

Василий Дмитриевич Сарычев

Учение о Боге Спасителе. Конспект лекций по догматическому богословию

© *Московская Духовная Академия*
© *Библиотека Веб-Центра «Омега»*

Содержание

Раздел I. О благодати

Учение о Боге-Освятителе. Необходимость свободного усвоения даров Искупления
Сущность освящения человека
Понятие о Благодати, как объективном начале в освящении человека
Единство Святыя Троицы в явлении Благодати
Необходимость Благодати для спасения. Необходимость Благодати для начала духовной жизни во Христе
Необходимость Благодати для продолжения и завершения духовной жизни
Учение о свободе человека
Отношение Благодати и свободы. Учение Откровения
Учение о Благодати и ее отношении к свободе в творениях отцов и учителей Церкви I-IV вв.
Учение о Благодати и свободе после IV в. на Западе
Учение о Благодати и свободе после IV в. на Востоке
Виды Благодати и ее действия
Действия Благодати просвещающей: призывание и обращение
Действия Благодати особенной: оправдание и освящение
Всеобщность Благодати и предопределение
Понятие о вере, как о субъективном начале освящения человека
Понятие спасающей веры, совместность и нераздельность веры и добродетели
Святоотеческое учение о вере и ее отношении к освящению человека

Раздел II. О церкви

О церкви, как посреднице освящения
Церковь земная
Основание церкви
Цель Церкви
Глава Церкви - Иисус Христос
Действие в Церкви Духа Святаго
Существенные свойства Церкви
Устройство земной церкви. Иерархия и папства
Богоучрежденность иерархии
Троякая власть иерархии
Три степени иерархии, их соотношение и значение
Собор как орган высшей церковной власти
Участие мирян в жизни Церкви
Церковь земная и Церковь небесная и их отношение
Ходатайство святых за верующих, живущих на земле, и молитвенное призывание их в Церкви земной
Почитание святых
Почитание мощей св. угодников Божиих

Почитание св. икон

Молитвы Церкви за умерших

О таинствах

Понятие о таинствах и сущности таинств

Богоустановленность таинств

Число таинств

Действительность и действенность таинств

Обряды

Профессор В.Д. Сарычев

Раздел I. О благодати

Учение о Боге-Освятителе. Необходимость свободного усвоения даров Искупления

Господь Иисус Христос, Сын Божий, Своим воплощением, жизнью, учением, страданием, смертью, сошествием во ад, воскресением, вознесением и прославлением по человечеству от Бога Отца, даровал все необходимое для спасения людей, - стал Искупителем всего человечества. Освободителем от греха, осуждения и смерти. В воплощении и земной жизни не только восстановил прародительское общение с Богом, но даровал начало более тесного единения, в учении Он возвестил людям тайну и путь спасения; принятием на Себя грехов мира, страданием и смертью Он стал жертвой за грехи и даровал всем прощение, очищение и мир с Богом; сошествием во ад и воскресением Он разрушил тяготевшую над удалившимся от Бога человечеством власть дьявола и смерти и открыл в Себе начаток и источник новой жизни с Богом и в Бога; вознесением на небо при неразлучном соединении с человеческим естеством Он, как Сын Божий по Существу, даровал возможность каждому человеку стать чадом Божиим по усыновлению, открыв всем спасающимся вход в Царство Небесное.

Можно сказать, что действованием в Искуплении Своей Божественной Ипостаси Он осуществил все то, что нужно для спасения со стороны Бога и соучастием в Своем Лице человеческого естества открыл возможность восприятия даров Искупления для человечества.

Искупление, совершенное Господом Иисусом Христом, не делает "само собою" спасенными всех людей; нельзя предположить это потому, что в таком случае было бы проявлено нравственное безразличие со стороны Высочайшей Правды - Бога. Нельзя допустить это и потому, что в духовной жизни не действует закон необходимости и все происходит в проявлении свободы. Поэтому, оправданным и спасенным можно сделаться не иначе, как только под условием свободного принятия и действительного усвоения тех спасительных плодов Искупления, какие были приобретены и сосредоточены в Лице Искупителя. Хотя Иисусом Христом, как Духовным Врачом, приготовлен был неистощимый запас врачебных средств для уврачевания, греховных недугов, но чтобы получить такое уврачевание, каждому необходимо было самому воспринять эти врачебные средства и надлежащим образом воспользоваться ими. Хотя во Христе, как Главе новозаветного человечества, духовно-благодатные живоносные силы были заключены в таком преизбытке, что они в состоянии были дать и сохранить новую во Христе жизнь всем людям всех времен, но чтобы на самом деле проникнуться и жить этой жизнью, каждому в отдельности необходимо было самому посредством веры внутренне привиться к духовно-благодатному телу Христову и стать его живым и всегдашним членом. Хотя, наконец, Иисус Христос, как ставший Владыкою всего, всем даровал возможность быть чадами Божиими и наследниками Его царствия, но, чтобы на самом деле каждый в отдельности мог воспользоваться этим, требуется, что каждый, при участии своей веры, на самом деле духовно возродился и стал по духу чадом Божиим, только тогда он и может соделаться истинным сонаследником Христовым.

Иными словами, чтобы воспользоваться благами Искупления, какие даются Христом и сосредоточены в Его Лице, люди должны сделаться "Христовыми" (Кор. 3, 23; Рим. 8, 9). Спасительные действия Его вменяются *не всякому*, а только тем, которые имеют со Христом *духовное сродство*, мыслят и действуют в духе Христа, подражая Ему в своей жизни (Рим. 6, 5-11; 8,17; Гал. 4,19), находятся с Ним - новым Адамом в таком же неразрывном союзе (по духу), в каком каждый состоит (по плоти) с первым Адамом. (Рим. 5, 15-19), или в таком же единении, какое находится между лозою и ее ветвями (Ин. 15, 2-5), между главою и членами тела (1Кор. 12,12-27). Таковым, т.е. делающимся Христовыми, вменяется Искупление Христово: они очищаются от греха, примиряются с Богом, становятся сынами Божиими по благодати и сонаследниками Христу. Но, спрашивается, - мог ли и может ли сам человек надлежаще воспользоваться всеми плодами совершенного Иисусом Христом Искупления? Может ли падший человек своими силами "совлечься ветхого человека и облечься в новаго, созданнаго по образу Создавшего его" (Кол. 3, 10; Еф. 4, 22-24), из состояния греховности перейти в состояние оправдания, привиться ко Христу и соделаться членом Его тела? Безусловно, нет. Спасение исходит только от Бога. Как не мог человек сам собою приготовить для себя искупительные средства, также не мог и не может сам собою употребить в свое спасение приготовленные для этого нашим Икупителем средства, как не может, по слову ап. Павла, сам собою даже только назвать Господа Иисуса: "Никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым" (1 Кор. 12,3). Разумеется - назвать с истинною и живою верою. Потому-то Христос Спаситель не ограничил Своего домостроительства о спасении людей одним уготовлением для них своих искупительных средств, а распростер и распространяет его и на самое применение их к каждому из людей в отдельности, хотя это великое дело усвоения людям Своего Искупления, обыкновенно носящее наименование (освящения) Он совершил и совершает преимущественно чрез исходатайствованного Им у Отца *Св. Духа* (1), Который был Им ниспослан апостолам, пребывает с Его последователями во век. Для этой же цели Он создал на земле и Свою *Церковь* (2), положив в ней все необходимые к освящению людей средства.

Переходя, поэтому, к учению об освящении человека, нам следует сперва сказать о сущности самого освящения и производящих его причинах или деятелях, а затем о Церкви, как посреднице в деле освящения, и находящихся в ней освящающих средствах.

Сущность освящения человека

Чтобы определить понятие освящения с нужною точностью, необходимо вспомнишь нижеследующие места Св. Писания. Ап. Павел, изображая то, сравнительно с прежним, новое оправданное состояние, в котором после обращения поставлены были коринфяны, говорит им, между прочим, следующее: "*и сими*", т.е. повинными, подобно не христианам, во всевозможных преступлениях, "*убо неции бесте, но омытеся, но освятитеся, но оправдистеся именем Господа нашего у Иисуса Христа и Духом Бога нашего*" (1 Кор. 6,11). Из приведенных слов совершенно ясно, что Апостол соединенное с омытием (в крещении) и совершаемое во имя Иисуса Христа Духом Божиим освящение и оправдание верующих полагал, с одной стороны, в их освобождении от их прежних грехов, а с другой - во вновь приобретенной ими праведности и святости, и подобно тому, как под освобождением от грехов понимал здесь не внешнее только их прощение или невменение, а действительное и внутреннее очищение, так и под противопоставляемую им прежней порочной жизни верующих праведностию и святостию разумел, конечно, не мнимую только и совне объявленную, а действительную их праведность и святость. В послании к Галатам ап. Павел *освящение человека*, "получаемое чрез крещение, называет: *облечением во Христа*, выразившись так: "*Елицы во Христа креститеся, во Христа облекостеся*" (Гал. 8,27). Но здесь же он совершенно ясно показывает, что под облечением во Христа нужно разуметь какое-либо только внешнее соприкосновение к верующему Христу, прикрывающего его Своею благодатию, а чисто внутренне отображение Христа в его обновленной душе, или, что тоже, воспроизведение новой жизни во Христе в его собственной жизни; Апостол в предыдущем же стихе к верующим, крестившимся во Христа, говорит: "*Вси бо вы сынове*

Божии есте верою о Христе Иисусе" (Гал. 3,26), а в следующей главе обращается к ним с такою речью: *"Чадца моя, имиже паки болезную, дондеже вообразится Христос в вас"* (Гал. 4,19). Эту же мысль повторяет и полнее раскрывает ап. Павел в послании к Римлянам, где, говоря о тех, которые крестились во Христа, так объясняет сущность и значение воспринятого ими крещения, что чрез него они спогреблись Христу и умерли для греха с тем, чтобы впредь не работать ему, а вместо этого ходить в обновленной жизни, и жить для Бога во Христе Иисусе Господе нашем (Рим. 6,3-11).

Но еще прямее и определеннее свою мысль об освящении выражает тот же Апостол в послании к Титу, где он, изображая искупительные действия Спасителя нашего, говорит, что Он, *"не от дел праведных, их же сотворихом мы, но по Своей Его милости, спасе нас банею паки бытия и обновления Духа Святаго (банею возрождения и обновления Св. Духом), Его же излил на нас обильно Иисус Христом Спасителем нашим, да оправдившеся Благодатию Его, наследницы будем по упованию жизни вечныя"* (Тит. 3, 5-7). Здесь, как не трудно видеть, спасение человека, соединенное с его оправданием, прямо и положительно *поставляется только во внутреннем и благодатном возрождении и обновлении*; это благодатное возрождение и обновление делает человека по самому внутреннему его состоянию, правый пред Богом, а потому и имеющим основу упования на наследие жизни вечной.

Подобный же смысл заключает в себе и те места Св. Писания, в которых возрожденный и оправданный во Христе называется то *"новою тварью"* (Гал. 6,15; 2 Кор. 5, 17), то членом Тела Христова от плоти Его и от костей Его (Еф. 5, 30), то человеком духовным (Гал. 6,1), притом таким человеком, который постоянно и постепенно внутренне возрастает и преуспевает, пока не придет в зрелость мужа и в меру полного возраста Христова (Еф. 4,13).

Итак, освящение человека, как оно изображается в Откровении, не есть только одно чисто внешнее прощение человеку, или невменение прежних его грехов, а есть действительное и внутреннее их очищение и исцеление. Не есть также одно чисто внешнее оправдание или только прикрытие праведностию Христовой порочной, души оправдываемого, а есть, напротив, внутреннее благодатное его возрождение к новой во Христе жизни, а также возрастание и преспеяние в этой жизни, делающее ее по самому существу правою пред Богом.

В таком смысле понимали *благодатное освящение* человека и все древние отцы и учителя Церкви, что совершенно ясно уже из того одного, что они обыкновенно его и связанные с ним состояния называли то *духовным омытием* или очищением и исцелением от всех греховных скверн и недугов (Григорий Богослов, Златоуст), то *духовным возрождением* или воссозданием для новой во Христе жизни (Григорий Богослов), то *восстановлением в душе человека помраченного образа Божия* (Варнава, Василий Вел.) или *воображением в ней Христа* (Кирилл Алекс.), то просвещением и просветлением души, в силу чего она освобождается от всякой тьмы, как бы вся становится и светом и *видящим глазом* (Макарий Вел.), то, наконец, особенным благодатным одухотворением, в силу которого *человек из душевного становится духовным* (Ириней Лион.), возводя восстановленный образ Божий в состоянии богоподобия.

Как же совершается это великое дело освящения человека, дело его внутреннего возрождения и преобразования для новой жизни во Христе? *Главным и преимущественным деятелем* как можно видеть уже из понятия о благодати Божией и конечности человека, является здесь обильно изливаемая на верующих Св. Духом, в силу искупительного действия Христова, Его *Благодать*. Но это возрождение в то же время, как ясно учит тоже Откровение, совершается не иначе, как только при соответственном участии со стороны человека, а именно при его участии *посредством своей веры*. Так, *Сам Спаситель веру почитал необходимым условием* как вообще для *принятия благодати Духа Святаго*, так и в частности для принятия благодати крещения, когда учил: *"Веруяй в Мя, якоже рече Писание, от чрева его истекнут воды живы"* (что сказал о Духе, Которого имели принять верующие в Него) (Ин. 7,38,39), и *"иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет"* (Мр. 16,16). И ап. Павел, как спасающую человека благодать, так и самое

спасение везде поставляет в условную зависимость от веры; он учит, напр., что мы *"спасени благодатию чрез веру"* (Еф. 2,8), или: *"мыслим убо верою оправдаться человеку"* (Рим. 3, 28), *"правда же Божия верою Иисус Христовою (чрез веру в Иисуса Христа) во всех и на всех верующих (Рим. 3,22)"*, *"оправдившеся убо верою, мир имамы"* (Рим. 5,1), *"праведный от веры жив будет"* (Рим. 1,7) и т.п. Освящение человека, поэтому, есть дело совместного и согласного действия двух начал - Божеского и человеческого - спасающей Благодати (1) и воспринимающей спасение веры (2), вследствие чего является в христианине новая жизнь во Христе, представляющая собою нечто аналогичное с жизнью Самого Иисуса Христа, как Богочеловека.

Поэтому, чтобы иметь более полное и определенное представление об освящении, нам необходимо подробнее сказать, во-первых - о *Благодати*, как главном и деятельном начале в освящении человека, и, во-вторых - о *вере*, как начале более подчиненном в том же великом деле.

Понятие о Благодати, как объективном начале в освящении человека

Полнота любви Божией изливается на людей не только в виде различных даров и благодеяний, которые объединяются в понятия творчески-промыслительного действия Божия но и в форме особой живой и деятельной силы, содействующей спасению каждого. Эта сила, подаваемая вследствие искупительного подвига Спасителя, есть *Благодать* (1) в том собственном, догматическом смысле слова, который *отличает ее от понятия даров Божиих вообще* (2). *Она усваивает людям плоды Искупления, вспомоществует им содевать свое спасение.*

Понятие о Благодати, как особой силе Божией, раскрывается в Новом Завете (в В.З. есть единственное место - Зах. 12,10). Здесь она прямо называется силою Божиею, силою Христовою. Так, Господь Иисус Христос, повелевая апостолам "от Иерусалима не отлучатися, но ждати обетования Отца" о ниспослании Святаго Духа, говорил им: *"примите силу, нашедшу Святому Духу на вы"* (Деян. 1,4,8). При чрезвычайном явлении Своем ап. Павлу, после троекратной молитвы Апостола об удалении от него "жала и плоть, ангела сатаны". Он сказал: "Довлеет ти Благодать Моя: сила бо Моя в немощи совершается". Св. Апостол понял Благодать именно как силу Божию, пребывающую и действующую в нем: "Сладце (охотнее) убо похваляюся паче в немощех моих, да вселится в мя сила Христова" (2 Кор. 12,9).

"Благодатию Божиею", говорит он о себе, ставши апостолом из гонителя Церкви Божией, "есмь, еже есмь: и благодать Его, яже во мне, не тща бысть" (1 Кор. 15,10). О Благодати ап. Павел говорит в своих посланиях, как о такой силе, которая действует в человеке *"могущественно"* (Кол. 1, 29), которая *"подкрепляет нас в немощех наших"* (Рим. 8, 26), и может сделать несравненно больше того, чего мы просим или о чем помышляем (Еф. 3, 20). Она, таинственно и внутренне действуя на человека, начинает, продолжает и завершает спасение его среди данных условий земной жизни человека, *при соучастии, однако, его самого.*

Сила эта даруется человеку независимо от достоинства и заслуг со стороны самого человека: она есть безмездный дар Божий, изливающийся в души людей по любви Божией и действию Искупления. *"Благодатию бо есте спасени чрез веру; и сие не от вас: Божий дар, - не от дел, да никтоже похвалится"* (Еф. 2, 8-9). *"Оправдаеми туне, благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе"* (Рим. 3, 24).

Изливается в души людей этот дар непосредственно от Святаго Духа. (!)

На основании указаний Откровения можно составить такое понятие о благодати, как силе спасительной: *"Благодать есть сила Святаго Духа, даруемая людям для усвоения спасения во Христе"*.

Сам Иисус Христос, уча о безусловной для всех необходимости *"родиться свыше"* (Ин. 3,7) или "от Бога" (Ин. 1,13), чтобы войти в царствие Божие, совершенно ясно показал, во-первых, то, что сами по себе люди в этом случае оказываются совершенно бессильными, потому что не могут ничего творить без Него (Ин. 15,5), во-вторых - то, что главным

деятелем здесь имел быть Св. Дух с Его вседействующею и животворящею силою. "Аще кто, - говорит Он, - не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие. Рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа дух есть... Дух, идеже хошет, дышет, и глас Его слышиши, но не веши откуда приходит, и камо идет; тако есть всяк человек рожденный от Духа". (Ин.3, 5-8).

Незадолго до Своей смерти Спаситель обещал апостолам умолиť Своего Отца дать им другого Утешителя, т.е. Духа истины, чтобы Он пребыл с ними во век (Ин. 14, 16,17), не в лице, конечно, их одних, т.к. они должны были скоро оставить свое земное поприще, а в лице их дальнейших преемников и учеников, имевших вместе с Христовою Церковию существовать до скончания веков (Мф. 16,18).

И на самом деле, по прославлении Христовом с вознесением на небо. Дух Святыи излился как на апостолов, так и на всех верующих (Деян. 2,4,17) и всегда пребывает с ними и в них, *живя в каждом, как Своем храме* (1 Кор. 3, 16), *так что если кто Его не имеет, тот и не Христов* (Рим. 8,9); Он устраивает спасение каждого (Еф. 2,5), разделяя "властию коемуждо, якоже хошет", *свои разнообразные духовные дары* (1 Кор. 12, 11). Чрез баню пакибытия Он возрождает верующих к новой жизни (Тит. 3,5), "напоает их Собою (1 Кор. 12,13), способствует им в их немощах" (Рим. 8,26) и водительствоует ими, приводя их ко Отцу (Еф. 2,18); Он делает их сынами Божиими (Рим. 8,14), а также жилищем Божиим (Еф. 2,22) и членами единого тела Христова (1 Кор. 2,13). Вместе с этим Он подает им веру (1 Кор. 2,9), обогащает их надеждою (Рим. 15,13), изливает в сердце их любовь (Рим. 5,5) и крепко утверждает их во внутреннем человеке (Еф. 3,16), а также подает нужные им силы к тому, чтобы они, взирая на славу Господню, и сами в тот же образ преображались от славы в славу "от Господня Духа" (2 Кор. 3,15).

Единство Святыя Троицы в явлении Благодати

Но, именуясь силою Святаго Духа, как непосредственного Подателя духовной жизни и Утешителя в спасении, *Благодать есть дар Святой Троицы*, вообще - дар Божий, ибо Св. Троица единосущна и нераздельна. Поэтому можно сказать, *что этот дар подается по воле Бога Отца чрез Сына от Святаго Духа*. Во Святой Троице источник всех даров, подаваемых человеку - естественных и сверхъестественных. Все Лица Св. Троицы участвуют и в раздаянии Благодати, почему *Крещение и совершается во Имя Отца, и Сына, и Святаго Духа*.

В частности, Бог Отец - Первопричина всего сущего, Который "избра нас... (в Иисусе Христе) прежде сложения мира... (и) нарек нас во усыновление Иисус Христом в Него" (Еф. 1,4), есть Источник нашего освящения Благодатию. По Его благоволению изливается Благодать в души людей. Он послал в мир Духа Утешителя. К Нему обращался Господь Иисус Христос в Своей молитве: "Отче Святыи, святи их во истину Твою" (Ин. 17, 17). Апостол говорит, что "послал Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиющая: Авва Отче" (Гал. 4,6); "Бог (Отец) даде обручение (залог) Духа в сердца наша" (2 Кор. 1,22). Духа Святаго Апостол называет "Духом Божиим" (Рим. 8,9,14; 1 Кор. 3, 16; Еф. 4,30). Поэтому и самая Благодать часто называется "Благодатию Бога Отца" (1 Кор. 1,3; Еф. 1,6; 3,7; Кол. 1,3 и др.).

Сын Божий, как Искупитель, осуществил возможность ниспослания благодатных даров Святаго Духа и есть Виновник, Причина нашего освящения. Его ходатайству и во Имя Сына послан Дух Святыи в Своем благодатном действии. Без искупительного подвига Спасителя не было бы ниспослания Святаго Духа: "*Не у бе Дух Святыи, яко Иисус не у бе прославлен*", говорит Евангелист (Ин. 7,39). Благодать воцарилась к жизни вечной Иисус Христом" (Рим. 5,21; 6,23). Поэтому и самая Благодать называется благодатию, данною о Христе Иисусе" (1Кор. 1,4; 2 Тим. 1,9), "*благодатию Христовою*" (Гал. 1,6), "силою Христовою" (2 Кор. 12,10), а Дух Святыих - "Духом Христовым" (Рим. 8,9), "Духом Сына" (Гал. 4,6), а Сам Сын называется "освящением" нашим и "освящающим" (1 Кор. 1,30; Евр. 2,11).

Дух Святой, посланный в мир Сыном от Бога Отца, Своею Божественною силою усваивает людям плоды Искупления и потому собственно Он есть Совершитель освящения людей. Излияние на спасаемых Благодати Божией, - Благодати Христовой, есть действие Святаго Духа. Он совершает оправдание Им же привлекаемый ко Христу грешников, чрез сообщение правды Христовой, возрождая их в таинстве Крещения (Ин. 3,5), таинственно входит в самое внутреннее существо их (1 Сол. 4,8), или, как выражено в Св. Писании, - в их сердца (2 Кор. 1,22; Гал. 4,6 и др.); так что верующие становятся местом обитания Духа Божия; "Дух Божий живет" в них (Рим. 8,9; 1Кор. 3,6), а тела христиан, - "храмы Св. Духа" (1 Кор. 6,19). Объемля собою все существо спасаемого, Дух Святой воссоединяет человека с Господом Иисусом, а через Господа с Богом (Еф. 2,18). Дух Святой, живущий в людях, и составляет основание Благодати, а явление Благодати есть действие Святаго Духа. Человек, усвоивший дары Благодати, тем самым находится в общении с Духом Святым, ибо сила Божия и Само Божество - неотделимы.

В чем состоит сущность Благодати, как особой силы Божией, Писание не определяет; не может определить этого и человеческий разум. Для разума непостижимы до конца и существо сил естественных, тем более это должно сказать о Благодати - силе сверхъестественной. В Откровении и опытах христианской жизни даются некоторые указания на таинственные действия этой силы на человека, хотя и вполне ощущаемые, но постигаемые лишь отчасти; указываются также и на орудия и средства, чрез который Благодать сообщается и действует. На основании этих указаний различаются "виды Благодати", которые по существу являются "образами действия Благодати" в различных условиях духовной жизни. Проявление каждого "вида Благодати" имеет свои особенности как в действиях ее, так и в орудиях и средствах, чрез которые они /Действуя/ осуществляются в деле духовного возрождения и спасения человека. Это различие "видов Благодати" способствует некоторому уяснению явлений духовной жизни и самого понятия о Благодати (в сущности - единой).

Необходимость Благодати для спасения. Необходимость Благодати для начала духовной жизни во Христе

Об этом учил Сам Христос - Спаситель, говоря о Благодати, как Божественном содействии. Когда иудеи, слушая беседу Его о том, что Он есть "хлеб сшедый с небесе" (Ин. 6 40,41), начали роптать, выражая свое неверие в словах: "Не Сей ли есть Иисус сын Иосифов, Его же мы знаем отца и Матерь: како убо глаголет Сей, яко с небесе снидох" (-42), Он сказал им: "Не ропщите между собою. Никто же может прийти ко Мне, аще не Отец, пославый Мя привлечет его, и Аз воскрешу его в последний день" (Ин. 6,43-44). Эту истину Он напомнил и Своим ученикам, когда некоторые из них после этого стали отходить от Него (Ин. 6,60-61; 64-65).

Когда Апостол Петр от лица всех учеников Господа исповедал веру в Него, как Спасителя в словах: "Ты еси Христос, Сын Бога Живаго" (Мф. 16,16), - "отвещав Иисус рече ему: блажен еси Симоне вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех" (Мф. 16,17).

Так учили и Апостолы.

В разных местах своих посланий ап. Павел говорит об обращении людей к спасительной вере Христовой, об очищении их от грехов и спасении, совершающихся под воздействием силы Божией.

В послании к Титу он пишет: "Не от дел праведных ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости спасе нас банею пакибытия и обновления Духа Святаго: Его же излия на нас обильно, Иисус Христом Спасителем нашим, да, оправдившеся благодатию Его, наследницы будем по упованию жизни вечныя" (Тит. 3, 5-7).

В послании к Римлянам ап. Павел учит: "Вси согрешихи, и лишени суть славы Божия: оправдаеми туне благодатию Его, избавлением еже о Христе Иисусе" (Рим. 3,23-24).

Коринфянам он пишет: "Кто есть Павел, кто есть Аполлос, но точию служителие, имиже веровасте, и комуждо, якоже Господь даде? Аз насадих, Аполлос напои, Бог же

возрасти. Тем же ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращай Бог?" (1 Кор. 3,5-7). Здесь Апостол дает осязательно различить внешнюю благодать Божию, т.е. учение евангельское, от внутренней благодати, т.е. непосредственного действия Вождя в людях, и представляет это последнее совершенно необходимым для успехов благовестия.

Такое учение всегда содержала и исповедывала св. Церковь, как показывают творенья ее отцов и учителей.

Св. Иринея учит: "Как дикая маслина, если не будет привита, остается бесплодною для владельца по своему дикому свойству и кал бесплодное древо посекается и в огонь бросается: так и человек, пока не примет чрез веру привития Духа, продолжает быть тем, чем был прежде; будучи плоть и кровь, он не может наследовать царствия Божия, как говорит Апостол (1 Кор. 15,50)".

Св. Ипполит учит: "То, чрез что святые соделались чистыми, даровал им Бог Сын, - потому и говорят они, что "от исполнения Его мы вси прияхом".

Св. Макарий Великий дает сравнение: "Как тело без души мертво и ничего не может делать: так и душа, без небесной души, без Божественного духа, мертва для царствия, и без Духа Святаго не может совершить ничего угодного Богу". В другом месте он говорит: "Если душа не получит в сем мире духовного освящения посредством твердой веры и молитвы; если не соделается причастною Божественного естества и не примет Благодати, при содействии коей могла бы исполнять все заповеди свято и неукоризненно, то останется неспособною к царствию Небесному".

Церковное учение о необходимости спасающей Благодати ясно выращено в молитвах и песнопениях. Здесь Церковь часто испрашивает нам высшей, благодатной помощи для подвигов веры и благочестия, часто славословит Духа Святаго, просвещающего, обновляющего и укрепляющего нас Своими разнообразными дарованиями, постоянно исповедует пред Богом наши немощи и бессилие совершить что-либо доброе без Его содействия. Для уяснения этого достаточно вспомнить, напр., молитвы: "Царю Небесный", "Пресвятая Троице", вечерние, утренние, канон покаянный и др. Эти песнопения и молитвы, неумолкающие с первых времен бытия Церкви, дают убедительное доказательство ее верования в необходимость для нас Божественной помощи.

Человеческий разум, основываясь на данных опыта и богословия, приходит к тому же выводу о необходимости Благодати. Если человек, как существо ограниченное, "не имеющее живота в себе", имел нужду в Благодати Божией еще до своего падения, как имеют в ней нужду и доселе все чистые сотворенные духи, то тем более она необходима человеку теперь, в состоянии падения. И тогда он не мог без нее жить духовно, тем более не может теперь. Тогда ему, еще чистому и неповрежденному, надлежало только творить добро; а теперь, потерявшему крепость духовных сил вследствие повреждения, человеку предстоит труд особый, - ему надлежит предварительно очиститься от грехов, уврачевать свои нравственные болезни, непрестанно бороться с врагами спасения и при такой борьбе творить добро.

Истина того, что без Благодати спасение невозможно, уясняется из условий обращения в христианство отдельных людей и народов. Очень часто люди иноверные, погруженные в крайнее невежество, не в состоянии сами собою ни понять недостатков своей веры, ни оценить достоинств веры христианской, чтобы решиться принять ее. Другие, хотя в некоторой степени способны размышлять, но, будучи воспитаны в началах иной веры, - языческой, иудейской или магометанской, естественно предубеждены против христианства, так что проповедь о Христе распятом, сама по себе необычайная и поразительная, неизбежно должна казаться им "соблазном" или "безумием" (1 Кор. 1,23). В то же время, будучи "душевны", пребывая в прародительском грехе, и заглушив в себе образ Божий своими произвольными грехами, эти люди неспособны понимать и вообще высокой проповеди евангельской: "душевен человек", свидетельствует Апостол, "не приемлет яже Духа Божия: юродство бо ему есть и не может разумети, зане духовне востязуется" (1 Кор. 2,14). Необходимо поэтому, кроме внешней, евангельской проповеди, чтобы сердца подобных людей были возбуждены и расположены к пониманию и усвоению ее особенным внутренним Божественным действием, необходима Благодать, о которой говорит Сам Бог:

"Се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас мой, и отверзет двери, вниду к нему" (Ап. 3, 20) и которая отверзла бы умы этих людей к принятию небесного света веры.

В древности и в позднейшее время пелагианствующие и полупелагианствующие пытались основывать свои взгляды на некоторых местах Св. Писания. Однако эти места нисколько им не благоприятствуют.

Указывают, напр., на слова: "Обратитесь ко Мне, глаголет Господь сил, и обращусь к вам" (Зах. 1,3). Но здесь не только не отвергается, но, напротив, предполагается Благодать Божия, или сверхъестественное действие Всевышняго, ибо оно-то и проявляется в призыве: "Обратитесь ко Мне". О нем, об этом обращающем действии взывал к Богу от лица Израиля пророк Иеремия: "Обратит и обращусь, яко Ты еси Господь Бог мой" (Иер. 31,18).

Приводят слова: "Просите и дастся вам" (Мф. 11,9). И здесь не отвергается действие Благодати, а выражаете ее же наставление, чтобы мы и сами, повинувшись ей, просили Господа о своих нуждах. Это подтверждается в другом месте, где говорится: "сице Дух способствует нам в немощех наших, о чесом бо помолимся, якоже подобает, не вем: но Сам Дух ходатайствует о нас воздыханием неизглаголаннскими" (Рим. 8,26).

Указывают на примеры - сотника, - о котором засвидетельствовал Господь: "аминь глаголю вам: ни во Израили толики веры обретох" (Мф. 8,10); разбойника, покаявшегося на кресте, и др. *Но нельзя ничем доказать, чтобы все эти обращения ко Христу совершились без действия Благодати.* Сотник в Капернауме и другие обратившиеся были из числа тех овец, "яже не суть от двора сего", т.е. от двора Израиля. "И тыя Ми подобает привести", говорит о них Христос Спаситель. - "Привести" - действием Благодати. На основании ясного учения Слова Божия о невозможности такого обращения без Благодати, отцы второго Аравсийского Собора (529 г.) определили: "должно несомненно веровать, что столь удивительная *вера* и разбойника, которого Господь воззвал с Собою в рай, и Корнилия сотника, к которому послан был ангел Господень, и Закхея, удостоившегося принять у себя Самого Господа, *зависела не от природы их, но от изобилия дарованной им Божественной благодати*".

Необходимость Благодати для продолжения и завершения духовной жизни

Будучи необходимою для начала духовной жизни, Благодать остается необходимою для человека и в дальнейшем, - для продолжения и завершения духовной жизни, т.е. до конца спасения.

В Св. Писании эта истина раскрыта весьма подробно. В прощальной беседе с учениками Господь сказал: "Аз есмь лоза, вы же родие, и иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног: яко без Мене не можете творити ничесоже" (Ин. 15,5). Этими словами ясно выражается необходимость Божественной помощи для пребывания в добродетели. О том же говорит Апостол в послании к Филиппийцам: "Бог есть действующий в вас, и еже хотети, и еже деяти о благоволении" (Фил. 2,13). В послании к Евреям он пишет: "Бог мира... да совершит вы во всяком деле блазе, сотворити волю Его, твори в вас благоугодное пред Ним, Иисус Христом" (13,21).

По учению Откровения, в обратившихся к христианству обитает Дух Божий и им вспомоществует. "Не весте ли, яко храм Божий есте", говорит Апостол, "и Дух Божий живет в вас?" (1 Кор. 3, 16). "Елицы бо Духом Божиим водятся, сии суть сынове Божии" (Рим. 8,14). "И Дух способствует нам в немощех наших" (Рим. 8,26).

Добродетели возрожденных людей в Писании называются плодами Духа: "плод духовный есть любви, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание" (Гал. 5,22).

При немощи человека в спасении Божественная помощь нужна ему до конца, учение об этом и молитву о даровании спасительной помощи мы видим в словах Христа, обращенных к Богу Отцу: "Отче Святыи, соблюди их во Имя Твое" (Ин. 17,1), "святи их во истину Твою" (Ин. 17,17). Он молился о Петре: "да не оскудеет вера твоя" (Лк. 22,32) и всех нас научил молиться: "Отче наш... не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого" (Мф. 6,13).

Св. Апостолы свидетельствовали, что и возрожденные в христианстве могут падать и согрешать без Благодати Божией: "аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем и истины несть в нас" (1Ин. 1,8). Поэтому они выражали благожелание, чтобы Сам Бог сохранил и утвердил верующих в вере и добродетели до конца: "Сам же Бог мира да освятит нас всесовершенных (во всем): и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится" (1 Сол. 5,23). В послании к Ефессянам ап. Павел выражает молитву: "да даст вам (Бог), по богатству славы Своея, силою утвердиться Духом Его во внутреннем человеце" (Еф. 3,16). Эти молитвенные благожелания Апостола означают, что *сами христиане не могут оставаться в постоянном благочестии без содействия Божия*. В ряде случаев Апостолы и прямо учили об этом. Апостол Иуда в последних стихах своего Послания славословит Бога следующим выражением: "могущему сохранить вы без греха, и без скверны, и поставити пред славою Своею непорочных в радости, единому премудрому Богу и Спасу нашему, Иисусом Христом, Господем нашим, слава и величие, держава и власть прежде всего века, и ныне, и во вся веки" (24-25). В послании к Филиппийцам ап. Павел выражает учение о постоянной до конца помощи Божией в словах: "(Бог) начный дело благо в вас, совершит е, даже до дне Иисус Христово" (Фил. 1.6).

Отцы и учителя Церкви ясно излагали это учение.

Св. Григорий Богослов учит: "поелику есть люди, так высоко думающие о своих заслугах, что все приписывают себе самим, а не Тому, Кто их сотворил и умудрил, - не Подателю благ, то слово Божие учит таковых, что нужна Божия помощь и для того, чтобы пожелать добра; тем паче самое избрание должного есть нечто божественное, дар Божия человеколюбия. Ибо надобно, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога. Посему сказано: "ни хотящаго", т.е. не одного хотящего, "ни текущаго" только, но и "милующаго Бога". Потом, поелику и самое хотение от Бога, то справедливо Апостол все приписал Богу".

Св. Василий Великий говорит в одной из своих бесед: "Всякая душа препобеждается непреложными догматами, будучи утверждаема Благодатию в непоколебимой вере во Христа". И в другом случае: "И о праведнике необходима молитва, чтобы его преднамеренная правота и непревратность воли была исправляема под руководством Божиим, чтобы он даже и по немощи не уклонялся никогда от правила истины, и чтобы враг истины не мог растлить его превратными учениями".

Блаж. Августин по этому вопросу высказывает следующую мысль: "как телесный глаз, хотя совершенно здоровый, не может видеть без помощи света: так и человек, хотя бы совершенно оправданный, не может жить праведно, если не будет вспомоществуем свыше вечным светом правды".

Св. Церковь всегда молила и молит Бога, чтобы Он Сам сохранял верующих в вере и благочестии постоянно. "Благия во благости соблюди", произносит, напр., священнодействующий в одной из молитв за литургиею Василия Великого (во время задостойника). "Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею Благодатию", "прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати у Господа просим", выражается моление в диаконской ектении. На такое моление Церкви указывал против полупелагиан блаж. Августин и замечал: "Церковь молит, чтобы верующие пребыли твердыми", - значит Бог дает им твердость даже до конца"

В этой истине убеждаемся и посредством собственного размышления. Достаточно обратить внимание, во-первых, на то, что и возрожденные духовно люди, пока они находятся на земле, подвергаются искушениям внутренним и внешним, - они должны вести непрерывную брань со врагами спасения, с опасностью, находящей от мира, плоти и диавола (1 Ин. 2, 15-16; Гал, 5,16,17; Еф. 6,2). Находясь постоянно среди разнообразных и многочисленных соблазнов, преследуемые, в особенности невидимым, хитрейшим и сильнейшим врагом, который "яже лев, рыкая, ходит, иский кого поглотити" (1Петр. 5,8), могут падать, если будут предоставлены своим только собственным силам. Во-вторых, следует иметь в виду многочисленные опыты, предоставляемые церковною историею,

показывающие, как иногда даже высокие праведники падали, и подали весьма глубоко, обольщаясь своею праведностию. Поэтому истинным христианам Апостол заповедал быть "облеченными во вся орудия Божия", чтобы "возмощи" им "стать противу кознем диавольским" (Еф. 6,11).

Когда мы говорим, что человек не может сам собою, без помощи Благодати, творить добрых дел, мы разумеем "добро духовное", которое заповедано законом евангельским, соделывает человека духовным и служит к его вечному спасению, т.е. мы имеем в виду дела христианской веры, достойные истинной жизни во Христе. Но при этом мы не отвергаем того, что человек, как до обращения, так и по обращении к закону евангельскому, может и сам собою, в некоторой степени, исполнять требования естественного закона, не изгладившегося из его совести, и, следовательно, творить "*добро естественное*" (Рим. 2, 14-15), *пользуясь остатком своих умственных и нравственных сил которые хотя и повреждены, но не уничтожены падением.* Это естественное добро, как оно ни слабо и незначительно, все же есть добро, а не зло и, следовательно, хотя оно не может служить к нашему спасению, но не может служить и к осуждению. *Мысли эти, в опровержение мнений протестантов, излагают восточные патриархи в 14 члене своего Послания о православной вере:* "Веруем, - говорят они, - что человек, падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, т.е. помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагаго Бога. Ибо, в противном случае он сделался бы неразумным, и, следовательно, не человеком: но он имеет ту природу, с которою сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла. А что человек по природе может делать добро, на это указывает и Господь, когда говорит, что язычники любят любящих их, и весьма часто учит ап. Павел (Рим. 1,19), и в других местах, где говорит, что "*языцы, закона не имуще, естеством законная творят*". Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом: ибо добро не может быть злом. *Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным, и одно без веры не содействует ко спасению однако же не служит и к осуждению:* ибо добро, как добро, не может быть причиною зла. В возрожденных же Благодатию оно, будучи усиливается Благодатию, делается совершенным и соделывает человека достойным спасения. Хотя человек, прежде возрождения, может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро: но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною Благодатию, обыкновенно называются духовными), - для сего нужно, чтобы *Благодать предваряла и предводила*, так что он не может сам по себе творить дел, *достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с Благодатию*".

Из сказанного можно заключить, что Благодать Св. Духа, как божественная сила, возрождающая, укрепляющая и совершенствующая духовную жизнь человека, есть главная действующая и правящая сила в освящении человека, и притом сила, *действующая на совне, а внутри самого человека*, другими словами - во внутреннем единстве с его духовною природою. Этим Благодать существенно отличается от других, вовне человека являющихся божественных сил или действий, напр., видимых сверхъестественных откровений или чудесных знамений и действий.

Учение о свободе человека

Человек, как учит Церковь, обладает свободною волею. В Ветхом Завете одно из наиболее ярких мест - Втор. 30,19 "живот и смерть дах пред лицом вашим, благословение и клятву: и избери живот, да живеша ты и семья твоя".

В речах Иисуса Христа человек изображается как существо совершенно свободное, могущее подчиняться действию на него божественной силы и свободно развиваться при ее помощи в данном ею направлении, или противиться действию Его божественного слова, учения и чудес и все более и более ожесточаться. О том же говорит евангельская история, свидетельствующая о проявлении как доброй так и злой человеческой воли, при обилии

божественной любви Христа Спасителя, обращенной ко всем - к грешникам и врагам Его. В частности, в притчах: о сеятеле (Мф. 13,3-23), о царстве Божиим (Мф. 24-50), о царской вечери (Мф. 22, 1-4); Лк. 14, 16-24), изображается различное, зависящее от самих людей отношение их к евангельской проповеди. Христос говорит: Аще кто хочет по Мне итти, да отвержется себе возмет крест мой и по Мне грядет" (Мф. 16,24). Свобода человеческой воли видна и в обращении Спасителя к Иерусалиму, "не восхотевшему" быть собранным в лице своих чад вокруг Него, подобно птенцам под крыльями матери (Мф. 23, 37; Лк. 13,34), т.е. утверждается то же, что и в притче о царской вечери: "званные не хотяху прийти" (Мф. 23,3). О крайнем проявлении противной Богу злой человеческой воли или о состоянии ожесточения говорится во многих местах, в особенности по поводу исцеления бесноватых и объяснения этих чудес фарисеями (Мф. 12, 22-45), также по поводу нераскаянности городов, в которых наиболее явлено было "сил" Христовых (Мф. 11,20-24). Поэтому, признавая необходимым участием человеческих сил в содеянии спасения, Христос Спаситель требовал известных усилий ума, сердца и воли Своих слушателей, призывал их к покаянию и вере, к исполнению воли Божией, к самоотвержению. "Царствие Божие, - учил Он, - нудится, и нуждницы восхищают е" (Мф. 11,12).

Апостолы также постоянно внушали верующим мысль о необходимости веры, покаяния, бодрствования, непрестанного к себе внимания и неусыпных трудов при содеянии спасения. Можно отверзать и затворять сердце при слышании евангельской проповеди: "се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною" (Ап. 3,20). "Днесь, аще глас Его услышите, не ожесточите сердец ваших" (Евр. 3, 7-8, 4-7). Человек может противиться Духу Святое, как обличал в этом иудеев св. первомученик Стефан: "жестоковыйнии и необразованныи сердца и ушесы, вы присно Духу Святому противитесь, якоже отцы ваши, тако и вы" (Деян. 7,5). Он может и угашать в себе уже действующую силу Божию: "Духа не угашайте" увещает Апостол (1 Сол. 5, 19). Он убеждает "возгревать дар Благодати" (2 Тим. 1, 6), "не оскорблять" "Духа Святаго, Им же знаменастесь в день избавления" (Еф. 4,30), "возмогать" "о Господе" (Еф. 6,10), исполняться "Духом" (Еф. 5,18).

Вообще, в Священных книгах содержится множество увещаний, обетований, предостережений для возбуждения человека к добродетели. Цель этих увещания - вызвать в человеке согласное с Благодатию действие его сил.

В творениях св. отцов мы находим согласные мысли.

Св. Василий Великий учит: "Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, и всем достаточно изливает всецелую Благодать, которою наслаждаются причащающиеся, по мере собственной своей приемлемости, а не по мере возможного для Духа".

Св. Григорий Богослов утверждает: "человеческая воля не всегда следуют, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией".

Св. Иоанн Златоуст говорит: "Бог не принуждает никого. И если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно".

Св. Макарий Великий выражает то же учение о человеческой свободе: "природа человеческая способна к принятию добра и зла, божественной Благодати и противной силы, но принуждаема к тому быть не может". "Без согласия воли человеческой Сам Бог ничего не производит в человеке по причине свободы, которою одарен человек".

Отношение Благодати и свободы. Учение Откровения

Приведенные тексты Священного Писания показывают, что *спасение человека совершается не одними действиями Благодати, но и человеческих сил.*

Возникает естественный вопрос: в каком отношении стоит освящающая Благодать к свободе человека? На этот вопрос Откровение не дает прямого ответа, относя благодатные действия к неведомым, хотя и спасительным для человека тайнам; это засвидетельствовал Сам Спаситель, сравнивавший возрождающий дух с дыханием ветра, неизвестно откуда приходящего, но каждому дающего ощущать свои действия (Ин. 3,8). Тем не менее, из

Откровения совершенно ясно то, что освящающее Благодатию Духа Святаго во всех видах ее действия свободное участие человека не только не исключается и не устраняется, но, напротив, везде необходимо предполагается. Это участие выражается содействием со стороны воли человека. Само собою понятно, что *воля здесь как сила низшая, должна всегда занимать в отношении к Благодати, как силе высшей, второстепенное и подчиненное место.*

Так, ап. Иоанн благодатное начало, возрождающее и утверждающее новую духовную жизнь в верующем *называет "семенем Божиим"*, которое в нем пребывает (1 Ин. 3, 9). Если благодатное начало есть семя, то понятно, что оно не сразу является тем, чем есть по своему существу, но только постепенно развивается и разрастается, конечно, не иначе, как только при участии и содействии самой духовной природы человеческой, подобно тому, как и всякое растительное семя развивается и растет не иначе, как только при соучастии и содействии той почвы, в которую оно положено. Если, далее, оно есть семя, в своем развитии зависящее от такого или иного свойства свободно-разумной природы человека, то понятно, что оно, смотря по тому, какие находит для себя условия - благоприятные или неблагоприятные, - быстрее или медленнее развивается и возрастает; иногда же оно вовсе не развивается и гложет. Соответствует приведенному рассуждению и притча Спасителя о сеятеле.

В таких именно чертах и на самом деле представляются Откровением действия Благодати в отношении их к свободе человека. Так, одни на первых же порах с умилением и всецелою покорностью принимают подаваемую им Благодать Св. Духа (Деян. 2,37,38), другие, наоборот, как отмечалось, постоянно ей противятся (Деян. 7,51) и от нее удаляются (Гал. 5,4). Тогда как одни не напрасно принимают благодать Божию, делая из нее спасительное для себя применение (1Кор. 15,10; 2 Кор. 6,1), другие, наоборот, не только понапрасну ее принимают, но еще оскорбляют (Еф. 4,30). Тогда как, наконец, одни полученную ими благодать Божию возгревают (2 Тим. 1,6), возвращают (2 Петр. 3,18) и приумножают (2 Петр. 1,2), другие, наоборот, ее угашают или вовсе утрачивают (1 Сол.5,19),- угашают Дух.

Следовательно, по мысли Откровения, *соотношение между божественной Благодатию и человеческою свободою* заключается в возможно постоянном и внутренне гармоническом или органическом единстве этих двух начал - Божеского и человеческого; однако, это должно происходить при *преимущественном влиянии первого и при свободном подчинении ему последнего*. Высокий же образец такого гармонического единства и взаимодействия этих начал представил нам в своем лице св. ап. Павел, который, осуществившееся в его духовно-благодатной жизни единство двух начал изображает в следующих словах: "благодатию Божиею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их (апостолов) потрудихся, не аз же, но благодать Божия, яже со мною" (1 Кор. 15,10).

Здесь Апостол говорит, во-первых, что Благодать Божия, вселившаяся в него (Ср. 2 Кор. 12,9), сделала его тем, что он есть, но, во-вторых, что и он потрудился, и, в-третьих, что все это сделала благодать в содействии с ним. Сказано: "со мною", а не "во мне", чтобы кто-либо не подумал, что Благодать сделала все одна за него и вместо него. В этом изречении Апостола усматривается и личное участие человека в деле спасения и показывается преимущественное значение Благодати, - в словах начала и конца приведенного текста: "Благодатию Божиею есмь, еже есмь..."; "не аз же, но Благодать Божия..."

Цитируемые здесь слова Апостола вполне ясно выражают учение Священного писания о взаимодействии Благодати и человека.

Учение о Благодати и ее отношении к свободе в творениях отцов и учителей Церкви I-IV вв.

Согласно с этим, о существовании освящающей Благодати и ее отношении к свободе человека учили отцы и учителя как востока, так и запада, - по крайней мере, до возникновения здесь пелагианских споров из-за Благодати. *Все они освящающую Благодать*

одинаково почитали сверхъестественною божественною силою Духа Святаго, и притом силою, таинственно действующую не совне, а внутри души человеческой. Почитая такие действия Благодати глубоко таинственными и для разума непонятными и неуловимыми, они не только не находили необходимым, но даже считали не вполне уместным пытаться определить точно - что именно должно быть отнесено к Благодати, и что к человеческой свободе. Но, тем не менее, у всех их, всегда в этом случае предполагалось совместное и согласное участие и действие кал Благодати, так и свободы. Можно сказать, что никем из отцов и учителей Церкви дело освящения человека не представлялось ни исключительным делом одной только Благодати, ни одной только свободы; оно всегда ими считалось плодом внутренне гармонического объединения и взаимодействия божеского и человеческого начала, при господствующем положении первого и неисключении и неподавлении последнего.

Такое учение в христианстве начинается с мужей апостольских. Об этом говорят св. Варнава, Ерм, Климент Рим., Игнатий Богоносец, автор послания к Диогнету.

Дальнейшие отцы и учителя, а также писатели церковные еще прямее и решительнее учат о значении свободы в деле духовного преспеяния и совершенствования человека, что было вызвано лжеучением языческих философов-фаталистов, а также гностиков, производивших как добро, так и зло не из свободы, а из подчинения закону необходимости природы. Но отстаивая нравственное значение за человеческою свободою, они вовсе не думали этим подрывать важнейшего в нравственном отношении значения Благодати. Они ясной решительно учили о безусловной необходимости в деле спасения Благодати, но при этом всегда предполагали, *что Благодать не иначе может спасти человека, как только при участии и содействии со стороны человеческой свободы.*

Из отцов и учителей Церкви II и III вв. подобные высказывания можно найти у св. Иустина, св. Иринея, Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена.

Св. Иустин в своей Первой Апологии пишет: "что мы произошли в начале, это не наше было дело; но чтобы мы последовали Ему (Богу), посредством разумных сил, коими Он одарил нас, избирая то, что Ему приятно, к сему Он убеждает нас и ведет к вере".

Это учение отцы IV века продолжали раскрывать еще обстоятельнее и подробнее, но в том же духе и смысле, как прежде. Признавая Благодать Св. Духа силою божественною и притом безусловно необходимою для духовного возрождения и преспеяния человека, - они в то же время не считали ее такою силою, которая совершенно исключает собою волю человеческую. А потому, при всех действиях на человека освящающей Благодати находили возможным и нужным допустить долю участия и со стороны свободы. Этим они объясняли те факты, когда готовая ко всем прийти на помощь Благодать не всеми принимается, а так же и то, почему из принимающих Благодать в одних она является более плодотворною, а в других менее, одними приумножается, а другими умаляется или вовсе утрачивается.

По учению св. Кирилла Иерусалимского обетованный всем Дух Святой не имеет лицепрятия, т.е. ищет не достоинств, но душевного благоговения, - чтобы только каждый уготовал себя к принятию небесной Благодати. "Подобно тому, как свет одним своим лучем все озаряет, так и Св. Дух просвещает имеющих очи, почему если кто, слепотствуя, не бывает сподоблен Благодати, то пусть укоряет в том не Духа, а свое неверие". Если же, по Кириллу, и при первоначальном действии Благодати необходимо по крайней мере непротиводейственное участие со стороны человеческой свободы, то тем нужнее это участие после духовно-благодатного возрождения человека, или, кал он выражается, духовного привития его ко святой лозе. "Если, - говорит он, - пребудешь на лозе, то возрастешь как ветвь плодовая, а если не пребудешь, истреблен будешь огнем... Божие дело насаждать и напоевать, а твое приносить плод; Божие дело - даровать, а твое принять и соблюсти. Будь прилежен к службы Божиим и по принятии Благодати; если хорошо это, пока ты не приял, то ужели перестанет быть хорошим после даяния?"

И по Василию Великому, "хотя Дух Святой, без Которого ничье невозможно освящение, все наполняет Своею силою, однако же сообщается одним достойным, и не в одной мере приемлется ими, но Свое действие разделяет Он по мере веры... или

соответственно собственной приемлемости каждого, равно как и на сердцах помышления пишет более или менее, смотря по мере широты сердца, и явственнее или незаметнее, соответственно мере предуготовительной чистоты". *От свободы человека также, по св. Василию Великому, зависит как сохранение и приумножение, так и потеря благодати.* Потому что, по его словам, те, которые, быв запечатлены в день избрания Духом Святым, сохранили чистым и целым принятый ими начаток Духа, услышат (от Господа): "добрый рабе благий и верный, о мале Ми был еси верен, над многими тя поставлю" (Мф. 25,21), тогда как, наоборот, те, которые огорчили Духа Святого лукавством начинаний своих, или ничего не приобрели к данному, будут лишены и того, что получили и Благодать отдается другим.

"Человеческие намерения в рассуждении доброго не совершатся без помощи свыше, - говорит святой Отец, - а помощь свыше не снизойдет на того, кто не прилагал о сем старания. Напротив того, к совершению добродетели должно соединиться то и другое, - и человеческое усердие и помощь, по вере приходящая свыше".

По Григорию Богослову, хотя Сам Дух Святой призывает нас в крещении к новой во Христе жизни и хотя самое призвание к ней и ее пожелание и затем утверждение и преспеяние в ней зависят от Божией помощи, но тем не менее не оказывается безучастною при этом и человеческая свобода. С ее стороны потребны как расположение к принятию благодатной жизни, так и усилия к ее сохранению и приумножению. "Надлежит, - говорит св. отец, - чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога". Поэтому он, сравнивая возрожденного то с исцеленною от кровотечения хананеянкою, то с исцеленным расслабленным, то с воскрешенным Лазарем и очищенным прокаженными, дает такие наставления: "храни же очищение, чтобы опять не стать кровоточивой... Ты взят от одра, или лучше, сам взял одр, бойся же опять слечь на одр, а иди, помня заповедь; се здрав еси, ктому не согрешай, да не горше ти что будет" (Ин. 5,14)... Лазаре, гряди вон (Ин. 11,43), сказано было тебе, лежавшему во гробе... и ты вышел, не четырехдневный, но многодневный; не омертвей же снова, не пребывай с живущими в гробах, и не связывай себя пленницами собственных грехов, т.к. неизвестно, восстанешь ли опять из гроба... Если ты доселе покрыт был проказою, т.е. безобразием порочной жизни, а теперь очистившись от гнойного вещества, принял вид здоровый..., то остерегайся, чтобы опять не поразиться проказою, и чтобы в теле твоём не произошло неизлечимого расстройства.

"Добродетель не есть дар только великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твое стремление, - говорит св. Отец, - Она (с другой стороны) не произведение только твоего сердца, потому что нужна превосходнейшая сила... К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также и одна доля от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру. Бог подаст мне и силу, а в середине - я текущий на поприще".

И по Златоусту, хотя все, что человек не имеет и не делает доброго, не исключая и самой веры, зависит от благодати Божией, но с другой стороны, оно же зависит и от самой его воли; без ее стремления к добру, при ее лени и дремоте ничего подобного быть не может, потому что хотя Бог хочет, чтобы все спаслись, но Он никого к тому не принуждает. С этой стороны и все спасение не есть дело одного милующего Бога, но в некоторой доле хотящего и текущего человека. В этом отношении и от воли самого человека зависит как вера, пожелание и избрание доброго, так и самое совершение последнего при помощи Благодати. Если, по словам Златоуста, все в деле спасения приписывается Богу, то это объясняется тем же, почему напр., иногда постройку здания приписывают архитектору, несмотря на то, что при этом трудились многие рабочие. Бог не восхотел, чтобы все в спасении зависело от Него одного, дабы не оказалось, что Он награждает без причины, но не восхотел также и того, чтобы все зависело от нас дабы впали в гордость.

Св. Отец высказывает мысль и относительно непросвещенных христианством: "... если Отец влечет, Сын руководит, Дух просвещает, то грешат ли те, которые не привлечены, не руководимы, не просвещены? Грешат, потому что они сами не оказали себя достойными получить это просвещение. Посмотри, почему это случилось с Корнилием: он не

собственными силами обрел это, но призвал его Бог; потому что он (Корнилий) сделал себя того достойным... Хотя не от Него зависит привлекать и руководить, но Он ищет благопокорливой души, и тогда оказывает Свое содействие. Вот почему и Павел ... говорит: "сущим по предуведению званым". Ибо не по принуждению бывает добродетель и спасение наше. Хотя большая часть и почти все зависит от Бога, но Он нечто малое предоставил и нам, чтобы назначение венцов сообразовалось с личным достоинством каждого". *"Благодать, хотя она и Благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвергаются от нее, постоянно против нее восстают и противятся ей"*.

Особенного внимания заслуживает учение пр. Макария Египетского о необходимости благодати и личного участия человеческой свободы. *По учению Макария, падший человек был поражен такою болезнью, что от нее мог быть исцелен только силою Божеского Естества или даром Духа Святаго.* Поэтому, если не сподобимся высшей помощи, то все будем трудиться, как далеко отстоящие от силы Божией.

Но это, по Макарию, вовсе *не значит*, чтобы человек был настолько поврежден в своих силах, чтобы не мог даже пожелать и принять божественной помощи, напротив, он может и должен это сделать, иначе останется неизлеченным навсегда. "Некоторые, - говорит он, быв введенные лжеучением в обман, несправедливо утверждают, что будто бы человек совершенно умер (нравственно), так что ровно ничего не может делать доброго. Хотя младенец бессилен сам что-либо сделать и не может на своих ногах подойти к матери, однакоже он, ища матери, движется, кричит и плачет. И этим мать сжаливается над ним и бывает рада тому, что он с таким усилием и воплем ищет ее. А так как младенец не может прийти к ней, то сама мать, преодолеваемая за долгое его искание любовью, подходит к нему, с большою нежностью берет, ласкает и кормит его. То же самое делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приходит и взыскует Его".

По Макарию, причина того, что не каждый человек должным образом пользуется дарами Благодати, заключается в самом человеке, в его воле свободной к избранию худого или доброго. Потому что *"природа наша удобоприемлема и для добра, и для зла и для Божией Благодати и для сопротивной силы; но она не может быть приневоливаема"*.

От свободы же человека, по Макарию, зависит сохранение и преспеяние, такое, как ослабление и утрата духовно-благодатной жизни. Потому что, по его словам, тогда как те души, которые по получении Благодати еще с большим усилием взыскуют небесного, сподобляются свободы от страстей и достигают полного благодатного единения с Богом, души ленивые и нетерпящие труда, наоборот, в своей жизни мало помалу окрадываются пороком и лишаются той Благодати, какой сподобились.

Также учили, как о необходимости Благодати, так и об отношении ее к человеческой свободе и западные отцы и учителя Церкви - св. Иларий, св. Амвросий, бл. Иероним.

Учение о Благодати и свободе после IV в. на Западе

Так учил до борьбы своей с Пелагием по вопросу о Благодати и блаж. Августин. Но впоследствии, увлеченный этой борьбою, он много изменил свой взгляд на отношение Благодати к свободе человека, что повлекло некоторые вредные последствия в богословии если не на востоке, то на западе.

Пелагий, как известно, руководясь тем опасением, что излишняя надежда на Благодать Божию может служить поводом к нравственной беспечности и развращенности, поставил для себя задачу возвысить в деле спасения человека, значение его нравственной свободы и самостоятельности. Но в преследовании этой цели он ушел очень далеко. Именно, он стал утверждать, что не только в каждом человеке есть способность и силы к добру, но что эта способность и силы несколько (прародительских грехом) не повреждены, напротив, они находятся в таком здоровом или нормальном состоянии, что человек не только сам собою может творить доброе, но даже может достигать совершенной святости, лишь бы только твердо и решительно захотел того и навсегда оставался непреклонным в своем решении. Вслед за этим Пелагий, если не безусловно отверг всякую нужду для человека в *Благодати*, то оставил за нею только значение *пособия вспомогательного* или

облегчающего труд человека. К тому же это пособие признавалось более внешним, чем внутренним. Под *Благодатию* Пелагий со своими сторонниками разумел *внешние дары Бога*: возбуждающий к добру откровенный закон, учение Христово и Его пример, даруемое во Христе всем прощение грехов, состоящее в одном их невменении, просвещение ума человека или его естественные способности.

Все это было новым и совершенно несогласным с учением древней Церкви мудрованием. А потому для ниспровержения этого лжеучения требовалось одно: с непоколебимую твердостью и решительностью противопоставить ему древне-церковное учение - *о наследственной порче и отсюда слабости сил природы человеческой; о необходимости для человека благодати*, как туне подаваемой Богом сверхъестественной и *"внутренне"* *возрождающей силы*. Это именно и было сделано поместным Карфагенским Собором (418 г.), осудившем Пелагия вместе с его сторонниками.

Учение Православной Церкви о благодати выражено в следующих *трех* правилах упомянутого Собора:

"Аще кто речет, яко Благодать Божия, которою оправдываются в Иисусе Христе Господе нашем, действительна к единому токмо отпущению грехов уже содеянных, а не подает сверх того помощи, да не содеваются иные грехи, таковой да будет анафема. Яко Благодать Божия не токмо подает знание, что подобает творити, но еще вдыхает в нас любовь, да возможем исполнити, что познаем" (прав. 125).

"Аще кто речет, яко таже Благодать Божия, яже о Иисусе Христе Господе нашем, вспомоществует нам к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открываются и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклоняться, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковой да будет анафема. Ибо "то и другое есть дар Божий, и знание, что подобает творити, и любовь к добру, которое подобает творити" (прав. 126).

"Аще кто речет, яко Благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы чрез Благодать, так как бы и не приняв Благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако могли и без нея исполнити Божественныя заповеди: таковой да будет анафема. Ибо о плодах заповедей не рек Господь: без Мене неудобно можете творити, но рек: "без Мене не можете творити ничесоже" (Ин. 15,5) (прав. 127).

Полупелагиане, появившиеся в Галлии около 427 года, допускали бытие в людях первородного греха; но утверждая, что этот грех *весьма мало повредил духовной силы человека*, учили, будто человек сам собою способен до некоторой степени *возвышаться к добродетели*. Они полагали, что *начало веры зависит собственно от человека*, от *Благодати же зависит только утверждение и преспеяние его в вере и добрых делах; последующее за тем пребывание его в вере до конца жизни зависит также от него, а не от Благодати*.

Таким образом, полупелагиане принимали как бы вполтину лжеучение пелагиан: разногласили с ними о том, что признавали необходимость Благодати, по крайней мере, для утверждения и преспеяния человека в вере и для совершения спасительных дел веры: но соглашались в том, что отвергали необходимость Благодати для начала веры в человеке и для пребывания его в вере до конца жизни.

Обличителями полупелагиан были блаж. Августин, Фульгенций, Целестин, Папа Римский и несколько Соборов, бывших в пятом веке. Главная мысль, которую раскрывали они против опровергаемого заблуждения, была мысль о так называемой "предваряющей" или предшествующей Благодати, от которой зависит самое начало нашей веры, и без которой человек не может ни предпринять, ни совершить ничего истинно доброго.

Но бл. Августин в своем опровержении пелагианства и в защите церковного учения о Благодати этим не ограничился, чтобы всецело защитить и оправдать необходимость Благодати, он впал в другую *крайность*. Именно, в своем учении о следствиях греховной наследственной порчи он стал утверждать, что будто бы падший человек настолько поврежден, что в воле его совсем потерялась потребность к добру, а осталось одно неотразимое влечение ко злу. Вслед за этим Августин естественно должен был допустить и

то, что если человек может быть спасен, то не иначе, как одною только действующею без его свободного участия Благодатию. Поэтому, если кому подается Благодать, то она действует в нем сама собою непреодолимо. Она производит в нем сперва добрую волю, затем веру, добрые дела и все нужное для его спасения.

Учение Августина об отношении Благодати к свободе встретило на Западе как сторонников, так и противников. Однако со временем оно было отвергнуто в своих крайностях крупнейшими католическими богословами. Только в протестантстве и то на первых порах, вполне сочувственно и во всей строгости и силе было принято и расширено в учение о безусловном предопределении мнение о подаваемой одним предопределенным непреодолимо спасающей благодати. Вскоре же, вслед за отложившимся от него Меланхтоном, число приверженцев его настолько сократилось, что сделалось достоянием только сравнительно небольшого общества, получившего название *реформаторов*.

Учение о Благодати и свободе после IV в. на Востоке

Таково было положение после IV в. на Западе. Между тем, на Востоке, как в V-м так и в последующих веках никаких споров и недоумений по вопросу о Благодати не поднималось, даже в западных спорах по этому предмету восточные пастыри почти никакого участия не принимали.

Тем не менее, по требованию обстоятельств, они и об этом высказывали свои суждения, при этом они всегда держались прямого и определенного учения о Благодати.

Так, на 3-м Вселенском Соборе, они, как можно видеть из соборного послания, вместе с заблуждением Нестория осудили, между прочим, *ложное мнение Целестия*, бывшего учеником и распространителем лжеучения Пелагия. Это осуждение, следовательно, косвенно касалось и самого Пелагия. Но еще прямее и яснее они выразили свое осуждение лжеучения Пелагия относительно Благодати на Шестом Вселенском (т.н. Трулльском) Соборе. Между другими постановлениями 9-го поместного Карфагенского Собора 6-й Вселенский Собор принял и направленные против Пелагия вероопределения. Эти вероопределения касались, согласно вышеизложенное, как безусловной необходимости Благодати для спасения человека, так и самого понятия Благодати. *По соборному определению утверждено понятие Благодати* не как только внешней силы, сообщающей одно внешнее благо - прощение или невменение грехов, а как *особой сверхъестественной силы, действующей на всю внутренность души, не только на ум, но и на волю*. Поэтому Благодать дает душе не одно прощение грехов, но производит в ней действительное очищение от них и вместе с этим *внутреннее обновление или возрождение*.

Что касается вопроса об отношении Благодати к свободе, то они по-прежнему признавали невозможным спасение человека как собственною его волею, так и одною Благодатию без участия человека. Они с прежней ясностью и определенностью учили о необходимости совместного участия и действия как Благодати, так и свободы человека на всех путях спасения человека и степенях его духовной жизни.

Так *Св. Кирилл Алекс.* (отчасти современник бл. Августина), учит, что хотя Благодать безусловно необходима для человека, *но она не действует необходимо*. Человек может по произволению избирать и делать угодное Богу, его склонность в ту или другую сторону ничем не принуждается.

Особо внимательного изучения заслуживает учение *св. Исидора Пелусиота* об отношении Благодати к свободе человека. По Исидору Пелусиоту, хотя *человеческая природа зла, но зла не всецело*; хотя и есть ожесточенные сердцем и противящиеся своему собственному спасению, но они не лишены возможности или способности воспользоваться предлагаемым им от Бога врачевством. Потому-то, несмотря на ожесточение и противление некоторых. Благодать Божия призывает их ко спасению и тотчас приходит к ним на помощь, лишь только замечается в них хоть какая-либо расположенность и готовность к этому. Только тогда она оставляет их совершенно, когда ничего подобного в них не находит. На вопрос пресвитера Афродисия: по какой причине Благодать Божия нисходит не на всех, св. Исидор отвечал: "Знай же, что это бывает потому, что она сперва испытывает произволению,

а потом нисходит. Потому что, хотя она и Благодать, но изливается не беспричинно, а соразмеряясь с приемлющими, *и истекает в такой мере, в какой найдет вместительным представленный ей сосуд веры*. Если бы она не требовала сперва зависящего от нас, то нисходила бы на всех. Но так как она испытывает произволение, и после этого уже приходит, как было и с всеславным Павлом, о котором сказано: "сосуд Ми избрал есть Сей" (Деян. 9,5), то на одних нисходит и пребывают на них, от других же отступает, а на иных не сходит и первоначально". В письме к Сирону он пишет: "И люди обыкновенно оказывают свое внимание и помощь тем, которых видят не спящими и ленивыми, но готовыми, расположенными и желающими делать все нужное. Как же ты, который непробудно спишь и не заботишься о своем спасении, просишь себе какого-то неодолимого споборения, и огорчаешься, его не получая. Пусть предшествует, что в твоих силах, тогда последует и зависящее от Божественной помощи... Потому что эта, воздвигающая спящих и побуждающая нехотящих помощь, не оставит тех, которые сами собою избрали добродетель, а еще поможет им и приведет к счастливому концу". Одним словом, по Исидору, *Благодать не сама по себе спасает человека, а спасает, сообразуясь с внутренним стремлением человека*.

По св. Иоанну Дамаскину, хотя Благодать необходима, но она подается верующему по мере его веры и предварительного очищения. Действует она в человеке не сама по себе, а совместно с его волею так что "выбор добрых дел зависит от нас, а конец их от Божия содействия". При этом ненарушимо сохраняется свобода и добродетель является непринужденною.

Подобным воззрением на отношение благодати к свободе руководились и позднейшие восточные пастыри и учителя. Это яснее всего можно видеть из состоявшегося на *Иерусалимском Соборе в 1672 г. исповедания веры, получившего название Послания Восточных Патриархов*". В нем, между прочим, относительно Благодати сказано следующее:

"(Св. Писание) учит, что верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным Виновником нашего спасения: поелику, то есть. Он предварительно подает просвещающую Благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится), и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ея действию" (чл. 3).

В том же 3-м члене своего Послания Восточные Патриархи говорят:

"О употреблении же свободы мы рассуждаем следующим образом: поелику благодать Божия даровала Божественную и просвещающую Благодать, называемую нами также предваряющею, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех: то желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей), и исполнять ее повеления, необходимо нужные для спасения, - получают посему и особенную Благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией, т.е. в тех благих делах, которых требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая Благодать), оправдывает их и делает предопределенными; те, напротив, которые не хотят повиноваться и следовать Благодати, и потому не соблюдают заповедей Божиих, но, следуя внушениям сатаны, злоупотребляют своею свободою, данною им от Бога с тем, чтобы они произвольно делали добро, предаются осуждению".

В другом месте "Послания" мысль о необходимости Благодати усилена следующими словами:

"Чтобы, возродившись, человек мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемы сверхъестественною Благодатию, обыкновенно называются духовными), для сего нужно, чтобы Благодать предваряла и предводила... так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с Благодатию" (чл. 14).

Как учили о взаимоотношении Благодати и свободы отцы и учителя Церкви вселенской. "У восточных отцов, говорит проф. А. Катанский ("учение о Благодати

Божией...") - согласовались и в полной гармонии развивались идеи, лежащие в основе учения Православной церкви (об отношении Благодати к свободе): *идея "преобладания"*, - могущественнейшего всеобъемлющего действия в нашем спасении Благодати Божией, затем *идея "неприкосновенности"* - охранения самую Благодатию и направления ею человеческой свободной воли, и, наконец, *идея "совокупного"* (совместного, В. С.) *действия* силы Божией и сил человеческих от начала спасения и до конца его. Ни одна из этих идей не подавляла другую и они нормально развивались".

В духе святоотеческих представлений, на основании их глубокого изучения и, несомненно, собственного духовного опыта, наш знаменитый подвижник - богослов, преосвященный Феофан следующим образом изъясняет совместность действий Благодати и свободы в процессе человеческого спасения, от его начала до преуспевания человека в духовной жизни:

"Вместе с словом благовестия, призывающим ко спасению чрез слух уха, приходит Благодать в душу и возбуждает ее. Но возбуждает только мысли и чувства. Коль же скоро надо образоваться желанию и склонению воли вследствие того, она отступает и ждет, что изберет хозяин души. Когда образуется желание и склонение произволения, она снова приходит на помощь и помогает установиться тому, на что склонилось произволение. Так образуется сокрушение о грехах, желание избавиться от крайности, в какую они поставляют, вера в предлагаемый образ избавления, решение, принимаемое вследствие того и приступление к таинствам. *Во всех сих моментах благодать Св. Духа идет вслед за произволением.* Не будь его, Благодать Божия не станет своею силою, против воли производить то, что должно зависеть от движений произволения. Когда же, наконец, Благодать, действовавшая доселе совне, осеняя, в Таинстве входит внутрь и сочетается с душою человека, то тут не требуется уже особое движение произволения. Оно приготовилось к сему всем предыдущим и отверзло себя для Благодати преданием себя Господу в конечном решении".

Виды Благодати и ее действия

Как указывалось ранее. Божественное Откровение не поясняет вполне сущности Благодати, потому что это невозможно для постижения разумом человека, как действие Бога, но дает основание для различения образов этого действия, излагаемых в богословии под рубрикой "Виды Благодати".

Учение о "видах Благодати" является одним из наименее оформившихся разделов Догматического богословия, ибо оно не дано в виде догматической формулы. Поэтому здесь наблюдается наличие различных мнений о количестве этих "видов", наименований и их действиях.

Не касаясь частных мнений по этому вопросу, мы остановимся на учении о видах и действиях Благодати, кратко изложенном в символической книге Православной Церкви - "Послания Восточных Патриархов", считая этот источник вероучения более авторитетным и соответствующим святоотеческим взглядам на этот предмет. Следует отметить, что взгляды отдельных православных богословов, при различии в терминах, по существу могут быть сведены к учению Восточных Патриархов.

Наиболее определенно это учение выражено в 3-м члене "Послания", текст которого уже упоминался нами в учении о взаимоотношении Благодати и свободы:

..." Благодать Божия даровала Божественную и просвещающую Благодать, называемую нами также предваряющею, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех: "Желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей), и исполнять ее повеления, необходимо нужные для спасения, - получают посему и особенную Благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией, т.е. в тех благих делах, которых требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая Благодать), оправдывает их и делает предопределенными".

Как можно видеть, "Послание" различает два вида Благодати:

1. Благодать предваряющую-просвещающую.
2. Благодать особенную или оправдывающую.

О Благодати предваряющей или просвещающей "Послание" учит, что она, "подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех", "поспешествует ищущим ее", доставляет им познание Божественной истины, и указывает "повеления, необходимо нужные для спасения", "учить делать добро, угодное Богу". Она названа Благодатию предваряющую потому, что ее действие предваряет человеческую свободу, предшествует начальному исканию ее. Просвещающее действие этого "*вида*" Благодати состоит, таким образом, в *призывании человека ко спасению и указании пути к его достижению*. О наличии действия Благодати на этой ступени духовной жизни дает понять апостол Павел, в своем обращении к "человеку", т.е. ко всякому человеку: "Или о богатстве благодати Его и кротости и долготерпении не радиши, не ведый, яко благодать Божия на покаяние тя ведает?" (Рим. 2,4).

При свободном склонении человека к призыву просвещающей Благодати ему подается дальнейшая помощь в виде Благодати "*особенной*", которая может быть названа так не только потому, что на этой ступени спасения ее действия и проявления в душе человека отличаются особенностями, несвойственными предшествовавшему виду Благодати, но и потому, что она подается только тем, кто, осознав необходимость следования внушениям Благодати просвещающей, ищет ее, подчиняется ей и духовно шествует по пути, указанному ею. Действие Благодати особенной, как учит "Послание", состоит в том, что она, "содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает предопределенными" (ко спасению). Другими словами, *особенное* (ибо оно осуществляется в Таинствах) *действие ее заключается*: а) в "оправдании" человека, как действительном внутреннем очищении его от грехов и б) в "освящении", как искоренении всех греховных навыков и склонностей и возведении верующего на высшую степень нравственного совершенства.

Действия Благодати просвещающей: призывание и обращение

Падший человек есть существо, глубоко поврежденное грехом, легко поддающееся соблазну и греху, с потемнением, но не уничтоженным образом Божиим в своей душе. При искушениях и соблазнах, многообразно находящихся от мира, плоти и диавола, он не способен одними собственными силами придти в чувство и сознание своей греховности и вступить на путь новой, духовной жизни. Он, безусловно, нуждается в помощи Божией, несущей силу, способную победить грех и устранить причины его власти над человеком.

Но так как общение духа человеческого с Духом Божественным может быть только свободным, то благодатная сила Божия воздействует на человека постепенно, сообразуясь с состоянием человека и его склонностью к духовной жизни. *Первым спасающим действием Благодати является призывание человека к добру и - спасению*.

Сообразуясь с наименованием "Благодать просвещающая", можно образно представить ее действие на этой первой ступени спасения, как просвещение духовного зора грешника и указание при этом свете гибельности того пути, по которому он идет. Греховная тьма, "объемлющая человека, как бы рассеивается пред этим светом и человек приобретает возможность сравнить незамечаемый им прежде духовный мрак со светом и направить себя к нему, что и происходит, если человек предпочтет путь возврата, путь более тяжелый, ибо это - путь восхождения, а до этого он, образно говоря, шел вниз, - к падению.

Первые признаки этого духовного просвещения могут являться в чувстве неудовлетворенности прежним образом жизни, сознании его беззаконности и нарушения правды, - в движениях совести. Многообразны жизненные обстоятельства, посредством которых Бог приводит человека к этим первым проблескам духовного просвещения. Они осуществляются Божественной Премудростью, определяющей жизнь разумных существ сообразно степени их духовной отзывчивости, т.е. стремления к истине и добру.

Хотя внешние жизненные обстоятельства как бы скрывают непосредственное действие Благодати, но оно несомненно, потому что Благодать, осуществляя свое

воздействие чрез видимые посредства, сама прикасается к духу призываемого и извлекает его из греховных уз, поставляя пред ним видение жизни духовной.

Это действие Благодати, как призывание к спасению, можно ближайшим образом определить как призывание к оставлению греха, к покаянию, отречению от зла, живущем в человеке. Оно является всеобщим, т.е. распространяется на всех людей, ибо Бог "просвещает всякого человека, грядущаго в мир" (Ин. 1,9). В Апокалипсисе это подтверждено образом пребывания Господа у духовной храмины человека: "се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною" (Ап. 3,20).

Благодать, как особый Божий дар, как сила, совершающая (-завершающая) спасение, освящающая человека и приводящая его к общению с Богом не только в земной жизни, но и к более близкому в жизни будущей, действует в мире после искупительного подвига Христа Спасителя. До прославления Богочеловека люди не имели доступа к Благодати в полноте ее освящающего действия: не у бе Дух Святой, яко Иисус не у бе прославлен" (Ин. 7,39). Вот почему освящающая Благодать, хотя и является силою Святаго Духа, называется и Благодатию Иисуса Христа (Деян. 15,11 и др.) и как таковая есть дар Новозаветного времени.

Утверждать это, как само собою понятно, вовсе не значит отрицать всякое действие Духа Святаго до явления Нового Завета. Действие Духа Божия никогда не прекращалось в мире с самого первого момента бытия, с тех пор, как "Дух Божий ношашеся верху воды". Как судьбы мира в целом направлялись Его действием, так под благодатным воздействием Его проходила и жизнь каждого человека в частности. Совершенно очевидно Дух Божий почивал на всех праведниках, утверждал в вере и укреплял Своею помощью в добродетели. Сознывая это водительство Духом, Давид молился, чтобы Господь создал в нем сердце чисто и Духа Святаго не отвратил от него (Пс. 50, 11-12). Дух Божий звал чрез пророков к покаянию и исправлению жизни жестоковольных сынов народа избранного и не оставлял без Своей помощи внимавших этому зову. Поэтому первомученик архидиакон Стефан и мог сказать иудеям: "вы присно Духу Святому противитесь, якоже отцы ваша, тако и вы" (Деян. 7,51). И не только о детях народа избранного, но и относительно язычников позволительно думать, что Дух Божий не оставлял и их без Своего содействия, так как "во всяком языке бояйся Его и делали правду, приятен Ему есть" (Деян. 10,35) и Он недалеко от каждого человека. Понимать это содействие можно не в том только смысле, в каком обычно понимаются слова Апостола в отношении всех: "О Нем бо живем и движемся и есмы" (Деян. 17,28), - в смысле общего промыслительного воздействия, без какого ни одна тварь не могла бы просуществовать и одного мгновения, - а в смысле особого внутреннего (хотя и не всегда ясно сознаваемого) воздействия, сообщающего духовной природе человека новую силу и крепость.

Утверждать такое различие общепромыслительного и особенного отношения можно в виду того соображения, что Бог как Творец и Промыслитель, Которым все движется и существует, относится ко всем одинаково, но открывает и сообщает Себя человеку в той мере, в какой сам человек обращается к Богу: неодинаково относится Он к тому, кто совсем забыл Бога и не хочет знать Его, и к тому, кто стремится к Нему, старается познать Его и благоугождать Ему. Точнее сказать - следует различать не общепромыслительное и особенное отношение, а промыслительную деятельность, охраняющую бытие и силы тварей, и деятельность направляющую: поскольку бытие и силы не зависят от свободы, то и отношение Бога одинаково, а поскольку направление сил определяется свободою, то соответственно различиями, происходящим при этом, изменяются и отношения Бога: одним, не желающим Его, Он не открывается, другим, ищущим Его, идет навстречу и содействует их стремлениям познать Его и служить Ему.

Если, следовательно, все люди, в том числе и ветхозаветные, были причастны Духа Святаго, а Дух есть един и только дарования Его различны, то мы можем представить себе бесконечно-великий ряд степеней дарований Духа, начиная с едва-мерцающего и несознаваемого в душе язычника, и доходящего до ярко-светлящего и живо ощущаемого

обитания Духа в душе христианина. Но Божественное призывание к приобщению этих дарований, благодатное просвещение, распространяется на всех людей и ап. Павел указывает на безответственность язычников, которых коснулся свет богопознания, но они не последовали ему как должно (Рим. 1,20-21).

Просвещая нравственное сознание человека и призывая его к оставлению пути греха. Благодать возбуждает духовные силы человека к исканию и шествованию по пути истины. Этот путь указывается благодатным светом и шествуя к нему, человек все более и более будет просвещаться им, тем ближе будет к нему источник этого просвещения людей - слово Божие. Просвещающее действие Благодати осуществляется чрез слово Божие с особой силой. Все средства и способы, коими человек поставляется в зрение другой, лучшей, приносящей мир и покой жизни, без слова Божия неполны и с трудом овладевают сознанием, ибо разум не в состоянии исчерпывающим образом разрешить те или иные возникающие при благодатном просвещении вопросы.

"Например, родилась жажда лучшего, - говорит преосв. Феофан (Затворник), - но где же это лучшее и как его достигнуть? Или потряс страх смерти и суда, что же делать, чтобы избыть от беды? Так и во всех других случаях..., ко всем им должен быть приложен еще способ дополнительный и совершительный. Это - слово или проповедь". Без него все предварительные действия Благодати не производят всего, что должно и оставляют человека в некотором неопределенном состоянии. И слово Божие, являемое многообразно, сопровождает каждое другое просвещающее действие Благодати; поясняя его и указывая последнюю его цель, Слова Божия, запрещающие или повелевающие что-либо, имеют сильное влияние на душу, отзывающуюся на благодатное призывание. "По существенной скрытой в них силе и по некоему сродству с внутренним настроением души, они приводят ее в особенное состояние воодушевления, изъемлющего сердца из обыкновенной связи с предметами ее привязанностей", - такова мысль преосв. Феофана.

"Слово Божие" можно понимать в широком смысле. Епископ Феофан говорит, что в силу своего всеобъемлющего значения в призывании грешников "слово Божие на земле ходит и до слуха нашего доходит многообразно". Оно слышится в храмах и вне храмов, в каждом Богослужении и во всяком церковном "чине; оно в отеческих писаниях и во всякой душеполезной книге; оно - в душеспасительных беседах и назидательных изречениях; по мысли преосв. Феофана, оно - в картинах и всяком видимом предмете, представляющем духовные истины. По-видимому, сюда же можно отнести и примеры благочестия и проявления образа Божия в человеке. "Судя по сему, - говорит он, - мы объяты словом Божиим, оглашаемся им со всех сторон". "Надлежит только заботиться, чтобы пути, коими расходится слово Божие, были хранимы и непререкаемы, - чтобы не умолкала проповедь искренняя, чтобы Богослужение совершалось по чину и в назидание, чтобы иконописание было здраво и свято, пение трезвенно, просто и благоговейно. Исполнение сего лежит на служителях алтарей. Они поэтому суть в руках Промысла Божия самые необходимые и самые могущественные орудия к обращению грешников. Надобно им осознать сие и... то изобразить в слове мир Божий, то раскрыть оболочения нашего духа призраками душевно-телесности".

Благодать в своем призывающем действии возбуждает совесть и внушает страх Божий, т.е. оживляет естественное свойство человеческого духа. Этим она дает духу возможность возвысить свой голос над голосом низших сил человеческого существа. В притче о блудном сыне это состояние выражено словами: "в себе пришед" (Лк. 15,17). Это не есть какое-либо существенное внутреннее изменение грешника, а только возможность изменения и призывание к нему. Благодать дает человеку возможность избрать новую жизнь и направить себя на нее. Воспользуется человек этим моментом, - пред ним открывается спасительный путь, не воспользуется - опять будет лишен благодатного действия, снова погрузится в прежнее состояние нравственного сна, - предвестника смерти духовной.

Начало духовной жизни, истинной премудрости, страх Божий может быть спасительным только в свете учения о спасении. Без евангельского благовестия пробуждение человеческого духа, - осознание греховности было бы пагубно, потому что чувство

безвыходности неизбежно вызывало бы отчаяние. Но по благодати Божией истинное, неуклонное просвещение духа сопутствуется и совершается Евангелием, которое призывает человека под сень Креста, где он получил отпущение грехов и спасение.

Сам дух, просвещенный Благодатию, становится свидетелем истины Евангелия, к слышанию коего человек призывается и к которому промыслительно приводится, при свете Благодати. Свойства духа - совесть и страх Божий - сродны со словом Откровения и если они пробудились при свете Благодати, то дух ищущий обращается к слову благовестия, которое говорит, что Сын Божий приходил на землю, воплотился, пострадал на кресте и разорвал на нем рукописание грехов всего мира. По вере в Него дается отпущение грехов и Благодать Святаго Духа для новой безгрешной жизни, сохранив которую, человек воспринимается небом для вечного несказанного блаженства.

"Какой дух незаглушенный мог противиться силе сего благовестия? - спрашивает еп. Феофан. - Вот почему слово благовестия во всяком месте находило себе прием, ибо везде бывали лица, у которых страх Божий и совесть, естественные стихии духа нашего, были живы. Они тотчас принимали благовестие, как нечто родное, что всегда чаялось, но не было необходимо и теперь является таким радостным гостем с неба"

Так в постепенном просвещении духа человек призывается к вере в Господа Иисуса Христа, дающего умирение и воссоединение с Богом и Благодать Духа, укрепляющую нравственные силы. *Вера рождается некоторым таинственным прикосновением Господа к сердцу человека, подготовленного к тому чрез познание своей греховности и благодати Господа, как это дается разуметь Его словами: толку, вниду и вечеряю (Ап. 3,20).*

"*Два произволителя нашего спасения, говорит пресв. Феофан: Благодать и вера; один - от Лица Божия, а другой - от нас. Сначала веруем, а потом сподобляемся Благодати Святаго Духа (в ее полноте В.С.); но и самая вера не без Благодати".* Поэтому он "добавляет, что когда Апостол в 2 Сол. 2,13 говорит сначала об освящении Св. духа, а потом о вере, то это не изменяет ни порядка, ни значения спасительных действий. Очевидно, что в понимании преосв. Феофана "вера от нас" - это наше согласие на веру, а насаждение ее принадлежит Благодати, что он более определенно и поясняет в другом месте:

"*От нас желание и посильное искание, а дело всегда от Благодати. Желание веры, согласие на нее, избрание ее - наше; самая же вера живая есть дело Благодати".* Несомненно, что согласие на веру, по учению еп. Феофана, возникает вследствие призывающего действия Благодати.

Покаянное расположение, возникшее в благодатном призывании человека и ранее обессиленное чувством отчуждения от Бога и нравственной испорченности, в вере получает опору и действенность, а покаяние - начало личного подвига спасения, ибо "оно ведет к очистительным трудам подвижничества" (еп. Феофан). Покаяние и вера - те первые изменения в сердце грешника, которые являются началом истинно-христианской жизни. Их требовал Сам Спаситель от приходящих к Нему, говоря: "покайтесь и веруйте во Евангелие" (Мр. 1,15). Они производятся в душе просвещающей Благодатию, которая, призывая от греха продолжает свое действие в насаждении веры и обращении ко Христу.

Обращение от себя к Богу при кажущейся легкости и немногосложности, не является простым актом сознания, ибо человек, приступающий к Богу, есть существо не только зависящее от Бога, но и грешное. Он отошел от Бога преступлением Его заповедей, а потому и возвращение к Нему возможно лишь в том случае, если человек сознает свои грехи, раскается в них и даст обет не грешить. Эти акты необходимы в сердечном воссоединении с Богом, так как они свидетельствуют и определяют в дальнейшем стремление к новой жизни, искреннее желание совершенствоваться в ней, и неизменность действия по ее требованиям; они указаны и в притче о блудном сыне: когда он, возвращаясь к Отцу, полагал в сердце: "реку: согреших", то он выражал сознание греха; говоря: "несмы достоин", он приносил покаяние; высказывая прошение: "приими, яко единого от наемник", он давал обет работать.

Большая часть людей имеет в своем прошлом столько тяжких нарушений Божественного Закона, что их намерение стать на путь спасения всегда сопровождается

мучительным переломом установившегося порядка жизни. Чем более кто имеет страстных навыков в своей природе, тем труднее обращение к Богу и, следовательно, тем более требуется помощь Благодати и очевидное ее действие. Сроки обращения грешников - различны. У одного оно совершается в несколько минут, у другого - продолжается годы. Причиной замедления благодатного действия - сам человек, ибо застой духовной жизни замечается главным образом там, где не сразу решаются пожертвовать самолюбием, что происходит, напр., при одолении житейских препятствий, возбудителей греха и пр.

Но, "когда такое решение образуется и укрепится под действием веры и Благодати, (со вне еще действующей и обращающей), человек бывает готов к принятию Благодати внутрь, через Богоутвержденные таинства" (Еп. Феофан).

Действия Благодати особенной: оправдание и освящение

Таковыми таинствами возрождения являются таинства Крещения и Покаяния, а также неотделимые от них таинства Миропомазания и Причащения.

Необходимость таинств обусловлено сопутствующими греху расстройством природных сил человека и их естественную немощью в делании добра, а также Божественным осуждением человека за грех. В таинствах возрождения силы человека вступают в свой естественный строй и укрепляются Божественною Благодатию, а осуждение за грех и сама виновность в грехе и его нечистота снимаются по милости Всеблагого Бога.

Поэтому, когда человек, отвращаясь от греховной жизни, под просвещающим действием Благодати дойдет до обета жить по велениям Божественного закона. Благодать продолжает свое действие приведением его к таинству Покаяния, или, если он вне христианства, - к таинству Крещения. Процесс внутреннего переустройства в человеке в том и другом случае - в сущности одинаков.

Таинственное облагодатствование духа человеческого Духом Святым порождает живую, действительную и неутомимую ревность жизни по Богу, которая отличается от естественных временных всплеск собственного воодушевления пламенностью и постоянством.

Таким образом, если в предшествовавшем периоде обращения человек под водительством Благодати подучил *возможность* борьбы с грехом, то возрождающим действием Таинства он приобретает *силу* на постоянное осуществление этой возможности, силу, действующую во спасение, ибо жизнь по духу свободна от ошибок и обольщения, неминуемых в жизни хотя и нравственной, но самоустроенной.

Эта сила вызывается благодатным перерождением человека. В кающемся и вообще обращающемся Благодать действовала совне. Она "совне возбудила его, - говорит еп. Феофан, - совне назирала все исправительные движения внутри и содействовала им; но еще не проникла внутрь, не вселилась. Это совершается ею в таинстве Покаяния (А у обратившихся в первый раз к Господу - в Крещении)".

Необходимость таинств возрождения - Крещения и Покаяния обусловлена также свойством греха и свойством нашей совести. Грех оставляет следы не только в нас, но и вне нас, и самое главное, - на небе, в определениях Божественного правосудия. Совесть обращающегося свидетельствует об осуждении и не успокоится до тех пор, пока не будет возочищена в Таинстве, после чего она приобретает способность особо чуткого отношения к нравственному порядку.

Истошное начало христианской жизни - стремление к ней, воспринятое в обращении, утверждается Благодатию в таинстве Крещения (или Покаяния). "Своеличное решение, слабое по себе, облачается здесь силою свыше и окрещенный исходит посему из купели с чувством силы о Господе, говоря: "вся могу о Укрепляющем мя". Это - та свойственная духу сила, которая была потеряна в грехопадении и теперь восстановлена Благодатию. *Благодать*, таким образом, *полагает начало новой духовной жизни*.

"Благодать и свобода сочетаются воедино - говорит преосв. Феофан, - и потом уже неразлучно действуют во все течение жизни, если не разлучит их приведши какой-либо грех".

Подготовленный призывающей Благодатию к принятию таинства Крещения (или Покаяния) человек в этом действии особенной Благодати очищается от всех грехов, или - что то же - оправдывается чрез усвоение ему в личное достояние праведности Христовой. Это оправдание является не внешним только прикрытием греховности человека праведностью Христовой, не юридическим только объявлением его невиновности пред судом Божиим, а есть действительное внутреннее очищение человека, сознаваемое им как освобождение от греха, жившего в нем, а не только от вины в этом грехе, почему и выражается в чувстве полного мира совести и святой радости. К такому состоянию внутреннего очищения человек prepares себя свободной решимостью последовать Христу, но самая перемена в его состоянии совершается чудесным образом, независимо от самого человека, и может быть названа величайшим чудом, из тех, какие любовь Божия изливает на человека. В этом чудесном характере и заключается главное отличие действия Благодати оправдания от Благодати просвещающей. Эта последняя, действуя на силы человеческого духа, не производит в них явно ощутимых сверхъестественных изменений; она только оживляет его духовные силы, если человек идет ей навстречу; поэтому ее действия и не признаются человеком как что-либо отличное от его собственных сил. Благодать оправдывающая, напротив, совершает явно-чудесное изменение в состоянии человека, человек духовно обновляется, возрождается, почему действие ее - по своему результату - и признается как нечто отличное от действия личных сил и самому человеку не принадлежащее.

На оправдание и очищение от грехов, как на одно из благ, которые явятся в мире с пришествием Мессии, предвозвещалось еще в Ветхом Завете. "Аз есмь, Аз есмь, заглаждая беззакония твоя Мене ради, и грехи твоя, и не помяну", - говорит Бог чрез пророка Исаию (43, 25). По предсказанию прор. Даниила, с пришествием Мессии "запечатываются греси, и загладятся неправды, и очистятся беззакония и приведется правда вечная" (3, 24).

Но более ясным образом учение о даровании оправдания обратившихся ко Христу выражено в Новом Завете. Так, иудеям, просвещенных проповедием ап. Петра о Распятом и Воскресшем и спрашивавшим "что нам делать?" Апостол отвечал: "покайтесь, и да крестится кийждо от вас во Имя Иисуса Христа, во оставление грехов, и примите дар Святаго Духа". (Деян. 2,38). Тех же иудеев, после исцеления хромого, он призывал: "покайтесь и обратитесь, да очиститесь от грех ваших" (Деян. 3,19). Под оправданием или очищением Апостол, очевидно, разумеет не одно лишь невменение грешнику его грехов, а действительное очищение от них.

Ап. Иоанн учит о Христе, что Он есть очищение о гресех наших, не о наших же точно, но и о всего мира (1 Ин. 2,2), что "кровь" Его "очищает нас от всякаго греха" (1 Ин. 1,7) и говорит: "аще исповедаем грехи наша, верен есть и праведен, да оставит нам грехи наша и очистит нас от всякия неправды" (1 Ин. 1,9).

Ап. Павел, изображая состояние оправдания, в котором находились после своего обращения коринфяне, говорил им "и сими" (т.е. повинными в разнообразных языческих пороках и преступлениях) "неции бесте, но омыстесь, но освятитесь, но оправдистесь именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего" (1 Кор. 6, 11). Ясно, что Апостол соединенное с омытием (в крещении) оправдание и освящение верующих Духом Святым во Имя Иисуса Христа научает понимать как дарование действительной и внутренней праведности и святости, противоположной их прежнему греховному состоянию.

В других местах Писания оправдание и освящение человека называется "обновлением", "новым рождением", или "возрождением", уподобляется воскресению из мертвых (Рим. 6,4). Человек оправданный называется "новым творением": "Аще кто во Христе, нова тварь; древняя мимоидоша, се, была вся нова" (2 Кор. 5, 17).

Возрождением Духом Святым полагается начало воссоединению падшего человека с Богом, каковое и составляет цель Искупления. В тайне возрождения совершается "привитие" ко Христу, подобно тому, как дикая маслина прививается к доброй маслине, делается причастною к корню и сокам последней (Рим. 11, 17). Возрожденный становится членом тела Христова (Кол. 1, 18; Еф. 4, 15-16), ветвью виноградной лозы - Христа (Ин. 15, 1-8), облекается во Христа (Гал. 3, 27). Крещение водою и Духом - крещение в смерть Христову и,

соединяясь с Ним в подобии смерти Его, человек соединяется с Ним и в подобии воскресения (Рим. 6, 3-11). Человек умирает греху и возрождается к святости.

Разумеется, в этой смерти греху чрез крещение все совершается с участием нравственно-свободной решимости человека, отвращающегося от греха. Это отвращение от греха явлено крещаемым пред погружением в купель отрицанием сатаны и всех дел его. В момент самого Крещения Благодать Божия, проникая дух человека, закрепляет это расположение воли и дает ему сил живую и действенную. Крещенному в чувстве отвержения зла прощаются все прежние грехи, а от будущих он будет охраняем этой низшедшей в него силой, ибо он крещается в надежде общения со Христом.

Таким образом, хотя внутреннее вселение Благодати и происходит мгновенно, но приготовление к нему состоит из ряда внутренних изменений, означающих сочетание свободы с Благодатию, где Благодать овладевает свободой и свобода подчиняется Благодати.

Примирившись с Богом и получив от Него благодатную силу, христианин носит в себе сознание этой силы и чувствует себя готовым к неуклонному хождению по воле Божией, не останавливаясь перед трудами или жертвами. Он еще здесь ощущает радость Богообщения, предвкушая имеющую быть в вечности радость нескончаемую. В этом состоит образование, под влиянием Благодати, христианско-нравственного характера.

Таково чудесное действие Благодати в таинстве возрождения. Его можно понимать, как восстановление образа Божия. Мы крещены в младенчестве, а потому не замечаем того, что обетовано Крещению и трудно усваиваем мысль о его силе. Но на крещаемых по вере в зрелом возрасте их внутреннее изменение сказывалось ощутимо не только для них, но и для окружающих.

"Особенно поразительны, - говорит преосв. Феофан, - бывали изменения нрава и жизни, когда напр., сердитый становился кротким, гордый - смиренным, скупой - щедрым, развратник - целомудренным и пр. Подобное нечто верно совершилось и с нами в купели Крещения. Пришедши в возраст и видя в себе добрые стороны, мы нередко тщеславимся ими, иди другие - нами, приписывая то себе самим, между тем, как все доброе, что есть в нас, надо относить к Благодати Вождей, которая и все естественное в нас переделывает и многое дает прямо от себя".

Для уяснения слов Апостола: "яко к тому не работати нам греху..." и "грех нами да не обладает" (Рим. 6,14), обращенных к возрожденным в христианстве, следует руководствоваться мыслью, что сила, привнесенная падением и влекущая ко греху, не истребляется окончательно в Крещении, а только поставляется в такое состояние, в коем не имеет над нами непреодолимой власти. Она находится и действует в нас, но уже не господствует над нами. Главенство теперь принадлежит Благодати Божией и сознательно себя ей предавшему духу. Грех изгнан из сердца, - из внутреннего, сокровенного существа человека, но душа, как естественное живое начало и тело еще живут ему. Грех еще существует в виде страстей, вкоренившихся среди отправления тела и естественных свойств души и пребывает в состоянии не только противления добру, но и побуждения на зло. По мысли св. Диадона, грех после крещения действует раздробленно, набегами; он - непрестанный искушитель, соблазнитель, но уже не властелин: беспокоит и тревожит, но не повелевает.

Благодать, как бы извне направлявшая человека в период обращения, теперь входит внутрь духовной сущности человека, вспомоществует ему жить по христиански, т.е. очищать себя от всех остатков греха.

Благодать Крещения, соединяющаяся с человеком по вере, возвышает до необходимой степени чувство веры в действительном ощущении оправдания и спасения в Господе, ибо нельзя ощущать того, чего нет. Это чувство напечатлевается в сердце человека и воодушевляет его в дальнейшем. Следовательно, в Крещении завершается и самая вера - до той степени, когда она действительно может так именоваться, определяя христианские мировоззрение и деятельность.

Вера возрастает в ощущении близости Бога, потому что при первом вселении своем чрез таинство Благодать сподобляет человека полного вкушения блаженства от Богообщения. По словам св. Диадоча, "Всесвятый Дух, в начале усовершеня, если ревностно возлюбим добродетель Божию, дает душе вкусить сладости Божией всем чувством..., для того, чтобы ум имел точное познание о конечной награде богоугодных трудов". Это осязаемое приобщение Благодати иногда усматривалось на некоторых обращенных видимым образом, - в виде света, просветления лица и т.п. И вообще все, искренне приступившие к Таинству, получают особую духовную радость, исходят в чувстве душевного мира и благоговейного восторга. В Таинстве отверзта дверь сердца, Господь входит в душу и вечеряет с нею. Она восходит здесь на такую высоту, память о которой потом в продолжение всей жизни служит для нее воодушевляющим началом.

Но человеку живущему в бренной плоти, невозможно навсегда удержаться на такой высоте; он снова сходит в обычный порядок жизни, где грех снова силится захлестнуть его волнением искушений и страстей. Та же сила Крещения сохраняется и на крещаемых в младенчестве. Благодать соединяется с ними и тогда же начинается действовать, превышая уровень их сознания, - по Благости Божией, ради веры восприемников и родителей. Свободное произволение приходит после и усваивает данное в Таинстве.

Крещение, как таинство возрождения и оправдания делает человека достойным к принятию даров Благодати и чрез другие таинства. Оно является как бы дверью, чрез которую христианин входит в дом Предвечной Премудрости - Церковь. "Сею дверью, - говорит преосв. Феофан, - не только входят в дом Божий, но при ней же облакаются и в достойную его одежду, получают новое имя и знак, отпечатывающийся во всем существе крещаемого, посредством коего разублачают и различают его потом и небесные и земные".

Таким образом. *Крещение делает естество наше только способным принять, вместить и хранить дар Св. Духа*; самое же подаяние этого дара совершается особым таинством, посредствовавшимся вначале возложением рук апостольских, замененным ими впоследствии Миропомазанием. В святой купели Крещения христиане божественною Благодатию возрождаются в святую жизнь и в таинстве Миропомазания получают силу Святаго Духа для святой жизни.

Стяжание постоянной святости осуществляется последующим действием Благодати в процессе освящения человека.

Оправдание и освящение, как два, следуемые одно за другим, действия спасающей Благодати, в Писаниях Нового Завета строго не различаются, и самые названия иногда употребляются, как взаимно заменимые; это соответствует и самому существу дела, поскольку оправданный - тем самым и святой: раз Бог стал во внутреннее общение с человеком в таинстве Крещения - то стал в это общение с ним, как со святым, ибо святость - необходимое условие Богообщения: различие состояния святости в момент Крещения и в конце земного подвига - только степенное (со стороны субъективной, - соответственно степени освобождения от страстей и пороков низшей части человеческой природы;) здесь можно сказать, что человек свят безусловно в духе, и относительно, как бы начально-свят в его низшей природе); это выражается в различной степени постоянства святости духа. Но, при смысловой близости терминов "оправдание" и "освящение", различие двух видов действия особенной Благодати - возрождающей и усовершеняющей - выражено в Св. Писании довольно ясно. Такое различие дается, напр., в проповеди ап. Петра: "покайтесь, и да крестится кийждо от вас во Имя Иисуса Христа во оставление грехов: (- 1-е действие Благодати) и примете дар Святаго Духа (- 2-е действие)" (Деян. 2,38). Это различие можно усматривать также и во всех тех многочисленных местах апостольских писаний, где верующим, т.е. оправданным уже чрез таинство Крещения, выражается пожелание, чтобы Бог всякия Благодати совершил их, утвердил, укрепил, сделал непоколебимыми (1 Петр. 5,10), усовершенял их во всяком добром деле (Евр. 13,21) и во всей целости сохранил и дух, и душу, и тело без порока в Пришествие Господа Иисуса Христа (1 Сол. 5,23).

В истинно-благодатной жизни является образ полного самоотвержения, ибо в ней ничего не делается для себя, но все во славу Божию и благо других; ничего не делается по

своему усмотрению, но все по указанию Благодати и все - не своими силами, а Благодатию, в действии которой человеческие силы - лишь орудия. Кто живет по Благодати, тот сознанием и сердцем живет в Боге, и Бог живя в нем, чрез него действует и вне его.

Спасенными, наследующими Царствие Божие, могут считаться те, кто деятельно стремится к такой жизни; это - те, в которых Благодать проникает все их существо и делается видимо даже по внешним признакам, как бы поглощая его естество. По изображению св. Диодоха, Благодать, даровавши человеку в Крещении "еже по образу", после напечатлевает "еже по подобию", - в благодатной жизни.

Искреннее, ревностное искание единения с Богом по действию Благодати увенчивается вселением Его в человека. Оно осуществляется всеми Лицами Святой Троицы, поставляя человека на высоту, о которой сам он не мог бы и подумать. "К нему приидем и обитель у него сотворим" - обетовал Господь верующее и любящему Его, разумея Свое и Отчее единение с человеком (Ин. 14,23). О Себе Едином Он сказал: "вниду к нему и вечеряю с ним" (Ап. 3, 20) и еще: "Аз во Отце Моем, и вы во Мне, и Аз в вас" (Ин. 14,20). О Духе Святом говорит Апостол: "Дух Божий живет в вас" (1 Кор. 3,16). Чрез такое сочетание в тайне возрождения во Христе, воплотившемся Единородном Сыне Божиим, Боге во плоти, и приобщение Его жизни возрожденные становятся "причастниками Божественного естества" и жизни (2 Петр. 1,4) и сынами Божиими: "елицы же прияша Его, даде им область чадами Божиими быти" (Ин. 1,12). Дух, Которым они водятся и Которому приобщаются они в тайне освящения, есть "Дух сыноположения, а Немже вопием, Авва Отче! Самый Дух спослушествует духови нашему, яко есмы чада Божия" (Рим. 8, 15-16).

Хотя очищение сердца и совершается взаимодействием свободы и Благодати, но в целом, как учат отцы, это - дело Благодати. Плод подвигов зреет под трудами человека, но не ими и не чрез них единственно, а от Благодати: "Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти" - говорит Апостол (1 Кор. 3 6). Как началась жизнь духовная Божиею Благодатию, так ею же может храниться и возрастать. Собственные труды, даже самые усиленные, без всецелого предания себя действию Благодати не дают истинного плода. В спасении человек представляет только труда, а дело совершают Сам Господь. "Мы - то же, - сравнивает преосв. Феофан, - что те, которые возят кирпичи, известку, песок, воду и прочее. Строит же Другой Некто, присущий в нас со времени Крещения или Покаяния. А как строит, - никому не сказывает, даже тому, у кого строит. Только по окончании строения вводит Он в построенное самое лицо человека, а этот только "удивляется, "откуда что взялось, как из таких невзрачных материалов вышло такое дивное здание".

Труды человека в самоисправлении необходимы, потому что оно должно быть делом не только Благодати, но и его произволения. Благодать действует, если человек содействует. Без трудов и подвигов в исполнении христианских заповедей. Благодать не коснется всего существа человека и оставит его таким, как оно было, - с влечением ко греху, хотя человек может быть крещен и принимать другие таинства. Но при всем том труды человека являются только знаком выражения желания самоисправления и готовности повиноваться Божественным воздействиям.

Освободившись с помощью Благодати от земных пристрастий, делаясь жилищем Святаго Духа, человек яснее и полнее познает Бога, созерцая Его в бесконечности совершенств, в Его творении и промыслении и совершении судеб мира. А это - начало обожения, залог жизни вечной, о чем сказал Сам. Спаситель: "Се же есть живот вечный, да знают Тебе Единого Истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа" (Ин. 17,3).

Благодать по мере восприятия ее человеком все более значительно изменяет его внутреннее состояние. Страх Божий, как "начало премудрости", т.е. жизни в Боге остается, но страх совершенных отличается от страха начального. Начальный страх необходим и сопутствует пробуждению грешника, но он действует мучительно и наводит боязнь казни за грех, но такой страх - состояние переходное и оно не может быть поставлено в обязанность постоянного сохранения, и действительно этот начальный страх не удерживается в душе при совершенствовании человека и лишь временами находит для обуздания действующих страстей. Для совершенных же страх Божий - не только отличительное свойство, но

хранение его поставляется в обязанность: "Бойтесь Бога вси святии Его" (Пс. 33,10), "Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с трепетом" (Пс. 2,11), - говорит Псалмопевец. Страх, вселяемый при освящающем действии Благодати, умиляет, т.е. является состоянием отрадным, будучи как бы благодатным свидетельством охранения души человека. Он рождается по возникновении любви к Богу и пребывает в неразрывном союзе с нею, то освежая, то согревая дух человека.

Благодать Божия в освещающем действии дает человеку способность смиренного Богомыслия, когда перед его внутренними очами открываются и в возможной мере постигаются совершенства Божия, которые, впрочем, впечатлеваются в уме как один образ всесовершенства. Благодатная мысль о совершенстве Божиим есть возвышеннейшая и глубочайшая из всех, доступных конечному тварному уму, с нею человек преисполняется радости, восхищения и внутреннего славословия Бога. Как известно, подобно этому состояние ангелов (Ис. 6 3), хотя и в более высокой степени. Во всех жизненных обстоятельствах сознание человека не отвергается от Бога, ибо во всем он видит как бы Его отражение. Бог, бесконечный по бытию и совершенствам, всегда созерцается освящаемым человеком как Творец, Промыслитель и Совершитель судеб мира. Отсюда рождается чувство благодарения Бога за все, по учению апостольскому: "О всем благодарите" (1 Сол. 5, 18) - без различия радостного и скорбного. От этого усваются благодущие, постоянно-радостное настроение души, которое, сохраняясь при всех, даже скорбных обстоятельствах, проявляется как терпение. Следствием такого расположения бывает успокоение в Боге. "Сие успокоение", говорит еп. Феофан, - ... есть покой духа, истекающий из совершенной уверенности в том, что Бог, Кому он предал труды свои и дела, все благоустроит наилучшим образом, к истинному и вечному благу".

Так преобразует Благодать существо человека, одуховляя его, облакая "в нового человека, созданного по Богу в правде и преподобии истины" (Еф. 4,24). В отношении его совершается то, что выражено в пожелании Апостола: "Сам же Бог мира да освятит вас всесовершенных (во всем): и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится" (1Сол. 5, 23).

Возрождение и преобразование человека действием Благодати в человека духовного есть залог вечной славы его в Царствии Божиим.

Всеобщность Благодати и предопределение

В некоторых христианских обществах протестантского характера утвердилось в качестве вероисповедного признака мнение о безусловном предопределении и ограниченности сообщения Богом Благодати. По учению "предестинациан" спасительная Благодать подается не всем, но только одним предопределенным ко спасению. Это лжеучение возникло еще во втором веке у гностиков, усилилось в пятом веке в Африке и Галлии и было обличаемо отцами и учителями Церкви, оно распространялось в средние века под именем учения бл. Августина и достигло последнего своего развития у реформатов (в частности - кальвинистов, которые внесли его даже в свои исповедания).

Православная Церковь исповедует догмат всеобщности Благодати и условности предопределения. Учение об этом выражено в Послании восточных патриархов в 1672 году. Здесь говорится:

"Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, - не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины: ибо это несвойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который "всем человеком хочет спастись и в разум истины прийти" (1 Тим. 2,4), но поелику Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своею свободою волею, а другие худо, то посему одних предопределил к славе а других осудил. О употреблении же свободы мы рассуждаем следующим образом: поелику Благость Божия даровала Божественную и просвещающую Благодать, называемую нами также предваряющею, которая подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех, - то желающие свободно покоряться ей (ибо она споспешествует ищущим ее,

а не противящимся ей) и исполнять ее повеления, необходимо нужные для спасения, - получают посемя и особенную Благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией, т.е. в тех благих делах, которых требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая Благодать), оправдывает их и делает предопределенными), то, напротив, которые не хотят повиноваться и следовать Благодати, и потому не соблюдают заповедей Божиих, но, следуя внушениям сатаны, злоупотребляют своею свободою, данною им от Бога с тем, чтобы они произвольно делали добро, предаются вечному осуждению. Но, что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, это мы почитаем безумием и нечестием" (чл. 3).

Эта цитата из "Послания" достаточно полно выражает учение Православной церкви о неограниченности Благодати и действительной сущности предопределения. Это учение сводится к следующим положениям:

1. Благодать Божия простирается на всех людей, а не на одних предопределенных к праведности и вечному блаженству.
2. Предопределение Божие одних к вечное блаженству, других - к вечному осуждению, не безусловно, а условно, и основывается на предвещении того, воспользуются ли они или не воспользуются Благодатию.
3. Благодать Божия не стесняет свободы человека, не действует на нее неопреодолимо, как это отмечалось и ранее, и
4. Человек деятельно участвует в том, что совершает в нем и чрез него Благодать Божия, о чем подробно сказано выше.

Истина того, что Благодать Божия простирается на всех людей, а не на одних предопределенных, свидетельствуется в ряде мест Священного Писания.

В послании к Ефесеям ап. Павел говорит: "Един Бог и Отец всех, Иже над всеми и чрез всех и во всех нас" (Еф. 4,6).

В послании к Римлянам Апостол утверждает ту же истину: "Или иудеев Бог токмо, а не и языков? Ей, и языков" (Рим. 3,29).

В тексте "Послания" приводятся слова ап. Павла из 1-го послания к Тимофею о том, что Бог "всем человеком хочет спастися и в разум истины прийти" (1 Тим. 2,4). Если же Он всем желает спастися, то, без сомнения. Он подает или готов подать спасительную Благодать.

..."Хлеб, егоже Аз дам. Плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира" (Ин. 6,51) - говорит Сам Спаситель. А в своем 1-м послании ап. Иоанн свидетельствует об этой истине следующими словами:

"И Той очищение есть о гресех наших: не о наших же точию, но и о всего мира" (1 Ин. 2,2).

Если Христос есть Очищение о грехах всего мира, то, несомненно. Он всему миру подает спасительную Благодать, без которой очищение грешника невозможно.

Господь основал Свое благодатное царство на земле для всех людей, повелел научить "вся языки, крестяще их во Имя Отца и Сына и Святаго Духа" (Мф. 28,19).

О том, что Бог дарует Свою Благодать не только праведникам для совершенства, но и грешникам для обращения, свидетельствует Христос Спаситель в другом месте: "не приидох бо призвати праведники, но грешники на покаяние" (Мф. 9,13). ..." Несть воля пред Отцем вашим Небесным, да погибнет един от малых" (Мф. 18,14).

Эта истина указана и в Ветхом Завете: "Благ Господь всяческим и щедроты Его на всех делах Его" (Пс. 144,9) -говорит Псалмопевец.

"Живу Аз, глаголет Адонай Господь, не хочу смерти грешника, но еще обратится нечестивому от пути своего и живу быти ему" (Иез. 33,11).

Соответственно учили и отцы Церкви. Так, св. Иоанн Златоуст говорит: "Если (Христос) "просвещает всякаго человека, грядущаго в мир" (Ин. 1,9), - каким образом люди пребывают без просвещения? Он действительно просвещает всякаго, но если некоторые, закрывая самовольно очи ума своего, не хотят принимать лучей сего света, то пребывание их

во тьме зависит не от естества света, а от несчастья тех, которые по своей воле лишают себя дара. Ибо благодать излилась на всех..., и не желающие пользоваться таким даром должны, по справедливости, самим себе вменить свое ослепление".

Соответствующие мысли можно находить в творениях св. Климента Римского, св. Амвросия и других отцов и учителей Церкви.

Таковым было и постоянное верование и действие Православной Церкви, которая всегда призывала грешников к покаянию, всегда совершала для них таинство Покаяния и всегда учила, что в этих таинствах им даруется Благодать Божия, очищающая их от грехов и содействующая их способными к воссоединению в таинстве Евхаристии со Христом, - Источником всякой Благодати.

Излишне доказывать, что и здравый разум при одной мысли о Боге, бесконечно благом и правосудном, не может принять мысль о том, что Его любовь не распространяется на всех, что Он не содействует общему спасению и не подает необходимой для этого Благодати.

Истина того, что предопределение Божие одних к вечному блаженству, других к вечному осуждению - условно, и основывается на предведении того, воспользуются ли или не воспользуются они Благодатию, - усматривается из ранее сказанного о всеобщности Благодати, но, кроме того, указывается также и прямым учением Священного Писания. Слово Божие проповедует, что вечная участь каждого по смерти, - вечная слава или вечное мучение, - будут воздаянием за дела в настоящей жизни, что "всем явится нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла" (2 Кор. 5,10). Из слов Самого Спасителя в изображении Страшного Суда (Мф. 25, 34-36, 41-43) также уясняется истина того, что если Бог одним уготовал от сложения мира царствие, а другим огонь вечный, то не потому, будто одних возлюбил, а других возненавидел без всякой причины, но потому, что одни оказались достойными царствия, а другие - огня вечного, по собственным делам своим, которые Бог от сложения мира видел и знал как уже совершившиеся, не будучи ограничен временем.

Св. Апостол Павел ясно учит, что предопределение Божие основывается на предведении, выражая эту истину в послании к Римлянам следующими словами: "ихже предуведе (Бог), тех и предустави, сообразных быти образу Сына Своего..., а ихже предустави, тех и призва: а ихже призва, сих и оправда, а ихже оправда, сих и прослави (Рим. 8, 29-30). Не просто предуставил, говорит Апостол, но предуставил потому, что предвидел, - чье Благодетие предвидел, тех и предопределил, или, как выражается блаж. Иероним, "о ком знал Бог, что они будут сообразны Сыну Его в жизни, тех и предопределил быть сообразными Ему в самой славе". Так учили и все отцы и учителя Церкви.

Есть в Св. Писании места, которые могут показаться благоприятствующими мнению о безусловном предопределении Божиим. Но это предположение может возникнуть только при неправильном их толковании.

1. Таковы слова Апостола: "(Бог) избра нас в Нем (во Христе) прежде сложения мира, быти нам святым и непорочным пред Ним в любви" (Еф. 1,4), - избрал, следовательно, не потому, что предвидел нашу святость и добрые дела, а для того, чтобы мы соделались святыми, избрал не по делам нашим, а по одной Своей воле. Но здесь и в других подобных местах (2 Сол. 2;13; 1 Кор. 2,7) разумеется избрание или предопределение не к славе (Мф. 25,34), которое, как мы видели, несомненно бывает по предведению добродетели человека, а избрание, предопределение быть призванными к Благодати во Христе, которое действительно дано не по делам человеческим, а для обращения людей к вере и добрым делам, - по одной бесконечной благодати и милосердию Божию (2 Тим. 1,9). Но это признание к Благодати во Христе относится не только к тем, кто спасется, а простирается на весь род человеческий. Тот же Апостол в другом месте свидетельствует: "явися Благодать Божия, спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшемся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце" (Тит. 2,11-12).

2. Слова апостола об Исаве и Иакове, что еще "не рождшимся" им, "ни сотворшим, что благо, или зло", Бог уже предрех: "яко болий поработает меньшему..., Иакова возлюбих, Исава же возненавидех". И следующие за тем слова: "Моисеови глаголет: помилую, егоже аще помилую, и ущедрю, егоже аще ущедрю... Темже убо егоже хошет, милует: а егоже хошет, ожесточает" (Рим. 9,11-13, 15, 18).

Но эти слова нужно понимать в связи с основной мыслию вероучительной части послания к Римлянам, где указывается, что человек оправдывается верою в Иисуса Христа и опровергается мнений-иудеев, что оправдание зависит от дел их закона, - мнение, вследствие которого они только себе усвоили право быть сынами царства Мессии, исключая из него всех язычников. Апостол объясняет, что язычники потому именно и оправдались, что уверовали в Иисуса Христа, а иудеи, напротив, потому и отвержены, что, надеясь оправдаться делами закона, не хотели веровать в Искупителя (9,30-32). Так как иудеям могло казаться невероятным и даже несправедливым, чтобы Бог отверг их и лишил оправдания, тогда как они происходят от Авраама, которому даны были все обетования, и с ревностью исполняли дела закона, то Апостол разъясняет им, что происхождение от Авраама и дела закона не дают им права на усыновление Богу и получение от Него Благодати оправдания. Благодать оправдания, которой они лишились, даруется не чадам Авраама по плоти, а тем, которые происходят от него по духу и "суть чада обетования", т.е. способны к истинной вере: Измаил происходил от Авраама и даже был первенцем его, но сыном обетования был Исаак. Точно такие Исав был первенец и единокровный брат Иакова, однако же не наследовал того, что было даровано последнему, и такое предпочтение совершилось еще до рождения Исав и Иакова, и как Иакову Бог дал преимущество пред братом не потому, что он происходил от Авраама, и не потому, что творил дела закона, так равно и теперь дарует людям усыновление и оправдание, не потому, что они творят дела закона и по плоти суть чада Авраама, но потому, что по духу, по вере, они суть чада обетования: "Сиречь, не чада плотская, сия чада Божия, - поясняет Апостол, - но чада обетования причитаются за семя" (Рим. 9,8).

Говоря, что Бог раздает Свои дарования людям по одной Своей милости и назначает одним ту, другим иную участь, совершенно свободно и еще прежде рождения их. Апостол не только не отвергает мысли, что Бог поступает в этом случае на основании Своего предведения действий человеческих, но необходимо предполагает ее, он учит, что и в этом случае Бог поступает по правде (9, 14) и что если Он попускает ожесточение и казнит некоторых людей, то именно тех, которые сами, подобно фараону, соделали себя "сосудами гнева" и казнит уже по многом долготерпении (9, 22).

Не может служить в пользу верования в безусловное предопределение и то обстоятельство (на которое указывают реформаты), что некоторые народы вымерли, не слышав проповеди о спасении во Христе; это дает повод некоторым утверждать, что Благодать не всеобща, что есть отверженные Богом от участия в благах Искупления. И сами христианские народы, добавляют они, исповедуют христианство не в одинаково чистом и совершенном виде.

Действительно, не все люди и даже народы слышат слово благовестия Христова. Распространение Евангелия имеет свою историю. Благодать Божия, хотя и всем хочет спасения, но полнота призывания и обращения людей ко Христу ограничивается в известное время некоторыми. Божественная премудрость, поскольку может представить ее действия слабый человеческий ум, определяет состав человеческих поколений по временам и эпохам, одним давая бытие в дохристианском, другим - в христианском мире, одним давая менее, другим - более духовного просвещения, с тем, чтобы взыскать менее или более (- притча о талантах, о рабах, знавших и незнавших волю господина). Но Божественный Промысл поставляет каждого человека в те или иные условия бытия, - как по обстоятельствам, так и по времени, - сообразуясь с восприимлемостью естественных сил и условиями наилучшего проявления их свободы.

Об этом можно сделать заключение на основании слов св. ап. Павла: "Сотворил же есть (Бог) от единыя крове весь язык человек, жити по всему лицу земному, уставив

предучиненая времена и пределы селения их, взыскати Господа, да поне осяжут Его и обрящут, яко не далече от единого коегожде нас суща" (Деян. 17, 26-27).

Таким образом, бытие человека в тех или иных условиях обусловлено не одною волею Божиею, но и волею человеческою. Но никто не извергается из числа участников духовной жизни человечества и в ней участвуют все, кто не угасил в себе духа, кто отзывается на призывающий голос Благодати хранением в себе образа Божия. И будущее всеобщее просвещение мира евангельскою проповедию не следует рассматривать как нечто случайное и оторванное от предшествовавшей истории и прежних поколений, а как явление, связанное с общей духовной жизнью человечества и промыслительно из нее вытекающее.

Ввиду этого, ошибочно было бы видеть причину того, что так много поколений рождаются и умирают, не слыша евангельской проповеди, и не участвуя в полноте даров Благодати Св. Духа, в отвержении их Богом по одной Его безусловной воле. Здесь тайна проявления Божественной премудрости, о чем сказал Апостол: "О глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытани судове Его и неисследовани путие Его" (Рим. 11, 33).

Понятие о вере, как о субъективном начале освящения человека

Таким образом освящающая Благодать, как мы видим и по учению Откровения и Церкви не только не исключает собою личное участие со стороны человека в деле его освящения, а напротив, необходимо предполагает и требует этого участия. Какое же именно требуется здесь со стороны человека участие и в каких формах или видах оно может и должно выражаться и осуществляться? *Это участие*, как оно изображается в Писании, по своему существу *есть вера*.

Вера признается даром или делом Божиим, потому что ей вспомоществует Сам Бог (Ин. 6,43; Фил. 1,29; Еф. 1,8; 1 Кор. 12,3), но в то же время везде изображается и как лично - свободное дело самого человека, точно также вполне зависящее от него, как и неверие. Поэтому она всегда требуется от него как необходимое условие и признак его свободного участия на всем пути его освящения и спасения.

Без этого немислим истинный христианин, немислимо возникновение и развитие в нем духовно-благодатной жизни.

Так Сам Иисус Христос по поводу исповедания Петром веры в Него, как Сына Бога Живаго, сказал, что это открыли ему, не плоть и кровь, а Его Отец, Суший на небесах" (Мф. 16,16-17); но в то же время Он совершенно ясно такую веру в других признавал, при Божественном содействии, и их собственным делом, вполне зависящим от их личной свободы. (Иначе Он не начал бы Свое Обращение к Петру: "Блажен еси Симоне вар Иона..." (Мф. 16,17). На вопрос иудеев: что нам делать, чтобы мы могли творить дела Божия. Он так отвечал: "се есть дело Божие, да веруете в Того, Егоже посла Отец" (Ин. 6,28-29). Он указал им такое дело, которое они сами действительно могут совершить, если только поистине решились творить дела Божий. Христос учил, что Он сошел с небес не для того, чтобы творить Свою волю, а волю пославшего Его Отца, и что воля пославшего Его Отца в том именно заключается ("да всяк видят Сына и верует в Него, имать живот вечный" (Ин. 6, 38-40). Эту истину Он усилил произнесением приговора о тех, которые не уверовали в Него и Пославшего Его: "аще не бых пришел и глаголах им, греха не была имеем, ныне же вины (извинения) не имут о гресе своем" (И. 15,22). Если же по слову Спасителя, так тяжко были виновны те, которые, видев Его, не уверовали в Него, то понятно, что такое ожесточенное неверие зависело только от них самих. От них же самих зависело, подобно другим, уверовать в Него, чего они, однако, не захотели сделать.

Такой смысл заключает в себе и сказанное Иисусом Христом Никодиму слова: "веруяй в Онъ (Сына Божия) не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во Имя Единороднаго Сына Божия" (Ин. 3,18).

Иисус Христос прямо требовал от Своих последователей свободной и искренней веры для вступления в Свое царствие, и для получения спасения: "Приблизися царствие Божие, покайтесь и веруйте во Евангелие" (Мр. 1, 15), "аще не покаетесь, погибнете" (Лк. 13,3).

Требуемая в этом случае, соединенная с покаянием вера, как само собою понятно, должна быть делом свободного избрания и решения, вполне зависевшим от человеческой воли. Такова и та вера, которая имела потребоваться для спасения всех народов и о которой предрек Спаситель, посылая на проповедь Своих учеников и так сказал им: "шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари. Иже веру имет и крестится, спасен будете и иже не имет веры, осужден будет" (Мр. 16,16).

Так учили о вере и апостолы, признавая ее не только даром Божиим, но и делом личной свободы человека; хотя, по ап. Павлу, вера - от слышания, а слышание от слова Божия, но причина того, почему одни уверовали, а другие нет, заключалась в воле человеческой; по ее настоянию одни послушались благовествования, другие - нет. Эту веру Апостол признавал собственным достоянием верующих (1 посл. к Сол. 3,7,10) и наставлял "не угашать духа" (1 Сол. 5,18), т.е. не терять этой веры.

Но что это такое по своему существу вера, как изображается она в учении Христовом и апостольском?

Прежде всего вера - принятие за истину того, что было возведено Христом и Боге и о Нем Самом как Сыне Божиим и Искупителе мира. Именно, такое понятие главным образом соединялось с верою, когда напр. Иисус Христос требовал от иудеев веры в Себя, как посланного Отцом Сына Божия; такое же значение вере, как доверие к возведенному Спасителем, придавал Он, когда посылал на проповедь учеников Своих, с заповедью научить все народы тому, чему Сам учил: "Иже веру имет... спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет" (Мр. 16,16; Мф. 28,20). Такое же конечно, было понятие веры, когда и апостолы называли верующими тех, кто с полным доверием принимал их благовестие и, наоборот, апостолы же считали неверующими тех, кто противился их слову. Это понятие веры, как принятие истины о Божественном посланничестве Спасителя ясно указано и евангелистом Иоанном: "Сия же написана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий" (Ин. 20,31).

Но указанное понятие веры далеко еще не охватывает всей сущность веры. Оно определяет более внешнюю сторону, чем ее внутреннюю и первоосновную. Между тем она то (последняя) и составляет самое главное и существенное в вере. Без этой внутренней сущности веры не может быть и признана верою в истинном смысле этого слова. Это станет понятным, когда мы вспомним слова Спасителя, сказанные Им в изъяснении *притчи о сеятеле*: можно, услышавши слово Божие, с радостью его принимать, но не иметь для него в себе надлежащей почвы, допускающей укоренение веры; вера ограничивается временем какого-нибудь искушения, когда она сама собою исчезнет (Лк. 8,13). Что же составляет внутреннюю сторону веры, и где должен быть ее корень? Ответ на это находим в той же притче Спасителя; объясняя, что означает семя, упавшее на добрую землю, Он говорит, что это - те, "иже добрым сердцем и благим слышавше, слово держат" (Лк. 8,15). Здесь дана мысль о том, что вера, ограниченная одним внешним и поверхностным принятием слова Божия, - не истинна и не плодотворна. Истинной и плодотворной может быть только та вера, которая, принимая слово Божие, в то же время углубляет и вкореняет его в сердце, давая ему чрез это возможность проникнуть всю душу человека до самых глубоких ее основ. Только одно принятие разумом недостаточно. "Сердцем бо воруется в правду, усты же исповедуется во спасение" (Рим. 10,10).

- Значит вера не только заключается в принятии ее слухом, но всем существом человека. Требуется глубокое сердечное принятие и усвоение слышанного. Но и это не все, Истинная вера сопровождается всецельным влечением, устремлением верующей души к предмету своей веры - к Богу. Это значит, что истинная вера неотделима от любви к Нему, которая возводит верующую душу до внутреннего живого общения, единения с Ним. По учению ап. Иуды, вера служит основанием, на котором должна созидаться и сохраняться любовь Божия (Иуд. ст. 20, 21). *Вера - взаимодействие божественного и человеческого*. Она - основание религиозного союза, в котором Бог нисходит к человеку, а человек возвышается к Богу. Это возвышение - в любви к Богу.

Следовательно, спасающая или оправдывающая вера, как она изображается в Откровении, есть постоянное и глубоко внутреннее настроение души. Оно проникает все существо души, следовательно, не только ум, но и сердце, и волю. Можно согласиться умом с истинами Откровения, но это будет только начало веры. Вся внутренняя жизнь человека должна быть настроена по воле Божией, что необходимо выражается в соответственных действиях или добрых делах. Без этого немислима истинная вера.

Понятие спасающей веры, совместность и нераздельность веры и добродетели

Учение Православной Церкви об условиях усвоения спасения со стороны человека формулируется в 13 чл. "Послания восточных патриархов" в таком виде: "веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовию, т.е. чрез веру и дела". Раздельный указание на "веру" и "дела" как на два условия оправдания являются здесь, как видим, лишь в качестве пояснения понятия "веры, споспешествуемой любовию". Такое расчленение на два составных понятия одного объединяющего их понятия "веры любовию споспешествуемой" было обусловлено полемическими целями, - необходимостью разъяснить истинный смысл оправдывающ. веры, ввиду ложного понимания его протестантами как это видно из дальнейших слов 13 чл. "Послания", где авторы его признают "нечестивой" мыслью о том, будто вера заменяя дела, приобретает оправдание во Христе, и утверждают, что не призрак только веры, а сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе. Если бы не было этих полемических мотивов, для авторов "Послания" не было бы никакой нужды объяснять посредством расчленения на два понятия, единого понятия оправдывающей или спасающей веры.

Действительная вера не расчленялась для них на веру и дела, как два обособленные друг от друга условия или фактора оправдания, а мыслилась в качестве единого (со стороны человека) фактора спасения, который как нераздельное целое состоит из того и другого. Вера мыслилась как вера в делах или "вера чрез дела", как необходимо проявляющаяся.

Теми же полемическими причинами было обусловлено расчленение веры и дел как двух факторов спасения в другой (явившейся тремя десятилетиями ранее) т.е. символической книге - "Православного Исповедания" Петра Могилы. Но здесь обособление веры и дел приведено сильнее и резче, чем в "Послании восточных патриархов". Если последнее, обособляя веру и дела все же говорит о них как двух условиях, совместимых друг с другом, то "Исповедание" находит возможным поставить их в порядке последовательности. В вопросе 2-м говорится: "почему христианин должен прежде веровать и после того уже творить добрые дела?" "Это противопоставление "прежде" и "после", так же, как "во-первых" и "во-вторых", читаемых в ответе на вопрос 2-й, явно показывают, в какой отчетливой форме автору "Исповедания" предносилась мысль о вере и делах, как двух самостоятельных, обособленных одно от другого условия спасения.

Несомненно, указанная обычная постановка учения об условиях усвоения Искупления имеет основание в Священном Писании, где указывается на необходимость веры и добрых дел. Так указание на веру, как условие спасения мы находим в Ин. 3,15; 5,24; 6,40,47; 20,31; 1 Петр. 1,8-9; Рим. 1,16-17; 3,22; Гал. 2,16; Еф. 2,8 и др. местах. Указание на дела находим в Мф. 25,34-36; Иак. 2,14-26; 1 Ин. 5,13 и др. Равным образом и в творениях святых отцов можно встречать многочисленные указания то на веру, то на дела, как два одинаково необходимые условия спасения человека. Как основанная на данных Писания и церковного Предания, обычная формула данного учения верно выражает сущность последнего. Но раздельное упоминание о вере и делах в Догматике нужно понимать лишь как методический прием, имея в виду, что для правильного понимания обычной формулы учения о вере и делах необходимо условие - мыслить веру и дела нераздельно соединенными, всегда совместными условиями спасения. Именно таков смысл откровенного учения.

По слову Самого Господа, только те истинно веруют, которые, слыша слово Божие, хранят его в добром и чистом сердце, и подобно семени, посеянному на доброй земле, приносят плод в терпении (Лк. 8,15). Потому-то Он вместе с верою требовал покаяния (Мр. 1, 15), самоотвержения (Мф. 16, 24), любви (Мф. 10, 37). Слышащего и исполняющего Его

слово Он уподоблял благоразумному мужу, строящему свой дом на камне; наоборот, всякого слышащего Его слово и не исполняющего его сравнивал с человеком безрассудным, строящим свой дом на песке (Мф. 7, 24, 26). Еще прямее и доступнее Он выразил Свою мысль, когда учил: "Не всяк глаголяй Ми, Господи, Господи, вниде в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже есть на небесех" (Мф. 7, 21). "Не любяй не позна Бога, яко Бог любви есть" (1 Ин. 4, 8).

Если же ап. Павел учит: "Мыслим убо верою оправдаться человеку, без дел закона" (Рим. 3,28), то здесь говорится о других делах. В этом случае он противопоставляет вере только такого рода дела, которые совершались без искренней веры и которыми думали оправдаться иудеи. Тех же дел, которые являются выражением истинной глубокой веры, он не только не отрицал, но и считал их необходимой принадлежностью веры. Потому-то о самой вере он учил, что "о Христе Иисусе ни обрезание, что может, ни необрезание, но вера любовью споспешествуема" (Гал. 5,6). "Аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничто же е есмь" (1 Кор. 13,2).

Ап. Иаков как бы продолжает и вместе с тем еще яснее раскрывает и точнее определяет учение ап. Павла об оправдывающей вере, как о живом деятельном начале. Истинная и оправдывающая человека пред судом Божиим вера - не та, которая заключается в одних словах и не переходит в дела, а та, которая содействует делам, и в делах сама достигает своего совершенства (Иак. 2,22). Только вера, отображающаяся в делах, представляет собою внутренне-жизненное органическое единство, похожее на то, какое представляет из себя живой человеческий организм: "Якоже бо тело без духа мертво есть, тако и вера без дел мертва есть" (Иак. 2,26).

В Откровении, следовательно, ясно указывается совместность и нераздельность веры и добродетели. Недостаточное осознание этого может не только быть причиной неточности общего формулирования учения об этом, как это можно видеть из ранее изложенного, но привести и к углублению этой погрешности до размеров, когда затрудняется уяснение действительного взаимоотношения веры и дел в восприятии даров Искупления. Естественно, что это создает неблагоприятные условия для отчетливого выяснения и неизменного сохранения понятия о вере и делах. Неблагоприятные для догматической точности стороны данной постановки учения об усвоении спасения побуждают искать иной формулы для общего выражения его; необходимо яснее выразить истину неразрывной, органической связи веры и дел, так, чтобы в самой формуле заключалось надлежащее определение понятия о них и не требовалось бы дополнительного разъяснения неразрывности и совместимости.

Такою удовлетворяющею указанным требованиям формулою, можно признать формулу, данную в "Послании восточных патриархов" и приведенную ранее, но отбросив, как излишнюю, ее полемическую часть, т.е. выразив ее словами: "человек оправдывается чрез веру, любовью споспешествуемую".

Эта формула заимствована из Свящ. Писания (Гал. 5,6) и обладая этим достоинством, она соответствует указанным требованиям, указывая, с одной стороны, на неразрывность веры с любовью, с другой - точно характеризуя православное учение в отличие от католичества с его искаженным представлением о добродетели и от протестантства с его неправильным пониманием оправдывающей веры.

Славянское выражение: "вера любовью споспешествуема" (Гал. 5,6) не вполне ясно передает мысль греческого: "...πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη". Первое выражает мысль о соединении веры и любви, как двух сил, или психических состояний, сопутствующих одно другое; второе говорит о проникновении веры любовью, когда та и другая мыслятся уже не как два сосуществующих и лишь соприкасающихся друг с другом состояния, а как одно нераздельное состояние. По-видимому, русский перевод: "вера, действующая любовью" лучше передает мысль подлинника. Это есть состояние веры, действующей, проявляющейся чрез любовь, - вера, которая в любви получает свою жизненную энергию, без каковой немислимо и самое бытие указанного состояния (веры). Но если любовь, давая жизненную энергию вере, делает ее действительной верою, т.е. является условием последней, то, в свою очередь, и любовь возникает у человека только при вере, в ней почерпает свои силы и

крепость. В этом едином состоянии веры, содействуемой любовью, одно немислимо без другого, п.ч. одно для другого служит условием и основанием. Здесь, следовательно, не может быть хронологического следования одного за другим понятия "прежде и после", потому что вера и любовь пребывает совместно и всегда, во всяком моменте, совпадают в одном слитном акте душевной или, лучше сказать, духовной деятельности.

Необходимость такого понимания отношения веры и любви можно легко видеть, если мы обратим внимание на первый момент появления их в душе человека, т.е. на момент обращения грешника. В это время вера и покаяние или, что то же, - любовь, не - мыслима одна без другой: без веры человек не может вступить на путь самоотверженной любви к Богу; равным образом без предварительной настроенности и зачатков самоотречения, выражающихся в полном осуждении себя, но не может придти к вере в Того, Кто может освободить его от тяжести греха. Вот почему первый призыв Христа: "покайтесь" неотделим от "и веруйте во Евангелие".

Так как и весь дальнейший процесс содеяния спасения представляет ничто иное, как непрерывное воспроизведение того, что совершается в момент обращения, то и во всей дальнейшей жизни возрождаемого взаимоотношения веры и покаяния (-любви) остается тем же самым, Вера неизменно остается средой, насыщенной любовью. Если в момент обращения она дала человеку решимость восстать на борьбу со своими злыми наклонностями, отречься от своего "я", чтобы отдать себя на служение воле Божией, то после того, как чрез нее открывается человеку новый мир блаженства, покоя и святой радости при возрождении в купели крещения или слезах покаяния, она тем более будет возбуждать его к борьбе с остатками зла и возгревать желание жить всецело для Господа.

"Тот, кто истинно верует в Бога, - говорит Златоуст, - никогда не согласится удалиться от любви". "Воистину невозможно - учит св. Тихон Задонский - имеющему светильник веры, в сердце горящий, к вечным благам не стремиться и тако в истинном покаянии не быть и от всякого греха не удаляться". Следовательно, если нет в человеке покаянных движений, это признак того, что угас в сердце огонь веры. А раз вера утрачена, теряется и настоящий смысл жизни и побуждение к добродетели. Если, таким образом, только при вере возможна истинная духовная жизнь, и без нее человек, подобно вырванному из земли растению, обречен на бесплодие и духовную смерть, то и вера, в свою очередь, требует непрерывного возгревания покаянием - выражением любви. Вера не есть раз навсегда установившееся состояние, а подлежит процессу постоянного возрастания, равно как может ослабевать и исчезать совершенно. Вот почему верующий всегда должен духовно бодрствовать и постоянным подвигом самоотречения испытывать, не угасла или не угаснет ли в нем вера.

Из сказанного уясняется понятие веры, через которую человек получает спасение, т.е. веры, поспешествуемой любовью. Она есть стремление к Богу всех сил души, проникнутой сознанием милующей любви Божией, есть такое состояние духа, когда человек решительно отрицает от своего "я" и грехов мира, бывших началом его деятельности, и ставит средоточием и целью всей своей жизни исполнение божественного закона и приближение к Богу, т.к. в Нем только он может обрести свое истинное благо.

Но так как решимость вступить на путь святой жизни дается человеку только чрез веру, поскольку только при наличии ее человек освобождается от чувства страха пред грозным судом Божиим, в ней постигает любовь Божию и оказывается в состоянии сам полюбить Бога и приблизиться к Нему, хотя бы сознавая полное свое недостойство, то вера и есть посредница спасения и по всей справедливости может быть названа орудием восприятия спасительной Благодати.

Этот же вывод о спасительном значении веры представляется обоснованным, если рассматривать дело спасения с другой стороны, - со стороны отношения Бога к человеку. Если вера соединяется с любовью человека к Богу, то в ней же открывается возможность и полного изливания любви Бога к человеку; это уясняется из следующих соображений: спасение дается только во Христе, т.к. совершеннейшая святость, чуждая и тени греха, каковая только и делала бы возможным Богообщение, для человека самого по себе невозможна. "Пусть будет он праведник, - говорит Златоуст, - но будь он хоть тысячу раз

праведник, он - человек", т.е. пред Богом он все-таки неправеден. Пред Богом он оправдывается только чрез праведность Христову: "се же есть дело Божие", - дело спасения человека - "да веруете в Того, Егоже посла Он" (Ин. 6,29). В человеке, соединенном чрез веру со Христом, Бог созерцает уже не недостаточную личную его праведность, а объемлющую всех верующих праведность Христа, становящегося пред правдой Божией на место грешника, и в Нем, как Новом Адаме, вступает в тесный союз любви с верующим. Таким образом, спасение, с какой бы стороны мы его не рассматривали - с субъективной или объективной - в самом своем существе посредствуется верою.

С принятием указанной формулы: "человек спасается чрез веру: любовию споспешествуемую" устраняется возможность неправильного понимания веры и добродетели и их отделения одного от другого, с поставлением их в хронологической последовательности. Спасение, как разъяснено, приобретает полную переменную настройку человека, - внутренним обновлением, совершающимся в душе грешника при озарении верою. Это новое внутреннее состояние - возрождение - не может не выражаться и в соответствующих новых внешних формах. Но успеет ли оно в них выразиться или не успеет, для снискания спасения это не имеет определяющего значения. Подобно пришедшим "во единонадесятый час", получающим одинаковую плату с трудившимися целый день, и только что крестившийся, если умирает, не успев совершить никаких добрых дел, может оказаться на той же степени блаженства богообщения, которой достиг человек, прошедший всю свою жизнь в подвигах. Главное в том, - насколько сильно и решительно стремление к Богу: иной только путем долгого внешнего подвига доходит до той степени обновления духа, на которую другой прямо становится по своему обращению; один только путем постоянного продолжительного возгревания веры делами любви научается самоотречению ради Бога, другой в самый момент возрождения бесповоротно отрекается от себя и всем своим существом устремляется к Богу. Вот почему разбойнику на кресте сказано было: "днесь со Мною будешь в раи"; тоже может быть сказано и многим мученикам в самый момент их обращения. Отсюда уже вполне ясно, что не вера, следовательно, "сначала оправдывает" человека, а потом "добрые дела спасают его", но что есть только одно условие и начало спасения, одинаково действующее на протяжении всего процесса его содевания, - от первого до последнего его момента, - это настроение человека, возникающее в нем при озарении верою во Христа и слагающееся из: 1) сознания своего собственного ничтожества и недостойности, 2) веры в прощение и помилование Христом и 3) стремления всеми мыслями, чувствами и желаниями к Богу. Вера есть то состояние, при котором возможно спасение или, по выражению преосв. Феофана, вера - пособница к образованию нового уклада жизни; чрез нее указывается путь к нему, чрез нее же приобретаются силы для образования этого уклада. Ввиду такого значения веры можно сказать, что она, как благодатное состояние, спасает человека; но спасает не сама по себе, а чрез вызванный ею новый уклад жизни. Путеводительницей и пособницей она является не как простое лишь ведение о Божественной любви (к чему сводится учение протестантов), а как проникшее в глубины сердца сознание ничем незаслуженного помилования, ибо только такое сознание предполагает самоосуждение себя грешником и вызывает желание не оставлять путь приближения к Богу.

Как не вера сама по себе, следовательно, оправдывает человека в начале, так и не дела сами по себе доставляют ему спасение впоследствии. Дела имеют значение лишь постольку, поскольку служат выражением соответствующего расположения. Вот почему две лепты вдовицы или чаша воды могут пред Богом оказаться великим делом любви, а множество обильных приношений богачей - лишенными всякой цены. Главное в том - чем живет человек и куда стремится. Истинно верующий, все стремление которого к Богу, не может не творить добра; но они спасают не сами по себе, а в неразрывном соединении с вызывающим их внутренним расположением; они являются лишь выражением совершающегося спасения. Дерево добра приносит и плоды добрые. Как многочисленны и велики будут подвиги спасающегося человека, это зависит уже от внешних обстоятельств и не служит основанием для различения степеней приближения к Богу. Последнее, а, следовательно, и блаженство, измеряется глубиной любви, какую питает человек к Богу, для которой видима добродетель

является лишь внешним свидетельством. Отсюда понятно, насколько чуждо истинному пониманию существа спасения понятие о делах, как о заслугах, которыми человек может, будто бы зарабатывать себе спасение. "Поелику дары велики, - говорит преп. Макарий Египетский, - то невозможно найти достойных трудов. Но велики должны быть вера и надежда, чтобы ими, а не трудами измерялось воздаяние. Основание же веры - духовная нищета и безмерная любовь к Богу. Верная и истинно любящая душа, созерцающая вечные блага и неизглаголаннные дары Божественной Благодати, себя самому, все рачение, труд и подвиг свой считает недостойными сокровенных оных благ и обетований".

Зная свое ничтожество, верующий всегда сознает, что спасение его есть дар исключительно милости Божией, а потому и любовь его к Богу преданна и бескорытна; цель его доброделания не в том, чтобы получить в награду небесное блаженство, ибо заслужить его нельзя, а в том только, чтобы быть угодным своему Спасителю Богу; поэтому и стремление его к Богу не имеет границ; его отношение к Богу возрастает до состояния сыновнего послушания, в такой мере, возвышающегося над соответствующими земными отношениями, насколько духовное превышает душевное. Поэтому как бы ни были велики подвиги истинно верующего, он никогда не помыслит сослаться на них, как на заслугу, требующую вознаграждения. Вот почему и в последний день Суда праведники смиренно исповедуют свое недостойнство и с удивлением вопрошая: "Господи, когда Ты видехом алчуща, и напитахом? Или жаждуща и напоихом?" принимают как дар только милости Божией благословение придти и наследовать царство, уготованное им от создания мира (Мф. 25,36 и дал.).

Святоотеческое учение о вере и ее отношении к освящению человека

Так учили о вере в ее отношении к освящению человека все отцы и учителя Церкви, начиная с мужей апостольских. Под истинною спасающею верою они поймали не одно только внешнее принятие учения Христова, но соединенное с ним искреннее и постоянное влечение души к Богу при соответствующем, конечно, воздействии на нее Самого Бога. На веру они смотрели как на дело Благодати Божией и личной свободы человеческой. Поэтому, они признавали веру таким духовным состоянием, при котором возрождается и укрепляется внутренняя сущность человека. Такая вера естественно и необходимо должна проявляться вовне, насколько к тому представляется возможность. Проявляться же она может только в добродетельной, богоугодной жизни и если этого нет, то это - ясный признак, что человек не имеет истинной Христовой веры.

Св. Киприан об этом говорит так: "Кто имеет истинную веру, тот хранит страх Божий, а кто хранит страх Божий, тот помышляя о Боге, милосердует о нищих; он творит добрые дела потому, что верует, потому что сознает истину возвещенного в слове Божиим и непреложном божественном Писании, в котором сказано, что "бесплодные деревья, т.е. люди немилосердные, иссекаются и во огонь ввергаются".

С IV века в учении о вере замечается та особенность, что впоследствии почти непрерывной и упорной борьбы с ересями, стало, по-видимому, больше значения усваиваться догматической или исторической стороне веры. Это объясняется тем, что для того, чтобы принадлежать Церкви, требовалось прежде всего непременно иметь правую или православную веру; все, не удовлетворявшие этому условию, без всяких колебаний от Церкви отсекались, предавались анафеме. Но это вовсе не изменяло прежнего взгляда на существо оправдывающей веры. Если - прежде всего от верующего требовалась правая вера, то она требовалась именно потому, что, как пояснил св. Киприан, верующий ложному не может получить истинного. Потому-то отцы и учителя этого периода, требуя правой догматической веры, вместе с тем по-прежнему указывали, как на единственно спасительную и оправдывающую веру сердечную, живую и деятельную, которая естественно и необходимо выражается в добрых делах.

Вот что пишет по этому поводу св. Кирилл Иерусалимский: "образ богопочитания заключается в сих двух вещах: в точном познании догматов благочестия (1) и в добрых делах (2). Догматы без добрых дел не благоприятны Богу, не приемлет Он и добрых дел, если они

основаны не на догматах благочестия. Ибо что за польза знать хорошо учение о Боге и постыдно любодействовать? С другой стороны, что за польза быть как следует воздержну и нечестиво богохульствовать?!"

Св. Иоанн Златоуст: "Ни крещение, ни отпущение грехов, ни знание, ни приобщение Тайн, ни священная Трапеза, ни вкушение Тела Господня, ни приобщение Крови и ничто другое не может принести нам никакой пользы, если мы не будем вести жизнь честную, строго и чуждую всякого греха. Вера без дел есть тоже, что призрак без жизни".

Иоанн Дамаскин главную мысль о вере всех древних отцов и учителей выражает так: "Без веры невозможно спастись, потому что на вере основывается все, как человеческое, так и духовное. Но вера не иначе приходит в совершенство, как чрез исполнение всего указанного Христом. Без дел же вера мертва, равно как и дела без веры. Истинная вера показывается в делах".

Раздел II. О церкви

О церкви, как посреднице освящения

Как явствует из прежде изложенного, для освящения человека безусловно необходимы как божественная Благодать Св. Духа со стороны Бога, так и вера со стороны самого человека, и притом вера истинная и живая. В конечном счете, конечно и вера - Дар Св. Духа, а от человека требуется согласие воли к такой вере.

Но каким же образом человек может сподобляться Благодати Божией, или, другими словами, - каким образом может сообщаться ему Благодать? Совершение ли внутренне и независимо от всяких внешних, видимых средств, или же наоборот в своего рода зависимости от них, в связи с ними? С другой стороны возникает вопрос: каким образом в душе человека может возникнуть, созреть и принести свой плод вера? Достаточно ли здесь одной собственной внутренней деятельности со стороны человека, или здесь необходимы и внешние пособия и руководство?

На первый вопрос мы находим ответ в словах св. Иоанна Златоуста: "Если бы ты был бестелесен, то Бог преподал бы тебе дары Свои непосредственно: но поелику душа наша соединена с телом, то и подаются тебе дары сии в чувственных видах".

Следовательно, если человеку должна преподаваться божественная спасительная сила, которая называется Благодатию, чрез какое-то посредство, то это посредство должно существовать видимо. Такое видимое посредство и даровано нам в основанной Христом Спасителе Церкви. В ней действует Св. Дух и по Его действию она обладает вечностью существования и непогрешимостью.

Через Церковь осуществляется единение людей во Христе, чрез нее происходит призывание к вере, сообщаются дары Св. Духа, совершается спасение человека.

Слово "Церковь" соответствующее греч. "ἐκκλησία" от глагола "ἐκκαλέω" (призываю на собрание) - означает собрание или общество званых. О верующих, как "званых" неоднократно говорит Писание. Поэтому слово "Церковь" в Филологическом смысле означает общество лиц, услышавших призыв Господа ко спасению и последовавших этому призыву.

Включая в себя это общее понятие призвания, слово "Церковь" употребляется однако в различных значениях.

В самом широком смысле слово "Церковь" в ее человеческом составе означает общество всех верующих во Христа Спасителя и соединенных с Ним как единой Главою своею. В состав Церкви в этом смысле входят все разумно-свободные существа, - как живущие на земле, так и умершие в вере люди: ангелы также входят в состав Церкви, понимаемой и еще более широким смысле. На такое значение Церкви указывается в послании ап. Павла к Ефесянам. Он говорит, что Бог "в смотре исполнения времен (в устроение полноты времен) положил возглавити всяческая о Христе, яже на небесах и яже на земли в Нем... и Того даде Главу выше всех Церкви, яже есть тело Его" (Еф. 1,10, 22, 23).

Прикровенно на единение в Церкви неба и земли указывал и Сам Спаситель, когда говорил об ангелах, принимающих близкое участие в судьбах людей, и Отцы Церкви употребляли слово "Церковь" в этом обширном смысле. По словам св. Иоанна Златоуста "Церковь есть место ангелов, место архангелов, царство Божие, само небо". То же - и по мысли некоторых церковных песнопений. "Ты, неизреченно соединявшего с небесным. Христе, земная, и едину Церковь совершивша ангелов и человеков, непрестанно величаем". (Служба ангел. 8 ноября, песн. 9, 2).

К числу членов Церкви, скончавших земную жизнь, принадлежат не только усопшие в вере во времена христианства, но и до пришествия Христа. Св. Иоанн Златоуст, поясняя понятие о "едином теле Церкви", говорит: "верные всех мест вселенной, - живущие, умершие и имеющие явиться на свет, а также угодившие Богу и до пришествия Христова составляет одно тело. Почему? Потому что и они познали Христа. То, что многие верующие перешли в иной мир, не препятствует им быть членами Церкви, потому что это изменение состояния ощутительно только для нас, а в Боге все живы". Несть Бог мертвых, но живых: вси бо Тому живи суть" (Лк. 20, 38). Поэтому верующие, живущие на земле, вступая в Церковь, приступают, по словам Ап. Павла, "к Сионстей горе, и ко граду Бога Живаго, Иерусалиму небесному и там ангелов, торжеству, и Церкви первородных (торжествующему собору и церкви первенцев) на небесах написанных, и Судии всех Богу, и духом праведник совершенных, и к Ходатаю Завета Новаго Иисусу" (Евр. 12,22-24): т.е. чрез вступление в завет с Богом и Христом верующие приступают к невидимой горе Сионской, вступают в общение с небом и живущими на нем ангелами и духами праведников - Церкви первородных (по благочестию), названных так потому, что они усвоены Богу, как некогда прообразовательно усвоились Ему первенцы. Здесь, в горнем Иерусалиме, верующие приближаются к Самому Христу и Богу. В посл. к Ефесянам ап. Павел учит, что хотя мы и живем на земле, но не чужды святым: "Темже убо ктому несте странни и пришельцы, но сожителе святым" (Еф. 2,19).

Следовательно, Церковь в ее широком понимании включает в Себя Церковь земную и Церковь небесную, включает в себя все разумно - нравственные существа. Все верующие, живые и отошедшие в иной мир принадлежат к Церкви при условии, что умершие отошли в иной мир в вере и покаянии.

Церковь, включающая живущих на земле, называется видимой Церковью земной. Она называется Церковью странствующую или воинствующую: первое слово по своему смыслу отвечает изречению Ап. Павла: "не имамы зде пребывающего града, но грядущаго взыскуем" - имеется в виду небесный Иерусалим. Второе слово "воинствующая" придано Церкви в отображение ее борьбы с врагами спасения.

Церковь, включающая ангелов, святых и всех усопших в вере и покаянии - невидима и называется небесною или торжествующее. Она торжествующая потому, что она достигла горнего Иерусалима, духовного отечества всех верующих, она свобода от искушений врагов и всех опасностей земного странствования. Она торжествует, участвуя в бесконечной славе и блаженстве вместе со Христом. Победителем смерти и ада, в общении с сонмами чистейших духов - ангелов.

Понятно, что земная Церковь есть установление приуготовительное к переходу в Церковь небесную. Вечное пребывание праведных душ - в Церкви торжествующей. Поэтому Церковь небесная в своем человеческом составе является как бы духовным плодом Церкви земной. Понятна, поэтому, и связь между тою и другою. Церковь земная подготавливает души для перехода в Церковь спасшихся - Церковь небесную. Последняя вспомоществует Церкви земной в достижении спасения ее членами. Эта помощь осуществляется в молитвенном предстательстве Церкви небесной пред престолом Божиим.

Церковь земная

Видимая или земная Церковь есть данное Господом нашим Иисусом Христом установление, включающее истинно верующих в Него, образующих таинственное духовное Тело Христово, в котором чрез учение веры, таинства и видимое иерархическое руководство

(священноначалие), посредством действия Святого Духа, под невидимым Главою Самим Иисусом Христом, происходит просвещение и освящение людей, данное Икупителем и продолжающееся во все времена, - с целью проведения людей ко спасению (- воссоединению с Богом).

В Св. Писании Церкви усваются различные наименования, отображающие разные ее стороны и свойства. Иисус Христос раскрывал учение о Церкви в Своей проповеди о Царстве Божиим. Следует иметь в виду, что понятия "Церковь", "Царство Божие" или "Царство Небесное" - не тождественные, хотя и близкие. Церковь не есть Царство Божие, она представляет понятие более узкое, - так как она подготавливает человека для Царства Божия, - она - как бы его преддверие. Спаситель изображал Церковь под образом здания, (Мф. 16,18) стада овец, под управлением одного Пастыря (Ин. 10, 16), под образом двора овчаго (Ин. 10 гл.). Апостолы называют Церковь домом Божиим (1 Петр. 4,17): верующие члены Церкви составляют как бы семейство Божественного Домовладыки, суть "приснии" Богу (Еф. 2,19). Апостол Павел именует Церковь Невестой Христовой, не имеющей скверны или порока (Еф. 5,23, 25-27). Он называет ее также Телом Христовым, а верующих - членами этого Тела (Еф. 5,30), так как Церковь явилась от Плоти Христовой вследствие Его земного пребывания, как Ева от Адама. В наименовании Церкви Телом Христовым отражается также и мысль о том, что Он - Глава Церкви, управляющий ею, как естественное тело живет при наличии естественной главы.

Основание церкви

Церковь основана Самим Господом Иисусом Христом, не только в смысле первоначального учреждения ее, но и в том, что Он Сам стал Основанием ее.

Различают естественное (1) и сверхъестественное (2) начало в основании христианской Церкви. Как просто религиозное общество, - общество одинаковом верующих людей, объединившихся вокруг Иисуса Христа во имя Его учения. Церковь получила свое естественное начало. Принято считать, что таким моментом естественного начала Церкви была Нагорная проповедь Спасителя, объединившая слушателей Его в одно общество Его последователей.

Но это было только естественно образовавшееся общество, как образуются и другие религиозные общества. И если бы Церковь Христова была только таким обществом, она не обладала бы существенными отличиями от других религиозных обществ. Между тем, Церковь христианская есть явление исключительное. Это не простое общество одинаково верующих, но союз сверхъестественный или богочеловеческий, Церковь в особенном и собственном значении этого слова. Таким союзом общества христиан должно было стать впоследствии, т.е. в частности не с момента Нагорной беседы, а позднее. Сам Иисус Христос общество, образовавшееся, из учеников и последователей во время Его земной жизни еще не называет Церковью. Ее образование Он относит к будущему: говоря: "созижду Церковь Мою". Пока не произошло дело Искупления, Церковь, как спасительное средство, не могло быть учреждено: воссоединение людей с Богом - спасение - было осуществлено в конце икупительного подвига Христа Спасителя. Значит, с этого момента конце икупительного подвига Спасителя - можно видеть начало возможности основания Церкви. Но тем, что она есть, Церковь стала со дня Сошествия Св. Духа. Этот день был днем явления, открытия на земле Церкви Христовой, как таинственного установления, как сверхъестественного богочеловеческого союза, возглавляемого Христом и одушевляемого Духом Святым. С этого дня Церковь уже могла усвоить человечеству блага Искупления, данные Ему Христом.

С внешней стороны Церковь есть видимое общество людей на земле, существующее и развивающееся в земных условиях и отношениях. С внутренней стороны Церковь - сокровищница истины и Благодати, данной Иисусом Христом. Но и по видимой стороне Церковь есть учреждение Божественное, установленное Самим Господом. Необходимость видимой Церкви следует из понятия об образе Искупления, совершенного Сыном Божиим. Если бы Он для спасения людей не принимал плоти человеческой, а прямо нисходил в сердца каждого человека Своею икупительною благодатию, то, может быть не было бы

нужды в видимой Церкви: тогда можно было бы согласиться с протестантами, что Христос основал только Церковь невидимую, внутреннюю. Но воплощение Христово, Его искупительный подвиг в видимом образе, показывает, что дело спасения соотносится с особенностями существа человека, обладающего природой не только духовной, но и телесной. Несомненно, что дело спасения, совершенное Христом видимым образом, должно и продолжаться на земле видимым образом. Как известно, и Сошествие Св. Духа на апостолов совершилось видимым образом, осязательным для внешних чувств. Это было как бы знаменем видимого явления таинства Церкви. И Церковь с самого начала явилась как видимое общество - начиная с момента Сошествия Св. Духа. Принимавшие благовестие о спасении видимым образом - чрез крещение - присоединились к видимому же обществу - частной Церкви. Дальнейшая жизнь Церкви в апостольское и послеапостольское время устроилась под знаком ее видимости: обязательными были собрания верующих для молитв и слушания слова Божия: она имела в видимое устройство и в отношении иерархии, обличенной властью учения, священнодействия и управления. Сам Христос установил и особые внешние действия для совершения Таинств в которых под видимыми образами сообщается верующим невидимая Благодать Божия. Видимые проявления Своего земного бытия имела и Церковь Ветхозаветная.

Цель Церкви

Цель Церкви - строение человеческого спасения, т.е. достижения человеком воссоединения с Богом Царства Божия, истинного бессмертия и блаженства. Сын Божий был послан Отцом, чтобы спасти погибающее во грехах человечество. Но спасение есть акт продолжающийся, потому что в нем участвуют все новые и новые поколения верующих. И вот, чтобы совершенное Христом дело спасения постоянно и непрерывно продолжалось на землю. Он основал Свою Церковь, верующие, входящие в ее состав, образуют таинственное Тело Христово и продолжают Его дело, дело спасения. Высшая задача Церкви, как продолжительницы дела Христова, состоит, таким образом, в том, чтобы совершать призвание и возрождение людей грешников к новой Святой жизни, получаемой от Христа Спасителя, как нового Адама. Чрез таинственное Тело Христово - Церковь - люди воссоединяются с Богом, начало чего положено в Воплощении Спасителя. Цель Церкви, таким образом, - приведение верующих в Царство Божие.

Указание на освящающую цель Церкви дает ап. Павел в посл. к Ефессянам. "Христос возлюбил Церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю Себе Славну Церковь, не имущу скверны или порока или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна" (Еф. 5,25).

Все это возможно только при наличии и действии в Церкви не человеческих только, но и божественных сил, потому что из людей никто не свободен от заблуждений. И апостол Петр учит, что чрез Церковь, "вся нам божественныя силы, яже к животу и благочестию, подана разумом Призвавшего нас" (2 Петр. 1, 3-4).

Итак, Церковь живет под Тождественным руководством, имея Главою Иисуса Христа, а Просветителям Духа Святаго.

Глава Церкви - Иисус Христос

Христос есть Глава Церкви не только как Основатель ее, но в том, что Он есть Источник новой святой жизни, получаемой от Него, как нового Адама, - вместо прежней греховной, ведущей в смерть жизни, получаемой преемственно от падшего прародителя - ветхого Адама. Чрез Иисуса Христа, Нового духовного Родоначальника, оживляется Его таинственное Тело - Церковь. Происходит постоянное новое рождение чад Божиих чрез совлечение греховной скверны и облачение в чистоту Нового Адама. Для привития и развития новой жизни в Церкви Христос всегда пребывает в ней, без Него благодатная жизнь Церкви была бы невозможна.

Сам Христос учил об этом. Он указывал, что жизнь каждого члена Церкви, а, следовательно, и всей Церкви зависит единственно от Него. "Аз есмь Лоза, вы же родите. И

иже будет во Мне и Аз в нем, той отворит плод мног: яко без Мене не можете творити ничесоже" (Ин. 15,5). В послании к Колоссянам апостол Павел учит: "От главы все тело, составы и соузлы подаемо и снемлемо, растит возвращение Божие" (Кол. 2,19), т.е. от Главы Христа все тело Церкви представляет единое целое растет возрастом Божиим. Отношение Иисуса Христа к Церкви как Главы к Своему Телу, ап. Павел определяет еще в таких словах: "Бог Того (Христа) даде Главу выше всех Церкви, яже есть Тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех" (Еф. 1,22-23). "Здесь та мысль, что тело - духовный организм, во всем составе которого действуют божественные силы Христовы. Значение Иисуса Христа как Главы, не только управляющей телом, но и дающей ему жизнь и силы, указывает св. Иоанн Златоуст: "чтобы ты, услышав слово "главу", не принял его в значении только власти, но в смысле собственном, не счел Христос только начальником, но видел в Нем действительную главу, ап. Прибавляет: "исполнение исполняющего всяческая во всех". Апостол считает как бы недостаточным название главы для того, чтобы показать родство и близость Церкви ко Христу".

Христос Спаситель, как Глава действует на Церковь не со вне. Он Сам живет в ней, как в Своем теле, вселяется в нее, пребывает в ней, теснейшим образом соединен с нею, хотя не слитно, но и не раздельно, подобно тому, как в Нем Самом Божество и человечество, будучи неслитны, соединены все же нераздельно и неразлучно. В конце Своего земного пребывания Он говорил апостолам: "не оставляю вас сиры, прииду к вам" (Ин. 14,18). Перед Вознесением на небо Он сказал: "се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века". (Мф. 28,20). Изображая последний Суд Он предоставляя Своих (последователей Церкви) так соединены с Собою, что всякое благодеяние, оказанное верующим в Него, Он относит к Себе (Мф. 25, 36-45). В обетовании об Евхаристии Он учил: "ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь во Мне пребывает и Аз в нем" (Ин. 6, 56), что и дает каждому верующему основание сказать: "Живу не ктому аз, но живет во мне Христос" (Гал. 2,26).

Мысль о теснейшем внутреннем союзе Христа с Церковью апостол Павел выражает в названии Церкви таинственным Телом Нового Адама и Христа - главою этого тела. Апостол представляет Церковь соединенною со Христом под образом брачного союза. По толкованию бл. Иеронима, Адам прообразовал Христа, Ева Церковь. Как от брачного союза первых людей произошел весь человеческий род, так и от Церкви во Христе нарождается множество верующих. Это единение Христа с Церковью осуществляется в единении Его с каждым верующим. "Се стою при дверех и толку, и аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною" (Ап. 3, 20).

Таким образом. Церковь, как "Царство не от мира сего" (Ин. 18, 36), как "Царство небесное" (Мф. 13) на земле, не является чем-то разрозненно существующим. Это Царство имеет средоточное начало, которое объединяет его членов и запечатлевает их жизнь характером одной жизни, жизни небесной. И это начало, понятно, сосредоточено не в лице человеческом, а в божественном Лице Господа Иисуса Христа, находится не на земле, а на небе. Только по отношению к естественной жизни у вас на земле одно начало, объединяющее весь род человеческий: это начало - в Адаме. Но от этого родоначальника, вместе с жизнью сообщается всем его потомкам и грех со всеми его печальными последствиями - бедствиями и смертию. Это наследие, не разрушая единства природы человеческой, нравственно разделяет и разъединяет людей самолюбием, завистью, ненавистью: оно поставляет человечество во вражду внутри себя, отчего род человеческий представляется не столько единым, сколько распавшимся на множество частей, ставших во враждебное отношение одна к другой.

Чтобы уничтожить в роде человеческом эту вражду и разделение с их причиною - грехом, чтобы возвратить людям благословений Небесного Отца, нужно было, чтобы преступление человеческой свободы, направленной ко греху, было покрыто благостным изволением Божиим, дающим человеку возможность возврата на истинный путь. Для этого Самому Сыну Божию надлежало воспринять в единство Своей Божеской Личности естество человеческое, в нем принести Себя в жертву за нас и уготовить в таинственную снедь Свою Божественную Плоть и Кровь, чтобы таким образом открыть в Самом Себе неиссякаемый

источник новой благодатной жизни для всех грешников, обращающихся к Нему с верою и искренним покаянием. В этом отношении Богочеловек Христос есть "второй Адам", Новый Родоначальник освящаемого потомства, не "человек от земли", но Сам "Господь с небесе" (1 Кор. 15,45,47). Без восприятия естества человеческого Спаситель наш не был бы виноградною лозою по отношению к нам, и мы не могли бы быть Его ветвями: но с другой стороны, если бы Он не был и Богом, самосущей Жизнию, то Он не источал бы нам, как ветвям Своим токов новой благодатной жизни.

Действие в Церкви Духа Святаго

Христос Спаситель есть Источник жизни всей Церкви и каждого ее члена в отдельности. Сам пребывает всегда в Церкви, но эта новая жизнь распространяется по всему телу Церкви от ее Главы силою Духа Святаго: Дух Христов несет в Себе и с Собою дары животворящей силы Христовой, привлекает и прививает членов Церкви ко Христу. Дух Святой, Дух Божий, Дух Христов - невидимый Правитель, Кормчий, как бы душа Церкви.

Такое отношение Духа Святаго к Церкви указывается Откровением. Иисус Христос, дав обетование пребывать в Своей Церкви до окончания века, вместе с тем обещая верующим послать Св. Духа, Утешителя, Который пребывать будет в Церкви во век и это обетование действительно исполнилось. Со дня Пятидесятницы Дух Святой постоянно пребывает в Церкви как ее душа и совершает дело созидания Церкви: и спасения, при соучастии, конечно, Главы Церкви - Христа. Спаситель говорит о новом рождении в царстве Божием и это возрождение установлено Им, исходит от Него, но совершается чрез Св. Духа - водою и Духом, Иисус Христос есть Источник воды живой, т.е. Благодати, но эта Благодать изливается Духом Святым. Только чрез Него вселяется в нас Христос. Дух Святой раздает духовные дары, поставляет пастырей Церкви, нисходит на верующих в таинствах Церкви и т.д.

Такое представление о различном, хотя и едином, совместном действии Сил Св. Троицы в Церкви согласуется и с учением Св. Отцов. Св. Отцы периода времени до Искупления представляли как царство Отца с Сыном и Духом Святым, Которыми совершалось творение и промышление. Время Искупления - царство преимущественно Сына с Отцом и Духом: период после Искупления - царство преимущественно Св. Духа с Отцом и Сыном. Об этом последнем периоде св. Ириней Лионский говорит: "таково по словам пресвитеров и учеников апостольских распределение и распорядок спасаемых и чрез такую постепенность они усвершаются - чрез Духа они восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу, потому, что Сын передаст Свое дело Отцу". Св. Духа древние учителя именовали "животворящим", "живоначалным", а также "владычествующим" или "управляющим", что тоже связано с понятием о Нем, как Подателе жизни. Наименование Св. Духа "животворящим" внесенное в Символ веры, свидетельство о Боге Духе не только как Начальнике жизни естественной, но и жизни благодатной, духовной. Это наименование свидетельствует о Его силе, о Его Благодати, посредством которой Он нашу падшую, омертвелую во грехе природу к дарам жизни Христовой, Св. Дух оживляет, возвращает, развивает в нас семя новой жизни, заложенное Христом, и соединяет нас с Ним.

Соответственно св.-отеческим представлениям преосв. Феофан так раскрывает учение о нашем спасении: "Желающему полно разуместь все, относящееся к нашему спасению, надлежит различать два момента: 1) домостроительство спасения, или устройства всего потребного для спасения и 2) содевание спасения каждого лица. Первое совершил Господь Иисус Христос по благоволению Отца, но не без Духа Святаго, а второе совершает, по благоволению же Отца, Дух Святой, но не без Христа Господа, Сына Божия.

Существенные свойства Церкви

Истинная Церковь Христова есть Церковь единая, святая, соборная и апостольская. Этими названиями определяется самое существо Церкви со стороны ее свойств или признаков, которые отличают истинную Церковь, как от всех человеческих обществ, так и от церквей или, точнее, обществ неправославных. Соответственно этому упомянутые свойства

Церкви называется существенными, т.е. такими, при отсутствии которых никакое религиозное общество Церковью в истинном, собственном значении этого слова названо быть не может.

Истинная Церковь Христова есть Церковь единая. Христос Спаситель в словах: "Созижду Церковь Мою" (Мф. 16, 15), дает понятие об одной Церкви, а не о многих. Когда Он изображал Церковь в притчах. Он говорил об одном стаде под водительством одного Пастыря - Христа, об одном овчешнике дворе (Ин. 10, 16). Он говорил об одной виноградной лозе, которой питаются многие ветви - верующие (Ин. 15,1-7). Об одном Царстве Божиим на земле (Мф. 13, 24, 47 и др.) об одном основном камне Церкви (Мф. 16, 18). Единство верующих во Христа было предметом Его последней молитвы - первосвященнической: "да вси едино будут" (Ин. 17, 23). Апостол учит также именно об одной Церкви: " Христос возлюбил Церковь и Себе предаде за ню" (Еф. 5, 25): он учит о единении во Христе всех верующих: " вы едино есте о Христе Иисусе" (Гал. 3, 28). Апостол Павел называет Церковь единым Телом, Главою которого - Христос: "мнози едино тело есмы о Христе" (Рим. 12, 5).

Следует различать единство Церкви внутреннее (1) и внешнее, (2) - внутреннее - главное и существенное, внешнее производное, - выражение во вне внутреннего единства.

Единство Церкви внутреннее и внешнее особенно ясно указывается в изречении ап. Павла: " Едино тело, един дух, якоже и звани бысте во едином уповании звания вашего, Един Господь, едина вера, едино крещение, един Бог и Отец всех" (Еф. 4, 5-6).

Церковь едина во внутренней своей жизни, потому что имеет Единого Главу - Христа и Единого осуществляющего Церковь Духа Святаго. Дух Божий соединяет всех в единое Тело Христово, в единый духовный организм, как душа в человеке дает единство всему составу его тела. Едина Благодать, проникающая Тело Церкви. Это таинственное объединение наиболее полно и осязательно проявляется в Евхаристии. Верующие, объединяемые во Христе, имеют одну и ту же веру к Единому Христу и во имя Его - к ближним: они призываются к подражанию Ему, т.е. духовно жить одним и тем же Христом. Действием Духа, единством веры и жизни, верующие "мнози суще", соединяются в единое, единомышленное и единокорное целое, - "едино суть тело" (1 Кор. 12, 12).

Внешнее единство выражается в том, что все верующие составляют один союз, одно общество (1). В этом обществе исповедуется один Символ веры (единство учения) (2), совершается единое богослужение (3) и признаются единые таинства (единство молитвы) (4), сохраняется единство иерархического преемства (5), церковных правил (единство церк. устройства) (6). Символ, богослужение и устройство - три единства, определяющие единство Церкви. Могут существовать многие отдельные поместные церкви, с особыми обрядами и обычаями, с особым богослужебным языком, но все они составляют единую во Христе Церковь, если у них единение в вере, единение в молитвах и таинствах, подчинение единым канонам и единой по своему апостольскому происхождению иерархии.

Единство Церкви распространяется и на все исторические времена: Церковь имеет и историческое единство.

Это значит, что Церковь Едина всегда, за все время своего существования, от времен своего основания до наших дней и будет едина от наших дней до конца мира. Другими словами, - Церковь непрерывно едина. Она едина в исторической перспективе потому, что она живет по неизменным началам, положенным в ее основу: она имеет всегда одного Главу - Христа, она живет Его жизнью в духе любви и послушания Богу. Значит, единство Церкви должно пониматься не только как единство Церкви земной, воинствующей, но в соединении с Церковью небесною, торжествующею. Все отшедшие праведники - наши братья во Христе, единые и духу и общему направлению жизни; они были подобострастными нам людьми, но спаслись тою же верою, какою спасаемся и мы, в том же единстве веры молились Богу, как и мы, подчинялись тем же богоустановленным нормам церковной жизни. Отсюда понятно, что с отшествием их из настоящей жизни их связь с оставшимися на земле братьями не прерывается. Также не прерывается связь и в обратном направлении. Между теми и другими продолжает сохраняться живой союз веры и любви, духовно благодатное взаимоотношение. В этом понятии единства веры и любви - свидетельство единства Церкви земной и небесной.

Искушение, совершенное Спасителем, распространяется на всех людей, т.е. на тех, которые жили во времена Ветхого Завета. Умершие в вере и до Христа (и даже вообще в какой-то мере сохранившие способность воспринять спасение) были удостоены спасительной проповеди и возведены из ада призваны в единение Христово. Значит, историческое единство Церкви может пониматься и в более широком смысле, т.е. распространяться и на времена ветхозаветные. Здесь только следует иметь в виду, что под Церковью будет пониматься уже вообще совокупность верующих, живущих по данной Богом вере, совершающих установленное Им богослужение и подчиняющихся установленному Им же порядку Церковной жизни.

Второе свойство Церкви - святость. Церковь, как таинственное Тело Христово - свята, т.е. чиста, непорочна. В своем учении она, как одушевляемая Духом Святым, - непогрешима.

Христос предал Себя на смерть для освящения верующих, чтобы освятить Церковь и представить ее как "неимушую порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна" (Еф. 5, 25-27). Дух Святой и совершает это освящение действием Своей Благодати через слово Божие, чрез святыя таинства и возбуждение в сердцах стремления к добру и самоотречению.

В силу этого не могло быть никакого времени, в которое Церковь приняла бы ложное учение, несогласное с учением Духом Христовым: Это означало бы оскудение духа живущего в Церкви, а это невозможно. В ней, по ее святой сущности, должны бы и всегда быть исповедники истины и учителя истины, исповедующие не частную истину с примесью чего-либо чуждого, но полную, чистую истину.

Церковь знает не отчасти - истину, а отчасти - неистину, а полную истину без какой бы то ни было примеси лжи.

В Церкви, т.е. в ее членах зарождаются ложные учения, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже святости церковной.

Церковь святая в существе своем, естественно, свята и по плодам своим: "Аще ли начаток свят, то и примешение; и аще корень свят то и ветви" (Рим. 11,16). В силу святости Церкви начаток святости заключен в каждом члене Церкви, потому что каждый из верующих омыт банею водною в крещении и духовно родился от Духа Божия. Верующие во Христа - народ Божий, народ святой, царственное священство, сожители святым и присные Богу, храмы Божий, храмы Святаго Духа. Все эти названия показывают на святость истинных членов истинной Церкви, а, следовательно, и на ее освящающее действие силою Духа Христова.

Мы святимся святостию Церкви, но Церковь не оскверняется нашими грехами, потому что ее святость не от нас, а от Бога чрез Христа, а наша греховность не относится к Церкви. Церковь свята, и Божественна потому, что освящена Кровию Иисуса Христа и дарами Духа Святаго: то, что прямо исходит из этого освящающего Церковь начала, божественно, непорочно и неизменно.

Имея основание своей святости в Главе Церкви и Духе Святом, а не в самих людях, освящение которых является пока лишь целью Церкви она признает своими членами не одних праведников, но и способных к покаянию грешников. Как часть организма, часть естественного тела никогда не перестает быть частью этого тела, если только не отомрет или не будет отсечена, так и человек, облекшийся в крещении во Христе никогда не перестает быть членом Тела Христова, если только не отпадет от него в противлении Духу Святому и не впадет в духовную смерть. В отдельных христианских (нецерковных) общинах существует мнение, будто Церковь состоит из одних праведников и святых. Но такое мнение должно быть отвергнуто, как несогласное с учением Христа и апостолов. Если бы согрешающие переставали принадлежать к Церкви, то Спаситель не научил бы Своих учеников молиться: "и остави нам долги наша" и не установил бы в Церкви таинства Покаяния для очищения грехов. По словам ап. Павла, в Церкви, как "в велицем доме, не точию сосуди злати и сребряни суть, но и древяни и глиняни" (2 Тим. 2, 20). Полная и совершенная святость - состояние не настоящей, но будущей жизни. Поэтому апостолы предлагали увещания, ввели многие постановления для немощных членов Церкви.

Совершенная святость всех членов Церкви - цель, которая достигается церковными средствами.

Но присутствие в Церкви людей в той или иной степени греховности не составляет скверны или порока для Церкви, как Тела Христова, потому что эта греховность уничтожается Благодатию по мере приобщения человека к Церкви. И сам человек находится в Церкви в той мере, в какой он достиг освящения. В этом духовном организме Главою - Сам Христос, невидимый Правитель и Податель Духовной жизни - Дух Святой с полнотою освящающих сил и средств. Поэтому присутствие в Церкви несовершенных членов не отнимает у нее духовных совершенств, как не прекращают жизни дерева неразвившиеся или усыхающие ветви. Но если грешники не раскаиваются, проявляют сопротивление Благодати, то они "как мертвые члены отсекаются от тела Церкви или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия" (Кат. 9 чл.). Только искреннее глубокое раскаяние может дать им возможность возврата в Церковь.

Следствием святости является непогрешимость Церкви в учении. Церковь проникнута силой Христовой (Еф. 1,23), а так как Он есть Сама Истина, то не может быть, чтобы Он допустил всю Церковь Свою уклониться от истины и погрешить. Его слова о Духе Святом: "да будет с вами во век". (Ин. 14, 16) показывают, что обетованный Утешитель, Дух истины будет пребывать с Церковью всегда. Невозможность Церкви уклониться от истины и вступить на иной путь указана также в словах Христа: "врата адовы не одолеют ей" (Мф. 16,18). Начальник лжи - диавол бессилен пред святостью Церкви.

Церковь, следовательно, непогрешима потому что ее Глава - Сам Господь, а Освятитель - Дух Святой, ниспосланный ей и всегда с ней пребывающий. Дух истины не может допустить что-либо ложное в учение вселенской Церкви. Это значит, что она "не может отпасть от веры", погрешить в истине веры", полученной ею от Христа.

По православному учению, предметом непогрешимости Церкви являются только истины божественного Откровения. Другими словами. Церковь обладает непогрешимостью в догматических и нравственных истинах, преподанных чрез посредство Св. Писания и Св. Предания. Очевидно, что непогрешимость в данном случае означает тоже что и неизменность. В Послании Восточных Патриархов сказано: "вся наша ревность направлена к тому, чтобы соблюсти чистым и неприкосновенным безукоризненным и всесовершенным символ христианской веры".

Церковь не обладает даром боговдохновенности, которым обладали св. апостолы и в отношении догматическом она не может изречь ничего такого, что не было бы уже дано ей Христом чрез апостолов. Ее непогрешимость относится не к изречению чего-либо нового, а к способности хранить, не впадая в заблуждения, полученное ею божественное учение. Все, что привходит в это учение, как исследования богословов и вообще церковных ученых - историков, филологов, археологов, юристов, философов, естествоиспытателей и др. все это не может претендовать на непогрешимость. Все это должно рассматривать уже как человеческую самодеятельность, не обеспеченную от возможности заблуждений. Поэтому каждое частное, человеческое учение, пусть оно даже принимается, по-видимому, всем человеческим составом Церкви, не может считаться безусловной истиной.

Хранение божественной истины в принадлежит всему составу Церкви - без различия пастырей и пасомых. Восточные Патриархи в Окружном послании 1848 г. по этому вопросу учат, что "у нас хранитель благочестия - самое тело Церкви, т.е. самый народ" (§ 17). Божественное учение хранится всеми истинно верующими, составляющими тело Церкви. Православие в этом отношении не разделяет Церковь на учащих и поучаемых, как римский католицизм: по учению последнего только учителя Церкви сознательно хранят непогрешительное учение Церкви, а миряне, составляющие Церковь слушающую, участвуют в хранении истины только своим безусловным послушанием.

В истинной Церкви нет разделения на Церковь учащую и Церковь слушающую. Значит ли это, что в Церкви нет поучения? Конечно, не значит. Поучение есть, и более чем где-нибудь, потому что в ней поучение не стеснено какими либо предустановленными границами. Всякое слово, внушенное чувством истинно-христианской любви, живой веры

или надежды, есть поучение: всякое дело во имя Божие, есть урок: всякая христианская жизнь есть образец и пример. Встретится нужда и Дух Божий вложит в уста и христианина-простеца такие слова мудрости, каких не найдет и ученый богослов. Об этом ярко говорит наш ученый-подвижник Преосвященный ФЕОФАН Затворник. Сила Божия совершается и в немощи. " Епископ в одно и то же время есть и учитель и ученик своей паствы", сказал просветитель Алеутских островов еп. Иннокентий, впоследствии Митрополит Московский.

Всякий человек, как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии, или наоборот, как бы он ни был укрыт от взоров в тени самых скромных условий жизни, попеременно то поучает, то получает поучение; потому что Бог наделяет кого хочет дарами Своей премудрости, не взирая на звания и лица. Получает не одно слово, но и целая жизнь.

Поэтому поучение совершается не одним распространением Писания, как думают протестанты, не изустным толкованием его, не проповедью, не изучением богословия и не делами любви, но всеми этими проявлениями вместе. Кто получит от Бога дар слова, тот учит словом: кому Бог не дал дара слова, то поучает жизнью. Конечно, христианство выражается в форме логической, в символе: но это выражение не отрывается от других его проявлений. Христианство преподается как наука под названием богословия: но это не более, как ветвь учительства в его пас целости. Учит вся Церковь иначе; Церковь в ее целостности, единстве: учащей Церкви в ином смысле Церковь не признает.

Самым торжественным образом, пред целым миром, неоднократно засвидетельствовано это единство Церкви на Соборах, как поместных, так и особенно вселенских, являющихся способами выражения ее непогрешимости и святости и единства. Здесь Церковь, в лице своих представителей-епископов, исповедывала истину своего учения и всех своих установлений, давала свои определения против тех или иных отступников от ее вселенского единства. Обыкновенная формула введения ко всем соборным решениям: "изволися Духу Святому и т. д".. вовсе не означала присвоения исключительного права на учение епископами-отцами Соборов. В этой формуле выражалась надежда на соучастие Святаго Духа, которая впоследствии оправдывалась или отвергалась согласием им несогласием всего церковного народа, или всего Тела Христова. Поэтому иерархия считается учащей частью Церкви лишь как имеющая преимущественную обязанность поучения.

В Церкви все едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Появление Духа Божия в единстве и святости Церкви и дает основу для непогрешимости соборных определений веры. Эти Соборы, представляющие собою всю Церковь Христову, не могли быть лишены присутствия Самого Господа Иисуса со Святым Духом, когда Он Сам дал обетование: "идеже еста два или трие собрали во имя Мое, ту есмь посреде их" (Мф. 18, 20). А собрание во имя Господа, т.е. в данном случае истинный Вселенский Собор, образуется тогда, когда представители Церкви (сколько бы их в этом случае не было), отлагая всякие человеческие мнения, свои и чужие, заботятся и ревнуют лишь о выяснении Христовой истины, заложенной в Церкви благодатию сошедшего на нее Святаго Духа. Когда отцы Собора добровольно и сознательно отвергаются всего человеческого временного, местного и личного, во имя вечного и неизменного, тогда они привлекают новое действие Того же Святаго Духа, Который и охраняет их от погрешностей в делах веры. По предуказанию Спасителя "Дух наставляет их на всяку истину" (Ин. 16, 18).

Итак, непогрешимость вселенских Соборов в определениях касательно истин божественного откровения основывается, во-первых, на том, что Соборы эти представляют собою всю вообще Церковь Христову. На них присутствуют епископы и другие пастыри, по возможности, всех местных церквей, а это значит, что здесь собрана вся Церковь: взаимное отношение епископов и пастей таково, что, как говорит св. Киприан, "епископ в Церкви, а Церковь во епископе и кто не в общении с епископом, то и не в Церкви". Поэтому еще Тертуллиан в свое время назвал Соборы всех пастырей представителями всего христианского мира: блаж. Августин также утверждая, что мнение полного Собора есть согласие всей Церкви: сам первый Вселенский Собор заключил определение о неприкосновенности своего символа словами "сих анафематствует католическая и

апостольская Церковь". Поэтому допустить погрешимость вселенских соборов значит допустить погрешимость всей Церкви.

Непогрешимость Вселенских Соборов основывается, во-вторых, на том, что на Соборах присутствует Сам Господь Иисус Христос. Эта вера утверждается на обетовании Христа Апостолам "се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века" (Мф. 28, 20), также и на другом Его обетовании, приведенном ранее: "идеже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их" (Мф. 18, 20).

Господь сказал: "Аз умолю Отца и Иного Утешителя даст вам, да будет с вами во век... Той наставят вы на всяку истину" (Ин. 14, 16, 16, 13). Но нигде и никогда так не было необходимо это наставление на истину, как на вселенских Соборах. Это понятно потому, что здесь, по возможности, собирались все верховные пастыри Церкви, которым дано преимущественное право учения, основательно, если бы они все уклонились от истины и погрешили на соборах, то значит, здесь погрешала бы и вся Церковь вселенская. Здесь, кроме того, рассматривались такие истины, которые можно назвать коренными в ряду всех прочих истин христианства: с падением их пало бы и все христианство.

Веру в непогрешимость вселенских соборов, в невидимое присутствие на них Самого Господа со Св. Духом православная Церковь всегда содержала и исповедывала. Это можно видеть, во-первых, из свидетельств ее отцов и учителей разных мест и времен. О Никейском Соборе св. Афанасий говорил: "Слово Божие чрез вселенский Собор пребывает во веки". О том же Соборе св. Василий Великий говорил: "Исповедуйте веру, изложенную отцами нашими, сошедшихся в Никее, и не отменяйте ни одного из Никейских речений, но ведайте, что изглаголали сие триста осмьнадесят отцев по беспрекословному согласию и не без внушения Св. Духа". Св. Кирилл Александрийский: "С отцами Никейского Собора, по истине, восседал и Сам Иисус Христос, Который сказал некогда: "идеже еста два или трие отбрани во имя Мое, ту есмь посреде их..." как же можно сомневаться в том, что Он невидимо председательствовал на сем святом и великом Соборе, когда здесь для мира положено неподвижное и непоколебимое основание, исповедание чистой и неукоризненной веры".

Во-вторых, это было засвидетельствовано и отцами Соборов. В знамение невидимого присутствия на Соборах Главы Церкви посреди Собора на особом возвышении полагали Евангелие. Свои постановления, по примеру Собора Апостольского, отцы Собора начинали словами, "изволися Духу Святому и нам" и называли свои определения священными и божественными правилами, непреложными узаконениями. Об отцах шести вселенских Соборов 7-й Вселенский Собор говорит, что "все они, от единого и тогоже Духа быв просвещены, полезное узаконили".

Непогрешимость Соборов подтверждается и практикой Правосл. Церкви, почитающей память всех 7 Всел. Соборов. Церковь требует принятия всех постановлений Соборов как Вселенских, так и принимаемых ею поместных, от каждого вступающего в число ее членов (Чин принятия иноверцев).

Исповедание веры и постановления соборные читаются в епископской Присяге, как одно из основных положений православия.

Третье свойство Церкви - кафоличность - вселенскость или, по славянскому переводу, - соборность. "Такое свойство принадлежит Церкви в том смысле и потому, что "она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов" (Катих. 9 чл.).

Славянское слово "соборная" соответствует греческому "кафолики". "Кафоликос" означает повсюдный, вселенский, всемирный. Термин этот в Новом Завете встречается но соответственное понятие о Церкви и терминологию имели уже первые церковные писатели. - Иустин, Ириней, Климент Александрийский, Ориген. В одном из древнейших памятников христианской письменности "Апостольских Постановлениях" - под кафолической Церковью разумеется та, которая "от концов земли до концов ея". В "Послании Восточных Патриархов" в объяснение этого свойства сказано: "веруем, ...в святую, вселенскую, апостольскую Церковь, которая объемлет всех и повсюду, кто бы они не были, верующих во Христа".

Таким образом, соборность Церкви нужно понимать прежде всего как неограниченность ее мест. Она не есть что-то изолированное, но обнимает весь мир-небо и землю.

В отношении собственно Церкви земной слово соборность имеет тоже свое особое, не всегда правильно понимаемое значение.

На земле соборность или кафоличность ее состоит в том, что она объемлет верующих во Христа "из всех мест, времен и народов", т.е. соборность нужно понимать в смысле неограниченности.

Иногда слово "кафолическая", "соборная" неправильно соединяют с понятием или категорией количества, очевидно потому, что в греческом содержании термина вводится слово "всемирный". Но слова "всемирный" "вселенский" в приложении к Церкви нельзя понимать в смысле количественном. Когда Церковь только что зарождалась и количественно была незначительна, она уже была Соборной.

Это свойство и отражено наглядно в славянском переводе символа в слове "соборный". По этому слову можно судить о том, как понимали славянские переводчики подлинное выражение слова "кафолический". Это не означало понятия всемирности. Славянские переводчики остановились на слове "соборный", "соборность" выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но понимается и в более общем смысле внутренней оправданности такого соединения: иными словами, "соборность" выражает идею единства во множестве и полного "по всему" единодушия всех частей целого: в этом слове момент объединения духовной завершенности преобладает и господствует пред всемирной распространенностью, это слово показывает, что Церковь предназначена для всех, что она не связана с какой-либо определенной территорией или народом, как некогда церковь иудейская. Церковь дает возможность спасения всем ищущим спасения, и несет вверенную ей истину во всеуслышание всех, а истина хранится в соборном сознании верующих.

На такую всеобъемлемость земной Церкви находятся указания в Священном Писании. Спаситель заповедал апостолам идти с проповедью Евангелия ко всем народам, до последних земли" (Деян. 1, 8) - т.е. к людям всякой страны, всякого языка и состояния. Для этого апостолы и получили дар языков. В Церковь призваны собраться все и Христос поставит только одно условие для вступающих в Церковь- веру в Евангелие и принятие Таинств: "иже веру имет и крестится, спасен будет", а иже не имет веры, осужден будет" (Мр. 16, 16). Соборность как понимали славянские переводчики подлинное выражение слова "кафолический". Это не означало понятия всемирности. Славянские переводчики остановились на слове "соборный", "соборность" выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но понимается и в более общем смысле - внутренней оправданности такого соединения: иными словами "соборность" выражает идею Церкви, как бы символизирована видением ап. Петром плащаницы, наполненной разными животными, которые повелевалось есть (Деян. 10). И после этого откровения апостолы "исшедше проповедаша всюду" (Мр. 16, 20). Они учили, что в Церкви Христовой "несть еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь" (Кол. 3, 11), "несть мужеский пол, ни женской - вси бо едино о Христе Иисусе" (Гал. 3, 28).

Следовательно, то обстоятельство, что есть еще народы, до которых не достигла евангельская проповедь, или слыша ее, не принимают христианства, не уничтожает кафоличности или всемирности Церкви в указанной смысле. Для наименования Церкви вселенскою не требуется безусловно, чтобы она действительно обнимала собою весь мир и всех людей до единого. Церковь, как уже говорилось, кафолична по своему назначению, по изволению Божию о ней, по Божественному призыву в нее, а не по количественному составу своих членов. Кафоличность Церкви определяется не количеством членов, а качеством исповедуемой ею веры, ее происхождением не от человека, а от Бога, в Котором все.

Кафоличность или всеобщность Церкви состоит и в том, что она не ограничивается временем: она началась вместе с бытием разумно-свободных существ - ангелов и людей, началась как Церковь небесная: она распространяется и в будущее - в беспредельную

вечность. В частности, земная Церковь будет существовать до скончания века: до конца земных времен она будет приводить к вере во Христа людей всех мест и народов, пока не наступит Царство Славы. Она существует не неподвижно, наблюдались и будут наблюдаться изменения ее пределов в ту или иную сторону, возможны всякие события в жизни Церкви, полагаемые или попускаемые Божественным Промыслом, но невозможно, чтобы настало такое время, когда бы она перестала существовать, иссякла в ней Благодать Божия и прекратились священнодействия. Церковь вечна, как вечен Богочеловек и Глава Церкви, объединивший в Себе небо и землю. На вечное существование Церкви ясно указал Иисус Христос, сказав: "созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ей" (Мф. 16, 18). Это значит, что сатана бессилен пред Церковию и не в силах сокрушить ее. Эту истину о вечности Церкви выражает апостол Павел, когда говорит, что таинство Причащения будет совершаться до пришествия Господня: "елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже приидет" (1 Кор. 11, 26).

Обетование о неодолимости Церкви вратами ада, также, как и непогрешимость даны Церкви католической, т.е. вселенской, а не частным (поместным) церквам, эти частные церкви изображаются в Откровении Иоанна Богослова под образом светильников, - в которых может оскудевать и свет истины и елей любви: они могут быть двигнуты "от места своего" (Ап. 2, 6). Но частные Церкви в отдельности не определяют содержания Церкви вселенской. Если возможно их уклонение от истины, то совершенно невозможно такое уклонение Церкви вселенской.

Церковь Христова есть Церковь апостольская.

Апостольскую Церковию она является как продолжительница совершенного Господом дела человеческого спасения чрез усвоение людям плодов Искупления. "Как посла Бог Сына Своего... да подзаконныя искупит" (Гал. 4, 4), так и Он послал Своих учеников - апостолов на проповедь. И Церковь в свою очередь в проповеди Евангелия посылает Своих апостолов, чтобы привести мир ко Христу. Церковь есть апостольская в смысле посланничества для спасения мира.

Но для того, чтобы выполнить свое апостольское назначение. Церковь по своему существу должна быть именно такою, каковою была при самих апостолах. Апостолы имели непосредственное общение со Христом и потому были особенными, чрезвычайными строителями Церкви Христовой. Чрез них проповедана христианская вера и распространена в мире Церковь Христова. Поэтому, хотя Церковь имеет краеугольным камнем Самого Иисуса Христа, но она "наздана и на основании апостол" (Еф. 2, 20): это значит, что созидалась апостолами - их проповедью, крещением от них, рукоположением от них, таинственным принятием от них Тела и Крови Христовых верующим и т.д. Св. Иоанн Богослов в Откровении о Иерусалиме небесном, видел, что "стена града имеюще оснований дванадесять, и на них имен дванадесять апостолов Агнчих" (Ап. 21, 14), это видение показывает, что Христова Церковь основана при посредстве 12 апостолов. Поэтому всякая Церковь, которая не имеет в основании апостольского учения, не будет Церковию Христовою. В истинной Церкви все существенное дошло от апостолов, т.е. истинной или апостольской Церковию является та, которая имеет от самих апостолов преемство Даров Св. Духа чрез священное рукоположение. Другими словами, истинная Церковь восходит к апостолам чрез непрерывное преемство от них богоучрежденной иерархии, в частности-епископства: кроме того, истинная апостольская Церковь верна и апостольскому преданию, - в учении, в священнодействии и в основах церковного устройства. Если же в каком обществе христиан прервалось преемство даров Святаго Духа, принятое чрез рукоположение от апостолов, и не сохранилось в полноте и чистоте Предание, которому апостолы научили "словом или посланием" (2 Сол. 2, 15), там нет Церкви.

В частности, так об этом учит св. Ириней: "Все они /еретики/ позже явились, чем епископы, которым апостолы передали церкви. "Где сохраняются дары Господа, там должно учиться истине, - у тех, у которых есть преемство Церкви от апостолов".

Отражая попытки искажения христианских истин в первые времена христианства, Тертуллиан писал: "Если Господь Иисус Христос послал апостолов на проповедь, то

ненадобно принимать других проповедников, кроме тех, которых назначил Господь". Что же проповедовали они, т.е. что открыл им Христос, это не иначе может быть дознано, как при посредстве тех церквей, которые основали сами апостолы, проповедуя в них то живым голосом, то посланиями".

В отношении самозванных проповедников новых учений, направленных и преобразованию христианства. Тертуллиан говорил: "А какое имеют они права требовать этого? Они должны доказать нам что они - новые апостолы: должны уверить, что Христос снова нисшел и научил их. Он образовал апостолов, оставил им власть совершать те же знамения, какие Сам Он творил. И так понимаю, надобно ожидать чудес их. Но я знаю мощь их - они так чудно подражают апостолам! Те мертвых творили живыми, а они живых делают мертвецами".

Устройство земной церкви. Иерархия и папства

Церковь есть установление духовное, не мирское: "Царство Мое несть от мира сего" (Ин. 18,36), сказал Сам Господь. Но, как включающее в себя общество видимое, Церковь имеет и видимое устройство сообразное с ее целию - усвоить Искупление существам духовно - чувственным.

Видимое устройство, данное земной Церкви апостолами по наставлениям Самого Иисуса Христа и по внушению Духа Святаго, состоит в том, что она в составе своем имеет две существенные части - паству (1) и иерархию (2), поставленные в известное отношение между собою: иерархия подразделяется на три отличные одна от другой и связанные между собою степени, паства и иерархия подчинены верховному судилищу Соборов.

Богоучрежденность иерархии

Иерархия (священноначалие) - в Церкви, как особое сословие лиц, облеченных властью учить, священнодействовать и управлять, - не есть орган церковного представительства, как учат протестанты.

Как в Церкви Ветхозаветной учреждена была Самим Богом иерархия для служения при храме и совершения обрядов и для этой цели назначено колено Левиино и избираемые из него лица поставлялись особым священнодействием, так и в новозаветной Церкви иерархию первоначально установил и непрерывно продолжает Сам Иисус Христос. "Церковная иерархия, священноначалие (ведет свое начало) от Самого Иисуса Христа и от Сошествия на апостолов Святаго Духа и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в таинстве Священства". (Катих. 9 чл.).

Богоустановленность иерархии усматривается прежде всего из повествований Евангелия, из которого известно, что Сам Спаситель из Своих учеников избрал двенадцать, названных апостолами. "Егда бысть день, -повествует св. евангелист Лука - призва (Иисус) ученики Своя и избра от них дванадесяте, ихже и апостолы нарече". (Лк. 6,13). Им Он дал заповедь и власть учить все народы, совершать для них св. Таинства и упражнять верующих ко спасению. "Шедше убо научите вся языки, крестяще их во Имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их" (Мф. 28, 19-20). Кроме первых двенадцати Евангелие упоминает о семидесяти, которых Христос послал на то же великое дело распространения христианства.

Апостолам, как всемирным провозвестникам Евангелия, вверена была от Спасителя полная власть Церкви, - иначе они были видимыми выразителями власти Самого Господа.

Власть, врученная Иисусом Христом апостолам, а вместе и присущая ей благодатная сила, необходимо должны были сохраниться в Церкви и по смерти апостолов во всей полноте, исключая апостольское достоинство их, как чрезвычайных служителей Божиих. Церковь не могла изменить своей природы, явиться иною, чем при апостолах, устроивших Церковь по повелениям Самого Господа и под водительством Духа Святаго, - не могла, следовательно, перестать быть состоящей из иерархии и паствы, без продолжения власти Христа Спасителя, врученной Им апостолам. Только при этом Церковь могла продолжать, при содействии Благодати, дело усвоения людям плодов Искупления. И Господь Иисус Христос, вверяя апостолам власть учительства, священнослужения и управления,

распространил ее, и на их преемников, потому что именно такой смысл имеют Его слова: "и се аз с вами есмь во вся дни до скончания века" (Мф. 28,20). Равно и обращенные к апостолам слова обетования о Духе - Утешителя, что Он "будет с вами в век" (Ин. 14, 16), простираются не на одних апостолов, но и на преемников их служения.

История удостоверяет, что апостолы свою власть и благодатную силу священнослужения передали не обществу верующих в целом, а особым, определенным лицам, и сделали так, без сомнения, по Божественному повелению, а не по какой-либо случайности или личным соображениям. Они устроили Церковь, как и проповедывали, по наставлениям Иисуса Христа и по внушению Святаго Духа. Иначе и не могли поступать имевшие "ум Христов". Эта истина подтверждается в писаниях отцов и учителей Церкви: св.св. Климент Римский, Игнатий Антиохийский, Ириней Лионский, Киприан Карфагенский, а также Тертуллиан и другие.

Троякая власть иерархии

Господь Иисус Христос совершит Искупление людей чрез служение пророческое (1), первосвященническое (2) и царское (3). И в основанной Им видимой Церкви Он установил троякое проявление власти апостолов и их преемников, соответственно характеру Его служения: богоустановленной иерархии дана власть учительства (1), священнодействия (2) и управления (3). Разумеется - в своем учительстве, священнодействии и управлении земные пастыри Церкви суть только служители Божии, чрез истинную деятельность которых действует - учит, священнодействует и правит Церковь Сам Небесный Пастыреначальник во Святом Духе.

В своем учительстве пастыри Церкви, подобно апостолам, должны возвещать Христову истину, утверждать в верующих спасительное познание Сына Божия и чрез то вводить их в общение с Ним. Непогрешимая хранительница чистой истины Христовой - столп и утверждение истины есть вселенская Церковь. Поэтому учительство истинных пастырей должно состоять в раскрытии истины, в Церкви же пребывающей. Пастыри заимствуют учение от Церкви и для Церкви же проповедают его как истину Христову. Только в этом случае они являются верными слугами в Доме Божиим, действительными орудиями Главы Церкви и к ним, по истине, будут относиться слова Спасителя, "слушая вас, Мене слушает". Только при этом условии сохраняется единомыслие и единомыслие между пастырем и паствой.

Обязанностью пастырей является также совершение священнодействий, - таинств, установленных для низведения даров освящающей Благодати Божией, и богослужения вообще. Повеление и власть совершать таинства апостолы получили непосредственно от Господа Иисуса Христа: от апостолов эта власть перешли к последующим пастырям и сохраняется в Церкви через непрерывное преемство епископского рукоположения.

Разумеется, члены церковной иерархии в священнодействиях суть лишь видимые орудия невидимого Первосвященника - Христа, как в учении - Его провозвестники. В том и другом случае они творят поистине дело Божие. Понятно, какой благоговейный страх и внимание должны они иметь при совершении его. "Проклят (человек) творящий дело Господне с небрежением" (Иер. 48, 10). Несомненно, небрежение о священнодействиях есть признак отпадения от веры.

Третье в составе власти иерархии определяется тем, что пастыри Церкви имеет божественное повеление от Самого Господа Иисуса Христа по преемству от апостолов на управление Церковью, ее устройство для пребывания в ней верующих - пасти Церковь, быть ее блюстителями (Деян. 20, 23). Апостолам принадлежала власть законодательства и суда с правом надзора за поведением членов Церкви и наложения наказания на виновных: теперь эти полномочия проявляются в действиях иерархического управления.

Прежде всего, церковной иерархии принадлежит право законодательства. Оно уясняется из условий земного пребывания Церкви. В Св. Писании содержатся правила жизни и основания церковного благочиния. Но правила благочиния, находящиеся в Писании, изложены только в общих чертах и не определяют частных случаев жизни. Следовательно,

необходима особая законодательная власть Церкви: апостолы и обладали такою властью. Господь Иисус Христос дал им не только право возвещать Его волю, но и власть обязывать к чему-либо и разрешать от обязательств (Мф. 18,18), в силу чего они устанавливали правила церковной жизни, обязывали или разрешали верующих в исполнении различных установлений. Так, на Иерусалимском Соборе они ввели закон, воспрещающий ядение идоложертвенного, удавленины и применение других языческих обычаев, разрешивший от обрезания и исполнения других установлений обрядового закона Моисея (Деян. 15, 23...16,4). К исполнению соборных постановлений апостолы обязали указанием на божественное происхождение проявляемой ими власти: "Изволися Духу Святому и нам". Тою же властью ап. Павел давал "заповедь" от имени "Господа Иисуса Христа" (1 Сол. 4, 2), добавив в другом своем Послании: "о прочих же, егда прииду, устрою" (1 Кор. 11, 34). Эта власть перешла от апостолов к их преемникам: "Сего ради оставих тя в Крите, - пишет ап. Павел Титу, - да недоконченная исправил" (1, 5). По учению ап. Павла епископы поставлены Духом Святым "пасти Церковь" (Деян. 20, 28). Преемники апостольской власти во все времена вводили различные установления, сообразно с нуждами мест и времени. Вследствие этого возникли многочисленные правила, касающиеся богослужения и церковной жизни вообще.

Право законодательства предполагает и право надзора за исполнением закона. Для предотвращения от греха, направленного к тому, чтобы отторгнуть от состава Церкви возможно большее число ее членов, нужна власть для предостережения всех и устранения соблазна. Поэтому Церкви принадлежит и власть судебная, осуществляемая иерархическим составом. Указывая на суд Церкви (Мф. 18, 17), Спаситель, как следует думать, имел в виду приговор имеющих власть вязать и решить. "Сия глаголы (-учи) и моли (-увещавай) и обличай со всяким повелением: да никтоже тя преобидит (- презрит, пренебрегает) писал Апостол Титу (2, 15). То же повелевал он Тимофею: "Согрешающих же пред всеми обличай, да и прочие страх имеют" (1Тим. 5, 20). Он же осуждал коринфян за обращение к языческим судиям для решения споров и повелевал прибегать к суду Церкви (1 Кор. 6, 1-3). Церковь последующего времени всегда признавала право суда за иерархией. Доказательством этого служат, в частности. Соборы, судившие еретиков и раскольников.

Ненаказанность преступлений привела бы к расстройству общества, ввиду чего с судебной властью Церковь обладает и властью мздовоздаяния. Эта власть усматривается из заповеди Спасителя (Мф. 18, 17). Апостолы действительно и подвергали виновных против Церкви наказаниям, напр. ап. Петр - Анания и Сапфиру (Деян. 5, 1-10), ап. Павел - коринфского кровосмесника (1 Кор. 5, 5), Именея и Александра (1 Тим. 1, 20). Такую же власть имеют и апостольские преемники. "Еретика человека по первом и втором наказании отрицаясь", писал ап. Павел к Титу (3, 10). Апостол наставляет Тимофея принимать обвинение на пресвитера не иначе, как при двух или трех свидетелях и повелевает "пред всеми" обличать согрешающих "да и прочий страх имеют" (1 Тим. 5, 19-20).

Будучи видимыми орудиями Невидимого Истинного Пастыря, Его служители, составляющие церковную иерархию, должны проявлять свою власть в духе Христа. Своим учением и примером Христос Спаситель показал, что церковному управлению должно быть чуждо смешение духовных прав и преимущество с видами земного властвования. Царство Его "несть отсюда" (Ин. 18, 36).

Следовательно, служение иерархии в учении, священнодействии и управлении должно выражаться в отеческом руководствовании верующих ко спасению, направленном к совершению святых "да вообразится в верующих Христос" (Гал. 4, 11).

Три степени иерархии, их соотношение и значение

Первая и высшая степень иерархии - степень епископа, вторая, подчиненная первой - степень пресвитера или священника, третья - низшая - степень диакона.

1. Богоучрежденность епископской степени и превосходство ее над другими усматривается из Священного Писания. Хотя известно, что названия пресвитера и епископа, сообразно с буквальным значением этих слов, апостолы употребляли

иногда относя то и другое, как к епископам, так и пресвитерам и даже самим себе (2 Петр. 5,1; 2 Ин. 1,1; 3Ин. 1,1), но некоторым из этих одинаково именуемых лиц они предоставляли особую власть рукополагать других пресвитеров (Тит. 1,5; 1 Тим. 5, 22), судить их (1 Тим. 5,19), награждать их (-ст. 17). Эти права собственно пресвитерам, - священникам, - никогда не принадлежали. "Невозможно" - замечает св. Епифаний, - чтобы епископ и пресвитер были одно: Божественное Писание научает, кто есть епископ и кто - пресвитер, говоря Тимофею: "старца" (пресвитера) не укоряй "Для чего бы нужно было наставление, чтобы епископ не укоряет пресвитера, если бы первый не имел преимущества перед последним? Посему и еще говорит: " на пресвитера хулы не приемли, разве при двою или трех свидетелях".

Правильность этого понимания подтверждается сведениями, почерпаемыми из творений мужей апостольских - современников и даже сотрудников апостольских - св. Климента Римского и св. Игнатия Богоносца. В послании к Смирнянам последний пишет: "последуйте все епископу, как Иисус Христос Отцу, и пресвитером, как апостолам, а диаконов почитайте как заповедь Божию".

Это же учение отражено в творениях последующих отцов и учителей Церкви - св. Ириней, Тертуллиана, Оригена и др., а также в определениях соборов.

2. Богоучрежденность власти пресвитерской видна, во-первых, из того, что апостолы сами "рукополагали пресвитера на вся Церкви" (Деян. 14, 28), и повелевали епископам "устроить по всем градам пресвитеры" (Тит. 1, 5). Во-вторых, - из свидетельств древних отцов и учителей: св. Игнатия, Ириней, блаж. Иеронима и других. В послании к Филадельфийцам св. Игнатий, в частности, пишет, что "пресвитеры учреждены по воле Иисуса Христа".

Отличие пресвитерского от епископского сана и подчиненность его последнему усматривается, помимо упомянутых свидетельств, еще из Правил Апостольских (15, 31, 39).

3. Богоучрежденность в Церкви диаконского сана ясно предполагается в посланиях св. ап. Павла. Приветствуя Церковь Филиппийскую и служителей ее, он пишет: "всем святым о Христе Иисусе сущим в Филиппах, с епископы и диаконы: благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа (1, 1-2). О диаконах говорится и в Первом послании к Тимофею, (3,8). То же подтверждают мужи апостольские - св. Климент, Игнатий, Поликарп. Кроме приведенного выше упоминания о диаконах в послании св. Игнатия Богоносца к Смирнянам, находится следующее свидетельство его в послании к Траллийцам: "диаконам, сим служителям тайн Иисуса Христа, должно оказывать всевозможно угождение, поелику они не ястия и пития служители, но служители в Церкви Божией". Вслед за мужами апостольскими о диаконах пишут последующие учителя: св. Иустин Мученик, Тертуллиан, Климент Александрийский, св. Киприан, св. Амвросий и другие.

Подчиненность этой степени первым двум видна, во-первых, из слов св. ап. Павла, который именует диаконов после епископов, а также из писаний мужей апостольских и из последующих свидетельств древней Церкви, в частности, из соборных правил (1 Всел. пр. 18, Лаод. пр. 20).

Этими тремя степенями исчерпывается состав церковной иерархии.

Отношение их между собой и к пастве состоит в том, что епископ в своей частной церкви или епархии есть "местоблюститель Христов" (Прав. Испов. 85), и следовательно, главный начальник как над всею подведомственною ему иерархией, так и над паствою (Посл. Вост. Патр. 10). Он один принял от апостолов исключительное право рукополагать для своей Церкви всех низших пастырей, так что последние получают свои права и духовную власть по отношению к пастве уже от него.

Епископ, - во-первых, есть главный учитель в местной Церкви как для простых верующих, так и для самих пастырей. Это показывают послания св. ап. Павла к Тимофею, которому он заповедал: "проповедай слово, настой благовременне и безвременне, обличи, запрети, умоли, со всяким долготерпением и учением" (2 Тим. 4, 2).

Пресвитеры, получая от епископа всю свою власть, от него же приемлют и власть учительства по отношению к своим пасомым: в этом, как и во всем, пресвитеры подлежат надзору и суду своего архипастыря. Епископ имеет право, в случае нужды, и вовсе запретить пресвитеру проповедовать.

Диаконы по воле епископов также могут допускаться к проповеданию, как и допускались в первенствующей Церкви, по примеру св. архидиакона Стефана и Филиппа, особенно для поручения оглашенных. Но этот вид служения не считался и не считается существенной и постоянной обязанностью диаконов.

Епископ, - во - первых, - есть первый священнодействователь и совершитель св. таинств в своей частной Церкви (Посл. Вост. Патр. 10). Некоторые священнодействия предоставлены исключительно ему. Он один имеет право рукополагать во священника и в прочие церковные чины, - на основании слова Божия (Тит. 1, 5; 1Тим. 5, 22). Правил св. апостол. соборов и по единодушному учению св. учителей Церкви называвших это преимущество важнейшим преимуществом епископа пред священниками. Только епископ имеет право освящать миро и жертвенник или антиминос. Остальные таинства могут совершать и священники, но в подвластной епископу местной Церкви: - только с его согласия и позволения. Таким образом, священник получает свою власть от епископа при своем рукоположении и впоследствии подлежит непрестанному надзору, власти и суду своего архипастыря (Прав. ап. 39 и др.).

Диакону не дано право совершать св. таинства и вообще священнодействия. Служение его есть только вспомогательное, а не совершительное. Диаконы только служители тайн Христовых, /св. Игнатий/, слуги епископства /св. Киприан/, пособники и сослужители пресвитерам.

Епископ, наконец, есть главный правитель в своей частной церкви (Деян. 20,26). Он имеет власть над подчиненною ему иерархией и клиром. Все священно- и церковнослужители обязаны повиноваться его постановлениям и без его разрешения ничего в церкви не совершать: они подлежат его надзору и суду, по которому он может подвергать их разным наказаниям. Кроме клира, духовной власти епископа подлежит и вся вверенная ему паства. Он обязан наблюдать за исполнением в его епархии Божественных заповедей и церковных установлений. Он же "особенно и преимущественно имеет власть вязать и решить" (Посл. Вост. Патр. 10). Поэтому-то с такою силою мужи апостольские и внушали всем верующим повиноваться епископу (послания св. Игнатия к Магнез.... Ефес. Траллийцам).

Пресвитеры также имеют власть вязать и решить и вообще пасти стадо Божие, но эту власть они получают от епископа чрез рукоположение. Некоторые избранные, по воле епископа, допускаются к совместным с ним трудам церковного управления, но, по древнему выражений, служат при этом только "вместо очей у епископа" (Ориген), и сами по себе, без его согласия, ничего делать не могут.

Диаконы не имеют духовной власти над верующими и являются лишь помощниками епископов и пресвитеров в совершении церковных дел.

Власть каждого из преемников апостольских - епископа ограничивается местною церковью. "Пасите Божие стадо, какое у вас", писал ап. Петр (1 Петр. 5,2). Каждому епископу поручалась особая местная церковь, что можно видеть, напр. из послания к Титу, (Тит. 1, 5). Так было всегда в Церкви Христовой: в Апостольских Правилах и на Антиохийском Соборе было установлено положение, по которому каждый епископ ведал делами только своей епархии.

Имея в своем ведении состав местной церкви, являющейся лишь частью Церкви вселенской, епископ даже в пределах своего епархиального правления не может иметь независимой ни от кого власти.

Собор как орган высшей церковной власти

Апостольская власть над Церковью хотя и перешла к преемникам апостолов - епископам, но не передана им во всей обширности. Апостолы, по воле Господа, были

всемирными проповедниками и законодателями: везде пользовались властью непререкаемую, где бы они не являлись. Такое преимущество в повсюдности власти и авторитете принадлежало им одним, соединяясь в них с необычайными, неповторимыми дарованиями Св. Духа.

Власть же каждого из преемников апостольских, т.е. каждого из епископов, ограничивается местною Церковью. Кафолическая же Церковь состоит из совокупности всех поместных Церквей. Естественно заключить, что если и по воле Основателя Церкви должна видимо проявляться Его невидимая власть над каждою частною Церковью, то должно быть и видимая власть над несколькими частными церквами и над всею Церковью.

В Церковной иерархии нет степени выше степени епископской и все епископы являются преемниками апостолов: как апостолы приняли от Господа и имели одинаковую часть и власть, так и преемники их имеют одинаковое достоинство. Таким образом, все епископы в равной мере уполномочены к управлению всею Церковью, т.е. полнота церковной власти заключается во всем епископате. Отсюда следует, что несколько частных церквей подлежат власти всех своих епископов в совокупности или их поместному собору. С этой целью и введено в Церкви идущее от апостолов узаконение: "дважды в году да бывает собор епископов, и да рассуждают они друг с другом о догматах благочестия, и да разрешают случающиеся церковные прекословия" (Прав. Ап. 37). Впоследствии Соборы вселенские и поместные также издавали правила, чтобы дела, касающиеся несколько частных церквей, решались только Собором их епископов.

В одинаковой степени правильно положение, что вся Церковь Христова, как Церковь вселенская, имеет средоточие духовной власти в Соборах вселенских. Эту истину ясно выразили и утвердили сами св. апостолы, когда, по случаю возникших недоумений касательно обрезания и некоторых обрядов, желая постановить общие для всей Церкви правила, определили их соборно (Деян. 15, 28). С тех пор, как только открылась возможность созывать вселенские Соборы, на них окончательно решались дела, касавшиеся всей Церкви, как свидетельствует история этих Соборов. Выше власти вселенских Соборов никакая власть в делах веры не признавалась: безусловно покоряться решениям и узаконениям вселенских Соборов почиталось неперемным долгом всех верующих и в частности пастырей Церкви.

При таком устройстве вселенской Церкви, когда все частные церкви покоряются узаконениям вселенских Соборов, чуждым человеческому производству, осуществляется ее духовное единство и непогрешимость.

Без особых доказательств ясно, что право заседать на Соборах и решать на них церковные дела принадлежат исключительно одним епископам, как главам частных церквей: пресвитеры, во всем зависящие от местных архипастырей только с согласия их могут допускаться на Соборы и только как советники или помощники, или поверенные от них, занимая на Соборе вторые места. Точно также могут допускаться и диаконы. Поэтому Соборы обыкновенно назывались собраниями епископов и исчислялись по количеству последних, хотя бы там присутствовали и другие священнослужители.

Участие мирян в жизни Церкви

Хотя нет Церкви без епископа и вообще без иерархии, но одна иерархия не составляет Церкви. Церковь в ее человеческом составе есть единство иерархии и паствы объединяемых Духом Святым по вере их в Главу Церкви - Иисуса Христа. Иерархия установлена, чтобы служить спасению верующих, приводить их ко Христу. Поэтому верующие-миряне представляют живую и деятельную силу в Церкви. Христос есть Источник жизни как для пастырей, так и для пасомых и все по мере веры входят в общение с Ним, образуя Его духовное тело. Пастыри, совершая свое служение, обязаны приводить верующих ко Христу, утверждать в их сознании истину, главенства Христова, возглавляясь и сами во Христе. Пасомые взирают на пастырей как служителей Христовых, чрез которых Он Сам Духом Святым учит, священнодействует и управляет Церковью: они приемлют пастырей во Имя Христово и во Имя Христово оказывают им послушание, внимание и попечение.

Признавая основой взаимных отношений между пастырями и пасомыми общую веру во Христа, а не господствование и подчинение по признаку существенного разделения церковного состава на учащих и изучаемых (как в рим. катал.). Церковь усвоила в древности и ныне представляет мирянам участие в делах Церкви в меру дарований каждого ее члена, это предполагается и самым понятием о Церкви, уподобляемой ап. Павлом живому человеческому телу, в котором каждая часть имеет свое назначение, способствующее его жизни.

В апостольское и послеапостольское время простые верующие принимали участие в делах Церкви. Они участвовали на соборах, (начиная с апостольского), в церковном суде и прочих церковных учреждениях (напр. благотворительных). Но особенно ясно и решительно участие мирян в делах Церкви проявлялось при избрании пастырей. Можно сказать, что обычай прямого избрания их мирянами был повсеместным во II-III вв. Сохранился этот обычай, хотя недолго, и в последующее время. Но появившиеся беспорядки, злоупотребления и даже насилия при избрании народом епископов повели к постепенным ограничениям прямого участия народа в этом деле, и, наконец, усвоению права избрания епископов епископам же и объявлению недействительным, всякое избрание во епископа или пресвитеры или диакона, делаемое мирскими начальниками.

Те же основные начала в участии мирян в делах Церкви призываются и в настоящее время. Все верующие призываются к живому, по возможности непосредственному участию в богослужении, к благоустройству храмов, прихода и пр. Всем разрешается, в случае необходимости действительно участвовать в обсуждении тех или иных вопросов церковной жизни; и если в действительности это участие мирян проявляется не в прежней мере, то это объясняется не забвением или отменой соответствующих начал, а понижением религиозного самосознания верующих позднейшего времени.

Также и церковное учительство иерархии не исключает возможности и даже необходимости каждому члену Церкви самому поучаться в слове Божиим и из него, как первого источника, почерпать все нужное для спасения. Истинной Церкви Христовой посему не свойственно запрещение чтения Св. Писания и его переводов на живые языки для всех верующих. Древние учителя Церкви призывали к исследованию Св. Писания. Св. Иоанн Златоуст в нападении мирян к учению слова Божия видит главную причину зла в жизни. "Из того-то и выходит весь вред жизни, - говорил он им, - что чтение Св. писания вы считаете приличным только для одних монахов, тогда как сами имеете в этом гораздо больше нужды. Для того, кто живет в мире и каждый день получает раны, особенно нужно врачевство".

Но свобода мирских лиц в исследовании писания и учительстве не должна переходить разумные пределы и простираться до самоуверенности, как это наблюдается в реформации. Сообразно с значением Церкви и ее иерархии Православная Церковь обязывает каждого члена ее руководствоваться в понимании и изъяснении слова Божия учением отцов Церкви и их суждениями проверять собственное разумение. Предание Церкви должно быть руководствующим началом в жизни каждого. Имея в виду преимущественное значение в этом иерархии, учительство мирянина ограничивается определенными пределами и не простирается до предоставления ему права церковного учителя.

Таким образом, церковная жизнь православного мирянина обладает той мерой полноты, которая необходима для его просвящения и освящения.

Церковь земная и Церковь небесная и их отношение

Церковь Христова в обширном смысле обнимает небо и землю, т.е. Христос соединил Собою земное и небесное. Поэтому к Церкви Христовой в обширном смысле принадлежат не только живущие на земле христиане, но и переселившиеся в иной мир, при условии сохранения ими истинной веры. Изменение состояния, то, что мы называем смертью, ощутимо только для нас, а Господь "несть Бог мертвых, но живых: вси бо Тому живи суть" (Лк. 20, 37-38). Если же все верующие во Христа - живые и умершие под главенством Христовым объединяются в одно царство Христово, в одну Церковь, составляют единое

тело, то должно быть важное общение между членами этого единства. Должно быть между ними общение веры и любви, взаимная помощь и сослужение спасение.

Такое общение между Церковью земною и небесною действительно есть. По верованию православной Церкви оно состоит в следующем: святые Церкви небесной вместе с ангелами молитвенно ходатайствуют пред Богом за членов церкви земной и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на верующих, живущих на земле. Верующие же церкви земной призывают святых на помощь, почитают их, их изображения и мощи. За тех же, кто не прославлен Богом, но перешли в иную жизнь с верою в Спасителя, они умоляют Бога - об отпущении их грехов и приобщения их собору праведных.

Ходатайство святых за верующих, живущих на земле, и молитвенное призывание их в Церкви земной

Снятые люди, отшедшие из земной жизни, не остаются безучастными к судьбам оставшихся на земле. Они содействуют членам Церкви земной в достижении ими спасения. Восточные Патриархи, указывая на веру в Иисуса Христа как единственного Ходатая пред Богом, продолжают так: "Исповедуем также, что святые ходатайствуют о нас в молитвах и прошениях к Нему, а более всех Пренепорочная мать Божественного Слова, также святые ангелы, хранители наши, апостолы, пророки, мученики, праведные и, все, которых Он прославил, как верных Своих, служителей, к коим причисляем архиереев, иереев, как предстоящих Святому жертвеннику, и праведных мужей, известных своею добродетелью" (8 чел.).

Ворование в молитвенное предстательство скончавшихся праведников за живущих на земле существовало еще в Церкви ветхозаветной. Так, в книге пр. Иеремии передаются слова Самого Бога: "аще станут Моисей и Самуил пред лицам Моим, несть душа к людям сим" (Иер. 15, 1). Во 2 кн. Макк. упоминается о молитве умерших праведников первосв. Опии и пророка Иеремии - за народ иудейский (2 Мак. 15, 12, 14).

В Новом Завете истина о молитвенном предстательстве святых за церковь земную наиболее ясно засвидетельствована св. Иоанном Богословом в Апокалипсисе. Он удостоился видеть, как "ангел ста пред олтарем, имея кадильницу злату: и даны быша ему фимиами мнози, да даст молитвам святых всех на олтарь златый, сущий пред престолам. И изыде дым кадильный молитвами святых от руки ангела пред Бога" (Ап. 8, 3, 4). В другом месте он же говорит о видении 24 старцев, приносящих Богу молитвы святых.

Вера в молитвы святых за церковь земную оправдывается и соображениями о смысле и духе христианской религии.

Святые, полные любви к земным братьям, переносят эту любовь и в загробную жизнь, ибо "любы николиже отпадет" (1 Кор. 13, 8). И если они молились за близких им по духу на земле, то эта молитва не прекращается и на небе. Святые - это те, кто уподобился Христу в духе веры и любви. А так как Он есть наш постоянный Ходатай ко Отцу, то и уподобляющиеся Ему праведники не могут не быть предстателями о нас пред престолом Божиим: иначе они не имели бы в себе духа Христова, не были бы подобны Спасителю.

Ворование Церкви в ходатайство пред Богом святых и в их готовность оказать помощь членам Церкви земной служит основанием для живущих на земле к тому, чтобы призывать святых в молитвах. Призывают их, конечно, не как существа, обладающие собственной властью совершить что-либо, а как близких Богу, как друзей Божиих, как ходатаев пред Ним, которые своим предстательством могут усиливать значение наших молитв пред Богом. Такое призывание святых, являясь одною из форм общения в духе любви, может быть только благоугодно Богу. Это подтверждается Св. Писанием.

Так, Сам Бог повелел некогда Авимелеху, царю Герарскому, просить Авраама помолиться об избавлении его от гибели за жену Авраамову Сарру (Быт. 20, 7-19). Согрешившие друзья Иова по повелению Божию должны были просить молитв за себя у этого праведника, чтобы избежать наказания Божия и грехи их были прощены ради Иова (Иов. 42, 8-9). Здесь и другие места в Ветхом Завете, свидетельствующие о том же.

В Новом Завете эта истина раскрывается еще яснее и в нем постоянно внушается, чтобы христиане молились друг за друга. Апостол Иаков говорит: "молитесь друг за друга: много бо может молитва праведного споспешествуема" и в доказательство приводит пример силы молитвы прор. Илии (Иак. 5, 16-18). Апостол Павел сам молился о верующих и к ним обращался с просьбой о молитве. "Молю вы, братие, Господем нашим Иисусом Христом и любовью духа, споспешествуйте в молитвах о мне к Богу" (Рим. 16, 30), или "братие, молитесь о нас" (1 Сол. 5, 25). Здесь говорится об обращении к молитвам святых, когда они на земле. Но естествен вывод о том, чтобы обращаться с молитвою к отшедшим к Богу праведникам. Там их предстательство пред Богом за людей может быть только сильнее, чище и действеннее.

Нельзя сомневаться в том, что святые по отшествию своем на небо могут слышать наши молитвы, знать наши нужды и исполнять наши просьбы. Если во время земной жизни многие из святых обладали даром прозорливости и высшего ведения, то тем более после смерти, предстоя престолу Божию, они имеют этот высокий дар и знают, что делается на земле.

Евангельские данные, в частности, притча о богатом и Лазаре, беседа Моисея и Илии на Фаворе и другие данные Нового Завета свидетельствуют, что это так и есть.

Практика Церкви свидетельствует, что начиная со времен апостольских, она всегда обращалась с молитвами и к святым. Об этом говорят чинопоследования древних литургий (напр. литургии ап. Иакова) и нынешних литургий.

Почитание святых

Праведники не только призываются в молитвах, но и достойно чествуются или прославляются верующими. Почитание святых в Церкви выражается в благоговейном воспоминании их подвигов и дел, с целью подражания им, в празднествах в их честь, в сооружении храмов во имя святых и т.д. Это почитание - выражение нашего благоговения к святым как верным рабам и друзьям Божиим, освященных при помощи благодати Божией. Поэтому - здесь не только прославление самых святых, как наиболее полно отразивших в себе образ Божий, но и прославление Самого Бога, "дивного во святых Своих".

В Священном Писании нет прямой заповеди о почитании святых, но это почитание вполне соответствует духу нашей религии. Святые - близкие Богу люди: они друзья Божии (Пс. 138, 17), друзья Христовы (Ин. 15, 14), сонаследники Христу (Рим. 8, 17), близкие и родные Ему (Мр. 3, 35), молитвенники и заступники за нас пред Богом, ради которых Бог щадил целые незаконные города (Быт. 18, 23-32), сохранил и бытие человеческого рода ради праведного Ноя и его семейства. Удостоенные проставления от Самого Бога, они должны почитаться и нами как образцы святости, нравственного совершенства, к которому должны стремиться все.

В Откровении даются и прямые примеры почитания святых. В ветхозаветные времена благочестивые израильтяне почитали праведников как во время их земной жизни, так и после кончины их.

О почитании праведников после смерти говорит ряд изречений Св. Писания: "В память вечную будет праведник" (Пс. 111, 6). "Память праведника пребудет благословенна" (Притч. 10, 7). Евангелие указывает на обычай иудеев созидать гробы пророков и украшать памятники праведников (Мф. 23,29).

В Новом Завете мысль о почитании святых дается еще яснее. Спаситель говорит апостолам: "вы друзи Мои есте" (Ин. 15, 14, 15). "Иже вас приемлет, Мене приемлет: иже приемлет Мене, приемлет Пославшаго Мя (Мф. 10, 40). О значении почитания праведников сказал: "и приемляй пророка во имя пророче мзду пророчу примет: и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведнику примет" (Мф. 10, 41). Преблагословенная Дева Мария сама предрекла о Своем прославлении человечеством: "отныне ублажат Мя вси роди" (Лк. 1, 48). Апостол Павел говорит: "слава, честь и мир всякому делающему благое" (Рим. 2, 10). Есть у него и другие мысли о почитании праведников.

В христианской Церкви почитание святых вошло в обычай с первых дней ее существования. Свидетельства об этом мы находим в записях о страданиях св. Игнатия Богоносца, св. Поликарпа Смирнского, в Постановлениях апостольских и др. 20-е правило "Гангрского собора" предаёт клятве отрицающих празднование памяти святых, а отцы VII Вселенского Собора об этом говорят так: "с любовью принимали и Господни, и апостольские, и пророческие изречения, которыми мы научены почитать и превозносить во-первых, истинную Богородицу, высшую всех небесных сил, а также и святые ангельские силы, блаженных и всеславных апостолов и пророков, славных и победоносных подвизавшихся за Христа мучеников, святых и богоносных учителей и всех преподобных мужей, а равно и просить их ходатайства, так как они могут приближать нас к Богу".

Почитание мощей св. угодников Божиих

Православная Церковь чтит мощи или останки прославленных угодников Божиих. Почитание мощей выражается в благоговейном хранении их в соответствующих гробницах в храмах, и поклонении им. Почитание мощей, в сущности, есть практическое выражение догмата о связи земной Церкви с Церковью небесной. Как не все святые прославляются по воле Божией нетлением мощей, так и самое нетление тел св. угодников обнаруживается не в одном и том же виде. Мощи святых представляют иногда более или менее целые тела /кости и плоть/, иногда же одни кости, лишенные плоти. И самое название останков "мощи" в древности прилагалось для обозначения преимущественно просто костей, а затем и нетленных тел святых людей. Древние свидетельства упоминают как о сохранившихся костях, так и телах угодников Божиих.

Мнение, что мощи святых суть целые тела, основано на предположении, будто именно нетление мощей или, вернее, тела составляет доказательство святости угодников Божиих. Но в действительности это доказательство усматривается Церковью не в нетлении их тел, а в чудесах, которые творятся при гробах св. угодников или их мощей; само же нетление составляет лишь дополнительное чудо к тем чудесам, которые творятся чрез посредство их.

Для признания нетленности мощей не требуется сохранения в целостности всего тела почитаемого, но достаточно бывает сохранения от тления только части тела и даже только костей его - если эти сохранившиеся в нетлении части тела или кожи источают исцеления. Тление тела есть неизбежный закон, которому в силу слов Господа: "земля еси и в землю отыдеши", подвергаются и святые, тела которых в большей наименьшей части непременно истлевают.

Почитание мощей понятно уже по факту прославления их Самим Богом дарованием нетления. Тела христиан-храмы Духа Святаго, в особенности же тела Святых, исполненных благодати. Они освящаются и пронизываются силою Христовою, подобно тому, как сосуд, содержащий благовонный состав, проникается благоухания. Этою силою тела святых еще при жизни очищаются от греха: ею же они и после смерти сохраняются от тления. Поэтому - почитание мощей - прославление силы Христовой. Прославление Богом мощей чудесами служит новым побуждением к чествованию их. "Владыка Христос, - говорит св. Иоанн Дамаскин, - даровал нам мощи святых как спасительные источники, которые источают многообразные благодеяния. Через мощи святых изгоняются демоны, отражаются болезни, врачуются немощные, прозирают слепые, очищаются прокаженные... и всякое даяние благое от Отца светов нисходит на тех, которые просят с несомненною верой".

Почитание мощей известно в христианстве с глубокой древности. Есть предание, что ев. Лука принес в Антиохию десную руку св. Иоанна Предтечи. Во времена гонений христиане уносили с места казни тела мучеников, с честью погребали их и на их гробах совершали божественные службы. Отсюда получил свое начало древний обычай - полагать в алтаре мощи св. мучеников, что соблюдается и теперь. С прекращением гонений чествование мощей стало открытым и получило свой определенный церковный характер. Почитание мощей было закреплено определением VII Вселенского собора, которое предаёт отлучению или низложению отвергающих почитание останков святых.

Почитание св. икон

Церковь благоговейно чтит и священные изображения святых или иконы, вместе с изображением Самого Господа. Почитание икон, как и мощей, выражается в поклонении пред ними, церковных празднествах и пр. Почитается, конечно, не физическая сущность икон, а изображенные на них существа.

Священные изображения составляют естественную принадлежность православных храмов: для молящихся они служат постоянной и понятной проповедью о единстве церкви земной и небесной. Употребление их в частных домах является для верующих также постоянным напоминанием о новом и близком общении с теми, кто изображен на иконах.

Основания для употребления и благоговейного почитания св. изображений имеются в Св. Писании. Еще в ветхозаветной скинии были изображения херувимов, эти изображения были и в храме Соломоновом. Этим священным, изображениям херувимов - существ близких к Богу, - вполне соответствует изображения в христианских храмах ангелов и близких к Богу людей - святых, как молитвенников и помощников для живущих на земле.

Кроме изображений ангелов и святых людей в христианской Церкви применяются и изображения Божества. Бог Отец изображается в виде Ветхого деньми - старца, согласно видению прор. Даниила (7, 9); Сын Божий - в человеческом виде как младенец, отрок и муж зрелого возраста: Дух Святой - в виде голубя, духовные дары Его - в виде огненных языков.

В Ветхом Завете не было изображений Божества, подобных христианским изображениям. Бог не открылся еврейскому народу в каком-либо телесном образе. Но во времена нового Завета Бог, - в Лице Иисуса Христа явился во плоти. В Нем же показуется и образ Бога Отца: Видевый Мене виде Отца" (Ин. 14, 8), сказал Он Филиппу. И Дух Святой открылся телесным образом в виде голубя, в момент Крещения (Лк. 3, 22). Такие откровения и явления Бога людям в Новом Завете показали, что настало время чтить Его и чрез иконы и изображения: человечество было подготовлено к принятию Бога во плоти, люди настолько созрели духовно, что для них изображение Божества не послужит поводом к идолослужению.

Некоторые предубаждения на изображение Божества можно усматривать и в Ветхом Завете. Таким был медный змий, предизображавший спасение, а, следовательно, и Спасителя. Ковчег Завета - был образом присутствия Божия.

В христианской Церкви употребление и почитание икон получило начало с глубокой древности. По древнейшему церковному преданию первую христианскую иконою был образ Христа Спасителя, отпечатленный Им Самим на убрусе для эдесского князя Авгаря. Церковное предание считает первым иконописцем св. ев. Луку, написавшего иконы Божией Матери, о благоговении передававшиеся из рода в род /у нас - Владимирская икона Божией Матери/.- Во 2 и 3 вв. священные изображения, несомненно, применялись также. Конечно, иконопочитание тогда, ввиду обстоятельств времени, не могло быть широко распространено, и самые изображения носили преимущественно символический характер. Наиболее распространенными были изображения Спасителя под видом Доброго Пастыря, под символом рыбы, агнца, феникса (символ воскресения) и др. В катакомбах найдены изображения разных событий священной истории, напр. Рождество Спасителя, Его Крещение, претворение воды в вино, беседа с самарянкою, воскрешение Лазаря и др. Открыты в катакомбах и изображения Божией Матери, с Младенцем и без Младенца, а также изображения событий св. истории, связанные с Нею. Сохранились в катакомбах и изображения ветхозаветных лиц и событий - Авраама, Моисея, пророков и др. Все эти изображения имели у древних христиан, несомненно, религиозное значение, так как они находились в местах богослужения и бескровной жертвы. Об употреблении и почитании икон в первые три века христианства свидетельствуют и церковные учителя и писатели того времени: таковы Минуций Феликс, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген и др.

С IV-го века, со времени торжества христианства, священные изображения стали появляться в значительном количестве. Отцы VII -го Вселенского собора окончательно утвердили догмат иконопочитания, дав соответствующее вероопределение: "Последующе

богославию учению св. отец наших и преданию католическия Церкви... определяем "подобно изображению честного и животворящего креста полагати во святых Божиих церквах, на освященных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях: честные и святые иконы, написанные красками и из дробных камней (мозаика) и из другого способного к тому вещества устрояемые, якоже иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и непорочные Владычицы наша святая Богородица, такожде и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей.... Ибо честь, воздаваемая образу, переходит к первообразному, и поклоняющийся иконе покланяется существу изображенного на ней. Тако бо утверждается учение святых отец наших, сие есть предание католическия Церкви, от конец до конец земли приявша Евангелие".

Применение икон в религиозном обиходе вполне оправдывается потребностями верующей человеческой души, стремящейся приблизить к своему сознанию образ и память о Боге, Божией Матери и святых угодниках. Иконы напоминают нам о бесчисленных благодеяниях к нам Бога и святых Его, о высоких подвигах и добродетелях этих святых, которым мы должны подражать, и таким образом возбуждают и воспитывают в нас христианские чувства и настроения. К благоговейному чествованию св. икон возбуждают христиан и многие чудеса, совершаемые чрез них Богом. Есть ряд исторических свидетельств в благотворном действии священных изображений на души людей, действию, возникшем от благоговейного созерцания их. Таковы примеры св. Марии Египетской, св. князя Владимира.

Молитвы Церкви за умерших

В христианский союз веры и любви, объединяющий Церковь земную и небесную, входят не только святые, ушедшие от земной жизни, но и христиане несовершенные, но умершие в общении с Церковью. Это выражается в молитвах Церкви за умерших с верою и покаянием, в надежде воскресения.

По учению Церкви божественная литургия (1), молитвы (2) и милостыня (3) освобождают от уз греха (и переходят в лучшее состояние загробного существования.)

В Откровении нет прямой заповеди о молитвах за умерших, но есть основания для признания необходимости и благотворности таких молитв. Откровение учит, что умершие с верою и покаянием, хотя и не успели принести сами плодов, достойных веры и покаяния, и не привяли небесных благ, вместе со всеми христианами продолжают принадлежать к одному и тому же телу Христову и воздают поклонение Господу Иисусу Христу (Фил. 2, 10-11), хотя и не свободны от душевных страданий. Чувство покаяния им вполне доступно, но это покаяние не может сопровождаться деятельными усилиями к очищению духа: оно в загробном мире бесплодно.

Такое состояние усопших, не достигших возможной полноты - духовно-нравственного совершенства, конечно, не может не вызывать в их земных собратиях желания и готовности улучшить, облегчить их состояние. Но сами собою мы не можем оказать им помощи. Путь к освобождению от уз ада открыл и проложил Своим крестом Спаситель..., Разрушитель ада, изведший оттуда души, уверовавшие Его проповеди. И ныне Он имеет "ключи ада" (Ап. 1, 18), т.е. власть отверзать врата ада и возводить из него тех узников, которые достойны Его милосердия. Молитва живых за усопших - то средство, тот подвиг, которым возмещается духовное бесплодие умерших в вере. Такое обращение с молитвами об усопших так сообразно с нашим естеством и так естественно, что оно необходимо возникает в каждой истинно верующей душе.

Эта молитва есть плод никогда не опадающей любви, для которой нет ни границ, ни пространств, ни времени, которая простирается и на живущих на земле, и на находящихся в ином мире. Апостолы увещевают молиться за всех людей, без обозначения места, где они находятся, времени и обстоятельств, которые они переживают. "Молитесь друг за друга, яко да исцелее" говорит ап. Иаков (Иак. 5, 16). "Молитесь за вся человеки" (1 Тим. 2, 1), внушает ап. Павел. В молитве же нуждаются все люди, и особенно умершие, не могущие сами принять никакого духовного подвига. По учению Апостола бесплодна лишь молитва за

тех, кто впал в грех непрощительный, грех к смерти (1 Ин. 5, 16-17). Под "грехом к смерти" у Апостола развевается, как это открывается из содержания и цели написания Послания, тот грех, который отторгает человека от Бога, удаляет от веры в Иисуса Христа как Сына Божия, т.е. разрушает союз со Христом. Очевидно, это такой же грех, как и хула на Духа Святого, о чем Спаситель говорил, что он не простится ни в сей век, ни в будущий. Но все умершие в вере и покаянии свободны от смертного греха уже потому, что они раскаялись, а покаянием снимается любой грех. Молиться за них, следовательно, можно и молитва может быть для них благотворною.

Действенность молитв за умерших усиливается делами благотворения, совершаемыми в их память. Дела благотворения, как дела любви к близким, не могут не быть угодными Богу. "Милуяй нища взаим дает Богови" (Прит. 19, 17), говорит Писание. Христос учил, что милостыня, подаваемая ближним, есть даяние Ему Самому: "понеже сотвористе единому сих братьев Моих меньших, Мне сотвористе" (Мф. 25, 40). Если же Бог так снисходит к нам, что дела любви к ближним готов принимать как даяние Ему Самому, то, конечно, мы можем молить Его о том, чтобы благотворения ближним от лица усопшего, совершаемые во имя Христово, были усвоены Им усопшему. Молитва, живая вера и любовь христианская делает эти дела как бы собственностью умершего. Св. Афанасий говорит об этом так: "Делающий приношение за умершего поступает подобно тому, как если бы кто, во время болезни малолетнего сына, принес в храм Божий свечу, елей и фимиам, и от лица дитяти возжег оные о здравии его.

Не само дитя приносит сие, подобно как и при крещении не само произносит отрицания и обеты, между тем, все принесенное вменяется самому младенцу. Тоже надобно думать и об усопшем, т.е. свеча, елей и фимиам, и вообще все приносимое для его спасения, вменяется ему так, как бы он сам все то приносил". Св. Иоанн Златоуст так говорит о молитве и милостыне за умершего грешника: "Есть, подлинно есть возможность облегчить его наказание, если пожелаем. Так, если будем совершать за него частые молитвы, если будем подавать милостыню, то хотя он сам и был недостоин, Бог услышит нас... Не о памятниках, не о надгробных украшениях будем заботиться. Ты собери вдовиц - вот наилучший памятник. Скажи им имя покойного, пусть все творят за него молитвы и прошения. Это преклонит на милость Бога, хотя и не он сам, а другой за него совершит милостыню. Это сообразно с человеколюбием Божиим. Многие получали пользу от милостынь, совершаемых за них другими. Если они и не совершенно помилованы, то, по крайней мере, получили некоторое утешение".

Но особенно благотворное влияние на судьбу усопших имеет принесение бескровной жертвы за спасение их, или совершение божественной литургии. На литургии, через погружение частиц хлеба в таинственную Кровь Христову, омываются грехи поминаемых живых и умерших. В литургии Сам Христос есть и "приносяй и приносимый", "Первосвященник во век", Который и "спасти до конца может приходящих чрез Него к Богу, всегда жив сый, во еже ходатайствовать о них" (Евр. 7, 25).

"Не напрасно установили апостолы - говорит св. Иоанн Златоуст, - чтобы при совершении Страшных Тайн поминать усопших, они знали, что от этого им много пользы". Св. Кирилл Иерусалимский, говоря о пользе молитвы за усопших при возношении бескровной мертвы, пишет: "...мы за усопших, если они и грешники, Христа, закланного за наши согрешения, приносим, умоляем за них и за нас Человеколюбца Бога".

В св. Писании есть положительные свидетельства, что в будущей жизни возможно прощение некоторых грехов, а, следовательно, и соответствующее облегчение участи усопших грешников. Спаситель сказал: "всяк грех и хула отпустятся человеком, а яже на Духа хула не отпустится человеком. И еже аще речет слово на Сына Человеческого, отпустится ему: а еже речет на Духа Святаго не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий" (Мф. 12, 31-32). Словами "ни в сей век, ни в будущий" - ясно показывается, что отпущение некоторых грехов возможно не только в нынешний, но и будущей жизни. Если же возможно отпущение грехов в загробной жизни, то нужно молиться об отпущении их умершим христианам, неповинным в хуле на Духа Святаго. А умершие в вере и покаянии в таком

грехе, конечно, не повинны: под хулой на Духа Святого разумеется, не какой-либо отдельный грех, хотя бы и тяжкий, а упорное противление истине Божией, т.е. противление Богу. "Грех к смерти, - говорят отцы VII Вселенского Собора, есть когда некий, согрешая, в неисправлении пребывают и жестоковыми восстают на благочестие и истину".

Св. Писание представляет примеры молитвенного поминовения усопших и благотворительности в память их - для испрошения прощения грехов. В ветхозаветной Церкви существовал во все времена обычай преломлять над умершими хлебы (Втор. 26, 14; Иер. 16, 17), и при их гробах их раздавать неимущим (Тов. 4, 17). Был обычай по случаю кончины ближних налагать на себя пост (1 Цар. 31,13; 2 Цар. 1, 12: 3, 15): что, конечно, соединялось в соответствующих молитвах. Иуда Маккавей творил молитву за павших в сражении воинов - в изглаждение их греха и отослал пожертвование в Иерусалим для их очищения (2 Мак. 12, 42-45).

В Новом Завете Христос молился за учеников, чтобы они унаследовали благо вечной жизни: пред Своєю крестною смертью Он молился: "Отче, хошу, да идеже, Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою" (Ин. 17, 24). Отсюда можно заключить, что и предмет наших молитв могут быть блага будущей жизни, которые мы испрашиваем для умерших. О воздаянии за гробом молились и апостолы. Ап. Павел молился об Онисифоре: "Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день" (2 Тим. 1, 16). До этого он говорил о "доме Онисифора", очевидно потоку, что сам Онисифор был тогда уже умершим.

Обычай творить молитвы и приносить жертвы и приношения за усопших в христианской Церкви существовал со времен апостольских. Во всех литургиях, не исключая и древних, мы непременно встречаем молитвы за усопших. Свидетельствуют о существовании этого обычая и древнейшие учителя Церкви, как Тертуллиан, Киприан Карфагенский, Арнобий. Некоторые из древних отцов Церкви молитвенное поминовение усопших прямо называют преданием или установлением, узаконием апостольским. Так, св. Иоанн Дамаскин в Слове об усопших в вере говорит: "Самовидцы Слова, покорившие круг земной, ученики и божественные апостолы Спасителя, не без причины, не напрасно и не без пользы установили при страшных, пречистых и животворящих тайнах совершать поминовение о верных усопших, что от конец до конец земли владычествующая апостольская и соборная Церковь Христа и Бога и содержит твердо и беспрекословно с того времени даже и до ныне и до конца мира содержать будет".

Есть возражения против учения о молитвах за умерших:

1. Говорят, что в Священном Писании нет ни прямой заповеди о необходимости таких молитв, ни обетования о прощении грехов по таким молитвам. Но есть общая заповедь о молитвах друг за друга и эту заповедь можно отнести и к молитвам за усопших, потому что для Бога все живи суть. Отсутствие в Священном Писании прямого обетования о прощении умерших по молитвам живых, по замечанию митр. Филарета, может быть, объясняется тем, "чтобы в надежде на пособие молитв и благотворении не обленились живущие ранее телесной смерти со страхом свое спасение соделывать".
2. Говорят также, что молитвы за умерших бесполезны и не могут изменить их состояния, что, будто бы, подтверждается и Св. Писанием. Делают ссылку, в частности, на притчу о богатом и Лазаре. Но из притчи о богатом и Лазаре, видно только то, что находящиеся во аде сами собою не могут испросить у Бога избавления из ада и что оно невозможно для таких, каким был евангельский богач, но отсюда еще не следует, что оно невозможно для всех. Имея ключи ада и смерти, Господь как низводит в преисподнюю, так может и возводить из нее.

Есть и другие возражения против этого учения, но все они легко опровергаются. Нужно иметь в виду, что молитва за усопших, как дело любви христианской, не может не быть благоугодной Господу, а потому - и плодотворной. Здесь могут быть оговорки только в отношении усопших христиан инославных, где применение православного молитвенного обряда может быть истолковано как безразличие со стороны православного к вопросам веры (при молитве за инославного, не имевшего положительного отношения к православной вере).

О таинствах

Для усвоения спасения, даваемого через Церковь (и для проявления веры со стороны человека). Господь установил особые видимые средства-священнодействия, называемые таинствами. Действующая через эти таинства сила божественной Благодати помогает верующему совлечься ветхого человека и облечься в нового или духовно возродиться для новой жизни в приближении к Богу.

Учение о таинствах, как чрезвычайных Самим Богом установленных средствах освящения человека, имеет существенное значение в системе Догматики. В вводной части учения о таинствах входит раскрытие следующих положений: понятия о сущности таинств, их происхождении, числе, условиях действительности и действенности таинства.

Понятие о таинствах и сущности таинств

Слово "таинство" (мистирион от мио - закрываю глаза, сжимаю рот), включает в себе идею таинственного, сокровенного, недоступного другим. В Св. Писании это слово встречается часто, но употребляется не для обозначения тех священнодействий, которые в настоящее время называют таинствами, а в других смыслах. Только постепенно с этим словом стали соединять тот смысл, в каком оно понимается теперь. В настоящее время в нашей Православной Церкви под именем таинств в собственном смысле понимают такие священнодействия, Самим Иисусом Христом установленные, которые в видимом знаке заключают и под видимым знаком сообщают невидимую благодать Божию, и притом так, что в каждом таинстве низводятся на верующих известные, определенные дары благодати.

Сущность таинств, таким образом, состоит в том, что благодать Божия в них так соединена с внешним знаком или видимою стороною, что дары благодати подаются посредством видимого знака или образа, - при участии священнослужителя, а непосредственно Богом.

Такая нераздельность внешнего или видимого священнодействия с благодатною силою Божиею для нас совершенно непостижима. "Если разум человеческий не понимает, как душа человеческая соединена с телом, - говорит митр. Филарет, - то напрасно усиливаться бы он стать выше самого себя и уразуметь - как в учреждениях божественных вещественное соединено бывает с духовным, земное с небесным, естественное со сверхъестественным, и сколь важно сие соединение для произведения действий благодатных и спасительных в человеке". Таким образом, наименование этих священнодействий таинствами вполне соответствует их непостижимому существу.

Соединение в таинствах невидимой благодатной силы с видимыми действиями, хотя для нас и непостижимо, но оно несомненно, так как на такое соотношение этих двух сторон таинств указывает Сам Иисус Христос: "аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие" (Ин. 3, 5). Апостол Павел о том же таинстве свидетельствует: "и сими /грешниками/ неции бесте, но омытесе... именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего" (1 Кор. 6, 11). В этих изречениях ясно указывается, что благодать крещения находится в тесной связи с видимою стороною таинства - погружением в воду. То же можно легко видеть и в отношении прочих таинств. На основании таких свидетельств Св. Писания древние Отцы Церкви всегда выражали мысль о связи между внутреннею и внешнею стороною в таинствах. Св. Кирилл Иерусалимский в своих огласительных поучениях говорит: "приступи к крещению не как воде простой, но как к духовной благодати, с водой даруемой". И еще: "смотри, не почитай одного мира простым. Ибо как хлеб в Евхаристии по призывании Св. Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово, так и св. сие миро не есть более простое, но дар Христа и Духа Святаго. И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым Животворящим Духом душа освящается". По словам св. Афанасия Великого: "как человек, крещаемый от человека, т.е. от священника, просвещается благодатию Святаго Духа, так и исповедующий в покаянии грехи свои приемлет оставление их через священника благодатию Иисуса Христа".

Богоустановленность таинств

Таинства - установления божественные, а не человеческие. Богоустановленность есть существенный признак, входящий в понятие о таинствах. Таинства установлены Иисусом Христом отчасти до Его воскресения, отчасти по воскресении в течении сорока дней, когда Он являлся Своим ученикам и беседовал с ними о царствии Божиим. Нельзя относить установление таинств к апостолам. Апостолы вообще не вводили и не устанавливали ничего такого, на что не имели повеления от Господа. Поэтому они признают себя не установителями, а только слугами Христовыми и строителями тайн Божиих (1 Кор. 3, 5, 4, 1).

Почему Господь установил таинства, т.е. спасительные действия благодати соединения с видимыми действиями? Главное основание установления Богом таких средств спасения заключается в любви и благодати Божией. В силу этих свойств Бог, даровавший в искупительном подвиге Сына Божия и учреждения Церкви средство спасения роду человеческому, не мог предоставить каждому самому изыскивать способы пользоваться этим средством. Он Сам указал и действительные способы для усвоения совершенного Христом дела спасения. Таинства, в которых Сам Бог под видимыми знаками подает людям спасающую благодать, и являются такими способами.

Две стороны в таинствах - видимая и таинственная находятся в полном соответствии со всем планом домостроительства спасения. Видимым было воплощение Сына Божия, Его жизнь, учение, страдание, смерть, воскресение, вознесение. Видимо же, как быв огненных языках ниспослан Церкви и Дух Святой, в ней пребывающий. Божественная премудрость изменила бы порядок своих действий, если бы предложила средства для усвоения человеком спасения Христова чисто духовные, - если бы не установила таинств.

Избрание Богом духовно-чувственных средств для совершения Искупления и усвоения его даров становится понятным, если вспомнить истину о двухсоставности человеческой природы. Человек - не бесплотное существо, но соединение духа и тела: поэтому он имеет нужду в духовно-чувственных посредствах для получения благодати. Для существ, не имеющих подобной нам телесности, возможно непосредственное созерцание тайных действий Духа Божия и восприятие благодати без посредства видимых чувственных знаков, каковы таинства. "Если бы ты был бестелесен, - говорит св. Иоанн Златоуст, то Христос сообщал бы тебе дары бестелесно: но так как душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает тебе через чувственное". Как существо духовно-телесное, человек имеет и нужду в освящении не только души, но и тела. Св. Григорий Богослов, говоря о таинстве Крещения, учит: "поелику мы состоим из двух естеств, т.е. из души и тела, естества видимого и невидимого, то и общение двоякое, именно, водою и Духом; и оно приемлется водимо и телесно, а другое в тоже время совершается нетелесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины".

Установление Богом духовно-чувственных средств преподания благодати имеет существенно-важное значение для убеждения человека в несомненности дарования ему благодати. Такое установление устраняет всякую возможность сомнений в получении благодати, а также всякую возможность заблуждений, самообманчивых мечтаний и гаданий и удостоверяет в действительности общения с Богом, поддерживает и укрепляет надежду на спасение во Христе. Наконец, через видимые посредства сообщения благодати верующие видимо посвящаются в члены Церкви Христовой и отделяются от неверующих, что способствует теснейшему соединению их между собою в единое тело Христово: этим ощутительно напоминает им об истинах веры и обязанностях членов Церкви.

Число таинств

Относительно числа таинств в Послании Восточных Патриархов читаем: "Веруем, что в Церкви есть евангельские таинства и что их семь. Меньшего или большего числа таинств в Церкви не имеем, так как число таинств сверх семи есть порождение еретического неразумия. Седмичное же число таинств законополагается и принимается Св. Писанием, как и прочие догматы кафолической веры".

Таинства, содержимые в Православной Церкви - следующие: Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение, Священство, Брак, Елеосвящение. В каждом из таинств преподаются определенные дары благодати, так что все они в совокупности, обнимая всю жизнь человека, соответствуют главн. вашим нуждам и потребностям нашей духовной жизни, а также и нуждам целой Церкви Христианской. В частности, искупительная сила и значение каждого таинства состоит в следующем. В крещении верующий во Христа, силою Духа Святого освобождается от греха, проклятия и вечной смерти и возрождается в жизнь духовную, благодатную. В миропомазании крестившийся получает благодать, возвращающую и укрепляющую его в жизни духовной. Через покаяние христианин врачует от болезней духовных, т.е. от грехов, коим подвергся он после крещения или после предшествовавшей исповеди.

В причащении христианин питается божественною пищею - истинным телом и истинною кровию Христовою для теснейшего соединения со Христом, поддержания жизни духовной и преспеяния в добродетелях. В таинстве священства избранный из христиан получает благодатное право возрождать и воспитывать других в духовной жизни посредством слова и спасительных таинств. В таинстве Брака сообщается брачующимся благодать, освящающая супружество и подающая благословение на рождение и воспитание детей. В Елеосвящении страждущий телесными недугами христианин врачует от болезней телесных посредством врачевания от духовных.

Хотя учение о седмичном числе таинств сформулировало сравнительно недавно, но самое седмичное число таинств существовало в Церкви изначала. В Священном Писании, правда, не сказано нигде, что таинств семь, так же, как не указано и меньшего количества. Однако в нем мы, несомненно, найдем более или менее ясные свидетельства о всех семи таинствах, причем каждому из них усваиваются существенные свойства таинства: божественное установление, видимое действие и обетование особой благодати приемлющему таинство. Церковь только по обстоятельствам времени долго не формулировала в кратких, и точных выражениях своего всегдашнего учения, подобно тому, как напр. и учение о Св. Троице и Лице Иисуса Христа было выражено в точных и кратких вероопределениях лишь во времена вселенских соборов. У древних отцов не было известно одного определенного термина для выражения понятия таинства в литургическом смысле, как не было этого наименования и в Откровении. Поэтому не было и формулы "таинств семь", пока самые таинства не были выделены из обширного круга других средств спасения человека благодатию и пока не была уяснена сущность таинств вообще и каждого в отдельности. А это совершилось около 12 века.

О наличии семи таинств в Церкви с начала ее существования имеются определенные исторические указания. Отцы и учителя Церкви свидетельствуют об этом в своих писаниях. Правда, ни один из них не излагает особого учения о таинствах, и потому ни один не дает прямого ответа на вопрос: сколько Господь установил таинств: такого вопроса в древней Церкви и не возникало. Древние отцы и учителя Церкви говорили о таинствах в зависимости от представлявшихся к тому поводов и говорили именно о тех или других таинствах, напр. для защиты христианства и Церкви от хулы язычников, а такой хулы из таинств подвергались крещение и евхаристия: или при обличении еретиков, злоупотреблявших известными таинствами: иногда для научения новообращенных, готовившимся приступить к таинствам (крещение, миропомазание, евхаристия): или иногда при обличении недостатков в жизни христианского общества, напр. языческих обычаев при заключении брака и т.д. Если рассмотреть все свидетельства древних отцов о таинствах и сопоставить их, то окажется, что хотя каждый из них в отдельности говорит лишь о некоторых таинствах, но все вместе они свидетельствуют о совершении в их время всех семи таинств.

Важным свидетельством в пользу седмичного числа таинств в древней Церкви служит признание всех семи таинств в неправославных обществах. Так, у несториан и евтихиан, ведущих свое начало от Нестория и Евтихия, живших в 5 веке, существует семь таинств. То же число таинств признается и западною Церковью. Такое согласие относительно числа таинств у христиан, разномыслящих в отношении других предметов

веры, показывает, что вера в седмичное число таинств основана на апостольском предании, а не есть позднейшее нововведение в Церкви. Наконец, в пользу седмичного числа таинств свидетельствует и церковно-богослужебная практика. До нашего времени сохранились чинопоследования семи церковных таинств - греческие и латинские, которые восходят ко временам ранее XI в. это является ясным доказательством того, что все семь таинств существовали в Церкви задолго до появления формулы о том, что число таинств - семь.

Седмичное число таинств отрицается только протестантством и происшедшим от него англиканством. Такое отступление от общехристианской формулы легко объясняется отрывом протестантства от апостольского предания вообще.

Действительность и действенность таинств

Под действительностью таинств разумеется то, что известное священнодействие есть именно совершение таинства, т.е. при этом и в видимом знаке заключается и под видимым знаком сообщается приступающему к таинству определенный дар божественной благодати. Под действенностью же таинства развееется такое или иное действие на человека благодати, сообщаемой в таинстве - действие во спасение или во осуждение.

По учению Православной Церкви таинство действительно и благодать Божия несомненно нисходит на человека, когда таинство совершено правильно. Правильность же совершения таинства заключается в том, чтобы при этом были соблюдены предписываемые Церковью требования относительно совершителя и образа совершения таинства.

Совершителем таинства может быть только законно-рукоположенный епископ или пресвитер. Законным, т.е. согласным с законами Церкви рукоположением является такое, которое совершено епископом, принявшим власть поставления священнослужителей по прямому и непрерывному преемству от самих апостолов. Преемства от апостолов и непрерывность этого преемства служит признаком истинной иерархии и свидетельствует о праве человека совершать таинства. Необходимость этого условия для действительности таинств понятна. Христос Спаситель усвоил право и власть сообщать людям благодатные дарования не всем верующим, но только призванным из них - апостолам, а потом через апостолов - преемникам их - епископам, и чрез епископов - сотрудникам их - пресвитерам. Епископам и пресвитерам эта власть даруется чрез особое таинство - таинство священства. И только принявшие эту власть от законного епископа могут быть совершителями таинств. Таковыми являются епископы и пресвитеры Церкви Православной, римско-католической и армяно-григорианской, как имеющие непрерывную связь с апостольскими преемством.

Признавая это условие действительности таинств, православная Церковь отвергает мнение, будто из законных совершителей таинства действительные таинства совершают только те лица, которые являются по жизни своей достойными служителями и совершителями тайн Божиих: по этому мнению, таинства, совершаемые священнослужителями жизни недостойной, или без благоговейного внимания к своему делу, или вообще без должного внутреннего расположения, не имеют силы таинств, т.е. не действительны. Такое мнение высказывалось еще в древности, донатистами, новацианами, монтанистами, повторялось в средние века и встречается еще и в настоящее время. Римско-католическая Церковь, напр. действительность таинств ставит в зависимость от действительного *намерения* священнослужителя совершить его.

Необходимость внешнего намерения для действительности таинств, т.е. намерения со стороны служителя Церкви совершить священнодействие, признает и Православная Церковь "Должен священник ведать", - говорит св. Тихон Задонский, какими словеса совершается тайна, и притом должен иметь крепкое намерение к совершению тайны, еже по чину церковному действовать и совершати тую силою Св. Духа: а без такого намерения, или когда священник не ведает, какими словами тайна совершается, или когда в беспамятстве действует, без всякого намерения, никогда не совершает тайны, но яко неключимый раб вечно в погибель осуждается".

Эти, можно сказать, видимые знаки намерения необходимы по вполне понятным причинам. Но нельзя полагать действительность таинства в зависимость от внутреннего намерения в римско-католическом смысле и вообще в зависимость от личного достоинства или недостойности священнослужителя, его личной веры, образа жизни и т.д. Конечно, служитель таинств должен жить достойно своего высокого назначения и звания, быть примером, образом для верующих, быть "светом миру", "солию земли", тяжкий грех может произойти, если поддается соблазну верующим небрежным служением священнодействия должны совершаться с благоговением и верою в благодатную силу таинств. "Проклят человек, творяй дело Господне с небрежением" (Иер. 48, 10) говорит Господь. Однако же тайное неверие, и, следовательно, тайное отсутствие намерения совершить таинство, пока оно не обнаружено, не обличено и не осуждено Церковью, ни недостойность священника в отношении образа личной жизни, не служат препятствием к действительности таинства. Таинства, совершенные священником до времени открытого обнаружения его недостойности, до лишения его власти священнодействовать, не лишены силы и действительности. Только после того, как священник запрещен в служении, таинства, им совершаемые уже не имеют силы. В таком случае и приемлющий от него таинство благодати не принимает, потому что в этом случае он становится участником его неверия или противления Церкви.

Таким образом, мнение, по которому действительность таинства зависит от личных нравственных качеств совершителя, от его внутреннего и сокровенного намерения - неосновательно. Это можно уяснить из следующих положений.

Благодатная сила таинств зависит от спасительного подвига и воли Христа Спасителя. Он Сам, невидимо действуя Духом Святым, сообщает в таинствах спасительную благодать. Сам Он невидимо и совершает таинства, а епископы и пресвитеры, священнодействуя, совершают только естественные действия в таинствах: они - только служители Его и видимые орудия. "Той вы крестит Духом Святым" говорил об Иисусе Христе Его Предтеча, хотя Спаситель Сам не крестил, а крестил чрез учеников Своих. А если люди суть только орудия, то их личные достоинства или недостатки не могут иметь влияния на действительность таинства. Отцы и учителя Церкви, касавшиеся этого вопроса, решительно утверждают, что таинство совершается единственною силою божественною, почему личные качества исполнителей Его воли не могут изменять силы таинств.

"Веруйте - научает св. Иоанн Златоуст, что и ныне совершается та же вечеря, на которой Сам Иисус Христос возлежал. Одна от другой ничем не отличается. Нельзя сказать, что эту совершает человек, а ту совершает Он Сам. Когда видишь, что священник преподает тебе дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку. Как при крещении не священник крестит тебя, но Бог невидимою силою держит главу твою, и ни ангел, ни архангел, ни другой кто не смеет приступить и коснуться, - так и в причащении". Случается, - говорит тот же св. отец, - что миряне живут в благочестии, а священники в неправде, и потому чрез них не надлежало бы совершаться ни крещению, ни причащению тела Христова, если бы благодать искала везде только достойных. Но ныне Господь обыкновенно действует и чрез недостойных, и благодать крещения ни мало не оскорбляется, жизнью священника. Говорю это, чтобы кто-либо, строго рассматривая жизнь священника, не стал соблазняться в рассуждении им совершаемого в таинствах. Ибо человек ничего не привносит от себя в предлагаемое, но все это есть дело силы Божией и Бог действует на нас в таинствах". "И праведный священник никакой пользы не принесет, когда ты неверующ, ни злой нимало не повредит, когда ты - верующ... Житие ли священническое, добродетель ли споспешествует столь великим делам? Нельзя тому, что дарует Бог, совершаться от добродетели священника. Все - дело благодати; дело священника отверзть уста, все делает Бог; священник исполняет только образ". То же утверждали и другие отцы Церкви, напр. св. Кирилл Иерусалимский, св. Амвросий, бл. Августин.

В пользу истины независимости силы таинства от личных качеств совершителя говорит и то соображение, что достоинства священнослужителей не являются чем-то установленным и определенным, т.е. не может быть указана степень совершенства священника для признания его достойным совершать священнодействия. Другими словами -

это достоинство всегда относительно и не может считаться чем-то безусловным: пред Богом же, любой человек нечист и недостойн, однако же Господь снисходя к немощи человеческой, не лишает действительности церковных таинств. А с т.з. различающих личные качества священников это должно было бы происходить всегда.

Вообще действительность таинств нельзя ставить в зависимость от таких условий, выполнение или невыполнение которых нельзя наблюдать и проверить, следовательно, недостаток намерения священнослужителя и недостаток его веры не уничтожают действительности таинства, пока они являются делом совести священнослужителя. Иное дело, когда эти качества проявляются во вне и принимают характер ереси или явного отпадения от православной веры и, таким образом, становятся доступными наблюдению и оценке: тогда Церковь судит такого служителя, и, в случае явной виновности, его священнодействия пресекает.

Так разрешается вопрос о действительности таинств со стороны внутреннего настроения совершителя таинств. Со стороны способа совершения таинств условием их действительности служит правильность совершения таинств, т.е. совершение их по установленному чинопоследованию. Однако в чинопоследованиях таинств не все имеет одинаково важное и существенное значение. Чинопоследования развились постепенно и потому в разные времена и в разных поместных церквях имели и теперь имеют свои особенности. Все такие особенности не определяют действительности таинств, но имеют значение для возвышения молитвенности и вообще духовного настроения как совершителя, так и, что особенно важно, - приемлющего таинство. Действительность же таинства, при всех прочих необходимых условиях обуславливается лишь точным и правильным соблюдением существенно-важного в чинопоследовании таинства, - того, что составляет неизменную, богопреданную принадлежность каждого таинства, те элементы чинопоследования, с которыми Господу угодно было соединить сообщение людям Своей освящающей благодати.

Первым условием действительности таинства (1) со стороны богоустановленного порядка совершения его служит употребление определенного вещества для таинства (а) или видимого знака его (б). Так, для таинства Крещения проводником и видимым орудием таинственного действия благодати для человека Господу угодно было избрать воду, для Евхаристии - хлеб и вино, для Миропомазания, - миро (для Елеосвящения - елей). В других таинствах волею их Установителя сообщение благодати соединено с применением определенного видимого знака: руковожложения в таинстве Священства, троекратного благословения в таинстве Брака, осенения крестообразным знаменем разрешаемого от грехов - в таинстве Покаяния. (2) Вторым условием правильности совершения таинств, от соблюдения которого зависит действительность таинства - это: "призывание Св. Духа и известная форма слов, посредством которых священник освящает таинство силою Святаго Духа" (Прав. Исп. 100). Призывание Святаго Духа и произнесение установленных слов (совершительной формулы таинства) придают внешним действиям при совершении таинства таинственно-благодатное значение. Так, таинство Крещения совершается словами священнодействующего: "крещается во имя Отца и Сына и Св. Духа". Таинство Миропомазания совершается словами: "печать дара Духа Святаго". Таинство Покаяния совершается словами разрешительной молитвы ("Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо"). В таинстве Евхаристии освящение даров начинается благодарственной молитвою ("Достойно и праведно Тя пети" - по чину литургии св. И. Златоуста. "Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю покланяемый" - по чину св. Василия Вел.), продолжается повторением установительных слов Спасителя: "приимите ядите..." и "пите от нея вси..."), и оканчивается молитвенным призыванием Святаго Духа и благословением даров: "и сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым".

В таинстве Священства такую существенную часть составляет молитва хиротонии, тайно произносимая рукополагающим и заключаемая крестообразным осенением

рукополагаемого. В таинстве Брака - слова: " Господи Боже наш, славою и честью венчай я". В таинстве Елеосвящения - молитва таинства: "Отче Святыи, Врачу душ и телес...", произносимые при крестообразном помазании болящего освященным елеем.

Указанные два существенные условия действительности таинств, относящиеся к способу совершения, иногда называются: первое - материей таинства, второе - формой таинства.

Действительное таинство есть вместе с тем и *действенное* таинство, т.е. при этом всегда действует Благодать. Следовательно, действие Благодати происходит независимо от религиозно-нравственного состояния приемлющего таинство. Действительность и действенность таинств, таким образом, совпадают. "Мы признаем таинства, - говорят Восточные Патриархи, - орудиями, необходимо воздействующими на приступающих к ним". На этом основании Церковь всегда преподает крещение, миропомазание и причащение младенцам, веруя, что эти таинства действуют на младенцев спасительно, хотя они еще и не имеют собственной веры.

Но от *действенности* таинств необходимо отличать их *спасительность*. Действие благодати происходит в действительных таинствах всегда, но характер этого действия неодинаков и зависит от направления человеческой свободы. Другими словами, то или иное действие благодати, преподаваемой в таинстве, а именно - во спасение или во осуждение зависит уже от внутреннего расположения принимающего таинство. Ап. Павел о недостойно причащающихся говорит: " иже аще яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойно, повинен будет телу и крови Господни... Ядый бо и пияй недостойне в суд себе яст и пьет" (1 Кор. 11, 27, 29). По мысли апостола, недостойно причащающиеся вкушают истинное тело Христово и пьют истинную кровь Его, и Св. Тайны действуют на них, но действуют не во спасение, а в суд или во осуждение: следовательно, их недостойность хотя и не препятствует таинству быть действительным и действенным, но действенным сообразно с внутренним состоянием приемлющего. В этом пункте православная Церковь расходится с римско-католической церковью, которая спасительность таинств ставит в неразрывную связь с действенностью таинств, - в связь с "*ex opere operato*": она признает спасительность таинств независимо от внутреннего расположения приступающих к ним, - при условии одного лишь внешнего принятия таинства, правильно совершенного.

По православному учению, *необходимыми условиями для того, чтобы действие таинств было спасительным, являются: вера в таинство со стороны приемлющих таинство и связанное с этим искреннее желание принятия таинства.*

Вера в таинство, т.е. вера в возможность получения благодати Искупления посредством внешних священнодействий, есть первое условие для того, чтобы таинство, совершенное над человеком, сопровождалось спасительными последствиями. Спаситель учит: " Иже веру имет и крестится, спасен будет" (Мр. 16,16). Пример жены-грешницы, прощенной Господом в доме Фарисея, показывает, что спасительное для человека разрешение от грехов подается ему по его вере. (Лк. 7, 50). Отсутствие этого условия препятствует Благодати Святаго Духа оживотворять душу человека, производить спасительное действие, хотя действительность таинства через это не исключается: это можно сравнить с тем, что сила света и самое присутствие его несколько не уничтожается, вследствие того, что слепой не в состоянии воспринять его лучи или загрязненная, мутная среда не может пропустить их через себя.

Отсутствие этого условия - веры - препятствует Благодати осуществить спасительное действие, но не устраняет действия силы Божией вообще, направляемой при этом так, как угодно Богу, не допускающему никакого вида худы на Святаго Духа.

Может ли быть согласовано со спасительностью таинства отсутствие водимой, сознательной веры, как напр. при преподавании таинств младенцам или недостаточная твердость веры, иногда ощущаемой людьми, приступающим к таинствам? На это нужно сказать, что требование веры в таинстве не может лишить его спасительности ни в том, ни в другом случае. В обоих случаях нет преград, возбранных Благодати оказывать спасительное действие. *Невозможность засвидетельствования веры, как у младенцев или смиренно*

сознаваемая нетвердость веры - не то что упорное неверие, которое только одно и может являться средостением между Богом и человеком. Душа младенцев по особым свойствам своим - детской нетронутости и частоты, - особенно доступна для действий Благодати (Мр. 10, 14). Маловерие же и слабоверие, могущее быть извиненным, не есть предвзятое неверие, когда говорят: " кое знамение творили, да видим и веру имем Тебе" (Ин. 6. 30) - это - сознание своей немощи, когда человека взывает: "верую, Господи, повози моему неверию" (Мр. 9, 24). Такой недостаток веры не возбраняет приходить на человека благодати с ее благотворным действием: недостающее здесь восполняется силою Божией, в немощи совершающеюся.

Вторым необходимым условием спасительного действия таинства является искреннее желание человека принять таинство. Благодать Божия не действует на человека насильственным образом, не спасает человека против его воли, против желания. "Се стою при дверех и толку, - говорит Господь: аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечераю с ним и той со Мною" (Ап. 3, 20). Во время Своей земной жизни Он подавал Свою помощь только тем, кто желал получить от Него эту помощь. "Хощеши ли цел быти?" (Ин. 5,6), - спросил Он расслабленного. Господь удалился из земли Гадаринской, не сотворив ни одного знамения, кроме изгнания бесов у человека, расположенного к вере и к исканию помощи Господней.

Конечно, сила желания принять таинство у разных людей может быть различна. Собственно препятствием к спасительному действию таинств служит полное отсутствие этого желания, которое является результатом отсутствия веры. Слабость же этого желания, происходящая от погружения человека в земную суету и ослабления, вследствие этого, духовной жизни, не препятствует, как можно думать, приходить Благодати Божией на человека. Недостающее здесь может быть восполнено, немощствующее, слабое, может быть укреплено силою той же самой благодати Божией.

Таковы главные условия спасительного действия таинств, Отсюда можно видеть, что возможно несовпадение спасительности таинства с его действительностью, когда таинство не сопровождается теми явно благотворными последствиями, какие свойственно производить сообщаемой в таинствах благодати. Характер действительности таинства бывает различен, - он всегда сообразен с духовным состоянием человека. При этом не должно забывать, что спасительное влияние таинства может обнаруживаться и действительно иногда обнаруживается иногда спустя более или менее продолжительное время по принятии его. Об этом говорит, в частности, преосв. Феофан. Но хотя иногда человек и не видит непосредственного действия благодати таинства, но после в делах христианской жизни он ощущает большую уверенность и стойкость. В отношении, напр. таинства Причащения еп. Феофан говорит, что ощутительных последствий этого таинства бывают обычно лишены люди, редко приступающие к этому таинству. Вообще же это - в руках Господа, ибо Он все творит по Своей благой воле, - говорит он. "Но в достойно причащающихся жизнь от Господа всегда приемлется и действует - сокровенно ли то или явно". Даже лишение чувства радости в день Причащения не является признаком недействия Благодати. "В сей день Господь делает для души, что ей более полезно, пишет пр. Феофан. - Для кого полезна грусть, она и оставляется".

Не все обладают одинаковою способностью к восприятию благодати: иной вмещает менее сравнительно с другим, у которого духовная природа богаче, а духовно-нравственная жизнь шире и глубже. Поэтому нужно допустить, что одно и тоже священно-таинственное действие, совершаемое над различными людьми, сопровождается не одинаковыми последствиями для духовно-нравственного развития человека: не одинаковыми последствиями в смысле количественным, но не качественном: в этом последнем смысле действие таинства в людях достойных - одинаково, т.е. всегда спасительно.

Обряды

В Православной Церкви есть много священнодействий, которые формою своего совершения имеют сходство с таинствами, таковы, напр. окропление водою слабого

новорожденного младенца при его крещении и окропление водою на молитве: помазание при таинстве Елеосвящения и помазание елеем на всенощном бдении: возложение руки епископа на поставляемого во пресвитера или диакона и на посвящаемого во чтеца и иподиакона. Есть и другие священнодействия, не сходные с таинствами, но сопровождающиеся определенными внешними знаками их совершения. Эти священнодействия называются обрядами. Между таинствами и обрядами существует глубокое и существенное различие. Оно состоит в следующем:

1. Таинства все установлены Основателем Церкви Господом Иисусом Христом. Нет и не может быть таинств, которые были бы установлены кем-либо иным, кроме Христа, так как только один Бог мог указать и даровать человеку средства, через которые могла бы нисходить на человека благодать Божия. Таким образом, необходимый признак, таинства - это установление их Иисусом Христом. Но этого нельзя сказать об обрядах. Правда, начало некоторых из них восходит ко временам апостольским и тем обязательнее содержание обряда для верующих, чем дальше в церковную древность идет его установление. Но многие из обрядов не только не были установлены Христом или даже апостолами, и вошли в употребление в послепостольское время.
2. Таинств семь. Церковь не может ни увеличивать, ни уменьшать их число, оно неизменно на все время существования Церкви на земле. Обрядов же много и число их изменилось и может изменяться в будущем. Сообразно с нуждами и потребностями Церковь может вводить в церковное употребление и действительно вводила новые обряды, неизвестные ранее, например, обряд пострижения в монашество: может она также и отменять обряды, если в них минует нужда или изменять их применительно к требованиям времени и обстоятельств.
3. В таинствах благодать Божия необходимо соединяется с видимым действием и необходимо в видимом знаке преподается приступающему к таинству: *обряды же только знаки прошения благодати Божией - милости Божией или благословения Божия*: в них нет такой связи между видимою и невидимою сторонами; поэтому с обрядами не соединяется необходимо сообщение даров милости или благословения Божия.
4. Наконец, в каждом из таинств низводятся на верующих определенные дары благодати Божией, усвояющей людям плоды искупительного подвига Христова. Поэтому принятие таинств обязательно для христианина: без этого невозможно вступление в Церковь и наследование спасения. В обрядах же, если люди и удостоиваются дарования божественной благодати, то эта благодать не имеет частного, определенного вида освящения человека. Обряды совершаются не с целью низведения на верующих благодати, усвояющей людям искупительный подвиг Христов, а с целью призвать на человека, а часто даже и на внешнюю жизнь и деятельность его, вообще милость Божию, Благословение Божие.... Поэтому обряды могут совершаться и совершаются над неодушевленными предметами (напр. окропление освященною водою полей, садов, домов, других принадлежностей хозяйства и т.п.). Обряды, как знаки прошения милости Божией в частных случаях, не имеют характера безусловной необходимости для всех членов Церкви, какой имеют таинства. Поэтому и число, и совершение их изменялось и может изменяться.

Итак, таинства занимают центральное место среди всех освятительных божественных установлений. По отношению к ним все остальные является только как бы предваряющим и сопутствующим. На этих то по преимуществу освящающих человека богоучрежденных средствах-таинствах мы и остановим свое внимание, в целях лучшего уяснения их сущности. Первым из них является то таинство, чрез которое христианин становится христианином - таинство Крещения.

Профессор В.Д. Сарычев

Василий Дмитриевич Сарычев родился в 1904 году в д. Куркино Рязанской губернии. В 1928 году закончил Московский институт путей сообщения (ныне Институт инженеров транспорта). В течение 20 лет работал по специальности в различных организациях Москвы и Московской области. Его патриотическая деятельность в период Великой Отечественной войны отмечена правительственной наградой - медалью "За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг".

В 1948 году Василий Дмитриевич поступил на 1 курс Московской духовной академии, которую закончил в 1952 году со степенью кандидата богословия за курсовое сочинение "Учение о благодати в трудах епископа Феофана Затворника", и был оставлен при академии профессорским стипендиатом. Вначале он преподавал Священное Писание Ветхого Завета, затем Основное и Догматическое богословие.

В 1956-1957 годах Василий Дмитриевич был инспектором Московских духовных школ.

В декабре 1967 года за сочинение "Догматическое содержание проповеднических трудов Филарета, митрополита Московского" Василий Дмитриевич был удостоен ученой степени магистра богословия.

Большое участие Василий Дмитриевич принимает в общественно-церковной, экуменической жизни. Он является членом Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений, членом Центрального комитета Всемирного Совета Церквей и Комиссии ВСЦ "Вера и церковное устройство". Он - участник многих экуменических встреч и собеседований.

По благословию Святейшего Патриарха Московского в составе церковных делегаций и паломнических групп Василий Дмитриевич неоднократно выезжал за границу. Он также почетный член Ленинградской духовной академии, член редакционной коллегии сборника "Богословские труды".

Некоторые богословские работы Василия Дмитриевича напечатаны в изданиях Московской Патриархии: в сборнике "Богословские труды", в "Журнале Московской Патриархии", в некоторых зарубежных изданиях. Он автор нескольких статей для греческой Богословской энциклопедии.

Родной академии Василий Дмитриевич отдает не только свои духовные силы. В январе 1974 года Василий Дмитриевич пожертвовал в библиотеку духовных школ значительную часть личной библиотеки: более тысячи книг богословского, церковно-исторического, литургического содержания, среди которых есть уникальные, не имевшиеся до этого в собрании библиотеки МДА или имевшиеся в единичных экземплярах.

Внешне строгий и требовательный на лекциях, Василий Дмитриевич необычайно отзывчив и добр вне аудитории. Воспитанникам духовных школ профессор преподает догматическое учение в духе святых отцов, учителей Церкви, в духе православного Священного Предания.

11 июня 1974 года на очередном заседании Совета Московских духовных академии и семинарии ректор духовных школ архиепископ Дмитревский Владимир зачитал указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена о награждении в связи с 70-летием одного из старейших наставников - профессора Догматического богословия Василия Дмитриевича Сарычева орденом святого князя Владимира II степени. 13 июня 1974 года на торжественном выпускном акте Московских духовных школ в день их 30-летия Владыка ректор в присутствии академической семьи и гостей вручил орден В. Д. Сарычеву и в теплом приветственном слове отметил усердные труды, постоянную заботу его по подготовке пастырей Церкви во славу Господа Иисуса Христа, во благо нашего Отечества и пожелал крепости сил в его дальнейших трудах

ЖМП 1974 № 9 стр. 13