа в словах о Нем, говоря: *«Иже бысть муж Пророк, силен делом и словом пред Богом и всеми людьми»*⁸⁰³.

Полагая сущность и цель Своего пророческого служения на земле в просвещении людей светом истинного Богопознания для дарования им свободы от греха и утраченного блаженства, Господь сказал: *«Дух Гоподень на Мне, егоже ради помаза Мя благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенные сердцем, проповедати плененным отпущение и слепым прозрение, отпустити сокрушенные во отраду, проповедати лето Господне приятно»*⁸⁰⁴.

Богооткровенные свидетельства о первосвященническом служении Христа мы уже приводили. Они содержатся в послании Ап. Павла к Евреям. Но эта Богооткровенная истина была предугазана и в Ветхом Завете в словах Божественного псалмопевца. В одном из своих псалмов пророк Давид, пророчествуя о Христе Спасителе, сказал: *«Ты иерей во век по чину Мелхиседекову»*⁸⁰⁵. Что данный псалом относится ко Христу и Его первосвященническому служению, об этом свидетельствует и Сам Господь в Своих Словах⁸⁰⁶.

Что касается Богооткровенной истины о царском служении Христа, то оно было предвозвещено еще пророком Исаией, который сказал: *«Отроча родися нам, Сын и дадеся нам, егоже начальство бысть на раме Его: и порицается имя Его: велика совета Ангел, чуден Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века... И велие начальство Его, мира Его несть предела на престоле Давидове, и на царстве Его, исправитие, и заступити его в суде и правде, от ныне и до века»*⁸⁰⁷. На царское служение Христа указал и Архангел Гавриил во время благовещения Деве Марии о рождении от Нее Сына Божия⁸⁰⁸. Царем Иудейским именовали родившегося Христа и пришедшие в Иерусалим волхвы⁸⁰⁹. Царское могущество и власть обнаруживал Господь и в своих дивных знамениях и чудесах. Как Царь, торжественно вошел Он в Иерусалим, согласно предсказания прор. Захарии⁸¹⁰; и как Царя Израильского тогда приветствовал Его народ иудейский⁸¹¹. Не отрекся Христос от наименования Его Царем и перед Пилатом, только

засвидетельствовал ему, что царство Его *«не от мира сего»*⁸¹². Как Царь, Христос явил Свою царскую власть и могущество, когда по смерти сошел в ад, разрушил его твердыню, победил смерть и открыл нам вход в Свое Небесное Царство. На царскую власть и силу Христа, уже прославленного, по воскресении, указывают и Его слова: *«дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли»*⁸¹³, а также и слова Ап. Павла о том, что Бог Отец посадил Иисуса Христа, по Его вознесении, *«одесную Себе на небесных, превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имене именуемого не точию в веце сем, но и во грядущем, и вся покори под нозе Его»*⁸¹⁴.

Все эти Богооткровенные свидетельства, говоря о царском служении Христа, вместе с тем ясно дают разуместь, что царская власть Христа и Его царство нельзя истолковывать в земном политическом смысле и что на Иисуса Христа нельзя смотреть, как на земного царя, ибо Он является Царем небесным, духовным и вечным.

Отсюда в высшей степени странными являются усилия о. Тарасия доказать, что Царство Христа не от мира сего⁸¹⁵. Никто и никогда из истинно-верующих людей не сомневался в этом и никаких доказательств этой очевиднейшей Богооткровенной истины не требовал.

Из всего вышесказанного нами о тройственном служении Христа ясно, что учение об этом служении основано на Богооткровенных и святоотеческих свидетельствах. Поэтому, ниспровергая это учение, о. Тарасий тем самым ниспровергает и эти свидетельства и, таким образом, идет против Свящ. Писания и св. отцов Церкви.

Так ошибается он в своем отрицании учения о Христе, как Пророке, Первосвященнике и Царе. Впрочем, ошибается о. Тарасий и тогда, когда высказывается против предпочтения указанных трех наименований прочим наименованиям Христа⁸¹⁶. Он не хочет знать, что эти три наименования обнимают собой все служение Христа на земле в целях нашего спасения.

Знаменательно, что наименование Христос означает помазанник. А это имя в ветхозаветной Церкви давалось тем лицам, которые помазывались от Духа Святого, каковыми были: пророки⁸¹⁷, первосвященники⁸¹⁸ и цари⁸¹⁹. По свидетельству Догматического Богословия М. Макария, имя Христос-помазанник было усвоено Спасителю в преимущественном смысле, ибо над Ним во всей полноте осуществились, по Его человечеству, слова Божественного Писания: *«Престол Твой, Боже, в век века; жезл правости, жезл царствия Твоего. Возлюбил еси правду, и возненавидел еси беззаконие; сего ради помаза Тя,*

Боже, Бог Твой, елеем радости, паче причастник Твоих»⁸²⁰. Господь в высшей степени совместил в Своем Лице все три вида помазания: пророческого, первосвященнического и царского. «Он спас нас, говорит М. Макарий: а) как пророк, дав «нам свет и разум, да познаем Бога истинного, и да будем во истинем Сыне Его Иисусе Христе» (1Ин.5:20); б) как первосвященник, принеся Самого Себя в жертву за грехи мира, и таким образом удовлетворив за нас Правде Божией; в) как царь, разрушив державу смерти и ада, и приняв от Отца «всяку власть на небеси и на земли» (Мф.28:18), «да даст нам живот вечный» (Ин.17:2). То есть Господь Иисус совершил наше спасение через тройственное Свое служение человеческому роду: пророческое, первосвященническое и царское»⁸²¹.

Мы не можем не обратить внимания на крайне отрицательное отношение о. Тарасия к царской Богоустановленной власти, о чем он говорит в связи со своими суждениями о царском служении Христа. Здесь наблюдается у о. Тарасия революционное выступление против царской Богоустановленной власти, исходившее из тех либеральных взглядов нашей безбожной интеллигенции, которые привели к гибели нашу родину.

Это выступление о. Тарасия, будучи, кстати сказать, совершенно не на тему, является противным Божественному Откровению. О. Тарасий говорит: «Спаситель прямо признал Свое царство царством «не от мира сего» (Ин.18:36), т.е. не имеющим ничего общего с человеческими царствами; и задолго до Христа царственный пророк Давид отметил земной, враждебный Богу характер власти языческих царей: «И восстанут цари земли и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его» (Пс.2:2). Что же касается самого «Помазанника», т.е. царя иудеев, то само существование его было едва ли не большим снисхождением к немощи народа, чем даже учреждение кровавых жертв. Самое желание иметь царя было внушено иудеям примером язычников: «Поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов» (1Цар.8:15)... Господь, являя Свое долготерпение и согласие, тем не менее, признал учреждение у избранного народа царской власти почти богоотступничеством... (1Цар.8:6–9)... идеальным строем общественной жизни с библейской точки зрения нужно считать первобытный чисто–религиозный, а следовательно, и строго–теократический; что же касается различных форм политической жизни, то в этом отношении Библия относится к ним совершенно безразлично. Общеизвестны места псалмов и притчей, восхваляющие царскую власть, но библейское понимание жизни в Маккавейской книге отдает должное и республиканскому строю древних

римлян, защищавшему вечный город от раздоров, столь обычных в древних монархиях... (1Мак.8:14–16)»⁸²².

Св. Церковь наша многие из псалмов считает мессианскими, т.е. такими, содержание которых пророчески говорит о Христе Спасителе. Второй псалом, согласно общепринятому церковному учению, как раз и является одним из мессианских. В частности, содержание второго стиха этого псалма пророчески изображает восстание неправедных правителей иудейских во главе с язычниками на Господа Иисуса Христа во время суда над Ним перед Его страданиями. Слова этого стиха совсем не имеют в виду царей языческих вообще. Толкование этих слов в указанном о. Тарасием смысле является крайне несостоятельным. Мы так говорим потому, что власть многих царей языческих, как свидетельствует Библия, не только не была враждебна Богу, но прославляла Его, и в этом смысле издавала указы своему языческому народу⁸²³, исповедовала всемогущество истинного Бога, а за хулу Его предавала страшному наказанию, вплоть до смертной казни⁸²⁴. Известно, что языческий персидский царь Кир возвратил иудеев из пленения вавилонского и заботился об устройении храма Богу Израильскому⁸²⁵.

Не лучше обстоит дело и в рассуждении о. Тарасия о власти царя, помазанника Божиего у избранного израильского народа. Если учреждение здесь царской власти было снисхождением Бога к немощи народа, то как возможно допустить, что учреждение царской власти одновременно было признано Богом почти богоотступничеством? Получается новая нелепость. Бог оказывает снисхождение людям в их великом грехе, равном почти богоотступничеству, и притом без всякого с их стороны покаяния в этом грехе, ибо от желания поставить себе царя они не отказались, и оно было осуществлено с соизволения Самого Бога. Следовательно, Господь здесь представляется потворствующим великим человеческим грехам, покровителем зла. Но эта, нелепость не простая, а кощунственная.

Не в этом состоял грех израильского народа, когда он потребовал у Пророка Самуила себе царя, как это было в жизни языческих народов, а в том, что он отказался иметь своим Царем Самого Бога по своему маловерию. Среди израильского народа, в момент учреждения у них царя, были даже и такие, которые, по своему неверию в непосредственное водительство над ними Бога, готовы были обратиться даже к идолам, что отмечено было Пророком Самуилом в его прощальной речи израильскому народу в Галгалах⁸²⁶.

И как можно смотреть на учреждение власти царя, как на грех, когда

поставление царя для избранного израильского народа было предусмотрено законом Моисеевым за четыреста лет до осуществления этого события, что выразилось тогда в прямом волеизъявлении Бога о будущем поставлении царя Израилю⁸²⁷. Здесь – в законе Моисеевом надо искать основу желания израильского народа иметь царя, а не в примере языческой царской власти, хотя и эта власть в своем существе также не имела в себе ничего греховного, будучи Богоустановленной.

Также напрасно о. Тарасий заявляет, что Библия относится к разным формам политической жизни совершенно безразлично. Для обоснования этого заявления он ссылается на следующие слова из первой книги Маккавейской, изображающие образ политического правления древних римлян: «Никто из них не возлагал на себя венца и не облакался в порфиру, чтобы величаться ей. Они составили у себя совет, и постоянно каждый день триста двадцать человек совещаются обо всем, что относится к народу и благоустроению его. И каждый год одному человеку вверяют они начальство над собой и господство над всей землей их, и все слушают одного и не бывает ни зависти, ни ревности между ними (1Мак.8:14–16)»⁸²⁸.

Возможно ли допустить это безразличие со стороны Библии, когда та же Библия уже одним своим повествованием о происхождении царской самодержавной власти⁸²⁹ свидетельствует, что только одна царская самодержавная власть есть Богоустановленная. Ясно отсюда, что конституционная или республиканская власть, как ниспровергающая Богоустановленную царскую самодержавную, противна Божественному Откровению. По этому вопросу мы говорим в книгах: «Русская Идеология» и «Об истинном монархическом мирозерцании»⁸³⁰. В этих книгах мы выяснили и другие вопросы о царской власти, которых касается о. Тарасий в своем сочинении и относительно которых не будем здесь говорить.

Однако, по поводу его ссылки на приведенные слова из Маккавейской книги мы должны заметить, что здесь нет санкции на республиканскую форму правления со стороны Библии. Само содержание приведенных слов из книги Маккавеев скорее говорит о едиnodержавной и самодержавной форме правления, чем о республиканской. В этих словах сказано, что римляне вверяли ежегодно одному человеку начальство над собой и господство над всей землей; причем, этому одному лицу они оказывали полное повиновение, послушание, и он господствовал над всей землей; а совет в 320 человек при этом лице был только совещательным органом. Правда, указанный начальник и владыка получал власть по делегации от

народа, а не от Бога. Но это обстоятельство только показывает, что в тот период государственной жизни, на который указывает Маккавейская книга, у древних римлян не было истинной самодержавной власти. Иначе сказать, само управление народом имело характер самодержавия, а происхождение этого управления обуславливалось началом демократическим.

Таким образом, все рассуждение о. Тарасия о царской власти нужно признать противным Свящ. Писанию и, кроме того, совсем излишним и странным, так как вопрос о земной царской власти не имеет никакой связи с царским служением Христа.

Странное заявление о. Тарасия о воплощении Бога Слова, как о соединении греховного человеческого естества с бесконечным и нетленным Божеством. Рассуждение о. Тарасия о духовном созерцании, как единственном источнике ведения. Несостоятельность этого рассуждения.

Весьма странным по своему существу является и заявление о. Тарасия о воплощении Бога Слова, как о соединении греховного человеческого естества с бесконечным и нетленным Божеством⁸³¹.

В евангельском повествовании о воплощении Сына Божиего мы находим такие слова, сказанные Архангелом Гавриилом Деве Марии: «Дух Святой найдет на Тя, и сила Вышнего осенит Тя; темже и рождаемое Свято наречется Сын Божий»⁸³². Из этих слов ясно, что человеческое естество в утробе Пречистой Девы Марии было зачато не от мужского семени, а от Духа Святого и от осенения Силы Всевышнего, что то же, – всей Божественной Троицы. Поэтому это естество не могло быть греховным. Бог Слово соединился при воплощении с человеческим естеством, которому, как тварному и ограниченному, были присущи лишь немощи, но не греховность.

Нельзя допустить, чтобы о. Тарасий не знал приведенных слов Евангелиста о соединении при воплощении Бога Слова не с греховным, но святым, чистым от всех грехов, человеческим естеством. Тем более нельзя в данном случае допустить этого незнания, что перед словами настоящего заявления им же – о. Тарасием, приводятся свидетельства св. отцов о воплощении. «Св. Григорий Богослов, пишет о. Тарасий, так говорит о воплощении: «Само Слово Божие приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой для моей души, становится человеком по всему, кроме греха»⁸³³. Исповедуя, что Один и Тот же Господь наш Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, приводит о. Тарасий слова преп. Иоанна Дамаскина, мы утверждаем, что Он же Сам имеет все то, что имеет Отец, кроме нерождаемости, и имеет все то, что имел первый Адам, исключая одного только греха»⁸³⁴.

Таким образом, в силу этих святоотеческих изречений о воплощении Бога Слова, а также имея в виду вышеприведенные слова Архангела Гавриила, о. Тарасий мог бы удержаться от своего заявления, которое

является не только противным Свящ. Писанию и святоотеческому учению, но и совершенно недопустимым не только для богослова Православной Церкви, но и вообще для православного христианина.

Весьма несостоятельным является и рассуждение о. Тарасия о духовном созерцании, как единственном ведении. «Ведение созерцательное, пишет он, постоянно считалось особым даром божественной благодати, а отнюдь не обычным развитием психических сил. Что мнение это справедливо, свидетельствуют следующие слова Антония Великого. «Я молился о вас, да сподобитесь и вы получить того великого и огненного Духа, Которого получил я. Если хотите получить Его так, чтобы Он пребыл в вас, принесите прежде труды телесные и смирение сердца, и восторгая помышления свои на небо, день и ночь, възщите с правотой сердца Духа сего огненного, – и Он дастся вам. И Он, когда принят будет, откроет вам высшие тайны; и будете в этом теле, как те, которые уже находятся в Царствии». (Доброт., т. 1:35)»⁸³⁵.

Далее, о. Тарасий говорит: «Борясь с еретиками на их почве и их орудием, св. отцы... никогда не забывали, что главная сила Церкви – благочестие, и единственное ведение – созерцание»⁸³⁶.

Итак, о. Тарасий здесь говорит о самом высшем ведении – созерцательном, которое является особым даром благодати Св. Духа, и которое было присуще Великому Антонию и состояло в откровении ему от Бога высших небесных и Божественных тайн. Но совсем непонятно, почему это ведение называется им единственным.

Помимо этого, высшего внутреннего ведения, есть и еще внутреннее, не благодатное, а естественное ведение, без которого нельзя приобрести первого. «Есть ведение, говорит св. Исаак Сирий, предшествующее вере, и есть ведение, порождаемое верой. Ведение, предшествующее вере, есть ведение естественное; а порождаемое верой есть ведение духовное. Есть ведение естественное, различающее добро от зла, и оно именуется естественной рассудительностью.

Естественное ведение, то есть различение добра от зла, вложенное в природу нашу Богом⁸³⁷, само убеждает нас в том, что должно веровать Богу. А вера производит в нас страх, страх же побуждает нас к покаянию и деланию. Так дается человеку духовное ведение, то есть ощущение тайн, которое рождает веру истинного созерцания. А таким образом не просто от одной голой веры рождается духовное ведение, но вера рождает страх Божий, и при Божиим страхе, когда в нем начнем действовать, от действия этого страха рождается духовное ведение, как сказал св. Иоанн Златоуст: «Когда приобретет кто волю, соответствующую страху Божию и

правильному образу мыслей, тогда скоро приемлет он откровение сокровенного». Откровением же сокровенного называет он духовное ведение...

«Все сие рождается от одного естественного ведения, различающего доброе и злое... С сим же естественным ведением в человеке последует всегдашнее уязвление совести, непрестанное памятование смерти»⁸³⁸.

Этого мало. Есть ведение естественное, но не внутреннее, а внешнее, которое научает нас познавать Бога и также приводит нас к вере в истинного Бога. Это внешнее ведение имел в виду св. Ап. Павел, когда сказал: *«Зане разумное Божие (еже возможно разумети о Бозе), яве есть в них: Бог бо явил есть им. Невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема, видима суть, и присносущая сила Его и Божество, во еже бита им безответным»*⁸³⁹.

Есть ведение внешнее высшей ценности – то, которое приобретается из Свящ. Писания, святоотеческого учения и вообще из учения Православной Церкви.

Все эти указанные нами виды ведения с точки зрения о. Тарасия не являются ведением, ибо единственным ведением им признается созерцательное. Но тот же св. Антоний Великий, слова которого приводятся о. Тарасием, смотрит на это ведение, как на плод святой жизни, т.е. как на явление, имеющее место в жизни только достигших нравственного совершенства и благодатной высоты. Очень хорошо учит об этом и св. Исаак Сирин в своем слове о чистой молитве. Он говорит: «Все роды и виды молитвы, какими только люди молятся Богу, имеют пределом чистую молитву... А за этим пределом будет уже изумление, а не молитва; потому что все молитвенное прекращается, наступают же некое созерцание; и не молитвой молится ум... Иное дело – молитва, а иное – созерцание в молитве... Молитва есть сеяние, а созерцание – собирание рукоятей, при котором жнуций приводится в изумление неизглаголанном видением». По словам этого великого отца Церкви, «чистой молитвы никак не могли сподобиться многие; сподобились же весьма редкие; а достигший того таинства⁸⁴⁰, которое уже за этой молитвой, едва по благодати Божией, находится и из рода в род»⁸⁴¹.

Итак, если созерцательное ведение является достоянием крайне редких и исключительных среди истинно–благоугождающих Богу; и если это ведение, как говорит о. Тарасий, есть единственное, то вообще все православные христиане остаются вне всякого ведения и блуждают во тьме неведения. К такому несостоятельному выводу приводит данное богословское суждение о. Тарасия.

Ниспровержение о. Тарасием семеричного числа таинств Православной Церкви. Богооткровенные свидетельства об установлении семи таинств Спасителем и Апостолами. Свидетельства Догматического Богословия М. Макария и Оптинского старца о. Амвросия, объясняющие установление именно семеричного числа таинств. Умаление и уничтожение о. Тарасием спасительного значения семи таинств. Заключение.

Нельзя, наконец, обойти молчанием и взгляда о. Тарасия на число таинств Православной Церкви. Он ниспровергает учение о семи таинствах по той причине, что оно будто, по своему происхождению, есть учение католическое. «Стремление к законченности и определенности, говорит о. Тарасий, заставило западных богословов с неодинаковым вниманием отнестись к внешним христианским священнодействиям, избрать из них важнейшие и выделить их из ряда прочих на основании их особенной важности»⁸⁴². По словам о. Тарасия, это католическое и схоластическое учение о семи таинствах было перенесено киевскими богословами в Русскую Церковь в 17 в. Причем, русский народ принял это учение без протеста, благодаря своему простодушию⁸⁴³.

По поводу этого воззрения о. Тарасия мы должны прежде всего сказать, что Православная Церковь содержит в себе учение о семи таинствах не в силу той причины, которая им указывается, но в силу того, что данное учение имеет своим основанием Божественное Откровение и святоотеческие творения. Задолго до появления католичества св. Церковь располагала великим множеством свидетельств Свящ. Писания и св. отцов, в силу чего она установила с самых апостольских времен именно семь, а не более и не менее, таинств для сообщения через них спасительной благодати Св. Духа верующим. Мы не будем выяснять непреложную истину о семеричном числе таинств и приводить свидетельства Свящ. Писания и св. отцов для доказательства существования семи таинств в Церкви с самых апостольских времен. Все это уже прекрасно сделано, подробно уяснено и изложено в догматических системах Архиепископа Филарета⁸⁴⁴, Митрополита Макария⁸⁴⁵ и Епископа Сильвестра⁸⁴⁶.

В данных догматических трудах, на основании Богооткровенных и

святоотеческих свидетельств, указывается, что семь таинств основаны Апостолами. В этих свидетельствах мы имеем даже указание, что учредителем этих таинств был Сам Господь – или через преподание Божественного учения, ставшего основой введения в церковную жизнь Апостолами миропомазания⁸⁴⁷, покаяния⁸⁴⁸ и брака⁸⁴⁹; или через дарование им прямой заповеди об установлении таинств крещения⁸⁵⁰ и причащения⁸⁵¹; или, наконец, через повеление вообще блюсти все, что Он заповедал им⁸⁵². К осуществлению этого общего Божественного повеления надо несомненно отнести установление Апостолами таинств священства и елеосвящения, хотя касательно последнего есть даже предуказание в словах Спасителя⁸⁵³.

Вообще, многое содеянное Христом не вошло в Евангелие, как об этом замечает Евангелист Иоанн⁸⁵⁴. Но все, что совершали Апостолы, исходило от их Божественного Учителя. Тем более это надо сказать касательно их Богооткровенных свидетельств вообще и, в частности, касательно учреждения Богом таинств елеосвящения и священства, как и других пяти таинств.

В Догматическом Богословии М. Макария мы даже находим уяснение вопроса, почему существует в Церкви именно семь, а не больше и не меньше таинств. По словам нашего знаменитого догматиста, причина этого скрывается в воле Установителя таинств, Господа Иисуса Христа. «Мы можем только, говорит М. Макарий, вслед за другими, находить здесь соответствие семи дарам Св. Духа (Ис.11:2–3), сообщающегося верующим чрез семь таинств Церкви; семи хлебам, чудесно насытившим целые тысячи людей (Мф.15:36–38); семи светильникам золотым, среди которых удостоился видеть тайнозритель Сына человеческого (Откр.1:12–13); семи звездам, которые держал тогда в деснице Своей Господь Иисус (Откр.1:16); семи печатям, которыми запечатана была книга, виденная затем Пророком в деснице Божией (Откр.5:1); семи трубам, которые, по распечатывании таинственной книги, даны были семи ангелам, стоявшим перед Богом (Откр.8:1–2) и под.»⁸⁵⁵.

Дополнительно к тому, что сказано М. Макарием к выяснению вопроса, почему в Церкви установлено семь таинств, следует вспомнить слова великого по благодатным дарованиям Оптинского старца иеросхимонаха о. Амвросия при объяснении им одного дивного сновидения касательно последних судеб мира. Из этого объяснения видно, что число семь в церковной численности имеет великое значение. Им обозначается полнота и совершенство. Поэтому, просвещаемый Св. Духом о. Амвросий, в своем объяснении этого знаменательного сновидения

говорит: «Православная Церковь содержится и руководствуется правилами семи Вселенских Соборов. Семь таинств и семь дарований Св. Духа в нашей Церкви. Откровение Божие явлено было семи Ассийским церквям. Книга судеб Божьих, виденная в Откровении Иоанном Богословом, запечатана семью печатями. Семь фиалов гнева Божиего, изливаемых на нечестивых. Все это семеричное исчисление относится к настоящему веку и с окончанием его должно кончиться. Век же будущий в Церкви означаетя восьмым числом. Шестой псалом надписание имеет такое: Псалом Давиду в конец в песнях о восьмом – по толкованию о восьмом дне, т.е. о всеобщем дне воскресения и грядущего страшного суда Божия... Неделя Антипасхи или св. Фомы в Цветной Триоди называется неделей о восьмом, т.е. вечном дне и нескончаемом, который уже не будет прерываться темнотой ночи»⁸⁵⁶.

Таким образом, имея в виду значение, которое приписывается М. Макарием и старцем о. Амвросием числу семь, мы можем сказать, что св. Церковь установила семь таинств потому, что в таком именно числе они обнимают собой всю полноту нашей христианской жизни и соответствуют всем ее потребностям.

Необходимо еще отметить, что о. Тарасий ниспровергает учение о семеричном числе таинств не только потому, что оно будто установлено католиками и схоластиками. Как мы видели, он восстает против этого числа и в силу недопустимого, по его мнению, выделения семи таинств, как важнейших, из числа всех других священнодействий, которые о. Тарасий называет также таинствами. Он заявляет, что таинствами нужно называть не только известные нам в числе семи, но и явления в жизни Господа, христианское учение, праздники Рождество и Крещение, пострижение в монашество⁸⁵⁷. Имея в виду утверждение в катехизисе Лаврентия Зизания, что таинств только семь, о. Тарасий пишет, что это число «указано схоластиками произвольно и искусственно, что рассуждения о большей или меньшей необходимости для спасения того или другого таинства безрассудны, ибо спасение совершается не отдельными священнодействиями, даже самыми важными, а единением со всей церковной жизнью, где нет ничего маловажного, что некоторые священнодействия, например, великое освящение воды, пострижение в монашество и отпевание усопших, имеют силу и значение не меньшие, чем большинство таинств»⁸⁵⁸.

Конечно, слово таинство употребляется не только в применении к семи таинствам, но и в более обширном смысле. Можно называть таинством и пострижение в монашество, которое, как свидетельствуют

жизнеописания св. Антония Великого и преподобных Иоанна и Симеона Христа ради юродивого⁸⁵⁹, можно назвать даже вторым крещением, поскольку через пострижение Господь прощает все грехи, соделанные от рождения. Можно назвать таинством и, всякий в Церкви обряд и молитву, поскольку здесь выражается наша вера в помощь Божью, сообщаемую нам от Бога незримо и таинственно. Но в собственном смысле – таинствами признаются Церковью только семь. Так верует св. Церковь, которая во всей полноте содержит в себе благодать и истину. Так и мы, члены ее, в смирении должны верить, чтобы не впасть, через расхождение с Церковью, в гордость, не удалиться от нее и не погибнуть навеки. Поэтому не мы впадаем в безрассудство, признавая только семь таинств и выделяя тем самым их, как наиболее необходимые для спасения, сравнительно с другими священнодействиями. В данном предпочтении семи таинств мы обнаруживаем только свою веру в непогрешимость учения Церкви, касательно Богооткровенного происхождения семи таинств, в то время, как о. Тарасий подрывает эту веру. Ясно отсюда, кто впадает в безрассудство: те ли, которые признают семь таинств на основании Богооткровенного и святоотеческого учения, или о. Тарасий, ниспровергающий семеричное число таинств, вопреки учению Свящ. Писания и св. отцов Церкви, и так принижающий спасительное значение этих таинств?!

Еще более принижает и даже совсем обесценивает эти таинства о. Тарасий своим заявлением, что спасение совершается не отдельными священнодействиями, даже самыми важными, под которыми он понимает самые главные таинства, а единением со всей церковной жизнью.

Здесь выражается настоящее сектантское воззрение на спасение. Вместе со св. Церковью мы исповедуем, что спасение совершается внутренней возрождающей благодатью Св. Духа, которая даруется нам в таинствах крещения и миропомазания. Вместе со св. Церковью мы свидетельствуем, что эта благодать раскрывается в нас при содействии нашей свободной воли, что то же – при нашем стремлении всегда быть в единении со Христом и Православной Церковью посредством исполнения Божественных заповедей и нашего ревностного участия в молитвах, богослужениях и таинствах Церкви. Осуществление этого единения невозможно без возрождающей благодати Св. Духа. Это благодатное наше единение со св. Церковью и есть церковная жизнь, в силу которой совершается наше спасение. Таким образом, главной силой и основой в этом единении или нашем спасении является внутренняя возрождающая благодать Св. Духа.

Спрашивается, как же может совершаться наше спасение и что же будет представлять собой наше единение с церковной жизнью, если оно будет проходить без таинств, т.е. без благодати, и в особенности без благодати св. крещения, миропомазания, покаяния и причащения? Сказать, что «спасение совершается не отдельными священнодействиями, даже самыми важными из них, а нашим единением со всею церковной жизнью» – это значит, не иметь православного представления о спасении, не знать сущности христианства, которая состоит в восприятии нами и раскрытии в нас благодати св. крещения и миропомазания, что было целью страданий и смерти Христа⁸⁶⁰, что является, по учению св. Симеона Нового Богослова и св. Серафима Саровского, и целью всей нашей христианской жизни.

Поэтому взгляд о. Тарасия на семеричное число наших таинств и на совершение спасения, помимо этих таинств с их внутренней возрождающей благодатью, надо признать еретическим и нелепым.

Примечания

- ¹ - Издано отдельной брошюрой в 1917 г
- ² - Ин.6:53–54, 56.
- ³ - М. Антоний. «Опыт христианского православного катехизиса». 1924 г. Сремския Карловци. Сербия.
- ⁴ - Этот доклад почти без изменения помещен в настоящей книге под заглавием: «По поводу катехизиса М. Антония».
- ⁵ - Означенный доклад вошел в настоящую книгу в переработанном виде.
- ⁶ - «Догмат искупления», стр. 44.
- ⁷ - «Догмат искупления», стр. 44.
- ⁸ - «Православие и новшество» и «По поводу брошюры М. Антония «Догмат искупления», стр. 22–23.
- ⁹ - М. Антоний. «Догмат искупления», стр. 31.
- ¹⁰ - «Догмат искупления», стр. 2–3, 13.
- ¹¹ - Рим.5:12; «Догмат искупления», стр. 52.
- ¹² - Рим. 5:12.
- ¹³ - «И добро бы та юридическая теория, говорит М. Антоний, имела за себя хотя бы кажущуюся логичность, а то обличать ее внутреннее противоречие теперь уже становится «общим местом», и ее недавний защитник (Левитов в «Вера и Разум» 1916 г.) сам же ее опровергает, как бы «устраняя ее крайности», за устранением которых от той теории ничего не остается». «Догмат искупления», стр. 11.
- ¹⁴ - «Догмат искупления», стр. 6–7.
- ¹⁵ - «Догмат искупления», стр. 4–5.
- ¹⁶ - «Лекция эта напечатана в Богословском Вестнике за 1914 или 1915 г. «Догмат искупления», стр. 3.
- ¹⁷ - Рим.3:25.
- ¹⁸ - Епископ Феофан Затворник. Толкование I-VIII гл. послания апостола Павла к Римлянам, стр. 230. М. 1890.
- ¹⁹ - Епископ Феофан Затворник. Толкование I-VIII гл. послания апостола Павла к Римлянам, стр. 230–231. М. 1890.
- ²⁰ - Епископ Феофан Затворник. Толкование I-VIII гл. послания апостола Павла к Римлянам, 231–232. М. 1890.

- 21 - 1Пет.1:18–19.
- 22 - 1Кор.6:20.
- 23 - Св. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Римлянам беседа X, п. 2, стр. 211–212. М. 1894.
- 24 - Догматическое Богословие митр. Макария, т. II, стр. 53–54.
- 25 - «Догмат искупления», стр. 31.
- 26 - Курсив наш.
- 27 - Курсив М. Антония.
- 28 - Курсив М. Антония
- 29 - Курсив наш.
- 30 - «Догмат искупления», стр. 14.
- 31 - «Догмат искупления», стр. 14.
- 32 - Ин.16:7.
- 33 - «Догмат искупления», стр. 14.
- 34 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послания святого апостола Павла к Римлянам, стр. 231, 234.
- 35 - Епископ Феофан Затворник. Толкование IX-XVI гл. послания святого апостола Павла к Римлянам, стр. 82.
- 36 - Рим.14:17.
- 37 - Епископ Феофан Затворник. Толкование IX-XVI гл. послания святого апостола Павла к Римлянам, стр. 325.
- 38 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послания святого апостола Павла к Римлянам стр. 323.
- 39 - Епископ Феофан Затворник. Толкование I послание святого апостола Павла к Коринфянам стр. 86, М. 1893. сравн.: его же: Толкование 21 ст. 5 гл. II послание к Коринфянам стр. 210, М. 1894; его же: Толкование 21 ст. 3 гл. послание к Галатам стр. 269, М. 1893; его же: Толкование 9 ст. 3 гл. послание к Филиппийцам стр. 127–128, М. 1895.
- 40 - «Догмат искупления», стр. 15.
- 41 - Рим.3:24.
- 42 - Курсив наш.
- 43 - «оправдаеми».
- 44 - Само собою разумеется, что под искуплением Епископ Феофан понимает крестные страдания и смерть Христа.
- 45 - Курсив наш.

- 46 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 226–228.
- 47 - Курсив наш.
- 48 - «Догмат искупления», стр. 31. 3, 9.
- 49 - Гал.2:21.
- 50 - Епископ Феофан Затворник. Толкование 2-го послания святого апостола Павла к Коринфянам стр. 106.
- 51 - Гал.2:21.
- 52 - Епископ Феофан Затворник. Толкование послания святого апостола Павла к Галатам стр. 204–205, М. 1893.
- 53 - Епископ Феофан Затворник. Толкование послания святого апостола Павла к Галатам стр. 205, М. 1893.
- 54 - «Догмат искупления», стр. 15.
- 55 - «Догмат искупления», стр. 15.
- 56 - «Догмат искупления», стр. 14; курсив наш.
- 57 - «Догмат искупления», стр. 15.
- 58 - «Догмат искупления», стр. 15.
- 59 - Епископ Феофан. Толкование I-VIII гл. послание апостола Павла к Римлянам стр. 127.
- 60 - Епископ Феофан. Толкование I-VIII гл. послание апостола Павла к Римлянам стр. 178.
- 61 - Рим.4:25, 5:16–18 и Рим.8:4.
- 62 - «Догмат искупления», стр. 15.
- 63 - Рим.4:25.
- 64 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 285–286.
- 65 - Рим.5:16.
- 66 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 319–320.
- 67 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 320.
- 68 - Рим.5:18.
- 69 - Епископ Феофан Затворник. Толкование I-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 323.
- 70 - Рим.5:19.

⁷¹ - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 324.

⁷² - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 461–464.

⁷³ - Быт.2:17.

⁷⁴ - Рим.5:12.

⁷⁵ - Рим.5:12.

⁷⁶ - Рим.5:12.

⁷⁷ - По поводу сказанного, М. Антоний в своем примечании на стр. 51 и 52 говорит: «Иоанн Златоуст почти не останавливается на этом изречении, но приближая его смысл к современному пониманию, просказывается: «чтобы один наказывался по вине другого, это представляется не совсем справедливым». (IX, 594). Преосвященный Феофан Затворник держится схоластического толкования, но наш перевод: «потому что все согрешили» признает, как «точный перевод».

⁷⁸ - «Догмат искупления», стр. 50–54.

⁷⁹ - Рим.5:12.

⁸⁰ - Епископ Феофан-Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам, стр. 308–309.

⁸¹ - Епископ Феофан Затворник. Толкование IX-XVI гл. послание святого апостола Павла к Римлянам, стр. 307–308.

⁸² - Епископ Феофан Затворник. Толкование IX-XVI гл. послание святого апостола Павла к Римлянам, стр. 310.

⁸³ - Курсив наш.

⁸⁴ - Курсив наш.

⁸⁵ - Курсив наш.

⁸⁶ - Курсив наш.

⁸⁷ - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам, стр. 310–314.

⁸⁸ - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 312.

⁸⁹ - «Догмат искупления», стр. 54.

⁹⁰ - «Догмат искупления», стр. 51–52.

⁹¹ - Иер.31:29–30.

⁹² - Иер. 31:31–33.

⁹³ - Иер.31:34.

- 94 - Иез.18:2–4.
- 95 - Иез.18:31.
- 96 - Епископ Феофан Затворник. Толкование И-VIII гл. послание святого апостола Павла к Римлянам стр. 310–311.
- 97 - «Догмат искупления», стр. 51–52.
- 98 - Творения святителя Иоанна Златоуста. т. IX, книга 2. Беседа X, стр. 593–594 СПб. 1903 г.
- 99 - «Догмат искупления», стр. 54.
- 100 - Творения святителя Иоанна Златоуста, т. IX, кн. 2, беседа 10, стр. 594.
- 101 - «Догмат искупления», стр. 52.
- 102 - Св. Иоанн Златоуст, т. IX, стр. 594.
- 103 - «Догмат искупления», стр. 51.
- 104 - «Догмат искупления», стр. 51.
- 105 - «Догмат искупления», стр. 52.
- 106 - «Догмат искупления», стр. 59.
- 107 - «Догмат искупления», стр. 60.
- 108 - «Догмат искупления», стр. 60.
- 109 - «Догмат искупления», стр. 60.
- 110 - «Догмат искупления», стр. 60.
- 111 - «Догмат искупления», стр. 52.
- 112 - Православное Исповедание, ч. I, ответ на вопрос 23, 27; сравн. Православное Догматическое Богословие митр. Макария, т. I, стр. 487–494. СПб. 1883 г.; сравн. Епископ Феофан Затворник. «Начертание Христианского Нравоучения» стр. 11, 169, 170, 183–185, 191.
- 113 - Ин.8:44.
- 114 - 2Пет.3:7, 10.
- 115 - Творения святого Афанасия Великого, т. I, стр. 269, срав.: 197. М. 1900 г.
- 116 - Добротолюбие, т. II, стр. 202.
- 117 - Добротолюбие, т. II, стр. 198.
- 118 - Писания преп. Иоанна Кассиана Римлянина, стр. 143–141. М. 1892 г.
- 119 - Добротолюбие, т. III, стр. 335.
- 120 - Добротолюбие, т. II, стр. 84–85.

- 121 - Добротолюбие, т. II, стр. 84.
122 - Добротолюбие, т. V, стр. 348.
123 - Добротолюбие, т. III, стр. 336.
124 - Добротолюбие, т. II, стр. 268
125 - Добротолюбие, т. I, стр. 56.
126 - Добротолюбие, т. II, стр. 553.
127 - Добротолюбие, т. IV, стр. 88.
128 - Добротолюбие, т. I, стр. 134.
129 - Добротолюбие, т. II стр. 746.
130 - Добротолюбие, т. IV, стр. 199 и 298.
131 - «Догмат искупления», стр. 52.
132 - Мф.11:28–29.
133 - Добротолюбие, т. I, стр. 514.
134 - Ин.15:5.
135 - «Догмат искупления», стр. 52.
136 - Мф.7:14.
137 - «Догмат искупления», стр. 44.
138 - «Догмат искупления», стр. 11.
139 - Пс.84:11.
140 - «Догмат искупления», стр. 21; курсив наш.
141 - Курсив наш.
142 - «Догмат искупления», стр. 26–27.
143 - Ин.3:5.
144 - Лк.3:16.
145 - Лк.12:49.
146 - Тит.3:4–7.
147 - Тит.2:11–13.
148 - Преп. Макарий Великий, Беседа 30, стр. 231. Святой Троице
Сергиевская Лавра. 1904.
149 - Добротолюбие, т. III, стр. 54–57.
150 - Добротолюбие, т. V, стр. 160–161.
151 - Добротолюбие, т. V, стр. 205–206.
152 - Слова преп. Симеона Нового Богослова. Вып. I, стр. 201. М. 1882.
153 - Лк.12:49.

- 154 - Преп. Макарий Великий, Беседа 25, стр. 190–191.
- 155 - Преп. Макарий Великий, Беседа 18, стр. 157–158.
- 156 - Добротолюбие, т. I, стр. 249.
- 157 - Мф.13:45–46.
- 158 - Преп. Макарий Великий, Беседа 30, стр. 231, 233; Добротолюбие, т. I, стр. 222.
- 159 - Добротолюбие, т. V, стр. 337.
- 160 - Добротолюбие, т. V, стр. 37.
- 161 - Ин.14:15, 23.
- 162 - Ин.10:1–16.
- 163 - Ин.21:15–17.
- 164 - Преп. Авва Дорофей, стр. 113–114. М. 1888.
- 165 - Добротолюбие, т. III, стр. 68.
- 166 - Добротолюбие, т. III, стр. 180.
- 167 - Добротолюбие, т. III, стр. 313.
- 168 - Творения святителя Иоанна Златоуста т. II, стр. 664. СПб. 1912; сравн.: Творения святителя Иоанна Златоуста т. IX, кн. 2-я, стр. 767–768. СПб. 1903.
- 169 - «Догмат искупления», стр. 26.
- 170 - «Догмат искупления», стр. 56.
- 171 - «Догмат искупления», стр. 30.
- 172 - «Догмат искупления», стр. 33.
- 173 - «Догмат искупления», стр. 30–31; курсив автора.
- 174 - «Догмат искупления», стр. 33.
- 175 - «Догмат искупления», стр. 32.
- 176 - Мф.26:39.
- 177 - Курсив автора.
- 178 - «Догмат искупления», стр. 33.
- 179 - И в славянском и в русском текстах в данном стихе мы читаем слова: «молитвы и моления» – во множественном числе.
- 180 - Евр.5:5–7.
- 181 - «Догмат искупления», стр. 33–34.
- 182 - Мф.27:46.
- 183 - Мф.26:38.
- 184 - Лк.22:43.

- 185 - Мф.27:46.
- 186 - «Догмат искупления», стр. 32.
- 187 - «Догмат искупления», стр. 32.
- 188 - «Догмат искупления», стр. 33.
- 189 - «Догмат искупления», стр. 34.
- 190 - Мк.14:37.
- 191 - «Догмат искупления», стр. 33.
- 192 - Мф.26:39–42.
- 193 - Лк.22:42.
- 194 - Ин.12:23–24, 27.
- 195 - Творения святителя Иоанна Златоуста т. VIII, кн. 1, стр. 445–446;
450–451.
- 196 - Мк.14:37; Мф.26:39–42.
- 197 - «Догмат искупления», стр. 33.
- 198 - Евр.5:7.
- 199 - Евр.5:7.
- 200 - Евр.5:7.
- 201 - Лк.22:43.
- 202 - Творения святителя Иоанна Златоуста т. I, кн. 2, стр. 565–567.
СПБ. 1898.
- 203 - Творения Святых Отцов, преп. Ефрем Сирич. «Толкование на четвероевангелие», стр. 291. М. 1895.
- 204 - Ин.19:28–30.
- 205 - Творения святителя Иоанна Златоуста т. VIII, кн. 2, стр. 576–577.
- 206 - «Догмат искупления», стр. 34; срав.: стр. 31.
- 207 - Евр.5:8.
- 208 - Епископ Никанор, «Экзегетическое критическое исследование послания святого апостола Павла к Евреям», стр. 85. Казань. 1903.
- 209 - Творения святителя Иоанна Златоуста т. XII, кн. II, стр. 79. СПБ.
1906.
- 210 - Евр.5:8.
- 211 - Флп.2:8–9.
- 212 - Евр.1:3.
- 213 - Евр.2:14–17.
- 214 - Ин.16:7.

- 215 - «Догмат искупления», стр. 54–55.
216 - «Догмат искупления», стр. 56–57.
217 - «Догмат искупления», стр. 30–33.
218 - Мф.26:39; Лк.22:42.
219 - «Догмат искупления», стр. 31.
220 - «Догмат искупления», стр. 30.
221 - Мф.27:45, 50–53.
222 - Творения святителя Иоанна Златоуста. т. VII, книга 2, стр. 870.
СПБ. 1911.
223 - Толкование Блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского на святое Евангелие, стр. 374, Казань. 1875.
224 - Канонник, л. 107, на об., М. 1894.
225 - Постная Триодь, л. 181. М. 1895.
226 - «Догмат искупления», стр. 33.
227 - «Догмат искупления», стр. 31–32.
228 - «Догмат искупления», стр. 34.
229 - «Догмат искупления», стр. 40.
230 - «Догмат искупления», стр. 34.
231 - Ин.5:19.
232 - Лк.4:18–19.
233 - Иер.31:33; Иез.36:26–27, 18:31.
234 - Тит.2:11–12.
235 - Добротолюбие, т. III, стр. 22.
236 - Добротолюбие, т. V, стр. 35–36.
237 - Добротолюбие, т. V, стр. 39.
238 - Добротолюбие, т. V, стр. 62.
239 - 1Кор.2:9; срав.: Ис.64:4.
240 - Рим.8:2; срав.: Добротолюбие, т. V, стр. 200–201.
241 - Добротолюбие, т. III, стр. 53–54.
242 - Добротолюбие, т. V, стр. 397.
243 - Добротолюбие, т. V, стр. 167; срав.: стр. 99.
244 - «Догмат искупления», стр. 31.
245 - «Догмат искупления», стр. 39–40.
246 - «Догмат искупления», стр. 35–37.

- 247 - «Догмат искупления», стр. 35.
- 248 - «Догмат искупления», стр. 37.
- 249 - «Догмат искупления», стр. 35.
- 250 - «Догмат искупления», стр. 35–36.
- 251 - Курсив автора.
- 252 - Курсив автора.
- 253 - Курсив автора.
- 254 - «Догмат искупления», стр. 37–38.
- 255 - Еф.4:22.
- 256 - 2Кор.5:17; Гал.6:15.
- 257 - Творения святого Василия Великого. Том II, стр. 509–511. СПб.
- 1911.
- 258 - Творения святого Василия Великого. Том II, стр. 509. СПб. 1911.
- 259 - Творения святого Василия Великого. Том II, стр. 510. СПб. 1911.
- 260 - Творения святого Василия Великого. Том II, стр. 510–511. СПб.
- 1911.
- 261 - Творения святого Василия Великого. Том II, стр. 511. СПб. 1911.
- 262 - «Догмат искупления», стр. 37.
- 263 - «Догмат искупления», стр. 37.
- 264 - Курсив наш.
- 265 - Прощальной беседы Своей с учениками.
- 266 - Св. Иоанна Златоуста «Беседы на Иоанна Евангелиста». Беседа 82, л. 333. Киево-Печерская Лавра 1829.
- 267 - «Догмат искупления», стр. 39.
- 268 - Творения св. Григория Нисскаго. Часть IV, стр. 111–132. М. 1862.
- 269 - «Догмат искупления», стр. 36, срав.: стр. 39.
- 270 - Творения св. Григория Нисскаго. Часть IV, стр. 127–128.
- 271 - «Догмат искупления», стр. 39.
- 272 - Еф.2:14–16.
- 273 - Епископ Феофан. Толкование послание святого апостола Павла к Ефессянам стр. 179.
- 274 - Епископ Феофан. Толкование послание святого апостола Павла к Ефессянам стр. 173.
- 275 - Еф.2:14–16.
- 276 - Епископ Феофан. Толкование послание святого апостола Павла к

Ефессянам стр. 172.

²⁷⁷ - По толкованию Епископа Феофана, здесь имеется в виду отменение ветхозаветного обрядового закона с его предписаниями, которые обособляли иудейский народ от язычников и которые отменялись кровью Христа, ставшей основанием для единения иудеев и язычников. Епископ Феофан. Толкование послание святого апостола Павла к Ефессянам стр. 170–175.

²⁷⁸ - Епископ Феофан. Толкование послание святого апостола Павла к Ефессянам стр. 173, сравн.: Епископ Феофан. Толкование послание святого апостола Павла к Ефессянам стр. 175.

²⁷⁹ - Еф.2:15.

²⁸⁰ - Епископ Феофан. Толкование послания святого апостола Павла к Ефессянам стр. 180.

²⁸¹ - Епископ Феофан. Толкование послания святого апостола Павла к Ефессянам стр. 180.

²⁸² - Епископ Феофан. Толкование послания святого апостола Павла к Ефессянам стр. 180.

²⁸³ - «Догмат искупления», стр. 40.

²⁸⁴ - Ин.15:1–9.

²⁸⁵ - Курсив наш.

²⁸⁶ - Св. Иоанн Златоуст «Беседы на Иоанна Евангелиста», Беседа 76, лист 307–308, Киево-Печерская Лавра. 1829.

²⁸⁷ - Ин.15:1–9.

²⁸⁸ - Ин.17:21.

²⁸⁹ - Св. Иоанн Златоуст. «Беседы на Иоанна Евангелиста», Беседа 82, л. 333; сравн.: Творения св. Иоанн. Златоуста т. 8, кн. 2 я, стр. 559. СПб. 1902.

²⁹⁰ - Гал.5:22.

²⁹¹ - Добротолюбие, т. V, стр. 44.

²⁹² - Добротолюбие, т. III, стр. 271.

²⁹³ - Добротолюбие, т. III, стр. 303.

²⁹⁴ - «Догмат искупления», стр. 41.

²⁹⁵ - Лк.17:20.

²⁹⁶ - Добротолюбие, т. I, стр. 228.

²⁹⁷ - Рим.5:12.

²⁹⁸ - Исаи. 53:5–12.

- 299 - Ин.1:29; сравн.: Ин.1:36.
- 300 - 1Ин.1:7.
- 301 - Откр.5:8–9; сравн.: Откр.1:5.
- 302 - 1Пет.1:18–19; сравн.: 1Пет.2:21–24, 3:18.
- 303 - Евр.7:26–27
- 304 - Евр.9:11–15
- 305 - Евр.10:6–7, 10, 19, 21, 23; сравн.: Евр.2:9, 3:1, 4:14–15, 6:20, 8:9, 22–28, 10:4–5, 29, 13:12, 20.
- 306 - Рим.3:25.
- 307 - Рим.5:9.
- 308 - Еф.1:7.
- 309 - Кол.1:14.
- 310 - Творения святого Афанасия Великого, ч. I, стр. 238.
- 311 - Творения св. Григория Богослова, т. I, стр. 441–442.
- 312 - Творения св. Григория Богослова, т. VI, стр. 22.
- 313 - Творения святого Василия Великого, т. I, стр. 194–195. СПб.
- 1911.
- 314 - Творения святого Василия Великого, т. I, Толкование на Пророка Исаию, стр. 240.
- 315 - М. Макарий, Догматическое Богословие, т. II, стр. 142–144; 150–154. СПб. 1883.
- 316 - Творения святого Афанасия Великого, ч. II, стр. 270.
- 317 - М. Макарий. Догматическое Богословие, т. II, стр. 135.
- 318 - Октоих. Глас 1-й, лист 46. Москва, 1896.
- 319 - Октоих. Глас 1-й, лист 146. Москва, 1896. на обороте – тропарь 16-го августа.
- 320 - Октоих, ч. I, служба 3-го гласа, л. 171. Сравни: Октоих 1-го гл.: Седал. воскр. И-й. л. 18 на обороте; канон воскр. песнь 4, тропарь 2-й, л. 21 на об.; песнь 5, тр. 1, л. 22; кан. крестовоскр., п. 5, тр. 2, л. 22: п. 6, тр. 1, л. 22 на об.; недел. утр. 1 стихира на хвал., л. 25; нед. блаженна 1; Богородичен по утр. еванг. стихире, л. 26; вторн. веч. на Госп. воз. стихира 4, л. 46; сред. утр. седал. 1-й, л. 49 на об.; сред. утр. кан. кресту, п. 1, тр. 1, л. 5; тр. 2, л. 52; п. 6, тр. 1, л. 52 на об.; п. 7, тр. 1 и 2-й. л. 53; четв. веч. на Госп. воз. стихир. 2, л. 55; пят. утр. кан. п. 1, тр. л. 69 на об.; п. 7, тр. 1, л. 72. 2-го гл: суб. на вел. веч. на Госп. воз. стихир. 1 и 2, л. 92 на об.; нед. утр. кан. воскр. п. 1, тр. 1, л. 100; п. 4, тр. 1 и 2, л. 101; кан. крестовоскр., п.

7, тр. 2, л. 102 на об.; п. 8, тр. 1, л. 103; тропарь по вел. славословии, певаемый при гл. 2, 4, 6 и 8, л. 105; сред. утр. седал. 1-й, л. 128; сред. кан. п. 4, тр. 1, л. 129 на об.; п. 5, тр. 1 л. 130; четв. веч. стихира 3 на Госп. воз., л. 143; тропарь: Пречистому образу Твоему поклоняемся... л. 146 на об.; кан. утр. пятк. п. 3, тр. 2, л. 147 на об.; п. 4, тр. 2, л. 148; Блаженна 3 пятка, л. 152. 3-го гл: нед. кан. крестов., п. 1, тр. 1, л. 171; кан. воскр. п 3, тр. 1, л. 171 на об.; п. 4. тр. 1. л. 172; и многия другия песнопения 4, 5, 6, 7 и 8-го гласов подобного содержания. См. Октоих. М. 1896.

³²¹ - Октоих, ч. I, служба 1 гл., стихира на вел. веч., лист 12. М. 1896.

³²² - Постная Триодь. Утр. сырн. пятк., трипесн., 8 п. тр. 4, л. 44 на об. М. 1895.

³²³ - Постная Триодь. Утр. сырн. пятк., трипесн, М. 1895., п. 8 утр. трипесн., тр. 3, срод. 2-й седм. Вел. поста, л . 134. Сравни: Октоих, М. 1896; гл. 1-й: нед. утр. кан. крестов., п. 1, тр. 1, л. 20; п. 3, тр. 1, л. 21; п. 4, тр. 2, л. 21; п. 4, тр. 2, л. 21 на об.; п. 6, тр. 2, л. 22 на об.; сред. утр. кан. крест., п. 4, тр. 1, л. 51 на об.; п. 8, тр. 1, л. 53 на об.; п. 9, тр. 2, л. 54 на об.; пят. утр. кан. п. 7, тр. 1, л. 72; гл. 2-й: нед. кан. утр. воскр., п. 1, тр. 1, л. 100; п. 6, тр. 1, л. 102; сред. утр. кан., п. 6, тр. 2, л. 130 на об.; гл. 3-й: суб. на вел. веч. на Госп. воз. стихира 1, л. 163 на об.; кан. недел. воскр. п. 1, тр. 2, л. 171, и многия другия песнопения 4, 5, 6, 7 и 8-го гласов подобного содержания.

³²⁴ - Быт.2:17.

³²⁵ - Втор.27:26.

³²⁶ - Гал. 3:10. В русском переводе этот стих читается так: «все утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою».

³²⁷ - Гал.3:13; Втор.21:23.

³²⁸ - 1Пет.3:18–19.

³²⁹ - Гал.3:14. Разумеется, нельзя думать, что Ап. Павел смотрит на благословение Авраамово или благодать Святого Духа, как на благо, предназначенное Богом для одних только язычников. Здесь надо иметь в виду, что Ап. Павел писал послание к Галатам, как христианам из язычников, что явствует из содержания самого послания (Гал.4:8). Тот же Апостол в другом своем послании говорит, что Христос Един за всех умер (2Кор.5:14), т.е. за спасение иудеев и язычников. Эта истина явствует из слов Ап. Павла и в его послании к Ефессянам (Еф.2:13–15). Эту истину, по толкованию Еп. Феофана Затворника, выражает Апостол и в настоящем своем послании, когда приводит слова из книги Бытия касательно

Авраама: «Яко благословятся о тебе вси языцы», по русскому переводу – все народы (Гал.3:8; Еп. Феофан Затворник. Толкование послание святого Ап. Павла к Галатам стр. 228–230. М. 1893.) В таком же смысле, по изъяснению Еп. Феофана Затворника, приводится Ап. Павлом в той же главе послания к Галатам указанное изречение 14-го стиха: «да в языцех благословение Авраамле будет о Христе Иисусе, да обетование Духа приимем верою». Имея в виду эти апостольские слова, Еп. Феофан Затворник говорит: «Закон был стеною между языками и иудеями... Это значительно (было) тем, что чрез такое отделение язычники отделяемы были от того благословения, которое сокрыто было в законе чрез веру в Грядущего... Но... смерть (Христа)... была искуплением от клятвы законные (собственно и закона писанного и неписанного, в отношении же к иудеям писанного). Вот каким образом вышло, что с искуплением от клятвы законные соединилось распространение благословения Авраамова на язычников. Искупление сие совершено крестною смертью Господа, – крестная смерть делала ненужными все подзаконные оправдательные чины, а с отменением их разорялось все ветхозаветное учреждение, и сокрытое в нем благословение... становилось чрез веру Доступным всему миру» (Гал.3:8; Еп. Феофан Затворник. Толкование послание святого Ап. Павла к Галатам стр. 246–247. М. 1893.).

³³⁰ - Ин.7:38–39. Св. Иоанн Златоуст под прославлением Иисуса Христа понимает Его крестные страдания и смерть. (Св. Иоанна Златоуста «Беседы на Иоанна Евангелиста». Беседа 67, лист 275–276 на обор. Киевопечерская Лавра. 1829).

³³¹ - Ин.16:7.

³³² - Еф.2:8.

³³³ - Разумеется соединение во Христе иудеев и язычников.

³³⁴ - Еф.2:13, 15.

³³⁵ - Кол.1:21–22; сравн.: 1Пет.2:24.

³³⁶ - Гал.4:4–5, 7.

³³⁷ - Рим.8:17–18.

³³⁸ - Ин.3:16.

³³⁹ - Творения св. Иринея, Против ересей, ч. IV, гл.27, стр. 391. СПб. 1900.

³⁴⁰ - Творения святого Василия Великого, т. I, стр. 201.

³⁴¹ - Творения св. Григория Богослова, т. I, Слово 29, о Богословии третье, о Боге Сыне первое; стр. 428.

- ³⁴² - М. Макарий, Догматическое Богословие, т. II, стр. 173.
- ³⁴³ - М. Макарий, Догматическое Богословие, стр. 173.
- ³⁴⁴ - М. Макарий, Догматическое Богословие, стр. 170–173.
- ³⁴⁵ - Ин.16:7.
- ³⁴⁶ - Св. Иоанн Златоуст «Беседы на Иоанна Евангелиста», Беседа 78, л. 317.
- ³⁴⁷ - Преп. Макарий Египетский, Беседа 24, стр. 182.
- ³⁴⁸ - Творения святого Афанасия Великого, ч. III, стр. 320.
- ³⁴⁹ - Творения святого Афанасия Великого, ч. VI, «На ариан слово третье», стр. 394–395.
- ³⁵⁰ - По словам святителя Симеона Нового Богослова, мы получаем в крещении дар освящения и сыноположения (т. I, стр. 275). В крещении мы получаем новое рождение, делаемся сынами и богами по благодати (т. I, слово 49, стр. 410).
- ³⁵¹ - См. учение пр. Макария Великого о благодатном обновлении. Беседа 44-я, стр. 282; сравн.: стр. 287. Учение Св. Симеона Нового Богослова о том, что мы в своем обновлении ничего не можем сделать без благодати. (т. I, стр. 40–41, 47, 25, 38, 284); о том же Св. Григория Синаита (Добротолюбие, т. V, стр. 215); учение святого Марка Подвижника о нашем обновлении благодатию Святого Духа до степени совершенной, неотпадающей любви (Добротолюбие т. I, стр. 479–480); учение Св. Симеона Нового Богослова о совершенной любви, как дивном и совершенном проявлении благодати Святого Духа (т. II, Слово 84-е, стр. 415); учение Св. Макария Великого о разнообразных проявлениях благодати, как о нашем совершенстве (Творения Св. Макария Великого Беседа 18-я, стр. 160–163); учение Св. Антония Великого о состоянии нашего сыновства или поразительного единения с Богом, как плоде нашего совершенства (Добротолюбие т. I, стр. 27–29); учение святого Марка Подвижника о том, что наше совершенство проистекает от совершенной благодати Святого Духа, даруемой нам в крещении, которая раскрывается по мере исполнения нами Божественных заповедей (Добротолюбие т. V, стр. 336); учение Св. Исаака Сир, основанное на Словах Христа (Ин.15:10–11, 14:21, 23–24), что любовь к Богу есть Наслаждение всеми блаженствами (Творения святого Исаака Сирина, стр. 482–485. М. 1854); учение Св. Симеона Нового Богослова о том, что райское блаженство мы получаем в таинстве Божественной Евхаристии (т. I, Слово 52, стр. 440–441, 445; Слово 45-е, стр. 347; Слово 37-е, стр. 286); учение Еп. Феофана,

основанное на толковании святителем Иоанном Златоустом Апостольских слов (Филип. 4, 7) о мире, как одном из дивных проявлений благодати Святого Духа или райского блаженства (Толков. Еп. Феофана послания святого Ап. Павла к Филиппийцам, стр. 166–169, изд. 2-е. М. 1895); учение Еп. Феофана о том, что вся наша жизнь, когда она руководствуется Духом Святым и Его благодатию, делает нас участниками небесных радостей, если мы исполняем Божественные заповеди (Еп. Феофан, толков послания святого Ап. Павла к Римл., гл. 14, 17, стр. 325–326. М. 1890); учение о том же Св. Антония Великого (Добротолубие т. I, стр. 50–52, 35).

³⁵² - Октоих, 2 глас, суб. на вел. веч. на Госп. воззв. стихира 5, л. 93. М. 1896.

³⁵³ - Постн. триодь, сред. утр. сырн. седм. канон, песнь 9-я, ин три-песнец, троп. 1-й, л. 36 на обор. Сравни: Октоих, гл. 1-й: вторн. веч. на Госп. воз. стихира 1, л. 46; сред. утр. кан. п. 4, тр. 1, л. 51 на сб.; нед. по утр. евангельск. стихире Богородич.: «Преблагословенна еси Богородице Дево»... л. 26; втор. веч. на Госп. воз. стихира 1, л. 46; гл. 2-й: суб. на вел. веч. на Госп. воз. стихира 5, л. 93; на стиховне стихира 1, л. 93 на об.; сред. кан. утр. п. 4, тр. 1, л. 129 на об.; гл. 3-й: нед. кан. воскр. п. 1, тр. 2, л. 171; пят. кан. утр. п. 3, тр. 2, л. 140 на об., и в других гласах Октоиха мы находим множество песнопений подобного содержания.

³⁵⁴ - Октоих, гл. 1-й, вторн. веч. на Госп. воззв., стихира 1, л. 46.

³⁵⁵ - Постная Триодь, лист 379. М. 1895 Сравни: Октоих гл. 1-й: суб. на вел. веч. стих. на стиховн. 3, л. 12 на обор.; нед. утр. седал. 2-й, л. 19; кан. крестовоскр. п. 6, тр. 1, л. 22 на обор.; икос воскр., л. 23; кан. воскр. п. 8, тр. 2, л. 24; кан. крестов. п. 9, тр. 2, л. 24 на об.; стих. на хвалит. 5, л. 25 на об.; гл. 2 й: троп. воскресн. 2-го гласа, л. 94; Богородичен 1-го сед. на нед. утр. л. 99; нед. кан. воскр. утр. п. 3, тр. 2, л. 100 на об.; кан. крестов. п. 6, тр. 1, л. 102; кан. воскр. п. 9, тр. 2, л. 103 на об.; по славословии тропарь, певаемый на гласы: 2, 4, 6 и 8, л. 105; кан. среды, п. 8, тр. 2, л. 131 на об.; гл 3-й: суб. на вел. веч. на Госп. воз. стих. 6, л. 163; на стиховне стих. 3, л. 164 на об.; нед. утр. седал. 2-й, л. 170, кан. крестовоскр. п. 7, тр. 2, л. 173 на об.; и множество подобных песнопений других гласов Октоиха.

³⁵⁶ - Октоих, 5 глас, в пяток, блаженна 3, л. 60 на обор.

³⁵⁷ - Триодион, в четверг 4-й седмицы, канон песнь 4, тропарь 1-й, л. 203; сравни: недел. 3 Поста, утр. на хвалит. стих. 3, л. 186; пят. 4 й седм. утр. 3-й канон, песнь 8, тр. 2, л. 210; Октоих, гл 7-й, сред утр. кан. песнь 7, Богородичен, л. 183 на об.; гл. 8, пят. утр. кан. п. 8, тр. 2, л. 272 на об.

³⁵⁸ - Цветн. Триодь, л. 192 на обор. М. 1905.

³⁵⁹ - Октоих, песнь 4, троп. 1-й, лист 21.

³⁶⁰ - Октоих, недел. воскр. кан., песнь 7, тр. 2, л. 172 на об. Сравни: гл. 1-й, Нед. на утр. кан. воскр. п. 4, тр. 1, л. 21; гл. 3-й, вторн. веч. на Госп. воз. стих. 3; гл. 5 й, вторн. веч. на Госп. воз стих. 6 л. 35; гл. 6-й, суб. на вел. веч. на Госп. воз. стих. 6, л. 79; нед. кан. крестовоскр. п. 5, тр. 1, л. 87 на об.; гл. 7 й, нед. утр. седал. 2-й, л. 153; кан. воскр. п. 7, тр. 1, л. 156 на об.: п. 8, тр. 2, л. 157; сред. кан. п. 6, Богородичен, л. 183: п. 8, тр. 1, л. 184; гл. 8-й, пят. утр. кан. песнь 5. тр. 2-й, л. 270 на об. Триодъ Постн., Вел. Суб утр. статья 2 я, стих 14, л. 377; кан. Вел. Суб. утр. п. 1, тр. 3, л. 372 на об. Триодъ цветн. кан Вознес. п. 1, тр. 3 (слава), л. 192 на об.

³⁶¹ - Октоих, 8 гл. вторн. веч. на Госп. воз., л. 353 на об.

³⁶² - Триодион, Вел. Суб. статья 2, ст. 2, л. 376 на об. Сравни; Октоих, гл. 1-й, нед. кан. крестовоскр. п. 1, тр. 1, л. 20; п. 6, тр. 2, л. 22 на об ; суб. на вел. веч. стиховн. стих. 1; гл. 4 й, нед. кан. воскр. п. 4, тр. 1, л. 156 на об.; пят. кан. п. 4, тр. 2, л. 188; гл. 5-й, сред. блаженны 2 и 5 л. 43 и 43 на об.; гл. 6-й, нед. кан. воскр. п. 9, т. 1, л. 90; пят. кан. п. 4 тр. 2, л. 132 на об.; п 9, тр. 2, л. 135; гл 7-й, сред. утр. кан. п 1, Богородичен, л. 181; сред. утр. блажен. 6, на: и ныне, л, 186, пят. утр. кан. п. 4, тр. 2, л. 199; гл 8-й, суб. вел. веч. стиховн. стих. 4, л 214; троп. воскрес, 8 гласа, л. 214 на об ; нед. утр. кан. воскр. п. 1, тр 1, л. 221; вторн. веч на Госп. воз. стих. 2, л. 245 на об.; пятн. утр. кан. п. 9, Богородичен, л. 273 на об. Триодион, нед. крестопокл. на целов. креста, стих. 3, л. 186 на об., нед. Ваий, на мал. повеч. трипесн. п. 1, тр, 7, л. 313; Вел. Суб. утр. статья 2, ст. 1, л. 376 на об.

³⁶³ - Октоих, глас 1-й, вторн. веч. на Госп. воззв., стихира 1, л. 46.

³⁶⁴ - Канонник, лист 143 на обор.144. М. 1894; сравн.: л. 144 на обор.

³⁶⁵ - Октоих, седален 1-го гласа в среду на утрени, лист 49 на обор.

³⁶⁶ - Сентябрьская Минея, л. 123. Москва. 1885.

³⁶⁷ - Сентябрьская Минея, л. 119 на обор. 120. Москва. 1885.

³⁶⁸ - Творения святого Афанасия Великого ч. I, стр. 217. Св. Троицко-Сергиевская Лавра. 1902.

³⁶⁹ - 1Кор.15:26.

³⁷⁰ - 1Кор.15:22, 54–55.

³⁷¹ - Послания св. Игнатия Епископа Антиохийского, л. 3 на об. Киево-Печерская Лавра. 1824.

³⁷² - Творения св. Григория Богослова, т. I, стр. 201.

³⁷³ - Творения святителя Симеона Нового Богослова, т. II, слово 66-е, стр. 150–152.

- 374 - Творения святого Афанасия Великого ч. I, стр. 203; ч. III, стр. 435.
- 375 - Творения святого Афанасия Великого ч. I, стр. 260.
- 376 - Творения святого Афанасия Великого ч. III, стр. 462–463.
- 377 - Творения святого Афанасия Великого ч. II, стр. 230.
- 378 - Творения святого Афанасия Великого ч. I, стр. 198.
- 379 - Творения святого Афанасия Великого ч. I, стр. 249.
- 380 - Творения святого Афанасия Великого ч. I, стр. 201–202; сравн.: стр. 217.
- 381 - Творения святого Афанасия Великого ч. II, На ариан слово второе, стр. 351–352.
- 382 - Творения святого Афанасия Великого, ч. II, стр. 222.
- 383 - Творения святого Афанасия Великого, ч. I, стр. 222.
- 384 - Ис.11:12.
- 385 - Мф.24:30.
- 386 - Творения святого Василия Великого т. I, Толкование на пророка Исаию, стр. 406–407. СПб. 1911.
- 387 - Еф.2:2.
- 388 - Добротолюбие, т. I, стр. 127.
- 389 - Твор. святителя Иоанна Златоуста, Беседа на псалом 41, т. V, кн. I, стр. 158. СПб. 1899.
- 390 - Евр.10:20.
- 391 - Творения святого Афанасия Великого, ч. 1, стр. 223.
- 392 - Октоих, гл. 1, вторн. веч. на Госп. воз. стихира 2, л. 46.
- 393 - Сравни: Октоих, глас 1-й: суб. на вел. веч., стиховн. стихирь 1 и 2, л. 12; седал. 1 и 2 воскрес. л. 19; конец песнопения: «Воскресение Христово видевше...» л. 19 на об.; нед. кан. воскр. п. 1, тр. 1, л. 20; п. 5, тр. 2, л. 22; нед. хвалит. стих. 2, л. 25; и восточна 1, л. 25 на об.; тропарь по вел. славословии (на гл.; 1, 3, 5 и 7) л. 25 на об.; Богородичен по еванг. утр. стихире. Преблагословенна еси...» л. 26; нед. блаж. 4, л. 26; вторн. веч. на Госп. воз. стих. 2, л. 46; стиховн. стих. 1, л. 46 на об.; сред. утр. кан. п. 3, тр. 1, л. 51; п. 6, тр. 1, л. 52 на об.; пят. утр. кан. п. 7, тр. 1, л. 72; глас 2-й : Богородичен 1-го воскр. седална утр. л. 90; нед. утр. кан. воскр. п. 1, тр. 1, л. 100; кан. крестов., п. 1, тр. 1, л. 100 на об.; кан. воскр. утр. п. 3, тр. 2, л. 100 на об.; п. 7, тр. 1, л. 102 на об.; кан. крестов., п. 9, тр. 2, л. 104; нед. хвалит. стих. вост. 3. л. 104 на об.; сред. утр седал. 1-й, л. 128; кан. сред.

утр. п. 7, тр. 2, л. 131; сред. утр. стиховн. стих. 1, л. 132; глас 3-й: суб. вел. веч. на Госп. воз. стихира 1, л. 163 на об., стиховн. стих. 4, л. 164 на об.; тропарь воскресен 3-го гласа и Богородичен, л. 164 на об. и л. 165; нед. утр. седал. 1-й, л. 169 на об; и седал. 2-й, л. 170; кан. воскрес. п. 1, тр. 2, л. 171; п. 9, тр. 2, л. 174, блаженна 2 и 4, л. 176, и многия песнопения подобного содержания в остальных гласах Октоиха.

³⁹⁴ - Архимандрит Сергей (Старогородский), ныне Митрополит Московский, «Православное учение о спасении». Казань. 1898.

³⁹⁵ - Мф.5:8.

³⁹⁶ - Термины: «правовое жизнепонимание», «правовое доброделание», «правовое отношение к Богу» не встречаются ни в Свящ. Писании, ни в святоотеческой литературе. Эти термины вводит А. Сергей в своем труде для обозначения доброделания из-за страха наказаний и ради наград.

³⁹⁷ - «Православное учение о спасении», стр. 18.

³⁹⁸ - *ibid.*, стр. 58.

³⁹⁹ - Этому вопросу А. Сергей уделяет много внимания в введении к своей книге: «Православное учение о спасении», стр. 12–55.

⁴⁰⁰ - «Православное учение о спасении», стр. 24.

⁴⁰¹ - 1Ин.2:2.

⁴⁰² - 1Ин.4:10.

⁴⁰³ - Рим.3:25; сравн.: Евр.2:17. Здесь – в 25 ст. 3-й гл. послания к Римлянам, как и в двух предшествующих цитатах Свящ. Писания (1Ин.2:2, 4:10), слово «умилостивление» обозначено в славянском тексте словом «очищение». Эти слова различаются между собою только по форме. По существенному же своему значению они, в данном случае, тождественны. В своем толковании указанного стиха и, в частности, слова «очищение», каковое толкование мы уже приводили в своем разборе статьи М. Антония, Еп. Феофан Затворник говорит: «В день очищения или всеобщего покаяния сынов Израиля... первосвященник входил с жертвенною кровию во святая святых, и кропил кровию седмижды на очистилище (Исх.25; Лев.16). Что прообразовательное очистилище давало однократно и на один год, то в Господе кровию Его, на Нем сущую, дается непрерывно и во все века веков! Сию истину и внушает Апостол, когда говорит, что Бог от века положил быть Господу Иисусу Христу для нас очистилищем или умилостивищем... Так толкуют все наши толковники. Полнее всех изобразил это бл. Феодорит. (Еп. Феофан Затворник).

Толкование I-VIII гл. посл. св. Ап. Павла к Римл., стр. 230).

⁴⁰⁴ - «Правосл. учение о спасении», стр. 184.

⁴⁰⁵ - Быт.2:17; Еп. Феофан, Толкование посл. Ап. Павла к Галатам, стр. 242–246. М. 1893.

⁴⁰⁶ - Еп. Феофан. «Начертание христианского нравоучения», стр. 13. М. 1895

⁴⁰⁷ - Быт.2:17.

⁴⁰⁸ - Еп. Феофан. Толков. I-VIII гл. посл. св. Ап. Павла к Римлянам, стр. 228–232.

⁴⁰⁹ - Еп. Феофан. «Начертание Христ. нравоучения», стр. 12–13, 16.

⁴¹⁰ - Ин.16:7.

⁴¹¹ - Рим.3:25.

⁴¹² - Рим.5:10.

⁴¹³ - Евр.9:26.

⁴¹⁴ - Евр.10:9–10.

⁴¹⁵ - Рим.8:3–4.

⁴¹⁶ - 2Кор.5:21.

⁴¹⁷ - Еп. Феофан. «Начертание христианск. нравоучения», стр. 11.

⁴¹⁸ - «Православное учение о спасении», стр. 56

⁴¹⁹ - *ibid.*, стр. 62–65.

⁴²⁰ - «Правосл. учение о спасении», стр. 59.

⁴²¹ - *ibid.*, стр. 58. 60.

⁴²² - *ibid.*, стр. 82–83.

⁴²³ - Ин.8:41, 44.

⁴²⁴ - Добротолюбие, т. II. Учение св. Иоанна Кассиана: «О степенях совершенства духовной жизни, по побуждениям к ней», стр. 146.

⁴²⁵ - Писания преп. отца Иоанна Кассиана Римлянина. Собеседование II. гл. 8, стр. 372–373. М. 1892. Сравн.: Поучения преп. Аввы Дорофея, стр. 73–74. М. 1888.

⁴²⁶ - Творения преп. Исаака Сирина. Слово 21-е, стр. 129–130. М. 1854.

⁴²⁷ - Творения св. Иоанна Златоуста. т. VII, кн. I, стр. 152–153. СПб. 19

⁴²⁸ - *ibid.*, стр. 155.

⁴²⁹ - Мф.13:1–50, 18:23–35, 20:1–16, 22:2–14, 25:1–30; Мк.12:1–9; Лк.14:16–24, 16:19–31.

- 430 - Мк.4:24.
- 431 - Мф.16:27.
- 432 - 1Кор.9:24–25.
- 433 - 1Пет.5:2, 4.
- 434 - 2Тим.4:7–8. Конечно, под венцом славы в словах трех указанных апостольских текстов надо разуть блаженство небесного Царства Христова.
- 435 - Рим.2:5–8.
- 436 - 2Кор.5:10; сравн: 1Кор.4:5; Откр.2:23.
- 437 - Еф.6:8.
- 438 - Добротолюбие, т. II, стр. 311, 315.
- 439 - *ibid.*, т. IV, стр. 27.
- 440 - *ibid.*, т. IV, стр. 28.
- 441 - *ibid.*, т. IV, стр. 30.
- 442 - *ibid.*, т. I, стр. 57.
- 443 - *ibid.*, т. V, стр. 9.
- 444 - «Правосл. учение о спасении», стр. 66.
- 445 - «Правосл. учение о спасении», стр. 66–67
- 446 - «Правосл. учение о спасении», стр. 67; данный текст из кн. Иова приводится А. Сергием в русском переводе.
- 447 - Иов.22:2–3
- 448 - Иов. гл. гл.: 4–5; 8; 11; 15; 18; 20; 22; 25.
- 449 - Иов. гл. гл.: 3; 6–7; 9–10; 12–14; 16–17; 19; 21; 23–24; 26; 31.
- 450 - «Правосл. учение о спасении», стр. 67.
- 451 - Иов.21:1–34.
- 452 - Иов.22:2–3.
- 453 - Лк.15:3–7.
- 454 - Лк.15:8–10.
- 455 - Лк.15:11–32.
- 456 - Иов.42:7–8
- 457 - «Правосл. учение о спасении», стр. 67–68.
- 458 - Пс.84:11.
- 459 - Мф.5:48.
- 460 - 1Пет.1:18–19.
- 461 - «Правосл. учение о спасении», стр. 68–70.

- 462 - Лк.17:10.
- 463 - Отечник Еп. Игнатия (Брянчанинова), стр. 52. СПб. 1880.
- 464 - *ibid.*, стр. 44.
- 465 - Четьи Минеи, 19 янв.
- 466 - Мф.5:3.
- 467 - «Правосл. учение о спасении», стр. 70; св. Ефрем Сирич, 1, 45.
- «Слово в низложение гордыни».
- 468 - «Правосл. учение о спасении», стр. 70.
- 469 - *ibid.*, стр. 70.
- 470 - «Правосл. учение о спасении», стр. 70–72.
- 471 - Твор. св. Василия Вел., т. I, стр. 144. СПб. 1911.
- 472 - «Правосл. учение о спасении», стр. 71.
- 473 - «Правосл. учение о спасении», стр. 56.
- 474 - *ibid.*, стр. 71.
- 475 - *ibid.*, стр. 77.
- 476 - *ibid.*, стр. 71.
- 477 - Рим.4:2
- 478 - Еп. Феофан. Толков посл. 1-VIII гл. св. Ап. Павла к Римл., стр. 251–253.
- 479 - «Православ. учение о спасении», стр. 72.
- 480 - «Правосл. учение о спасении», стр. 77.
- 481 - *ibid.*, стр. 73.
- 482 - Ин.5:30, 14:10.
- 483 - Ин.15:5.
- 484 - Еф.2:8.
- 485 - 1Кор.15:9–10.
- 486 - Писания преп. Иоанна Кассиана Римлянина, стр. 152.
- 487 - Преп. Макария Египетского. Духовные беседы, послания и слова, стр. 23.
- 488 - *ibid.*, стр. 173.
- 489 - Добротолюбие, т. II, стр. 475.
- 490 - Ин.3:5.
- 491 - Лук. 12, 32.
- 492 - 2Кор.1:22; Еф.1:14.
- 493 - Лк.17:10.

- 494 - Добротолюбие, т. 1, стр. 538.
- 495 - Писания преп. Иоанна Кассиана, стр. 413.
- 496 - *ibid.*, стр. 413–414.
- 497 - По учению св. Симеона Нов. Богосл, «Царство небесное есть благодать Св. Духа». Вып. II, слово 81-е, стр 348.
- 498 - Мф.11:12.
- 499 - Мф.7:21.
- 500 - Мф.5:20.
- 501 - Мф.11:28–29; сравн.: Мк.10:15, 10:23.
- 502 - 2Пет.1:10–11.
- 503 - 1Кор.6:9–10.
- 504 - Гал.5:19–21; срав.: 1Кор.15:50; Еф.5:5.
- 505 - Преп. Макарий Египетский. Беседа 27-я, стр. 218.
- 506 - *ibid.*, Беседа 19-я, стр. 168; сравни: Беседа 15, стр. 138; Беседа 37, стр. 262; Слово 4-е «О терпении и рассудительности», гл. 22, стр. 397; гл. 27, стр. 401; Слово 5-е, гл. 5, стр. 405–406; Слово 6-е, гл. 15, стр. 429; гл. 24, стр. 434; гл. 26, стр. 435; гл. 27, стр. 436; Слово 7-е, гл. 25, стр. 460.
- 507 - Добротолюбие, т. I, стр. 35.
- 508 - Добротолюбие, т. V, стр. 336.
- 509 - Преп. Аввы Дорофея душеполезные поучения. Поуч. 10-е, стр. 147.
- 510 - Писания преп. Иоанна Кассиана, стр. 411–412.
- 511 - Писания преп. Иоанна Кассиана Римлянина, стр. 407–408, 410, 419–420.
- 512 - Преп. Макария Египетск. Духовн. беседы, стр. 446; сравн.: стр. 443.
- 513 - Сравн.: св. Ефрем Сир. Добротолюбие, т. VI-й, стр. 358–359.
- 514 - Рим.6:23.
- 515 - «Правосл. учение о спасении», стр. 78, Твор. св. Иоанна Злат., т. IX, кн. 2-я, стр. 620. СПб. Изд. Дух. Акад. 1903.
- 516 - Твор. св. Иоанна Злат., т. VII-й, кн. 2-я, стр. 644–645.
- 517 - Твор. св. Иоанна Златоуста, т. VII, кн. 2-я, стр. 794–795.
- 518 - Рим.6:23.
- 519 - Мф.19:21, 25:34–36.
- 520 - Твор. св. Иоанна Златоуста, т. VII, кн. 2-я, стр. 796.

- 521 - «Правосл. учение о спасении», стр. 78; Твор. св. Иоанна Злат., т. IX, кн. 2-я, стр. 620.
- 522 - Творения св. Иоанна Златоуста, т. VII, кн. 2, стр. 784.
- 523 - *ibid.*, стр. 785–786.
- 524 - «Православное учение о спасении», стр. 77.
- 525 - «Православное учение о спасении», стр. 78.
- 526 - *ibid.*, стр. 79.
- 527 - Ис.1:19–20.
- 528 - Лк.13:6–9.
- 529 - Лк.13:2–3.
- 530 - Лк.19:42–44.
- 531 - Деян.5:1–10.
- 532 - Деян.13:6–11.
- 533 - Четьи-Минеи, 29 июня.
- 534 - *ibid.*, 14 июня. В жизнеописании св. Мефодия, Патриарха Цареградского, говорится: «Сия же вся (взятие сарацынами Византии, а ранне Иерусалима с Палестиною, Сирии, Аравии и Египта) грех ради христиан, от истинного благочестия отпадших, к ересем же уклонившихся и святые иконы поправших, – от Бога попустишася».
- 535 - Притч.3:12.
- 536 - Мф.5:45.
- 537 - Мф.13:24–30.
- 538 - 1Кор.4:5; сравн.: Евр.4:13; Откр.2:23.
- 539 - Мф.5:46–47.
- 540 - «Православное учение о спасении», стр. 79.
- 541 - Рим.3:25.
- 542 - Еп. Феофан. Толков. I-VIII гл. посл. св. Ап. Павла к Римлянам, стр. 231.
- 543 - 1Кор.11:29–30.
- 544 - Рим.5:8.
- 545 - Евр.10:28–31.
- 546 - «Православное учение о спасении», стр. 79–80.
- 547 - *ibid.*, стр. 24.
- 548 - Мф.3:7–8.
- 549 - Мф.5:17.

- 550 - Мф.16:27.
- 551 - Рим.2:6, 11.
- 552 - Кол.3:25.
- 553 - 1Пет.1:17.
- 554 - Мф.10:42, 25:41; 2Тим.4:7–8; Евр.6:10; Еф.6:8; Евр.12:23;
Рим.1:18, 12:19.
- 555 - «Православное учение о спасении», стр. 80.
- 556 - Рим.3:21.
- 557 - Твор. св. Иоанна Златоуста, т. IX, кн. 2-я, стр. 551–552. Сравн.:
толкование Еп. Феофана I-VIII гл. посл. св. Ап. Павла к Римл., стр. 220–
222–
- 558 - Мф.5:17.
- 559 - Твор. св. Иоанна Златоуста, т. VII, кн. 1-я, стр. 172.
- 560 - *ibid.*, стр. 175–176
- 561 - *ibid.*, стр. 171–172.
- 562 - Мф.19:16, 19.
- 563 - «Православное учение о спасении», стр. 88.
- 564 - «Православное учение о спасении», стр. 88.
- 565 - «Православное учение о спасении», стр. 88–89
- 566 - *ibid.*, стр. 89.
- 567 - Мф.5:11–12.
- 568 - Рим.8:3, 5.
- 569 - 2Кор.5:14.
- 570 - Твор. св. Иоанна Злат., т. IX. кн. 2-я, Беседа 5-я на посл. к Римл.,
стр. 536.
- 571 - «Православное учение о спасении», стр. 92
- 572 - *ibid.*, стр. 92.
- 573 - «Православное учение о спасении», стр. 92.
- 574 - *ibid.*, стр. 93.
- 575 - Притч.1:7.
- 576 - Добротолубие, т. II, стр. 146.
- 577 - «Православное учение о спасении», стр. 91.
- 578 - «Православное учение о спасении», стр. 91–92.
- 579 - *ibid.*, стр. 93.
- 580 - 2Тим.3:15.

- 581 - Мк.1:14.
- 582 - Лк.4:42–43; сравн.: Лк.9:2, 11.
- 583 - Мф.13:1–50, 18:23–35, 20:1–15; сравн.: Мк.4:1–20, 26–33;
Лк.13:19–21 и др.
- 584 - Мф.10:5–16; ср. Лк.9:2.
- 585 - Деян.1:3.
- 586 - Мф.6:33.
- 587 - Мф.13:45–46.
- 588 - Мф.13:44.
- 589 - Добротолубие, т. I, стр. 50: преп. Макарий Егип., стр. 182–183.
- 590 - Лк. 17:21.
- 591 - Ин.16:12.
- 592 - Деян.1:5.
- 593 - Деян.1:6
- 594 - Деян.1:7–8.
- 595 - Лк.4:43.
- 596 - Мф.6:33, 13:44–46.
- 597 - Ин.16:7.
- 598 - Лк.12:49.
- 599 - Добротолубие, т. 1, стр. 29; пр. Макарий Егип. Беседа 25, стр.
190–191.
- 600 - Ин.3:5.
- 601 - Ин.7:37–39.
- 602 - Так изъясняет приведенные слова Спасителя в св. Иоанне Златоуст (т. VIII, кн. 1, стр. 335–336).
- 603 - Ин.4:10–11.
- 604 - Твор. св. Иоанна Злат., т. VIII, кн. 1, стр. 205–207.
- 605 - Мф.28:19.
- 606 - Мк.16:16.
- 607 - Пс.76:11.
- 608 - Деян.1:5.
- 609 - Ин.14:16–17, 26, 16:13.
- 610 - 1Кор.2:16.
- 611 - Деян.1:8.
- 612 - Рим.5:5.

- 613 - Рим.8:35–39.
- 614 - Деян.5:40–41.
- 615 - Флп.1:23; 2Кор.5:8.
- 616 - Добротолюбие, т. 1, стр. 248.
- 617 - Ин.15:10–11, 16:22–24.
- 618 - 2Кор.1:5.
- 619 - 2Кор.5:17.
- 620 - Пс.76:11.
- 621 - Рим.14:17.
- 622 - Рим.5:21.
- 623 - Рим.6:3–4.
- 624 - Рим.6:12, 14.
- 625 - Еп. Феофан. Толкование I–VIII гл. послания св. Ап. Павла к Римл., стр. 327.
- 626 - Еп. Феофан. Толкование I–VIII гл. послания св. Ап. Павла к Римл., стр. 331–332.
- 627 - Ibid., стр. 359–361.
- 628 - Деян.8:14–17, 19:1–7.
- 629 - М. Макарий. Догматическое Богословие, т. II, стр. 350.
- 630 - ч. 1. ответ на 105-й вопрос, стр. 80, СПб. 1840.
- 631 - М. Макарий. Догматическое Богословие, т. II, стр. 348–352; Катихизис М. Филарета, стр. 54, М. 1894; Еп. Феофан. «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», стр. 248. М. 1904.
- 632 - Деян.8:14–17.
- 633 - Деян.10:44–48.
- 634 - М. Макарий. Догматическое Богословие, т. II, стр. 351.
- 635 - Добротолюбие, т. V, стр. 336.
- 636 - Иез.36:26–27, 29.
- 637 - Мф.3:11.
- 638 - Твор. св. Иоанна Златоуста, т. VII, кн. 1, стр. 115. СПб. 1911.
- 639 - *ibid.*, т. VIII, кн. 1, стр. 205–206.
- 640 - Добротолюбие, т. I, стр. 50.
- 641 - Мф.13:33.
- 642 - Твор. преп. Макария Егип., стр. 182–183.
- 643 - Лк.19:12–27.

- 644 - Добротолюбие, т. II, стр. 358.
- 645 - Пр. Симеона Нов. Богосл., Слово 44, стр. 335.
- 646 - *ibid.*, вып. II, Слово 66, стр. 202.
- 647 - *Ibid*, Слово 81, стр. 348.
- 648 - Добротолюбие, т. V, стр. 44.
- 649 - Рим.14:17.
- 650 - Еп. Феофан. Толкование IX-XVI гл. посл. св. Ап. Павла к Римл., стр. 325–326.
- 651 - Иак.1:48; срав.: Иак.2:10.
- 652 - 1Пет.1:15; срав.: 1Пет.3:15–16.
- 653 - Рим.6:22.
- 654 - 1Сол.4:7.
- 655 - 1Сол.4:3.
- 656 - Еф.4:11–13; срав.: Еф.4:20–24; 2Тим.3:17; Кол.1:28, 2:2, 10.
- 657 - Кол.3:5.
- 658 - Кол.3:10.
- 659 - Кол.3:12–14.
- 660 - 1Сол.5:17; Еф.5:1.
- 661 - По свидетельству св. Симеона Нового Богослова, здесь под семенем надо разуместь благодать Св. Духа, которая даруется верующим в таинстве св. крещения. (Св. Симеони Нов. Богослов, вып. II, Слово 66-е, стр. 202).
- 662 - 1Ин.3:9.
- 663 - Гал.5:22–23; срав.: 1Кор.2:7.
- 664 - Ин.15:10–11.
- 665 - Ин.14:27.
- 666 - Флп.4:7.
- 667 - Еп. Феофан. Толкование послания св. Ап. Пвла к Филип., стр. 169. М. 1895.
- 668 - *ibid.*, стр. 167.
- 669 - Кол.3:15.
- 670 - Еп. Феофан. Толкование послания св. Ап. Павла к Колоссянам, стр. 199, 202.
- 671 - Ин.14:27.
- 672 - Твор. преп. Макария Егип. Бес. 3-я, стр. 27.

- 673 - Курсив наш.
- 674 - Курсив наш.
- 675 - Твор. преп. Макария Егип. Бес. 26-я, стр. 202–203.
- 676 - Курсив наш.
- 677 - Имеется в виду наше возрождение к святой жизни в таинстве крещения благодатию Св. Духа.
- 678 - Писания преп. Иоанна Кассиана, стр. 404–405.
- 679 - Иер.31:33.
- 680 - Иез.11:19–20.
- 681 - См. твор. св. Иоанна Златоуста, т. VIII, кн. I, бес. XIV. стр. 91–92. СПБ. 1902.
- 682 - Рим.14:17.
- 683 - Добротолубие, т. I, стр. 536.
- 684 - Добротолубие, т. I, стр. 34–36.
- 685 - Еп. Феофан. Псалом 118-й, стр. 360–361, М. 1891.
- 686 - 2Кор.4:8–9.
- 687 - Мф.10:16.
- 688 - Ин.14:27; Еп. Феофан. Псалом 118-й, стр. 472–473.
- 689 - 1Кор.12:31, 13:1–10.
- 690 - Ин.12:26.
- 691 - Ин.17:24.
- 692 - Лк.23:43.
- 693 - 1Ин.3:2.
- 694 - Добротолубие, т. III, стр. 385.
- 695 - Ин.17:21.
- 696 - Ин.15:5.
- 697 - Еп. Феофан. Толкование IX–XVI гл. посл. св. Ап. Павла к Римл. стр. 326.
- 698 - Добротолубие, т. III, стр. 370.
- 699 - Еп. Феофан. «Богоугодная жизнь вообще», стр. 69–71. М. 1899.
- 700 - 1Кор.2:9–10.
- 701 - Твор. св. Исаака Сирианина, стр. 330–332. М. 1854.
- 702 - Житие преп. Отца нашего Серафима Саровского чудотворца, стр. 76–77. М. 1903.
- 703 - 1Кор.2:9; Слова преп. Симеона Нового Богослова. Вып. I, Слово

52-е, стр. 445.

⁷⁰⁴ - *ibid.*, стр. 286.

⁷⁰⁵ - *ibid.*, стр. 426.

⁷⁰⁶ - Здесь св. Симеоном имеются в виду слова Христа: «Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем. Якоже посла Мя живый Отец, и Аз живу Отца ради: и ядый Мя, и той жив будет Мене ради» (Ин.6:56–57).

⁷⁰⁷ - Слова преп. Симеона Нов. Богослова, вып. 1, слово 52-е, стр. 447.

⁷⁰⁸ - *ibid.*, стр. 445.

⁷⁰⁹ - Твор. преп. Макария Египетского, Беседа 8-я, стр. 68.

⁷¹⁰ - Мф.11:12.

⁷¹¹ - Мф.7:14.

⁷¹² - Мф.16:24.

⁷¹³ - Лк.14:26.

⁷¹⁴ - Ин.16:33.

⁷¹⁵ - Лк.21:19.

⁷¹⁶ - 1Пет.1:6.

⁷¹⁷ - 1Пет.2:21.

⁷¹⁸ - 1Пет.4:12, 14.

⁷¹⁹ - 2Тим.4:5.

⁷²⁰ - Евр.12:4.

⁷²¹ - Деян.14:22.

⁷²² - Добротолюбие, т. V, стр. 336.

⁷²³ - Добротолюбие, т. I, стр. 488–489.

⁷²⁴ - Слова св. Симеона Нового Богослова. Вып. II, стр. 348.

⁷²⁵ - Твор. преп. Макария Егип., гл. 27-я, стр. 401–402.

⁷²⁶ - Добротолюбие, т. II, стр. 223.

⁷²⁷ - Преп. Аввы Дорофея Душеполезные поучения и послания, стр. 130.

⁷²⁸ - Добротолюбие, т. II, стр. 358. Сравни: учение преп. Антония Вел., Добротол., т. I, стр. 50 ; преп. Никита Стифат, Доброт., т. V, стр. 122–123; св. Симеон Нов. Богосл., вып. II, стр. 353, 537; св. Ефрем Сирич, Добротол., т. II, стр. 412, 435 ; преп. Макарий Егип., Бес. 27-я, стр. 218; его же, Слово 4-е «О терпении и рассудительности», гл. 19-я, стр. 395; Слово 5-е «О возвышении ума», гл. 5-я, стр. 405.

- 729 - Ин.15:5.
- 730 - Еф.2:8.
- 731 - Св. Симеон Нов. Богослов, вып. I, стр. 284.
- 732 - Преп. Макарий Египет. Беседа 30-я, стр. 231.
- 733 - Добротолюбие, т. I, стр. 536.
- 734 - Добротолюбие, т. III, стр. 24; срав.: учение св. Марка Подвижника, Доброт., т. I, стр. 540; преп. Макария Египет., беседа 24-я, стр. 182–183; Писания преп. Иоанна Кассиана, стр. 405.
- 735 - Евр.12:15, 28.
- 736 - Творения преп. Макария Егип. Беседа 15-я, стр. 128.
- 737 - Гал.1:8.
- 738 - Ин.16:7.
- 739 - Слова преп. Симеона Нов. Богослова, вып. I, Слово 8-е, стр. 70–71; срав.: *ibid.*, вып. II, стр. 547, 538; вып. I, стр. 291, 133, 152.
- 740 - Наставления св. Макария Егип. Добротолюбие т. I, отр. 222.
- 741 - Слова св. Симеона Нов. Богослова, вып. I, Слово 2-е, стр. 25.
- 742 - Курсив наш.
- 743 - Слова преп. Симеона Нов. Богослова, вып. I, стр. 156.
- 744 - Курсив наш.
- 745 - Добротолюбие, т. II, стр. 365.
- 746 - Сочинение иеромонаха Тарасия было издано в Варшаве в 1927 г. редакцией журнала «Воскресное Чтение» под заглавием: «Перелом в древнерусском богословии».
- 747 - Иеромонахом Тарасием сочинение это было написано, как кандидатское, при окончании им в 1899–1900 г. курса Казанской Дух. Академии.
- 748 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 129–130.
- 749 - *ibid.*, стр. 125.
- 750 - *ibid.*, стр. 126.
- 751 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 126–127.
- 752 - *Ibid.*, стр. 128.
- 753 - *ibid.*, стр. 148.
- 754 - Курсив наш.
- 755 - «Перелом в древнерусском богословии, стр. 115–116.
- 756 - Евр.9:26, 28.

- 757 - Евр.10:10, 13:12.
- 758 - Евр.10:19.
- 759 - Евр.9:10.
- 760 - Евр.9:9, 10:6.
- 761 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 116–118.
- 762 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 118.
- 763 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 81.
- 764 - Деян.15:28.
- 765 - «Перелом в древнерусском богословии» стр. 123–124.
- 766 - Пс.85:5.
- 767 - Пс.33:9.
- 768 - Пс.24:10.
- 769 - Пс.144:9.
- 770 - Пс.118:64.
- 771 - Пс.129:6; срав.: 2Пар.30:9; Пс.111:4; Неем.9:17; Пс.24:8; Пс.72:1; Пс.144:17; Пс.103:28; 2Цар.24:14; Плч.3:22; Исх.34:6; Пс.110:4; Иер.3:12; Исх.20:6; Пс.35:6; Пс.99:5; Пс.102:11; Пс.107:5; Пс.137:8; Иер.32:18.
- 772 - Пс.88:2.
- 773 - Пс.106:8.
- 774 - Пс.135:1.
- 775 - Мф.23:37.
- 776 - История христианской Церкви. Д. Робертсон, т. 1, стр. 129, СПб., 1890.
- 777 - Мф.5:17.
- 778 - Здесь св. Иоанн Златоуст имеет в виду манихеев; срав.: твор. его, т. 7, кн. 1, стр. 171, 180. СПб. 1911.
- 779 - Твор. св. Иоанна Злат., т. 7, кн. 1, стр. 179–180.
- 780 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 114–115.
- 781 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 120.
- 782 - *ibid.*, стр. 111.
- 783 - *ibid.*, стр. 111, 114.
- 784 - Св. Ириней Еп. Лионский, стр. 446. СПб. 1900.
- 785 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. 1. «О воплощении Бога–Слова», стр. 206–209. Св. Троицк. Серг. Лавра. 1902.
- 786 - М. Макарий. Догматическое Богословие, т. 2, стр. 120.

- 787 - Св. Игнатия Богоносца, еп. Антиох. Послание, л. 3 на обор.
Киево–Печ. Л. 1824.
- 788 - М. Макарий. Догматич. Богословие, т. 2, стр. 135.
- 789 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. 1, стр. 238.
- 790 - Твор. св. Григория Богослова, т. 1, стр. 441–442; т. 2, стр. 22.
- 791 - Твор. св. Василия Вел., т. 1, стр. 134–135. СПб. 1911.
- 792 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. 2, стр. 270.
- 793 - М. Макарий. Догмат. Богословие, т. 2, стр. 135.
- 794 - Св. Григорий Нисский, ч. 7, стр. 227. М. 1865.
- 795 - Ibid., стр. 215.
- 796 - Ibid., ч. 3, стр. 175.
- 797 - Сочинения Еп. Мефодия Патарск., стр. 167. СПб. 1905.
- 798 - М. Макарий. Догмат. Богословие, т. 2, стр. 166.
- 799 - М. Макарий. Догмат. Богословие т. 2, стр. 166.
- 800 - Втор.18:18–19.
- 801 - Деян.3:22–24.
- 802 - Мф.21:10–11.
- 803 - Лк.24:19.
- 804 - Лк.4:18; Ис.61:1–2; срав.: Пс.21:23; Пс.39:10–11.
- 805 - Пс.109:4.
- 806 - Мф.22:42–45; Мк.12:36; Лк.20:42.
- 807 - Ис.9:6–7.
- 808 - Лк.1:32–33.
- 809 - Мф.2:2.
- 810 - Зах.9:9; Ин.12:15; Мф.21:5.
- 811 - Мф.21:9; Ин.12:13.
- 812 - Ин.18:36.
- 813 - Мф.28:18.
- 814 - Еф.1:20–22.
- 815 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 118.
- 816 - ibid., стр. 114–115.
- 817 - 3Цар.19:16.
- 818 - Исх.30:30.
- 819 - 1Цар.10:1, 16:13.

- 820 - Пс.44:7–8; сравн.: Евр.1:9.
- 821 - М. Макарий. Догматическое Богословие, т. 2, стр. 116–117.
- 822 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 118–120.
- 823 - Быт.41:1–44, 45:16–23, 47:5–10.
- 824 - Дан.3:98, 4:34, 6:26–27.
- 825 - 1Езд.1:1–3; сравн.: 1Езд.1:4–11; 2Пар.36:22–23.
- 826 - 1Цар.12:21.
- 827 - Втор.17:14–15.
- 828 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 119–120.
- 829 - 1Цар.8:7–22.
- 830 - «Русская Идеология», стр. 117–126. София. 1939; «Об истинном монархическом мирозерцании», стр. 4–16. София. 1941.
- 831 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 104.
- 832 - Лк.1:35.
- 833 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 87.
- 834 - *ibid.*, стр. 94.
- 835 - *ibid.*, стр. 18.
- 836 - *ibid.*, стр. 23.
- 837 - Здесь разумеется совесть.
- 838 - Св. Исаак Сириянин. Слова подвижнические, стр. 485–487. М. 1854.
- 839 - Рим.1:19–20.
- 840 - т.е. созерцания Божественных тайн.
- 841 - Св. Исаак Сириянин. Слова подвижнические, стр. 75–77.
- 842 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 175–176.
- 843 - *Ibid.*, стр. 176–177.
- 844 - Архиепископ Филарет. Догматическое богословие, ч. 2, стр. 201–354. Чернигов. 1864.
- 845 - Митрополит Макарий. Догматич. богословие, т. 2, стр. 313–518. СПб. 1883.
- 846 - Епископ Сильвестр. Догматич. богословие, т. 4, стр. 353–583; т. 5, стр. 1–63. Киев. 1897.
- 847 - Ин.7:37–39.
- 848 - Ин.20:21–23.
- 849 - Мф.19:3–12.

- 850 - Мф.28:19.
- 851 - Мф.26:26–28.
- 852 - Мф.28:20.
- 853 - Мф.10:1, 8; срав.: Мк.6:13.
- 854 - Ин.20:30, 21:25.
- 855 - М. Макарий. Догматическое богословие, ч. 2, стр. 512.
- 856 - Архимандрит Агапит. «Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия». Приложение 6–11. М. 1900;сравн.: твор. св. Григория Богослова, т. 1, стр. 576–578.
- 857 - «Перелом в древнерусском богословии», стр. 179.
- 858 - *ibid.*, стр. 181.
- 859 - Четьи–Минеи 17 января и 23 июля.
- 860 - Ин.16:7.

Содержание

Искажение православной истины в русской богословской мысли святитель Серафим (Соболев)	1
Часть первая. Отрицание М. Антонием юридического взгляда на искупление	6
Глава первая	7
Глава вторая	13
Глава третья	28
Глава четвертая	34
Глава пятая	40
Часть вторая. Утверждение М. Антония, что искупление наше совершилось не крестною смертью Христа, а Его сострадательною любовью, что то же – душевными муками в саду Гефсиманском.	48
Глава первая	49
Глава вторая	54
Глава третья	61
Глава четвертая	69
Глава пятая	73
Заключение	83
Часть третья. Учение Православной Церкви об искуплении нас крестною смертью Христа Спасителя от греха, проклятия и смерти.	84
Глава первая	85
Глава вторая	89
Глава третья	97
По поводу книги архимандрита Сергия «Православное учение о спасении»	103
Вступление	104
Глава I.	107
Глава II.	110
Глава III.	115
Глава IV.	122
Глава V.	128

Глава VI.	134
Глава VII.	141
Глава VIII.	144
Глава IX.	149
Глава X.	153
Глава XI.	158
Заключение	162
По поводу книги проф. Протоиерея П.Я. Светлова «Идея Царства Божия»	163
Глава 1. Учение прот. П.Я. Светлова о Царстве Божиим	164
§ I Два основных определения о. Светловым Царства Божия. Рассмотрение первого определения; его несостоятельность. Заявление о. Светлова, что язычники, общества, государства и вся вселенная входят в состав Царства Божия; что искуплением Христа дьявол изгнана из мира и его власти подчинены только падшие духи и люди, окончательно подпавшие силе греха. Несостоятельность этих заявлений.	165
§ II Второе определение прот. Светловым Царства Божия, как совершенного порядка вещей в природе и истории. Несостоятельность этого определения с точки зрения действительности и слов Христа (Мк.16:16). Учение прот. Светлова в связи с данным определением о нравственном прогрессе и золотом веке, представляющее в своей сущности учение социализма. Полная противоположность между христианством и социализмом. Неправильное толкование прот. Светловым слов Ап. Павла (Рим.11:11–25) и Евангелиста Марка (Мк.13:10).	170
§ III Попытка о. Светлова объяснить вопрос: каким образом мир может приблизиться к своей кончине после достижения им всеобщего нравственного совершенства?	177
Неестественность этого объяснения с точки зрения духовной жизни. Неправильное объяснение о. Светловым конца мира. § IV Вывод из всего сказанного относительно двух определений Царства Божия. Несостоятельность предварительных определений, на основании коих о. Светлов делает первое основное определений Царства Божия.	181
Отсутствие у о. Светлова учения о Царстве Божиим, как о	

внутренней возрождающей благодати. Неправильный взгляд его на значение таинств.	
Глава 2. Ссылки о. Светлова на враждебные Православной Церкви воззрения для подтверждения своего ложного учения о Царстве Божиим	185
I. Отрицательное отношение о. Светлова к влиянию византизма на русскую богословскую мысль и предпочтение им лютеранского богословия византийскому в вопросе о Царстве Божиим	186
§ II. Ссылка о. Светлова на Григория Петрова, как на проводника Царства Божия	189
§ III. Ссылка о. Светлова на Вл. Соловьева, как на истинного и выдающегося богослова. Пантеистические и гностические воззрения Вл. Соловьева и его еретическое учение о Софии.	193
§ IV. Несостоятельность учения Вл. Соловьева о Царстве Божиим. Ложный взгляд его на соединение церквей.	197
§ V. Ссылка о. Светлова на учение Льва Толстого о Царстве Божиим.	209
§ VI. Крайне злобное отношение о. Светлова к так называемому им «лжехристианству», т.е. к представителям нашей духовной цензуры и к богословам, объясняющим искупление действием не только Божественной любви, но и Божественного правосудия.	219
Глава третья. Богооткровенное и святоотеческое учение о Царстве Божиим	223
§ I. Учение Господа Иисуса Христа о Царстве Божиим как о самом высшем и драгоценном для нас благе. Свидетельства Христа о Царстве Божиим как о возрождающей крещенской благодати, в притчах (Мф.13:33, 44–46) и в Своей проповеди по воскресении (Деян.1:1–8). Свидетельства Христа о том же в беседе с Никодимом, самарянкой и в словах: Ин.7:37–39; Мф.28:19; Мк.16:16	224
§ II. Опытное познание о Царстве Божиим как о крещенской возрождающей благодати, полученное Апостолами при сошествии на них Св. Духа. Определение Царства Божиего Ап. Павлом (Рим.14:17). Царство Божие как возрождающая благодать, получаемая в таинствах крещения и миропомазания. Святоотеческое определение Царства	228

миропомазания. Святоотеческое определение Царства Божиего	
§ III. О проявлениях Царства Божиего, указанных в словах Ап. Павла: Рим.14:17	234
§ IV. Учение св. отцов Церкви о проявлениях Царства Божиего: правде, мире и радости (Рим.14:17). Совершенная любовь к Богу как источник Божественной радости	238
§ V. Участие нашей свободной воли в достижении Царства Божиего по учению Христа, Апостолов и св. отцов	245
§ VI. Царство Божие, или крещенская возрождающая благодать в ее проявлениях, как самый главный признак, отличающий православных христиан от язычников, иудеев, а также католиков, протестантов и тех из среды православных, которые не раскрывают сей благодати исполнением Божественных заповедей. Раскрытие этой благодати как цель всей нашей христианской жизни.	250
По поводу сочинения иеромонаха Тарасия: «Великороссийское и малороссийское богословие 16 и 17 веков» ⁷⁴⁶	253
Предисловие	254
Умаление и уничтожение о. Тарасием спасительной силы голгофской жертвы. Неудачная ссылка о. Тарасия, для подтверждения своего неправильного взгляда касательно искупления, на послание Ап. Павла к Евреям, и изречения св. св. Иринаея Лионского и Иосифа Волоцкого.	255
Обвинение о. Тарасием святоотеческого богословия в слабом и неполном истолковании истории земной жизни Иисуса Христа. Модернистическое выступление о. Тарасия против законченности терминологии, допускающее изменение догматических определений Вселенских Соборов.	261
Зловредность данного выступления для православной веры. Выступление о. Тарасия против Божественного Откровения Ветхого Завета через критическое отношение к иудейской религии, будто бы представлявшей Бога только грозным карателем человеческих немощей. Свидетельства Священного Писания Ветхого и Нового Заветов и св. Иоанна Златоуста, показывавшая всю несостоятельность данной критики о. Тарасия	264

критики о. Тарасия.	
Отвержение о. Тарасием учения о тройственном служении Христа, будто неизвестного св. отцам. Святоотеческое учение о Христе, как о Пророке–Учителе, Первосвященнике и Царе. Свидетельства Свящ. Писания в пользу данного учения.	267
Отрицательное отношение о. Тарасия к Богоустановленной царской власти.	
Странное заявление о. Тарасия о воплощении Бога Слова, как о соединении греховного человеческого естества с бесконечным и нетленным Божеством. Рассуждение о. Тарасия о духовном созерцании, как единственном источнике ведения. Несостоятельность этого рассуждения.	277
Ниспровержение о. Тарасием семеричного числа таинств Православной Церкви. Богооткровенные свидетельства об установлении семи таинств Спасителем и Апостолами. Свидетельства Догматического Богословия М. Макария и Оптинского старца о. Амвросия, объясняющие установление именно семеричного числа таинств. Умаление и уничтожение о. Тарасием спасительного значения семи таинств.	280
Заключение.	
Примечания	285