

**Православное догматическое богословие.  
Том 1  
протоиерей Николай Малиновский**

[Том 2](#) \* [Том 3](#) \* [Том 4](#)  
[Биография](#)

## Введение. Учение о Боге едином в существе и троичном в лицах

*Се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа (Иоан. 17, 3).*

*Вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть... Тем создана всяческая, и всяческая в Нем состоится (Иоан. 1, 3; Кол. 1, 16–17).*

*Также возлюби Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodного дал есть, да всяк веруя в Он не погибнет, но имать живот вечный (Иоан. 3, 16).*

*Прийти имать Сын человеческий во славе Отца Своего со ангелы Своими, и тогда воздаст комуждо по деянием его... Око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его (Мф. 16, 27; I Кор. 2, 9)*

*Возлюбленнии, не всякому духу веруйте, но искушайте духи, аще от Бога суть яко мнози лжепророцы изыдоша в мир (I Иоан. 4, 1).*

*Братие, блюдитесь, да ничтоже вас будет прельщая философию и тщетною лестию, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христе ... Да не бываем младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения (Кол 2, 8; Еф. 4, 14).*

## § 1. Понятие о Догматическом Богословии.

Общее понятие о науке „Догматическое Богословие“ дается в самом её наименовании. Называется она „богословием“. Слово „богословие“ – θεολογία, заимствованное христианами от древних греков, употребляется в настоящее время в очень широком значении <sup>19</sup>. Под именем богословия ныне понимается целая совокупность наук, имеющих своим предметом Бога, как Он открыл Себя в христианской религии, и божественное домостроительство в обширнейшем смысле, иначе – все то, что имеет прямое и непосредственное отношение или к Богу или к людям в их отношениях к Богу. Предметы частных богословских наук теперь обозначаются теми прилагательными (или эпитетами), которые присоединяются к слову богословие, или другими специальными названиями. Предмет Догматического Богословия указывается в прилагательном „ догматическое“, показывающим, что в этой богословской науке излагаются и уясняются догматы христианские, почему и сама она часто называется просто „Догматикой“. В самом наименовании науки таким образом дается такое понятие о ней: *Догматическое Богословие есть наука, имеющая своим предметом систематическое изложение всей совокупности христианских догматов.*

Догматы христианские в различных существующих ныне христианских вероисповеданиях понимаются неодинаково и каждое из них имеет свои системы Догматики, излагающие содержание этой науки в духе особенностей своего вероисповедания. Поэтому для обозначения вероисповедной точки зрения на предмет этих систем к наименованию их: „Догматическое Богословие“, „Догматика“, обыкновенно присоединяются соответствующие эпитеты. *Православное Догматическое Богословие излагает свой предмет по духу и под руководством православной церкви* <sup>20</sup>.

## § 2. Понятие о догматах как предмете Догматического Богословия

1. Слово *догмат* – δόγμα – слово греческое. Происходя от глагола δοχεῖν – думать, полагать, верить, частнее – от прош. его формы δέδογμα (в 3 л. δέδοικα – решено, положено, определено), слово δόγμα обозначает собою мысль, вполне утвердившуюся в человеческом сознании, ставшую твердым убеждением человека, вообще – бесспорную истину, твердо установленное положение, и потому общеобязательное, а также определившееся, твердое, неизменное решение человеческой воли <sup>21</sup>. Мысль о чем-то непререкаемом, незыблемо установленном, а потому общеобязательном, соединяется с этим словом и во всех европейских языках, заимствовавших его с языка греческого. С таким значением слово δόγμα вошло в употребление еще в греко-римской древности. Так, у *Платона* (в „Государстве“) догматами называются правила или нормы относительно справедливого и прекрасного (δόγματα περὶ δικαίων καὶ καλῶν), которые должны быть внушаемы детям. *Цицерон* свидетельствует, что истины, приобретенные мудростью, притом такие, которых никто не может отвергать, не погрешая против истины, так как нельзя отвергать закон истины и правды, философы называют догматами <sup>22</sup>. В этом смысле св. *Исидор* Сократа называет законоположником догматов аттических (ὁ τῶν ἀττικῶν δογμάτων νομοθέτης) <sup>23</sup>, а учения Платона и стоиков – догматами <sup>24</sup>. У *Сенеки* догматами называются основоположения нравственного закона, с отличием при этом от них вытекающих из них конкретных предписаний <sup>25</sup>. Непререкаемый, обязательный для всех членов общества, признающих авторитет известной внешней власти, имеют и постановления и распоряжения, исходящие от этой власти. Поэтому слово догмат употреблялось в древности и для обозначения постановлений государственной власти. Так, у *Ксенофонта* словом δόγμα называется то начальственное решение или распоряжение, которому вполне должны были подчиняться и следовать все военачальники, а вслед за ними и все подчиненные им воины <sup>26</sup>. *Геродиан* тем же словом обозначает определение римского сената, которому должен был покориться весь римский народ <sup>27</sup>, другие писатели (*Демосфен*, *Платон*, *Полибий*) – вообще гражданский закон. Таким образом, у классических писателей, греческих и римских, слово догмат означало бесспорную умозрительную философскую истину, общее нравственное основоположение, нравственное и эстетическое правило, гражданский

закон. Вообще же оно означало у них несомненно истинное и бесспорное основоположение или правило, относящееся к области философии, нравоучения и к законодательству. Узаконения государственной власти выражаются словом δόγμα и в св. Писании. Так, в ветхом завете, в переводе LXX, догматами называются царские указы (Дан. 2, 13; 3, 10; 6, 8; Есф. 6, 8), а также народные узаконения религиозного характера (2Мак. 10, 8; 15, 36). В смысле царского указа встречается то же слово и в новом завете. Так, у ев. Луки (2, 1) догматом названо повеление кесаря о всенародной переписи, обязательная сила которого должна была распространяться на все народонаселение римской империи, а в кн. Деян. ап. словом δόγματα обозначаются законы, истекающие от царской власти, которым обязаны подчиняться все подданные в государстве (17, 7). Ап. Павел прилагает название догмата и к закону Божию. Так, в послании Колоссянам (2, 14 – Христос истребил *еже на нас рукописание ученьми* – τοῖς δόγμασιν; сн. 20–21ст.) и Ефесеям (2, 15 – *закон заповедей ученьми* – ἐν δόγμασι – *упразднив*) догматами называются предписания закона Моисеева, которые уже не в силу высшего человеческого, а божественного авторитета, должны были в свое время иметь обязательную силу для каждого иудея. Наконец, в новом завете есть одно место, где слово δόγματα прилагается к определениям, имевшим непосредственное отношение к жизни христианской церкви. Так именно называются *уставы* (τὰ δόγματα), *сужденные от апостол и старец, иже во Иерусалиме* (Деян. 16, 4; сн. 15, 22–25), имевшие как составленные церковью под водительством Св. Духа значение обязательного правила или закона для всех её членов.

Как хорошо выражающее с *формальной* стороны свойства христианской истины как истины бесспорной и непреложной вследствие богооткровенного её происхождения и как такой, которая общеобязательна для христиан, т. е. которая должна быть обязательным жизненным правилом для всех членов христианского общества, слово δόγμα, в качестве условного термина, у христианских писателей вошло в употребление и для обозначения истин откровенной религии. Правда, в св. Писании учение И. Христа и апостолов, в частности, – ни умозрительные истины его, ни нравственные законы его, нигде не названы догматами. Но отцы и учителя церкви именно учение И. Христа и апостолов стали называть догматами. Первоначально такое название прилагалось вообще к христианскому учению, а не к истинам лишь только христианского вероучения. Так, св. *Игнатий* христианское учение, и, по-видимому, собственно нравственное христианское учение, называет догматами Господними и апостольскими (τὰ δόγματα τοῦ Κυρίου καὶ ἀποστόλων) <sup>28</sup>.

Часто встречается выражение τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ δόγματα у св. *Иустина* мученика, но для обозначения вообще учения Христова. *Климент александрийский* называет основоположения христианского учения догматами божественными <sup>29</sup>. *Ориген* также вообще христианскому учению усволяет наименования догматов Божиих, спасительных догматов и просто догматов <sup>30</sup>. Но в IV-м и V-м веках восточные отцы церкви догматами стали называть не все без различия содержащиеся в откровении истины, но и из богооткровенных лишь только относящиеся к определенному кругу представлений, именно – истины христианского вероучения, в отличие от нравственных правил и заповедей. Так, св. *Кирилл иерусалимский* говорит: „образ богопочтения заключается в сих двух принадлежностях, в точном познании догматов благочестия и в добрых делах (δόγματων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν): догматы без добрых дел не благоприятны Богу; не приемлет Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия. Ибо, что пользы – знать учение о Боге (τὰ περὶ Θεοῦ δόγματα) и срамно любодействовать?“ Далее св. Кирилл догматами, и притом „догматами необходимыми“, называет те именно истины веры, которые были заключены в символе церкви иерусалимской и которые имели быть преподааны оглашаемым <sup>31</sup>. Св. *Григорий нисский* утверждает, что И. Христос христианский образ жизни разделил „на две части, – на нравственную и на точное соблюдение догматов“ (εἰς τὸ ἡθικόν μέρος καὶ τὴν τῶν δόγματων ἀκριβείαν); и в подтверждение указывает на слова Спасителя: шедше научите вся языки...учаше блюсти вся, елика заповедах вам (Мф. 28, 19–20). „Та часть, – пишет он далее, – которая относится до заповедей, так как с этой стороны менее может произойти вреда для души, оставлена диаволом неприкосновенной. Вся же забота противника устремлена более на главную и важнейшую часть, – чтобы так совратить души многих, чтобы не было никакой для них пользы, если бы даже они и достигли некоторого совершенства чрез соблюдение заповедей, так как для тех, которые вовлечены в заблуждение относительно догматов, не остается уже этой великой и первой надежды (спасения)“ <sup>32</sup>. Св. *И. Златоуст*, объясняя благожелание апостольское, чтобы И. Христос утвердил христиан во всяком благом слове и деле, говорит далее, что сказанное „относится и к догматам веры и к правилам деятельности“. Он же пишет: „следуя Писанию, будем стараться хранить в душах своих здравые догматы, а вместе с тем и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидетельствовала о догматах, и догматы сообщали жизни твердость. Как в том случае если мы, содержа правые догматы, станем жить небрежно, не будет нам пользы, так и тогда, когда, живя хорошо, будем не радеть о

правых догматах, не можем ничего приобрести для своего спасения. Если хотим мы избавиться и геенны и получить царство, то должны украшаться тем и другим“ <sup>33</sup>. Церковный историк *Сократ*, рассказывая про Мелетия антиохийского, говорит, что сначала этот епископ о догмате умалчивал, предлагая слушателям одно только нравоучение, а впоследствии предложил им и веру, исповеданную в Никее, и учил единосущию <sup>34</sup>. Блаж. *Феодорит*, оканчивая догматическую часть (23 гл.) своего „Сокращенного изложения божественных догматов“, говорит: „у мужей богоносных, – разумею пророков, апостолов и их преемников, – заимствовала церковь эти догматы... А так как мерзкие еретики повредили и нравственное учение, то покажем, как мудрствует церковь в учении о нравственности“. В V в., таким образом, слово догмат как название для умозрительных истин христианской веры достаточно определилось. Можно думать, что избрание этого слова для обозначения лишь умозрительных истин христианского учения, а не всех вообще истин богооткровенной религии, совершилось в соответствии с тем, что и в дохристианской древности слово δόγμα употреблялось предпочтительно для обозначения философских учений. Если положениям человеческой мудрости, казавшимся непререкаемыми и имевшим в области мысли такое же обязательное значение, как в области практической деятельности государственный закон, прилично наименование догматами, то тем более приложимо это наименование к умозрительным истинам, открытым человечеству самою ипостасною Премудростию.

Но хотя в II-V веках установилось наименование истин христианского вероучения догматами, однако оно вошло в употребление в значении специального богословского термина с строго определенным значением в позднейшее время. В средние века слово „догмат“ в богословии не было употребительно. Более употребительным в нем оно стало только во второй половине XVII в. и особенно в XVIII и в XIX в. Протестанты в XVIII в. и даже несколько раньше словом „догмат“ стали обозначать христианское вероучение, в отличие от нравоучения, как это было еще в IV в. В это же самое время самая наука, излагающая христианское вероучение, стала называться „Догматическим Богословием“ в отличие от „Богословия Нравственного“. Потом название „Догматическое Богословие“, „Догматика“, стали употреблять и богословы других исповеданий. Ныне оно употребляется как название науки, излагающей христианские догматы, богословами всех церквей и исповеданий.

II. Догматами христианской религии в настоящее время во всех христианских исповеданиях называются богооткровенные истины

христианской веры, относящиеся к определенному кругу представлений, – истины умозрительные или теоретические. Но в определении и понимании частных признаков догматов существуют между христианскими исповеданиями некоторые различия, зависящие от вероисповедной точки зрения. С православной точки зрения существенными признаками догматов, отличающими их от всех других христианских истин, равно и от учений нехристианских и неправославных, являются именно следующие: 1) теологичность догматов веры, 2) богооткровенность, 3) церковность и 4) законообязательность для всех членов церкви.

1. *Теологичность.* – Этим признаком, усвояемым догматам, указывается область истин, обнимаемых догматами. Из всех христианских истин догматами называются лишь те, которые относятся к существованию религии как внутреннего союза Бога с человеком, и притом союза, восстановленного И. Христом, т. е. истины, которые содержат учение о триединном Боге и отношении Его к миру и разумно-свободным существам, в особенности к человеку. Частнее, христианские догматы учат о триединном Боге, в Его существе и свойствах, о Боге как Творце, Промыслителе, Спасителе, Судии и Мздовоздателя, и о человеке со стороны его религиозного состояния; о его греховном состоянии и отчуждении от Бога и о восстановлении и осуществлении его союза с Богом чрез Христа Спасителя, о его благодатном состоянии в церкви, осуществляемом силою Св. Духа и приготавливающим его к вечной блаженной жизни с Богом. Все же другие истины, находящиеся в откровении, но не имеющие своим предметом учение о Боге и отношении Его к миру, разумно-свободным существам вообще и в частности к человеку, напр., истины, определяющие, что должен делать человек как существо нравственное (истины нравственные, заповеди), или истины, показывающие, как христианин должен выражать свои отношения к Богу во внешнем богослужении (истины обрядовые), или истины, показывающие, как христианину подобает *в дому Божиим жити* (1 Тим, 3, 15 – истины канонические), или исторические сказания о церкви Божией ветхозаветной и отчасти новозаветной, пророчества и т. п. – уже не суть догматы веры, хотя вообще и обязательно для христианина их всецелое признание. Такое содержание истин, называемых „догматами веры“, показывает и то, почему они суть истины веры, а церковь свое сокращенное изложение догматов веры назвала „символом веры“ и начинает его словом „верую“. Догматы стоят выше разума и опыта и потому воспринимаются не столько познающим разумом, сколько



верующим сердцем. Особенно это должно сказать о догматах непостижимых или тайнах веры; а между тем они-то именно и составляют основную и важнейшую часть христианского вероучения. Само собой впрочем понятно, что усвоением догматов верую в них не исключается знание их, а, напротив, чрез веру и силу веры облегчается и воспособляется уразумение и возможное для человека познание их. *Верую разумеваем, учит апостол (Евр. 11, 3).*

2. *Богооткровенность.* – Все догматы христианской религии суть истины богооткровенные, содержащиеся скрыто (*implicite*) или явно (*explicite*) в св. Писании ветхого и нового завета; иначе, – они суть слово Самого Бога к людям, глаголавшего чрез пророков и апостолов и особенно чрез Господа нашего И. Христа, Богочеловека, Который есть *путь, истина и живот (Иоан. 14, 16)*. То учение, которое не содержится в слове Божиим, не есть и не может быть догматом веры. Такое происхождение христианских догматов отличает их от истин и мыслей всякой нехристианской религии и от учений философских и возвышает пред ними. Мысли и положения, добываемые человеческим умом, почти всегда бывают только отчасти верны; в них истина смешана с заблуждением и ложью, или, по крайней мере, они не содержат всей полноты истины. Поэтому, с развитием человечества, по мере расширения его кругозора и усовершенствования его познания, положения, считавшиеся в свое время бесспорными и великими истинами, заменяются новыми положениями, точнее и полнее объемлющими предметы. Но и эти положения в свою очередь подвергаются переработке и заменяются понятиями более совершенными. Таким путем постепенного и долговременного усовершенствования люди мало-помалу приближаются к идеалу истинного знания. Но в догматах христианских как богооткровенных содержится истина чистая, без примеси лжи, и настолько высокая и полная, что ум человеческий не только не пришел к ним в лице даже гениальнейших людей дохристианского времени в течение тысячелетий, но не в состоянии и теперь, когда они предлагаются откровением, постигнуть их во всей глубине и необъятности. Нельзя думать при этом, будто в самом откровении догматы даны не в общей их совокупности, а в виде лишь нескольких наиболее общих положений, из которых люди мало-помалу обычным логическим процессом вывели и остальные частные догматы, ныне исповедуемые церковью. То, что называется догматами, открыто Самим Богом сполна и однажды навсегда. В том объеме и смысле, в каком исповедует их церковь, догматы переданы нам чрез едиnorodного Сына Божия и возвещены апостолами, учившими, по

действию Духа Святого, не чему-либо иному, а тому, чему и сами были научены И. Христом. Потому-то у отцов церкви христианские догматы называются „догматами Божиими“, „догматами И. Христа“, „догматами евангельскими“, „догматами апостольскими“. И то учение, которое не восходит к И. Христу или Его апостолам, и не есть догмат веры. Из того, что догматы – истины божественного, а не человеческого происхождения, ясно, почему они безусловно истинны и непреложны, каковое значение усваивают им и Сам И. Христос (Мф. 5, 18) и апостолы (2Кор. 1, 19–20).

3. *Церковность*. – Истины, называемые догматами, суть истины, признаваемые за таковые вселенскою церковью, и в качестве догматов предлагаемые ею её членам. То же, что не исповедуется церковью как догмат не может быть догматом и для частных лиц. Частнее смысл и важность этого признака догматов, отличающего их от частных *мнений* о предметах веры и еще более от догматов *еретических*, открывается из следующего. Существенное свойство догмата как истины богооткровенной есть её безусловная истинность и непреложность. Сами по себе догматы как мысли ума Божия непреложны и тверды. Заключение в св. Писании и предлагаемые сознанию верующих, они и в сознании верующих должны быть убеждениями твердыми; только при этом условии убеждения эти могут быть достойны своего предмета и спасительны для души. Что же может сообщить должную твердость человеческим убеждениям относительно догматов веры? Хотя все до одного христианские догматы заключены в откровении, но одно это не в состоянии еще сообщить должной твердости убеждениям христиан относительно истин веры. Частные лица, заимствуя учение непосредственно из откровения, легко могут не понять того или другого изречения ума Божия, или понять превратно; от *мнений*, не основанных на точном смысле слова Божия, не свободны были даже знаменитейшие учителя церкви; а если бы даже отдельные лица и правильно поняли слово Божие, то они не могут быть убежденными, что их понимание правильно. В уме христианина могут возникнуть и такие вопросы: где ручательство подлинности и неповрежденности самих источников божественного откровения? Откуда известно, какие книги суть священные, и почему та или другая из них точно принадлежит к числу священных? Необходимо для христианина, чтобы вера его была твердою, таким образом, высшее свидетельство и ручательство подлинности и неповрежденности источников божественного откровения и верности понимания и определения точного смысла тех его мест, в которых содержатся истины нашей веры. Такое высшее руководство мы и имеем в церкви. Она, между прочим, на то и

установлена, чтобы быть хранительницей и истолковательницей божественного откровения для всех людей – быть *столпом и утверждением истины* (1Тим. 3, 14), и с этой целью соблюдается Духом Святым, пребывающим и имеющим пребывать с нею вовек (Иоан. 14, 16), так что не может ни погрешать, ни обманывать, ни обманываться. Её-то голос и сообщает твердость догмату; заявляя открыто пред всеми веру в него как богооткровенную, а потому непререкаемую и неоспоримую истину, она дает собою ручательство его божественного достоинства. Следовательно, для того, чтобы вполне убедиться, что известные откровенные истины должно признавать за догматы, и что их надобно понимать так, а не иначе, нам необходимо услышать эти истины и точное определение их из уст Христовой церкви, – разумеется, церкви истинной, православной; без неё далее *личных мнений* и предположений человек идти не может, и, следовательно, вне её, напр., в обществах протестантских, не может быть и догматов веры в строгом смысле. Посему-то древними пастырями догматы нередко и были называемы „догматами церкви“, „словами церкви“. Отсюда понятно, какую важность имеет и тот церковный акт, посредством которого церковь заимствованной из откровения истине сообщает значение истины для всех неоспоримой, или догмата: без этого акта известная истина веры не может получить догматического значения для частного сознания *каждого* в отдельности верующего, хотя для общецерковного сознания и проникающих в церковное её разумение она и до этого акта имела значение догмата веры <sup>35</sup>. Провозглашая ту или другую истину догматом, церковь, однако, провозглашает не новое какое-либо учение, – догматов, которых не дано в св. Писании, церковь создавать не может и никогда не создавала, – но лишь своим авторитетом свидетельствует и утверждает как догмат то, что получено ею от Господа И. Христа и апостолов. Её определения есть только лишь изложение в сообразной потребности обстоятельств и времени форме содержания откровенного учения. Само собою понятно, что в указанном утверждении и свидетельстве церкви нуждаются не сами по себе христианские умозрительные истины, а имеют нужду люди для своего убеждения в них.

4. *Законообязательность* для всех членов церкви есть последнее существенное свойство догматов веры. Догматы как истины веры, определяемые вселенскою церковью при содействии Духа Божия и преподаваемые ею не от себя, а от имени Св. Духа, во имя Христово как истины богооткровенные не могут иметь другого значения, как обязательных правил веры или законов, которые во всей своей

совокупности и подлинном их смысле должны быть принимаемы каждым христианином, не желающим отречься от Христа и отделяться от основанной Им церкви и чрез то лишаться надежды на спасение. И слово Божие воспрещает малейшее уклонение от чистоты христианского учения и какое-либо изменение его, утверждая тем его обязательность для христиан: *аще мы, или ангел с небесе, говорит ап. Павел, благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет (Гал. 1, 8; сн. 2Тим. 2, 16–18)*. Выражая ту же мысль, отцы VI-го вселенского собора говорят: „аще кто-либо из всех не содержит и не приемлет догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных: тот да будет анафема, и от сословия христианского да будет отлучен и извержен“ (1 прав.). Сообразно с этим, по свидетельству истории, церковь, действительно, и поступала, отлучая, в силу дарованной ей Богом власти (Мф. 18, 17–18), всех, сознательно и упорно отвергающих или искажающих её догматы. И это вполне понятно. Если и человеческое, правильно организованное общество от своих членов требует подчинения своим правилам и верности началам, во имя которых оно составилось, и не терпит в своей среде члена, который настойчиво отрицает и попирает то, что соединило людей в один крепкий союз, то тем более не может терпеть церковь – общество богоустановленное – таких членов, которые сознательно и упорно противятся содержимым и проповедуемым ею же божественным догматам, которые сами отшатываются от проповедуемого ею учения и чрез то сами поставляют себя вне её. Еретик *самоосужден есть (Тит. 3, 11)* <sup>36</sup>.

Рассмотрение существенных свойств догматов приводит к такому понятию о них: *догматы суть богооткровенные истины, содержащие в себе учение о Боге и Его отношении к миру и особенно к человеку, хранимые, определяемые и преподаваемые православною церковью как непререкаемые, неизменные и обязательные для всех верующих правила веры. Изложение в системе, выяснение, научное обоснование догматов и составляет содержание Догматического Богословия. Понимаемое в смысле науки Догматическое Богословие, таким образом, есть не что иное, как система православного христианского вероучения, иначе – систематическое изложение православно-христианского учения о триипостасном Боге, Его свойствах и действиях в отношении к миру и в особенности к человеку* <sup>37</sup>.

### § 3. Важность и значение догматов. Опровержение мнений, отрицающих значение догматических истин в христианстве

I. Догматы веры, содержа в себе учение о Боге и домостроительстве человеческого спасения, выражают и определяют самое существо христианской религии как восстановленного воплотившимся Сыном Божиим союза Бога с человеком; все другие христианские истины – нравственные, богослужебные, канонические – имеют значение для христианина в зависимости от признания догматов, в которых имеют для себя и точку опоры. Отсюда видно, что догматы веры имеют первостепенное значение в христианской религии. Такое значение и усваивается им как откровением, так и церковью. Откровение требует исповедания догматов как первейшего и необходимого условия для достижения спасения, чем ясно показывает и самую их важность. Спаситель поучал: *се же есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога, и Его же послал еси Иисус Христа (Иоан. 17, 3). Покайтесь и веруйте во евангелие (Марк 1, 15; Мф. 4, 17). Веруйте в Бога и в Мя веруйте (Иоан, 14, 1).* Возвестив о Себе как истинном Сыне Божиим, воплотившемся „нас ради человек и нашего ради спасения“, Он говорил: *веруй в Сына имать живот вечный, а иже не верует в Сына, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем (Иоан. 3, 36); веруй в Он не будет осужден, а не веруй уже осужден есть, яко не верова во едиnorodного Сына Божия (3, 18; сн. 3, 16; 6, 29); аще не имете веры, яко Аз есмь, умрете во гресех ваших (8, 24).* Ап. Петр, когда исповедал Его Христом, Сыном Бога Живаго, удостоился за это особенного ублажения и обетования (Мф. 16, 16–19). Повелевая апостолам, при отправлении их на всемирную проповедь, учить народы вере в Отца и Сына и Святаго Духа, Он говорил: *иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет (Марк. 16; 15–16; ср. Матф, 28, 19).* Сообразно с этим апостолы учат: *без веры невозможно угодили Богу (невозможно, напр., ни любить Бога, ни надеяться на Него, ни молиться Ему и т. д.); веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть и взыскающим Его мздовоздаятель бывает (Евр. 11, 6; ср. Рим. 10, 9–11),* а евангелие Иоанна и написано, дабы мы уверовали, что *Иисус есть Христос, Сын Божий, и веруя, имели жизнь во имя Его (Иоан. 20, 31 ср. 1Иоан. 5, 12),* ибо несть иного имене под небесем, данного в человецех, о нем же подобает

*спастися нам, кроме имени Богочеловека (Деян. 4, 12). Апостолы убеждают верующих пребывать в том учении, которое слышали от них, т. е. в проповеданной апостолами истине (1Иоан. 2, 21–24), возрастая в познании Господа нашего и Спасителя И. Христа (2Петр. 3, 18; сн. Кол. 1, 9–10; Еф. 3, 18; 4, 13), быть всегда готовыми всякому, требующему отчета в уповании, дать ответ с кротостью и благоговением (1Петр. 3, 15). О тех, которые отвергают основной догмат христианства – о богочеловечестве Христа Спасителя, ап. Иоанн говорит: всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть, и сей есть антихрист (1Иоан. 4, 3); всяк отменяйся Сына ни Отца имать исповедая Сына и Отца имать (2, 23; сн. 4, 15).*

Так смотрела всегда и церковь на значение догматов. Принимая в свои недра новых членов, она непременно требует от них предварительного познания догматов и исповедания своей веры, и тогда как терпит в недрах своих грешников против заповедей, отлучает от себя всех упорно противящихся или искажающих её догматы как мертвые и гнилые члены. Ублажаемые же ею мученики и исповедники предпочитали лучше претерпеть жестокие страдания и смерть, чем отречься от веры в догматы, свою кровью, таким образом, свидетельствуя о важности догматов. И так они поступали по заповеди Спасителя: *всяк, иже исповесть Мя пред человеки, исповем Его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех; а иже отвержется Мене пред человеки, отвергуся его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех (Мф. 10, 32–33).*

Усвоение откровением и церковью первостепенной важности догматам веры в ряду других христианских истин вполне оправдывается и их великим жизненным значением для человека. Представляя собою богооткровенную положительную истину о таких предметах, которые стоят выше границ естественного человеческого ведения и о которых разум человеческий может судить только гадательно и колебательно, догматы веры, прежде всего, в высшей степени удовлетворяют *потребностям человеческого разума*. История и опыт свидетельствуют, что нет ни одного человека, который бы не задавался вопросами: как должно представлять себе безусловное Бытие, которое само собою предполагается за условным и конечным? Кому или чему все существующее обязано первоначальным своим происхождением? Какая высшая сила поддерживает бытие вселенной и управляет ею? Для чего существует этот мир? Какое положение в нем человека? Откуда и как явился человек на земле? Какое его назначение? Какова его последняя судьба? Откуда зло в мире? и т. п. И вопросы эти – не вопросы простой

любопытности, а возбуждаются самыми существенными потребностями нашей жизни, и потому всегда и для всех одинаковы, всех занимали и занимают с неодолимою силою и требуют решения своего для успокоения всего нашего существа. Несмотря на непобедимую трудность их решения, отказаться от таких вопросов нельзя, не отказываясь от разумной человеческой жизни. Можно по праву называться человеком и жить достойным человека образом, не зная психологии, физиологии, зоологии, ботаники, минералогии, космографии и т. д., но нельзя быть тем же без знания того, что служит ответом на указанные вопросы. Только при полном огрубении в духовном отношении и ниспадении по характеру своей духовной жизни до животного состояния человек перестает интересоваться ими и тревожиться над их разрешением. На все эти неотступные и важные вопросы и дает ответ христианство в своих догматах, и ответ столь полный и совершенный, какого не может дать и не дает ни одна другая религия или философия.

Определяя мировоззрение христианина, догматы христианские *через то самое* имеют могущественное и благотворное влияние на всю его жизнь и деятельность, в особенности же зависит от них жизнь религиозно-нравственная. – Та же история, которая свидетельствует, что люди не могут жить, не имея ответа на вопросы о первой причине, сущности и цели конечного бытия, свидетельствует, что религиозное мировоззрение имеет неотразимое определяющее влияние на жизнь человеческую во всех её разнообразных проявлениях и отношениях, – на жизнь не только отдельных лиц, но и целых народов. Обзорение главнейших цивилизаций мира: цивилизаций индусов, персов, евреев, китайцев, классических и новых народов, убеждает, что в основе их лежит религиозное мировоззрение. Можно сказать, что мировоззрение народа есть руководитель его на пути жизненном, ведущий народ к совершенству или падению, смотря по тому, какие идеалы и цели жизни вводит оно в народное сознание. И чем оно выше, совершеннее, тем благотворнее его влияние. Но что может быть выше и совершеннее мировоззрения, которое предлагает христианство в своих догматах, и, следовательно, благотворнее его? И, действительно, история показывает, что по силе и качеству влияния на жизнь людей христианство несравнимо ни с какою иною системою религии. Возродив по своему появлению к новой жизни во всех отношениях дохристианское человечество, и возрождая каждого верующего в последующее время, оно всегда было и до сих пор остается главным источником прогресса в человечестве. Свое благотворное влияние оно оказывает на все области мысли и жизни, на философию, опытные

науки, искусство, поэзию, на международные отношения и пр. И такое влияние христианство производит хотя и совокупностью содержащихся в нем истин, но прежде всего именно своими умозрительными истинами, потому что собственно эти истины, проливая свет на все существенные вопросы бытия и жизни и удовлетворяя всем запросам человеческого ума и сердца, указывают *путь*, по какому должно направляться духовное совершенствование человека, и дают *побуждения* к неуклонному следованию по нему. Если бы отнять от христианства его догматическое учение, то тогда потеряли бы для себя точку опоры и силу обязательности для христианина и все другие христианские истины, столь могущественно влияющие в связи с догматами веры; но тогда и само оно перестало бы быть тою могучею духовно-возрождающею и всесторонне совершенствующею человечество религиею, какою оно всегда было и есть.

Что же касается значения догматов в частности для *христианской духовно-религиозной жизни*, то по отношению к ней они являются теми внутренними и сокровеннейшими разумными основами, на которых она созидается, получая в то же время от них свой надлежащий характер и направление. В прямой зависимости от них находится и вся нравственная деятельность христианина, и характер, направление его религиозных чувствований. Самое стремление его к достижению христианского спасения, возможное лишь под условием признания объективных оснований этого спасения, которые указываются именно в догматах, не будет иметь для себя основы и достаточных побуждений без веры в догматы. В самом деле, как может возникнуть в падшем человеке желание вступить на путь христианского спасения и готовность и решимость последовать по нему, если он не будет иметь веры в Бога Отца, Творца и Промыслителя, и Его едиnorodного Сына, Спасителя мира, и Духа Святого, Освятителя? Что может расположить его последовать за призывающим гласом Христовым: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы (Мф. 11, 28)*, без убеждения: *Господи, глаголы живота вечнаго имаши (Иоан. 6, 68)*? Христианская жизнь, исполненная плодов благих, по словам Спасителя, только и возможна под условием живого общения со Христом, а оно предполагает исповедание Его Христом, Сыном Бога Живаго. *Аз есмь лоза, вы же рождие*, говорил Он; *иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко без Мене не можете творити ничесоже (Иоан. 15, 5)*. *Аз есмь путь и истина и живот, никтоже приидет ко Отцу, токмо Мною (14, 6)*.

II. Понятно отсюда, как должно смотреть на те учения, которыми отрицается важность и значение догматических истин в христианстве (т.



н. адогматизм). Учениями этими вся сущность христианства сводится к нравственно-практической его стороне, одними – преимущественно к тому возвышенному нравственному учению, которое возвестил Христос Спаситель, другими – к области религиозных чувствований и переживаний, к религиозно-нравственному „настроению“.

1. С наибольшею отчетливостью воззрение, отвергающее значение догматов в христианстве во имя нравственности, было выражено *Кантом* (1724–1804), хотя оно было провозглашаемо и до него <sup>38</sup>. У Канта оно исходило из его агностицизма, т. е. из воззрения, что предметы веры так же непостижимы для нашего разума, как не можем мы познать и объективной природы окружающего нас мира (*Ding an sich*), а знаем только явления (феномены). Отсюда следовало, что метафизическое знание как не имеющее в своем содержании ничего реального должно быть навсегда изгнано из области человеческого познания вообще, и религиозного ведения – в частности. Но кроме разума теоретического, „чистого разума“, рассуждал Кант, есть у человека еще разум практический. Человеческой природе врожден нравственный закон; как приказывающий этот закон есть „категорический императив“. Этот-то закон, обязывающий человека к добру, и является основой религии. А так как разум требует соответствия между счастьем и добродетелью, то возникает необходимость в признании Верховного Существа, Которое хотело бы и могло бы установить соответствие между счастьем и добродетелью, и загробной жизни. Отсюда, единственно возможное доказательство бытия Божия – нравственное, равно и богословие возможно только нравственное, а не умозрительное. Оно должно утверждать не абстрактную реальность Бога и других предметов сверхчувственного мира, а лишь практическую реальность, значение их для нашего нравственного поведения. Нравственность, таким образом, включает в себе сущность религии, а религия заключается в благоповедении и совпадает с нравственностью. Различие между религиею и нравственностью с точки зрения Канта состоит лишь в том, что религия побуждает смотреть на нравственные обязанности не просто как на требования нравственного долга, а как на божественные заповеди, и исполнять их, возбуждаясь представлениями о Боге как Карателе беззаконий и всеблагом Мздовоздаятеле за добродетель, – что и составляет будто бы главнейшее её заблуждение, – тогда как истинная нравственность состоит в исполнении нравственных обязанностей только во имя нравственного долга. С этой же точки зрения Кант смотрит и на некоторые частные догматы христианства. Так, Христос Спаситель, по его учению, это только

идеальный тип нравственного совершенства, полный носитель добра (принцип добра). Если Он и называется Сыном Божиим, то отнюдь не в метафизическом смысле, а лишь в том, что он идеал человечества, угодный Богу. Его евангелие – наилучшее выражение нравственно-идеальных требований человеческой природы; Его церковь – сфера осуществления нравственного добра. Такие воззрения Канта нашли себе много защитников среди протестантских богословов. Сочувствующих этого рода воззрениям немало и ныне. И ныне многие, вовсе уже не имея в виду предпосылок философии Канта, утверждают, что христианство „адогматично“, что оно всецело исчерпывается возвышенным нравственным учением, возведенным И. Христом, что вся сила его заключается в евангельских заповедях, особенно же в заповеди о любви, что Сам И. Христос был просто гениальным моралистом и не учил метафизике, что нравственность и не нуждается в знании догматов и т.п. 39.

Но нельзя признать правильными такие воззрения. И прежде всего является односторонним изложенный взгляд на религию и нравственность и их взаимные отношения вообще. Это видно уже из того, что ни одна религия никогда не состояла в одном нравственном учении, а еще более из того, что, по свидетельству истории религиозных учений, нравственное учение всегда являлось в религиях стоящим не во внешней только связи с вероучением, а прямым логическим выводом из понятий о Боге, так что представлению о природе и свойствах Бога вполне соответствует представление о природе и свойствах нравственной жизни. О тесной зависимости нравственных понятий от понятий о первой причине, сущности и цели конечного бытия свидетельствует и история философских учений; и для каждого очевидно, что не может быть одинаковым нравственное учение, напр., теизма и пантеизма или материализма. Неверна и мысль о возможности устойчивой нравственности без мысли о Боге. Таковою может быть только нравственность религиозная (теономическая), безрелигиозная же нравственность (автономная) лишена для себя твердых основ. Если нет веры в личного Бога, всесвятого, всеведущего, всеправедного и всемогущего Мздовоздателя, веры в божественное мироправление и нравственный миропорядок, веры в загробную жизнь, то зачем вести нравственную жизнь? Зачем удерживаться от зла и порока, когда к ним влечет часто сама природа человека, поврежденная грехом человеческая воля (Рим. 7, 14–24)? Зачем противиться порочным влечениям и бороться со злом, когда нередко люди порочные и преступные благоденствуют, а

люди относительно высокой нравственности терпят незаслуженные бедствия? Наконец, в нравственной жизни мы встречаем много препятствий и со стороны внешней природы (происходящие в ней и независимые от воли человека явления часто затрудняют выполнение требований нравственного долга) и своего собственного тела (увечья, болезни и страдания тела, задерживающие духовную жизнь и деятельность человека). Что же может поддерживать и укреплять в человеке мужество и энергию в преследовании нравственной задачи ввиду этих препятствий, если в нем нет веры в премудрого и всеблагого Бога, целесообразно направляющего течение внешней (физической) природы и устрояющего человеческие судьбы таким образом, что они служат во благо человеку, содействуют достижению конечной цели его жизни?

Неверное по отношению к религии вообще, указанное воззрение является особенно несоответствующим существу религии христианской. То правда, что в учении И. Христа и апостолов исполнению заповедей усваивается значение необходимого условия для вступления в царство Божие (Мф. 7, 21; Иак. 2, 14–23; Гал. 5, 6; 1Кор. 7, 19 и мн. др.); вера в смысле холодного согласия рассудка на принятие истин откровения без соответствующей нравственности сближается апостолом с верою бесовскою, ибо и бесы веруют и трепещут (Иак. 2, 19); значение заповедей как истин практических и потому постоянно осуществляемых в жизни, по сравнению с догматами, истинами умозрительными, – и понятнее и очевиднее. Но это не дает основания для отрицания важности догматов. Если бы они не имели значения, то незачем было бы и учить людей истинам богопознания. Между тем, на самом деле И. Христос явился не для того только, чтобы научить нравственности, но чтобы даровать и истинное познание о Боге. *Вемы же, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам (свет и) разум, да познаем Бога истинного, и да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе: сей есть истинный Бог и живот вечный (1Иоан. 5, 20)*. Веру в догматы, как сказано выше, Он поставлял необходимым условием спасения. На догматах же основывается и все христианское учение о нравственности. Оно так тесно связано с ними, что невозможно определить, где начинается нравственное учение и где кончается вероучение. „Скорее возможно отделить ветку от дерева, луч от солнца и реку от источника, – справедливо говорит Берсье, – чем христианскую нравственность от христианского догмата“. Отделение христианской нравственности от вероучения потому невозможно, что Сам Основатель христианской религии не есть просто религиозный гений, учитель нравственности, но и едиnorodный Сын Божий, – *путь, истина и*

*живот* для ищущих нравственных совершенства. Догматические основы христианской нравственности *отчасти* общи с учениями других религий, коренясь в представлениях о Боге и Его отношении к миру и человеку, в верованиях в бессмертие души и будущее воздаяние, но, конечно, на сколько христианское учение об этом выше, полнее и совершеннее всех других религиозных учений, на столько полнее, выше и совершеннее и вытекающие из них христианские нравственные понятия и требования, вообще – идеал христианского нравственного совершенства, равно и побуждения к достижению его. Но в христианском нравоучении есть и такие *особенности*, которые отличают его от всяких других видов нравственных учений, и эти особенности всецело зависят от особенностей христианского вероучения. Такой особенный характер сообщает христианскому нравоучению учение о тайне домостроительства человеческого спасения, каковой не знают другие религии. Так, христианство, и только одно оно, вместе и в согласии с другими нравственными требованиями, указывает как на высшее благо и цель нравственных стремлений человека на искание *царства Божия и правды его* (Мф. 6, 33), восстановленного для людей заслугами Искупителя. От желающих войти в это царство и быть достойными его членами оно требует *покаяния и веры* в евангелие, не делимых друг от друга. Царство Божие И. Христос обещает тем, кто отвергся страстей, движущих волею падшего человека, т. е. страстей чувственности, себялюбия и своекорыстия, кто готов идти на борьбу за правду, кто за нее страдает, кто оплакивает свою внутреннюю бедность (заповеди блаженства – Мф. 5, 1–10), кто исполнен самоотвержения (Марк. 8, 34) и любви (Мф. 22, 37–39; Марк. 8, 35; Иоан. 15, 13). Ищущим царства Божия обещается и даруется божественная благодать, содействующая немощным силам падшего человека в стремлениях к побеждению им в себе *ветхого* человека и облечению в *нового*. Все такого рода особенности христианского учения о нравственной жизни и могут быть понятны только при вере в тайну домостроительства человеческого спасения, в частности – в догматы о первородном грехе, воплощении, искуплении, и освящении. Если же исключить из христианского вероучения хотя один из этих догматов, то христианское нравоучение утратит свою точку опоры, и то, что его отличает и возвышает пред нравственностью языческой, не знающей (кроме других основ нравственности, указываемых в христианстве, особенно) ни домостроительства спасения рода человеческого, ни окончательной цели его существования, и потому не имеющей *надежды*, без каковой нельзя понять и цели нравственных усилий человека. Таким

образом, в христианстве учение о нравственности связано с целым мировоззрением, предлагаемым в догматах. Но легко можно видеть связь между вероучением и нравоучением в христианстве и при рассмотрении отношения между частными догматическими и нравственными истинами. Эту связь указывает и само новозаветное Писание. В нем, напр., говорится: *Дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться* (Иоан. 4, 21), а, следовательно, и все духовное, – истина, добро, справедливость, смирение, самоотвержение и под., – христианином должно быть поставлено выше и впереди чувственно-материального. *Бог любви есть* (I Иоан. 4, 8. 16). Во взаимоотноении любви состоит и внутренняя, сокровенная жизнь Божества. Отсюда прямой вывод, что любовь должна составлять высший закон и для нашего нравственного существа. Бог есть *Отец всех* (Мф. 5, 45; 23, 9), а потому и мы должны составлять одну семью и установить между собою родственные отношения. Бог совершен, а потому Христос и верующих в Него научает: *будьте вы совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф. 5, 48). Бог милосерд, а потому и христианам внушается: *будьте милосерды, якоже и Отец ваш милосерд есть* (Лук. 6, 36). Еще очевиднее зависимость христианского нравственного учения от таких догматов, как догматы о творении, о промысле Божиим, о духах добрых и злых, о будущем суде и воздаянии, о воскресении мертвых и др. Вообще зависимость нравственного учения от догматического в христианском мировоззрении так существенна, что всякое изменение последнего ведет за собою и изменение первого. Римский католицизм и протестантство доказывают это самым неопровержимым образом. Откуда у р.-католиков ведут свое начало смешение нравственных требований с юридическими нормами, их фанатизм, иезуитство, отсутствие свободы и самоопределяемости, без коих нравственность немыслима? Главным образом, от догмата, возвеличившего власть папы настолько, что свобода и самоопределяемость должны были отпасть, а обрядность и формализм подавить жизнь духа? Отчего у протестантов развилась шаткость во взглядах на помощь благодати и не в меру разрослось вредное для нравственности чувство самодовольства? От догматического учения, поставившего все в зависимость от личного усмотрения человека, от его личного разума и вкуса.

Односторонне, в частности, и мнение, что догматы веры потому не имеют особой важности и значения, что сущность христианства состоит в *учении о любви*. Правда, заповедь о любви – основная заповедь христианского нравоучения, но она всецело основывается на

христианском вероучении. Так, что касается *любви к Богу*, то она уже потому невозможна при отрицании важности догматов, дающих нам понятие о Боге, Его совершенствах и отношении к нам, что любить мы можем только того, кого знаем и имеем побуждения любить, а кого не знаем, того не имеем побуждений и не можем любить. В догматах же и дается нам такое познание о Боге и вместе указываются побуждения к тому, чтобы любить, прежде всего, Бога и, притом, *всем сердцем своим, всею душою своею, всею мыслию своею (Мф. 22, 37)*. В них открывается, что по отношению к человеку Бог есть Творец и Промыслитель, любвеобильнейший Отец, пославший для спасения падшего человека Своего едиnorodного Сына и потом Духа Святого, помогающего людям совлечься ветхого человека и облечься в нового, с уверенностью и спокойною радостью совершать дело своего спасения, – что Он, окружая нас столь многими и великими благодеяниями в земной жизни, и после смерти нас не оставит, но воскресит некогда, нелицемерно воздаст за дела на последнем суде и любящих Его удостоит такой славы, что мы не в состоянии и представить будущего их прославления. Если таков Бог по отношению к человеку, то естественно, что и человек на любовь Божию должен отвечать преданнейшею же и благодарнейшею любовью к Богу. Если же отбросить такое догматическое учение о Боге и Его отношении к человеку, то для человека не остается побуждений и смысла любить Бога. Как бы возможна была такая любовь к Богу, напр., при пантеистических представлениях о Нем, как о чем-то безличном, или деистических, по которым Бог, сотворив человека, далее безучастно относится к его судьбе? В догматах же указываются основания и побуждения *любви к ближним*, как *к самому себе (Мф. 22, 39; Лук. 10, 27; Гал. 5, 14)*. Догматы учат, что все люди происходят от одной четы, почему они суть братья между собою и в плотском смысле, – что все они в лице прародителей согрешили и подпали одинаковому осуждению, и затем все искуплены Сыном, освящаются Духом Святым, и из чад гнева Божия соделываются чадами Божиими, а поэтому стали братьями между собою и в духовном смысле, – что всех верных христиан ожидает в будущем и одинаковая судьба и т. д. Из таких положений обязанность любви к ближним вытекает само собою. В теснейшей связи заповедь о любви к ближним находится и с христианскими представлениями о Боге как Боге любви в Самом Себе и в Своих отношениях к людям, к уподоблению Которому призываются все люди как созданные по образу Божию. Наконец, эта заповедь как заповедь Божия неразрывно связана и с любовью к Богу, являясь её плодом или следствием, ибо, как говорил Спаситель, *аще кто любит Мя, слово Мое*

соблюдет (Иоан. 14, 23; сн. 21 ст.; 1Иоан. 4, 20–21). Имея такие основания для себя, христианская заповедь о любви к людям понятна и естественна и не возбуждает никаких недоумений. Но с отрицанием догматических её оснований она лишается опоры. В самом деле, какие тогда будут побуждения любить ближних так же, как самого себя? Не будет ли тогда человек иметь право смотреть на окружающих людей так же, как смотрели на них великие умы древности вроде Платона, Аристотеля, аристократически обособлявшие греков от варваров даже и в отношении способности тех и других к нравственной деятельности, да и между самими греками полагавшие в данном случае известные различия, – вообще отрицавшие тождество нравственной природы у всех людей? Не связанные друг с другом ни ясным сознанием единства происхождения, ни другими какими-либо тесными, плотскими или духовными узами, ни сознанием тождества основной задачи, к выполнению которой призваны в мир, – не будут ли люди иметь для себя оснований жить согласно правилу: „человек для человека – волк“ (*homo homini lupus est*)? Христианская любовь, в отличие от любви естественной (равно и т. н. гуманизма и альтруизма), должна быть всеобъемлющею, простирающеюся даже на врагов (Мф. 5, 43–47), и быть готовою на всепрощение и самопожертвование ради блага ближних (Иоан. 15, 12–13; 1Петр. 3, 21–24; 1Кор. 13, 1–6; Еф. 4, 30–32). Такие свойства христианской любви не могут быть и поняты вне связи с догматом искупления, ибо всецело основываются на любви, открывшейся в тайне искупления. Наконец, только при свете догматического учения, именно учения о сотворении человека по образу Божию, может быть правильно понимаема и осуществляема и любовь к самому себе. Без мысли о себе как носителе образа Божия, от нормальной любви к себе, – любви в себе образа Божия, – не останется ничего; характер любви к себе выразится всего скорее в форме грубого самолюбия (эгоизма).

2. Нельзя признать правильным и то учение, которым отвергается важность и значение догматов веры во имя религиозного чувства, которое будто бы тем живее, сильнее и лучше, чем менее находится в соприкосновении с умом и познанием. Такое воззрение с наибольшею отчетливостью было раскрываемо Шлейермахером († 1834 г.) и нашло себе немало последователей среди протестантских богословов <sup>40</sup>. По его воззрению, существо религии заключается в чувстве безусловной зависимости от абсолютного бытия и в истекающих из него сердечных движениях и настроениях. Поэтому религиозная жизнь должна развиваться вне какой бы то ни было зависимости от умозрительных

религиозных представлений. Мало того, личная выработка их или усвоение от других, по его учению, могут даже ослаблять и искажать религиозную жизнь, которая исходит не из умственной или нравственной области человеческого духа, а из области чувства, и состоит не в обладании теми или другими религиозными представлениями или в удовлетворении нравственного чувства, а в благочестивом настроении сердца. Вследствие этого, если и должно существовать какое-либо вероучение, то оно может состоять разве только в описании состояний благочестивого чувства и его проявлений и в изображении благоприятствующих его развитию условий. С этой же практической точки зрения Шлейермахер рассматривает и все частные положения христианского учения, иные из них отрицая (напр., учение о троичности лиц в Боге, многие и даже почти все свойства Божии, кроме любви), иные перетолковывая в духе своей философии (напр., грехопадение прародителей, учение об искуплении и оправдании). Христос Спаситель, по его воззрению, есть только нравственно совершенный и святой человек, владевший богосознанием и в силу этого находившийся в теснейшем единении с Богом в такой мере, как никто из людей. Для нас Он поэтому есть образец, которому мы должны следовать. И поскольку Он является образцом для нашей деятельности, нашего подражания, постольку Он наш Искупитель и Спаситель. Поэтому ни о каких метафизических свойствах Его существа и сверхъестественных событиях из Его жизни (чудесное рождение, воскресение, вознесение и др.) не может быть и речи. Вера во Христа не зависит ни от чего этого; она есть вера опыта, внутренний процесс общения с Богом путем подражания Христу. Вера не предполагает, не вызывает определений: она сама создает богословие, не подчиняясь его формулам. Догматы – не объективная божественная истина, а субъективное толкование христианского опыта, выражающее то, что есть общего в христианском опыте всех верующих во Христа или церкви. Адогматизм Шлейермахера, таким образом, стоит на мистической почве. Подобное же исключительное значение в религиозной жизни чувству, благочестивым движениям и настроениям сердца, при отрицании важности догматов, усвоется и всеми мистическими учениями древнего и нового времени.

Что чувство в религиозно-нравственной жизни имеет, действительно, важное значение, это указывается и в откровении (Мф. 5, 8; Еф. 5, 19; Псал. 23, 3–4). Ни религиозные познания, ни религиозные дела, независимо от отношения к ним религиозного чувства, не могут иметь значения; пока сердце не сроднилось с религиозною истиною и не



отзывается на нее живым религиозным чувством, религиозные воззрения человека остаются холодными понятиями рассудка, не оказывая влияния на жизнь человека; с другой стороны, и религиозные дела, не сопровождающиеся живым религиозным чувством, возможны у лицемера, и у человека, механически исполняющего религиозные обязанности. Но существование и развитие религиозного чувства без таких или иных представлений о Боге возможно только в воображении, а не в действительности. Чувство не есть что-либо самостоятельное; возникновение чувствований и такой или иной характер их стоят в зависимости от вызывающих и сопровождающих их мыслей или представлений, или каких-либо внешних воздействий на человека. Само же по себе оно не может быть ни религиозным, ни безрелигиозным, а таким или иным является по представлению или мысли, которые сопровождаются чувством. Возникновение и религиозного чувства возможно, значит, при действии на душу человека Божества, или при представлении о Боге; в противном случае оно невозможно, как невозможно и чувство страха или радости, если нет вызывающего их предмета. Даже в самом грубом человеке религиозное чувство никогда не находится на ступени совершенной бессознательности. Проникаясь же сознанием, оно само помогает образованию религиозных представлений, которые, в свою очередь, сообщают его течению и развитию то или другое направление. Это так же очевидно, как и то, что характер и направление наших чувств и жизненных отношений к близким нам лицам определяется не чем иным, как теми или иными нашими представлениями о них самих и их отношении к нам. Этим объясняется, между прочим, и то, почему религиозное чувство и истекающая из него религиозная жизнь иначе слагалась и слагается у иудея, иначе у язычника, иначе у магометанина, иначе у христианина. Такова зависимость религиозного чувства от религиозных представлений: чем выше и совершеннее религиозные представления, с одной стороны, а с другой, – чем более они управляют движениями религиозного чувства, тем выше и совершеннее и сама религиозная жизнь. В тех же случаях, когда движения религиозного чувства не управляются здоровыми религиозными понятиями, а напротив, само оно становится главным руководительным началом религиозной жизни, подчиняя себе течение и образование религиозных представлений (у разного рода сектантов), в религиозной жизни являются неизбежными более или менее вредные крайности. Обычными следствиями этого бывают: отрицание значения и обязательности положительных источников вероучения и авторитета церкви, таинств, иерархии,

богослужения, извращение истин веры, доходящее даже до потери понимания различия между Богом и человеком (напр., у русских хлыстов и скопцов); в нравственном же отношении преобладание религиозного чувства над здоровыми религиозными понятиями порождает три формы жизни, одинаково чуждые христианству: крайний аскетизм (или ригоризм), антиномизм и квиэтизм.

3. В новейшее время в протестантском богословии появилось и широко распространилось новое адогматическое направление, называемое по имени своего основателя Альбр. Ричля († 1889 г.) ричлианством. Оно имеет немало сторонников из выдающихся протестантских богословов (Ад. Гарнак, Кафтан, Герман, Дрейер, Лоофс и др.)<sup>41</sup>. Считая единственно достоверным опытный (эмпирический) метод познания, по которому мы можем знать всякую вещь лишь настолько, насколько она действует на нас практически, – в действующих на нас признаках её, Ричль и его сторонники пришли к заключению, что метафизическая область бытия недоступна нашему познанию. Так, мы не знаем, что есть душа в себе, отвлеченная от своих действий и обнаружений; о ней даже нельзя говорить, что она есть какая-то сущность (субстанция), имеющая какое-то пассивное „единство“ позади своих действий и обнаружений. Об И. Христе мы знаем, что Он сделал для нас во время земной Своей жизни, и чрез то узнаем, что Он есть для нас, но не должно и рассуждать о Нем как самостоятельном божественном лице, ибо этого (предвечного Его бытия) не можем установить опытно. Равно что есть Бог Сам в Себе, в Своей сущности, независимо от тех свойств, в которых Он проявляет Свое личное бытие, мы не знаем. Мы даже не должны говорить абстрактно: „Бог есть“, „Бог существует“, но должны скорее так говорить: Бог есть любовь; Христос открыл Его вам как Отца Который хочет нашего спасения. Мы не знаем, каким образом Сын Марии достиг познания этого высочайшего откровения; но то неоспоримо, что только „чрез одного Иисуса мы достигли познания Отца, ибо милосердие и могущество Божие... открылись нам только в деле И. Христа“. О исторической личности Христа и Его деле мы можем знать лишь из писаний нового завета, сообщающих нам точное знание Христа и религиозный опыт первой христианской общины. Однако книги нового завета – обычное человеческое произведение; они не чужды ошибок исторических, этнографических и др. В них нужно отличать существенное от несущественного, случайного и условного в деятельности И. Христа и Его учеников, первоначальное – от позднейших наслоений. Истинная сущность, „зерно“ христианства, как выражается проф. Гарнак, совсем не

то, что позднее из него выросло, – в церкви. В первоначальном христианстве, как оно изображается в первых трех евангелиях (древнейших), по взгляду Гарнака, не содержится никакого теоретического (догматического) учения, кроме лишь возвещения И. Христом „о господстве всемогущего и благого Бога, Отца и Судии над миром и над каждой отдельной душой“, заповеди о любви, проповеди о прощении и милосердии Божиим, о смирении, чистоте, кресте, малоценности земных благ, о царстве Божиим, о божественном посланничестве И. Христа. Проповедуя евангелие, И. Христос не требовал никакой другой веры в Себя, как только чтобы соблюдали Его заповеди. О Себе и Своем деле, даже о значении Своей крестной смерти Он, по утверждению Гарнака, говорил так неопределенно и неполно, что впоследствии потребовалось восполнение и разъяснение Его учения с неизбежным искажением его. Не требовал Он исповедания и каких-либо других догматов, не учил, напр., о Св. Троице, о всеобщей греховности людей, церкви, иерархии и таинствах. Имея такое содержание, „евангелие, по взгляду Гарнака, не есть какое-либо теоретическое учение или миропознание... Оно есть *настроение*, потому что говорит нам не о том, какова сущность его объектов: Бога, И. Христа и пр., а говорит лишь о том, почему ценны вещи и силы, с которыми мы имеем дело“.., иначе, оно есть „деятельность, согласная с волею Божиею“, или – „исполнение воли божественной при сознании, что Бог есть Отец и Мироправитель“ <sup>42</sup>. Догматическое христианство – это уже есть известная ступень в развитии христианства, вызванная влиянием на него греко-римского духа, его стремлением понять евангелие, или, как он выражается, „догма есть дело греческого духа на почве евангелия“, „тогдашней греко-римской религиозной философии“. Имело влияние на развитие догматов также иудейское богословие с его толкованиями ветхого завета и мессианскими чаяниями. Начало созданию догматов и вместе извращению духа евангельского благовестия положили будто бы ап. Иоанн, а особенно ап. Павел. Продолжалось оно и в последующие века, а закончилась формулировка догматов и они получили общепризнанное, католическое значение во времена вселенских соборов. Так истинное христианство, по мнению Гарнака, заменилось догматическими формулами (спекуляцией). Оно утрачено всеми христианскими исповеданиями, не исключая и протестантства.

Но все такого рода утверждения христианства по отношению к догматам, содержимым католическою церковью, и выходят из неверных оснований, и сами по себе являются произвольными, не

соответствующими исторической действительности. Так, адогматизм в ричлианстве исходным своим основанием имеет исключительное применение к христианскому вероучению и богословию опытного метода. Но этот метод недостаточен даже в пределах обыкновенного научного знания, а тем более недостаточен для разъяснения величайших истин христианской религии. Религиозная область христианской веры более широка и всестороння, чем область опыта. Нельзя измерить то, что выше всяких измерений, нельзя подвергнуть опыту то, что сверхопытно. Откровение Христа Спасителя выше всего этого; оно как откровение Самого Бога Отца в Его возлюбленном Сыне премирно. И напрасно было бы пытаться проникнуть в тайны жизни божественной, все истины евангелия подвергнуть опытному исследованию. Если в религиозной области ограничиться только последним, то тогда должно будет отказать в достоверности величайших истин религии, напр., в бытии вечной жизни. Поэтому-то вся христианская религия зиждется на вере в непостижимую любовь Бога к миру, столь беспредельную, что Он дал единородного Сына в жертву для спасения мира. Опытный путь богопознания, переживание истины Христовой в единении с церковью, – надежный путь богопознания, но он не только не исключает, но и требует исследования в области веры при посредстве научных и философских доказательств. Совершенно ложно и ричлианское утверждение, будто И. Христос не учил догматам веры, что в евангелиях и нет догматического учения и требования исповедания определенной веры. Оно так очевидно изобличается содержанием наших канонических евангелий и вообще всем новозаветным Писанием, что и могло возникнуть на ложной, рационалистической почве, – на почве отрицания подлинности и неповрежденности священных новозаветных писаний и непогрешимости церкви, хранильницы св. Писания. Новозаветное Писание не только предлагает ясное и определенное догматическое учение, напр., о тайне Св. Троицы, о лице Самого И. Христа, о промысле Божиим, о духах добрых и злых, о грехе, искуплении и освящении, о бессмертии, воскресении мертвых, о втором пришествии Христовом, о кончине мира и загробной жизни, и требует исповедания веры, но возвещает и отлучение от общества верных за уклонение *во ино благовествование*. Что же касается ричлианского определения „зерна“ первоначального христианства, то это определение совершенно произвольно, равно как недопустимо и ричлианское утверждение, будто уже апостолы положили начало видоизменению подлинного христианства внесением в него догматического элемента. Новозаветные писания – не какие-либо

позднейшие произведения, а подлинные апостольские писания. Апостолы же были самовидцами и служителями Слова, находились в непосредственной близости ко Христу, а потому не должно быть и сравнения: кто мог лучше, точнее и согласнее с действительностью передать подлинное „Евангелие Иисуса“, – апостолы ли, или новейшие рационалисты. Недопустимо, чтобы апостолы, люди простые и не книжные (Деян. 4, 13), свободные от предрассудков школы, чуждые греческой философии и тонкостей иудейского богословия, внесли ненамеренно в свою передачу событий евангельской истории и евангельского учения примеси иудейско-греческих воззрений, а намеренное искажение ими евангелия Христова не мирится с их нравственным характером, с их жизнью и деяниями, с их искренностью и чистосердечием в писаниях, не скрывающих своих недостатков, с тем, наконец, что они запечатлели мученической смертью достоверность своей проповеди. К тому же, евангелие всего менее есть доктрина, система идей, доступных перетолкованию, но система исторических событий, имеющих в своем центре явление И. Христа, Сына Божия, для спасения людей. Евангелие есть радостная весть об этом событии, проповедь о распятом за нас Богочеловеке и Его учении и делах (1Кор. 1, 18, 23; 2, 6–9), о чем свидетельствуют и сами первоначальные проповедники евангелия (Иоан. 20, 31). Отрицать же в них способность к точному восприятию и передаче евангельских событий, однако же, согласно переданных восьмью новозаветными писателями, было бы ничем не оправдываемым выражением недоверия к достоверности исторических свидетельств, принимаемых за достоверные католическою церковью. Нельзя признать верным и утверждение, будто догматы „дело греческого духа на почве евангелия“, что они выработаны в позднейшее время и суть извращения первоначального христианства, свободного от догматических примесей. В догматах нужно различать содержание и форму. *Содержание* догматов всецело дано евангелием. Можно даже сказать, что в основе всех главных догматов христианства лежат определенные события евангельской истории (напр., благовещение Божией Матери, рождество Христово, крещение и преображение Господне, чудеса Христовы, тайная вечеря, крестные страдания и смерть Богочеловека, воскресение и вознесение Господне, пятидесятница и др.), в которых истины христианства явились первоначально непосредственному сознанию, чувственному воззрению. Но со стороны своей *формы*, логического уяснения и определения, – в этом отношении, точно, догматы много обязаны греческому духу, философии. Однако здесь греческий гений не внес никакого нового

содержания в христианство, так что по содержанию догматы веры это те же *слова Господня, слова чиста, серебро разжжено, искушено, очищено седмицею (Пс. 11, 7)*. Точные же догматические определения порождены нуждами церкви. Если бы церковь состояла из одного верующего, тогда не было бы нужды в догматических определениях. Но так как церковь обнимает бесконечное множество верующих, то необходимо должны быть такие объективные начала и правила, во что и как веровать, которые бы предохраняли верующих от заблуждений, от уклонений в своих верованиях на пути обманчивые, в сторону субъективизма, указывали бы разуму правильный путь к познанию истины, отличали бы одно христианское вероисповедание от другого. Наконец, нельзя говорить, что „евангелие не есть теоретическое учение.., оно есть настроение“. Нет настроения вообще, а существует какое-либо определенное настроение с тем или иным известным содержанием, а это содержание обуславливается наличием того или другого объекта с известными, присущими ему качествами, с известной степенью влияния на воспринимающего субъекта и пр., что предполагает познание того объекта, благодаря наличности которого возникает в нас то или другое настроение. Не всякое настроение есть религиозное и не всякое религиозное настроение есть христианское настроение. Настроение христианина, равно и вообще его религиозные переживания и чувствования, существенно отличны от религиозного настроения, переживаний и чувствований магометанина, а тем более – язычника, и это, конечно, потому, что христианские представления о Боге о Его отношении к людям чище, возвышеннее, чем представления язычника или магометанина. Руководительными нормами религиозного настроения, как и религиозных чувствований и переживаний, и являются догматы, а следовательно, не только необходимо их признание, но и познание и усвоение. Последовательно проведенная адогматическая точка зрения приводит к совершенному нигилизму. Если всё в религии сводится к религиозному настроению, к личным переживаниям и чувствованиям, то зачем тогда какое бы то ни было религиозное знание? Излишне, следовательно, и богословское образование для служителей церкви и христианства...

**4.** Воззрения западных адогматистов не остались без влияния на религиозное самосознание и в нашем отечестве. Появились писатели– „новохристиане“, заявляющие, что „догма убила дух евангелия“, „евангелие потеряло свой небесный характер, свой христианский аромат“ с тех пор, как в церкви стали утверждаться догматы, что произошло между

IV и VIII веками <sup>43</sup>. Но напрасно бы искать такого же ясного, отчетливого и законченного мышления в воззрениях наших адогматистов, как у западных. У наших адогматистов обнаруживается чрезвычайная шаткость и подвижность основных точек зрения при малом или совершенном незнакомстве с наукой исторической, догматической, экзегетикой, филологией и пр. <sup>44</sup> Их воззрения суть просто отголосок и притом довольно недоброкачественный тех идей, которые возникли в протестантском богословии <sup>45</sup>.

#### **§ 4. Неизменяемость и неусовершеншаемость христианского вероучения со стороны содержания и числа догматов. Несостоятельность теории догматического развития церкви. Возможная усовершеншаемость догматов веры. Раскрытие их в церкви**

I. Усвояя первостепенное значение в христианской религии её догматическому учению, православная церковь вместе с этим признает, что в учении И. Христа и Его апостолов однажды навсегда дана вся необходимая человеку в его земном бытии истина (Иуд. 3 ст.) и что не только не было, но и не должно ожидать со стороны Бога непосредственного откровения людям после И. Христа *новых* каких-либо догматических истин, сверх уже данных. Сколько их открыто Богом через пророков и воплотившимся Сыном Божиим, столько и должно оставаться на все времена, пока будет существовать христианство. С другой стороны, все открытые догматы веры как божественные по своему происхождению представляют собою истину абсолютную, следовательно, на веки *неизменную*, а потому не подлежат ни поправкам, ни дополнениям, ни усовершенствованиям. Как никто не имеет права ни умножать, ни сокращать их в числе, так никому не дано права и изменять их по содержанию. Не подлежа изменению по существу и числу, они могут иметь и действительно имели и имеют некоторого рода изменяемость и усовершеншаемость лишь по отношению к усвоению их человеческим сознанием (субъективную, а не объективную).

Совершенную противоположность такому воззрению на христианское вероучение представляет собою существующая в римско-католическом богословии, принимаемая и протестантством, теория так называемого *догматического развития церкви*. Ею признается возможность и качественного изменения догматов и количественного их нарастания в церкви <sup>46</sup>. Исходное положение этой теории состоит в том, что вверенный церкви залог веры в сущности есть только семя; возрастить его и развить зависело от церкви. В учении И. Христа и апостолов истины веры преподаны будто бы только в общих чертах, а не со всею полнотою, ясностью и раздельностью; частные догматы содержатся в нем только в неясных и неопределенных очертаниях. Первенствующие христиане поэтому владели только немногими ясно сознанными и точно



выраженными истинами, вероятно, одним только догматическим положением – о богочеловечестве И. Христа. Но с течением времени несложные верования христиан должны были расширяться путем углубления рассудка в исповедуемые истины; это потому, что каждая догматическая истина заключает в себе самой целый ряд новых истин, но заключает их в скрытом виде (*implicite*). Переход скрытых истин в ясные, определенные и точно выраженные обуславливает *догматический прогресс церкви*. Этот прогресс состоит в том, что догматы в церкви постепенно и постоянно нарастают. Углубляясь своим разумением в содержание христианских истин, века последующие логическим путем делают вывод из того, что принято от веков предшествующих. Сначала эти выводы еще не имеют общеобязательной силы, суть еще *мнения*, а не догматы. Но потом, когда завершится процесс их проверки и исследования, *церковь* своим авторитетом, посредством соборных определений или декретов апостольского престола, объявляет их *догматами*. Там, где совершается такое развитие, – и жизнь, полная духа и силы, а где оно остановилось, – там жизни нет, там застой, оцепенение.

Но такой взгляд на христианское вероучение не имеет оснований для себя ни в св. Писании, ни в древнецерковном учении. И св. Писание и голос вселенской церкви убеждают, что данные в Божием откровении истины не могут подлежать такому развитию, какое утверждается теорией развития догматов и какому подлежат, напр., истины философского характера.

Св. Писание ясно показывает, что с пришествием И. Христа и установлением нового завета *завершилась* история откровения, имевшая место в ветхозаветные времена как подготовительные к принятию Искупителя <sup>47</sup>. В Его учении дана людям вся необходимая в земной жизни истина. Пришедши на землю с тем, чтобы *свидетельствовать о истине* (Иоан. 18, 37) и быть *Светом миру* (Иоан. 8, 12), И. Христос как сама воплощенная истина возвестил людям, в лице Своих учеников, все, что слышал от Отца. *Вся, яже слышах от Отца Моего*, говорил Он, *сказах вам* (Иоан. 15, 15). Этого Христос не сказал бы о Себе, если бы, действительно, не сообщил полного и совершенного откровения. Евангелисты же свидетельствуют о Нем, что Он *дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истинного* (1Иоан. 5, 20). Возвещенный Христом закон веры и нравственности как закон совершеннейший и вечный (Евр. 13, 20) не может уже подлежать дальнейшему развитию и изменению. Христос, говорит апостол, *вчера и днесь тойже, и во веки* (Евр. 13, 8). Св. апостолам также дано было *разумети тайны царствия небесного* (Мф. 13, 11). Св.

Дух Утешитель затем и ниспослан был на них, чтобы научить их *всему*, наставить *на всяку истину*, *вспомянуть* им слышанное ими от своего Небесного Учителя. *Той вы научит всему, и вспомянет вам вся, яже рех вам* (Иоан. 14, 26; 16, 7–15). Облеченные силою свыше, они сообщили людям всю волю Божию (Деян. 20, 27), почему и могли говорить: *аще мы, или ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал. 1, 8). Совокупность этих и других подобных свидетельств и изречений св. Писания, столь противных теории развития догматов, ясно показывает, что христианское вероучение в самом своем происхождении обладало полнотою, ясностью, цельностью и законченностью, а указываемая Спасителем цель ниспослания Духа Святого – для *вспоминания* преподанного Им учения, а не для новых откровений, прямо исключает мысль о дополнении откровения новыми истинами или догматами. И так как догматы – это то же откровение Божие, только переведенное на другой язык, то допускать возможность новых догматов, следовательно, значило бы то же, что допускать возможность количественного приращения самого откровения и даже возвещения нового откровения, высшего, чем откровение Бога во Христе.

Церковь всегда признавала христианское учение не подлежащим ни изменениям, ни усовершенствованиям. Преподавая его своим членам не как свое собственное, а как божественное, она признавала, что истинною церковью оно проповедовалось *во все века и во всем мире одинаково*, и, следовательно, оставалось всегда тождественным в своем содержании. И дело немислимое, будто церковь, которой затем и передан *образ здравых словес* (2Тим. 1, 13), чтобы быть ей *столпом и утверждением истины* (1Тим. 3, 15), могла проповедовать учение веры одним векам и поколениям с такою полнотою, а другим с иною. Выходя из того положения, что „апостолами в церковь, как богачом в сокровищницу, в полноте положено все, что относится до истины“<sup>48</sup> и что „истинная вера не может измениться и не может проповедоваться сначала так, а потом иначе“, – каковое непостоянство свойственно тому, „что не имеет в своем основании истины“<sup>49</sup>, – отцы и соборы в том и поставляли задачу церкви, чтобы из века в век, от поколения к поколению, ею передаваемо было то учение, которое ей завещано Самим Господом чрез апостолов. Так, *Тертуллиан* писал: будем „убегать от всякого ложного учения... Стражами (веры) мы имеем апостолов Господних, которые сами собою ничего не выдумывали и не выбирали, но передали верно всему миру то учение, какое приняли от И. Христа“<sup>50</sup>. „Мы должны хранить церковное учение, – говорит *Ориген*, – преданное от апостолов чрез порядок преемства и

пребывающее в церквях даже доселе: только той истине должно верить, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания“<sup>51</sup>. „Мы сохраним и исповедуем веру, – заявлял на I-м вселенском соборе Евсевий кесарийский, – так, как приняли ее от предшествовавших нам епископов при первоначальном оглашении и при крещении, как научились ей из божественного Писания, как соблюдали и исповедовали ее в пресвитерстве и потом в епископстве“<sup>52</sup>. Отцы V-го вселенского собора торжественно свидетельствуют: „мы сохраним ту веру, которую Господь наш И. Христос, истинный Бог, предал святым Своим апостолам и чрез них святым церквам, и которую бывшие после них святые отцы и учителя церкви передали вверенным им народам“<sup>53</sup>. Всякая попытка привнести в церковное учение что-либо новое и ранее неизвестное поэтому ими осуждается как нечестие и ересь. „Мы следуем древнему законоположению кафолической церкви, – говорят отцы VII-го вселенского собора. – Прибавляющих что-либо к учению кафолической церкви или отнимающих что-либо от него мы анафематствуем“<sup>54</sup>. Из учителей церкви времени вселенских соборов с особенною отчетливостью и подробностью, как бы даже прямо в предвидении возможности появления в будущем теории догматического развития церкви, раскрывается мысль о неизменяемости христианского вероучения со стороны своего содержания преп. Викентием лиринским в его „Напоминаниях“. Обращая внимание на слова апостола: о Тимофее, *предание сохрани, уклоняясь скверных новизн слов (I Тим. 6, 20)*, – он пишет: „что такое *предание*? То, что тебе вверено, а не то, что тобою изобретено, – то, что ты принял, а не то, что ты выдумал, – дело не ума, но учения, не частного обладания, но всенародной передачи, – дело, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не изобретателем, но стражем, не учредителем, но последователем, не вождем, но ведомым. Предание *сохрани*, т. е. талант веры вселенской сбереги в целостности и неповрежденности. Что тебе вверено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай. Ты получил золото, – золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мне подкидывал вместо одного другое; не хочу, чтобы вместо золота подставлял ты нагло свинец, или обманно – медь; не хочу золота по виду, давай его натурой“ (22 гл.)<sup>55</sup>. Оставаясь верною духу древневселенской церкви, православная церковь восточная и в настоящее время чужда притязаний на обладание правом провозглашать новые догматы или преступать каким-либо образом пределы, положенные отцами. „Наши догматы и учение нашей восточной церкви еще издревле исследованы, правильно и благочестиво определены и утверждены

святыми и вселенскими соборами: прибавлять к ним, или отнимать от них что-либо непозволительно“, – говорят восточные патриархи в своем „Послании о православной вере“ российскому Св. Синоду (1723 г.). Они же, в „Окружном послании ко всем православным христианам“ (1848 г.) пишут: „отцы наши пребыли твердыми и непреклонными в вере, по преемству им преданной, сохранили ее неизменною и чистою среди стольких ересей, и предали нам её всецелою и неповрежденною, как она истекла из уст первых служителей Слова... И мы предадим ее в грядущие поколения совершенно такую же, какую сами приняли, без всякого изменения, дабы и они, подобно нам, непостыдно и без упрека могли говорить о вере своих предков“ (§ 20) <sup>56</sup>. И в этой верности древней церкви она видит не недостаток (застой, оцепенение), а особенное свое достоинство; на этой верности она основывает и свое наименование „*православная церковь*“.

Сообразно с этим смотрела церковь и на значение вероопределений вселенских соборов. С точки зрения теории развития догматов не догматы давали бытие формулам соборных вероопределений, а наоборот – от формул соборных вероопределений получали свое бытие догматы. Догматическими определениями вселенских соборов будто бы устанавливались и возводились на степень общеобязательных истины, которые до того времени, – строго говоря, – не были известны церкви, или были только неустановившимися и потому не общеобязательными мнениями. Следовательно, всякое догматическое вероопределение собора составляло и новый догмат. Иначе смотрела сама церковь на свое полномочие провозглашать догматы. Только то соборы объявляли догматом, что и раньше было общим верованием церкви, и, следовательно, имели дело с истиной готовой. „У нас, – говорится в „Окружном послании“ 1848 г., – ни патриархи, ни соборы никогда не могут ввести чего-либо нового, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласно с верою отцов своих“ (§ 17). О том же свидетельствуют и сами вселенские соборы. „Это вера апостольская! это вера отеческая! это вера вселенская!“ – так восклицали отцы соборов, изрекая свои вероопределения. В своем содержании в соборных определениях догматы оставались тем же, чем они были и до определений вселенских соборов; приобретало большую точность и полноту только их словесное выражение. Это же вызывалось не тем, будто определяемые богооткровенные истины до того времени находились еще в состоянии неразвитом, зачаточном, или что они не сознавались, а еретическими

зablуждениями. Своими вероопределениями отцы соборов имели в виду только охранить церковное учение от неправых толкований, положить преграду еретикам обольщать своими измышлениями людей с умом не на столько твердым и зрелым, чтобы бороться с ложными учениями<sup>57</sup>. В самом содержании вероучения, таким образом, не происходило никакого развития или обогащения его новыми истинами. Отсюда, – в древней церкви богооткровенные истины считались догматами, имеющими общеобязательную силу, как после, так и до определения их вселенскими соборами; равным образом ересь считалась ересью и до осуждения её церковью. Что это так, особенно видно из анафематствования церковью еретиков, умерших раньше соборных определений тех или других догматов, которые искажались ими, ибо по слову Спасителя, *неверуяй уже осужден есть* (Иоан. 3, 18; ср. Тит. 3, 11), напр., осуждение на V-м вселенском соборе (553 г.) Феодора мопсуетского (ум. 429 г.) за то, что „не хранил и не проповедал правых догматов веры“, прямее, – за то учение, за которое подвергся анафеме на III-м вселенском соборе (431 г.) ученик Феодора Несторий<sup>58</sup>.

II. Признавая неизменяемость и неусовершенность христианского вероучения со стороны своего содержания, православная церковь этим, однако, не отвергает возможности и некоторого рода его усовершенности и развития. Но это развитие она полагает не в умножении числа догматов, не в изменении самого содержания вероучения, а в точнейшем *определении и объяснении* или *раскрытии* одних и тех же неизменных в существе своем догматов. Поясняя сущность и смысл этого развития, древний учитель церкви – *св. Ириней, лионский* говорит, что оно „состоит не в изменении самого содержания учения, не в том, чтобы измышлять иного Бога, кроме Создателя и Промыслителя вселенной, как будто не довольствуясь Им, или иного Христа, или иного Единородного, но в том, чтобы тщательно исследовался смысл сказанного“<sup>59</sup>. Но с особенной подробностью и определенностью мысль древней церкви о том, в каком смысле христианское вероучение усовершенуемо, в каком – нет, выражена Викентием лиринским. Указав, что „талант веры вселенской“ должно хранить „в целостности и неповрежденности“, он далее пишет: „но, может быть, кто-нибудь скажет: итак, в церкви Христовой не должно быть никакого преспеяния религии? Всеконечно должно быть (в усвоении), и притом – величайшее... Только преспеяние это должно быть действительно преспеянием, а не *переменою веры*. Преспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усовершенуется сам по себе; а перемена в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть, и превращается в

другое. Итак, пусть возрастает и в высшей степени преспеивает с течением лет и веков понимание, разумение, мудрость, как каждого отдельного (христианина), так и всех вместе, – как одного человека, так и всей церкви, но только – в том же своем роде, т. е., в одном и том же догмате, в одном и том же смысле, в одном и том же (предмете) понимания. Религия, дело души, пусть уподобляется в этом отношении телам. С приращением лет, тела хотя раскрывают и развивают свои члены, однако остаются теми же, чем были. Цветущая пора детства и зрелый возраст старческий очень различны между собою; однако стариками делаются те же самые, которые прежде были детьми, так что, хотя рост и наружность одного и того же человека изменяются, тем не менее природа его неизменна, личность его остается одна и та же. Члены у младенцев небольшие, у юношей – большие, однако те же самые... Этому же закону преспеивания необходимо должно следовать и догматическое учение христианской религии; то есть, пусть оно с годами укрепляется, со временем расширяется, с веком возвышается, но остается нерушимым и неповрежденным, целым и совершенным во всех подразделениях своих частей, во всех, так сказать, членах и чувствах своих, следовательно, без малейшей сверх того перемены, без всякой утраты в своем содержании, без всякого изменения своих определений“ <sup>60</sup>. Усовершенствование и развитие христианское вероучение, следовательно, может иметь не объективное, а только субъективное, – по отношению к человеческому сознанию, к усвоению и пониманию догматов людьми. Что христианское вероучение в этом смысле, действительно, может усовершенствоваться, это неизбежно, если догматы веры должны усвоиться человеческим сознанием; в усвоении их людьми не может не быть разных степеней, как не бывает одинаковою степень их понимания и в каждом отдельном человеке в различные возрасты жизни. Воспринимая их своим разумением, углубляясь в их содержание, каждый из членов церкви может иметь свою меру веры (Рим. 12, 3. 6), каждый должен восходить от веры в веру (Рим. 1, 17). Проходя чрез человеческое сознание, они неизбежно должны подвергаться видоизменениям, напр., принимать разного рода конечные формы и не всегда одинаковые, в одно время – менее совершенные и определенные, в другое – более совершенные и определенные. Такое развитие, точнее – раскрытие – догматы и, действительно, имели в церкви. Приняв от И. Христа и апостолов учение веры, церковь не ограничивалась одним только неподвижным и мертвым его хранением, буквально повторяя лишь переданное на хранение учение; напротив, она старалась переводить их на язык понятный и общедоступный для каждого верующего, а когда было

нужно, старалась выработать более точные и определенные формулы, сообразно с обстоятельствами времени, выяснить их внутреннюю сущность, уяснить взаимную связь, оградить от примеси чуждых истине элементов и прочее. Так, при раскрытии догматов в борьбе с еретиками были выработаны термины богословские с определенным значением для более точного обозначения догматов, не встречающихся в Писании, напр.: Троица (Τριάς), единица (μόνας, ἕνας), лицо, ипостась (ὕπόστασις), существо (οὐσία), единосущный (ὁμοούσιος), Богочеловек (Θεάνθρωπος, Θεόμβροτος), вочеловечивание (ἐνανθρώπησις), воплощение (ἐνσωμάτωσις, ἔνσαρκος παρουσία, ἐπιφανεία), Богородица (Θεοτόκος), Богоматерь (Θεομήτωρ), Приснодева (Ἐειπαρθένος), позднее – пресуществление (transubstantiatio, μετουσίωσις) и мн. др.<sup>61</sup> Подобным же образом в борьбе с еретиками, по поводу допускаемых ими искажений догматов, точнее было определяемо и уясняемо самое содержание догматов, напр., в IV в. – против Ария и Македония были раскрыты догматы о божестве Сына Божия и Св. Духа, в V в. – по поводу ересей Нестория и монофизитов – догматы о лице И. Христа и двух естествах в Нем, в VII в. – по поводу ереси монофелитов – учение о двух волях во Христе, по поводу других ересей – догматы о первородном грехе, о благодати и пр. Раскрывая, при содействии ниспосланного церкви Духа Св., догматы и чрез то ограждая их от искажений еретиков и содействуя более прочному утверждению их в сознании верующих, церковь отнюдь не привносила в откровенное учение чего-либо нового, а раскрывала лишь данное в нем. Такое раскрытие неизменных в своем существе догматов в православной церкви продолжалось и по отпадении от неё римского патриархата, продолжается и доселе, по случаю вновь возникавших и возникающих заблуждений, напр., против заблуждений римских и потом протестантских, а также и против разного рода противохристианских учений, и не прекратится дотоле, пока не прекратятся заблуждения против догматов и вообще – потребность, применительно к обстоятельствам времени, доказывать истинность догматов, определять и объяснять их в охранение православия 62.

## **§ 5. Право на наименование наукою и понятие „научности“ в приложении к Догматическому Богословию. Неосновательность возражений против участия разума в усвоении истин веры. Отношение разума к истинам откровения**

I. В настоящее время особенным почтением и авторитетом пользуются т. н. положительные или опытные науки, исследующие предметы и явления, доступные внешнему, чувственному восприятию (естествознание). Эти науки привели человечество ко многим важным открытиям и изобретениям, нашедшим разнообразное приложение в практической жизни. Многие лишь только за этими науками признают право на наименование „наук“, отказывая в таком же праве другим научным дисциплинам, особенно же богословию. Сравнивая естествознание и богословие и находя, что богословие не основывается на опытных данных и не дает людям никаких открытий, что истины христианские как данные откровением должны быть усвояемы верою и суть предмет веры, что разум человеческий не может ни изменять, ни усовершенствовать их, ни увеличивать, ни уменьшать их число, говорят, что богословие не есть наука, а если и называется наукою, то оно есть наука бесполезная и никому не нужная. Но такие утверждения по отношению к богословию исходят частью из одностороннего и неумеренного преклонения пред опытными науками и их успехами, а главным образом – из отрицательного отношения к религии вообще и христианской в частности <sup>63</sup>.

Право на звание науки для той или другой научной дисциплины определяется прежде всего тем, чтобы она имела свой собственный, ею только раскрываемый предмет. Но такой предмет имеет богословие; это – религиозная истина, содержащаяся Христовою церковью, и её судьбы в роде человеческом. Предмет Догматического Богословия в частности составляет Бог во Св. Троице и Его действия и отношения к миру и особенно к человеку, мир сверхчувственный. И если Бог и высший духовный, сверхчувственный мир действительно существуют, если есть провидение, т. е. непосредственное воздействие Божие и высшего мира по воле Божией на земную жизнь, и люди на тех или других основаниях признают бытие Бога и мира сверхчувственного, то все это вполне и в особенности достойно быть предметом научного исследования, почему



богословию в точном и возвышеннейшем смысле слова принадлежит право на наименование наукою. Иное дело, когда отрицается бытие Бога и мира сверхчувственного, провидение и откровение Божие. Тогда и для тех, конечно, нет и не может быть науки о Боге. Для таковых богословие – дисциплина, исходящая из ложных начал, утверждающая несуществующее, дающая мнимые объяснения, предъявляющая к деятельности людей неразумные требования и предлагающая для этих требований неосновательные побуждения. Но научно ли и вообще может ли иметь для себя разумные основания отрицание бытия Божия и мира сверхчувственного, провидения и откровения, это для мышления беспристрастного, свободного от мнимо научных предрассудков и теорий, понятно само собою.

Науке о Боге принадлежит право на наименование наукою, если рассматривать вопрос и с точки зрения процесса познания вообще. Всякое научное знание слагается из двух моментов, которые можно назвать один *материальным* в широком смысле или *реальным*, и другой *формальным* или *логическим*. В первом моменте чрез воздействие предмета на сознание познающего и восприятие этого воздействия дается прежде всего предмет знания, материя или содержание его, во втором – рассудком эта материя обрабатывается по присущим ему законам и облекается в известные определенные формы. При всем разнообразии предметов (объектов) знания самый механизм знания всегда и везде остается одинаковым, – как при познании внешнего, так и внутреннего мира. Фактический материал от ума нашего не зависит, – он дается ему с необходимостью: таковы данные внешнего опыта и данные самой мысли (аксиомы). Однако всякий факт, внешнего ли то опыта или внутреннего сознания (мысли), явится достоянием науки только после того, как наша мысль признает его фактом, чем и введет его в черту познавательной области. С этого уже начинается строительная работа мысли. С отрицанием или непризнанием фактов или данных, конечно, невозможны и никакие научные построения. По отношению к богословию вообще, и догматическому в частности, с точки зрения процесса познания, вопрос, следовательно, прежде всего сводится к тому: данные, на которых или из которых строится богословие, могут ли быть данными для „научных“ построений, иначе, – могут ли быть признаваемы за нечто реальное, за факты? Реальность фактов или данных, раскрываемых в богословии, каковы: бытие Бога, Творца и Промыслителя мира, и мира сверхчувственного, воплощение Бога Слова во Христе, освящающие действия Духа Святого, загробная жизнь и др., как и признание известных данных в других науках,

принимается в богословии на основаниях вполне достаточных. Таковыми основаниями являются: *религиозный опыт вообще* как отдельных лиц, способных к восприятию воздействий Божиих на душу (идея Божества врождена всем людям), так и всего человечества (всеобщность религии в роде человеческом), и *опыт христианский* в частности, опыт личной христианской жизни (Иоан, 7, 17), переживание в себе возрождающего и обновляющего действия христианства, и опыт вселенской церкви – предание или свидетельство церкви вселенской и её авторитет <sup>64</sup>; особенно же сверхъестественное откровение Божие вообще и свидетельство Сына Божия и вместе Сына человеческого, заключающиеся в книгах св. Писания (Евр. 1, 1) <sup>65</sup>, каковое (откровение) принимается людьми *не иначе*, как на основании собственного, хотя бы и малого религиозного опыта. Если же имеются в богословии твердые данные для умственных построений, то, конечно, возможна и логическая работа мысли над этими данными, построение из них научной богословской системы. Следовательно, и с этой стороны обеспечивается за богословием вообще и догматическим в частности научное значение. Существование же во все времена, с одной стороны, людей, которые не ограничиваются простым катихизическим усвоением истин веры христианской, а стремятся к более отчетливому, научному усвоению их, а с другой, – заблуждений, предрассудков и суеверий, легко примешивающихся к этим истинам при непонимании сущности догматов, делает и уместною и необходимою науку о догматах, хотя и с особенною задачею, методом и характером, отличными от задачи, метода и характера других наук <sup>66</sup>.

И для научной деятельности разума в области богословия, частнее – христианского вероучения немало места, хотя догматы и составляют предмет веры и не подлежат ни изменениям, ни усовершенствованиям. Разум, действуя в кругу данных только в откровении истин и руководясь церковным их пониманием, иначе сказать – плененный в полное *послушание* вере (2Кор. 10, 5) и следуя неуклонно *вере избранных Божиих и разуму истины, яже по благочестию* (Тит. 1, 1), может способствовать прежде всего наилучшему усвоению истин веры и чрез то делать их более плодотворными для жизни. Углубляясь в смысл богооткровенного учения, он может раскрывать неисчерпаемое богатство его содержания, взаимную связь догматических понятий и необыкновенную последовательность всей системы православно-христианского учения о Боге, уяснять внутреннюю сущность догматов, как она понимается и преподается на основании св. Писания церковью, стараясь выразить ее в возможно полных, определенных и соответственных требованиям современного образования

формах, утверждать раскрываемые истины на возможно сильных доказательствах <sup>67</sup>, показывать отношение их к современным научным понятиям и воззрениям, вводит в уразумение того, каким потребностям и запросам человеческого духа отвечают те или другие догматические истины, какие разъясняют тайны бытия и жизни и пр. Так как возможно полное и точнейшее уразумение многих из догматов и церковных определений о них возможно лишь в связи с возникавшими относительно их заблуждениями и ересями, то по отношению к таким догматам открывается необходимость исторически показывать, как они раскрывались и уяснялись в сознании верующих, соответственно каким требованиям времени и обстоятельств и почему церковь признала божественный ответ на те или другие запросы человеческой души именно в таком, а не ином понимании и исповедании догмата. Существование же в понимании многих догматов различий между христианскими исповеданиями и прямо противохристианских учений, равно высказываемые нередко по поводу догматов недоумения и возражения делают необходимым, кроме выполнения указанных *положительных* задач, иметь в виду и цели *апологетические* и *полемические*. Для ограждения православной истины в сознании членов православной церкви бывает нужда в известных случаях делать сопоставления православной истины с неправославною, с целью показать неправоту последней, защищать христианскую истину от неверия и вообще давать ответ „духу сомнений и слововопрошений“ (выражение митр. Филарета). Очевидно, все это требует от разума усилий и напряжения не меньших, чем во всех других научных (не богословских) исследованиях. Действуя таким образом, разум не открывает новых, неизвестных истин при посредстве известных, как то бывает в других науках; при всем том вследствие такой деятельности разума в Догматике (и вообще в богословии) может совершаться и действительно совершается развитие (прогресс), но только развитие своеобразное, не похожее на развитие всех других наук, – развитие по отношению к раскрытию и уяснению человеческим сознанием вечных и неизменных истин откровения, а не в смысле усовершенствования их или создания новых.

II. Отрицание права богословия на звание науки в строгом смысле принадлежит собственно противникам христианства, начиная с древнейших (особенно Цельса) и кончая новейшими, последними в особенности. Но научная деятельность разума в отношении к христианскому вероучению, а вместе с этим и уместность и необходимость науки о догматах, отвергается некоторыми и из горячих, но

односторонне настроенных последователей веры Христовой (пиэтистами и мистиками). Теми и другими представляются различные доводы в подтверждение своего мнения и возражения против участия разума в усвоении истин веры, но приводимые ими основания не могут оправдывать отрицательного отношения к богословию как науке.

Наиболее распространенное возражение против возможности научного раскрытия и обоснования истин веры христианской исходит из того давнего предубеждения, что вера и знание противоположны друг другу и исключают одна другое. Вера, говорят, имеет дело с невидимым и сверхчувственным, т. е. действует в такой области, которая совершенно закрыта для рассудка и научного ведения, ибо точному научному ведению доступно лишь чувственное и видимое. Поэтому, где должна быть вера, там нет места точному знанию и научному исследованию, и наоборот, где действует разум, там нет места вере; отсюда вера представляется уделом простодушного невежества и слабости разума, а неверие – плодом разума, избытком его. Но мнение о противоположности или несовместимости знания и веры есть не более, как предрассудок, – предрассудок, однако давний, и весьма пагубный по своим нравственным последствиям для христианской жизни (порождает и поддерживает пиэтизм и мистицизм), для науки (производит разлад между религиею и наукою), религиозного воспитания и обучения детей и т. п. Слово вера употребляется в различных значениях <sup>68</sup>, в приведенном же рассуждении под верою, очевидно, разумеется признание истин веры христианской без достаточных данных, в противоположность знанию как признанию чего-либо на основании доказательств. Но неверно то, будто верования христиан или религиозные их убеждения имеют своим последним основанием одно лишь простое, ни на чем не основывающееся доверие к внешнему авторитету. Вера как религиозное убеждение стоит на тех же основаниях, что и знание. В основе религиозных верований христиан лежит сознательное доверие к сообщениям провозвестников божественного откровения и опыт духовный. Истины религиозные принимаются без исследования не по внешней лишь покорности рассудка откровению, но под влиянием сродства души с истиною, влечения чувства и воли к истине и добру, почему истинная вера является свободным покорением откровению не ума только, но и сердца и воли. Знание в широком смысле ею не исключается, а, напротив, входит в состав веры и для неё необходимо. Невозможно предположить, чтобы верующий не мыслил о предмете своей веры и не знал, чему он верует; иначе вера его будет неразумною. Без заботы об уяснении богооткровенных истин может произойти даже опасность:

христианские истины и разные заблуждения, предрассудки и суеверия в таком случае могут иметь к нам одинаковый доступ. Но, с другой стороны, невозможно и неестественно и развитие разума без соприкосновения с верою; такое развитие привело бы к сомнению и отчаянию в деле познания (скептицизму). На самом деле всякое знание имеет в своем основании веру и включает в себе много допущенных на веру элементов. Все человеческие убеждения и вся деятельность, житейские и научные знания, философские системы и религиозные исповедания утверждаются, прежде всего, на вере в самодоверность нашего мышления. Эта самодоверность не доказана; она по существу и не может быть доказана; вера в нее предшествует всякому рассуждению и всякой мысли. Далее, всеобщий и необходимый характер имеет вера в реальность внешнего мира; эта вера лежит в основе всякого миропонимания и миропредставления. Солипсизм (*solusipsesum*) – учение о том, что для человека несомненен лишь факт его личного бытия и что он имеет право не верить в бытие внешнего мира, есть теория, которую доселе никто не мог опровергнуть и в которую, однако, никто не может верить. Мало этого, каждому присуща вера в реальность других людей, в сходство их психических свойств с его собственными, вера в одушевленность животных. Убеждение в единообразии мирового порядка, в существовании в мире определенных и неизменных законов, управляющих его бытием, основывается на вере. Так в основании всех знаний и практической деятельности человека лежит вера. Эта вера имеет принудительный характер и отрешиться от неё человек не может. Но вера сопровождает и далее человека во всех его научных исследованиях и житейских делах. Напрасно думают, что существуют какие-либо отрасли знания, положения которых утверждаются на неоспоримых доказательствах. Даже математические доказательства далеко не удовлетворяют такому понятию о доказательстве, а суть лишь только несомненные выводы из положений, которые нам кажутся истинными <sup>69</sup>. Доказательства, употребляемые в других науках (физике, химии, ботанике, зоологии и др.), не удовлетворяют и этому требованию. В большей части случаев они – вероятные выводы из вероятных положений. Вообще без веры – веры гносеологической невозможно никакое научное знание. Но и эта вера опору для себя может находить лишь в вере религиозной. Многие философы давно уже сознали это. В поисках за основаниями для веры в самодоверность нашего мышления и вообще в нашу способность познать истину Декарт не мог остановиться ни на чем ином, как на вере в бытие и правдивость Божию (*veracitas Dei*), Который не мог нас обмануть

и вложить в нашу душу обманчивую веру в познавательные способности, Им же нам дарованные <sup>70</sup>. Если, таким образом, вера и знание не исключают, а восполняют друг друга, вера же христианская не есть только внутреннее состояние человека, но и высочайшее рациональное учение, то ясно, как неосновательно отрицание необходимости науки о догматах веры, выходящее из приведенного соображения.

То же должно сказать и об отрицании уместности этой науки на основании предположения о разногласии откровенных истин (веры в смысле совокупности учительных истин религии) с истинами и законами ума человеческого. Предмет нашего знания и откровения один и тот же – мир и Бог; истина о нем – едина; един и виновник разума и откровения – Бог; противоположности между истиною божественною и человеческою, следовательно, быть не может. Таковую противоположность может предполагать лишь только тот, кто в состоянии истину ума Божия признать безумием, чем она, действительно, и казалась древним еллинским философам и кажется некоторым из новых мыслителей. Указывали и указывают на определенные противоречия истин откровения со многими данными опытной науки, признаваемыми за несомненные. Однако в такое противоречие содержание веры и содержание точного знания могут входить и, действительно, входят только в умах отдельных людей, и это бывает по необходимой ограниченности каждого человеческого разума; поэтому при таких случаях противоречия всегда требуется усиление духовной работы или в сторону веры, или в сторону знания, чаще, вероятно, в обоих направлениях. Неверующие мыслители должны знать, что и в опытной науке истина нередко отвергалась во имя заблуждений, ошибочно принимавшихся за истину, напр., во имя теории истечения долго отвергали теорию волнения; во имя предвзятого убеждения, что камни не могут падать с неба, долго отвергали факты их падения. Ограниченность человеческого разума и для верующего мыслителя делает неизбежным столкновение его религиозных воззрений с открытиями в области естествознания. Но позволительно думать также, что явятся новые открытия, которые примирят представляющиеся теперь противоречащими некоторые положения веры и знания <sup>71</sup>.

В откровении, говорят, существуют тайны, или истины, непостижимые для ограниченного человеческого разума, которые могут быть приняты только на веру, и потому невозможно участие разума в усвоении истин веры и наука о догматах. Это было бы так, если бы тайны противоречили нашему уму и не могли быть усвояемы людьми. Но уже самая таинственность их, как и богооткровенное их происхождение,

показывают, что их нельзя называть противоречащими нашему уму. На самом же деле тайны не противоречат нашему уму, а только *превышают* его разумение. Могут быть они и усвоямы людьми. Каждая тайна имеет в себе две стороны: одну сторону – примрачную, непостижимую для нашего ума, а другую – светлую, удобопонятную, потому что каждая тайна выражает собою определенную мысль, содержание которой может быть вполне ясно для ума, хотя внутренняя возможность остается непонятною. Следовательно, каждая тайна как определенная мысль легко может быть принята умом в ряд других его мыслей. Поясним это примерами. Так, тайна о Св. Троице, проповедуемая христианством, имеет ту светлую сторону, что отвечает на вопрос, искони занимающий ум человека, о внутренней жизни Божества вне отношений Его к миру; тайна падения выражает ту ясную мысль, что человек, созданный чистым и невинным, нарушил некогда заповедь Божию и, таким образом, допустил в себе яд греха, который, повредивши всю его природу, распространился потом преемственно и на всех его потомков, произвел губительные последствия и в видимой природе; тайна воплощения выражает ту светлую истину, что Сын Божий благоволил сделаться человеком, не переставая в то же время быть Богом; тайна искупления проповедует ту определенную истину, что воплотившийся Сын Божий умер на кресте за грехи наши, дабы удовлетворить за нас правде Божией и стяжать все нужное для нашего спасения и пр. Все эти мысли по содержанию своему, бесспорно, понятны для нашего ума, хотя мы и не постигаем: при единстве существа троичности лиц в Боге, – как яд греха мог повредить всю природу человека и заразить весь род человеческий и даже изменить состояние видимого мира, – как Бог сделался человеком, – как смерть Сына Божия могла искупить нас от греха, проклятия и смерти. Как ясные и понятные с внешней своей стороны, хотя и непостижимые по внутреннему существу, эти тайны для нас объясняют весьма многое; тайна падения, напр., объясняет нам, откуда в мире зло физическое и нравственное; без тайн воплощения и искупления мы никогда не примирили бы наблюдаемого порядка вещей в нас и вокруг нас с мыслью о совершеннейшем Творце мира и Его промысле, не объяснили бы себе, что за цель бытия нашего на земле среди множества зол и бедствий и т. п. То же применимо и по отношению ко всем другим тайнам христианской веры. Вообще каждая тайна отвечает на те или иные вопросы человеческого ума в его исканиях истины, удовлетворяет те или иные нравственные, религиозные и умственные потребности и запросы. Внося тот или иной свет в наше познание каждая в отдельности, все тайны откровения вместе, в своей

совокупности, дают из себя то стройное, законченное во всех отношениях и по ясности и по объему, всезахватывающее и всеобъясняющее мировоззрение христианское, подобного которому напрасно стали бы искать где-нибудь еще (в философии или религиях), – мировоззрение, которое является воистину *светом миру*. Для ума оно является тем же, чем солнце для глаз; подобно солнцу, не позволяющему смотреть на себя, оно, однако, всюду разливает свой свет вокруг себя, все делает для нас видимым, освещает нам пути жизни и знания. Далее, уступая место вере в деле усвоения тайн откровения, разум при этом не создает себе какого-либо исключительного положения в религии. Он встречается тайны во всех областях знания, везде делает уступки вере. В науках даже положительных тайн так же много, как и в религии, и чем далее разум идет в глубь вещей, тем более встречается тайн. Атомы материи с их свойствами – гипотеза, принимаемая более на веру; понятие о силах в физике – простое предположение с целью объяснения явлений, нисколько не уясняющее их внутренней природы; понятие о силе химического сродства нисколько не вводит нас в понимание внутренней природы химических явлений, а есть лишь простое обозначение известного разряда фактов; эфир – предмет веры, притяжение тел как действие силы на расстоянии – тайна; жизнь для биологии – тайна; сознание для психологии – тайна, связь души и тела – тайна и т. д. Вообще знание не сокращает, а умножает число тайн. Если разум встречается на пути к познанию мира конечного и видимого всюду тайны и должен мириться с ними, то тем более должен мириться с тайнами религии, где они по самому существу дела естественны и более законны, чем в науках о мире конечном. Надлежит, наконец, заметить, что тайны религиозные условны: тайное для одного времени и места перестает быть тайною в другое время и в другом месте. Так, тайное для человека не составляет тайны для ангелов, тайное для плотского человека не тайное для духовного (1Кор. 11, 7–15), тайное в ветхом завете перестает быть тайным в новом (Кол. 1, 26; 1Петр. 1, 2), тайное на земле явно делается на небе, тайное теперь перестанет быть тайной в загробной жизни (1Кор. 13, 9–13; 2Кор. 5, 7; 1Иоан. 3, 2).

Неосновательно отвержение значения деятельности разума в усвоении откровенных истин и из опасения злоупотреблений со стороны ума человеческого, – из боязни, как бы богословствование не расшатало религиозных верований, как бы анализ не разрушил живую, непосредственную цельность последних. Опасность тут, конечно, есть, но она не в богословии самом в себе. Дело в том, что ум есть чисто формальная способность, могущая с одинаковым успехом служить и



истине и лжи, смотря по направлению, получаемому им от сердечных влечений. *От сердца бо исходят помышления злая* (Мф. 15, 19). Уклонение ума в область односторонне диалектическую, отвлеченное от религиозного опыта и нравственной жизни умозрение, при пренебрежении к голосу предания церкви вселенской, легко может повредить делу веры. Истина часто утаивается от премудрых и разумных, желающих утверждаться в богословии на одном своем отвлеченном умозрении, и открывается младенцам, душевная чистота и простота которых делают их особенно чуткими и восприимчивыми к впечатлениям духовным (Мф. 11, 25). От этой опасности неоднократно предупреждал христиан ап. Павел: *блюдитесь, да никтоже вас будет прельщая философиею и тщетною лестью, по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христе* (Кол. 2, 8; сн. 1Тим. 1, 5–6; 6, 20; Тит. 1, 10; Еф. 4, 14). Но из страха отравиться нельзя же отказаться от принятия пищи. Богопознание есть насущная потребность человеческого духа. На пути к богопознанию грозят человеческому уму опасности, но в самом же себе он носит и оружие против них; все одностороннее и ложное в области веры им же и ниспровергается. И эта работа не бесцельна и не бесплодна: ею религиозное убеждение способно очищаться, делаться сознательнее, укрепляться и возвышаться; она является даже необходимою в жизни

церкви, составляя двигательную силу духовной жизни: *подобает и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывают в вас* (1Кор. 11, 19).

Иные утверждают, что и само христианство относится враждебно к разуму и философии, почему научное исследование христианства не мирится с его началами. Само Писание, говорят, содержит немало мест, в которых выражается отрицательное отношение к человеческой мудрости и философии, когда, напр., говорит: *аще кто мнится мудр быти в вас в вещи сем, буй* (μωρός – безумный) *да бывает, яко да премудр будет. Премудрость бо мира сего буйство* (μωρία) *у Бога есть* (1Кор. 3, 18–19; сн. 1, 19–24; 2, 1. 4; 4, 20). Указывают, что и Сам Основатель христианства не был ученым или философом (Мф. 13, 54–57; Иоан. 7, 15), что ближайшие Его последователи и проповедники евангелия были простыми и неучеными галилейскими рыбаками (Мф. 11, 25; Лук. 10, 21), что и вообще от всех последователей Христовых не требовалось ничего, кроме веры и доброго сердца. Еще древним язычникам казалось все это каким-то гонением на философию и враждою к разуму (что и утверждал Цельс), каковые обвинения продолжают раздаваться и донныне. Но религия, учение которой принесено на землю от *Отца светов* (Иак. 1, 17) Тем, Кто есть Сам Свет миру (Иоан. 12, 46), Свет во откровение языков (Лук. 2, 32),

*Свет истинный, просвещающий всякого человека грядущего в мир (Иоан. 1, 9; сн. 1Иоан. 5, 20), не может проповедывать вражды к разуму и вместе с этим религиозной тьмы и невежества. Напротив, христианское учение о Боге не как о какой-нибудь бессознательной, слепой силе пантеистических систем, а как о высочайшем разуме, в Котором (Боге) глубина премудрости и ведения (Рим. 11, 33), и человеку как образу Божию предполагает, что разум как одна из существенных черт образа Божия есть высшее украшение души человеческой, отличающее его от бессловесных и неразумных животных (Сир. 17, 3–11). Человек призывается к богоуподоблению, а оно невозможно без ведения и развития самого разума. Правда, чрез грехопадение повредился ум*

*человека (Прем. 9, 16; 1Кор. 2, 14), но не до потери возможности и способности познавать истину; и после падения сохранилось в нем еще много богодарованных ему сил. Писание и падшего человека призывает к богопознанию и познанию природы, чтобы чрез познание последней возвышаться к познанию Бога; язычников оно называет безответными за то, что они не познали Бога, ибо что можно знать о Боге, было явно для них (Рим. 1, 18–20; сн. Прем. 13, 9). Дабы вера была разумною, а не слепую, оно призывает к исследованию религии. Спаситель, желая привести иудеев от неверия к вере, говорил: испытайте (ἐρευνᾶτε, т. е. не просто читайте, но исследуйте) Писания (Иоан. 5, 39). Ап. Иоанн пишет: возлюбленнии, не всякому духу веруйте, но искушайте духи, аще от Бога суть (1Иоан. 4, 1). Ап. Павел внушает: испытывайте, что есть благоугодно Богови... не бывайте несмыслени, но разумевайте, что есть воля Божия (Еф. 5, 10. 17). Им же преподается такое правило, которым отводится чрезвычайно широкий круг деятельности разуму верующего человека: вся искушающе, добрая держите (1Сол. 5, 21; сн. еще Кол. 2, 8; Филип. 1, 9–10; 1Кор. 14, 20 и др.). Слово Божие призывает верующих к познанию и исследованию и самых тайн веры, когда, напр., побуждает уразумевать превосходящую разумение любовь Христову в искуплении (Еф. 3, 19; сн. 18 ст.). Христиане должны быть готовы и другим людям, требующим отчета, дать ответ относительно своей веры (1Петр. 3, 15). Ввиду всего этого странно предполагать какую-либо вражду откровения к разуму, неуважение к нему. „Да не будет, – говорит блаж. Августин, – будто Бог ненавидит в вас то, чем Сам отличил нас от прочих тварей при творении! Да не будет, говорю я, чтобы мы для самой веры не пользовались разумом или не занимались исследованием, так как мы не могли бы даже и верить, если бы не обладали разумными душами... Дело разума в том, чтобы он воспринимал и усвоил свет разума“ <sup>72</sup>. По*

выражению *Климента* александрийского, вера должна быть „научною верою“ (ἐπιστημονικῆ πίστις), „познанною верою“ (γνωστικῆ πίστις). „Вера слепая, – говорил он, – делает человека только рабом, а вера разумная делает его другом Божиим“ <sup>73</sup>. Что же касается тех мест Писания, в которых выражается отрицательное отношение к мудрости или философии, то смысл их тот, что в деле божественного домостроительства спасения людей не имеют никакого значения человеческий разум или философия, в чем язычники полагали спасение, но что дело спасения – явление одной силы и премудрости Божией, открывшееся в воплощении и крестной смерти Богочеловека; иначе – не философию, а заслугами Искупителя спасается человечество. Для язычников проповедь о Христе распятом казалась безумием, но для призванных иудеев и еллинов крест Христов есть явление *Божией силы и Божией премудрости* (1Кор. 1, 24). Следовательно, в этих местах нет мысли о вражде христианства разуму. Как делом божественной премудрости, непонятной для неверия, является избрание Богом крестного пути для спасения людей, так в ней же заключается и причина того, почему проповедниками евангелия выступили простые рыбаки, а не какие-нибудь гениальные ученые, философы и ораторы. *Слово мое и проповедь моя*, говорит ап. Павел, *не в препретельных (убедительных) человеческия мудрости словесех, но в явлении духа и силы, да вера ваша не в мудрости человечесстей, но в силе Божией будет*, т. е. утверждается на силе Божией (1Кор. 2, 4–5). Божественность христианства яснее выступает, когда оказывается, что мир побежден проповедью простых и неученых людей <sup>74</sup>. Простота христианского учения более соответствует и понятию о религии как общем достоянии неученых и ученых, чем философия <sup>75</sup>.

Иные, наконец, отвергают участие разума в усвоении истин веры, выходя из предположения, что религиозное чувство бывает тем выше и совершеннее, чем менее находится в соприкосновении с умом, с мыслью и познанием (учение мистических и пиэтистических сект Шлейермахера). Но это неосновательно. Религиозное чувство, как и всякое вообще чувство, нуждается в руководстве со стороны разума и здравого познания. Без этого оно может легко перейти в ложную чувствительность (сентиментальность) или в болезненный мистицизм.

III. Мыслью о том, в чем может и должна проявляться деятельность разума в усвоении и раскрытии догматов веры, определяется и положение, какое он должен занимать в Догматике и вообще христианском богословии. Он не может быть ни источным началом догматов, так чтобы из него одного выводили и на нем одном утверждать их; – ни

руководительным началом, тем менее верховным судьей истин, почерпаемых из откровения, так, чтобы приводить или приспособлять их к его началам. Все это было бы несообразным ни с его ограниченностью, а особенно с его поврежденностью в настоящем состоянии, ни с достоинством и целью откровения; откровение как произведение бесконечного разума Божия выше разума человеческого, и дано людям не для того, чтобы удовлетворять притязаниям разума и подлежать его суду, а чтобы *пленять* его самого *в послушание Христово* (2Кор. 10, 5) и доставить ему необходимую помощь. К откровению он должен находиться, следовательно, в подчиненном и служебном отношении. И в таком его положении для него нет ничего ни унижительного, ни стесняющего его свободу и самостоятельность: нет ничего *унижительного*, ибо разум существа конечного в этом случае подчиняется разуму божественному, имеющему право на полное доверие к себе; нет ничего и *стесняющего* его самостоятельность и свободу, ибо положение его в этом случае не есть чисто рабское и страдательное, так как для усвоения истин веры требуется его свободное к ним отношение: откровение божественного разума, первообраза разума человеческого, не может заключать в себе идей, не воспринимаемых человеческим разумом как противным ему. С этой стороны отношение разума к вере можно сравнить с отношением воли к нравственному закону, Откровение стесняет собственно не свободу разума, а *вольность* его <sup>76</sup>. Понятно отсюда, что совершенно должны быть отвергнуты как ложные два крайние и противоположные воззрения на отношение разума к богооткровенным истинам веры: как то, которое делает разум верховным их судьей (рационализм), так и то (древнепротестантское, разделяемое некоторыми из р.-католических богословов), которое хочет сделать разум безмолвным и чисто страдательным их рабом, лишая его права на свободное и внутреннее к ним отношение.

## § 6. Источники христианского вероучения

Догматы христианской веры суть истины богооткровенные, хранимые, определяемые и изъясняемые вселенскою церковью. Следовательно, и источником науки, имеющей своим предметом систематическое изложение и раскрытие догматических истин христианства, должно являться *божественное откровение*, как оно содержится и объясняется кафолическою церковью.

Различаются два вида божественного откровения: откровение в общем и широком смысле и откровение в тесном и собственном смысле. Бог открывает Себя во всем Своем творении, особенно в богоподобной душе человека, и в действиях Своего промысления о мире и человеке. Это откровение иначе называется откровением *естественным* (*revelatio generalis* или *naturalis*), потому что Бог открывает Себя здесь в природе или естестве Своих тварей, и притом естественно, как, напр., художник в своем произведении, автор в своем сочинении и т. п. Все творение Божие дает материал для составления понятий о Божестве и при известных нравственных условиях может приводить к определенным и верным представлениям о Боге. Но при иных условиях человек вовсе не видит откровения Божества в делах рук Его, даже отрицает самое бытие Его (напр., материализм), или же приходит к односторонним и ложным представлениям о Нем (язычество, пантеизм, дуализм, деизм). Поэтому этот вид откровения может служить лишь с большими и существенными ограничениями источником для науки, имеющей предметом изложение православно-христианского вероучения. О многих догматах христианских он ничего не может открыть и не открывает, а может разве лишь приводить к сознанию необходимости особенного, высшего, непосредственного откровения Божия, восполняющего немощь человека в его естественных исканиях Божествах <sup>77</sup>. Такое откровение и дается людям в откровении *сверхъестественном*, – откровении в собственном и строгом смысле (*revelatio specialis* или *supernaturalis*). Оно состоит в том, что Бог, снисходя к немощи человеческого духа, Сам непосредственно открыл Себя людям, независимо от его (человека) собственной познавательной деятельности, открыл сперва чрез закон и пророков, а потом чрез Самого воплотившегося Сына Божия и Духа Святого. *Бог, учит апостол, многочастне* (πολυμερῶς – в разные отделения времени) *и многообразне* (πολυτρόπως – разными способами) *древле глаголавый отцем во пророцех, в последок дний сих слагола нам в Сыне* (Евр. 1. 1),

Который, явившись на земле во плоти, дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного (Иоан. 5, 20). Нам Бог открыл есть Духом Своим, говорит тот же апостол о тайне искупления; Дух бо вся испытует, и глубины Божия (1Кор. 2, 10). Вот это-то откровение Божие и служит в особенности источником христианского богопознания и вместе истин, раскрываемых в Догматическом Богословии. Оно дано нам в св. *Писании*, содержится и в св. *Предании*, хранительницею и истолковательницею которых, а, следовательно, и самого откровения, является церковь.

I. Под именем св. *Писания* понимаются „книги, написанные Духом Божиим чрез освященных от Бога людей, называемых пророками и апостолами“ (Катих.). Книги эти, называемые Библиею (τὰ βιβλία – книги), следовательно, не суть обычные человеческие литературные произведения, равно они не то же, что религиозные памятники нехристианских народов (напр., Коран, Зенд-Авеста, Веды и пр.), но книги божественные, или богодухновенные, *писания святые* (ὑραφαὶ ἁγία – Рим. 1, 2) *писания Священные* (ἱερὰ ὑράματα 2Тим. 3, 15), само слово *Божие* (Марк. 7, 13; сн. Мф. 15, 6; Рим. 3, 2; 9, 6; 1Сол. 4, 15; Евр. 13, 7; Апок. 19, 9 и др.). Канон св. Писания состоит из книг *ветхого завета*, числом двадцати двух по еврейскому счислению (по нашему счислению – 38), и книг *нового завета*, числом двадцати семи <sup>78</sup>.

О *богодухновенности* (θεολνευστία, inspiratio) ветхозаветного Писания находятся многочисленные свидетельства как в самом ветхом завете, так и в новом <sup>79</sup>. Богодухновенность книг Моисеевых – законоположительных – открывается уже из того, что, по свидетельству Библии, Сам Бог изрек первоначально десять заповедей, служащих средоточием ветхозаветного закона (Исх. 20 гл.), а затем и другие постановления, касающиеся внутренней, общественной, церковной и семейной жизни еврейского народа (Исх. 21–23; 25–31; 34 гл.). В книге псалмов Бог представляется говорящим к народу израильскому: *слушай, народ Мой; Я буду говорить; Израиль! Я буду свидетельствовать против тебя: Я Бог, твой Бог* (Пс. 49, 7; сн. 80, 9–11). Потому-то Давид, именем которого надписываются многие псалмы, свидетельствует о себе: *Дух Господень глагола во мне, и слово Его на языке моем* (2Цар. 23, 2). В особенности же многие и ясные свидетельства о богодухновенности ветхозаветного откровения находятся у пророков. О пророках говорится, что они были орудиями Божиими, которых Он Сам призывал на служение (Ис. 6 гл; Ион. 1, 2), что они исполнены Духа Святого (Ис. 59, 21; Иез. 11, 5; Мих. 3, 8), получали откровения непосредственно от Бога. В их книгах постоянно встречаются выражения: *рече Господь ко мне* (Ис. 8, 1. 5. 11), или – *и бысть слово*

*Господне ко мне* (Иер. 1, 4; 2, 1; 3, 6; 7, 1; Иез. 6, 1; 7, 1; 13, 1; Ион. 1, 1; 3, 1; Зах. 1, 1, 7; 4, 8; 8, 1), а также: *Бог влагал в уста пророков слова Свои* (Ис. 59, 21; 51, 16; Иер. 1, 9; 5, 14), Бог давал повеление пророку: *напиши слова Мои в книгу, в скрижалях* (Ис. 8, 1; 30, 8; Иерем. 30, 2; 36, 2; Дан. 12, 4; Авв. 2, 2 и др.). Ап. Петр говорит о ветхозаветных писателях, что *не своею волею, но от Святаго Духа просвещаемы* (ὄλο Πνεύματος Ἁγίου φερόμενοι – носимы, движимы Духом Св.) *глаголаша святии Божии человецы* (2Петр. 1, 21; см. 1Петр. 1, 10–12). Ап. Павел, имея в виду ветхозаветные же писания, говорит своему ученику Тимофею: *измлада священная писания умевши, могущая тя умудрити во спасение, верою, яже о Христе Иисусе. Всяко писание богодухновенно* (ἅπσα γραφή θεόπνευστος) *и полезно есть ко учению, еже в правде* (2Тим. 3, 15–16). В проповеди апостолов поэтому слова ветхозаветного откровения нередко отождествляются с словами Самого Бога, когда вместо выражения „Писание говорит“, употребляются выражения: *рече Бог* (2Кор. 6, 16; Евр. 1, 1; 8, 8 и др.), *Бог глагола усты святых пророк Его* (Лук. 1, 70; Мф. 1, 22, 2, 15; Деян. 4, 25; 3, 18, 21 и др.), *Дух Святый говорил чрез пророков* (Деян. 1, 16; 28, 25; 2Петр. 1, 21; 1Петр. 1, 10–12) и пр. И Сам Христос Спаситель называл писания ветхого завета словом Божиим (Марк. 7, 13; см. Мф. 15, 6), нередко выражался об этих писаниях так, как только можно говорить о слове Божиим, а отнюдь не человеческом, напр.: *не может розоритися Писание* (Иоан. 10, 35); *подобает скончатися всем писанным в законе Моисееве и пророцех и псалмех о Мне* (Лук. 24, 44; см. Мф. 26, 54); *дондеже преидет небо и земля, йота едина, или едина черта не преидет от закона, дондеже вся будут* (Мф. 5, 18). Приводя некоторые места из ветхого завета, Он присовокуплял: *реченное Богом* (Мф. 23, 31), *Бог заповеда* (Мф. 15, 4), ссылаясь на них для подтверждения некоторых истин, напр., воскресения мертвых (Мф. 22, 31), Своего божественного посланничества (Иоан. 5, 39, 46; Лук. 24, 27, 44; Мф. 26, 54). В частности о Давиде в одном случае Он заметил: *той (Давид) рече Духом Святым: глагола Господь Господеви моему: седи одесную Мене* (Марк. 12, 36).

Богодухновенны и все писания апостольские – новозаветные.

1. Христос обещал апостолам ниспослать и действительно ниспослал Духа Святого, чтобы Он научил их *всему*, вспомянул им *все* и возвестил *грядущее* (Иоан. 14, 26; 16, 13); обещал также дать им *уста* и *премудрость* (Лук. 21, 15), которые, без сомнения, если необходимы были им и во всякое время, то тем более тогда, когда они излагали письменно учение И. Христа для всех последующих времен (1. Кор. 2, 12–13). И сами апостолы говорят о себе, что они *ум Христов имеют* (1Кор. 2, 16), и что в деле

служения новому завету они и помыслить ничего не могут *от себя*, но *довольство*, т. е. способность их *от Бога* (2Кор. 3, 5–6), что их проповедь – не *человеческое слово*, но *воистину слово Божие* (1Сол. 2, 13). Глаголем, свидетельствует ап. Павел, *премудрость Божию в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме, – нам же Бог открыл есть Духом Своим; мы не духа мира сего прияхом, но Духа, иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованная нам: яже и глаголем не в наученых человеческия премудрости словесех, но в наученых Духа Святаго* (1Кор. 2, 7. 10. 12. 13; сн. 2Петр. 3, 15–16; Евр. 9, 26; 10, 25).

И в самом себе св. Писание носит неизгладимую печать своего божественного происхождения. Людям, способным к восприятию божественной истины, о своей богодухновенности оно свидетельствует особенным действием на душу, свойственным только Божией силой. *Живо бо слово Божие, и действенно, и острейше паче всякаго меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным* (Евр. 4, 12). Оно есть *сила Божия ко спасению всякому верующему* (Рим. 1, 16; сн. Еф. 6, 17). При известных условиях оно всецело и мгновенно покоряет себе сердце человека. История церкви полна примерами мгновенного перерождения и обращения в христианство действием благодати Божией, соединяющейся с чтением и слышанием слова Божия <sup>80</sup>. Этот способ убеждения в божественности Библии доступен всем, ищущим истины и могущим слышать Бога, вещающего в св. Писании. Но людей, достигших известной степени умственного развития, знакомых с историей религий и философиию и свободных от предубеждений, Библия может располагать к признанию её выше человеческого происхождения и другими своими сторонами. Так, сравнение содержащегося в ней учения с учением естественных религий и философии свидетельствует о неизмеримом превосходстве библейского учения пред всеми естественными религиозно-философскими учениями и соответствии его всем истинно человеческим потребностям и запросам духа, тем показывая, что оно не могло быть изобретено разумом человеческим. Влияние его на целые народы и все человечество, на людей всякого звания, образования, характера, и на все стороны человеческого духа, – на ум, волю и сердце, на науку, искусства, политику и пр., – влияние, не ослабевающее после четырех лет своего господства над людьми, также непредубежденному уму человеческому ясно должно говорить, что Библия есть книга исключительная, всемирная и вечная, несравнимая ни с какими человеческими произведениями,



короче – что она, действительно, содержит в себе *глаголы жизни вечной* (Иоан. 6, 68).

II. Божественное откровение распространялось между людьми и сохраняется в истинной церкви не только посредством св. Писания, но и посредством св. *Предания*. Предание, по свидетельству истории, составляет „древнейший и первоначальный способ распространения откровения Божия. От Адама до Моисея не было священных книг. Сам Господь наш И. Христос божественное учение Свое и установления предал ученикам Своим словом и примером, а не книгою. Тем же способом вначале и апостолы распространяли веру и утверждали церковь Христову“ (Простр. Катих. Введ.). Многие из них и вовсе не оставили никаких своих писаний. В самых же писаниях апостольских, явившихся уже позднее, дается лишь только краткое напоминание подробного устного учения (2Иоан. 12 ст., 3Иоан. 13 и 14 ст.; 1Кор. 11, 34). Многие даже из событий земной жизни Спасителя в них не описаны: *суть же и ина многа*, говорит св. Иоанн, *яже сотвори Иисус, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мню всему миру вместити пишемых книг* (Иоан. 21, 25) Св. Лука не был учеником Христовым, но написал целое евангелие по устному от учеников Христовых преданию (Лук. 1, 1). То же самое должно сказать и об учении И. Христа. Сорок дней по воскресении Своем Он являлся ученикам и учил их, *яже о царствии Божии* (Деян. 1, 3). Но это учение нигде не записано в священных книгах, а верно передано оно апостолами верующим во Христа устно. Господь сказал, напр., что *блаженнее есть паче даяти, нежели приимати* (Деян. 20, 35), но эти слова буквально не записаны в евангелиях, а писатель кн. Деяний ап. (св. Лука), приводящий их, без сомнения, слышал их из уст которого-нибудь из учеников Христовых <sup>81</sup>. Ап. Павел также говорит, что он *три лета ночь и день не престава учя со слезами пресвитеров ефесских – единаго кождо их* (Деян. 20, 81), но это учение, без сомнения, не все записано и сам апостол нигде не говорит, что написал. Наконец, писания апостольские, написанные в разных местах и к разным частным церквам или даже к частным лицам, сделались общеизвестными во всей церкви Христовой не совсем скоро, и еще во дни св. Иринея (во второй половине II-го века) были целые народы, обращенные к христианству, которые не имели у себя никаких книг св. Писания, а довольствовались одним св. Преданием, или, как говорит св. *Иринея* „которые имеют спасение свое без хартии или чернил, написанное в сердцах своих Духом и тщательно блюдут древнее предание“ <sup>82</sup>. Это то откровение Божие, полученное апостолами от И. Христа и переданное церкви по внушению Св. Духа *самими апостолами*,

помимо св. Писания, и составляет св. Предание в собственном или узком смысле. Для познания христианской истины св. Предание как слово Божие имеет ту же важность и значение, что и св. Писание. Ап. Павел, написавший более всех апостолов, говорит: *братие, стойте и держите предания, имже научистесь или словом, или посланием нашим* (2Сол. 2, 15; сн. 3, 6). Важно здесь то, что апостол: а) прямо и решительно заповедует христианам держаться, между прочим, и устных преданий; б) заповедует тогда, когда верующие уже имели в руках писания его, ибо это он говорит во *втором* своем послании к Солунским христианам; в) заповедует держаться преданий точно так же, как и писаний, с равным уважением, твердостью и постоянством, не оставляя ни того, ни другого источника спасительного учения, а содержа их вместе, нераздельно. *Хвалю вы, братие, яко вся моя помните, и якоже предал вам, предание держите*, писал тот же апостол в *первом* своем послании к коринфянам, и, очевидно, разумея предания не письменные, а одни устные (1Кор. 11, 2). Тимофея он убеждает: *о, Тимофее, предание сохрани, уклоняся скверных суесловий и прекословий лжеименного разума* (1Тим. 6, 20); *яже слышал еси от Мене многими свидетели, сия предаждь верным человеком, иже довольны (способны) будут и иных научати* (2Тим. 2, 2; сн. 1, 13). Материально определить состав св. Предания в узком смысле чрезвычайно трудно, или лучше – пока невозможно. Содержание его входит в общецерковное сознание, проявляясь в свидетельстве или голосе вселенской церкви<sup>83</sup>. Несомненно, однако, что если бы отвергнуть авторитет апостольского Предания в этом смысле, как это делают протестанты, и искать божественного откровения только в Писании, то легко было бы придти к отрицанию многих истин откровения, которые со всею полнотою и ясностью не выражены в Писании, а только или находятся в нем в виде недостаточно определенных и решительных указаний, или содержатся в других истинах как в своих началах, из которых могут быть выводимы уже посредством умозаключений (напр., о приснодевстве Богоматери, и почитании и призывании в молитвах святых и ангелов, о почитании св. мощей и икон, о поминовении усопших, о седмичном числе таинств, о постах и пр.).

От Предания, понимаемого в этом смысле, нужно различать еще Предание в *общем* или *широком* смысле, или *свидетельство вселенской церкви*.

Господь И. Христос вверил хранение божественного откровения (записанного апостолами и не записанного ими) не отдельным лицам, а основанной Им церкви. „В неё, как богачом в сокровищницу, апостолы в

полноте положили все, что относится до истины“, – говорит св. *Иринея*. Сама же она, по божественному обетованию, непрерывно сохраняется неразлучно пребывающим с нею И. Христом *во вся дни до скончания века* (Мф. 28, 20) и Духом Святым, наставляющим ее *на всякую истину* (Иоан. 14, 16, 26), так что „не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры, или впасть в заблуждение“ (Катих. 9 чл.). „Дух Святой, всегда действующий чрез верно служащих отцов и учителей церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения“ (Посл. вост. патр. 12 чл.). По выражению апостола, она есть *столп и утверждение истины* (1Тим. 8, 15). Церковь Христова хранит в себе или передает из века в век божественное откровение (св. Писание и св. Предание) в целостности и неповрежденности, – в том виде, в каком оно дано ей Богом; она хранит в себе и передает из века в век и свое понимание или свое разумение божественного откровения, или является непогрешимой истолковательницей его, и в частности – св. Писания. Эта передача в христианской церкви божественного откровения *по букве*, или хранение его, и передача его *по духу и смыслу*, или толкование и разумение его, есть Предание в широком смысле слова. Оно не есть источник божественного откровения, как Предание в тесном или собственном смысле; оно есть руководство к пользованию божественным откровением, правило надлежащего понимания истин, данных в откровении. Короче, оно есть свидетельство или голос вселенской церкви, иначе – тот дух истины и веры, то сознание церкви, которое живет в ней, как теле Христовом, от времен Христа и апостолов. Само по себе как слагающееся, подобно общечеловеческому сознанию, из сознания отдельных членов церкви, оно, конечно, не представляет всех условий для неизменного хранения истины; но в своих недостатках и немощах оно восполняется действием Духа Святого, невидимо руководящего всегда церковью, по обетованию Спасителя; благодаря этому действию, оно теряет уже характер неустойчивого, подверженного переменам и заблуждениям, ограниченного человеческого сознания и является твердым, неизменным и надежным хранителем богооткровенной истины. Всеобщий голос или „свидетельство католической церкви имеет не меньшую силу, чем свидетельство св. Писания. Так как Виновник (Διτιμοῦρός) того и другого есть один и тот же Святой Дух, то все равно, – от Писания ли научиться, или от вселенской церкви. Человеку, который говорит сам от себя, можно погрешать, обманывать и обманываться, но вселенская церковь, так как она никогда не говорила и не говорит от себя, а от Духа Божия (Которого она непрестанно имеет и будет иметь своим Учителем до века), никак не

может погрешать, ни обманывать, ни обманываться, но, подобно божественному Писанию, непогрешима и имеет всегдашнюю важность“ (Посл. вост. патр. 2 чл.). Голосом вселенской церкви и должно Догматическое Богословие руководствоваться в раскрытии данных в откровении истин веры.

Свое внешнее выражение голос вселенской церкви об истинах веры имеет: 1) в древнейших символах веры; 2) в т. н. правилах апостольских и в деяниях и постановлениях соборов, как вселенских, так и поместных <sup>84</sup>, 3) в древних литургиях, употреблявшихся, или доселе еще употребляющихся в разных церквах востока и запада, из которых многие известны под именами апостолов и мужей апостольских и вообще восходят ко временам первенствующей церкви <sup>85</sup>; 4) в творениях всех древних отцов и учителей церкви, – каковые являются особенно богатым источником предания <sup>86</sup>; 5) в древнейших актах мученических, и, наконец, 6) во всей практике древней христианской церкви, касающейся священных времен (постов, праздников), мест (устройства храмов с их принадлежностями), священных действий и обрядов, и вообще в сохранившихся церковных чинопоследованиях. Само собою понятно, что не все то, что содержится в указанных источниках или памятниках, есть уже потому самому истинно апостольское учение или установление; напротив, содержится в них весьма много и такого, что никак не может быть названо апостольским преданием и выражением голоса вселенской церкви. Выражением голоса вселенской церкви является лишь то, что удовлетворяет условиям *повсюдности, непрерывности и всеобщности*. Хорошо это разъясняется у *Викентия лиринского*. „В самой вселенской церкви, – говорит он, – всеми мерами надобно держаться того, во что верили *повсюду* (*ubique*), во что верили *всегда* (*semper*), во что верили *все* (*quod ab omnibus creditum est*), потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, что, как показывает самое значение и смысл этого слова, сколько возможно, вообще все обнимает. А этому правилу мы будем верны при том единственном условии, если будем следовать *всеобщности, древности, согласию*. Следовать *всеобщности* значит признавать истинною только ту веру, которую исповедует вся церковь на всем земном шаре; следовать *древности* значит ни в каком случае не отступать от того учения, которого несомненно держались наши святые отцы и предки; следовать, наконец, *согласию* значит в самой древности принимать те только вероопределения и изъяснения, которых держались все, или, по крайней мере, почти все пастыри и учителя... Что все или многие единодушно, открыто и

постоянно, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, единомысленно принимают, содержат и предают, то должно считать вполне достоверным и несомненным“ <sup>87</sup>.

Необходимость св. Предания и обязательность руководствоваться свидетельством вселенской церкви, хотя мы и имеем св. Писание, открывается из следующего.

Св. Писание хотя и есть верный источник христианского вероучения, но таким для нашего сознания оно может быть лишь при убеждении в *подлинности* и *богодухновенности* книг св. Писания, составляющих св. канон. Но кто с непреерекаемою точностью и решительностью может определить канон священных книг и засвидетельствовать, что входящие в его состав книги точно богодухновенны? Обыкновенного свидетельства человеческого, одной исторической веры, где всегда остается место для сомнений и колебаний, в настоящем случае недостаточно, ибо на этой непреложной истине должны основываться все христианские верования. Поставить решение этого вопроса в зависимость от разума и вообще научных исследований невозможно, как показывает пример рационалистов, дошедших в своей библейской критике и спорах о каноническом достоинстве св. книг до того, что не осталось уже ни одной книги, которая не была бы отвергаема тем или другим из них и была единодушно признаваема всеми за каноническую. Основываться в решении того же вопроса на внутреннем свидетельстве Св. Духа и силы Его, соприсущей св. книгам, или на заключениях о внутреннем превосходстве содержащегося в них учения также нельзя, ибо это открывало бы широкий простор личным вкусам и личному произволу в определении канона св. книг, что и видим на примере Лютера, отвергнувшего каноническое достоинство некоторых новозаветных книг (посл. ап. Иакова, Иуды, Петра и Апокалипсис). Нельзя, наконец, разрешить со всею убедительностью этого вопроса на основании свидетельств самого Писания о своей богодухновенности, ибо эти свидетельства не всегда ясны и определены (напр. 2Тим. 3, 16; Мф. 23, 31), почему подвергаются еще разным перетолкованиям и спорам, и касаются не всего св. Писания, а лишь одной какой-либо книги, или даже одного какого-либо в ней отдела, изречения и т. п. (напр., Марк. 12, 36). Следуя этому началу можно определять богодухновенность части канона ветхозаветных книг, но далеко не всего его состава. Для определения состава канона и богодухновенности св. книг, очевидно, нужно высшее свидетельство, такое, на которое мы вполне могли бы положиться. Таким свидетельством только и может быть и, действительно, является

авторитетный голос вселенской церкви, которой принадлежат писания: руководимая Духом Божиим, она признает богодухновенными такие писания, которые вполне совершенно выражают её сущность, её дух и верования, и на этом основании определяет св. канон. Поэтому только она может быть непогрешимым судьёю в решении того, какие книги богодухновенны и какие небогодухновенны: *Божия никто же весть, точию Дух Божий (1Кор. 2, 11)*, живущий и действующий в церкви и через церковь. Если только по определению непогрешимой церкви те или иные писания получают значение богодухновенных, т. е. вполне совершенно выражающих полноту её верований и полноту её духа, то вне церкви определение канона становится поэтому невозможным; искать и определять богодухновенность писаний вне вместилища богодухновенности – церкви, где действует Дух Святой, это значило бы искать вещь вне самой этой вещи. С устранением свидетельства церкви, которой принадлежит решение вопроса о богодухновенности, теряется единственное основание или начало для определения канона св. Писания. Те, которые в данном случае не хотят опереться на голос церкви, самым существом дела осуждены на бесплодные поиски за словом Божиим, что доказывает история протестантского богословия<sup>88</sup>.

Св. Предание необходимо „для руководства к правильному разумению св. Писания“ (Простр. катех.). В св. Писании не все истины откровения выражены со всею полнотою и ясностью; иные содержатся в других, ясно выраженных истинах как выводы в своих началах или как скрытые заключения в своих послылках. Не во всех своих местах Писание также равно ясно и вразумительно. Ап. Петр говорит о посланиях ап. Павла, что в них *суть неудобь разумна некая* (нечто неудобовразумительное), что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели превращают, *якоже и прочая Писания (2Петр. 3, 16)*. Немало в св. Писании и истин таинственных, непостижимых и вообще таких, которых *душевен человек не приемлет... юродство бо ему есть и не может разумети (1Кор. 2, 14; сн. 1, 23)*. Все это показывает, что для правильного разумения св. Писания необходимо внешнее и авторитетное руководство. Без такого руководства или подчинения высшему авторитету, если бы каждый предоставлен был самому себе в изъяснении Писания, и стал бы изъяснять Писание по своему, по мере своих сил и понятий, а иногда по своим нечистым видам и намерениям, – толкований на Писание необходимо выходило бы почти столько же, сколько есть частных умов, неизбежно явились бы искажения и даже отрицание истин откровения. Поэтому-то хотя „мы должны верить ему (св. Писанию) беспрекословно,

но только именно *так, как его изъяснила и предала католическая церковь*. Ибо и суемудрие еретиков принимает божественное Писание, только превратно изъясняет его, пользуясь иносказательными и подобнозначущими выражениями и ухищрениями мудрости человеческой, сливая то, чего нельзя сливать, и играя младенчески такими предметами, кои не подлежат шуткам. Иначе, если бы всякий ежедневно стал изъяснять Писание по-своему, то католическая церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, донныне такою церковью, которая, будучи единомысленна в вере, верует всегда одинаково и непоколебимо: но разделилась бы на бесчисленные части, подверглась бы ересям, а вместе с тем перестала бы быть церковью святою, *столпом и утверждением истины*, но соделалась бы церковью лукавнующих, то есть, как должно полагать, без сомнения, церковью еретиков“ (Посл. вост. патр. 2 чл.). И действительно, из этого именно начала выродились, главным образом, все ереси, древние и новейшие, из которых каждая, как известно, непременно старается основать свои заблуждения на св. Писании, истолковывая его по своему.

Отвергающие руководственный авторитет церкви в деле изъяснения Писания находят, что и без этого авторитета возможно во всех случаях определить истинный смысл Писания: слово Божие нужно лишь объяснять словом же Божиим и темные места его яснейшими. Этого правила, конечно, необходимо держаться при толковании св. Писания, но этим нисколько не исключается необходимость подчиняться другому, надежнейшему – авторитету Предания или церкви. Дело в том, что св. Писание есть именно писание, „книга чтомая“, а не какое-либо существо живое, имеющее слух и уста. Оно не может слышать наших вопросов, как нам понимать то или другое место в нем, не может и отвечать нам, разрешать наши недоумения. Значит, разрешать-то эти недоумения при объяснении св. Писания на основании самого же св. Писания будет предоставлено опять же нам, и от нас будет зависеть избрать для этого те или другие места, назвать их яснейшими и потом перетолковать их, как нам будет угодно, тогда как другие укажут иные, яснейшие, по их мнению, места и объяснят их по своему. Явно, что и здесь началом объяснения св. Писания будет все тот же наш ум, а вовсе не св. Писание, что и здесь возможны всякие злоупотребления.

В протестантстве и у многих сектантов взамен руководства Предания при изъяснении слова Божия принимается, что внутреннее, благодатное озарение от Духа Святого просвещает читающего слово Божие, руководит к правильному пониманию его и предохраняет от заблуждений. Конечно, кто точнее может показать истинный смысл св. Писания, как не Дух

Святой, истинный виновник св. Писания? Но в *приложении* это начало крайне неудобно и ненадежно: внутреннее озарение или *помазание от Святого*, которого, действительно, удостоиваются истинно верующие (1Иоан. 2, 27), есть действие таинственнейшее и сокровеннейшее для всех людей сторонних, а потому это начало открывает возможность ко всякого рода злоупотреблениям и произволу в объяснении Писания. Ибо всякий, по произволу, может выдавать (что и видим в сектантстве) собственные измышления за внушения от Духа Святого. Иное дело, если бы удостоившийся озарения от Св. Духа подтверждал свои слова чем-либо осязательным, напр., чудесами, чего однако на самом деле не бывает. Следуя этому началу легко дойти до совершенного отвержения св. Писания, ибо если сам Дух Святой учит нас истине, – на что нам тогда внешнее пособие – Библия? К этому и пришли некоторые из сектантов (напр., анабаптисты и сведенборгиане) <sup>89</sup>.

III. Уместно для Догматического Богословия пользование при выполнении им своей задачи и всем тем, что дает *разум и светская наука* (напр., философия, история, естествознание и др.) для доказательства и пояснения истин веры. По свидетельству истории, церковь, в лице её отцов и учителей, никогда не чуждалась развивающейся подле неё науки; напротив, отражая то, что в ней было противного христианской истине, охотно пользовалась всем, что было ей родственного в ней. Обладание светскою ученостью древними учителями признавалось не только полезным, но даже необходимым для христианского богослова <sup>90</sup>. Сами они для доказательства или пояснения истин веры обращались не только к Писанию, но и к помощи диалектики, философии, истории, естествознанию и другим наукам. И так поступали она не только в тех случаях, когда дело касалось догматов относительно постижимых, напр., когда доказывали единство Божие против многобожников, или бытие промысла Божия, или происхождение зла в мире из злоупотребления свободы человеческой, против еретиков, но и тогда, когда рассуждали о величайших тайнах христианской веры – о Св. Троице, о воплощении, искуплении и др. Образец того, как можно в области богословия соединять с доказательствами и пояснениями истин из откровения доказательства и пояснения их из разума, представляют творения знаменитейших пастырей церкви, напр., Афанасия В., Григория Богослова, Василия В., Григория нисского, блаж. Августина, Иоанна Дамаскина и др. Особенно же уместно и необходимо всем этим пользоваться при опровержении заблуждений и возражений против христианских истин со стороны неверия, старающегося в новейшее время опираться на данные философских и



опытных наук, каковые (заблуждения и возражения) потому и опровергаемы могут быть лишь при пособии разума и данных тех же наук.

*Отношение Догматического Богословия к другим богословским наукам.* – Догматическое Богословие находится в теснейшей связи с другими богословскими науками. Одни из них дают материал для Догматического Богословия, другие занимаются приложением к делу догматов, так что для них оно является основой. К первым относятся: науки о св. Писании (свящ. герменевтика и свящ. экзегетика, или истолковательное чтение св. Писания) и св. Предании (Патрология) и Церковная история, а также Основное Богословие (Христ. Апологетика) и Сравнительное или Обличительное Богословие. Из них одни сообщают Догматике как весь готовый догматический материал, так и все положительные данные, необходимые для его надлежащей оценки и постановки, а другие (Богословия – Основное и Сравнительное) служат ей своими апологетическими данными, которые могут быть употреблены ею в свою защиту и к опровержению противоположных ей мнений. К наукам, для которых само Догматическое Богословие служит основой, принадлежат все те, в которых указывается и разъясняется приложение к делу догматов. Таковыми являются: Нравственное Богословие, имеющее своим предметом изложение учения о христианской нравственности, которая основывается всецело на догматах. Учение о богослужении православной церкви (Литургика), которое есть выражение догматов в видимых знаках и действиях, Гомилетика, разъясняющая, как пастырь должен наставлять своих пасомых в вере, содержание которой раскрывается в Догматике, Каноническое право, указывающее законы, по которым совершается управление православной церкви, в существе дела представляющие собою не иное что, как развитие, истолкование и приложение к частным случаям и обстоятельствам церкви первоначальных и коренных прав церкви, вытекающих из догматического учения о существе и задачах церкви.

## § 7. Вероизложения древней церкви вселенской и символические книги восточной греко-русской церкви

Все христианские догматы даны в божественном откровении, доступном для всех ищущих познания истины Божией. Но с тех самых пор, как люди начали усвоить догматы, преданные в откровении, и низводить их в круг своих понятий, эти истины стали неизбежно разнообразиться в понятиях разных лиц, как бывает это и со всякою истиною, которая становится достоянием людей; неизбежно должны были явиться разные мнения относительно догматов, даже искажения их. Чтобы предохранить верующих от заблуждений в деле веры и показать, чему именно они должны веровать на основании откровения, церковь, предназначенная быть хранительницею и непогрешимою истолковательницею божественного откровения, предлагала им с самого начала образцы веры и исповедания, которые служили выражением голоса вселенской церкви и, заключая в себе несомненную христианскую истину, были обязательны для каждого верующего. Православно догматическое Богословие, имея своею задачею систематическое изложение и уяснение православно-христианских догматов, очевидно, должно постоянно руководствоваться при раскрытии догматов здравым учением православной церкви, выраженным в составленных ею образцах и исповеданиях веры.

Все содержимые православною восточною церковью изложения веры – краткие и обширные – можно разделить на два рода: I) на изложения, принятые ею от древней вселенской церкви, непогрешимой, и потому имеющие достоинство безотносительное и II) изложения её собственные, явившиеся в последующее время, или так называемые *символические книги*, имеющие свое достоинство уже от согласия с первыми, как и сама она имеет свою важность от согласия с древнею вселенскою церковью.

I. К изложениям первого рода принадлежат:

1) Вероизложения, составленные на первом и втором вселенских соборах. На первом вселенском соборе (в Никее 325 г.) составлено было вероизложение, известное под именем „*символа 318 отцев*“, или просто – *никейского символа*<sup>91</sup>. Вторым вселенским собором (в Константинополе 381 г.), подтвердив никейское исповедание веры<sup>92</sup>, оставив и самый текст никейского символа в общем неприкосновенным, сделал в нем некоторые

частные изменения и исправления и дополнил его изложением учения о Святом Духе и другими членами, встречавшимися в каждом крещальном вероизложении, какие тогда употреблялись во всех поместных церквях. Составленный на этом соборе символ, известный под именем „символа 150 отцев“, или просто – константинопольского, получил в церкви значение символа вселенского, – непреложного образца веры для всего христианского мира и на все времена<sup>93</sup>. Он принимается всеми христианскими исповеданиями, несмотря на все разнообразие их вероучения. Этот же символ – символ константинопольского второго вселенского собора, ежедневно читается за православным богослужением, произносится при совершении таинства крещения, изучается в школах. Приведем тексты этих символов (в русском переводе), дабы яснее было видно сходство и различие между ними<sup>94</sup>.

Никейский символ

Константинопольский символ

Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всех видимых и невидимых.

Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца *небу и земли*, видимым же всем и невидимым.

И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца, *то есть, из сущности Бога Отца, Бога от Бога*, света от света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша, *яже на небеси и на земли*;

И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденного *прежде всех век*; света от света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Им же вся быша;

Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго, и воплотившася и вочеловечшася;

Нас ради человек, и нашего ради спасения сшедшаго *с небес* и воплотившагося *от Духа Свята и Марии Девы*, и вочеловечшася;

Страдавша;

*Распятого же за ны при Понтийстем Пилате*, и страдавша, и погребенна;

И воскресшаго в третий день;

И воскресшаго в третий день *по писанием*;

И восшедшаго на небеса, и сядуща одесную Отца;

И восшедшаго на небеса, и сядуща одесную Отца;

И паки грядущаго судити живым и мертвым.

И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым. Его же царствию не будет конца.

И во Святаго Духа.

И в Духа Святаго, Господа, животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки.

Во едину, святую, соборную и апостольскую церковь.

Исповедуем едино крещение во оставление грехов.

Чаем воскресения мертвых,

И жизни будущаго века. Аминь.

Символ константинопольский, называемый по имени и обоих первых вселенских соборов, т. е. никео-константинопольским, заменил собою все прежние символы частных церквей, употреблявшиеся в первые три века и легшие в его основу.

*Древние символы частных церквей.* – В древности почти каждая частная церковь имела свой символ. В святоотеческих творениях сохранились древние символы церквей: иерусалимской, римской, антиохийской, александрийской, кесарие-палестинской, кипрской и церквей малоазийских. По духу своему они все сходны между собою, различаются лишь по букве; одни кратче, другие пространнее; есть различие между ними также в порядке изложения некоторых членов, в словах и выражениях. Главным образом, эти различия зависели от возникавших в той или другой церкви заблуждений, по поводу которых требовалось делать в символах дополнения, направленные против еретиков. Вот, напр., текст символа самой первой по времени и самой близкой к апостолам церкви – иерусалимской:

„Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога истинного, чрез Которого все произошло, воплотившегося и вочеловечившегося, распятого и погребенного, воскресшего из мертвых в третий день, восшедшего на небеса, седшего одесную Отца и грядущего во славе судить живых и мертвых, Которого царству не будет конца. И во единого Святого Духа, Утешителя, глаголавшего чрез пророков. И во едино крещение покаяния во оставление грехов. И во едину святую вселенскую церковь. И в воскресение плоти. И в жизнь вечную“<sup>95</sup>.

В римской церкви особенным уважением пользовался и пользуется до настоящего времени т. н. апостольский символ. Этот символ так читается в переводах

*с древнего греческого текста:*

*с ныне принятого в римской церкви латинского текста:*

Верую в Бога Отца *Вседержителя*. И во Христа Иисуса, Сына Его, *Единородного*, Господа нашего, *рожденного* от Духа Святого и Марии Девы, при Понтии Пилате распятого, и погребенного, и в третий день воскресшего из мертвых, восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца, откуда придет судить живых и мертвых. И во Святого Духа, – святую церковь, оставление грехов, воскресение плоти, жизнь вечную <sup>96</sup>.

Верую в Бога Отца, *Всемогущего Творца неба и земли*. И во Иисуса Христа, Сына Его единственного (unicum), Господа нашего, *Иже зачат* есть от Духа Святого, *рожден* от Марии Девы. *Страдал* при Понтийском Пилате, *распят на крест*, умер и погребен; *сошел во ад*, в третий день воскрес из мертвых; восшел на небеса, сидит (sedet) одесную Бога Отца *Всемогущего*, оттоле грядущий судити живым и мертвым. Верую в Духа Святого. В святую *католическую церковь, общение святых* (sanctorum communionem). Оставление грехов. Воскресение плоти. И жизнь вечную <sup>97</sup>.

Нельзя понимать наименование этого символа даже в древней его форме „апостольским“ в том смысле, будто он составлен самими апостолами, хотя такое предание и есть в римской церкви. Вселенская церковь никогда не предпочитала древнеримский символ другим древним символам и никогда не усвояла составление его апостолам. „Нет у нас и не знаем мы никакого апостольского символа“, т. е. составленного апостолами, – говорил на флорентийском соборе (1439 г.) Марк, митр. ефесский. О составлении апостолами этого символа из древних писателей свидетельствует только Руфин аквилейский († 410 г.), передавая дошедшее до него предание, будто апостолы пред отправлением на проповедь сообща составили образец (normam) будущей проповеди, дабы не впасть в противоречия один другому при проповедании и, назвав его символом, завещали не писать его, но хранить в тайне, в памяти верующих (Comment. in symb. apost. n. 4–5). Внутренние несообразности этого предания очевидны. В писаниях апостолов также нет никаких указаний на составление ими символа. Самое слово – символ (σύμβολον) в настоящем его значении стало входить в употребление лишь с IV в., а в II–III в. то, что им ныне обозначается, называли правилом веры, законом веры, истиною, верою церкви, апостольскою верою и пр. Апостольским указанный символ является в том же смысле, в каком имеют апостольское происхождение и все другие его формы, представляющие собою в несколько более пространным изложении одно и то же правило одной и той же

проповеданной апостолами веры в Отца и Сына и Святого Духа, а не в смысле составления его апостолами <sup>98</sup>.

2. Догматические определения *последующих вселенских соборов*, например, догмат IV вселенского собора о двух естествах в Иисусе Христе, VI-го – о двух волях и действиях в Иисусе Христе, и вообще постановления всех вселенских соборов, поскольку они касаются христианского вероучения.

3. Догматическое учение, встречающееся в *правилах св. апостолов, св. отцов* (двенадцати) и *поместных соборов*: анкирского (ок. 314 г.), неокесарийского (между 314–319 г.), гангрского (между 361–370 г.), антиохийского (341 г.), лаодикийского (ок. 363–364 г.), сардикийского (347 г.), карфагенского (419 г.), константинопольского (394 г.) и карфагенского при Киприане (ок. 256 г.), ибо правила этих *девяти* соборов были рассмотрены и приняты на VI всел. соборе (прав.) и седьмом (1 пр.), а также в принятых церковью правилах двух константинопольских соборов, бывших при патр. Фотии, именно – так называемом двукратном (861 г.), бывшем в храме св. Апостолов, и соборе, бывшем в храме св. Софии (879–80 г.) <sup>99</sup>.

4. Символ веры св. *Григория чудотворца*, епископа неокесарийского (III в.), написанный им по особенному откровению Божию и заключающий в себе самое определенное и точное учение о лицах Св. Троицы. Этот символ, кроме того, что пользовался особенным уважением неокесарийской церкви, и вселенскою церковью был одобрен на VI вселенск. соборе (2-м прав.) <sup>100</sup>.

5. Символ св. *Афанасия александрийского* (Quicumque). В нем, можно сказать, с классической ясностью, определенностью и отчетливостью излагается учение о различии и единосущности трех лиц в Божестве, а также об образе соединения двух естеств в И. Христе. Но он не принадлежит ни св. Афанасию, ни его веку. Содержание его, направленное против лжеучений несторианского и монофизитского (во второй половине символа), указывает на возможность появления его не ранее V-го века. Появился он в южной Галлии и затем постепенно распространился сначала в западной церкви, а потом и в восточной <sup>101</sup>.

II. Кроме указанных вселенских вероизложений, имеющих безусловное значение для познания христианской истины, в церкви издавна вошли в употребление частные вероизложения, принимавшиеся в той или другой поместной церкви. Особенное значение частные вероизложения получили со времени отделения от восточной церкви западной (римской) и выделения из этой последней различных

протестантских обществ и сект. Каждое из обособившихся христианских обществ по тем или другим побуждениям начало составлять более или менее пространные изложения своей веры, в которых вместе с общехристианскими истинами веры обыкновенно особенно пространно раскрывались положения веры, принимаемые только данным обществом и которые и вместе со вселенскими вероизложениями (поскольку они принимались обществом) составляли так называемые символические книги его. Значение символических книг в каждом из имеющих из христианском религиозном обществе таково: каждый член или желающий быть членом общества обязуется содержать религиозное учение, заключающееся в символических книгах этого общества. Что же касается до значения поместных символических книг для познания безусловной христианской истины, то оно определяется их сообразностью со вселенскими вероизложениями и вообще различными данными древней вселенской церкви до разделения церквей, когда еще не было ни римского католичества, ни протестантства, а была единая православная вселенская церковь.

Частные изложения веры или символические книги в восточной греко-русской церкви суть следующие:

1. *Православное исповедание кафедральной и апостольской церкви восточной*. Составлено оно было киевским митрополитом Петром Могилою или по его благословию и при его участии. Рассмотренное и принятое сначала на соборах киевском (1640 г.) и яском (1643 г.), а затем одобренное и всеми четырьмя восточными патриархами, оно единодушно принято было всею греческою церковью как „исповедание правое и чистое, не имеющее в себе ни малейшей примеси от новизн каких-нибудь других исповеданий“ <sup>102</sup>. Для русской церкви оно одобрено и утверждено патриархами Иоакимом (в 1685 г.) и Адрианом (в 1696 г.) и затем всероссийским синодом. Составлено „Исповедание“, главным образом, для охранения чистоты православия от мнений римско-католических и потому в нем заметен полемический элемент. Форма изложения – вопросо-ответная <sup>103</sup>.

2. *Исповедание православной веры восточной церкви*, составленное патриархом иерусалимским Досифеем, рассмотренное и признанное выражением истинной православной веры на соборе иерусалимском в 1672 г. Соответствие истинной вере, чистота этого изложения были засвидетельствованы всеми восточными патриархами и другими многочисленными архипастырями греко-восточной церкви, когда они послали его от себя в 1723 году великобританским христианам как

истинное изложение православной веры. В то же время первосвятители восточные послали его русскому Св. Синоду вместе со своими грамотами об утверждении его. Принятое нашим Св. Синодом как точное изложение православной веры это изложение позднее (в 1838 г., т. е. через столетие) было издано Св. Синодом на русском языке под сохраняющимся и в настоящее время у нас заглавием: „*Послание патриархов православно-кафолической церкви о православной вере*“. Послание отличается полемическим характером (против протестантов); содержащееся в нем учение православной веры изложено в 18 членах <sup>104</sup>.

**3. Пространный христианский катихизис православной кафолической восточной церкви** Филарета, митр. московского. В нем дается положительное, точное, отчетливое и сжатое, вместе с ясностью и удобопонятностью, по вопросам и ответам, изложение православного учения. По тщательном рассмотрении, катихизис этот получил одобрение Св. Синода, а также и вселенских патриархов. Символическое значение он имеет только в русской православной церкви <sup>105</sup>. Как совершеннейший образец катихизиса, катихизис митр. Филарета является необходимою учебною книгою для преподавания закона Божия в училищах, а как образец православного вероучения, переведен на многие иностранные языки <sup>106</sup>.

*Примечание.* Выражение учения православной церкви и отличительных его особенностей можно находить и в некоторых особенных исповеданиях, составленных и содержащих церковью в богослужебных книгах для частных случаев. Таковы: 1) *Присяга епископская*; 2) *Догматические вопросы*, предлагаемые приходящим к единой, святой, соборной и апостольской церкви от жидов и от сарацин (т. е. магометан); 3) *Исповедание веры*, произносимое обращающимися к православной церкви из других христианских исповеданий, где обозначены отличительные черты православия от верований неправославных, и 4) *Формула отлучения от церкви* из 12 членов, произносимых в неделю православия. Хотя все эти исповедания не суть символические книги, но могут служить в известных случаях свидетельством для подтверждения православного учения <sup>107</sup>.



## § 8. Разные деления догматов и значение этих делений в православном Догматическом Богословии

Догматы могут быть рассматриваемы с разных сторон; отсюда возникли разные деления догматов; однакож не все они могут быть признаны правильными. Так, их делят на *библейские* как содержащиеся в Библии или вообще в откровении, и *церковные*, т. е. проповедываемые только церковью. Такое деление неприменимо к догматам православной церкви, ибо церковных догматов – таких, которые были бы отличны от библейских и не имели основания для себя в откровении, нет в православной церкви; таковые могут быть только в церквах или обществах неправославных, каковы, напр., догматы римской церкви о главенстве и непогрешимости папы, о непорочном зачатии Божией Матери и пр. С православной точки зрения догматы могут быть называемы разве *библейско-церковными* в том смысле, что получая свое содержание в Библии, совместно с этим свою определенность, форму и догматическое значение получают от церкви и в церкви.

Столь же неверно и деление догматов (у протестантов) на *существенные*, которые необходимо принимать и исповедывать для получения спасения, и догматы *несущественные*, которые можно принимать, но можно, будто бы, и отвергать без вреда для спасения. Оно, *во-первых*, противоречит св. Писанию. Христос Спаситель, давая заповедь апостолам: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам (Мф. 28, 19, 20)*, присовокупил к ней, без всякого различия Своих догматов: *иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, очевидно, вообще учению апостольскому, осужден будет (Мр. 16, 16)*. И апостолы, действительно, сообщили людям *всю волю Божию (Деян. 20, 25)*, чего не было бы надобности им делать, если бы не все возвещенные Спасителем истины, а только некоторые были необходимы для спасения. Равным образом, если бы иное из их учения можно было отвергать без вреда для спасения, то они не выражали бы одобрения тем, которые свято памятовали все их учение (*1Кор. 11, 2*), а также и не изрекали анафемы на тех, которые осмелились бы извратить или отвергнуть что-либо в их учении (*Гал. 1, 8*). *Во-вторых*, указанное деление несогласно со св. Преданием и действованием православной церкви, которая с самого начала своего всегда признавала еретиками не только людей, отвергавших или извращавших основные истины веры, но и людей, отвергавших и

искажавших и такие истины, которые считаются ныне протестантами за несущественные (напр., предала анафеме иконоборцев за непочитание св. икон и св. мощей угодников Божиих). Правда, не все члены церкви, за недостатком нужных способов или способностей, обладают ведением всего, относящегося к вере; церковь довольствуется в отношении к такому и неполным знанием ими истин веры (знанием основных и общих истин веры), но это не то же, что сознательное непринятие или отвержение этих истин под предлогом, что они несущественны для спасения. В-третьих, названное деление догматов, при практическом его применении, ведет к неустранимым трудностям и опасностям для веры. Какие догматы откровения должно считать за существенные, какие за несущественные? И чем должно руководиться в определении, что существенно в откровении, что несущественно? Опыт самих протестантов показывает, что доселе они и все их ученые не согласились между собою, какие истины откровения надобно считать за существенные догматы, и какие нет: одни считают существенным одно, другие – иное; и это понятно, как скоро разуму отдельных лиц усвоено право определять, что существенно, что несущественно в откровении. Верующие же чрез это обрекаются на постоянные колебания и смущения в делах веры, на неуверенность в том, на правом ли пути ко спасению они стоят, что может приводить к безнадежности в деле спасения.

Смотря на догматы в их взаимном отношении между собою, разделяют их на догматы *общие* и *основные*, иначе называемые *членами веры* (ἄρθρα τῆς πίστεως), из которых каждый заключает в себе по несколько других догматов, или, по крайней мере, служит для них каким-либо основанием, и догматы *частные* (δόγματα τῆς πίστεως), выведенные из первых, или на них основывающиеся. Совокупность общих догматов изложена в символе веры. Вывод и определение догматов частных, на основании символа веры, св. церковь предлагает нам в своих пространных исповеданиях, или катихизисах. Это разделение догматов как вполне согласное со взглядом на них самой православной церкви должно быть допущено и в православной Догматике и имеет свою важность. Оно объясняет нам, что, принимая члены веры, предлагаемые нам церковью в символе, мы уже тем самым обязываемся принимать и все частные догматы, какие выводит из этих членов церковь, а отвергая какой-либо из частных догматов, неизбежно, хотя и прикровенно, отвергаем и самый член веры, из которого догмат тот выведен. Однако эту выводимость одних догматов из других ни в каком случае не следует понимать в том смысле, что выводимые догматы не суть догматы откровения, а суть лишь

умозаключения церкви.

Обращая внимание на отношение догматов к нашему уму, их разделяют на догматы *непостижимые* для разума, или тайны, и на догматы *постижимые* для него. Первые называют еще догматами *чистыми* (*puris*), так как они основываются на одном только сверхъестественном откровении (напр., о Св. Троице, искуплении, освящении, воскресении мертвых и др.), последние – догматами *смешанными* (*mixta*), так как они известны нам не только из сверхъестественного откровения, но вместе и из естественного разума (напр., о единстве и свойствах Божиих, промысле Божиим, бессмертии души и др.). Деление это также справедливое.

Рассматривая догматы со стороны их раскрытия церковью, различают догматы *раскрытые* (*explicita*) и догматы *нераскрытые* (*implicita*). Это деление имеет основание в существе самого дела, потому что, действительно, есть в церкви догматы, которые определены на вселенских соборах даже в подробностях, каковы, напр., догматы о Пресвятой Троице, о соединении двух естеств в И. Христе, и есть догматы, которые в подробностях не определены, напр., догматы о частном суде, о падении злых духов, о днях творения, происхождении душ и др., относительно которых поэтому позволительны в Догматике так называемые *мнения*. Раскрытыми или нераскрытыми догматы, однако, могут называться только *относительно*; это потому, что как нет догматов, которые были бы совершенно не раскрыты в церкви, – о каждом непременно существует в ней какое-либо ясное учение, – так точно нет догматов, раскрытых до малейших подробностей: о каждом догмате всегда можно предложить такие вопросы, на которые ответов не найдем в положительном учении церкви, и надобно будет ограничиваться только частными мнениями, своими ли, или древних знаменитых пастырей церкви.

Существует еще деление догматов на догматы *общие* у церкви православной с церквами и обществами неправославными, и догматы её *особенные*, отличительные, именно те, которые только она одна сохранила в целости, по наследству от древней церкви вселенской, а прочие христианские общества или извратили, или совсем отвергли. Это деление как сообразное с существом дела также может быть принято.

## § 9. Краткий очерк истории православной Догматики

Догматическое Богословие как наука развивалось постепенно, как постепенно раскрывались и уяснялись в сознании верующих и самые догматы, и только после целого ряда догматических трудов предшествовавших веков оно могло достигнуть того состояния, в каком находится в настоящее время. В истории её постепенного развития от её появления и до настоящего времени можно различить три периода: *первый период* обнимает собою состояние науки в первые семь веков христианства, – от учеников мужей апостольских до появления „Точного изложения православной веры“ св. Иоанна Дамаскина (730–750 г.); *второй период* – от св. И. Дамаскина до митр. киевского Петра Могилы (1631–1647 г.); *период третий* – с половины XVII в. до наших дней <sup>108</sup>.

## Период первый.

В первые семь веков христианства еще не появилось Догматического Богословия в форме науки и системы, хотя опыты представить христианское вероучение в некоторой системе и предпринимались. Главнейшее же значение этого периода в том состоит, что в это время выработан был *научный способ* (метод) исследования догматов веры, и научным образом, соответственно запросам того времени, исследованы были все частные догматы веры, и таким образом, по частям изъяснено было все *содержание* науки.

Начало научному способу исследования и изложения догматов, преподанных Христом и апостолами в форме простой и общедоступной, положено было уже в первые три века христианства. Появление его вызвано было особыми обстоятельствами первенствующей церкви. Главнейшими из них были: 1) *переход в недра церкви Христовой ученых язычников*. Таковы были, напр., такие ученнейшие и образованнейшие мужи своего времени, как св. Иустин философ, Аристид, Афинагор, Татиан и др. Все они принимали христианство после того, как собственным опытом познали бесплодность усилий найти истину вне христианства – в философских системах; для таких лиц, продолжавших и по принятии христианства считать себя философами, составляет неотразимую потребность их духа – мыслить об истине, хотя бы и богооткровенной, под рассудочными и научными формами. 2) *Появление врагов христианства в лице языческих мудрецов*, пытавшихся отвергнуть его божественность. В борьбе с ними недостаточно было показывать, чему учит христианство, но надлежало и доказывать догматы и защищать их с тем же оружием, которое сами они считали действительным и сильным, и которым сами пользовались, т. е. с оружием образования и науки; без этого всякого рода попытки к защите должны были бы оставаться совершенно бесплодными. 3) *Появление еретиков*. Многие, принимая христианство, не в состоянии были отказаться в то же время от прежних своих философских убеждений и потому обнаруживали попытки примирить откровенное учение с началами той или другой философии, что и приводило их к извращению догматов; так как свои заблуждения они отстаивали при пособии науки, то не иначе могли быть и опровергаемы, как при пособии науки и употреблении научных приемов. Под влиянием указанных причин ученый способ исследования христианских догматов появился весьма рано: начало ему положено было первым христианским

философом, св. Иустином мучеником. Он, и следовавшие за ним апологеты II-го века: Татиан, Афинагор философ, Аристид и св. Феофил антиохийский направляли свою ученую деятельность по преимуществу на защиту веры Христовой от язычества и его враждебной христианству философии <sup>109</sup>. В борьбе против христианско-еретического гностицизма сделан шаг далее на пути к научному раскрытию догматов, когда ученые мужи древности вынуждены были не только опровергать при посредстве научных приемов еретический гносис, но и противопоставить ложному гносису истинное знание христианской веры. Св. Иринея, еп. лионский, <sup>110</sup> и Тертуллиан <sup>111</sup> применили научный метод при опровержении еретического гносиса для доказательства той мысли, что истина дарована Христом чрез апостолов церкви и в ней хранится, и что вне её нет ни истины, ни истинного знания, а знаменитые наставники и воспитанники александрийской школы, Климент александрийский и особенно Ориген, не ограничиваясь этим, обнаружили решительную попытку противопоставить еретическому гносису истины христианской веры в форме системы научного знания (истинно христианский гносис). Таковым опытом со стороны Климента было сочинение  $\Sigma\tau\rho\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$  (ковры или ткань), – опыт довольно полного собрания и изложения догматов веры, иногда не без перевеса философского элемента в ущерб вере <sup>112</sup>. Это однако еще не есть научная система вероучения; догматические истины в этом опыте изложены вместе с нравственными, историческими и философскими; нет в нем и должной внутренней связи и последовательности между частями. Выше „Стромат“ стоит опыт систематического изложения догматов, представленный Оригеном в сочинении „ $\text{Περὶ ἀρχῶν}$ “ (о началах), во многом уже приближающийся к требованиям науки. В раскрытии некоторых догматов Ориген впрочем уклонился от чистоты православия <sup>113</sup>.

В дальнейшее время – в эпоху вселенских соборов – стоит уже выше всякого сомнения вопрос об уместности и необходимости в известных случаях научного метода при изложении христианских догматов, а также о пользе и необходимости употребления для этой цели как вообще всех светских наук, так и особенно философии. В IV-м в. метод этот был общеупотребительным у писателей церкви, особенно же у Афанасия и Василия Великих, Григория Богослова и Григория нисского; в V – достиг еще высшей степени своего развития – у блаж. Феодорита, еп. кирского, Кирилла александрийского и более всех – блаж. Августина. От представителей церкви научного изложения истин веры требовали тогда самые обстоятельства и прежде всего враги церкви – еретики,

вооруженные многостороннею ученостью и силою диалектики. Чтобы вести успешно борьбу с ними, и защитники православия должны были пользоваться тем же оружием. Широкое распространение образования между самими христианами для пользы их также побуждало пастырей церкви излагать истины веры научным образом. Во времена вселенских соборов даже и простой народ не стоял вдали от диалектических споров о догматах веры, возникавших между поборниками православия и еретиками; они проникали в его среду и он следил с живым вниманием за их ходом и направлением, ожидая сильного и победоносного слова от своих пастырей к торжеству истины. Столь усиленному запросу научного защищения и обоснования истин веры соответствовала и деятельность знаменитых учителей церкви этого времени. Но так как в церкви появлялись ложные учения о частных догматах, то, естественно, и усилия защитников православия направлялись на уяснение частных догматических истин; вследствие этого мы можем найти в творениях отцов и учителей церкви этого периода по частям научные исследования, касающиеся почти всех истин, входящих в круг содержания Догматики. В связи с этим, естественно, еще более заметно, чем прежде, стала в это время потребность и в возможно полном, совокупном и более или менее систематическом изложении догматов. Поэтому появились и опыты совокупного изложения догматов в некоторой системе, хотя еще неполной, несовершенной и без строгого отделения этих истин как предмета Догматического Богословия от всех других христианских истин. Сюда относятся:

1) *Катихизические поучения* св. Кирилла иерусалимского. Их два рода: *огласительные* (числом 18), сказанные к готовящимся ко крещению, и *тайноводственные* (числом 4), сказанные новопросвещенным (в 347–348 г.). В первых св. отец подробно изъясняет догматическое учение в порядке членов символа веры, употреблявшегося тогда в церкви иерусалимской, а в последних передает учение о таинствах: крещении, миропомазании и причащении, излагая вместе и обязанности новокрещенных; в главнейших чертах поучения содержат, таким образом, весь состав древнейшего церковного вероучения. Истины веры излагаются в них впрочем без строгого разграничения от нравственных, и в духе более проповедническом, чем научном <sup>114</sup>.

2) *Большое катихизическое слово* (Λόγος κατηχηδός ὁ μέγας) св. Григория нисского (ск. ок. 394 г.), содержащее в себе (в XL главах) богословско-философскую защиту против нападений и положительное раскрытие догматов: о Св. Троице, о воплощении Сына Божия, о

крещении, евхаристии и последней участи человека <sup>115</sup>.

3) *Сокращенное изложение божественных догматов* блаж. Феодорита (ум. ок. 457 г.). В этом опыте (собственно в I-XXIII главах) излагаются исключительно одни догматы веры отдельно от прочих христианских истин и без всяких отступлений, излагаются последовательно и отчетливо, но, действительно, кратко и притом не все <sup>116</sup>.

4) *О граде Божиим* (*De civitate Dei*) блаж. Августина († 430 г.). Хотя главная цель этого обширного сочинения (в 22 книгах) – не догматическая, а философско-историческая, но в нем довольно обстоятельно и в научном отношении раскрываются догматы о Боге, о творении, об ангелах, о человеке и его падении, о церкви, о воскресении, суде, о вечных наградах и наказаниях, в противоположность ложному учению язычников о тех же самых предметах. „*Энхридион* (или „*Ручная книга*“) к Лаврентию“ – сочинение, содержащее в себе также опыт целостного изложения догматов веры, но по характеру и методу более напоминающее наши катихизисы, чем научную систему <sup>117</sup>.

Таково состояние догматической науки в период первый. Немало сделано было в этот период уже для формы науки: выработан был научный метод исследования догматов и освящен словом и делом отцов церкви. Сущность метода состояла в том, что пастыри церкви, излагая или защищая какой-либо догмат, старались точнее определить его смысл, раскрывали его из св. Писания и св. Предания, и для этого нередко указывали на пример апостольских церквей, на св. песни, молитвы и обряды, издревле употреблявшиеся в церкви, или приводили ряд свидетельств из писаний предшествовавших учителей, и заимствовали изречения из актов мученических; вместе с тем позволяли себе рассудочные соображения о догматах, выводили следствия из откровенных истин, строили силлогизмы, вдавались даже, по временам, в диалектические тонкости, особенно в спорах с еретиками, пользовались, где находили уместным, свидетельствами самих языческих писателей, вообще не пренебрегали ничем, что только могла представить в пользу той или другой христианской истины тогдашняя философия и вообще ученость. Появились в это время и начатки совокупного изложения догматов; если они и были несовершенны, то это должно было вызывать последующих отцов на произведение более совершенных. Но несравним этот период ни с каким другим по отношению к содержанию науки. Тогда исследованы, утверждены и ограждены со всех сторон самые её начала, тогда рассмотрены во всех, даже малейших подробностях и все частные



догматы; написаны многочисленнейшие и часто обширнейшие догматические трактаты и рассуждения, так что оставалось только воспользоваться этими материалами, чтобы построить из них прочное здание науки. То был период Догматики вселенских соборов и св. отцов, период богатейший и образцовый.

## Перид второй.

Второй период в истории Догматического Богословия открывается появлением в половине VIII-го века замечательнейшего в древности догматического произведения, стоящего выше всех прежних догматических опытов. Это – „*Точное изложение православной веры*“ св. И. Дамаскина, составляющее эпоху в истории догматической науки. Его произведение уже не опыт только совокупного изложения догматов, а в строгом смысле научная догматическая система, хотя и не вполне обладает всеми совершенствами, требуемыми ныне от науки. План в сочинении естественный, сообразный с существом дела; в общем и существенном он обнимает собою всю область христианского вероучения и главнейшим его предметам дает свое место и значение, только в частности замечаются в нем некоторые недостатки <sup>118</sup>. Метод в изложении и раскрытии догматов вполне соответствует существу предмета и требованиям науки. Исполненный ревностью об истинном благочестии, в которой воспитан, глубоко изучив слово Божие и творения свв. отцов, которые читал непрестанно, опытный также и искусный в философии, особенно диалектике (Аристотеля), равно и в других науках, св. отец мысль, содержащуюся в догмате, всегда обосновывает на св. Писании, освещает ее обильным светом церковного предания, и не пренебрегает в то же время никакими данными, представляемыми современною ему наукою, чтобы приблизить ее насколько возможно к разуму человеческому. Но что особенно придает важность и цену системе И. Дамаскина, это – её строгая верность духу древней вселенской церкви. Св. отец не говорит ничего такого, что не было определено вселенскими и поместными соборами, или не было уяснено древними отцами и учителями церкви; его мысль есть мысль древней вселенской церкви. В этом отношении труд св. Дамаскина можно назвать Догматикой древнецерковною и древнеотеческою. Он по истине – „уста и толкователь всех богословов“ (древних).

Появление богословия св. И. Дамаскина было важнейшим событием для всей церкви, как восточной, так и западной, находившихся еще в единении. Опыт гармонического сочетания веры с интересами науки, представленный Дамаскиным, ясно показывал, что можно и даже нужно, в целях большего преуспевания веры, излагать её догматы в системе и научным образом, применительно к потребностям современного образования, при соблюдении одного важного условия – строгой верности духу учения вселенской церкви. Но, к прискорбию, данный Дамаскиным

пример в течение многих веков не находил себе ни на западе, ни на востоке – в Греции – достойных подражателей. Западные богословы недолгое время с должным вниманием смотрели на Догматику Дамаскина. Вскоре – с конца IX и особенно с половины XI в. церковь западная, увлекшись духом нововведений и возведши на степень догматов некоторые частные мнения, изменила древней церкви и отпала от православной восточной церкви. С тех пор и судьба богословия сделалась различною в церкви римской и на востоке. На западе возникла и утвердилась схоластика, под влиянием которой запад создал свой особый идеал догматической науки; труд Дамаскина был забыт (со времен Фомы Аквината). На востоке же – в Греции его Догматика непрерывно пользовалась своим заслуженным уважением, что доказывают многочисленные списки её на греческом языке, идущие через все века. Тем не менее и здесь не появилось опытов догматической системы, которые бы представляли достойное подражание системе Дамаскина. Это объясняется частью тем, что богословские силы должны были обращаться на разработку и решение частных догматических вопросов, что вызывалось появлением в это время разного рода богословских споров, возникновением новых ересей – богомилов и павликиан, заблуждениями латинства, а больше всего тем, что обстоятельства Греции год от году становились менее благоприятными для просвещения (особенно сильный удар просвещению был нанесен завоеванием и разграблением Константинополя латинскими крестоносцами в 1204 году), пока, наконец, не довели ее до потери политической самостоятельности и взятия Константинополя турками (1453 г.). Появившиеся же до наступления этого времени опыты систематического изложения догматов стоят ниже Догматики Дамаскина. Таковы были:

1) Монаха Евфимия Зигабена (XII в.) – *Догматическая паноплия* (всеоружие) *православной веры*. Сочинение это представляет собою собрание выписок из творений св. отцов о главнейших догматах веры и против главнейших ересей и заблуждений, не только современных Е. Зигабену (павликиан, богомилов, также магометанства), но и древнейших (гностики, Савеллия, несториан и др.); выписки из древнеотеческих творений делали разные лица, а Е. Зигабен только привел в некоторую систему их труды (впрочем, больше механически).

2) Никиты Ховиата (ск. ок. 1206 г.) – *Сокровище православной веры* (27 книг) – догматико-полемическое сочинение против ересей древних и современных его составлению, во многом сходное с вышеупомянутым.

3) Св. Симеона, архиеп. солунского (XV в.), – *Церковные разговоры о*

*единой вере Христовой* против безбожников, язычников, иудеев и всех ересей. Содержание указывается в самом наименовании сочинения <sup>119</sup>.

Только и всего известно опытов целостного изложения догматов в эпоху от появления системы И. Дамаскина до совершенного упадка просвещения в Греции. Кроме них, впрочем, написано немало замечательных догматических трактатов, касающихся частных догматов, преимущественно полемических против римских католиков (особенно Николаем, еп. метонским, XII-го в.), и кратких опытов совокупного изложения догматов в форме исповеданий православной веры, посланий, катихизисов <sup>120</sup>. С падением же Греции, повлекшим за собою упадок просвещения, прекратилась на долгое время и самая возможность появления в ней новых догматических систем.

## Период третий.

Вновь возникла православно-догматическая наука в другой православной церкви, в церкви русской, что случилось спустя почти два века после падения Греции, и именно в первой половине XVII в. До этого времени не было и не могло быть в русской церкви самостоятельной богословской науки, ибо здесь не было до сего времени и рассадников высшего духовного просвещения, которые могли бы воспитывать для этого нужные силы; русские довольствовались почти исключительно переводными трудами древних греческих богословов; самостоятельными же произведениями русской богословской мысли были лишь особенно любимые народом в древней Руси поучения, жития святых, разного рода послания пастырей церкви. Почти полное изложение основных истин веры до XVII в. дано только в „*Просветителе*“<sup>121</sup>, написанном в обличение ереси жидовствующих преп. *Иосифом*, игуменом волоколамским (ск. 1515 г.), в котором (в 16 словах) собраны догматические свидетельства всех известных тогда на Руси отцов церкви и которое было первым и единственным богословием на Руси до XVII в. Но в XVII в. (в 1631 г.) одним из знаменитейших иерархов русской церкви, киевским митрополитом *Петром Могилою* в Киеве основана была коллегия, переименованная впоследствии в академию<sup>122</sup>. В том же XVII в. открыта была духовная школа в Москве, скоро ставшая также высшим рассадником духовного просвещения (академиею). В них богословие стало преподаваться в такой обширности, в какой преподавалось в высших школах на западе, и таким образом было положено начало нового, третьего периода в истории православного Догматического Богословия. С этого времени в России стала развиваться и совершенствоваться своя собственная догматическая наука.

Введенное в круг наук, изучаемых в духовных школах, на первых порах (1631–1711 г.) Догматическое Богословие преподавалось в совершенно схоластическом духе и точно в таком же духе и на латинском языке составлялись для учащихся учебные пособия, а именно, – содержание его излагалось в виде отдельных трактатов, без всякой почти внутренней связи между ними, и методом схоластическим, каким продолжали еще писаться догматические системы на западе. Сущность его сводилась к тому, что истины веры искусственно были превращаемы в отвлеченные понятия рассудка и затем, чрез утонченные деления и подразделения, были расчленяемы на множество частых положений; из

этих последних каждое подтверждалось особыми доказательствами, против каждого приводились многочисленные мнимые или действительные возражения, выставлялись важные и неважные недоумения, затем разрешались, опровергались и т. д. Догматы становились, таким образом, предметом особенного рода прений или состязаний (*disputatio*), не делаясь через это однакоже более ясными и удобопонятными для разума и, следовательно, более плодотворными для жизни; такое своеобразное употребление разума в богословии впрочем выходило из искреннего желания преспеяния веры Христовой. Причины этого явления заключались в том, что богословие перенесено было к нам с запада, где получили образование первые наставники Киевской коллегии и где в лучших училищах господствовала еще схоластика. Направление богословских трудов этого времени – в духе церкви православной и строго полемическое, особенно против папистов и протестантов; на положительное раскрытие догматов обращалось менее внимания, чем на опровержение заблуждений; это вызывалось особыми обстоятельствами церкви, которая как в Греции, так и в России подвергалась в то время непрерывным нападениям со стороны римских католиков и протестантов <sup>123</sup>.

Первый, кто Догматическое Богословие представил у нас в более строгой системе, был Феофан Прокопович (преподававший богословие в Киеве, в 1711–1716 г.), положив, таким образом, твердое начало Догматике на Руси как систематической науке. Кроме множества других разнообразных сочинений, он составил из своих лекций в академии Догматику на латинском языке. В основу её была положена догматическая система Гергарда (протестанта). В методе догматической системы Феофана ясно уже замечается отрешенность от стенительной схоластики и стремление к изложению предмета в духе более свободном; истины изложены большею частью в положительной форме; многие пустые вопросы исключены, план – сообразный с существом предмета; в направлении по-прежнему силен полемический элемент, по преимуществу против папизма <sup>124</sup>. Пример Феофана Прокоповича не мог не иметь доброго влияния на дальнейшую судьбу Догматики. Правда, и после этого продолжали ещё писать опыты богословия в духе умеренно схоластическом, в виде отдельных трактатов, ничем не связанных между собою, и полемические, каково, напр., преосв. Георгия Конисского „Христианское православное богословие“ (чит. в Киев. акад. с 1751 по 1755 г.; не издано и хранится в рукописях), но зато встречаемся и с замечательными по своему времени опытами Догматического Богословия,

написанными в виде целостных систем, методом только положительным, без полемики и схоластики. Такова в особенности догматическая система преосв. *Феофилакта Горского*, служившая учебным руководством в Московской академии в последнюю четверть XVIII века.

С половины XVIII в. стремление к освобождению от западной схоластики и вступлению на новый самостоятельный путь обнаружилось еще сильнее; с этого времени стали появляться довольно замечательные по своему времени изложения догматов в системе и на общенародном и понятном *русском* языке, тогда как доселе издавались на одном языке *латинском*. Таковы были системы: митр. моск. *Платона* – „Православное учение или сокращенная христианская богословия“ <sup>125</sup>, иером. *Ювиналия Медведского* – „Христианская богословия“ <sup>126</sup>, архим. *Макария* – „Церкви восточной православное учение“ <sup>127</sup>. К утверждению же догматического богословия на этом новом пути у нас в России направлены были впоследствии устав академий и семинарий 1814 г. вместе с изданным еще ранее (1812 г.) конспектом богословских наук, с ясностью и точностью определившим план, метод и направление православного богословия. С того времени Догматическое Богословие у нас стали излагать уже постоянно в виде системы и по сделанным в названном конспекте указаниям и позднейшим разъяснениям и правилам относительно преподавания того же предмета в духовно учебных заведениях написано несколько опытов систематического изложения православных догматов. Кроме кратких учебных пособий по Догматике <sup>128</sup>, появились и обширные системы Догматического Богословия; таковы системы преосвященных: митроп. московского *Макария* (Булгакова): „Православно-Догматическое Богословие“ (1-е изд. в 1849–53 г. в пяти томах, 2-е в 1850–56 г., последующие – в двух томах); архиеп. черниговского *Филарета* (Гумилевского): „Православное Догматическое Богословие“ (в двух томах; изд. в 1864, 1865 и 1882 г.) 2) <sup>129</sup>; еп. *Сильвестра* (Малеванского), ректора Киевской духовной академии: „Опыт православного Догматического Богословия с историческим изложением догматов“ <sup>130</sup>.

С появлением на Руси богословия как самостоятельной науки, кроме целых систем Догматики, стали появляться и догматические исследования по частным вопросам. Первоначально они имели по преимуществу догматико-полемический характер, – против заблуждений римского католичества, протестантства и раскольников-старообрядцев, что вызывалось самыми обстоятельствами времени. Из них многие имеют важность и для нашего времени, напр., „Камень веры“ *Стефана Яворского*, сочинения святителя *Димитрия ростовского* и других <sup>131</sup>. Но с изменением

обстоятельств и увеличением воспитываемых духовно учебными заведениями сил постепенно стали появляться и исследования, посвященные научному и положительному уяснению тех или других догматических вопросов, так что современная русская догматическая литература (в отдельных сочинениях и статьях в духовных журналах) обладает частными исследованиями по всем отделам Догматического Богословия, хотя и с различием как в количественном, так и в качественном отношении по отношению к разным частям науки <sup>132</sup>. Особенное значение среди них имеют, конечно, те, которые писаны на соискание ученых степеней и из которых в некоторых с известных сторон рассматриваются целые отделы Догматики и даже все её содержание <sup>133</sup>. Немало можно находить разъяснений догматических истин и в проповеднических и иных учительных трудах русских архипастырей, напр., святителя Тихона Задонского († 1783 г.), Филарета, митр. московского († 1867 г.) <sup>134</sup>, Иннокентия (Борисова), арх. Херс. († 1857 г.) <sup>135</sup>, Никанора, арх. херс. и одесского († 1891 г.) <sup>136</sup>, Сергия, арх. Владимирского <sup>137</sup> и др.

Такова в общих и главных чертах история православного Догматического Богословия. Не во все века оно являлось быстро развивающимся, одинаково совершенным со стороны формы раскрытия и изложения догматов и обильным новыми догматическими трудами. Но при изменяемости его, так сказать, внешних судеб, во все века оно оставалось неизменным по своему общему духу и направлению. До разделения церквей оно лишь раскрывало данное в откровении учение, после же разделения церквей отличительною чертою его была и остается верность учению древневселенской церкви, как оно раскрыто в вероопределениях соборов и произведениях вселенских отцов и учителей церкви. Никакой борьбы направлений из-за неодинаковости понимания догматов в истории православного богословия нет и не было. Всех богословов восточной церкви, как древних, так и позднейших, объединяло и объединяет подчинение авторитету и руководительству общецерковного сознания при раскрытии и объяснении догматов веры. В этом – одна из отличительных особенностей и преимущество Догматики восточной церкви пред Догматикою западных вероисповеданий. Здесь же и причина того, почему оно свободно от других более или менее вредных крайностей, присущих произведениям западной догматической науки.

*Примечание.* – Что касается состояния богословия в эпоху нового времени в церквях православного востока, и в частности в Греции, то в них богословие в упадке даже до настоящего времени. Богословская



деятельность только изредка проявлялась здесь в отрывочных произведениях. Иго мусульманское, обнищанность и какой-то вековой застой жизни препятствуют в восточных церквях как распространению общего просвещения, так и росту богословия. Греки, в частности, имеют свой университет в Афинах с богословским факультетом. Но последний не блистает ни профессорами, ни количеством слушателей, и кафедры пустуют на нем помногу лет.

## § 10. Догматика на западе

В западном христианском мире Догматика развивалась в том же духе и направлении, как и на востоке, только до времени разделения церквей. Но с этого времени в западной Догматике появились более или менее значительные и вредные крайности. Главная причина этого – разрыв западом связей с вероучением и веросознанием древневселенской церкви. Для нас поучительны судьбы её на западе особенно в том отношении, что отрицательным образом свидетельствуют о правильности пути, по которому совершалось и совершается развитие Догматики в православном мире.

## Догматика римско-католическая.

– В церкви римской богословие вступило на ложный путь тотчас же по разделении церквей. В нем водворилась и утвердилась схоластика со всеми её странностями и уродливостями <sup>138</sup>. Конечную целью схоластического богословия было возвести веру на степень знания (credo, ut intelligam Анзельма хорошо определяет эту цель). Для достижения её схоластиками дано было такое употребление в богословии философии (philosophia – theologiae ancilla, учили схоластики), собственно – диалектике (Аристотелевой), какого она не имела даже у древних еретиков, вообще злоупотреблявших нередко логикою и диалектикою для защиты своих лжеучений. Главное внимание богословы-схоластики обращали не на положительное раскрытие вероучения, а на формальную сторону дела, на построение богословия по приемам философским, с выполнением всех требований диалектики, но без заботы о приближении содержания христианского вероучения к жизни, к запросам верующего сердца. Характерные особенности западного средневекового богословия именно следующие: строгая систематизация догматического материала, внутреннее развитие догматической истины по категориям мышления (действительность, возможность, необходимость, бытие, причинность, модальность), отвлеченность мысли, формализм, измышление множества делений и подразделений, забота о возможно большем количестве ловкости и изворотливости в приведении доказательств, пристрастие к возбуждению в области богословия неразрешимых вопросов и пустых недоумений и отысканию возможно остроумного их разрешения (Фома А. в своих сочинениях, напр., собрал 3000 спорных вопросов и представил по поводу их 15,000 аргументов) и пр. Догматы сделались предметом особенного рода диалектических споров, а Догматика – утонченной логомахией или философской диалектикой, наукой чисто рассудочной. Доказывались догматы не столько местами св. Писания и Предания, сколько тонкостями диалектики; изречения Аристотеля, Цицерона, Вергилия, Овидия и других языческих писателей схоластическое богословие нередко предпочитало свидетельствам не только Златоустов и Василиев Великих, но даже пророков и апостолов; схоластические богословы ценили и знали почти только одного блаж. Августина. Питая пылкость разума, такое богословие ничего не давало верующему сердцу и потому оставалось сухим, безжизненным и бесплодным. И между тем оно было господствующим или только преобладающим в продолжение

многих веков <sup>139</sup>. С XIV в. хотя и началось постепенное ослабление схоластики, но решительно изменить образовавшееся веками направление римского богословия не в состоянии был даже удар, нанесенный схоластике реформацией <sup>140</sup>. Системы Догматики в схоластическом духе не переставали появляться до половины XVIII в. На время господства схоластики падает и возведение римскою церковью на степень догматов множества неправильных учений, существовавших в ней или только в зародыше, или в виде отдельных мнений (напр., о сверхдолжных заслугах святых, индульгенциях, чистилище); диалектика являлась весьма удобною для обоснования такого рода учений и вообще всех римских притязаний. Тогда же совершилось и извращение многих памятников древнецерковной письменности и даже сочинение их для обоснования новоизмышленных римских догматов (особенно Filioque и папского главенства).

С конца XVIII в. римское богословие вступило на новый, более жизненный путь. Но разрыв с вероучением древневселенской церкви отразился на римском богословии и по принятии им более плодотворного для жизни направления. Ослабление в сознании римской церкви объединяющего христианские верования авторитета древнецерковного предания привело римских богословов к неодинаковому пониманию самых догматов веры. – С конца XVIII в., как известно, в западной Европе началось усиленное развитие философии. Отсюда у многих из римских богословов, желавших идти навстречу выдвинутым жизнью запросам, возникло стремление к изложению и изъяснению христианских догматов приспособительно к господствовавшим философским учениям, иначе, – стремление сообщить Догматике философский характер, с целью большего углубления догматов в сознание образованных людей. Но применив философию к Догматике, не все из них удержались в пределах, дозволенных церковным авторитетом; иные из них переступили эти пределы и подверглись осуждению, лишению должностей, а самые сочинения их внесены в Index librorum prohibitorum <sup>141</sup>. В противовес этому направлению прочно утвердилось другое, требующее в Догматике строгого подчинения учению римской церкви, закрепленному в определениях тридентского собора и восполненному догматами о непорочном зачатии Божией Матери и непогрешимости папы ex cathedra, а вместе с этим и возвращение к принципам средневековой философии и применения их к богословию. Это последнее направление принято римскою церковною властью под особое покровительство, но и первое имеет немало ученых и видных представителей, формально не осужденных и, следовательно, имеющих право называться р.-католиками.

Между тем, различие между тем и другим – не формальное только (т. е. по внешнему построению систем), но касается самого существа Догматики, т. е. её богооткровенного содержания. Последнему из этих направлений усвоят наименование *ультрамонтанского*, а также *новосхоластического*, а первому – *либерального*, также – *антисхоластического*. К учению православному стоят ближе системы догматистов-антисхоластиков <sup>142</sup>.

## Старокатоличество.

– Возведение римскою церковью в 1870 г. на степень догмата учения о непогрешимости римского папы *ex cathedra* вызвало против себя протест в р.-католическом мире, разрешившийся отделением от римской церкви значительной части её членов. Появилось т. н. *старокатоличество*, представляющее в настоящее время уже особую вероисповедную систему, имеющее и свою особую иерархию<sup>143</sup>. Естественно, что в старокатоличестве должна была явиться и своя особенная Догматика, свободная от подчинения римскому авторитету, со своим особенным направлением. Своим руководительным началом для определения вселенского вероучения и вместе своих верований представители старокатоличества выставили начало, указанное Викентием лиринским: признавать догматом то, „во что верили везде, всегда и все“ (*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*), другими словами, – содержать лишь те верования, какие содержала древневселенская нераздельная церковь, церковь эпохи семи вселенских соборов. На этом основании позднейшие римские догматы (напр., о главенстве и непогрешимости папы, о непорочном зачатии Девы Марии, учения об удовлетворении, индульгенциях, чистилищ, многие римские особенности в учении о таинствах, целибат и пр.) ими отвергнуты как ложные, равно и вселенский символ веры читается без вставки *Filioque*, сделанной в нем римскою церковью. Но хотя основоначала старокатоличества и близки к православным, имеет оно и особенное тяготение к православному востоку и даже воссоединению с православною восточною церковью, очистило свою вероисповедную систему от многих р.-католических заблуждений, однако, это не препятствовало и не препятствует представителям старокатоличества не только уклоняться от учения вселенской церкви, но даже различествовать между собою при раскрытии одних и тех же вероисповедных вопросов. И чем далее идет время, тем сильнее обнаруживается уклонение отдельных вождей старокатолицизма от древневселенского учения по некоторым вопросам, а вместе тем ярче выступает разногласие различных отраслей старокатоличества по отдельным пунктам христианского вероучения. Первые представители старокатолицизма, напр., не только не отвергали, но прямо защищали учение о пресуществлении евхаристических даров в тело и кровь Господа и о жертвенном значении евхаристии; позднейшие же его представители довольно решительно отвергают это учение. Первые представители

старокатолицизма не отвергали древневселенского учения о почитании св. икон и мощей, а лишь, так сказать, замалчивали это учение; позднейшие же представители его уже довольно смело отвергают то же учение. Все отрасли первоначального старокатолицизма, кажется, не разномыслили между собою в учении о составе вселенской церкви; позднейшие же представители последнего довольно решительно разногласят между собою в этом учении. Учение об исхождении Св. Духа, хотя старокатолики и выпустили слово Filioque из символа, остается у них если не прямо антиправославным, то неопределенным. Общего признания необходимости таинства миропомазания у них доселе нет; скорее, напротив, оно не признается необходимым. Вообще же, хотя близится уже полу столетие исторической жизни старокатоличества, оно не выработало строго единообразной и строго определенной вероисповедной системы, а прежнее старокатоличество, более близкое к православию, уступает место во многих вероисповедных положениях старокатолицизму, вырабатывающемуся под протестантскими влияниями <sup>144</sup>.

## Модернизм.

– В самое последнее время в р.-католическом мире возникло новое религиозное движение, которое затрагивает до самых оснований всю систему р.-католического мирозерцания и церковного строя. Это т. н. *модернизм* (*moderne* – новый), широко охвативший весь р.-католический мир, начиная от центра этого мира – Италии и старшей дочери римской церкви – Франции, кончая полупротестантскими Германией, Англией, Америкой, проникло и в славянские страны Австрии и русской Польши. Модернисты отчаялись найти истину в нынешней р.-католической церкви, не желающей расстаться со схоластикой и потому не могущей отвечать на запросы, выдвигаемые жизнью, состоянием современной философии, истории, библейской критики, естествознания, – запросы и чисто практические и богословские. Они хотели бы всестороннего преобразования римской церкви, пересмотра её догматического учения с совершенным очищением его от схоластических наслоений и создания научного, и, как им кажется, более жизненного христианства на новых началах с новым содержанием, сближения его с современною наукою и жизнью, а вместе пересмотра всего римского канонического учения и ограничения папского абсолютизма (демократизации церкви), устранения церкви от вмешательства в государственные отношения, свободы мышления и пр. И такой широкой реформы римской церкви они хотели бы достигнуть, сами не желая отделяться от неё. В своих метафизических воззрениях они исходят из начал Кантовой философии (агностицизма), а существо религии, согласно с Кантом и Шлейермахером, полагают в воле и чувстве, и пытаются создать систему догматизма мистически-морального в противоположность официальному р.-католичеству, которое, основываясь на Аристотеле и Аквинате, и полагая источник веры в разуме, создало систему интеллектуального догматизма. Догматам церкви (р.-католическим и общехристианским) модернисты, основываясь на Канте и Шлейермахере, дают иной смысл, чем какой им обычно усваивается. Идеи модернистов, впрочем, еще не получили полной отчетливости, находятся в стадии развития, но во всяком случае далеки от р.-католических верований, имеют немало элементов и положительно рационалистических. Распространение модернизма и встреченное им в р.-католическом мире сочувствие к себе вызвало папу Пия X к изданию против них обширной энциклики „*Pascendi dominici gregis*“ (8 сент. 1907 г.) <sup>145</sup>. В ней модернисты признаются людьми, „до мозга костей



пропитанными ядовитыми доктринами, почерпнутыми у врагов церкви“, которые, презрев всякую скромность, выдают себя за обновителей этой же церкви, а самый модернизм определяется как „собрание всех ересей“. „Если бы кто, – говорит Пий X, – поставил себе задачу собрать воедино как бы сок и кровь всех ересей, сколько их ни было, то никто не мог сделать это совершеннее, чем сделали модернисты. Они пошли в этом отношении так далеко, что разрушили не только католическую религию, но и всякую вообще“. Указывая „лекарства против модернизма“, папа пишет: „прежде всего, что касается обучения, мы желаем и рекомендуем, чтобы в основу богословия была положена схоластическая философия... Под нею мы разумеем в особенности философию Фомы Аквината. На этом философском фундаменте пусть прилежно созидают здание богословия... Позитивному богословию нужно приписывать большее значение, чем прежде приписывалось, но при этом и схоластика *не должна терпеть никакого ущерба*, а потому достойны порицания те, как, напр., модернисты, которые превозносят позитивное богословие до такой степени, что кажется, что они унижают богословие схоластическое“. Рекомендует папа „прилежно заниматься и естественными науками.., однако, не в ущерб богословию“. Остальные „лекарства“, предписываемые папою против модернистов, состоят в разных внешних против них, но достаточно суровых мерах (лишение должностей, права священнослужения, преследование изданий модернистов и пр.). Папская энциклика, однако, не заставила модернистов смириться и не ослабила сочувствия к ним в р.-католическом мире. Модернисты ответили на нее „анти-энцикликой“ и выражают намерение возможными способами, особенно путем проповеди и печати, подготавливать дело реформы римской церкви, в частности – и её богословия.

## Догматика протестантская.

– История Догматики в протестантском мире есть не что иное, как история непрерывной смены направлений в богословии, то мистического, то рационалистического, история непрерывного чередования систем то ортодоксальных, то рационалистических, одна другую разрушающих и вытесняющих. Это явилось неизбежным следствием учения протестантства о св. Писании как единственном источнике христианского учения и предоставления каждому права руководствоваться, независимо от всякого внешнего авторитета, одним непосредственным личным внушением чувства или разума при понимании и изъяснении Библии.

Первые века протестантства ознаменовались сильнейшими догматическими спорами между лютеранами, реформатами и католиками и появлением разных сект или партий в недрах протестантства. Внимание лютеранских богословов первых двух веков реформации поэтому направлено было по преимуществу к тому, чтобы тверже обосновать догматическую систему протестантства во всех её подробностях, – в особенности в борьбе с враждебными ей партиями. В Догматике выработалось т. н. *ортодоксальное* направление (с сильным полемическим элементом), обязывавшее буквально держаться символических книг лютеранства. Вместе с этим проникла в протестантское (лютеранское) богословие безжизненная схоластика, господствовавшая в римском богословии <sup>146</sup>. Но такое направление было самопротиворечием в протестантстве, усвоившем разуму права автономии в делах веры; кроме того, оно не благоприятствовало развитию христианской жизни. В противовес ему появился в первой половине XVIII в. т. н. *пиэтизм*. Пиэтисты (Шпенер, граф Цинцендорф, Рамбах, Франке, Лянге и др.) придавали значение в деле религии чувству, а не рассудку, набожности, а не учености; их сочинения проникнуты теплотой чувства, но не имеют ученой строгости и вообще научное значение их незначительно. В XVIII веке, особенно во вторую половину его, с появлением и под влиянием материализма и атеизма во Франции, деизма в Англии, во все сферы общественной жизни стал проникать рационализм. Рационализм в конце XVIII в. стал господствующим направлением и в протестантском богословии. Богословы этого направления прямо и открыто признали разум верховным судьей откровенных истин. И. Христа – обыкновенным человеком, проповедывавшим возвышенное и в известной степени согласное с разумом учение, религию христианскую – религиею

естественною и пр. Чудо было ими отвергнуто, а вместе с тем были отвергнуты или глубоко извращены почти все чисто христианские догматы <sup>147</sup>. В противовес этому направлению появилось направление *супра-натуралистическое*, признававшее христианство свышеоткровенною религиею. Но на практике оно мало чем отличалось от первого; в стремлении защитить то, что разрушалось строгим рационализмом, и оно обращалось за разрешением всех вопросов и недоумений к одному разуму. Тем же в существе дела видоизмененным рационализмом было и образовавшееся среднее направление – *рационалистически-супранатуральное*, в основе которого лежала мысль, что все супранатуральное должно быть согласно с разумом и может быть выведено из его начал <sup>148</sup>.

Богословие, обращающееся за решением всех недоумений и вопросов к одному разуму как последнему судье, а не к авторитету откровения, очевидно, весьма близко к превращению в философию. Под влиянием и после философских систем *Канта* († 1804 г.) и *Фихте* († 1814 г.) и произошло, действительно, в протестантстве слияние его с философиею – в системах *Шеллинга* († 1856 г.) и *Гегеля* († 1831 г.). Казалось, оба эти философа хотели оправдать христианство; для подтверждения своих пантеистических воззрений они обратились и к свидетельству Писания. Некоторые из лютеранских богословов (*Дауб* † 1836 г., *Маргейнеке* † 1846 г.) даже представили опыты соглашения науки и церковного вероучения на основах философии Гегеля. Но скоро обнаружилось и истинное её отношение к христианству. Произведения представителей т. н. *левой* её стороны (*Штрауса* † 1874 г., *Бруно Бауера* † 1882 г., *Фейербаха* † 1872 г.) и *новотюбингенской* школы (*Ферд. Хр. Баура* † 1860 г. и его учеников и подражателей) показали, что последовательное развитие её ведет лишь к низращению и разрушению христианства. – Наряду с идеально-пантеистическим направлением философии возникло направление мистико-нравственное, – т. н. философия веры *Якоби* († 1819 г.). Она также нашла себе применение в протестантском богословии. Явилось в нем новое крайнее направление, силившееся совершенно отделить веру от знания и утвердить религию на одном религиозном чувстве вне всякой зависимости от разума. Всякая религия, не исключая и религии христианской, по этому воззрению, есть религия неведения высочайшего предмета своего почтения. Представителем этого направления был *Шлейермахер* († 1834 г.).

Несостоятельность начал протестантского богословия, таким образом, сказалась ясно; далее идти в том же направлении было некуда. И вот, с 30–

40 годов прошлого столетия в направлении протестантской Догматики совершился поворот. Образовались и доселе в нем существуют два главных направления; т. н. *новолютеранское*. или *конфессиональное* (еще иначе – ортодоксальное) и *посредствующее*, или *примирительное* <sup>149</sup>. Отличительную черту новолютеранства составляет строгий догматизм и конфессиональная точность и верность вероисповедному символу лютеранства. В действительности, впрочем, богословы этого направления переступили границы правоверного лютеранства и даже обнаружили попытки пополнить и исправить самые символы лютеранства (т. е. обнаружили скрытый в самом существе протестантства рационализм). Представители же посредствующего направления стараются достигнуть в Догматике гармонического единства рационалистического с положительным, философского с конфессиональным и не отказываются пользоваться научными результатами, добытыми протестантскою Догматикою прежних веков. Субъективизм в понимании и объяснении догматов, неразрывный с существом протестантства, свойствен догматическим произведениям богословов этого направления не в меньшей степени. Одни из этих богословов стоят ближе к церковному учению, другие ближе к рационализму. С появлением этих направлений не исчезло в протестантстве рационалистическое направление. Оно остается сильным как в богословии, так и во всей церковно-религиозной жизни протестантства. В конце XIX в. появилось, широко распространилось и утвердилось в лютеранстве новое богословское направление рационалистического характера, известное под именем *ричлианства*.

Рядом с лютеранскою, без борьбы с нею, развивалась Догматика реформатского исповедания. Первою реформатскою догматическою системою было „*Institutio christianae religionis*“ *Кальвина* (изд. в 1536 г., но до 1559 г. неоднократно было переделываемо). Видных догматистов реформатское богословие имеет и в новейшее время (напр., И. Лянге, Эббард, Швейцер и др.) <sup>150</sup>.

Таковы в общих и главных чертах судьбы Догматики на инославном западе. Все уклонения её с правого пути явились следствием уклонения от чистоты веры самых западных исповеданий.

Что касается того, дала ли западная Догматика что-либо положительное и согласное с истинами православия в деле выяснения христианской истины, то ответ, конечно, может быть дан только утвердительный. Особенно это должно признать по отношению к догматам общехристианским, т. е. одинаково содержимым всеми

христианскими исповеданиями (напр., о бытии и свойствах Божиих, о творении мира и промыслии Божиим, о последних судьбах мира и человека и др.). В системах инославных богословов с церковным, хотя бы и вероисповедным характером, можно находить согласное с исторической истиною изложение истории этого рода догматов и положительное православное выяснение их. Но даже и в вопросах вероисповедных системы западных богословов могут быть полезными для православного богослова, полезными в том отношении, что, напр., системы протестантского богословия содержат много бесспорных данных к выяснению и опровержению заблуждений римского католичества, и наоборот, – системы римских богословов могут помогать в деле опровержения крайностей протестантства. Наконец, во многих инославных системах Догматики, кроме положительного раскрытия догматов, имеется в виду опровержение рационалистических и вообще враждебных христианству воззрений. Понятно, что доводы, представляемые западною Догматикою в опровержение этих воззрений, могут быть с удобством усвояемы и православною Догматикою. Само собою, впрочем, разумеется, что перенесение в область православного богословия добытых западною догматическою наукою выводов требует большой осторожности, основанной на строго православном воззрении. В этом случае особенно необходимо памятование наставления апостола: *вся искушающе, добрая держите* (1 Сол. 5, 2).

## § 11. Разделение Догматики

Предмет Догматического Богословия составляют православно-христианские догматы; из догматов же одни содержат в себе учение о Боге в Самом Себе, другие – учение о Боге в Его внешней деятельности – в отношении к миру и человеку; совокупность первых у отцов церкви обозначается словом  $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\iota\acute{\alpha}$ , а совокупность последних –  $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}$  (при употреблении этого слова в обширном значении). Отсюда сами собою определяются две главные составные части Догматического Богословия: I) учение о Боге в Самом Себе, и II) учение о Боге в Его отношении к миру и человеку, или о делах Божиих в отношении к тварям.

Догматы о Боге в Самом Себе содержат учение о том, что Бог един по существу и троичен в лицах. В догматах же об отношении Бога к тварям: в одних содержится учение о Боге как „Творце неба и земли, видимых же всех и невидимых“, в других – учение о Боге как „Вседержителе“ или Промыслителе, сохраняющем бытие созданного мира и направляющем Его к Своим целям, в третьих – учение о Боге как Выполнителе Своих определений о мире, имеющем привести его к определенному Им для него концу или назначению. По отношению к человеку, в частности, в догматах этого рода Бог изображается имеющим не только такое же общее (*naturale, ordinarium*) отношение, какое Он имеет как Творец и Промыслитель ко всем прочим существам мира, но и отношение особенное (*supranaturale, extraordinarium*), сущность которого обозначается и в св. Писании (Еф. 3, 9 по подл. тексту) и у отцов церкви (при употреблении в тесном смысле) словом  $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}$  – таинство искупления, домостроительство. Особенными действиями Бога в отношении к роду человеческому являются именно все действия Бога как Совершителя нашего спасения – воплощение Сына Божия, искупление, освящение благодатью Св. Духа, и имеющие совершиться при кончине мира.

Отсюда, все содержание Догматического Богословия, – в разделении его на части и главнейшие отделы, – можно представить в такой системе:

## Часть первая. О Боге в Самом Себе

## Предварительные понятия



## § 12. Истина бытия Божия

Первая и основная истина христианского вероучения и всего христианского богословия есть истина бытия Божия. *Веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть (Евр. 11, 6)* Бог, – высочайше, бесконечное и всесовершеннейшее Существо, Которым мы живем, движемся и существуем (*Деян. 17, 28*), и от Которого все зависит. Уверенность в бытии Бога и чувство зависимости от Него современны человеческому роду, существовали во все времена, во всех странах и у всех народов, и выражение свое находили и находят в благоговейном почитании этого высочайшего Существа, или в *религии*, которая всегда составляла и ныне составляет необходимую принадлежность всех человеческих обществ, просвещенных и непросвещенных, диких и образованных. Св. Писание эту истину представляет столько общеизвестною и свойственною человеку, что не находит нужным и доказывать ее. Одному лишь безумному, и притом только в сердце своем, можно решиться отрицать бытие Божие: *рече безумен в сердце своем: несть Бог (Пс. 13, 1)*.

Всеобщая и ничем неискоренимая уверенность в бытии высочайшего Существа свое глубочайшее основание имеет, с одной стороны, в богоподобной природе человеческого духа, с другой – в особеннейшем отношении к духу человеческому самого Божества. Человеческому духу непосредственно присуща или врождена идея о Боге. В глубине души своей он носит внутреннее чувство бытия Божества, стремление к бесконечному, потребность и способность познавать Божество, ощущать близость или присутствие и силу Его, когда Он открывается ему. И Бог со Своей стороны находится в особенной близости к духу человеческому, – ближе, чем ко всем неразумным тварям; Он внутренне и таинственно в потребных и особых случаях воздействует на дух человеческий, дает ему знать о Себе и вместе сообщает ему несомненную уверенность в Своем бытии. Признать действительность непосредственного постоянного воздействия Божества на дух человеческий и существование в человеке особой способности или чувства восприятия этого божественного воздействия необходимо вынуждают как невозможность объяснить иначе происхождение всеобщей в людях врожденной идеи Божества, так и правильные понятия о промысле Божиим. Идея о Боге есть идея о Существом самосущем, бесконечном, всесовершенном; но может ли быть источником такой идеи мир как совокупность предметов и явлений

ограниченных и несовершенных, или человеческий разум, также ограниченный и несовершенный? Очевидно, действительная причина её происхождения должна заключаться вне природы и человека, – в высочайшем Существо, соответствующем этой идее. С другой стороны, если промысл есть непрестанное воздействие Божие, с целью сохранения и управления, на весь сотворенный мир, то тем более необходимо признать такое воздействие особенно на то, что выше всего в нем – на дух человеческий. Без такого воздействия Божества на дух человека искание человеком Бога и способность познания Его не могли бы приводить к убеждению или ощущению бытия Божества, подобно тому, как имеющий и здоровые органы, напр., зрения и слуха, ничего не видит и не слышит, когда нет соответствующих зрительных и слуховых впечатлений от предметов. Но и реальное воздействие Божества в свою очередь предполагает, что в человеке есть особая способность к восприятию этого воздействия, к ощущению Его присутствия, подобно тому, как и воздействия внешнего мира воспринимаются при условии обладания соответствующими органами. Вот это-то ощущение таинственного воздействия Божества внутренним чувством человека и служит основанием нашей уверенности в бытии Божества.

Этому, часто темному, но вечно живому ощущению мы обязаны сохранением и всеобщностью религии в роде человеческом, несмотря на все степени глубокого упадка различных племен и народов в умственном и нравственном отношении, как и всегдашним стремлением к богопознанию <sup>151</sup>. Убеждение в бытии Божиим, таким образом, имеет опытную основу, – внутренний *религиозный опыт*, восприимчивость к таинственному прикосновению или откровению Божию в духе человеческом, убеждают человека в том, что Бог, действительно, существует. В особенности делается восприимчивою к воздействиям Божества душа христианская, очищенная от греха и приближенная к Богу <sup>152</sup>. Но христианство дает основание для убеждения в бытии Божиим и внешнее, *историческое* – в явлении Бога во плоти в лице И. Христа. Есть Бог, потому что, действительно, существует Господь И. Христос.

На присутствие в человеке особого органа или способности к восприятию воздействий на него Божества, и близость самого Бога к способным ощущать Его присутствие и Его присносущную силу указывает и св. Писание. *Сотворил есть*, говорит о Боге ап. Павел, *от единыя крове весь язык человеке жити по всему лицу земному, уставив предучиненные времена и пределы селения их: взыскати Господа, да поне осяжут Его (ψηλαφήσειαν) и обрящут, яко не далече от единого коегождо нас суща. О*

*Нем бо живем, и движемся и есмы... сего бо и род (γένος) есмы (Деян. 17, 26–28). По мысли апостола, назначение каждого человека как созданного Богом и состоит в том, чтобы искать и находить Господа; средством к тому служат ему осязание, но, конечно, не чувственное, для которого неуловимо присутствие Божества, а душевное. И этому Бог, Которого мы род есмы, всячески способствует. Он недалек от каждого из нас, и не только недалек, но и близок к нам, так близок, как ничто другое не близко нам: о Нем (ἐν Αὐτῷ) бо живем, и движемся и есмы. Итак, насколько мы чувствуем в себе свою собственную жизнь, силу движения, блага бытия, настолько не можем не чувствовать присутствия и близости к себе Того, от Кого она истекает, Кем поддерживается, и к Кому она по закону своего сродства непременно устремляется: никтоже бо нас себе живет (для себя)... аще бо живем, Господеви живем (Рим. 14, 7–8). Бог, говорит сын Сирахов, исполнил их (людей) пронизательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его... Вечный завет поставил с ними и показал им суды Свои. Величие славы видели глаза их, и славу голоса Его слышало ухо их (Сир. 17, 6–11; см. Втор. 30, 12–14; Рим. 10, 6–10).*

Всеобщая непосредственная уверенность в бытии Божиим, основываясь на присущей нашему духу идее о Боге, находит для себя оправдание пред судом разума в т. н. доказательствах бытия Божия. Сами по себе эти доказательства, без предшествующей им веры в бытие Божие, как показала философская критика их Кантом, не могут приводить человека к признанию бытия Божия с принудительной очевидностью. Вера в бытие Божие и исторически, в религиозном сознании человечества, и психологически, в личном опыте каждого, предшествует каким бы то ни было рассудочным доказательствам её истины; в действительности она как основанная на религиозном опыте служит более надежным основанием истины бытия Божия, чем эти доказательства, не для всех доступные и не свободные от возражений. Без предварительного признания этой истины не было бы и самых доказательств, ибо нельзя доказывать, т. е. приводить ряд разного рода соображений для обоснования чего-либо, если это что-либо предварительно не существует в мысли, хотя бы только в виде предчувствия<sup>153</sup>. Однако, эти доказательства имеют свое значение и при непосредственной и предшествующей им уверенности в бытии Божиим, подобно тому, как при непосредственной же уверенности в существовании внешних предметов и в том виде, как они нам кажутся, имеет свое значение анализ чувственного познания. В доказательствах бытия Божия

дается обоснование потребности и разумности религиозной веры в бытие Божие. И если они не приводят к вере неверующих, то верующим они разъясняют, что их вера может быть оправдана с точки зрения разума. Имеют они значение и для установления ясного и определенного понятия о Боге. При всеобщности убеждения в бытии Божиим, однако, самые религиозные представления о Боге у разных народов и отдельных лиц разнообразны, у многих спутанны и несостоятельны. Но в доказательствах бытия Божия, – в каждом в отдельности выясняется с той или другой стороны самое понятие о Боге, очищается от неправильных и ложных представлений. Наконец, они могут располагать и будить к вере тех, у кого она таится или дремлет на дне души, оживлять, возбуждать и вызывать наружу религиозное чувство.

Что же касается того явления, что и при всеобщем внутреннем свидетельстве о Божием бытии существуют *атеисты*, то оно не может служить опровержением действительности такого свидетельства. Дело в том, что человек есть нравственно свободное существо, и в силу этой свободы он может отвергать самые очевидные и необходимые истины нашего сознания (напр., существование чувственного мира, свободу воли), самые ясные факты опыта. Иудеи, напр., отвергали явные действия силы Божией в чудесах И. Христа, объясняя их силою веельзевула, даже действительность чудес, самых событий, в которых, видимо, проявилась сила Божия (исцеление, напр., слепорожденного – Иоан. 9 гл.), божественность посланничества и учения И. Христа. И. Христос говорил о них, что они *видяще не видят, и слышаще не слышат и не понимают, ибо огрубело сердце их* (Мф. 13, 13–15; см. Иоан. 12, 40). Для таковых не могут быть слышны внутренние, сокровенные вещания о Боге, как для глухих – звуки, для слепых – свет и цвета. Не слыша внутреннего свидетельства о Боге, однако, и к отрицанию Его бытия они приходят не вследствие каких-либо принудительных оснований. Атеизм – доктрина *отрицательная*. Убеждение в атеизме не может быть приобретено путем научных исследований и доказательств: небытия Бога доказать нельзя. Поборник атеизма может иметь право сказать, что он не знает ничего о Боге, что он искал и не нашел Бога, а вовсе не то, что он прямо знает, что Бога нет. Он свое решительное *незнание* о Боге выдает за *полное знание* того, что Бога не существует. Действительные корни атеизма лежат не в логическом мышлении и научном знании, а в общем психическом настроении человека, в тех или других практических соображениях, чаще же отрицание бытия Божия исходит из вражды грешника на Бога. Представление о карающем правосудии Божиим мешает грешнику жить,

как ему хочется. Чтобы грешить свободно, для него и есть побуждение для своего успокоения сказать в сердце своем: *несть Бог*. Однако, так как простой идеи о Боге он не может не иметь в себе, – она необходимая составная часть его самосознания, то вполне справедливо говорят, что не было и нет атеистов в точном смысле слова, таких, которые всегда оставались бы верными своему отрицанию Бога и которые не соглашались бы даже в глубине своей души с истиною бытия Божия. „Туман, который помрачает во мне сознание бытия Божия, – писал Дидро Вольтеру (в 1749 г.), – возникает обыкновенно в ночное время, а восход солнца всегда разгоняет его“ <sup>154</sup>.

## § 13. Возможность и характер нашего познания о Боге

I. Бога никтоже виде нигдеже (плóте – никогда; Иоан. 1, 18; сн. 6, 46; 1Иоан. 4, 12). Бог во свете живет неприступнем, Его же никтоже видел есть от человек, ниже видети может (1Тим. 6, 16). Но если для людей невозможно видеть Бога подобно тому, как мы видим предметы внешнего мира и чрез то познаем их, если Он обитает во свете неприступнем, т. е. в такого рода области бытия и жизни, которая стоит далеко выше пределов человеческого разума, куда, поэтому, не в силах проникнуть взор его, подобно тому, как зрение глаза не в состоянии проникнуть во внутреннюю область солнечного света, то может ли быть Богъ познаваем человеком? В Боге по отношению к познаваемости Его сотворенным духом, и не только человеческим, но и ангельским, по неизменному и постоянному учению православной церкви, должно различать две стороны: сторону непостижимую или непознаваемую и сторону познаваемую. Непостижимым является самое внутреннее существо Божие, или то, что такое Бог Сам в Себе, в полном отрешении от Его проявлений в мире: „что есть Бог в существе Своем“, – учит „Православное исповедание“, „того не может знать ни одна тварь, не только видимая, но и невидимая, то есть, ни самые ангелы: поелику совершенно нет никакого сравнения между Творцом и тварью“ (отв. на вопр. 8; сн. Катих. I чл.). Но Бог не оставил нас и в совершенном неведении о Себе. Все, что полезно и необходимо нам знать о Боге, и что мы можем вместить, Он открыл нам в делах Своего творения и промышления, чрез закон и пророков и чрез едиnorodного Своего Сына. Непостижимый Сам в Себе, в Его внутренней природе и существе, Он познаваем для нас тою стороною Своего существа, которую открывает в Своих действиях и обнаружениях в мире. Поэтому человек может приобретать такое познание о Боге, которое достаточно для его слабых сил при условиях земной жизни.

II. Мысль о непостижимости Бога в Его внутреннем существе нераздельно и непосредственно связана с верою в Его бытие. „Прирожденное нашему духу чувство Божества, переходя в разумное сознание и проникаясь им, всегда является, по выражению св. Иустина, „мыслью о чем-то неизъяснимом“ <sup>155</sup>, иначе говоря, мыслью о Боге как Существо безмерно возвышающемся над всеми конечными существами, а потому необъятном для нашего разума. Мы потому и веруем в Бога как Бога, что с этою верою нераздельно всегда соединяется сознание о Нем как

Существо не похожем на все конечные существа и стоящем бесконечно выше их, а, следовательно, и нашего собственного разума, – и такое сознание наше всегда бывает тем сильнее и глубже, чем глубже и живее наша вера в бытие Божие <sup>156</sup>.

Откровение и ветхого и нового завета ясно учит о непостижимости для нас Бога, указывая причину этого в несоизмеримом величии существа Божия сравнительно с существом нашего духа.

Моисею, молившему Бога: *яви ми Тебе Самого, да разумно вижду Тя*, Бог, несмотря на его необычайную близость к Себе, говорил: *не возможеши видети лица Моего: не бо узрит человек лице Мое, и жив будет* (Исх. 33, 13, 20). Причиной, следовательно, невозможности для человека зреть непосредственно беспредельное величие лица, т. е. существа Божия, служит узкость и ограниченность его природы; если бы человек возмечтал, во что бы то ни стало, познать сущность Божию, то все усилия его, кроме бесплодности, должны были бы кончиться одною смертоносною разрушительностью его собственной природы. И Моисею Бог поэтому обещал показать не самое лицо Свое, но лишь *задняя Своя*, т. е. отражение славы Своей (22–23 ст.; сн. 3Цар. 19, 11–12). И этою мыслью, мыслью о невозможности познания тайны внутреннего существа Божия, проникнуто все ветхозаветное учение о Боге. Не только самое существо, но и пути и действия Божии оно изображает неисследимыми. Один из друзей Иова (Софар) спрашивает праведного страдальца, предполагая, конечно, отрицательный ответ на свой вопрос: *можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя? Он превыше небес, – что можешь сделать? глубже преисподней, – что можешь узнать? Длиннее земли мера Его и шире моря* (Иов. 11, 7–8). Другой из друзей (Елиуй) исповедует: *Бог велик, и мы не можем познать Его, число лет Его неисследимо* (36, 26; сн. 37, 23). По изображениям других священных писателей, разум Его *неисследим* (Ис. 40, 28) и *неизмерим* (Пс. 146, 5), дела Его *непостижимы* (Еккл. 3, 11; 8, 17; Прем. 9, 13; Сир. 18, 2–6; сн. Римл. 11, 33–34) <sup>157</sup>.

Новозаветное откровение, утверждая невозможность зреть Бога как обитающего *во свете неприступном* и, следовательно, тем более – невозможность познать сокровенное существо Божие <sup>158</sup>, учит, что полная постижимость Бога свойственна лишь Ему Самому. По словам Спасителя, *никтоже знает Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын* (Мф. 11, 27; Иоан. 6, 46). Ап. Павел также говорит: *кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека живущий в нем; такожде и Божия никтоже весть, точию Дух Божий* (1Кор. 2, 11). Дух бо вся испытует, и

глубины Божии (10 ст.). Отсюда следует, что не только для человека, но и для всех сотворенных существ неведомо существо Божие. Бога мы ныне, учит ап. Павел, познаем не всецело, а только *отчасти*, как и видим Его не *лицем к лицу, а якоже зеркалом* (δι' ἐσόπτρου) в *гадании* (ἐν ἀνίμωτι, – 1Кор. 13, 12). Другими словами, – мы видим Бога ныне не непосредственно (лицом к лицу), как видим предметы мира физического, а только как в зеркале, т. е. видим лишь отражение образа Божия в делах мира и откровении, этого мало: и при пособии зеркала можно еще достаточно познавать предметы, если образы их будут отражаться в нем ясно и отдельно. Апостол присовокупляет, что образ Божий представляется нам в зеркале мира и откровении примрачно, в *гадании* (как бы сквозь тусклое стекло, гадательно), так что нужно делать соображения, чтобы составить возможно ясное понятие о свойствах являющегося высокого предмета. Поэтому наше познание о Боге является только познанием *отчасти*, а не всецелым, по сравнению с тем, когда *еже отчасти упразднится*, и мы *узрим Его, якоже есть* (Иоан. 3, 2). Отсюда, и наше настоящее познание о Боге есть собственно вера в то, что открывает нам Бог о Себе, а не видение. *Верую ходим, а не видением* (2Кор. 5, 7). *Верую разумеваем*, говорит апостол (Евр. 11, 3), *Аще же не уверуете, не имате разумети* (Ис. 7, 9). Поэтому-то и все учение православной церкви о Боге, выраженное в символе веры, начинается словом „верую“.

Прямую противоположность откровенному учению о непостижимости существа Божия представляет воззрение, которым допускается полная познаваемость Бога человеческим разумом. Такое воззрение возникло еще в языческой древности. Язычник, мысливший в своих богах самого себя в разных состояниях и положениях своей жизни, с полным правом мог сказать, что он знает своих богов так же хорошо, как и самого себя <sup>159</sup>. В христианство оно силилось проникнуть посредством разного рода лжеучений и ересей. Так, уже во II веке оно распространялось теми из гностических систем, в основе которых лежало пантеистическое представление о Боге <sup>160</sup>. Позднее, в IV веке, особенно отстаивали мысль о полной (адекватной) познаваемости Бога последователи Ария – Аэтий и еще более Евномий <sup>161</sup>. Основанием для мнения последних, в своих рассуждениях о предметах веры вообще руководившихся умозрением и правилами диалектики (Аристотеля), служила очень распространенная в богословских спорах IV в. *теория имен* как выразителей объективной сущности предметов. По этой теории, кто знает имя, тот знает и сущность, потому что сущность будто бы вполне выражается в усвояемом ей имени. Как на такое имя, которое будто бы



обнимает собою и совершенно исчерпывает все существо Божие, они указывали на имя Ἀγέννητος – Нерожденный как свойственное исключительно Богу и никому другому. В новейшее время учение о совершенной познаваемости Божества было повторено в философии – представителями идеалистического пантеизма (Спинозой, Фихте, Шеллингом, Гегелем). У них оно является прямым выводом из общих начал пантеизма, с точки зрения которого самый ум или сознание человека есть лишь проявление (модус) Божественного ума и сознания, иначе – сознание человеческое есть самосознание Бога.

Очевидна односторонность и даже, с точки зрения верующего религиозного сознания, прямо богохульный характер воззрения, будто ограниченной человеческою мыслью может быть объято необъятное величие Божие. Церковь, в лице отцов и учителей, решительно осуждала столь крайнее учение <sup>162</sup>. Опровергая самоуверенное утверждение о возможности всецело и рассудочным путем знать Бога, не исключая Его существа, они, – сами старавшиеся постигать истины откровения более внутренним чувством, чувством *веры*, чем рассудком, – и исследователям существа Божия указывали: „безопаснее, по совету мудрости (Еккл. 5, 1), не исследовать глубочайшего, но сохранять для себя ненарушимым *залог веры*... Благочестивее веровать, что величие Божие выше разумения, нежели, определяя границы славы Его какими-нибудь предположениями, думать, что не существует ничего выше постигаемого разумом“... „Естество Божие, само по себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления: оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое <sup>163</sup>. Причина такой недоступности для разума существа Божия заключается не в каких-либо, недостойных Бога, побуждениях нарочито сокрывать Свою природу от людей, а с одной стороны – в ограниченности разума, по которой мы можем познавать Божество только „малыми мерами“, с другой – в самой безграничности божественной природы, которая не может быть объята никаким ограниченным разумом <sup>164</sup>. Как „стоящий превыше всякой сущности, Он превыше всякого разумения“, почему если бы Бог был познан по Своему внутреннему существу, то не был бы Богом <sup>165</sup>. А по словам св. Григория Богослова, „Божество необходимо будет ограничено, если оно постигнется мыслью. Ибо и понятие есть вид ограничения“ <sup>166</sup>. Потому-то, разъясняли вселенские учителя, „постижение сущности Божией выше не только людей, но и всякой сотворенной разумной природы, если под разумною

природою разуметь природу тварную“. И горние силы, даже серафимы и херувимы, не постигают существа Божия; напротив, они еще более, чем мы, сознают его непостижимость, подобно тому, как зрячие гораздо более, чем слепые, чувствуют нестерпимость солнечного света! <sup>167</sup> В силу своей ограниченности дух человеческий не может проникнуть в сущность даже многих конечных существ и предметов, не постигает сущности материи и стихий, действующих в природе, сущности нашей души и образа соединения её с телом, естества ангелов, архангелов и прочих бесплотных сил; тем более, следовательно, непостижимо для него существо Божие <sup>168</sup>. Ограниченный дух наш соединен еще с вещественным телом; оно, как туман, лежит между нами и чисто невестественным Божеством, „подобно тому, как древле стояло облако между египтянами и евреями“, и препятствует духовному оку в полной ясности принимать лучи божественного света; общая же греховность людей делает человека еще менее способным возвышаться до чистого созерцания Божества <sup>169</sup>. Самые святые Божии, получавшие на земле откровения, напр., пророки и апостолы, не усвоили себе совершенного познания о Боге и ожидали познания, высшего по сравнению с настоящим, только в вечности <sup>170</sup>.

Как непостижимый в Своем существе Бог не может быть определен никаким словом или именем. Из усвояемых Ему откровением или придуманных людьми имен не только ни одно в отдельности, но и все вместе не выражают существа Божия. Ими обозначается не то, что такое Бог Сам в Себе, „не естество Его, но только то, что относится к естеству (τὰ πρὸς τὴν φύσιν)“, или то, что Он не есть, или какое-либо Его действие или отношение к миру и человеку (арианская теория имен, несостоятельная и сама по себе, следовательно, особенно неприложима к Богу). Таково же и наименование Его – „Нерожденный“; в нем указывается только на то, чего в Боге нет, а вовсе не то, что такое сущность Божия сама в себе <sup>171</sup>. Для выражения этой сущности даже и нельзя найти вполне соответствующего имени. Имя Божие чудно (Пс. 8, 1). „Божество неименуемо... Как никто и никогда не вдыхал в себя всего воздуха, так ни ум не вмещал совершенно, ни голос не обнимал Божией сущности в каком-либо имени“, – говорит св. Григорий Богослов <sup>172</sup>. Бога поэтому они называли неименуемым, неизглаголаным, неизреченным, неопишным. „Это бессилие выразить неизреченное, обличая естественную нашу скудость, – замечает св. Григорий нисский, тем более доказывает славу Божию, научая нас, что одно есть, как говорит апостол, соответственное Богу имя, – уверенность, что Он выше всякого имени (Евр. 11, 6). Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и находится вне (всякого)

постижения при помощи имени, служит для людей свидетельством Его неизреченного величия“ <sup>173</sup>. В этой-то невозможности обнять Бога одним именем заключается и причина той Его многоименности, какую мы Ему приписываем.

*Примечание.* – Утверждая невозможность для человека *видеть*, т. е. то же, что совершенно познать Бога, откровение в то же время указывает, что некоторые из избранников Божиих удостоивались *видений* Бога. Иаков, по собственному его выражению, *видел Бога лицом к лицу* (Быт. 32, 30). О Моисее Сам Бог сказал: *устами к ушам говорю я с ним (Моисеем) и явно, а не в гаданиях* (как другим пророкам во дни Моисея); *и образ Господа он видит* (Числ. 12, 8). Пр. Исаия, описывая бывшее ему видение Господа на престоле высоком и превознесенном, (6 гл.), говорит: *глаза мои видели Царя, Господа Саваофа* (6, 5). Пр. Даниил также видел *Ветхого деньми* (Дан. 7 гл.). Подобное же видение – *видение подобия славы Господней* было пр. Иезекиилю (Иез. 1–2 гл.). Кроме того Писание передает о многих явлениях Бога людям в образе человека, ангела. Какого-либо противоречия всех этих и подобных свидетельств с ясным учением того же Писания о невозможности для человека зреть самое существо Божие, конечно, нет. Описываемые видения это суть только образные откровения Бога людям, соответственные обстоятельствам и способности приемлющих оные. Удостаивавшиеся видений созерцали не самую сущность Божию, но „созерцаемое было“, как говорит св. *И. Златоуст*, „только снисхождение“ Божие, под которым, по словам св. отца, должно разуметь „то, когда Бог является не так, как Он есть, но показывает Себя столько, сколько имеющий созерцать Его способен к этому, приспособляя явление лица к немощи созерцающих... Посему слыша слова пророка: *видех Господа*, научает св. отец, не предполагай, что он видел самое существо Его, но только снисхождение, и притом темнее, нежели горние силы; ибо он не мог видеть столько, сколько херувимы“, хотя и херувимы не дерзают пристально смотреть не только „на чистую и беспримесную сущность Его, но и на самое снисхождение“. По словам тайнозрителя, они покрывают лица свои и ограждаются крыльями (Ис. 6. 1–2), не будучи в состоянии выносить блеска и лучей от престола Божия <sup>174</sup>. В этом же смысле должно понимать и слова Спасителя о чистых сердцем, что они *Бога узрят* (Мф. 5, 8), равно и слова апостола о видении Бога в будущей жизни *лицем к лицу* (1Кор. 13, 12). Что же касается собственно богоявлений, особенно в человеческом образе, то общее их основание есть вочеловечение Сына Божия; чрез них Господь приготавливал род человеческий к принятию Сына Божия, имеющего под конец времен открыться телесно на земле и всем

людям. Повествованиями о видениях и явлениях Бога, следовательно, нимало не колеблется истина: „Бога человеком невозможно видети, на Него же не смеют чини ангельстии взирати“ (церк. песнь), т. е. истина о непостижимости существа Божия.

III. Будучи непостижимым в Своем существе, Бог, однако, не безусловно недоступен для человеческого познания. Воззрение, которым утверждается совершенная непостижимость Бога, всегда признавалось церковью крайним, противным учению слова Божия и здравому мышлению. Появилось такое воззрение еще в языческой философии, вытекающая в ней из учения о совершенной противоположности между Богом и миром и невозможности какого-либо соприкосновения между ними (дуализма). В христианской древности некоторые из гностиков учили, что Бог непознаваем, почему и называли Его „Богом неведомым“ <sup>175</sup>, в IV в. – Арий, отделявший Бога от мира до отрицания возможности какого-либо непосредственного отношения Бога к миру <sup>176</sup>. И в последующие времена это воззрение совершенно не исчезало в христианском мире. Мистики всегда утверждали, что Божество недоступно познанию рассудком, что все познание о Нем ограничивается лишь верою, теплым чувством Божества, а стремления облекать впечатления религиозного чувства в рассудочные формы не должно иметь места. Но с особенною настойчивостью доказывалась непознаваемость Божества и вообще мира сверхчувственного в новейшее время философиею, – тем направлением её в решении вопроса о познании, которое известно под именем *агностицизма* (ἄγνοια – незнание, неведение; ἄ – не и γινώσκω – знаю, γινώσις – познание) <sup>177</sup>. Агностицизм исходит из предположения, что человек по своей ограниченности не может знать сущности вещей и все его знание ограничивается лишь внешнею стороною вещей, насколько они даются нашим чувствам как явления. Ввиду такой ограниченности человек должен отказаться от всяких попыток как совершенно напрасных и непосильных для него постигнуть сущность вещей и всего окружающего мира; а так как к этой же области принадлежат идеи Бога, души и все вообще явления духовного мира, то все они как лежащие вне возможности чувственного их восприятия, а потому и познания их человеком, должны быть оставлены, и заниматься познанием их значит предаваться даже более бесплодному делу, чем ложкой вычерпывать безбрежный океан. Такое решение вопроса о познании мира сверхчувственного может служить оправданием, хотя и мнимым, холодного, равнодушного отношения к религии и прямого неверия в бытие Божие, почему агностицизм является в настоящее время широко распространенным и не

только среди философов.

Крайность учения о совершенной непознаваемости Божества очевидна для верующего сознания. Существование религии, невозможной без познания о Боге, показывает, что здравый смысл человечества никогда не сомневался в возможности богопознания. Если бы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то напрасна была бы и евангельская проповедь, суетна вера наша, и этим открывался бы прямой повод к безбожию со всеми его разрушительными последствиями для жизни и духовного совершенствования человечества. Бог благоволил открыть Себя в творении и промышленности, в природе видимой и богоподобной душе человеческой, а особенно в сверхъестественном откровении, – чрез закон и пророков, и, наконец, чрез Самого воплотившегося Сына Божия. А потому человек, одаренный способностью знать Бога, может и должен познавать Его по мере своих сил. Это его первейший и священнейший долг. Бог есть Творец, Господь, Промыслитель и высочайший Благодетель человека; *о Нем живем, движемся и есмы*, по слову апостола, (Деян. 17, 28); было бы поэтому даже противоестественным, если бы человек не стремился к познанию Бога. Но в этом познании – и высочайшее благо для человека. *Се есть живот вечный: да знают Тебе единого истинного Бога, и Его же послал еси Иисуса Христа*, говорит Спаситель нам (Иоан. 17, 3). Словом *живот* означает здесь всецелое удовлетворение всех высших потребностей и стремлений души человеческой: жизнь для ума, жизнь для воли, жизнь для сердца. Без познания Бога нет этой жизни для души, ибо нет истины для ума, нет добра для воли, нет блаженства для сердца. Бог есть *источник живота* для нашего духа (Пс. 35, 10).

Что же касается новейшего философского агностицизма, признающего единственно истинным Богом человечества „неведомого Бога“, то он исходит из ложных оснований. Утверждать совершенную непознаваемость Бога возможно лишь стоя на деистической точке зрения, представляя Его пребывающим уединенно, вдали от мира и человека, не имеющим к нему никакого существенного отношения (только трансцендентным миру, но и не имманентным вместе). Естественным выводом из таких представлений является отрицание самооткровения Бога человеку, а отсюда – и возможности богопознания; мир с этой точки зрения является не открывающим, а скрывающим Бога. На этой точке зрения и стоит агностицизм со своим вольным неведением Бога, со своим вольным безбожием. Но нельзя отрицать возможность богопознания при признании, что Бог присутствует в мире, *имманентен* ему, а мир *причастен* Божеству, т. е. существует, поскольку приемлет (берет свою

часть) от полноты божественного бытия, истины и совершенства, – при убеждении, что, как говорит Писание, *все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11, 37), что Он особенно близок к человеку. Из неверных оснований исходит агностицизм в своем утверждении непознаваемости Бога и в гносеологическом отношении. Им предполагается, что религиозное знание не может быть эмпирическим (опытным), т. е. иметь в своей основе специальное чувственное восприятие, что оно лишено материального момента. Безусловное, рассуждают агностики, лежит вне области чувственного восприятия, не может давать ощущение о Себе или производить на нас впечатление, а потому мы не можем ни убедиться в реальном бытии Божества, ни тем более – познавать Его. Но мысль об отсутствии опытной основы или чувственного восприятия в религиозном знании – мысль ошибочная. Конечно, невозможно ощущение Божества внешними чувствами, открывающими нам вещи, ограниченные пространством и временем, но возможно и, действительно, бывает воздействие Божества на человека не только лишь внешнее, посредствуемое природою, но и внутреннее – на душу, воспринимаемое внутренним чувством. Вот это-то благодатное воздействие Божества на душу, таинственное прикосновение Его к человеческой душе и служит опытной основой богопознания. Конечно, такие ощущения еще не есть самое познание Божества, но они, становясь предметом дальнейшей работы нашей познавательной силы, преобразуются в представления и понятия, подобно тому, как преобразуются в представления и понятия и впечатления из мира конечного, получаемые при помощи внешних чувств. Таким образом, и в основе богопознания лежит так же опыт, как и в основе познания о мире конечном. Разница между тем и другим есть разница только качественная, в характере опыта <sup>178</sup>. Могут, конечно, сказать, что никакого такого опыта вовсе нет, – те, которые не имеют такого опыта. Но отрицать религиозный опыт потому, что предполагается возможным и общеизвестен только один опыт внешнего знания, – не значит ли сводить доказательство к простому заявлению: „чего я не вижу, того и нет“? Когда же о существовании особого религиозного опыта свидетельствуют целые роды и поколения людей, то отвергать его нельзя на основании предположения о возможности только одного опыта внешнего знания. И как отвергать в частности христианский опыт, когда в определенное историческое время в лице И. Христа Само Слово плоть бысть и вселися в ны (обитало с нами), и видехом славу Его, яко единородного от Отца, исполнь благодати и истины (Иоан. 1, 14), когда самовидцы Слова удостоверяют, что когда они возвещают о Нем, то возвещают о том, что

*слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки их (1Иоан. 1, 1–3) и это свидетельство их подтверждается живым опытом церкви христианской в течение тысячелетий.*

## § 14. Способы богопознания

Главных и существенных способов богопознания два: *естественный* и *сверхъестественный*.

I. Естественным способом богопознания называется познание Бога из естественного откровения Божия; под именем же этого последнего разумеется все то, что Бог открывает о Самом Себе, о Своих свойствах и действиях в природе видимой и неразумной, в богоподобной природе самого человека и в исторических судьбах его. Видимая природа, или, как говорит св. *Григорий Богослов*: „небо, земля, море, словом – весь мир, есть великая и преславная книга Божия“, красноречиво проповедующая всем людям, говорящим на всех языках, о всемогуществе, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего – Бога <sup>179</sup>.

В св. Писании находится много величественных изображений того, как природа возвещает явленную в ней славу своего Творца (напр., *Псал. 103* и *148*: в кн. *Иова 26. 28. 36–41* гл.). *Небеса*, говорится в нем, *поведают славу Божию (Пс. 18, 2)*; *исполнь вся земля славы Господа Саваофа (Ис. 6, 8)*. Душа человеческая, созданная по образу Божию, одаренная бессмертием и способностью к безграничному совершенствованию, с врожденными стремлениями к Божеству, к истине, добру и красоте, еще яснее может свидетельствовать человеку о бытии и совершенствах своего Творца <sup>180</sup>. Наконец, слышится голос Божий и видимы бывают пути Божии и в истории царств и народов и жизни отдельных лиц, ибо история человечества, как и жизнь отдельных лиц, не есть сцепление простых случайностей, а управляется промыслом Божиим и ведется к определенной цели (*Деян. 17, 26*; *Пс. 66, 4–5*; *Втор. 4, 34–35* и др.). Наблюдая и размышляя о делах творения и промысления Божия, человек может собирать в мире раздробленные следы божественных совершенств и, совокупляя их воедино, образовать из них в глубине своего духа некоторым таинственным и непостижимым образом идею божественной личности, давать *обличение (облик) вещи невидимой (Евр. 11, 1)*. О возможности познания Бога этим способом, доступным для всех людей, ап. Павел свидетельствует так: *разумное Божие (γνώστὸν τοῦ Θεοῦ, т. е. что можно знать о Боге) яже есть в них (т. е. язычниках): Бог бо явил (ἐφάνερωσεν) есть им. Невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество (Рим. 1, 19–20)*. Руководителем человека в таком познании служит заключающаяся во внутреннем существе человека, в его богоподобии, идея о Существо



высочайшем и всесовершеннейшем или врожденное стремление к Божеству и способность осязать или непосредственно чувствовать Его (Деян. 17, 2–28), когда Он благоволит коснуться души человеческой Своим благодатным воздействием, постучать в двери сердца человеческого (Апок. 3, 20). При искании человеком следов Божества в мире, врожденная идея о Боге подсказывает разуму человека, где видны эти следы, где нет, что можно отнести к Богу, чего нельзя. Если бы не было в человеке такой идеи, видимое и конечное не могло бы приводить к мысли о невидимом и бесконечном. Без таинственного же воздействия Божией благодати (благодати Бога как Творца и Промыслителя) как бы мог и искренно ищущий познания единого Бога образовать из рассеянных в мире отображений Божества образ вышешмирного (трансцендентного) личного Бога, не довольствуясь признанием космических и имманентных миру начал? Св. Григорий Богослов, имея в виду естественное богопознание, пишет: „Бог всегда был, есть и будет, или лучше сказать, всегда есть.., потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится. Как некое море сущности не определенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно – не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), *чрез набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользящий прежде, нежели умопредставлен, столько же осиявающий владычественное в нас* (т. е. ум), *если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии осиявает взор.* И сие, кажется мне, для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе (ибо совершенно непостижимое безнадежно и недоступно), а *непостижимым приводить в удивление, чрез удивление же возбуждать большее желание и чрез желание очищать, а чрез очищение соделывать богоподобными;* и когда соделаемся такими, уже беседовать, как с присными (дерзнет слово изречь нечто смелое) – беседовать Богу, вступившему в единение с богами и познанному ими, может быть, столько же, сколько Он знает познанных Им (1Кор. 13, 12)“<sup>181</sup>. Таким образом, хотя Бог открывает Себя в делах Своего творения и промышления, и недалеко находится от каждого из нас, а мир не призрачно, но действительно свидетельствует о Боге, однако познание истинного Бога из естественного откровения возможно не иначе, как лишь при таинственном и непостижимом озарении духа человеческого в его естественных исканиях Божества со стороны Духа Божия, *Который идеже хочет, дышет* (Иоан. 3, 8).

Само собой понятно, что при этом не устраняется и не насилуется и естественная деятельность познавательных сил человека. Разум действует в естественном богопознании по свойственным ему законам. Пути, которыми он может следовать при составлении понятия о Боге на основании самооткровения Божества в мире, суть следующие: 1) путь *отрицания* (via negationis) или исключения из представления о Боге как существе бесконечном всех замечаемых в мире черт конечности и ограниченности как несоответствующих врожденной идее о Боге (напр. Числ. 23, 19). Этим путем разум может приходиться к заключениям о Боге, что Он бесконечен, вечен, бессмертен и пр. 2) Путь *причинности* (via causalitatis) или заключения от действия к первой причине, когда, напр., от несамостоятельности и условности мира делается заключение о самосущей и безусловной причине его (как в космологическом доказательстве бытия Божия), от целесообразности и порядка в творении к премудрости Творца (в физико-телеологическом доказательстве), от связи между грехом и злом как наказанием греха, – к правосудию Божию и т. п. 3) Путь *аналогии* (via analogiae), состоящий в познании Бога чрез познание человека, сотворенного по Его образу и подобию, или через самосознание. Следуя этим путем делают заключение, напр., от существования в нашей душе идеи о Боге как существе все совершеннейшем к самому Его бытию (как в онтологическом, или иначе – психологическом доказательстве бытия Божия), от совести или нравственного закона к бытию виновника его – Бога (нравственное доказательство), от существования в нашем нравственном сознании идеи правды, т. е. воздаяния за добродетель и наказания за грех – к бытию всемогущего и правосудного Бога (этико-телеологическое доказательство). 4) Путь *превосходства* (via eminentiae), когда совершенства, приписываемые Богу, возвышаются в бесконечную степень. Так человек может приходиться к признанию в Боге свойств всеведения, всемогущества, премудрости, всеблагости и проч. <sup>182</sup>. Естественным способом многие из языческих мудрецов, действительно, и приобретали некоторые познания о Боге, согласные с истиною, а непознавшие этим способом Бога, по словам апостола, *безответны* (Рим. 1, 20) <sup>183</sup>.

Естественный способ богопознания, при известных нравственных условиях со стороны человека, мог бы приводить к определенным и верным представлениям о Боге, но в действительности этот способ богопознания сделался недостаточным с самого времени падения человека. В этом несомненно удостоверяет нас история. Понятия о Божестве, какие были у людей, предоставленных одним собственным

силам в деле богопознания, двух родов: народные и философские. Народные понятия были во все времена, с одной стороны, крайне разнообразны до противоречия, а с другой – крайне недостаточны и нелепы. Мысль о единстве Божиим почти совсем была потеряна у древних народов и заменена верованием в богов многих (политеизм); *слава Бога нетленного* и бесконечного изменена *в подобие образа тленна человека, и птиц, и четвероногих и гад* (Рим. 1, 23). Люди обоготворили всякого рода сотворенные существа, так что, как прекрасно сказал некто (Боссюет), все у них было богом, кроме одного Бога; проповеди монотеизма в языческом мире не было. Образованнейшими народами древности признаются греки и римляне: но и у них видим частью смесь всех родов идолопоклонства, а господствующий был обожение людей – Зевса и Юпитера с подчиненными богами; эти боги были олицетворением не только человеческих совершенств и добродетели, но и страстей и пороков, как изображают их сами языческие писатели (Гезиод, Гомер, Овидий в своих „Превращениях“). Понятия о Боге мудрецов и философов, хотя в некоторой мере были лучше, однако же, далеко несовершенны, несогласны между собою и часто погрешительны. История философии решительно подтверждает то, что сказал Цицерон: „нет ни одной нелепости, которой бы не учили философы“ <sup>184</sup>. Языческие мудрецы древности частью содержали те самые верования, какие были у народа, частью прибавляли к ним новые заблуждения. Иные впадали в пантеизм, признававший все за Бога, другие в материализм, отвергавший бытие всего духовного, иные в дуализм, допускавший два начала – доброе и злое, иные в сомнение обо всем, и даже в безбожие. Лучшие из мудрецов хотя приходили к лучшим понятиям, но сами колебались и сомневались и обнаруживали ясно недостаточность собственных сил в деле богопознания и необходимость высшей помощи. Вообще человечество, имея лишь естественное откровение, не осуществило идеи истинной религии <sup>185</sup>. Новейшие мудрецы хвалятся, что разум теперь усовершенствовался и может сам собою удовлетворительно познать Бога. Но это совершенно несправедливо. Только те из них лучше философствуют, которые заимствуют свои понятия из христианского откровения, а другие, и самые знаменитые, повторяют те же заблуждения, только в новом виде, какие были в древности (особенно пантеизм, материализм). Отсюда ясно, как недостаточно одного естественного откровения к тому, чтобы сообщать людям истинное богопознание. Главная причина этого – глубокое повреждение природы человека вследствие грехопадения, ниспадение в чувственность до *уподобления скотом несмысленным*, помрачение в нем

образа Божия вместе с богоначертанною в нем идеею о Боге (Рим. 1, 21–25). Развращенное сердце не может быть верным руководителем разума в распознании дел Божиих в мире и отличении их от Творца, а омраченный страстью ум – делать согласные с истиною умозаключения и быть озаряемым свыше. *В лукавую душу, говорит Премудрый, не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху, ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований и устыдится приближающейся неправды* (Прем. 1, 4–5). С грехопадением человека зараза греха в виде явлений физического зла проникла и в видимый мир, который перестал быть таким же отражением славы Божией, каким был тотчас по сотворении, – до грехопадения: ныне мир весь во зле лежит (1Иоан. 5, 19). Дуалистические, напр., представления о Божестве, без сомнения, исходили из наблюдений над двумя противоположными порядками явлений в мире – добрых и злых <sup>186</sup>. Наконец, с развитием зла в человечестве и голос Божий в истории народов был нередко заглушаем и заглушается голосом страстей человеческих.

Недостаточность естественного откровения, при врожденном стремлении человека к познанию Бога и Его святой воли и бессилии достигнуть этого собственными силами, указывает на необходимость для человечества особого откровения Божия. Одно естественное откровение томило бы чувством духовной жажды, не давая удовлетворения. Поэтому, как говорит апостол, *когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих* (1Кор. 1, 21).

II. Возможность несомненно истинного познания о Боге дарована человеку только в откровении Божиим сверхъестественном (*ἀποκάλυψις*, *revelatio specialis*), – сперва чрез закон и пророков, а потом чрез Самого воплотившегося Сына Божия и Духа Святого. Сверхъестественное откровение Божие, предотвращая разум человека от уклонений по пути к истине в деле естественного богопознания, в то же время сообщает познание о таких предметах, до которых собственными силами человек никогда бы не мог возвыситься (напр., тайны о Св. Троице, о миротворении, происхождении зла, искуплении, освящении, о последних судьбах мира и человека). Как дающее ответ на все высшие вопросы бытия и жизни, это откровение способно удовлетворить всем высшим потребностям нашего духа: разуму доставить свет, воле – силу, сердцу – покой, а как исходящее от самого источника истины – Сына Божия (Иоан. 14, 16) и Духа истины (Иоан. 14, 17), глаголавшего чрез пророков и

апостолов, оно представляет собою такую истину, относительно которой не должно быть места никаким сомнениям, неуверенности, столь естественным в отношении к учениям человеческим, хотя бы и истинным.

Откровение сверхъестественное дано не для отдельных каких-либо лиц или народов, а для всего человечества, ибо Бог *всем человеком хочет спастися и в разум* (познание) *истины приити* (1Тим. 2, 4). Что таково именно откровение новозаветное, это признается всеми. Спаситель есть *Свет миру* (Иоан. 1, 5; 12, 46; Дук. 2, 32); апостолам Он дал повеление проповедывать евангелие *всей твари* (Марк. 16, 15), – *даже до последних земли* (Деян. 1, 8), *всем языком* (Мф. 28, 19; 24, 14). Но и в ветхозаветные времена хотя иудеям *вверена быша словеса Божия* (Рим. 3, 2), но даровано было откровение не для одного этого народа, а „для всех человеков, как для всех нужное и спасительное“. „По греховной нечистоте и немощи духа и тела“ не все являются „способными непосредственно принять откровение от Бога“. Поэтому Бог „употребил особенных правозвестников откровения Своего, которые бы передали оное всем человекам, желающим принять оное“ <sup>187</sup>. В среде богоизбранного народа всегда были мужи, которые являлись достойными и способными быть органами откровения для сообщения его всему своему народу и всем язычникам. Этот народ призван был быть и хранителем дарованного откровения. Но чрез него и языческие народы имели возможность познавать богооткровенную истину и искренно искавшие её, действительно, познавали, как это открывается из библейских свидетельств и данных древней истории. Если, однако, среди древних народов, за исключением Израиля, господствовали ложные представления о Божестве, то не потому, что Бог скрывался от них, но потому, что они, подобно первому сыну Адама, сами спешили уходить от лица Божия, и их потомки в течение столетий умирали, не зная ничего о проповеди пророков и о Мессии, как умирают многие миллионы и теперь, не зная ничего о Его учении и теперь.

Дарование людям сверхъестественного откровения Божия не устраняет значения и надобности богопознания естественного, подобно тому как сохраняет свое значение естественный нравственный закон и совесть и при положительном или откровенном нравственном законе. Естественное Богопознание, возбуждая вопросы о предметах религии и не давая на них удовлетворительного ответа, рождает в душе жажду высшего религиозного знания и, таким образом, располагает людей к слышанию и принятию откровенного слова Божия; под влиянием же этого последнего в свою очередь оживляется и направляется врожденное религиозное чувство, как оживляются нравственное чувство и совесть естественного (не

возрожденного благодатью) человека при освещении его поведения законом Божиим, возвещаемым в откровении. Имеет важное значение естественное богопознание и в том отношении, что помогает усвоению истин откровения, представляя для них пояснения из внутреннего религиозного опыта и видимой природы. Естественный религиозный опыт или движения религиозного чувства, пережитые при естественных исканиях Божества, приближают к душе истины откровенного слова Божия, почему они могут быть принимаемы не путем одного подчинения разума откровению (2Кор. 10, 5) или внешнею верою, подобно тому, как и нравственные требования положительного закона Божия получают особенную жизненную силу и значение вследствие того, что сознаются вместе и требованиями нравственной природы человека (Рим. 2, 14–15; 10, 8; Втор. 30, 14). И в видимой природе много такого, что может служить оправданием и пояснением истин откровения. Спаситель, говоря, напр., о промысле Божиим, указывает на птиц и полевые лилии (Мф. 6, 26 и сл.), и, таким образом, учение сверхъестественного откровения объясняет примерами, взятыми из области откровения естественного. Подобным образом ап. Павел, говоря о воскресении мертвых, указывает на посеянное и умирающее зерно (1Кор. 15, 36–38).

## § 15. Нравственные условия богопознания

Немногие из язычников, имея пред своими глазами природу, зная историю и вникая в свою душу, могли познать истинного Бога, и притом познать только как единого и как Художника (но не Творца) и Промыслителя мира; возвыситься до евангельского понятия о Боге без слышания слова евангельского и невозможно. И ныне далеко не для всех мир – открытая книга, говорящая о Боге (материалистическое естествознание). Точно также далеко не все и из имеющих откровение Божие сверхъестественное действительно познают Бога. Иудеям Бог открыл славу Свою во Христе Спасителе так, как дотоле не открывал, но они не познали Его. *Не от Бога этот человек, заявляли некоторые из них (Иоан. 9, 16); Он обольщает народ (7, 12); Он имеет беса (8, 48). Вы видели Меня, и не веруете, говорил иудеям И. Христос (6, 16). И видели, – и возненавидели и Меня и Отца Моего (15, 24).* То же наблюдается и в мире христианском. Было и есть немало людей, обладающих иногда даже широким теоретическим знакомством с источниками откровения Божия, но в душе остающимися не только неверующими, но и враждебно настроенными по отношению к христианству (рационализм). Ясно отсюда, что для приобретения живого богопознания и убеждения в нем недостаточно обладания известными умственными способностями и одной рассудочной деятельности. Откровение – не предмет любознательности, не отвлеченное учение, а живое и действенное слово Божие (Евр. 4, 12), возрождающее человека в жизнь вечную (1Петр. 1, 23–25), спасающее его душу (Иак. 1, 21). Для усвоения и понимания его нужно и нечто другое, кроме умственной восприимчивости. Конечно, необходима и эта восприимчивость, ибо *вера от слышания, а слышание от слова Божия (Рим. 10, 17)* или *от проповедающего* (14 ст.), и, следовательно, начинается с восприятия умом откровенной истины. Но кроме этого и прежде всего требуются для живого религиозного познания, очевидно, *особые нравственные условия*. При усилиях же одним лишь разумом усвоить слово Божие, особенно христианское, оно всегда было и останется тайною, которую Бог *утаил от мудрых и разумных и открыл младенцам (Мф. 11, 25)*, чтобы *невидящие видели, а видящие стали слепы (Иоан. 9, 39)*. Мудрецы древнеклассического мира, хотевшие одним разумом познать евангелие, *не познали Бога в премудрости Божией (1Кор. 1, 21)*, а простые, не книжные галилейские рыбаки усвоили и возвестили миру высокие тайны христианского учения.

Познание вообще не есть дело одного рассудка. На него всегда и явно или скрытно оказывают влияние чувство, склонности, воля и вкусы познающего, вообще весь склад его душевной жизни. И такая зависимость нашего познания от наших чувства и воли, от всего нашего „я“, тем значительнее и существеннее, чем важнее для нас самый предмет познания. Понятно отсюда, что в особенной зависимости от них находится знание религиозное, имеющее существенное жизненно-практическое значение. Религиозные истины все отвечают религиозно-нравственным стремлениям и запросам нашей природы, а потому и усвоение их возможно на этой нравственно-практической почве. Так учит и само откровение об условиях живого религиозного познания <sup>188</sup>.

Как на первейшее и необходимейшее условие такого познания оно указывает на необходимость нравственной подготовленности человека к усвоению истин откровения, именно – чистоты сердца (чувства) и доброго направления воли (добродетели). В человеке, искренно ищущем богопознания, должен пробудиться человек внутренний, истинный, созданный по образу Божию, который должен осудить в себе человека ветхого, отречься от страстей, движущих его умом и волею, от рабства чувственности, от мира с действующею в нем троякою похотью – *похотью плоти, похотью очес и гордостью житейскою* (1Иоан. 2, 16), вообще – от греха. Грех разъединяет человека с Богом, ослабляет и духовное зрение, впечатлительность к высшему миру. Еще Премудрый сказал: *в злохудожную душу не внидет премудрость, ниже обитает в телеси, повинем греху* (Прем. Сол. 1, 4). Сам Спаситель учит, что только *чистые сердцем узрят Бога* (Мф. 5, 8). Ап. Иоанн, сказывая нам, что теперь еще не открылось, что мы будем, но что некогда мы будем подобны Ему, ибо узрим Его как Он есть, продолжает: *и всяк, имея надежду сию Нань, очищает себе, якоже Он чист есть... всяк согрешаяй не виде Его, ни позна Его* (1Иоан. 3, 2–3. 6). Такая важность в деле богопознания нравственной чистоты, чистоты нравственного настроения и поведения ( *сердца*– на библейском языке) человека объясняется из следующего. Существеннейшее значение в деле богопознания имеет то, чтобы было живо и чисто в человеке религиозное чувство – природное влечение и тяготение к Богу богоподобной души человеческой и способность к восприятию воздействий из мира сверхчувственного. Но если дух человека, его сердце (чувство) и воля заполнены влечениями к твари, что и бывает в состоянии греховной нечистоты, в нем не остается места влечениям к Богу. Все это, естественно, должно болезненно отзываться на высших сторонах духа, которыми он ближе поставлен к Богу, в частности



– и на религиозном чувстве. Последнее слабеет и мертвеет для восприятий из мира сверхчувственного, подобно тому, напр., как совесть при глубоком нравственном ниспадении человека перестает быть „голосом Божиим“ в человеке. Сердце имеет весьма сильное влияние и на характер и направление мышления и всего поведения человека. *От сердца*, по словам Спасителя, *исходят помышления злая* (Мф. 15, 19; ср. Лук. 6, 45). Это подтверждает и опыт. Замечено, что „система нашего мышления очень часто представляет историю нашего сердца“ (Фихте), „каковы наши склонности, таковы и мнения“ (Гете). Любовь, напр., побуждает идеализировать свой предмет, злоба, напротив, заставляет во враге видеть одно дурное; отчаяние и горечь окрашивают все в мрачное, а радость, напротив, в светлое. И это проявляется не в обыденном только мышлении, но и в научном. В теснейшей зависимости находится мышление и от воли. Воля приводит в действие самую способность мышления, направляет её на определенные предметы и на известные стороны в предмете, поддерживает её в известном направлении или приостанавливает действие мышления. Волю намечается и тот или иной вывод и цель мышления; она хочет, чтобы ум пришел к излюбленным заключениям. Отсюда понятно, что от такого или иного настроения сердца и направления воли зависит и предрасположение человека к тому или другому мировоззрению. Поэтому, если сердце живет нормально и здоровою жизнью, если влечение к Богу и вообще всему безусловному, доброму и прекрасному в нем не омрачено страстями и пороками, то такая настроенность и направление его воли *располагают* и ум к принятию соответствующего мировоззрения; для такого сердца христианское учение о Боге не может не казаться высшим и совершеннейшим всех других учений; наоборот, сердце, настроенное противоположным образом, в состоянии *отвращать* и ум от принятия такого учения, склонять его к колебаниям и сомнениям и влечь к признанию за истину учений, сообразных с направлением сердца. *Делаяй злая не приходит к свету* (Иоан. 3, 20), говорил Спаситель. „Нечистая жизнь, – по словам *Златоуста*, – препятствует познанию высоких истин... Как невозможно, чтобы заблуждающийся, но живущий хорошо, навсегда остался в заблуждении, так, напротив, ведущему жизнь порочную нелегко возвыситься до познания наших догматов; но должно очиститься от страстей желающему постигнуть истину. Кто очистится от них, тот избавится и от заблуждения и познает истину“. И еще: „порочная жизнь унижает догматы о воскресении, о бессмертии души, о суде, и принимает много противного, судьбу, необходимость, неверие в промысл. Душа, погрязшая в многочисленных пороках, старается изобретать для себя

подобного рода утешения, чтобы не скорбеть при мысли, что есть суд и что нас ожидает воздаяние за добро и зло... Я не думаю, чтобы можно было из живущих порочно найти хотя одного человека, который бы не держался какой-либо из сатанинских мыслей, что есть судьба, что все происходит случайно и устрояется без порядка и рассуждения“ <sup>189</sup>. Подобным же образом один из древних апологетов христианства (Феофил) говорил: „покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога“ <sup>190</sup>. И это глубокая истина: каков человек, таков и его Бог, такова и его вера <sup>191</sup>. Человек с развращенным сердцем и худой жизни не только отвращается от богооткровенной истины, но не способен и *понять* ее. Это потому, что в нем нет ничего сродного с нею. „Подобное познается подобным“, – справедливо сказано было еще в древности (Эмпедоклом). Как все усилия самого деятельного ума не могут дать понятия о вкусе плода, которого мы никогда не вкушали, о запахе цветка, которого не обоняли, а еще менее – о чувстве, которого никогда не испытали, так без приближения к откровению жизнью и делами останутся чуждыми для души истины откровения. Мы больше разумеем то, что отвечает обычному содержанию нашей души, её складу, а особенно то, что нами пережито. Все мы знаем, что люди смертны, и однако вполне мы начинаем знать это только тогда, когда смерть подкрадывается к нам самим или похищает дорогих и близких нам людей, – тогда-то мы начинаем понимать, что значит умереть.

Итак, для истинного богопознания требуется, прежде всего, очищение человека от греха, освобождение от страстей и пороков – чистота сердца (чувства и воли). „Надобно очистить сперва самих себя, а потом уже беседовать с Чистым“, – говорит св. Григорий Богослов <sup>192</sup>. Язычники, по словам апостола, потому не познали истинного Бога, что *осуетишася помышлении своими и омрачися неразумное их сердце* (Рим. 1, 21). Неверие иудеев произошло от *огрубения сердца их* (Мф. 13, 15). *Вы по плоти судите*, говорил им И. Христос, т. е. судите и о лице Его и учении по требованиям своей испорченной природы. Вообще *душевен человек не приемлет, яже Духа Божия: юродство бо ему есть, и не может разумети, зане духовне востязуется* (1Кор. 2, 14).

Но борьба со страстями как выражением привязанности к чувственному миру, есть еще преддверие духовного ведения. Необходимо для истинного богопознания еще положительное преуспевание в добродетели, особенно же в любви. Спаситель говорил: *кто хочет волю Его (Бога) творити, разумеет о учении, кое от Бога есть, или Аз от Себе глаголю* (Иоан. 7, 17). По словам ап. Иоанна: *глаголай, яко познах Его*

(Бога), и заповеди Его не соблюдает, ложь есть, и в сем истины несть (1Иоан. 2, 4). Всяк любяй... знает Бога; а не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть (4, 7–8). О необходимости добродетели для богопознания св. Афанасий пишет: „для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании потребны хорошая жизнь, чистая душа, и хриstopодражательная добродетель, чтобы ум, преуспев в этом, был в состоянии достигать желаемого и приобретать оное, в какой только мере естеству человеческому возможно познание о Божием Слове. Ибо без чистого ума и без подражания жизни святых никто не возможет уразумевать словеса святых. Кто пожелает видеть солнечный свет, тот, без сомнения, протрет и ясным сделает глаз свой, доведя себя почти до одинаковой чистоты с тем, что желает видеть, чтобы таким образом глаз сам стал светом и увидел солнечный свет... Так и желающему постигнуть мысль богословов должно предпочистить и убелить душу жизнью, и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом“ <sup>193</sup>. Значение же любви для богопознания авва Дорофей объясняет таким сравнением: „представьте себе, – говорит он, – круг на земле. Предположите, что круг этот есть мир, самая середина круга – Бог; а прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути, т. е. жизни людей... Итак, насколько святые входят внутрь круга к середине оногo, желая приблизиться к Богу, настолько по мере вхождения они становятся ближе и к Богу и друг к другу и сколько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу. Так рассуждай и об удалении: сколько удаляются друг от друга, столько удаляются и от Бога. Таково естество любви: сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся и с Богом“ <sup>194</sup>.

Итак, чем более человек очищает свое сердце от греха, чем более старается раскрывать и усовершенствовать свои нравственные силы, особенно преуспевать в любви, тем более он уподобляется Богу, тем более способен и к познанию Его. Тогда недоступное для его разума делается доступным для его сердца.

Нравственная чистота и добрая жизнь, располагая человека к принятию откровенной истины и делая его способным к её уразумению, имеют в деле богопознания великое значение и в том отношении, что открывает доступ в его сердце дарам Духа Святого – духу познания и уразумения (Ис. 11, 2). Богооткровенная истина – истина сверхъестественного характера; для усвоения её поэтому необходимо сверхъестественное, благодатное воздействие; одних естественных усилий человека для этого недостаточно. Откровение учит: *Бог отверзает ум к*

уразумению Писания (Лук. 24, 45); Он наставляет на всякую истину (Иоан. 16, 13); Он открывает Свои тайны по Своему благоизволению людям достойным (Мф. XI, 25–27; Лук. 10, 21–24). Когда Петр, один из ближайших учеников Спасителя, от лица всех двенадцати, исповедал Его: Ты еси Христос, Сын Бога живаго, – Он ему сказал: блажен еси Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, иже на небесех (Мф. 16, 16–17). Св. Павел писал коринфянам: никтоже может рещи (разумеется, с живою верою) Господа Иисуса точию Духом Святым (1Кор. 12, 3). Стремление к нравственной чистоте делает душу особенно восприимчивою к благодатным впечатлениям, от благодатного же воздействия и озарения и богопознание становится более чистым и совершенным.

С умственной и нравственной восприимлемостью истин откровения от ищущего христианского ведения требуется еще усердная и постоянная молитва. Необходимая вообще, молитва особенно необходима для достижения успехов в богопознании. На это указывает уже самая невозможность без благодатного просвещения живого усвоения истин веры, как и то, что Бог не отказывает в дарах Своей благодати с верою обращающимся к Нему (Иак. 1, 5). Этому научает нас и пример Самого Спасителя и всех богопросвещенных мужей. Спаситель молился Отцу Небесному об учениках Своих, чтобы они были *освящены истиною* (Иоан. 17, 17–20). Апостолы также молились и о самих себе (Деян. 4, 29), и о верующих, чтобы Бог просветил их познанием истины и дал им возрастать в познании Его (Еф. 1, 16–23; 3, 14–21 и др.). Псалмопевец взывал: *открой (Господи) очи мои, и уразумею чудеса от закона Твоего* (Пс. 118, 18). Иустину философу, искавшему божественной истины, научавший его старец, указав, где находится эта истина (т. е. на св. Писание), внушал: „но ты прежде всего молись, чтобы открылись тебе двери света, ибо этих вещей (т. е. возвещаемого в слове Божиим) никому нельзя видеть или понять, если Бог и Христос Его не дадут разумения“<sup>195</sup>. Так и церковь для приобретения богопознания призывает, прежде всего, к молитве Богу об отвержении очей ума и сердца к уразумению Его слова.

## § 16. Разделение учения о Боге в Самом Себе

В вероизложениях церкви всех времен первое определение о Боге в Самом Себе есть такое: „Бог есть един в Св. Троице“; частнее то же выражается так: „Бог един по естеству и существу, а по лицам Он троичен“ (Прав. исп. ч. 1. отв. на вопр. 8 и 9). Все учение о Боге в Самом Себе, таким образом, разделяется на два главных отдела: I отд. – учение о Боге едином в существе; II отд. – учение о Боге троичном в лицах. В таком порядке и изложим это учение.

## Отдел первый. О Боге едином в существе

При изложении учения о Боге едином в существе требуется раскрытие православного учения: I) о существе Божиим и II) о единстве Божиим по существу.

## Глава I. Существо Божие

## § 17. Содержание учения о существе Божиим. Понятие о существенных свойствах Божиих и их разделение

I. Бог во внутреннем существе Своем не может быть постигнут никаким ограниченным разумом. Только бесконечный Бог может обнять и понять Самого Себя. Поэтому не может быть дано и точного логического понятия о существе Божиим; беспредельное не может быть определено. Познаваемо в существе Божиим является та Его сторона, которую Он проявляет Себя в мире, отображая здесь в конечных формах бесконечные свойства Своего существа. Эти-то свойства, отображенные в мире и изображенные в откровении, и составляют то, что доступно в меру наших познавательных сил нашему разумению в представлении о существе Божиим. Отсюда, учение о свойствах существа Божия собственно и составляет содержание учения о существе Божиим. На основании лишь этих свойств человек и может составить некоторое понятие о Боге с целью приблизить к своему разумению непостижимое существо Божие.

II. Свойствами существа Божия, иначе – *существенными* свойствами Божиими (τὰ οὐσιώδη ἰδιώματα) называются такие свойства, которые принадлежат самому существу Божию и отличают его от всех прочих существ; иначе они называются свойствами, *общими* (ἰδιώματα κοινὰ) всем лицам Св. Троицы, составляющими едино по существу. Принадлежность этих свойств всем лицам Св. Троицы отличает их от свойств лиц Божиих, или *личных* (τὰ προσωπικὰ ἰδιώματα), принадлежащих каждому лицу Божества порознь и различают их между собою. Всесовершенство, самобытность, вечность, всеведение, святость и пр. суть общие всем лицам Св. Троицы свойства или существенные, и принадлежат как Отцу, так и Сыну и Св. Духу. Нерожденность, рожденность, исхождение – это личные свойства Божии, отличающие одно лицо Св. Троицы от другого. Содержание учения о существе Божиим составляет учение именно об *общих* всем лицам Св. Троицы свойствах.

III. Бог есть существо *всесовершеннейшее* и по свидетельству общечеловеческого религиозного сознания и по свидетельству откровения. Существу *всесовершеннейшему*, конечно, принадлежит и бытие *всесовершеннейшее*, т. е. такое, которое свободно от недостатков и ограничений, свойственных бытию менее совершенному, ограниченному. *Всесовершеннейшее* же „Бытие“ может быть мыслимо не иначе, как безусловно духовным, обладающим самосознанием и свободой; бытие материальное, лишенное сознания и свободы, ниже, менее совершенно,



чем бытие духовное. Безграничная *полнота бытия* (беспредельность или бесконечность) и *духовность* суть наиболее общие и основные признаки в понятии о Боге. Все другие из усвояемых Богу свойств только частнее определяют или мысль о бытии „Сущего“ (таковы, напр., самобытность, вечность и пр.), или духовность Божества (напр., всеведение, святость, благодать и пр.), заключаются в этих последних, как частное в общем, служат частнейшим их разъяснением. Свойства Бога, относящиеся к совершенствам Его бытия вообще, обычно называются *онтологическими* свойствами Божиими, а свойства Бога как всесовершеннейшего Духа – *духовными*.

В сообразном с этим порядке и изложим учение о свойствах существа Божия.

## § 18. Бог есть „Сый“. Свойства существа Божия как „Бытия“ всесовершеннейшего

I. Бог обладает полнотою всесовершеннейшего бытия. Это прямо и необходимо предполагается идеею всесовершенства Божия <sup>196</sup>. Бог есть существо всесовершеннейшее, выше Которого ничего не может быть. Если не будет усвоен этот признак Существо высочайшему, то ум принужден будет искать другого существа, которое было бы выше и лучше Его по бытию, превосходнее Его по совершенствам; в таком случае это высшее и превосходнейшее будет Божеством и поэтому ум обратился бы к Нему. С представлением же или понятием о всесовершенстве Божиим необходимо соединяется в нашем сознании мысль о действительном (реальном) бытии Его, о не о бытии лишь только в нашей мысли (субъективном). Эта мысль содержится уже в самом понятии совершенства, ибо реальное бытие совершеннее небытия или бытия в возможности, в одном лишь представлении <sup>197</sup>. Мы не можем представить себе, что на самом деле нет Бога, когда вынуждаемся мыслить Его существующим; странно и психологически невозможно такое состояние нашей познавательной силы, которое обязывало бы нас мыслить существующим предмет, которого на самом деле, может быть, и нет. Так и с глубоким и ясным сознанием идеи о Боге несовместимо отрицание объективного её значения. Это тем очевиднее, что идея о Боге не есть случайное или вымышленное представление, – от таких представлений заключать к действительности, конечно, нельзя, – а идея *всеобщая* в человеческом роде, по происхождению же своему – независимая от наших познавательных сил и опыта, имеющая свой источник в Боге <sup>198</sup>. Идея всесовершенства Божия, властно понуждая наше сознание признавать действительным бытие Божие, понуждает вместе с этим представлять и самое это бытие бытием всесовершеннейшим, чуждым всех недостатков и ограничений, присущих мировому бытию, напротив, обладающим полнотою противоположных им совершенств по бытию.

В откровении мысль о полноте истиннейшего и совершеннейшего бытия в Боге особенно выражается в наименовании Бога именем Сый, каковое Свое имя возвестил Моисею Сам Бог. *Аз есмь Сый* (Iehovah или Iaveh, 'O ѡv). *И рече: тако речеши сыном Израилевым: Сый посла мя к вам (Исх. 3, 14).* „Сим именем, – объясняет св. Григорий Богослов, – именуется Он (Бог) Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе, потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и

не прекратится“, – „есть как бы некоторое море сущности (πέλαγος οὐσίας), неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве“ <sup>199</sup>.

Более раздельное понятие о всесовершенстве бытия Божия можно составить чрез рассмотрение частных свойств существа Божия как „Бытия“ беспредельного.

II. Бог как „Бытие“ всесовершенное чужд недостатков и ограничений, свойственных бытию конечному. Бытие же конечное – все существа и предметы видимого мира – ограничены как по началу и причине своего бытия, так и по условиям своего существования: по началу и причине своего бытия все они являются зависимыми от сторонней причины или не самобытными, а вследствие несамобытности и подверженными, помимо своей воли, постоянным видоизменениям; по условиям же своего проявления все они зависимы от условий пространства и времени. Бог же как всесовершеннейший по Своему бытию, следовательно, свободный от всех этих ограничений, есть Существо самобытное, ни от кого и ни от чего независимое по Своему бытию, а потому независимое от случайных перемен или неизменяемое, а вместе – и от всех условий времени и пространства, иначе – вечное, неизмеримое и вездесущее. Главные свойства существа Божия как Бытия всесовершенного, следовательно, суть: 1) *самобытность*, 2) *неизменяемость*, 3) *вечность*, 4) *неизмеримость и вездеприсутствие*.

## 1. Самобытность.

Самобытность это есть такое свойство, которое означает, что Бог не происходит ни от чего другого, и не зависит ни от какого другого бытия по Своему бытию, но причину и необходимые условия Своего бытия имеет в Себе Самом. Как такое существо, Бог есть существо *необходимо* существующее, т. е. такое, которое не может не быть. Всякое ограниченное бытие случайно (т. е. может быть и не быть), так как обязано своим существованием некоторой посторонней причине. Но что существует само по себе, по самой своей природе *не может не существовать*. Для разума это свойство представляется столь необходимым в Боге, что без него он и не может мыслить Бога. Бог не независимый по бытию не есть Бог. Самобытность Бога необходимо предполагается и условностью конечного бытия. В мире все условно и случайно; все вещи и существа, составляющие мир, основание и причину своего бытия имеют не в самих себе, а в обуславливающей их причине; каждая обуславливающая причина в мире предполагает для себя новую причину, эта последняя – дальнейшую и т. д. Но ряд условностей и причин простираться в бесконечность не может. Необходимо признать *первую* причину всего существующего, и причину *единую*, которая бы ни от кого не получала своего бытия, а имела его от самой себя, была бы и самопричиною и причиною всего, вне её существующего. Без признания её существования ряд существ и предметов держался бы ни на чем. Такою причиною может быть только Бог – существо *вышешмирное*, такой причины в самой вселенной нет, ибо всякая конечная причина есть частью причина, частью произведение другой (космологическое доказательство бытия Божия). Так потребность разума находить всему достаточную причину (по закону достаточного основания) вынуждает признать самобытность Божию. Философы выражают это признание в учении о субстанции в собственном смысле (абсолютной), которая совпадает у них с понятием Божества. Абсолютная субстанция, по их определению, есть такое бытие, которое для своего существования не нуждается ни в каком другом бытии, а, напротив, сама обуславливает всякое возможное бытие (не абсолютное), почему, как таковое бытие, субстанция есть *causa sui* – самобытна, самопричина.

Св. Писание самобытность Божию изображает ясно. *Аз есмь Сый*, так Сам Бог определяет Себя как существо самобытное. Как бы пояснением этих слов в новом завете служат слова: *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и*

конец, глаголет Господь, сый, и иже бе, и грядый, Вседержитель (Апок. 1, 8). Особенно же прямо и сильно изображается мысль о самобытности Божией в словах Спасителя: *якоже Отец имеет живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (Иоан. 5, 26). Как такое существо Бог в св. Писании изображается *дающим всем живот, и дыхание, и вся* (Деян. 17, 25; Пс. 35, 9–10); говорится, что Им все *стоит* (Кол. 1, 17; Рим. 11, 36 и др.), Ему же никто ничего не может дать, никто ни в чем не подает наставления или совета (Ис. 40, 13–14; Рим. 11, 34–35). Через пр. Исаию Он Сам говорит: *да увесте и веруете Ми, и уразумеете, яко Аз есмь: прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет* (43, 10; ср. 41, 4; 44, 6–7; 48, 12).

Древние учителя самобытность простирали не только на существо Божие, но и на все Его свойства, почему усвоили Ему такие выразительные наименования, как „самобог“ (ἰσοθεός), „саможизнь“, „самосила“, „самоблагость“, „самомудрость“, „самосвятость“ и др. „Веруем, – говорит св. И. Дамаскин, – во единого Бога., в силу, которая есть самый свет (ἰσότης), самая благость (ἰσοαγαθότης), самая сущность (ἰσοουσία), так как она ни бытием, ни своими свойствами не одолжена ничему другому, но сама есть источник бытия для всего существующего, источник жизни для всего живущего, источник разума для имеющих разум, для всех причина всех благ“ <sup>200</sup>.

## 2. Неизменяемость.

1. Неизменяемость в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда пребывает один и тот же и в существе Своем, и в Своих силах и совершенствах, и в Своих определениях, не подлежа никакого рода переменам или случайным переходам из одного состояния – лучшего или худшего в другое – худшее или лучшее. Это свойство нераздельно соединено в Боге со свойством Его самобытности и необходимо им предполагается. Конечные существа подлежат непрерывной изменчивости в своем бытии, и это потому, что они не самобытны и зависимы по бытию от сторонних причин и условий. В Боге же потому самому и немислимы никакие случайные видоизменения в бытии, что Он независим ни от кого и ни от чего по бытию; как Сам причина Своего бытия Он всегда и всецело обладает Своею сущностью, так что в каждое данное мгновение Его жизнь должна являться полным и всецелым выражением Его сущности, быть всегда равною по своему внутреннему содержанию.

Таковым откровение и изображает Бога. Сам Он о Себе свидетельствует: *Аз Господь Бог ваш, и не изменяюся (Мал. 3, 6)*. Свящ. писатели утверждают, что у Отца светов несть пременения, или преложения ствен (ни тени перемены – Иак. 1, 17; ср. Евр.). Они отвергают в Нем изменчивость, замечаемую и в видимой природе, и в человеке. Первая мысль особенно ясно выражена Псалмопевцем: *в началех Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса. Та погибнут, Ты же пребываеши: и вся, яко риза обетшают, и яко одежду свиеши я, измнятся, Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют (Пс. 101, 26–28)*. Противопоставляя изменчивость тварей, зависящую от их созданности, неизменяемости Бога как Творца и Господа всего, Псалмопевец тем ясно выражает, что Бог потому и неизменяем, что не обязан никому Своим бытием. Отвергается откровением в Боге и изменчивость, замечаемая в человеке. *Верен Господь во всех словесех Своих (Пс. 3 44, 13; ср. Марк. 13, 31)*. *Не яко человек, Бог колеблется, ниже яко сын человеческий изменяется: Той глаголаше, не сотворит ли (Числ. 23, 19)?*

Неизменяемость Бога не следует понимать как неизменяемость какого-то оцепенелого, неподвижного бытия. Его бытие есть жизнь, полная при своем единстве разнообразных сил и разнообразной деятельности, без нарушения, однако, Его неизменяемости. Неизменяемость Его при этом сохраняется потому, что вся жизнь в Боге со всеми её свойствами не есть что-либо случайное, или случайно

соединенное с Его существом, как, напр., соединяется с телом его цвет, или с воздухом – свет и теплота, или с душою – мудрость и пр., а так же существенно принадлежит Его существу, как и самое бытие. Поэтому-то существо Божие чрез проявление Себя в жизни ничего не утрачивает из того, что имеет, и ничего не приобретает для себя такого, чего бы еще не имело, равно как ни понижается или упадает, ни совершенствуется или возрастает в своем бытии.

Так как Бог есть причина мировых вещей, то эти последние становятся в существенные отношения к Нему, и с уничтожением их исчезает также и это их отношение к Богу. Если существует перемена внешних отношений к Богу, то возможна и *внешняя изменяемость* Бога, однако, она не может нарушать внутренней Его неизменяемости, ибо разнообразные внешние действия Божии не суть что-либо случайное и непредвиденное Им. – С точки зрения этих положений легко разрешаются и те недоумения и трудности, какие встречаются для разума и для толкователей св. Писания при мысли о неизменяемости Божией. Некоторые из них требуют, впрочем, и особого рассмотрения.

II. Главнейшими из трудностей в понятии о неизменяемости Божией являются следующие.

Как согласить с неизменяемостью в Боге *рождение в Нем Сына* и *исхождение Духа Св.*, когда то и другое необходимо предполагает своего рода движение и переход из одного состояния в другое? Ответ на это дает св. И. Дамаскин, и сущность его можно выразить так: Бог Отец, рождая из собственной сущности одинаковое с Собою по естеству, рождает внутри своей сущности, а не вне, Сам Собою, не имея нужды ни в чем содействии, рождает вечно, нескончаемо и непрестанно, так что Сын всегда был с Отцом и в Отце, и потому рождает без ущерба Своей неизменяемости. Тогда бы только Он подвергся изменению, когда бы во времени рождал Сына, сделавшись Отцом после и не быв Им прежде, когда бы рождал не Сам Собою, а при содействии со вне и когда бы происходило отделение существа Сына от существа Отца. Подобное рассуждение приложимо и по отношению к исхождению Св. Духа. В существе самобытном и вечном это рождение и изведение являются самобытными и вечными, а потому ни в каком случае не могут служить в Нем признаками Его изменяемости <sup>201</sup>.

Как согласить с неизменяемостью Божиею *воплощение Бога Слова*, в лице И. Христа? Высказывавшим такое недоумение казалось невозможным мыслить Божество после воплощения тем же, каким Оно было до воплощения. Ответ на это недоумение содержится в учении

церкви о том, что два естества в И. Христе, при единстве ипостаси, соединились не только нераздельно и неразлучно, но и *неслиянно* и *неизменно* или *непреложно* (вероопред. IV всел. соб.). Божество в И. Христе приняло только в Свою ипостась человечество, но не соединилось с ним так, чтобы чрез соединение составилось во Христе некоторое новое – третье существо (не слилось так, как сливаются, напр., два вместе расплавленные металла); напротив, они соединились неизменно или непреложно, так что ни Божество не изменилось в человечество, ни человечество – в Божество, но каждое из них сохранило свои свойства, Божество – Свою бесконечность, человечество – свою ограниченность. Поэтому чрез воплощение никакого изменения в существе Божиим не последовало; оно произошло бы лишь в том случае, если Божество, как учили монофизиты, смешалось бы с человечеством, образовав из Себя и человеческой природы одно новое, смешанное естество.

Как может сохраняться неизменяемость Божия, когда Бог во времени, без всякого посредства, как бы из Себя Самого *сотворил мир*? На это недоумение отцами церкви давался такой ответ. Творение мира в отношении к Богу не есть что-либо случайное, неожиданное и непредвиденное Богом; мысль о мире существовала в уме Божиим от вечности, и притом как мысль о мире, имеющем быть созданным во времени: *разумна* (т. е. ведомы) *от века Богови вся дела Его* (Деян. 15, 18). Творение мира, следовательно, есть не что иное, как осуществление одной вечной и неизменной мысли Божией. С другой стороны, творение есть внешний процесс Его деятельности, а не то же, что рождение, – процесс внутренний, происходящий в глубине самого существа Божия. Бог не из Своего собственного существа произвел мир, а создал его чрез внешнее творческое действие Своей воли, которое не произвело никакой перемены в Его существе <sup>202</sup>.

Не противоречит ли учению о неизменяемости Божией *промышление Божие о мире*? Нет. Оно совершается по предопределению Божию (Деян. 15, 18; Дан. 13, 42; Сир. 23, 29), а следовательно, не представляет ничего нового для жизни божественной, а тем более не составляет никакого прибавления к существу Божию. Бог от вечности провидел весь ход мировых событий и от вечности предопределил весь ряд дел Своего промыслительного воздействия на мировой порядок. Тогда бы вносилась изменяемость в существо Божие, если бы действия промышления Божия не были предусмотрены, а были случайным делом, вымогаемым у Бога непредвиденными обстоятельствами.

Что касается, наконец, тех изречений Писания, в которых Бог



представляется с *переменчивыми чувствами* – то гнева (Исх. 32, 9–10; Числ. 16, 46; 4Цар. 24, 15 и др.), то раскаяния в Своих милостях (Быт. 6, 6; 1Цар. 15, 11. 35; Суд. 2, 20 и пр.) по отношению к людям и под., то Писание во всех этих случаях говорит только приспособительно к нам, языком нашим, но понимать его нужно в смысле богоприличном.

### 3. Вечность.

Бог как существо неизменяемое не зависит от условий времени как формы всякого изменчивого бытия, или вечен. Время не есть что-либо само по себе существующее; оно есть форма бытия условного и конечного, так как в нем происходят постоянные изменения в вещах, вследствие которых они то появляются, то исчезают, переходя из одного состояния в другое, и в каждое определенное мгновение являются не тем, чем были прежде. Этими-то изменениями и определяются в преемственном бытии, конечном прежде и после, начало и конец, настоящее, прошедшее и будущее. Если бы в бытии конечном не происходило таких постоянных изменений, а было бы оно всегда одинаково равным самому себе, тогда не было бы измерения продолжительности бытия, не было бы места и для времени. Таково именно и есть бытие неизменяемого существа Божия. Оно всецело и всегда одинаково владеет своим бытием без всякого возрастания или уменьшения, без всякой преемственности или перемены, а потому для Него нет ни начала, ни конца, ни прошедшего, ни будущего, а есть только всегда одинаковое, присносущное или вечное бытие. С отрицательной стороны вечность Божия, таким образом, состоит в том, что для Бога нет тех измерений времени (*прежде, после, теперь*), какие прилагаются к бытию конечному, с положительной – в том, что Бог во все времена существует одинаковым образом, в Нем все всегда – то же и в том же виде <sup>203</sup>.

Откровение изображает вечность Бога со всею разделительностью. Внутренняя зависимость вечности Божией от Его неизменяемости ясно выражена в вышеприведенных словах Псалмопевца: *в началах Ты, Господи, основал еси землю... Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 26–28). О степени продолжительности бытия Божия, приспособительно к нашим обозначениям времени, оно представляет свидетельствующим Самого Бога: *Аз есмь первый, и Аз есмь в век* (Ис. 48, 12; сн. 41, 4; 44, 6). *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и конец* (Апок. 1, 8). *Аз есмь первый и последний* (–17 ст.). Мысль этих изречений та, что человек, куда бы ни простирался своим умом при измерениях времени – к началу или концу, он везде встречает Бога, Который, следовательно, выше самых больших измерений времени. Та же мысль выражается откровением, когда оно отвергает, чтобы могло существовать более продолжительное время, чем Бог, что-либо из сотворенного: *прежде даже горам не быти и создатися земли и вселенней, и от века и до века Ты еси* (Пс. 89, 2), или

чтобы могло существовать прежде и после Его какое-либо подобное Ему несозданное существо: *прежде Мене не бысть ин Бог, и по Мне не будет (Ис. 43, 10)*. Самый образ вечного бытия Божия Писание представляет отличным от образа бытия конечного и возвышенным над существующими у нас измерениями времени. Псалмопевец говорит о Нем: *тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний (Пс. 89, 5)*, а ап. Петр, повторивши эти слова, присовокупляет, что и *един день пред Господем, яко тысяща лет (2Петр. 3, 8)*. Сообразно с этим Бог называется *Царем веков (1Тим. 1, 17)*, т. е. Царем над временами и, конечно, Сам не подчиненным им, *живущим вовеки (Втор. 82, 40)*, остающимся всегда одинаковым или тем же (*Пс. 101, 28*), чем показывается, что Бог не только всегда существует, но существует всегда одинаково.

## 4. Неизмеримость и вездеприсутствие

I. Находясь выше условий времени, Бог не ограничен и никакими пределами пространства, – Он неизмерим и вездесущ. Подобно времени пространство не есть что-либо существующее независимо от вещей, а есть также форма существования конечных вещей, так как им свойственны пространственные определения и отношения. Определенная пространственность (длина, ширина, высота, глубина) вещей конечных происходит от недостатка в них самобытности и зависимости их по бытию от внешних условий, полагающих пространственные пределы или границы их бытия. Наблюдение показывает, что чем более в существе или предмете независимости по бытию от сторонних условий и способности к внутреннему и самостоятельному существованию, тем более оно способно овладевать пространством, соответственно потребностям своей природы: растение, напр., более может овладевать им (корнями в земле, ветвями в воздухе), чем камень; существа, одаренные самопроизвольной силой – еще более, чем растения (через перемену места), душа человеческая (мыслями и стремлениями) – более этих последних, а чистые духи, не связанные с телом, и еще более свободны от пространственных ограничений. Понятно отсюда, каким должен быть и есть Бог по отношению к пространству. Как существо самобытное и независимое ни в чем и ни от чего стороннего или внешнего, Он не может быть ничем со вне стесняем или ограждаем, ничем исключаем или заключаем; Он – существо, стоящее вне и выше всякой пространственности или измеримой протяжимости, – существо необъятное, неограниченное и неизмеримое. – Рассматриваемый же в *отношении к миру*, Он есть существо вездесущее, т. е. Он пребывает не в одном каком-либо месте или в одно время – в одном, в другое – в другом, но пребывает везде, всегда и всецело. В мире как физическом, так и нравственном нет ни одного места, ни одного существа, и во всех существах нет никакого малейшего, так сказать, частичного состояния и действия сил, где бы Бог не присутствовал.

Откровение во все времена возвещало о неизмеримости и вездеприсутствии существа Божия. Сам Бог говорит о Себе в ветхом завете: *еда небо и землю не Аз наполняю (Иер. 28, 24)? Небо престол Мой, земля же подножие ног Моих, кий дом созиждите Ми, и кое место покоища Моего (Ис. 66, 1)?* Веру в вездеприсутствие Божие ясно высказывают Иаков и Лаван, когда, утверждая завет между собою без свидетелей со стороны людей, говорят: *виждь, Бог свидетель между мною*

и тобою (Быт. 31, 44). Давид исповедует всеприсутствие Божие в таких словах: *камо пойду от Духа Твоего? И от лица Твоего камо бежу? Аще взыду на небо, Ты там еси: аще сниду во ад, там еси, аще возьму криле мои рано (возьму ли крылья зари), и вселюся в последних моря, и там бо рука Твоя наставит мя, и удержит мя десница Твоя (Пс. 138, 7–10).* Соломон, при убеждении, что Бог в храме его благоволил являть Свое присутствие по Своей благости, не заключает Его в храме, как язычники, а исповедует: *аще небо и небо небесе не довлеют Ти, кольми паче храм сей, его же создах имени Твоему (3Цар. 8, 27).*

В новом завете мысль о всеприсутствии Божиим необходимо предполагается учением Спасителя, что поклонение Богу духом и истиною не может быть привязано к какому-нибудь определенному месту, а должно совершаться повсюду (Иоан. 4, 21–23). Апостол учит, что Бог недалеко от каждого из нас: *о Нем бо живем, движемся и есмы (Деян. 17, 27–28)*, и что Он *над всеми, и чрез всех, и во всех нас (Еф. 4, 6).*

II. Мысль человеческая, вынуждаясь и законами здравого мышления и свидетельством слова Божия представлять Бога существом неизмеримым и вездесущим, встречается в то же время с некоторыми недоумениями при таком представлении Бога. Укажем главнейшие из них с возможным их разрешением.

Каким образом Бог может быть неограниченным пределами пространства, когда при Нем существует ограниченный местом мир? Общий ответ на этот вопрос может быть таков: бытие мира или чего-либо в мире не могут полагать каких-либо границ существу Божию и Его проявлениям, потому что мир есть творение Самого Бога, – т. е. самоположение во вне Его собственной воли и мысли и потому ни мир как творение Божие не может полагать какие-либо границы для Бога, ни Бог, создавший мир, не мог Своим творением положить Себе какие-либо пределы.

Как должно представлять всеприсутствие Божие в мире? Для нас, заключенных в пределах пространства, образ всеприсутствия Божия в мире составляет тайну. Впрочем, само собою понятно, что нельзя представлять его так, будто Бог *разлит* по всему пространству мира, подобно воздуху или свету, или что Он проникает Собою все как бы некоторым расширением или *растяжением* Своего естества (пантеистическое представление), как, напр., вода проникает плавающую в ней губку, или что Он находится в различных частях мира различными частями Своего существа, в больших – более, в меньших – менее. Грубо чувственным представлением существа Божия было бы уподобление его

тончайшей какой-либо стихии, способной проникать более грубые тела. Такими представлениями отрицалось бы вездесущие в смысле неизмеримости и пространственной неограниченности Божества. Отцы церкви, когда употребляли такие выражения о Боге, что Он проникает Собою все, распростерт всюду, проходит чрез все, за трудностью иначе выразить мысль о вездеприсутствии Божиим, в то же время предостерегали от чувственного их понимания. Нельзя представлять вездесущим Бога и только *действиями* Его всеведения, всемогущества, правосудия (потенциально, а не субстанциально), как некоторые представляли в древние времена и в новейшие. Отделять в Боге действия и силы от Его существа нельзя (как и свойства от предмета). Где действия Бога, там Он пребывает и Своим существом; если бы можно было представлять в Боге такие действия, где нет Его существа, то сущность Божия подчинилась бы ограничениям пространства и Бога пришлось бы мыслить находящимся в каком-нибудь месте, откуда бы Он действовал на все части мира Своим разумом и всемогуществом, подобно, напр., тому, как земные правители действуют чрез посредство законов. Предотвращая от указанного рода неправильных представлений об этом свойстве, отцы церкви учили понимать его так, что Бог не заключен ни в каком месте, но и не исключен ни из какого, что „Он есть весь во всем, но и вне и выше всего“, что, следовательно, в мире Он присутствует не только Своими действиями и силами, но и самым Своим существом <sup>204</sup>. При объяснении же дивного сочетания таких противоположностей в бытии Божиим, как *везде и нигде* (нигде в том смысле, что Он не заключен пространством), *во всем и вне и выше всего*, некоторые из них делали в бытии Божиим различие между образом существования Бога внутри Его собственного естества и образом существования Его в мире. Иначе, по их учению, существует Бог Сам в Себе, иначе в мире. „Бог Сам Собою имеет бытие, все объемлет и ничем не объемлется, – говорит св. *Афанасий*. – Он *во всем пребывает Своею благостью и могуществом*, и также *вне всего* (т. е. Сам в Себе, внутри Себя) *собственным Своим естеством* (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν)“ <sup>205</sup>. В связи с основоположениями богословия св. *Афанасия* мысль его многосодержательной формулы такова: в мире Бог существует или присутствует как во вне действующая причина, производящая и сохраняющая его бытие. Сила Его все содержит и все наполняет в нем. Но так как в Боге не могут быть отделяемы Его действия от Его существа (οὐσία, что по терминологии св. *Афанасия* значит не то же, что φύσις), то где Он присутствует Своими действиями и силою, там Он присутствует и Своим существом (οὐσία) <sup>206</sup>. Вне же всего Он существует тем, что в самом

Его существе составляет Его естество (φύσις) – бытие и жизнь только внутри Самого Себя. Об этой стороне существа Божия нельзя сказать ни того, что она где-нибудь, ни того, что она везде, потому что она в действительности выше всяких пространственных условий, а посему нельзя применять к её бытию наше обычное где <sup>207</sup>. Древнеотеческим различием в существе Божиим внутреннейшего (имманентного) существования и существования, обращенного во вне, дается, таким образом, основание к пониманию вездеприсутствия Божия в мире не в том смысле, чтобы в каждой точке пространства представлять всецелое существо Божие, а в смысле признания в мире имманентной Богу и миру божественной силы, являющей себя, напр., в мире физическом тою зиждительною его силою, отнятие которой от мира превратило бы мир в ничто, в мире нравственном – прирожденным людям нравственным законом или голосом Божиим, сказывающимся в совести и других действиях. Но так как эта сила, как бы наша мысль ни представляла себе эту силу, должна быть признаваема существенною силою Божиею, то с имманентностью её Богу и миру должен быть признаваем и Бог имманентным миру <sup>208</sup>. Должно, впрочем, помнить, что при всех попытках к уразумению образа вездеприсутствия Божия в мире, для нас особенно непостижимо это свойство Божие. „Что Бог везде присутствует, – говорит св. *И. Златоуст*, – мы знаем, но каким образом, этого не разумеем“, потому что нам известно только присутствие чувственное и не дано разуметь вполне естества Божия <sup>209</sup>.

Если Бог вездесущ, то как понимать те места св. Писания, в которых говорится об особенном Его присутствии, напр., на небесах (Пс. 113, 24), в храме (3Цар. 9, 3), в человеке (2Кор. 6, 16), или явлениях Его людям в определенных местах? Согласно с общим смыслом и духом откровенного учения о Боге и Его отношении к людям ответом на это недоумение может служить следующее. Бог присутствует во всем мире; нет места, в котором бы Его не было. Если же указываются места особенного присутствия Божия, то это говорится или применительно к нашей ограниченности, или потому, что в некоторых местах бывает особенное проявление присутствия Божия, сообразное с приемлемостью тварей. „Бог везде, – учит *„Катихизис“*, – но на небесах есть особенное присутствие Его, в вечной славе являемое блаженным духам, а во храмах есть особенное присутствие Его благодатное и таинственное (Мф. 8, 20), благоговейно познаваемое, и ощущаемое верующими, и являемое иногда в особенных знамениях“ (1 чл.; ср. Прав. испов. отв. на вопр. 15). В души верующих Он снисходит и вселяется Своею благодатью – чрез слово евангельское и

таинства. Особенности же чудесные богоявления человеку в разных образах – все имели целью приблизить человека к Богу, напомнить ему о Нем и руководить его в восстановлении от греха к святости. В этих случаях Бог „для конечного и плотоносного духа сокращает, так сказать, Своё духовное вездесущие в чувственные знамения и явления преходящие“, „применяет Себя к мере человека ограниченного, снисходит (не существом, а действием) от вечности во время, от вездесущия в место“ (м. Филарет).

Присутствует ли Бог в том, что противно в мире Его совершенствам, напр., там, где совершаются мрачные злодейские замыслы, действуют страсти и пороки и т. п.? Нельзя думать, чтобы злая воля как бы строила тайные углы, которые исключали бы присутствие Божие. И при самых злодейских замыслах Бог присутствует как Сохранитель, Судия и Воздаятель. Та самая сила свободы, которою совершаются злодейские замыслы, сама собою не могла бы существовать ни одно мгновение. Если бы Бог отвлек Свою всесохраняющую, вседержашую силу от какого-либо существа и его силы, то они тотчас бы разрушились и обратились в ничто. У Псалмопевца читаем: *аще сниду во ад, Ты тамо еси (Пс. 138, 8)*; ад – место, в котором сильнейшим образом раскрывается зло и где, однако, Бог присутствует. Следовательно, нельзя представить ни одного места, действия или состояния в физическом или нравственном мире, где бы Бог не присутствовал. И святость Божия чрез присутствие даже и в порочных действиях нисколько не омрачается, подобно тому, как, напр., свет нисколько не теряет своей чистоты, когда проходит и чрез загрязненную среду. Проникая все, Сам Он ни с чем не смешивается <sup>210</sup>.



## § 19. Духовность существа Божия

Бог, при полноте всесовершеннейшего бытия, обладает и всеми другими совершенствами, какие наблюдаются в мире – отображении Его свойств, конечно, в самой беспредельной степени. Но так как в мире самые высшие совершенства суть те, которыми обладают духовно разумные существа, то возвышающаяся от творения к Творцу мысль человеческая вынуждается представлять Бога бесконечным Духом, со всеми существенными свойствами духовного бытия: сознанием, разумом, волею. Если не усвоить Богу духовности, а лишь только свойства, выражающие совершенства бытия вообще, то Бог являлся бы менее совершенным, чем некоторые происшедшие от Него ограниченные существа. Вечность, неизменяемость, безусловность и др. могут быть приписаны и самосущей материи; на них может согласиться даже и отрицающий бытие Бога материализм при определении своей первоосновы мирового бытия. Откровение, действительно, и учит, что Бог есть чистейший и всесовершеннейший личный Дух. Оно одинаково отвергает как грубо чувственные языческие представления о Божестве: изменение славы *нетленного Бога в подобие образа тленна человека, и птиц, и четвероногих, и гад* (Рим. 1, 21–23; Деян. 17, 29), так и понятие о Нем, как о какой-либо сокрытой в природе силе, о какой-либо душе мира в смысле пантеистическом.

*Учение ветхого завета.* – Со всюю возможною возвышенностью истина о духовности Божества выражена лишь в откровении нового завета, но с самого начала она проповедывалась и в ветхом завете. Не называя Бога нигде прямо Духом и даже часто изображая Его природу под покровом антропоморфических образов, ветхозаветное откровение тем не менее с ясностью усваивает Богу все то, что входит в понятие о духе. Так, Бог изображается в ветхом завете как существо, обладающее высочайшим сознанием (Втор. 32, 39; Исх. 20, 2–3; Ис. 41, 4 и др.), разумом (1Цар. 2, 3; Пс. 146, 5 и др.) и волею (Пс. 113, 11; Дан. 4, 14), со всеми их многообразными свойствами. Ему усваиваются: всеведение (Быт. 16, 13; Иов. 26, 6; 28, 24; Пс. 146, 4 и др.), премудрость (Иов. 12, 13; Пс. 103, 24), всемогущество (Иов. 42, 2), святость (Лев. 19, 2), благость (Пс. 144, 9), правосудие (Пс. 144, 17) и другие свойства духовно личного бытия, свидетельствующие о духовности Его природы. Моисей дважды называет Его Богом духов всякой плоти (Числ. 16, 22; 27, 16), а о допотопном человечестве Сам Бог говорит: *не имать дух Мой пребывати в человецех*

сих во век, зане суть плоть (Быт. 6, 3). Вместе с этим Богу приписываются такие свойства, как вездесущие или неизмеримость (Пс. 138, 7–10; Ис. 66, 1; Иер. 23, 24), неизменяемость (Пс. 101, 26–28; Числ. 23, 19), вечность (Исх. 3, 14; Ис. 43, 10; Пс. 89, 2), которыми, очевидно, исключается мысль о бытии чего-либо вещественного или телесного в Боге.

С изображениями Бога бесконечным Духом в ветхом завете встречаются и изображения, по-видимому, иного рода. Для рационалистов эти изображения служат основанием даже к отрицанию учения о духовности Божества в ветхозаветной религии. Но в действительности они не стоят ни в каком противоречии с общим учением ветхого завета о том, что Бог есть бесконечный личный Дух.

а) Так, в ветхом завете есть несколько мест, где Бог представляется являющимся в образе *огня поядающего*, дыма и мрака (Исх. 24, 17; 33, 9; Лев. 16, 2; Псал. 17, 7–16; Втор. 4, 24; сн. Евр. 12, 29), где говорится, что лицемерие Его сопровождается смертью (Исх. 20, 19; 33, 20; Суд. 13, 22), и что исходивший от Него огонь, действительно, наказывал виновных – сыновей Аарона (Лев. 10, 1–2), Корея, Дафана и Авирона с семьями и сообщниками (Числ. 16, 1–35). Но утверждение некоторых из рационалистов (Шерра, Даумера и др.) на основании этих изображений, что в ветхом завете, по крайней мере, в древнейшие времена, Бог представляем был не вышешмирным личным Духом, а тою же страшную разрушительную силу природы, олицетворением которой был у финикийян и других семитических народов Молох, у евреев только иначе называвшийся (Эль, Эль-Шаддай, Элоаг и др.), – ложно. Огонь, дым, мрак были только символами или образами, в которых Богу угодно было являть людям Свое присутствие, и не выражали собою самого существа Божия. Указаниями на невозможность для людей видеть Бога и слышать Его голос и не умереть выражается мысль о величии Бога, с одной стороны, а с другой – о греховности человека и ничтожности его в сравнении с Богом и, следовательно, свидетельствуется высота и чистота ветхозаветного учения о Боге. В действиях же разрушения Он изображается истребляющим только зло нравственное и делающих его, карателем нечестия, но это только подтверждает учение ветхого завета о духовности Божества <sup>211</sup>.

б) Довольно часты, далее, изображения Бога в ветхом завете в образе человека, с усвоением Ему свойств телесной природы человека. Так, Он часто изображается как имеющий главу, лицо, очи, уши, нос, уста, руки, ноги, сердце, приписываются Ему свойственные телу человека состояния и действия, напр., хождение, дыхание, голос, осязание, зрение, обоняние, вкус и т. п. (т. н. *антропоморфизмы*). Но и этого рода изображения не

противоречат учению ветхого завета о Боге как высочайшем Духе. Человекообразным изображением свойств и жизни в Боге в ветхозаветное учение отнюдь не вводится догматический антропоморфизм, подобный антропоморфизму языческих сказаний о Божестве. В ветхозаветной религии он заключается не в мысли, а в языке, не в самом существе дела (т. е. не в усвоении Богу действительной принадлежности тела и его членов), а только в особенной форме или образе представления, а потому не наносит ущерба откровенной истине. Самые образы от начала до конца, далеко отстоя от мифологических сказаний о богах народов той эпохи, таковы, что везде могут быть легко объяснены в смысле не недостойном Бога. Но что их и требовалось понимать в богоприличном смысле, это открывается из учения ветхого завета о премирности Божества, о жизни Божией бесконечно возвышенной над жизнью мира, из отрицания в Боге бытия телесных органов, подобных членам человеческого тла (Иов. 10, 4–5; Пс. 120, 4; Ис. 40, 28), а еще более из того, что в нем прямо запрещается изображать Бога в вещественных образах (Исх. 20, 45; Втор. 5, 8–9 – вторая заповедь). Было бы весьма странным, поэтому, на основании образности отвергать возвышенность и духовность Божества в ветхозаветном учении. Причины же таких изображений Божества, кроме того, что образность есть природное свойство древнееврейской речи, заключаются и в том, что людям, облеченным плотью, невозможно понимать и выражать свою мысль о духовных предметах без употребления образов, типов и символов. Тем необходимее был антропоморфизм для такого народа, как еврейский, чтобы привить к нему возвышенное понятие о Боге как Духе.

*Примечание.* – От антропоморфических изображений Бога в Писании должно отличать изображения т. н. *антропатические*; таковыми называются изображения Бога со свойственными человеку духовными состояниями, усвоение Ему, напр., радости, печали, гнева, веселия, раскаяния и пр. Хотя это тоже выражения образные, но имеют иное значение, чем антропоморфизмы. Антропоморфизмы суть только знаки других понятий, духовных, а антропатии – не знаки, а в собственном смысле состояния духа Божественного, только особенные, сообразные с бесконечною природою Божиею, и чуждые той греховности, недостатков и ограниченности, какие присущи состояниям духа человеческого. Кроме немощности человеческого языка выразить мысль о свойствах Духа бесконечного без употребления человекообразных выражений, глубочайшее основание для себя антропатические изображения имеют в том, что человек есть образ Божий, что есть сродство между Божественным и человеческим духом, носящим на себе печать

бесконечности в образе Божиим. Христианство дает основание и оправдание человекообразности в представлениях о Божестве своим учением о том, что *Слово плоть бысть* (Иоан. 1, 14).

в) Наконец, в ветхом завете встречаются сказания о богоявлениях (или т. н. теофаниях) и явлениях Ангела Иеговы, каковые были: Адаму, Ною, Аврааму, Агари, Исааку, Иакову, Моисею, Иисусу Навину, Геддеону, Маною. Описание всех этих явлений имеет характер повествовательный, причем, указывается часто как время, так и место явления, напр., явление Аврааму у дуба Мамврийского (Быт. 18 гл.) и Иакову на пути к Лавану (Быт. 28 гл.). Объяснение их, предъизображавших *велию благочестия тайну* – тайну явления Сына Божия во плоти, трудно, но и они не стоят ни в каком противоречии с понятием о духовности Божества. В то самое время, как совершаются эти явления, человеку заявляется, что с ним говорит существо высшее, неограниченное ни временем, ни пространством. Явившись Аврааму в виде трех странников, Господь заявляет о Себе как о Существе всеведущем, ибо обличает тайные мысли Сарры (Быт. 18, 15), и всемогущем, ибо говорит, *есть ли что трудное для Господа* (14 ст.), и правосудным, ибо наказывает нечестивые города. Явившись Иакову в определенном месте, Господь говорит ему: *Я сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь* (Быт. 28, 15). Явившись Моисею при Хориве, Господь усваивает Себе имя *Сый* (Исх. 3, 14). Несмотря, таким образом, на явления в известном виде, в известном месте и времени, Господь остается в то же время бесконечным Духом.

*Учение нового завета.* – В новом завете учение о духовности Божества как предложенное для возросших в вере, раскрывается уже без прежних антропоморфизмов. Здесь прямо Бог называется Духом. Спаситель в беседе с женою самарянкою сказал: *Дух (есть) Бог* (Πνεῦμα ὁ Θεός)', *и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться* (Иоан. 4, 24). Наименование Бога Духом – Πνεῦμα, – а дух, по словам Самого же Спасителя, *плоти и кости не имеет* (Лук. 24, 39), – показывает, что Бог есть существо простое, не вещественное. Указывая же на близость времени, когда поклонение Ему будет повсеместным (21 ст.), Спаситель тем выражает, что Бог есть Дух личный, неограниченный пространством, вездесущий, вообще – бесконечный. Ясно выражена Им и та мысль, что Бог как дух, имеет нечто сходное с духом человеческим, т. е. что как наш дух мыслит, желает, чувствует, так и Бог обладает теми же свойствами, только сообразно Его бесконечной природе. Это показывается теми изречениями Спасителя, в которых усваивается Богу знание (Мф. 6, 32; 11, 27), воля (Иоан. 6, 38), деятельность (Иоан. 5, 17), любовь (Иоан. 3, 16) и

другие свойства, принадлежащие духовно разумному и личному существу.

Таково же и учение апостолов о духовности Божества. *Господь Дух есть*, говорит ап. Павел, *а идеже Дух Господень, ту свобода* (2Кор. 3, 17). Соединением с мыслью о духе мысли о свободе ясно показывается, что Бог, по мысли апостола, есть существо личное, свободно разумное. Та же мысль о Боге преподается апостолами, когда Он называется ими *Отцем духов* (Евр. 12, 9), *невидимым* (1Тим. 1, 17; Кол. 1, 15), *единым, имеющим бессмертие* (1Тим. 6, 16), а также когда они приписывают Ему разум (Рим. 11, 33; Иак. 1, 5), волю (Еф. 1, 11; Апок. 4, 11), любовь (Иоан. 4, 8, 16) и другие свойства, могущие принадлежать только личному духу.

*Примечание.* – С утверждением истины о духовности Божества, в апостольских писаниях встречаются такие выражения о Боге: *Бог свет есть* (Иоан. 1, 5), *Отец светов* (Иак. 1, 17), *живет в свете неприступном* (1Тим. 6, 16; в Пс. 103, 2 – *одейся светом яко ризою*). Несогласным с истиною, однако, было бы на основании таких выражений предположение, что новым заветом допускается какая-либо, хотя бы и тончайшая и светлейшая, материальность существа Божия. Понимать их в собственном и чувственном смысле нельзя. Впрочем, не было бы правильным и отвержение свидетельства откровения о действительности проявлений Божества в неприступном свете, хотя мы не можем понять и уяснить для себя существо этого света. Некоторые из богопросвещенных мужей учили, что таинственный свет, исходящий из самого существа Божия – простого, невещественного и непостижимого – может быть видим и телесными очами. В XII в. архиеп. солунский Григорий Палама говорил, что свет, явившийся на Фаворе (Мф. 17, 2), не есть ни свет сотворенный, ни самое существо Божие, а есть ἐνέρυεια Θεότητος – действие (проявление) Божества, слава Божия, просияние и действие, всегда нераздельно исходящее из самого существа Божия (непостижимого солнца), как бы уделение от вечного неприступного света, в котором обитает Божество. „Мы не смеем отвергать этого объяснения, – говорит один наш глубокомысленный богослов и философ, – потому что из евангельской истории известно, что этот свет сиял от Божества, сокрывавшегося в человечестве Сына Божия, а не был собран из воздуха материального мира. Но вместе с этим должно признать и то, что этот свет совершенно был отличен от света солнечного или какого-нибудь. Ибо известный нам свет (напр., солнечный) подлжит ограничениям пространства, имеет движение... Скорость его движения измеряют... Свет этот можно уловить некоторыми материальными орудиями, чрез призму, напр., можно разлагать его на свои виды, колеры... Все это показывает, что недостойно

приписывать такой свет неограниченной природе Божией. Но если последуем объяснениям богопросвещенных мужей, каков, напр., был Григорий Палама (ск. 1360 г.), и объяснениям церкви, принявшей учение его (именно на соборах 1331 г., 1347 г. и 1351) и признаем, что некоторый свет Божества мог отразиться и для зрения человеческого, тем не менее должны будем утверждать, что он не подлежит всем ограничениям, каким подчинен сотворенный свет материального мира“ <sup>212</sup>.

*Учение церкви. Опровержение древними учителями заблуждения антропоморфитов.* – Церковь, следуя учению откровения, всегда признавала духовность Божества. учителя церкви первых трех веков, начиная с апологетов, уже решительно вооружались против грубо чувственных языческих и позднеиудейских представлений о Боге, пытавшихся вторгнуться в среду христианского общества <sup>213</sup>. На почве этих представлений в IV в. возросло среди малообразованных христиан даже особое лжеучение, известное под именем ереси антропоморфитов. Антропоморфиты утверждали, что Бога нужно представлять не иначе, как во всем подобным человеку, не исключая и тела со всеми его материальными органами и членами <sup>214</sup>. Основание для такой мысли они думали видеть в св. Писании, и именно: в повествовании Моисея о сотворении человека по образу Божию (Быт. 1, 26), который, как они полагали, заключается не только в душе, но и в теле, а еще более – в изображениях Бога с членами и свойствами человеческого тела. Отцы церкви решительно осуждали столь грубое представление о Боге и не менее неразумное понимание Писания. Образ Божий, учили они, нужно полагать не в теле человека, а в его душе, в её свойствах и силах, способных делать человека владыкою на земле и подниматься до нравственного совершенства или богоподобия. Относительно человекообразных выражений Писания о Боге они объясняли причины их употребления в Писании, а вместе предлагали и самое объяснение их в богоприличном смысле. Вместе с этим они показывали, что учение антропоморфитов само в себе полно несообразностей. Это они делали очевидным чрез сопоставление предполагаемой лжеучителями телесности Божией с другими свойствами Бога, усвояемыми Ему в откровении и признаваемыми самими антропоморфитами, каковы: беспредельность, вездесущие, неизменяемость, неразрушимость, вечность, всесовершенство и др. <sup>215</sup>. Ввиду явных несообразностей, заключающихся в учении антропоморфитов, их учение было признаваемо ересью, ересью безрассудною, глупейшею и грубейшею, а самые лжеучителя причислились к еретикам и были отлучаемы от церкви, кроме лишь

увлекшихся лжеучением по простоте и невежеству. – Несмотря на это, заблуждение антропоморфистов продолжало находить себе последователей и в позднейшие времена, каковыми были в средние века *альбигенсы*, а в последующее время – наши *раскольники-старообрядцы*, полагающие, „яко бы Бог человекообразен, имый главу, и браду, и очи, и устне“ <sup>216</sup>. Православная церковь, в видах ограждения догмата о духовности Божества, положила торжественно произносить „глаголющим Бога не быти дух, но плоть – анафема“ (в чине православия).

*Примечание.* – Примером древнеотеческих объяснений встречающихся в Писании человекообразных выражений о Боге может служить следующее рассуждение св. *И. Дамаскина* в „Точном излож. прав. веры“ (I, II): „если приписывается Богу что-нибудь телесное, то это говорится символически, и имеет высший смысл, ибо Божество просто и безвидно. Так, в Боге под *очами, веждами и зрением* должно разуметь Его всеозерцающую силу, Его всеобъемлющее ведение, потому что и мы чрез чувство зрения приобретаем себе совершенное и верное познание. Под *ушами и слухом* должно разуметь Его милостивое внимание и принятие молитвы, ибо и мы, когда нас просят, милостиво склоняя ухо к просящим, чрез это чувство оказываем им нашу благосклонность. Под *устами и глаголанием* мы должны разуметь обнаружение воли Божией, так как и мы свои сердечные мысли обнаруживаем устами и речью. Под *пищею и питием* – наше согласие с волею Божиею, ибо посредством вкуса мы удовлетворяем необходимому требованию естества. Под *обонянием* – принятие наших мыслей, к Нему устремленных, и сердечного расположения, так как мы посредством обоняния ощущаем благоволение. Под *лицом* должно разуметь проявление и обнаружение Его в делах, так как и наше лицо обнаруживает нас. Под *руками* – деятельную Его силу, потому что и мы все полезное и особенно то, что дороже, делаем своими руками. Под *десницею* – Его помощь в правых делах, так как и мы при совершении дел более благородных, важных и требующих большей силы, чаще действуем правою рукою. Под *осязанием* – Его точное познание и усмотрение даже самого малого и сокровенного, потому что и нами осязаемые не могут ничего скрыть при себе. Под *ногами* и – пришествие и явление Его для помощи требующим оной, или для защиты от врагов, или для другого какого-нибудь действия, так как и мы приходим куда-либо ногами. Под *клятвою* – непреложность Его совета, потому что и между нами взаимные договоры утверждаются клятвою. Под *гневом и яростью* – Его отвращение и ненависть к злу, ибо и мы приходим в гнев, ненавидя то, что противно нашей воле. Под *забвением, сном, дреманием* – Его

медленность в отмщении врагам, и отложение до времени обычной помощи Своим. Кратко сказать, – всё, что говорится о Боге телообразно (σωματιῶς), включает в себе какую-нибудь сокровенную мысль, и чрез свойственное нам научает тому, что выше нас; из этого исключается только то, что говорится о телесном пришествии Бога–Слова“.

*Духовность Божества по суду здравого мышления.* – Учение о Боге как существе лично сознательном или всесовершенном и бесконечном Духе (теистическое), есть единственно истинное и с точки зрения нормального, здравого мышления. Уже самое понятие о всесовершенстве Божиим вынуждает мыслить Его личным духом. Руководимые прирожденною идеею о Боге люди всех времен, на какой бы ступени развития ни находились, обыкновенно Богом представляют то, выше и совершеннее чего ничего не может быть; представлять иным Бога для разума значило бы изменять своей природе. Как существо всесовершенное Бог может быть мыслим лишь обладающим всеми совершенствами, какие наблюдаются в мире, конечно, в самой беспредельной степени, ибо Бог есть начало и причина всего существующего и живущего во вселенной, а вселенная как творение Его есть обнаружение Его Самого. Самым высшим творением в мире является человек как существо разумное, как личный, самосознательный субъект: существа же вещественные, не имеющие сознания и разумности, уже занимают низшее место в лестнице бытия. Поэтому, возвышаясь к причине мира, мы необходимо должны признать, что этою причиною мог быть только верховный разум и, следовательно, личный Бог. Неразумная, слепая сила не может произвести разум, из бессознательного не может произойти сознание. Усвояя на этом основании духовные совершенства Существу всесовершеннейшему, разум при этом, очевидно, усвояет их Богу не потому, что их имеет человек (это было бы антропоморфизацией Божества), а потому, что они первоначально и в высшей степени заключаются в Боге и человеческие совершенства суть лишь отображение бесконечных совершенств его Первообраза и Творца. Таким образом, здесь является теоморфизация человечества, а не антропоморфизация Божества. – С другой стороны, если исключить из понятия о Боге мысль о Нем как о всесовершеннейшем Духе, то останется недостойное Бога представление о Нем как о силе хотя и всемогущей, но неразумной, слепой, чисто физической, превосходнее которой был бы человек, одаренный разумом. Нельзя при этом представлять Бога только разумным началом бытия, но не личным существом, – каким-то чистым мышлением, каким-то абсолютным и однако же не личным, не самосознающим разумом, как учат некоторые пантеистические системы.



Нет и не может быть никакого чистого, неопределенного, всеобщего мышления так же, как нет и не может быть какого-нибудь чистого действия. Всякое мышление должно быть мышлением какого-нибудь индивидуального существа. Представляемый пантеистами всеобщий, абсолютный ум есть что-то мыслящее и вместе с тем несуществующее на самом деле, это есть какое-то *немыслящее мышление*, которое само в себе есть внутреннее противоречие и, следовательно, не может на самом деле существовать.

К тому же заключению приводит разум рассмотрение свойств мирового бытия вообще. Законосообразность мировых явлений, стройность и разумность в составе и процессе развития вселенной необходимо предполагают в существе, образовавшем мир, ясное сознание как всего мирового строя, так и всех средств и способов, необходимых для достижения цели мирового развития. Бессознательная, слепая сила не могла бы произвести столь законосообразный и разумный строй, какой мы видим.

Нельзя, наконец, не видеть подтверждения истины о духовности Божества и в том, что Божество во всех религиях, как монотеистических, так и политеистических, мыслится личным существом, хотя не везде одинаково совершенны представления о Божественной личности. Во всех религиях человек верит в возможность живого и деятельного взаимоотношения между собою и Существом высочайшим, воссылает к Нему молитвы, приносит жертвы, ожидая от Него помощи, видит в Нем праведного мздовоздаятеля, награждающего добродетель, карающего порок в настоящей и будущей жизни. Такое общее всем народам представление о Боге как существе личном нельзя, конечно, считать только самообольщением человека, представлением, не имеющим в своей основе истины.

*Примечание.* – В новейшее время против учения о духовности Божества особенно восстают пантеисты (Спиноза, Гегель, Шеллинг, Штраус, Фихте и др.). Они утверждают, что в понятии личности необходимо будто бы заключается представление об ограниченности. Бытие „я“, говорят, предполагает собою как свое необходимое условие бытие „не-я“, и мыслить свое „я“ можно только противопоставляя его „не-я“. Таким образом, Бог, чтобы быть и мыслить Себя личностью, должен иметь нечто вне Себя, некое инобытие. Но тогда Он оказывается зависимым, а не абсолютным. Как всеобъемлющее начало бытия Бог поэтому не может быть представляем личностью; но Он не ниже, напротив – выше личности, и то, что Он не личный Дух, служит не к Его унижению, а к Его будто бы

возвышению. Но соображения эти неосновательны. Существо бесконечное не может быть бессодержательным и бескачественным; напротив, Оно – полнота совершеннейших свойств и качеств, а если так, то непременно должно быть мыслимо личностью, ибо личная форма бытия есть высшая; всякое лишение её есть не возвышение, а унижение. Исключение из понятия о живом Боге определенных духовных свойств и качеств, превращение понятия о Нем в нечто непредставимое для мысли (абстракцию), как и агностицизм, дает лишь удобный предлог к отрицанию и самого бытия Божия. Что же касается утверждения, будто понятием личности предполагается представление об ограниченности, то оно исходит из перенесения на Существо бесконечное всецело форм и условий бытия конечного, и именно, из предположения, что если Бог есть Дух, то божественное самосознание (в чем и состоит существо личности) должно подчиняться психологическим законам развития *нашего* самосознания, возникающего вследствие воздействия на нас внешнего мира. Но это есть крайнее заблуждение. Духовность Божества должна быть представляема сообразною с бесконечностью Его природы и, следовательно, без всяких ограничений и несовершенств, свойственных духовно личному бытию конечных существ. То, что для развития нашего самосознания, по ограниченности нашей природы, может иметь значение необходимого условия (бытие *не-я*), не может иметь такого же значения и для Духа бесконечного. Впрочем, и в конечных существах противоположение и отличие своего я от *не-я* уже предполагает существование прежде всякого мышления мыслящего субъекта со способностью самосознания. Откровением возможность личной самосознательной жизни в божественном Духе сверх этого приближается к нашему представлению учением о тайне Св. Троицы <sup>217</sup>.

## § 20. Свойства существа Божия как Духа

Понятие о духовных совершенствах Божиих может быть составляемо на основании наблюдения над природою человеческого духа, сотворенного по образу Божию. Существенные свойства, характеризующие духовно личное бытие в конечных разумно свободных существах, суть: разум, воля и чувство. С этих же сторон, конечно, соответственно с бесконечностью природы Божией, может быть рассматриваем и Бог как всесовершеннейший Дух, тем более, что с этих же сторон Он как Дух изображается и в откровении. Сообразно с этим свойства Бога как существа духовного, могут быть подразделены на свойства: I) разума Божия, II) воли Божией и III) чувства или чувствования Божия.

## § 21. Разум Божий и его свойства

Бог обладает совершеннейшим разумом. Откровение называет Его *Богом разумов* (1Цар. 2, 3), утверждает, что *разуму Его несть числа* (Пс. 146, 5), т. е. что разум Его неизмерим. Он есть и по отношению к сотворенным существам начало всякого разума и ведения: *Господь дает премудрость, и от лица Его познание и разум* (Притч. 2, 6; ср. Иак. 3, 5). Ап. Павел о Нем говорит: *кто бо разуме ум Господень* (Рим. 11, 34)? Разум Божий не есть, конечно, одна способность разумения, а есть самое разумение или ведение. В Боге *глубина премудрости и разума* (ὡ βάθος σοφίας καὶ γνώσεως), т. е. ведения (Рим. 11, 33).

Разумность нашего духа выражается в том, что он познает самого себя и вне его находящуюся действительность, и, приобретая познание этой действительности, разумно пользуется своими познаниями для достижения своих разумных целей, что обыкновенно называется мудростью; человеческому разуму, следовательно, свойственны: *ведение и мудрость*. Такие же свойства усвоятся откровением и разуму Божию, только, конечно, в совершеннейшем виде. *Как небо выше земли, так и мысли Его выше мыслей наших* (Ис. 55, 9).

## 1. Всеведение Божие

Под свойством всеведения Божия разумеется не только то, что Бог знает все, но и то, что знает все совершеннейшим образом.

I. Первый и существенный предмет ведения Божия есть существо Божие. Бог знает совершеннейшим образом Самого Себя. Сын Божий учил: *никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын (Мф. 11, 27)*. Здесь, ясно, речь о божественном ведении в пределах самого существа Божия, или о *самосознании* божественном. Ту же мысль апостол выражает так: *кто бо весть от человек, яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем; такожде и Божия никтоже весть, точию дух Божий (1Кор. 2, 11), Дух бо вся испытует, и глубины Божия (1Кор. 2, 10)*.

Самосознание Божие по сравнению с человеческим должно представлять, конечно, настолько же выше, насколько существо Духа бесконечного выше духа конечного. Человек не знает самого себя не только в сущности своей, он не знает и выражающих ее сил во всей глубине и полноте. Это потому, что жизнь его растет, силы его все более и более раскрываются. Как каждый человек в своей духовной жизни, переходя из одного возраста в другой, обнаруживает различные свойства души своей, так и в жизни целого человечества можно усматривать, что время открывает могущество человеческого духа. Что векам предшествовавшим казалось невозможным и невероятным в проявлениях умственных и нравственных сил человека, то в века последующие становилось действительностью. Но и пределами земной жизни не ограничивается развитие человека; в жизни вечной еще более раскроется сил души человеческой. Общий закон для всех способностей наших – усовершенствование без конца, а какова жизнь, таково и знание о ней. По мере её развития развивается и самосознание. Самосознание человека, таким образом, и не полно и не всегда одинаково равно. Не таково ведение о Самом Себе Бога. Ограничения времени не подчинены свойства природы божественной, следовательно, и ведение о Своей сущности. Его самосознание должно быть всегда равное, совершеннейшее и полнейшее от века и до века.

II. Усвоится Богу откровением вместе с знанием Самого Себя и полнейшее во все времена ведение *о делах Своих*. Дела Божии, открывшиеся во вне, совершились во времени. Но ведение дел Своих присуще Богу от вечности. *Он ведает вся прежде бытия их (Дан. 13, 42); прежде неже создана быти, вся уведена Ему (Сир. 23, 29); разумна*

(γνώστᾱ) *от века суть Богови вся дела Его (Деян. 15, 18)*, т. е. они не случайно, не как-нибудь непредвиденно, нечаянным образом совершены и совершаются, но все произошли и происходят по предведению Божию и созерцаются Им в образах (идеях) Своего ума прежде их появления, подобно тому, напр., как и художник, прежде чем появится его произведение, созерцает образ его в собственном духе.

Наконец, Бог совершенным образом знает все *внешнее*, действительное и возможное, необходимое и случайное, прошедшее, настоящее и будущее.

Бог знает все действительно существующее, Им сотворенное. Откровение учит, что Он знает порядок мира физического: *Сам поднебесную всю надзирает, ведый, яже на земли, вся, яже сотвори, ветров вес и воде меру (Иов. 28, 24–25)*, устав, данный дождю, и путь, назначенный для молнии громоносной (26 ст.). *Он исчисляет множество звезд, и всем им имена нарицает (Пс. 146, 4)*, *знает вся птицы небесныя (Пс. 49, 11)*. При этом все в мире физическом Он знает даже до малейших подробностей: *несть тварь неявлена пред Ним* (сокровенной от Него), *вся же нага и объявлена пред очима Его (Евр. 4, 13)*, у человека же Им сочтены и все волосы на голове (*Лук. 12, 7*). Знает Он и порядок мира нравственного: *на всяком месте очи Господни смотрят злыя же и благия (Притч. 15, 3)*. Потребности, желания, тайные мольбы человека Ему известны: *Господи, восклицает Псалмопевец, пред Тобою все желание мое, и воздыхание мое от Тебе не утаися (Пс. 37, 10)*. *Болий есть Бог сердца нашего, и весть вся (1Иоан. 3, 20)*.

Знает Бог и все прошедшее в сотворенном Им мире. Это ясно показывает св. Писание, когда говорит, что Бог в определенное время *будет судить вселенную в правде (Деян. 17, 31)*, *когда Он во свете приведет тайныя тьмы, и объявит советы сердечныя (1Кор. 4, 5)* и *воздаст коемуждо по делом Его (Рим. 2, 6)*.

Обнимает ведение Божие и все будущее, не только необходимое, но и все случайное, следовательно, и свободное, не только добро, но и зло.

Бог знает все *будущее необходимое*. Это будущее для Бога есть лишь переход во внешние дела Его вечных идей; Сам Он от века в идеях Своих предвидел и предустроил законы бытия и весь строй мировой жизни; поэтому Он не может не знать все это и по устройению мира во времени.

Но не только необходимое, но и все *будущее случайное* Ему ведомо и в мире физическом, и в мире нравственном. *В мире физическом нет свободы; в нем все стоит в связи с необходимыми причинами, почему на самом деле нет такого чистого случая, где бы без всякой причины что-*

нибудь произошло; случайным то или другое явление нам кажется потому, что сокрыты от нас причины его (внезапные, напр., направления ветров, путь молнии, нечаянные падения каких-нибудь тел и пр.). Но ведением Божиим обнимаются и все эти, неведомые нам, причины, а потому бывают предусмотрены и все неожиданные, представляющиеся случайными, обстоятельства. *Огонь, град, снег, голодь* (туман), *дух бурен*, по словам Псалмопевца, являются *творящими слово Его* (Пс. 148, 8), т. е. не случайно идут теми или другими путями, а предопределяемыми Богом. При самом миротворении они предназначены служить целям божественного правосудия: *огнь и град, и глад и смерть, вся сия создана быша на мечь* (Сир. 39, 36). Карательные молнии, будто бы случайно поражающие человека, на самом деле, по образному выражению Писания, суть стрелы, которые гнев Божий рассыпает на нечестивцев (Пс. 17, 15; Прем. 5, 21).

Знает Бог и все будущее случайное в мире нравственном, все действия свободы человека. Сам Бог говорит пр. Иеремии: *прежде неже Мне создати тя во чреве, познах тя* (Иер, 1, 5; ср. Гал. 1, 15). Псалмопевец исповедует: *Господи, Ты разумел еси помышления моя издаеча: стезю мою и уже мое Ты еси изследовал, и вся пути моя провидел еси* (Пс. 138, 2–3). *Несоделанное мое видесте очи Твои, и в книге Твоей еси напишутся* (16 ст.). На предведение будущих случайных событий указывается в Писании как на один из отличительных признаков истинного Бога: *возвестите нам грядущее напоследок*, говорится у пр. Исаии в обращении к ложным богам, *и увемы, яко бози есте* (Ис. 41, 23). Бытие в истинном Боге такого предведения доказывают и многочисленные, содержащиеся в слове Божиим, предсказания будущих случайных действий свободы человеческой; многие из них были изрекаемы за 100, за 500, 700 и даже за 1000 лет и оправдывались событиями, иные же исполняются на наших глазах, напр., предсказания Спасителя о распространении евангелия (Мф. 24, 14), судьбе иудейства (Лук. 21, 24) и др.; точность, с какою исполнялись в прошедшем, и исполняются ныне пророчества, свидетельствует, что столь же истинны и верны предсказания, относящиеся еще к будущим временам, напр., об обращении иудейства ко Христу (Рим. 11, 25–26), явлении антихриста (Иоан. 5, 43; 2Сол. 3–12 и др.), непоколебимом существовании церкви (Мф. 16, 18), кончине мира (Мф. 24, 29; 2Петр. 5, 1–12 и др.). Свящ. история представляет немало и таких примеров, что Богом предусматриваемы бывают меры и исправления беспорядков, имеющих произойти от свободных движений страстей человеческих.

*Примечание.* – С усвоением Богу полного и совершеннейшего ведения

в Писании иногда употребляются в отношении к Богу выражения, по-видимому, с противоположным содержанием. Так, „Ангел Иеговы“, удержавший руку Авраама, готовую заклать Исаака, говорил Ему: *теперь я знаю, что ты боишься Бога (Быт. 22, 12)*; Давид говорит: *испытай меня, Боже, и узнай мое сердце (Пс. 138, 23)*; или – *Бог воззрел на землю: и вот, она растленна (Быт. 6, 12)*; *вспомнил Бог о Ное (Быт. 8, 1)*; *сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет; узнаю (Быт. 18, 21)* и т. п. Понятно, что все такого рода выражения – выражения человекообразные, не предполагающие в Боге никакого предшествовавшего неведения. Все они легко изъяснимы в богоприличном смысле <sup>218</sup>.

По способу и свойствам ведение Божие вне Его находящейся действительности отлично от познания человеческого. Оно свободно от всех недостатков и ограничений, с которыми нераздельно соединено ведение существ конечных. Человек приобретает познания о внешнем мире чрез посредство действующих на него со вне впечатлений. Отсюда, человеческое познание является развивающимся во времени. Человек постепенно вырабатывает из представлений понятия, из них образует суждения и строит целую систему знания. К знанию основательному, насколько возможно полному, он идет постепенно. Но Бог не так познает вещи. Он не получает впечатлений отвне, – иначе Он, подобно нам, во времени приобретал бы познания, имел бы нужду в каких-нибудь чувственных органах. Он знает вещи непосредственно Сам Собою и чрез Самого Себя и независимо от внешних возбуждений; отсюда и самое ведение Божие свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково полно и совершенно; поэтому же в познании Божиим нет противоположности прошедшего и будущего, – для ведения Божия и все будущее есть уже как бы настоящее. Его познание есть единый и вечный акт созерцания <sup>219</sup>. Далее, наши познания о существующем далеко *не всеобъемлющи*. Мы не обладаем таким знанием не только в настоящем, но даже и в будущем нельзя надеяться, чтобы мы когда-либо узнали все. Внутренняя, сокровенная сущность предметов для нас навсегда останется непостижимой. Кто бы вполне постиг сущность хотя одного творения Божия, тот должен был бы видеть отношения его ко всему миру и затем к идеям божественным, по которым все устроено. Но такого познания ни об одном из дел Божиих мы не имеем. Бог же знает и самую сущность предметов, ибо все они суть выражение во вне Его творческих идей о них, существовавших в Нем от вечности.

III. Та сторона всеведения Божия, предметом которой являются



будущие свободные действия нравственных существ, называется *предведением* Божиим. Бог предвидит свободные действия человека, конечно, не в том смысле, в каком предусмотрительный человек может догадываться, ожидать чего-либо, или иногда предчувствовать что-либо, а в том, что предвидит и предрекает их как несомненно Ему известные, как имеющие непреложно совершиться. Как это возможно и как не нарушается этим свобода человеческая? Замечательное объяснение *возможности* такого предведения в Боге находим у Плотина († 270 г. по Р. Х.), которое после принято было и учителями церкви. Оно таково: для Бога и будущее есть настоящее, потому что для Него нет времени, а ограничения – настоящее и будущее – суть ограничения, принадлежащие времени. Для Бога все частные моменты времени, делящиеся на настоящее, прошедшее и будущее, составляют только настоящее. Таким образом, и будущее, имеющее последовать, для Него так же ведомо, как и настоящее. Признания этого требует самое свойство Бога как Существа неограниченного, Которое не учится чему-нибудь отвне. Если бы в область ведения Божия приходило что-нибудь отвне впоследствии, то и самое ведение Божие не было бы всегда полным, одинаково неизменным и, таким образом, вводился бы в существо бесконечное недостаток. Поэтому для Него все, что после будет, уже было и есть. Будущее для Него есть настоящее <sup>220</sup>.

Но если Бог предвидит, действительно, свободные действия человека как непременно имеющие последовать, то не стесняется ли этим самая свобода человека? Отцы церкви на этот вопрос отвечали тем, что ведение не есть еще необходимое определение действия или события. Не потому что-нибудь необходимо сбывается, рассуждали они, что Бог предвидит, но потому Он и предвидит, что так сбудется <sup>221</sup>. Что предведение Божие не есть еще определение событий, это аналогично открывается из ведения человека. Человек смотрит на происходящее пред его взорами и видит это как действительно существующее; но усмотрение его отнюдь не служит необходимо определяющею причиною того, что пред ним совершается или движется. Предведение Богом свободных действий человека можно еще уподобить нашему знанию действий других людей, а наше знание вовсе не стесняет свободы других людей; не от того человек так или иначе действует, что мы знаем его действия, – будем ли мы знать их или нет, самые действия его от того не изменятся. Наконец, если бы Бог своим предведением необходимо предопределял свободные действия человека, то тогда пришлось бы мыслить Бога, между прочим, виновником злых действий человека, а такой мысли, очевидно, нельзя допустить.

## 2. Премудрость Божия

Премудрость в Боге есть тоже всеведение Божие, но только рассматриваемое в отношении к Его действиям. Это совершенство или свойство разума божественного состоит в том, что Бог обладает знанием самых совершенных целей и наилучших, самых соответственных к достижению целей, средств и умением прилагать последние к первым, обнаруживая все это и в делах Своего творения и промышленности. Мудрость в смысле способности предначертывать определенные цели и верно определять пригодные для достижения их средства свойственна и человеку. Но мудрость человеческая не то же, что божественная. Мудрость человеческая очень ограничена; цели человеческой деятельности настолько узки, насколько узок круг нашей деятельности, а в определении средств человек вполне зависит от данного и изменяющегося положения вещей, а потому и его мудрость по необходимости бывает изменчива, не всегда вполне предусмотрительна и верна. Мудрость же божественная не зависит ни от чего постороннего или внешнего; она самобытна, как самобытно самое существо Божие, а потому вечна и неизменна, и вместе – всеобъемлюща и всесовершенна.

Так и изображает откровение это свойство Божие. Действия премудрости Божией проявляются во времени, но сама премудрость так же самобытна и вечна, как самобытно и вечно существо Божие. Бог от вечности и независимо ни от чего стороннего в уме Своем созерцал совершеннейший план всего необъятного мирового порядка – физического и нравственного, – со всеми его ближайшими и самыми отдаленными целями и со всеми необходимыми к осуществлению их средствами (Сир. 23, 29; Дан. 13, 42; Деян. 15, 18). Искупление и усыновление нас Богу Иисусом Христом, по слову апостола, предопределено Богом прежде *сложения мира* (Еф. 1, 4–5). Все бытие мира во времени есть только постепенное, но верное осуществление этого предначертанного плана. Но как не могло быть несовершенства в плане, созданном всесовершеннейшим умом, так не могло быть несовершенства и в его осуществлении. *И виде Бог вся, елика сотвори; и се добра зело* (Быт. 1, 31), свидетельствовал Сам Он по окончании творения. Ипостасная Премудрость Божия, Которою *создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли* (Кол. 1, 16), говорит о Себе, что Она радовала Иегову устройением мира, и Сама веселилась о создании земли, и радовалась сотворению человека (Притч. 8, 27–31). Создание звездного неба привело в

восторг ангелов: *егда сотворены быша звезды*, говорит Бог у Иова, *восхвалиша Мя гласом велиим вси ангели Мои* (38, 7). По свидетельству Его же Самого, надобно не иметь ни очей, ни сердца, чтобы не видеть чудес премудрости в устройстве мира (Иер. 5, 21–22). Свящ. писатели единодушно выражают глубокое благоговение к Создателю, взирая на мудрое устройство мира или, что то же, его целесообразность. *Благослови душе моя Господа*, поет Давид, восхищенный созерцанием чудных дел Божиих: *Господи Боже мой, возвеличился еси зело... Яко возвеличишася дела Твоя Господи; вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103, 1, 24). Бог премудростию основа землю, уготова же небеса разумом, повторяет премудрый сын Давидов (Притч. 3, 19; ср. Иер. 10, 12).

Чудная целесообразность прозревается священными писателями как в устройении целого мира, так и всех отдельных частей его. Во вселенной вообще она усматривается, напр., в удивительной целостности и гармонии мировой жизни, несмотря на смешение в мире разнородных и враждебных стихий, напр., огня, воды и др. (Прем. 19, 17; Сир. 42, 25–26), в неизменности и непреложности мировых законов (Иер. 31, 36–37; Пс. 148, 5–6; Сир. 16, 26–29) и пр.; в устройении земли – в премудром расположении всего мерою и числом и весом (Прем. 11, 21), в частности: в определении Творцом меры земли (Иов. 38, 5, 18), меры гор, веса холмов (Ис. 40, 12) и ветров (Иов. 28, 25), меры или количества воды на земле (Иов. 28, 25), пределов, затворов и врат моря (Иов. 38, 8–11), мест для островов (Сир. 43, 25), в даровании водной сущности в достаточном на все время бытия мира количестве и установлении, применительно к нуждам земли, её форм – дождя, росы, града, снега, льда, инея (Иов. 38, 28–29), в определении путей дождю, молнии и грому (Иов. 38, 25, 35), и вообще такого действия стихий природы, что *огнь, град, снег, голоть, дух бурен являются творящими слово Его* (Пс. 148, 7–8) и пр.; в устройении видимого неба – в таком же строжайшем соблюдении порядка, числа и меры, как и в расположении всего на земле (Ис. 40, 12), в сотворении звезд в определенном количестве (Ис. 40, 26; Пс. 146, 4), в установлении такого порядка между ними, что *не имут ослабети в стражбах своих* (Сир. 43, 11), в определении взаимных отношений небесных тел (Иов. 38, 31), с указанием каждому определенного места (38, 32) и назначения (Быт. 1, 14–18), в предначертании всех небесных изменений (Иов. 38, 33; Мф. 16, 2–3) и пр. Множество же миров, гораздо больших земли, но невидимых с земли по их отдаленности, вызывает в свящ. писателях лишь исповедание неисповедимого величия Божия и изумление пред высочайшею мудростью Творца (Сир. 43, 29–36).

Такую же премудрость, по слову откровения, явил Творец и в создании царства *растительного и животного*. По словам Спасителя, и Соломон во всей славе своей не одевался так пышно, как каждая из полевых лилий одета Творцом (Мф. 6, 28–30). В царстве же животном, в определении числа живых и чувствующих тварей (Лук. 12, 6), образа и цели бытия каждой твари, места жизни на земле и времени деятельности (Пс. 103, 17–23), особенно – в целесообразнейшем устройении инстинктов животных премудрость Божия проявилась еще многообразнее. Он мудро сочетал, напр., в бегемоте чрезвычайную силу и величину с кротостью, так что он питается травой и около него безбоязненно пасутся и играют самые малые и слабосильные животные (Иов. 40, 10–19), в орле – его малоплодность с свиванием себе гнезда на высоте и остротою зрения (Иов. 39, 27–29), в страусе – сокрытие от него мудрости, данной живым тварям, о сохранении своих детей и попечительности о них, с его многоплодностью (Иов. 39, 14–17), в муравье – с его незначительностью чрезвычайное трудолюбие, поучительное и обличительное для человека.

Но более всего свидетельствуют о премудрости Божией, по учению откровения, *устройство природы человека*, для которого и создан весь обитаемый нами мир, а особенно – *судьбы мира нравственного*, хотя человеку и не всегда бывают понятны пути провидения. Особенным действием Своего творчества Он установил в человеке чудное единение духа и тела (Быт. 2, 7), с благословением чадородия (Быт. 1, 28) определил весь таинственный ход утробного образования и рождения человека (Иов. 10, 8–11; Пс. 138, 13–16; 2Мак. 7, 22–23), как и место и время его рождения (Пс. 86, 6; Сир. 17, 1–2) и такое целесообразное соотношение между членами человеческого тела и мудрое расположение их в нем, что все они помогают друг другу и каждый, отправляя свою частную деятельность, служит общим пользам целого тела (1Кор. 12, 12. 20–25). Не дело простой случайности, а осуществление премудрого божественного плана мира и возникновение новых народов, размножение, степень благоденствия, время жизни и место селения, ослабление, поглощение другими народами (Деян. 17, 18. 24. 26). По образному выражению Писания, Бог ведет писание или перепись народов, в которой записывается всякий новорожденный в том или другом народе (Пс. 86, 6; ср. Исх. 4, 3; Иез. 13, 9). Под переписью разумеется творческая вечная идея, или план мира, в котором предначертано бытие всех народов, порядок следования одних за другими и пр.

В устройении нравственной жизни человека как на проявления и свидетельства премудрости Божией в откровении указывается на

премудрое распределение Богом естественных дарований (талантов) между людьми (Мф. 25, 15; Сир. 1, 6. 8–11), сообразно с нуждами человеческого благоустройства и благоденствия, равно и дарований благодатных, сообразно с потребностями церкви (1Кор. 12, 4–11), в восставлении среди народов т. н. великих людей в определенные времена в качестве орудий Своих мудрых целей (Сир. 10, 14; Ис. 45, 1–2; Иер. 1, 5; 1Езд. 1, 2), в соответствии посылаемых искушений с силами человека (1Кор. 10, 13), наград и наказаний с нравственными свойствами награждаемых и наказываемых в целях уврачевания греха и укрепления в добродетели (Пс. 79, 6) и пр. Вообще же все действия промысления Божия о спасении людей, не исключая и таких, как сокращение срока земной жизни у одних, и удлинение её у других, благоденствие нечестивых и бедствия людей благочестивых (Прем. 4 гл.; 12, 20), по мысли откровения, суть выражения попечительной о благе человека высочайшей премудрости Божией.

Но особенно как на дело неизреченной премудрости Божией в судьбах мира нравственного, Писание указывает на домостроительство нашего искупления. *Мы проповедуем Христа распята*, говорит ап. Павел, *иудеем убо соблазн, еллином же безумие: самим же званым иудеем же и еллином Христа, Божию силу и Божию премудрость* (1Кор. 1, 23–24); *глаголем премудрость Божию в тайне сокровенную, юже представи Бог прежде век в славу нашу* (–2, 7). В обретенном премудростью Божией способе восстановления человека, по словам пророка, *милость и истина сретостеся, правда и мир облобызастеся* (Пс. 84, 11). Столь же дивен и план спасения во Христе. *О глубина богатства и премудрости и разума Божия! яко не испытана судове Его, и неизследовани путие Его!* восклицает апостол по рассмотрении плана спасения иудеев и язычников (Рим. 11, 33).

Содержащееся в откровении относительно в общих чертах, в творениях святоотеческих учение о премудрости Божией раскрывается с величайшею подробностью; раскрытию же той стороны этого свойства, которая проявилась в целесообразном устройении мира, некоторыми из них посвящены целые обширные трактаты<sup>222</sup>. Изучение природы, наблюдение над величием и красотой её и целесообразностью в ней не могут не приводить к признанию высочайшей премудрости в Боге и стремящейся к истине естественной мысли человеческой. Поэтому-то телеологическое доказательство бытия Божия является одним из самых древних, и вместе самых понятных для рассудка и убедительных для сердца. Уже языческие мудрецы (Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель, Сенека) в

чрезвычайном порядке и мудром устройстве мира видели свидетельство премудрости Художника мира. С расширением же круга познаний о природе для человека еще более способов и средств убеждаться в премудрости Творца. История и указывает многих из христианских ученых (и притом таких, которым опытная наука больше всего обязана своим движением вперед), которые чем более изучили природу, тем более проникались благоговением к премудрости её Виновника. Таковы были, напр., Н. Коперник, Ньютон, Кеплер, Линней и многие другие естествоиспытатели, имена которых навсегда останутся поучительными и обличительными для тех, которые полагают, что опытные науки и вера несовместимы одно с другим и что исследования природы неизбежно ведут к подрыву откровенной истины <sup>223</sup>. Противниками учения о целесообразности в мире и премудрости Творца являются лишь материалисты и пантеисты: материалисты – потому, что с признанием цели в природе, пришлось бы признать нематериальное начало для неё, а пантеисты – потому, что с признанием цели, устранялся бы взгляд на бессознательность и безличность абсолютного. Из общих их воззрений выходят и их возражения против творческой премудрости в устройении мира; но по этому же самому их возражения не могут подрывать веры в премудрость живого и личного Бога <sup>224</sup>.

## § 22. Воля Божия и её свойства

С совершеннейшим разумом в Боге внутренне и нераздельно соединяется совершеннейшая воля. Св. Писание во многих местах говорит о воле Божией. Спаситель научал в молитве предавать себя воле Божией: *Отче наш!.. да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли (Мф. 6, 10)*, равно и Сам, молясь о мимотирии от Него чаши, говорил: *обаче не Моя воля, но Твоя да будет (Лук. 22, 43)*. Св. писатели свидетельствуют, что Бог *вся действует по совету воли Своея (Еф. 1, 11; Пс. 113, 11 и др.)*.

Понятие о свойствах воли Божией можно составить по аналогии с свойствами нашей воли, являющейся хотя и слабым, недействительным отображением воли Божией; сродство между ними указывает само же Писание, когда поставляет волю Божию образцом или идеалом и для человеческой воли (Мф. 5, 48; Рим. 12, 2 и др.). Воля человеческая по естеству своему является свободною, при правильном и нормальном своем проявлении определяется и руководится в своих намерениях и действиях стремлением к осуществлению в жизни идеала нравственного совершенства, а в осуществлении своих идеалов или целей является обладающею известною степенью силы или могущества. Эти свойства воли в самой себе – свобода, нравственное состояние и степень могущества или силы – проявляются и во внешних её действиях. С подобными свойствами, только в отрешении от всякого несовершенства и ограниченности, должна быть представляема и воля Божия. Такою она изображается и в откровении, именно, изображается по существу своему *высочайше свободною*, по нравственному своему направлению – *всесвятою*, по силе или могуществу – *всемогущею*, по отношению к тварям свободно разумным – *требующею* от них святости и потому наказывающею зло и награждающею добро, или *всеправедною*.

## 1. Высочайшая свобода воли Божией

По своему существу воля Божия есть воля *высочайше свободная*. Свобода воли Божией состоит в том, что она в своих решениях и определениях совершенно независима ни от каких сторонних (внешних) побуждений или влияний, но основание своей жизни и всех своих хотений и действий заключает единственно в самой себе, определяясь исключительно идеями всесовершеннейшего божественного разума. Такая свобода может быть свойственна только существу самобытному, каков Бог. В человеке хотя и есть тоже свобода <sup>225</sup>, но она никогда не бывает и не может быть такою полною. С одной стороны, в действиях своих человек никогда не может совсем освободиться от влияний внешних условий как независимых от него (внешней природы, других людей, обстоятельств места и времени, состояний своего духа и тела), а с другой, – самая свобода его в своих определениях не может совсем освободиться от колебания и борьбы, – частью вследствие ограниченности самого знания человеческого, не всегда правильно представляющего предметы для выбора воли, частью вследствие двойственного состава человеческой природы, представляющей часто совсем несогласимые, но в то же время одинаково сильные побуждения, и высшие нравственные и низшие чувственные. Бог же независим ни от чего постороннего и, следовательно, Его воля, выражаясь в хотении и действовании, определяется только лишь сама собою, т. е. она вполне и совершенно свободна. С другой стороны, в свободе воли Божией не может быть борьбы, колебания в выборе между какими-нибудь различными побуждениями Его природы, потому что природа божественная проста и едина.

Откровение ясно приписывает такое свойство воле Божией. Ап. Павел о Боге Отце, напр., говорит, что Он *нарек нас во усыновление Иисус Христом по благоволению хотения* (θελήματος) *Своего* (Еф. 1, 5), что Он открыл нам *тайну воли Своея по благоволению Своему* (ст. 9). Ясно, что здесь разумеется воля, существующая в Боге от вечности, независимо от осуществления её намерений в сотворенном мире, а в этой воле советы и решения могут не иначе возникать, как непосредственно из глубины её существа и независимо ни от чего стороннего и внешнего, что могло бы иметь на нее какое-либо влияние (Рим. 11, 34). Та же мысль выражена у Псалмопевца так: *Бог наш на небеси и на земли, вся елика восхоте, сотвори* (Пс. 113, 11).

Высочайше свободными, а не вынуждаемыми чем-либо у Бога,



откровение представляет и все действия Божии по устройению мира. Он вся действует по совету воли Своея (Еф. 1, 11) в делах промышленности как о мире физическом, так и о мире нравственном: и по воле Своей творит в силе небесней и в селении земнем: и несть, иже воспротивится руце его, и речет ему: что сотворил еси (Дан. 4, 32; ср. Иов. 23, 13); о раздаянии благодатных даров людям апостол говорит: вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властию коемуждо якоже хочет (1Кор. 12, 11). На свободную волю Божию как последнюю причину многих явлений нравственного порядка, указывается в притче Спасителя о делателях в винограднике (Мф. 20, 1–16).

## 2. Святость воли Божией

По своему нравственному состоянию воля Божия есть воля всевятая. Святость воли Божией состоит в том, что она в своих стремлениях определяется и руководится представлениями и помыслами об одном высочайшем добре и эти её стремления всегда совпадают с самым их осуществлением, а не остаются одними благими желаниями. Поэтому Бог чист от греха и не может согрешать, любя и в тварях добро и ненавидя зло.

I. Откровение изображает Бога существом всесвятейшим. Сам Бог говорит о Себе: *святи будите, яко Аз свят есмь* (Лев. 19, 2; 1Петр. 1, 16). Ангелы изображаются славословящими Господа песнью: *свят, свят, свят Господь Саваоф; исполнь вся земля славы Его* (Ис. 6, 3; см. Апок. 15, 4). По свидетельству новозаветного откровения: *Бог свет есть, и тьмы в Нем несть ни единыя* (1Иоан. 1, 5); *всяк имеяй надежду сию* (т. е. на будущее прославление и лицезрение Бога) *Нань очищает себя, якоже Он чист есть* (-3, 3). Он даже не искушается злом (Иак. 1, 13). Поэтому и в тварях Он ненавидит зло и любит добро: *мерзость Господеви путие развращени: приятни же Ему еси непорочнии в путех своих* (Притч. 11, 20; 15, 9; Пс. 5, 5-6; Ис. 59, 2 и др.). В яснейшем свете изобразилась святость Божия, когда явилась на земле в лице единородного Сына Божия. Бог Отец и нас избра в Нем (И. Христе) *прежде сложения мира, быти нам святым и непорочным пред Ним в любви* (Еф. 1, 4), явился нашим Искупителем и Освятителем.

Такое состояние свободы Божией, что она может хотеть и делать только добро и не может делать зла, есть проявление чистейшей свободы. Это потому, что не какая-либо внешняя сила или судьба и не какой-либо вне Бога закон вынуждают Бога быть святым, но Он Сам всегда, с полной готовностью, совершенною охотою, руководясь ясными представлениями о добре, по совету воли Своей, желает и делает добро; хотение и делание добра есть требование Его всесовершенной природы. Для человеческой воли такое состояние свободы есть идеал, к которому человек постепенно и по частям лишь может приближаться при содействии благодати Божией (Рим. 7, 15-25; 8, 26; Филип. 4, 13); причина этого – узкость и ограниченность сил человека<sup>226</sup>. Бог же – существо всемогущее, и потому у Него совпадают хотение нравственного совершенства с его осуществлением.

Понятно отсюда, как должно смотреть на те религиозные учения, которыми свобода Божия представляется не подчиненною никаким началам, хотя бы имеющим свой источник в Самом же Боге и самое это

подчинение имело причину единственно в Нем же Самом. Несовместимо будто бы с славою и величием Божиим подчинение Его свободы каким-либо идеям или правилам, с которыми бы она сообразовалась или которыми бы определялась. Тот, Кто всем повелевает, Сам не должен подчиняться чему-либо; Кто издает законы, Сам должен быть изъят из власти законов, – Он *безусловно свободен* и в Своих действиях не определяется никаким законом. Закон для Него – это Его собственная воля, точнее – произвол. С таким характером являются боги в греческой мифологии, особенно в изображении Гомера, а также римские; они делают, что хотят, и доброе и дурное, следуют движениям постоянно изменяющегося чувства; святость им всего менее свойственна. Но в особенности такое понимание нравственной природы Божества свойственно религиозным мировоззрениям восточных народов; в религиях востока величие Божества представляется по образу деспотического величия земных владык, не желающих признавать над собою никакой ограничивающей власти, хотя бы закона. Таков, в частности, магометанский Аллах. В своей абсолютной власти Он не определяется никакими началами и идеями, руководясь единственно произволом; Он награждает и наказывает людей ни с чем не сообразуясь; Он наперед определяет гибель и блаженство человека, и Его определения безусловны; в Его царстве нет свободы, но есть суд, суд без законов, исход которого зависит от одной Его безусловной воли. Таков же Бог Талмуда (Шохина), представляющий грубоантропоморфическое искажение ветхозаветного Бога Израиля. В христианском мире в этом духе извращены истинные понятия о свободе и святости воли Божией кальвинизмом. И здесь Бог представляется с свойствами восточных властителей. Он действует по одной безусловной воле Своей; Его управление миром не оставляет места свободе тварей; все действия человеческие, даже мысли и намерения людей, суть дело Бога (*Dei voluntas omnipotens regum causa*, учит кальвинизм); по одной безусловной воле Своей Он предопределяет одних к вечному блаженству, других – к вечному осуждению, являясь милостивым без правды и карающим без милости. Не так научает откровение представлять нравственное существо Божие <sup>227</sup>.

II. Как существо всесвятое Бог не может не только творить, но и желать бытия зла. Но в действительности существует зло и в мире физическом, и особенно в мире нравственном. Согласимо ли это с святостью всемогущего Бога? В ответ на это недоумение отцы церкви объясняли следующее: злом в собственном и строгом смысле должно считать грех, нарушение свободою человеческою воли Божией; то же, что

мы называем *физическим злом* (неурожаи, пожары, бури, землетрясения и другие бедствия, наблюдаемые на земле), не есть само в себе зло; таковым оно является только для грешных людей; хотя оно, действительно, от Бога, но посылается для исправления людей и возбуждения их к добру, а потому есть добро. Грехи же, следствием которых бывает физическое зло, все происходят от злоупотребления свободой разумных тварей, которую Бог создал доброю и, даровавши им, уже не отнимает, попуская и её злоупотребления, так как ею собственно обуславливается и добро нравственное; без неё оно не могло бы существовать, а Сам Он есть высочайшее благо, которое исключает всякое зло, как свет исключает тьму, бытие – небытие <sup>228</sup>.

*Примечание.* – В св. Писании есть места, которые, на первый взгляд, могут показывать в Боге как будто что-то несообразное с Его святостью. Но при правильном взгляде на происхождение зла все они легко объяснимы без противоречия святости Божией.

Так, когда говорится, что Бог *зиждет злая* (производит бедствия – Ис. 45, 7) или что нет зла во граде, еже Господь не сотвори (Амос. 3, 6), то под злом разумеются скорби, посылаемые на грешников для их исправления – зло физическое, являющее добром по отношению к тварям, ибо служит наказанием и врачевством от грехов <sup>229</sup>.

Встречаются, далее, такие выражения, которыми Бог представляется как будто виновником ожесточения во зле, напр., ожесточения сердца фараонова (Исх. 4, 21; 10, 1 и др.) или сердца израильтян (Втор. 29, 4; Исх. 6, 9). Так как по свидетельству того же слова Божия ожесточение фараона зависело от него самого (Исх. 7, 13. 22; 8, 15. 32; 9, 35 и др.), а израильтяне сами не следовали закону (Втор. 10 гл. 1Цар. 6, 5; Пс. 94, 8; Иер. 5, 3; 7, 26), то выражения: Бог *ожесточил* сердце фараона или израильтян означают только то, что Бог *попустил* ожесточение свободы человеческой, а не то, что Сам *произвел* это ожесточение. Таков же смысл и встречающихся подобных выражений в новом завете, напр.: *затвори Бог всех* (т. е. иудеев и язычников) *в противление* (Рим. 11, 32), и еще: *даде им* (иудеям) *Бог духа нечувствия, очи не видети, и уши не слышати* (Рим. 11, 8). Понимать их должно не в том смысле, как бы Сам Бог производил все это, но так, что Он только попустил, потому что человеку дана свобода, и доброе дело должно быть непринужденным. В этих местах св. Писание, говоря о попусчении Божиим, выражается только о попусчении как о действии и творении Божиим <sup>230</sup>.

Иногда, Бог представляется в Писании как будто располагающим к тем или другим худым поступкам, напр., говорится: о склонении Богом

Давида к тщеславному исчислению народа (2Цар. 24, 1), о воле Божией на прельщение Ахава духом лжи (3Цар. 22, 20–23), на сожигание пр. Осии с женою непотребною (Ос. 1, 2; 3. 1). Но первое в другом месте приписывается злему духу (1 Пар, 21, 1). Об Ахаве представлено видение, а не какая-либо действительная история; ослепление его, вследствие уклонения от света Божия во тьму суеверий, изображается как казнь правды Божией. То, что говорится об Осии, представляет собою символическое изображение преступной страсти израильского народа к богам языческим. „Пророк же, – говорит блаж. Феодорит (в толков. на кн. пр. Осии), – не заимствовал скверны от этой распутной жены, потому что согласился на этот союз не из раболепства порочному вожделению, но для исполнения Богом данного ему повеления. Надлежит знать, что хорошее и худое признается таковым по цели, т. е. по внутреннему расположению действующего“.

Наконец, в некоторых местах св. Писания приписывается Богу искушение людей, напр., Авраама, и таким образом Бог представляется как бы виновником греха. Но в подобных случаях нужно иметь в виду, какого рода искушение приписывается Богу. Искушение есть приведение какого-либо существа в такое состояние, в котором бы сокровенные его свойства открылись в действии. Искушение возможно двоякое: 1) искушение во зле, или возбуждение к действию злых склонностей, кроющихся в человеке и 2) искушение в добре или направление, даваемое действующему в нем началу добра в открытой борьбе против зла или против препятствий в добре, для достижения победы и славы. Первое не от Бога (Иак. 1, 13), но есть следствие оставления Богом (2Пар. 32, 31); оно происходит от плоти нашей, от мира или от других людей и от диавола. Второго рода искушение от Бога и, в меру духовных сил, посылается во благо человеку. Такого искушения Давид просил себе (Пс. 25, 2). Сам И. Христос *искушаем был по всяческим* (Евр. 4, 15). Этого же рода было и искушение Авраама в Исааке.

### 3. Всемогущество воли Божией

Воля Божия, будучи безусловно свободною в своих желаниях и действиях и определяясь в своей деятельности представлениями об одном высочайшем добре, ничем не ограничивается и в выполнении своих решений, или иначе – обладает *всемогуществом*. Это есть такое свойство, по которому Бог приводит в исполнение все угодное Ему без всякого затруднения и препятствия, так что никакая сторонняя сила не может удерживать или стеснять Его действия.

Св. Писание весьма часто говорит о всемогуществе Божиим. Оно называет Бога *Господом сил* (Пс. 23, 10), *Богом сил, Которому по силе нет равного* (-88, 9), *единым сильным* (1Тим. 6, 15), Вседержителем (Παντοκράτωρ – Иер. 32, 18–19; 2Кор. 6, 18 и др.), у Которого *не изнеможет всяк глагол* (ῥῆμα – то же, что дело – Лук. 1, 37). Приготовляя Авраама к имеющему быть повелению и обетованию, Бог говорит о Себе: *Я Бог всемогущий* (Быт. 17, 1). Вовне всемогущество воли Божией, по изображению Писания, сначала открылось в творческом произведении всего того, что Богу угодно было создать: *вся, елика восхоте Господь, сотвори* (Пс. 113, 11), и сотворил все единым словом: *Той рече, и быша: Той повеле и создашася* (Пс. 32, 9). Затем оно постоянно открывается в делах никогда не прерывающегося владычественного промысления Божия о тварях: в промыслении общем всемогущество Божие проявляется в сохранении бытия и силы тварей и направлении их со всею их жизнью и деятельностью к предназначенным им целям (Пс. 103, 27–30; 1Пар. 29, 11–12 и др.), а в промыслении особенном – в чрезвычайных действиях, совершаемых для особенных целей, каковы чудеса: *благословен Господь Бог израишев, творяй чудеса един* (Пс. 71, 18; 76, 14 и др.). В частности, в области нравственного порядка всемогущество Божие проявляется в том, что здесь, без нарушения свободы людей, все волею Божиею направляется к поспешествованию добру и ослаблению зла, пока не будет достигнуто окончательное и полное торжество добра над злом, пока Владыка духовно-нравственного царства не положит *вся враги под ногама Своима* (1Кор. 15, 25). Бесконечная сила воли Божией, по словам Спасителя, способна отражаться и в воле человека, по мере того, как он подчиняет ее воле Божией и, так сказать, соединяет с волею Божиею (Мф. 17, 20).

II. Представляющие величие Божие по подобию земного величия и в духе восточных понятий о могуществе земных властителей, не желающих знать никаких стеснений в выполнении своих хотений и ограничений

своего произвола, выставляли и выставляют в этом же духе некоторые возражения против идеи всемогущества Божия.

Так как Бог, говорили в древнее время, повторяли и позднее, не может грешить, допускать лжи, умереть, сделать смертного бессмертным, прошедшего – настоящим, чтобы 2х2 было вместе и 4 и 10 и т. д., то Он не всемогущ. Общий ответ на подобные рассуждения у древних отцов был тот, что всемогущество Божие заключается не в том, чтобы делать все, что бы нам ни вздумалось, а в том, что Бог может приводить в исполнение все угодное Его воле; если же Его воля не хочет многого такого, что противно Его совершеннейшей природе, то это показывает не слабость её и бессилие, а напротив – её силу и могущество. Блаж. *Августин* пишет: „когда говорим, что Бог не может умереть или обманывать, то этим не умаляется Его могущество. Напротив, Его могущество стало бы меньше, если бы это невозможное сделалось для Него возможным. Потому, собственно, Он и есть всемогущ, что не может ни умереть, ни обмануться. Он делает то, что хочет и не терпит того, чего не хочет; если бы последнее приключилось Ему, тогда не был бы Он всемогущ“ <sup>231</sup>.

Бог не может сделать более, чем сколько сделал, следовательно, Он не всемогущ, говорили некоторые из схоластиков (напр., *Абеляр*). Неосновательность такого рассуждения очевидна; Бог может сделать все, но делает только сообразное с тем, чего хочет Его воля, а это всё, действительно, Им сделано. Могущество Его ограничивается Его совершенствами, а отнюдь не действительным конечным миром. Ограничивать Божие могущество действительностью мира значило бы более, чем только измерять могущество возрастного человека делами слабого детства.

Вообще все подобные возражения и рассуждения исходят из неправильных, грубых понятий о всемогуществе Божиим, под каковым разумеют возможность делать все, что бы ни захотелось. Но божественное могущество имеет не такой характер. Бог может сделать все в силу Своего могущества, *невозможно же для Него ничтоже (Иов. 42; 2; Мф. 19, 26)*, может *от камня воздвигнути чада Аврааму (Мф. 3,9)*, но действительно делает только то, что согласно с Его нравственной природою и её требованиями. Его всемогущество, следовательно, не физического, а *нравственного* характера. Возможная деятельность, которая представляется в приведенных возражениях, есть деятельность противная высшему разуму. Не перестал ли бы Бог, совершивши все то, что в них указывается, быть тем высочайше разумным существом, каким есть, не потерял бы Он вместе и самое Свое всемогущество?

## 4. Правда Божия

I. Воля божественная, будучи сама по себе свята, требует и от разумных творений также святости, а потому дает им закон нравственный, ведущий исполняющих его к святости, и как всемогущая за исполнение его награждает, за нарушение наказывает. Это свойство воли божественной есть *высочайшая правда*, или справедливость. Правда воли Божией, таким образом, проявляется в двух действиях: в правде, дающей закон святости (правда законодательная), и в правде, воздающей нравственным существам – каждому по заслугам (правда мздовоздающая или правосудие). На оба эти действия воли Божией указывает апостол, когда говорит о Боге, что *Он един есть Законоположник и Судия, могий спасти и погубити* (Иак. 4, 12).

Воля Божия как всевятая требует и от людей святости. Чрез Моисея Бог говорил: *будьте святы, яко Аз свят есмь* (Лев. 19, 2); Спаситель мира учит: *будьте вы совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф. 5, 48). Ап. Петр убеждает: *по звавшему вы Святому и сами святы во всем житии будьте* (1Петр. 1, 15). Требуя святости от разумно свободных существ, Бог дал людям закон нравственный, следуя которому они, действительно, могли бы уподобляться Богу. Закон этот двоякий – внутренний, *естественный*, начертанный в самой природе человека (Рим. 2, 14–15), и закон внешний, *положительный*, или откровенный, разделяющийся на ветхозаветный и новозаветный. Давши закон, воля Божия требует от людей и того, чтобы они не нарушали ни одной йоты его (Мф. 5, 18–19), а, напротив, свято и неприкосновенно хранили и исполняли его и чрез то приближались к той святости или совершенству, которыми обладает Бог.

Бог есть и праведный Судия, воздающий за исполнение или нарушение данного им закона. *Мне отмщение, и Аз воздам, глаголет Господь* (Втор. 32, 35; Рим. 12, 19; Евр. 10, 30; сн. Пс. 93, 1; 1Сол. 4, 6). *Не льститеся: Бог поругаем не бывает. Еже бо аще сеет человек, тожде и пожнет: яко сеяй в плоть свою, от плоти пожнет истление; а сеяй в дух, от духа пожнет живот вечный* (Гал. 6, 7–8). Им на вечные времена установлен такой закон, что правда и добро уже естественным образом влекут за собою относительное блаженство, а зло и порок – мучения и зло. Об этом свидетельствует каждому его собственная нравственная природа. Сила и неподкупность, с какими совесть одобряет добрые намерения и действия человека и порицает злые, и чрез то вносит в его душу или покой



и радость, или возбуждает тревожные и мучительные движения нравственного чувства, есть голос правосудия Божия в человеке. Естественно также следует, в силу того же закона, что то или другое нравственное поведение и достоинство человека соответственно отражается на его внешнем благополучии, долговечности или расстройстве здоровья, отношениях к нему близких и т. п.

Но с появлением греха и вообще вследствие злоупотреблений свободы разумных существ одного этого суда правды Божией сделалось недостаточным. Открылась необходимость со стороны всесвятого Бога как любящего одно добро и отвращающегося от зла в особых действиях Его промысла (употреблении положительных наград и наказаний) для ограничения зла и торжества добра. Откровение свидетельствует, что Бог, действительно, проявлял и проявляет Свое правосудие и в особых действиях Своего промысла.

Так, как только согрешили ангелы, Бог их *не пощаде, но пленицами мрака связав, предаде на суд мучимых блюсти* (2Петр. 2, 4; Иуд. 6 ст.), – согрешили прародители, и также подверглись праведному осуждению Божию (Быт. 3 гл.). Дальнейшая история человечества подтверждает правосудие Божие указаниями на многочисленные действия его, представляя примеры наказания за нечестие и награждения за верность нравственному закону как целых народов и всего человечества, так и отдельных лиц, каковы, напр., всемирный потоп, судьба Содома и Гоморры, смешение языков и рассеяние племен и пр. Особенно ясно и поразительно видны действия правосудия Божия в истории богоизбранного народа израильского от начала её и до наших дней. События из жизни патриархов этого народа – Авраама, Исаака и Иакова, история Иосифа, 40-летнее странствование по пустыне, история народа Божия в период судей и царей, ассирийский и вавилонский плен, разрушение Иерусалима и рассеяние иудеев, продолжающееся доселе, представляют нагляднейшие свидетельства правосудия Божия. Для разума, рассматривающего и историю других народов в свете веры в правосудие Божие, ясно видима всесовершенная правда Божия в исторических судьбах всех царств и народов.

Правосуден Бог и в отношении к отдельным лицам: *очи Господни (обращены) на праведныя, и уши Его в молитву их; лице же Господне на творящая злая, еже потребити их от земли* (1Петр. 3, 12). У Него нет лицепрятия (Еф. 6, 9; Рим. 12, 19; Кол. 3, 25). *Кийждо, еже аще сотворит благое, сие примет от Господа, аще раб, аще свободь* (Еф. 6, 8; см. Пс. 5, 12–13; 23, 4–5 и др.). *Дворы праведных Им благословляются* (Притч. 3, 33).

Ап. Павел исповедует: *подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох. Прочее убо соблюдается мне венец правды, его же воздаст ми Господь, в день он, праведный Судия; не токмо же мне, но и всем возлюбившим явление Его (2Тим. 4, 7–8)*. И напротив, Господь мститель за все дурное (*1Сол. 4, 3–7*); *кто неправо поступит, тот получит от Бога по своей неправде (Кол. 3, 25)*. Проклятие Господне на доме нечестивого (*Притч. 3, 33*; сн. 15, 25). На нечестивых пребывает гнев Божий (*Иоан. 3, 36*; *Рим. 1, 18; 12, 19*; *Еф. 5, 6*; *Пс. 77, 31* и др.). По отношению к беззаконникам, по образному выражению Писания, *Бог наш огонь поядаяй есть (Евр. 12, 29; Втор. 4, 24)*.

Как на особенные, чрезвычайные проявления правосудия Божия, откровение указывает на тайну искупления и будущей всемирный суд.

В деле искупления Бог *не ведевшего греха (И. Христа) по нас грех сотвори (сделал для нас жертвою за грех), да мы будем правда Божия о Нем (2Кор. 5, 21*; сн. 19 ст.), – предложил Его в жертву умилоствления в крови Его чрез веру, *в явление правды Своя, за отпущение прежде бывших грехов (Рим. 3, 25)*.

День всемирного суда Божия будет *днем гнева и откровения праведного суда Божия, в который Бог воздаст коемуждо по делом его (Рим. 2, 5–8)*. Тогда *приимет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор. 5, 10)*. Как каждое доброе действие человека, как бы ни казалось оно незначительным, как, напр., подание чаши студеной воды (*Мф. 10, 42*), и даже добрые тайные мысли и желания будут иметь *похвалу от Бога (1Кор. 4, 5)*, так и за каждое слово *праздное, еже аще рекут человецы, воздадят о нем слово в день судный (Мф. 12, 36)*. Последним следствием праведного суда Божия в этот день будет то, что праведники наследуют *уготованное им от сложения мира царствие (Мф. 25, 34)*, а грешники услышат обращенный к ним глас Божий: *идите от Мене проклятии, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелом его (41 ст.; сн. 2Сол. 1, 5–10)*. Имея в виду воздаяние на этом суде, ап. Павел говорит: *страшно есть впасти в руке Бога живаго (Евр. 10, 26–31)*, а потому призывает христиан служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом (12, 28).

II. Против правосудия Божия с давних времен указывается на торжество нравственного зла в лице благоденствующих грешников, при унижении добродетели в лице страждущих и гонимых праведников. В древности иным казалось даже невозможным согласить такое явление с правдою единого Бога и приводило к дуалистическим представлениям о Боге. И ныне, под ударами кажущихся незаслуженными бедствий, нередко случаи ропота на Бога и даже отпадения от веры в Него к неверию.

Атеисты и прямо ссылаются на это явление как на одно из оснований своего неверия в Бога и Его промысл. Но при суждении об указанном явлении, по наставлениям откровения и вселенских учителей церкви, должно иметь в виду следующее <sup>232</sup>. 1) На земле нет полного воздаяния; поэтому и праведники могут часто страдать и нечестивые благоденствовать. 2) Бедствия, которым подвергаются праведники, и счастье грешников часто зависят от людей, от их несправедливости и пристрастия, вообще от действий их свободной воли. Но Бог как вообще не стесняет свободы Своих тварей, так не желает ее стеснять и в этом случае. 3) Добрые люди, при тягостях внешнего положения своего, пользуются драгоценнейшими внутренними благами: миром духовным, радостью и утешением от Бога (Рим. 14, 17), а грешники, при внешнем благополучии, всегда находят для себя мучения в самых своих страстях и беззакониях (Прем. 11, 17), оказывающих губительное влияние на их душу и тело. 4) Когда Бог попускает страдания праведников и даже ниспосылает их на людей благочестивых, Он поступает по правде, ибо не бывает на земле праведника, который бы в чем-либо не согрешил (1Иоан. 1, 8; Притч. 20, 9); делает же это Он с благою целью, чтобы чрез бедствия очистить их от всякой греховной скверны (Прем. 3, 6; 1Петр. 1, 6–7) и более утвердить в добре (Рим. 5, 3–6; 2Кор. 4, 16), – и чтобы, наказав временно здесь, не наказывать уже в вечности и возвысить их будущую славу (Прем. 3, 4–5; 2Кор. 4, 17); с другой стороны, попускает и благоденствие грешников по правде, ибо и грешники имеют иногда в себе немало доброго; в то же время они побуждаются к покаянию тем, что Бог, изливая на них благодать, не наказывает за грех (Рим. 2, 4; 2Петр. 3, 9). Главное же, – 5) правосудие Божие по отношению к людям не должно ограничивать пределами их настоящей жизни, которая для них есть только время подвигов и воспитания для вечности; есть жизнь другая, в которой правда Божия воздаст всем по заслугам, когда праведники будут вечно блаженствовать, а грешников постигнет вечное наказание. В свете веры в это каждый может находить успокоение себе как при постигающих его самого испытаниях, так и при виде страждующих невинно других людей.

## § 23. Чувство или чувствование Божие. Его свойства

На бытие в Боге способности, соответствующей в нашей духовной природе способности чувствований или нашему сердцу с его отправлениями, т. е. чувствованиями, откровение указывает во многих случаях. Так, о Боге говорится, что Он находит людей *по сердцу Своему* (Деян. 13, 22), что Он в одних случаях *радуется* от всего сердца Своего (Иер. 32, 41), а в других Его сердце исполняется *жалости* (Ос. 11, 8), что Он любит *правду и ненавидит беззаконие* (Пс. 44, 8; Притч. 11, 20; Евр. 1, 9). В подобных выражениях св. Писания, конечно, много человекообразного, приспособительного к нашему языку, но ими, без сомнения, предполагается и действительное существование в Боге соответственной этим человекообразным выражениям стороны, называемой в человеке сердцем или способностью чувствований.

Существенными свойствами нашего чувствующего духа являются, с одной стороны, влечение и любовь к собственному благу и чувство радования или блаженства от обладания этим благом, а с другой – влечение к благу других или любовь к другим. То и другое должно быть мыслимо и в Боге, только, конечно, в самой совершеннейшей и высочайшей степени, а откровением и действительно Ему усвоется. К существенным свойствам Божиим со стороны Его чувствования, следовательно, относятся: 1) *всеблаженство Божие* (влечение или любовь к собственному благу и чувство блаженства, ощущаемое от обладания этим благом, не совпадающие в конечных существах, в Боге должны быть мыслимы, конечно, совпадающими) и 2) *бесконечная благодать* или *любовь* к тварям.

## 1. Всеблаженство Божие

Это свойство в Боге есть необходимое следствие всех других Его свойств и совершенств. В Боге вся полнота бытия и жизни и притом бытия совершеннейшего, самобытного и ни от кого, ни от чего и ни в чем независимого, и жизни, представляющей гармоническое единство. Деятельность всех сил божественного Духа находится в гармонии и ни одна из сил не превышает другую, ибо каждая имеет признак беспредельности. Это-то собственно и составляет верховное благо. Отсюда, Бог в Самом Себе имеет все нужное для полного блаженства; любовь к благу в Нем поэтому неизменно совпадает с самым его обладанием, а вследствие этого Ему от вечности должно быть свойственно неизменное *всеблаженство*. Понятно, что такая полнота блаженства не может быть свойственна человеку; человек хотя и имеет непреодолимое влечение к истинному благу, но не в нем самом, а вне его существуют условия, необходимые для удовлетворения этой потребности; преодолеть их он часто бывает не в состоянии; отсюда ощущение блага или блаженства в большей или меньшей степени неизбежно ослабляется и затемняется у него чувствами неприязненными, проистекающими от ощущения лишения блага или его неполноты.

Св. Писание усваивает это свойство Богу, когда называет Его *блаженным* (1Тим. 1, 11; 6, 15), когда указывает, что *полнота радостей пред лицом Его, блаженство в деснице Его во век* (Пс. 15, 11), что Он *не требует ничего* (Деян. 17, 25), т. е., что Он наслаждается блаженством независимо ни от кого и ни от чего <sup>233</sup>. По учению откровения, и праведники будут находить блаженство в лицезрении Божиим: *блажени чисти сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф. 5, 8), – говорит Спаситель. *Мне же, исповедует Псалмопевец, прилеплятися Богу благо есть, полагати на Господа упование мое* (Пс. 72, 28).

Так как блаженство Божие есть полный покой при высшей деятельности, то все изображения тревожных движений сердечных, как то: гнева (Исх. 20, 5; 32, 10; Пс. 2, 5, 12), раскаяния (Быт. 6, 6) и пр. по отношению к Богу не имеют собственного значения, не показывают в Боге того, что показывают они в человеке, а есть только образные обозначения действий и отношений Божиих к миру.

## 2. Бесконечная благодать или любовь Божия к тварям

I. Будучи существом всеблаженным, т. е. любящим верховное благо и обладающим им, Бог открывает Себя и во вне существом *всеблагим* и *вселюбящим*. Это свойство или совершенство Божие состоит в том, что Бог дарует и тварям Своим столько благ и совершенств, сколько нужно для их блаженства и сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию.

Таким откровением, действительно, и изображает Бога. По его учению, благодать составляет как бы самую сущность Божию. „Если бы у нас, – говорит Григорий Б., – кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся, – ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Св. Духа: наш Бог любви есть (1Иоан. 4, 8, 16)“<sup>234</sup>. Эта-то неизреченная благодать побудила Бога создать мир с разумно нравственными существами, способными любить Его и находить в Нем для себя блаженство (Еф. 1, 5, 9; Иоан. 14, 23; Мф. 25, 34). Все промыслительные действия Бога в мире суть проявления Его благодати. *Вси путие Господни милость* (Пс. 24, 10). *Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс. 144, 9). *Он посылает источники в дебрех и напаяет горы от превыспренних Своих* (Пс. 103, 10, 13), *прозябает траву скотом* (–14), *питает птицы небесныя* (Мф. 6, 26), *дает пищу всякой плоти* (Пс. 135, 25) и исполняет всяко животное благоволения (Пс. 144, 16). Как бы ни была мала и ничтожна тварь, благодать Божия не только не гнушается ею, но с любовью заботится о её жизни и нуждах. *Не две ли птицы* (воробья) *ценятся единым ассарием*, говорит Господь, *и ни едина от них падает на земли, без Отца вашего* (Мф. 10, 29; Прем. 11, 25–27).

В особенности Свою благодать и любовь Бог явил и являет в отношении к человеку. Возвысив человека над всеми прочими существами земными в самом сотворении его по образу Своему, Бог и в промышленности Своем о нем изливает на него особенно обильно дары Своей благодати и любви. В ветхом завете, Бог, обращаясь к Израилю, говорит: *еда забудет жена отроча свое, еже не помиловати исчадия чрева своего? Аще же и забудет сих жена, но Аз не забуду тебе* (Ис. 49, 15). А в новом завете Спаситель говорит: *отца не зовите себе на земли: един бо есть Отец ваш, иже на небесех* (Мк. 23, 9). Он отечески внимлет всем нашим молитвам (Мф. 7, 9–11), печется о всех наших нуждах, не исключая и худых из нас (Мф. 5, 45; Деян. 17, 25), снисходит к грешникам и, ожидая обращения их, медлит их наказывать (что в Писании называется *долготерпением* Божиим

– Рим. 2, 4; 2Петр. 3, 9), уменьшает самые наказания за грехи ( *милость* Божия – Рим. 11, 22; Пс. 102, 10), является на помощь бедствующим и нуждающимся ( *милосердие* Божие – Лук. 1, 72. 78; 2Кор. 1, 3), дарует людям Свою спасающую *благодать* без всякой заслуги с их стороны (Еф. 2, 5. 8; Рим. 3, 17) и вообще ниспосылает им *всяко даяние благо и всяк дар совершен* (Иак. 1, 17). Самым же высшим проявлением и свидетельством бесконечной благодати Божией к нам слово Божие представляет совершенное едиnorodным Сыном Божиим дело нашего искупления: *так возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodного дал есть, да всяк веруяй в Он не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3, 16), что ап. Иоанн поясняет так: *о сем есть любви, не яко мы возлюбихом Бога, но яко Той возлюбил нас, и посла Сына Своего очищение о гресех наших* (1Иоан. 4, 10; сн. Рим. 5, 6–8).

Так необъятно велика и неизреченна благодать Божия по отношению к существам сотворенным! Это не то, что возможная в существах ограниченных любовь к другим. В любви человеческой, как бы она ни была бескорыстна, скрывается потребность чрез увеличение блага других увеличить собственное благо; благодать же Божия изливает дары тварям не с тем, чтобы увеличить собственное благо, ибо Бог всеблажен, а с тем, чтобы сделать их участниками блаженства. И простирается благодать Божия не на какую-нибудь ограниченную часть мира, что составляет свойство любви существ ограниченных, но на весь мир, со всеми в нем находящимися существами. *Милость человека*, говорит сын Сирахов, *на искреняго своего, милость же Господня на всяку плоть* (18, 12).

II. Бесконечная благодать Божия, изливающая безмерное множество благ на разумно свободные существа, казалась и кажется людям с односторонним религиозно-нравственным настроением непримиримую с правосудием Божиим, строго наказывающим за грех. Иные из древних еретиков (гностики, особенно Маркион, манихеи, позднее – павликиане и богомилы), находя невозможным существование в едином Боге свойств любви и правосудия, даже допускали существование двух богов: бога верховного – благого, являющего себя любящим и милующим отцом (новозаветного), и бога подчиненного ему – злого, открывающегося грозным и карающим судьей (ветхозаветного). Но и в современном христианском обществе многими выражается видимое сочувствие к представлению Бога лишь Богом любви и готовность исключить из понятия о Нем свойство правосудия. В протестантском же рационалистическом богословии, именно в ричлианстве, сделана попытка и обосновать такое воззрение на нравственную природу Божества,

повлекшее за собою совершенное извращение и даже отрицание ричлианством христианского учения об искуплении <sup>235</sup>. Такие представления о Боге нельзя не признать односторонними. Если Бог есть только любовь и в Нем нет правды, наказывающей за грех, то каким образом Он может оставаться существом всесвятым? Как возможно, чтобы Всесвятый безразлично относился к добру и злу, Всемогущий не ограничивал действиями Своего промысла проявлений зла? Конечно, *Бог любви есть*, но любовь Его есть любовь справедливая, как и правда Его есть правда, одушевленная любовью: любовь без правды не была бы истинною любовью (явилась бы простою чувствительностью и благодушием), равно и правда без любви не была бы истинною правдою (превратилась бы в холодность или бездушие, близка была бы к жестокости). Откровение не разделяет правду и любовь в Боге, а изображает Бога и любящим отцом и правосудным судьей, усваяя оба эти свойства Богу и каждое порознь (см. выше) и вместе, называя Его *прощающим и наказывающим* (Пс. 98, 8; сн. 24, 8–10; 84, 11; 114, 5; 144, 7. 17; Сир. 16, 13; Иер. 3, 11–12 и др.), *сохраняющим милость* в тысячи родов, прощающим вину и преступление и грех, но *не оставляющим без наказания*, наказывающим вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода (Исх. 34, 6–7; сн. Числ. 14, 18–19). С особою выразительностью раскрывается учение о Боге как любви у ап. Иоанна (в 1 послании), но тот же апостол изображает Бога вместе и правосудным (Иоан. 3, 36; 5, 22–30; 1Иоан. 1, 9; 2, 1; Апок. 14, 10 и др.).

Согласно с учением откровения и древние учителя, опровергая указанное одностороннее воззрение, разъясняли, что истинный Бог должен быть мыслим вместе и благим и правосудным, что разделять между собою правду Божию и благодать невозможно <sup>236</sup>. Благодать или любовь Божия к людям, рассуждали они, имеет целью их блаженство, но в основании своем она есть любовь к раскрывающемуся в людях нравственному добру, при обладании которым только и возможно их блаженство. Правда же Божия, когда она воздает блаженством за добро, является тою же любовью к людям. Но и тогда, когда она „в настоящее время долготерпения Божия“ лишает грешника тех или других благ и прямо наказывает за зло, является благою, ибо главная цель земных наказаний Божиих та, чтобы, независимо от их вразумительного для всех других примера, самого грешника побудить к тому, чтобы он не грешил более и совершенно исправился. *Его же любит Господь, наказует*, наказывает как любящий отец, для блага наказываемого (Притч. 3, 11–12; сн. Евр. 12, 5–8). *Аз, ихже аще люблю, обличаю и наказую. Ревнуй убо и покайся* (Апок. 3, 19; сн. 1Кор. 11, 32).



Отсюда и самые наказания Божии отцы церкви сравнивали с медицинскими пособиями врачей, иногда тяжкими (прижигания, отсечения частей тела), но исходящими во врачах из чувства соболезнования больному и желания помочь ему <sup>237</sup>. Поэтому лучше подвергаться таким наказаниям, чем оставаться без них, – по крайней мере, наказание было бы знаком для грешников, что Бог их не оставил: „всякая душа, оставляема без вразумления, делается неисцельною“ <sup>238</sup>. Правосудие этого вида (настоящее) является, таким образом, имеющим целью наше же собственное благо (есть *δικαιοσύνη σωτήριος*), а потому оно, как говорил *Тертуллиан*, „есть род *благости*“, служит „оградой и светильником для *благости*“, или, по определению отечественного святителя, есть „облачение и выражение любви“ <sup>239</sup>. Но нельзя простираť такое же педагогически-промыслительное значение наказаний по отношению к грешникам далеко за пределы их настоящей жизни, как простираť, напр., *Ориген*, для обоснования своего учения о всеобщем восстановлении твари (апокатастасисе), усвоивший и мучениям грешников после всеобщего суда очистительное значение. Древние учителя церкви принимали наряду с „исправительным“ правосудием, применяющимся к грешникам, главным образом, в земной жизни, правосудие в собственном смысле (*δικαιοσύνη δικάστη*), применяемое к неисправимым грешникам и для окончательного воздаяния по втором пришествии Христовом. По отношению к этому последнему настоящее правосудие есть, как говорит *Григорий Богослов*, „кротость и человеколюбие, снисходительное вразумление, первые удары пестуна, образующего младенчество, это есть дым гнева, т. е. начаток истязания, а не огонь воспламенившийся, т. е. не самый верх гнева, не углие возгоревшееся, т. е. не последние удары бича“ <sup>240</sup>. Но и это, имеющее открыться на последнем суде правосудие, когда оно воздаст вечным блаженством, то, конечно, явится любовью же, но когда и лишит блаженства упорных и ожесточенных грешников, то не по недостатку в Боге *благости* или любви, а по неспособности самих нераскаянных грешников принять дары Его любви, потому, что они сами с гордостью отвергнут их <sup>241</sup>. И в этом нет ничего несовместимого с Божиею *благостью*; по отношению к бытию условному *благость* Божия и обнаруживается как условная или обусловленная верою и любовью людей (*Иоан. 14, 21–23*; см. *15, 10*; *Пс. 102, 11, 13* и *18*). Справедливо говорил *Тертуллиан* против современных ему лжеучителей, утверждавших, что производить суд „неприлично величию Божию“: „*благость* приписываемая вами Богу“ как не соединяющаяся с правосудием, „есть *благость*, так сказать, нелепая, несправедливая, нерассудительная, мечтательная,

которая могла бы иметь весьма пагубные последствия, если бы, действительно, существовала“... „Правда не только весьма достохвальна, и, следовательно, есть род благости, но служит оградой и светильником для благости. Благость перестает быть благостью, когда правда перестает ее сопровождать и руководствовать. Ничто несправедливое не может быть добром, а все справедливое неизбежно бывает добром“... „Думаешь ли ты, что правосудие Божие есть зло, когда оно столь сильно противится злу? Станешь ли ты отвергать, что оно есть добро, тогда как одно оно производит его? Неужели захотел бы ты иметь такого Бога, Который льстил бы страстям, благоприятствовал злодеянию или терпел его? Стал ли бы ты называть благим такого Бога, Который допустил бы всех людей быть злыми посредством уверенности остаться безнаказанными? – Благой Бог неизбежно есть такой Бог, Который требует добра и его узаконяет. Бог есть враг беззакония; если же Он враг его, то Он его преследует и наказывает. Во всем этом нет ничего противного благости Бога, потому что Он должен быть таковым единственно для нашего блага“ <sup>242</sup>.

## § 24. Отношение приписываемых существу Божию свойств к самому Его существу

Из изложенного учения о свойствах Божиих можно видеть, что понятие о них составляется нами на основании созерцаемых в делах творения и промышления совершенств Божиих и откровенного Его слова, а самые свойства суть только внешние отображения Его в мире. Отсюда возникает вопрос: в каком отношении находятся познаваемые нами свойства Божии к самому Его существу? Имеют они *предметное* значение, т. е. суть действительные свойства Божии, существенно и действительно существующие в Самом Боге, независимо ни от нашей мысли, ни от Его откровений в мире, или такого значения им нельзя усвоить? Еще в древности было высказано и защищено мнение, которым отрицалось предметное значение свойств Божиих и они рассматривались как только *формы* нашего конечного мышления о Существо беспредельном, не заключающие в себе ничего соответствующего самому Его существу. Повторяемо было оно и в последующие времена, а в протестантском богословии высказывается и ныне <sup>243</sup>. Но такое мнение – крайность. Откровение и церковь, в лице отцов и учителей, научают признавать свойства Божии выражающими и определяющими нечто в самом существе Божиим.

1. Откровение учит, что в мире хотя и в слабой степени, *якоже зеркалом в гадании* (1Кор. 13, 12), но, действительно, а не призрачно, отображается то, что существует в Боге – *Его присносущная сила и Божество* (Рим. 1, 19–20). Встречается в нем, далее, множество мест, в которых Сам Бог, говоря от лица Своего, усваивает Себе разнообразные свойства, напр.: *Аз есмь Сый* (Исх. 3, 14), *Аз свят есмь* (Лев. 19, 2), *Аз Господь Бог ваш, и не изменяюся* (Мал. 3, 6), *Аз есмь Алфа и Омега, начаток и конец* (Ап. 1, 8. 17) и др. И. Христос называл Его *Духом* (Иоан. 4, 24), приписывал Ему самосушие (5, 26), любовь (3, 16), знание (Мф. 11, 27) и другие свойства. Думать, что слова Божии – пустые слова, не заключающие в себе ничего действительно принадлежащего Его природе, было бы странно и недостойно Бога. Если Бог по истине есть, то, конечно, Он есть таков, каким Сам Себя открыл людям в Своем слове <sup>244</sup>. По учению откровения, следовательно, усваиваемые Богу свойства должно признавать имеющими не призрачное, а предметное значение. Оно запрещает только переносить на Бога всецело и в собственном виде те свойства, какие явлены Им в мире, научая представлять их в полном

отрешении от всего конечного и несовершенного (Числ. 23, 19; Иов. 10, 4; Ис. 40, 28) и в высшем и несравненно совершеннейшем виде, чем какими они являются в мире (Пс. 146, 5; Иов. 36, 22; 1Цар. 2, 2 и др.).

II. Так учили о значении приписываемых существу Божию свойств и древние отцы и учителя церкви. Поводом к раскрытию и утверждению предметного значения свойств Божиих для них служило появившееся в IV в. лжеучение ариан, особенно евномиан, которые упорно и систематически усиливались, в целях обоснования своего учения о Сыне Божиим, поколебать и ниспровергнуть действительное значение свойств Божиих <sup>245</sup>. Божественная сущность, рассуждали евномиане, есть безусловная простота, чуждая всякой сложности; поэтому существу Божию может быть приписываем лишь один признак, тождественный с самым этим существом; таким признаком они признавали его нерожденность, потому что Нерожденный (*Ἀγέννητος*) один, только Бог (отсюда у евномиан следовало, что Сын Божий не есть нерожденный, а потому не есть и Бог в том же смысле, в каком Отец есть Бог). Что же касается других разных и многих имен и свойств, приписываемых Богу, то они, по их мнению, составляют противоречие простоте существа Божия, а потому из понятия о Нем должны быть исключены, или рассматриваемы как пустые синонимические слова, ничего не выражающие о существе Божиим или выражающие одно и то же: кроме нерожденности нет других определений Его сущности <sup>246</sup>. Понятие о живом и личном Боге евномианство, таким образом, низводило на степень одного абстрактного представления о каком-то безусловно неопределенном и бескачественном существе. В борьбе с этим лжеучением представителями церкви и было раскрыто в подробных чертах воззрение древневселенской церкви на значение свойств Божиих в отношении их к существу Божию.

Вопреки утверждению евномиан, что существу Божию как существу *простому* может быть приписываем только один признак, тождественный с самим этим существом, отцы церкви объясняли, что простота существа Божия вовсе не исключает ни принадлежности существу Божию многих свойств, ни усвоения каждому из приписываемых Ему свойств действительного, существенного значения. Существо Божие, учили они, при своей простоте и несложности есть полнота совершеннейших свойств и качеств. Божество, „сосредоточивающее в Себе Самом всецелое бытие, – по выражению св. Григория Богослова, – есть как бы некоторое море сущности (*πέλαγος ουσίας*), неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве“ <sup>247</sup>. Многообразно Бог и проявляет Себя в Своих действиях и отношениях

к миру (творении, промышленности), чрез посредство которых познаются нами свойства непостижимого существа Божия и усвоятся Богу разнообразные имена. И так как живущий в глубине Своего существа и проявляющий Себя в мире есть один и тот же Бог, то проявляемое Им во вне хотя и не есть все то, что есть в глубине существа Его, тем не менее выражает нечто находящееся в самом естестве Божиим <sup>248</sup>. Между Богом в Самом Себе и Богом в Его проявлениях, по словам св. *Григория нисского*, такое же близкое и внутреннее соотношение, какое находится между искусством и мыслью, вложенными художником в свое произведение, и личностью самого художника; как художника можно познавать из его произведения, так и о премудро Создавшем все можно гадательно судить по явленной Им премудрости во вселенной <sup>249</sup>. Поэтому нельзя говорить ни того, что приписываемые Богу на основании действительного разнообразия Его откровений в мире свойства или имена все выражают одно и то же, ни тем более – того, что они пустые слова, рассеивающиеся в воздухе с их произнесением <sup>250</sup>. Каждое из этих свойств или имен имеет свое особенное и действительное значение, ибо каждым из них обозначается особенная черта или сторона в существе Божиим. Хотя ни в отдельности какое-либо из них, ни вся их совокупность не определяют существа Божия и не выражают все то, что о нем должно быть сказано, однако указывают то, что прямо относится к нему, или находится в самом существе Божиим, только, конечно, в несравненно высшем и совершеннейшем виде, чем в ограниченном человеческом умопредставлении. „Нет ни одного имени, – говорит св. *Василий В.*, – которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его выразить. Но многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя способами, т. е. отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое *отпечатление* (χαράκτηρ) Бога“ <sup>251</sup>.

Утверждая, на основании различных проявлений, действий и отношений Бога к тварно конечному бытию, действительное значение приписываемых существу Божию свойств, отцы церкви решали и вопрос совместимости многих и разных свойств в Боге с простотою Его существа. Приписывать существу Божию различные свойства, по объяснению *Василия В.*, не значит допускать в нем сложность и делимость на части, а только указывать особенные признаки в одном и том же подлежащем; без

этого мы не могли бы приблизиться к ясному и точному представлению о Боге <sup>252</sup>. А св. *Григорий нисский* тот же вопрос разрешает так: „кто не знает, что естество Божие есть едино, просто, несложно и отнюдь не может быть представляемо сложенным из различного? Но так как человеческая душа, вращающаяся долу и погруженная в земное тело, не в состоянии разом обнять искомого (Бога), – то она и восходит к непостижимому естеству многообразно и многократно посредством многих умопредставлений, а не может одною какою-либо мыслью постигнуть сокровенное“ <sup>253</sup>. Ясно отсюда, что если наш разум, вследствие своей ограниченности, мыслит о существе Божиим посредством дробления представления о нем на многие частные виды или стороны, то это дробление падает не на самое существо Божие, а на нашу ограниченную мысль. Сам Бог мыслит Себя, конечно, не в каком-либо имени, а прямо в собственной Своей сущности <sup>254</sup>. Все то, что мы мыслим о Боге в раздробленном и множественном виде, в действительности, в Нем Самом как существе простом находится во внутреннем и нераздельном единстве; в Нем не могут и не должны быть отделяемы и отличаемы, как это мы делаем по отношению ко всем другим существам, ни существо и его свойства, ни самые свойства во взаимном их отношении. Все свойства Бога существуют в Нем так, что они составляют из себя одно бесконечное совершенство единого безусловно простого существа, иначе сказать, каждое свойство Бога вполне выражает существо Его. С особенной определенностью из древних учителей эта мысль выражена блаж. *Августином*: „Когда мы, – говорит он, – называем Бога вечным, бессмертным, нетленным, неизменным, живым, мудрым, могущественным, прекрасным, праведным, благим, блаженным и духом, то может показаться, что как будто последним из означенных названий обозначается только субстанция, тогда как остальными – свойства этой субстанции. Но не так бывает в неизреченной и простой природе. Ибо что ни высказывается о ней по отношению к свойствам, то должно быть мыслимо и по отношению к субстанции. Нельзя поэтому сказать, чтобы Бог назывался духом по отношению к субстанции, а благим – по отношению к свойствам, тем же и другим Он называется по отношению к субстанции... Для Бога быть есть то же, что быть сильным, или быть мудрым, и что бы ты ни сказал о Его простой множественности или множественной простоте, этим будет обозначена Его субстанция... Потому-то мы высказываем одно и то же, называем ли Бога вечным, или бессмертным, или нетленным, или неизменным. Так, когда говорим о Боге, что Он существо, обладающее жизнью и разумением, то этим самым

высказываем и то, что Он премудр <sup>255</sup>. Разделяемые и различаемые в умопредставлениях наших существо и существенные свойства Божии, так что для нашей мысли, напр., любовь в Боге не то же, что премудрость, на самом деле, в самом Боге они составляют едино.

Итак, усвояемые существу Божию свойства не суть только произведения личной мысли нашей, а суть действительные свойства Божии, существующие в Самом Боге. И для здоровой мысли, признающей Бога Творцом мира, это должно быть ясно. Если мир есть творение Божие, то он есть и выражение Его совершенств. В действии всегда отражаются свойства производящей его причины. Отсюда и познаваемые чрез посредство мира свойства Божии не могут не иметь предметного значения. Правда, мир не есть полное выражение совершенств Божиих; действие всегда бывает меньше и ниже своей причины. Но отсюда следует только то, что Бог превыше мира (трансцендентен по отношению к нему) и отображаемые Им в мире Его качества и совершенства должно приписывать Ему в отрешении от всякой конечности и несовершенств, и что, кроме открываемого Богом, в Нем Самом есть много такого, что Ему одному ведомо и от других сокрыто, но не то, что эти отображения не выражают ничего из Его существа. На отрицание предметного значения свойств Божиих поэтому нельзя смотреть иначе, как на следствие ослабления или даже потери христианской идеи творения.

*Примечание.* – В новейшее время против усвоения существу Божию определяющих Его свойств и качеств особенно восстают *пантеисты*. Но у них это вытекает из оснований, совершенно чуждых христианству. Неправильно возведя на степень аксиомы положение: „всякое определение есть ограничение“ (по выражению Спинозы: *omnis determinatio est negatio*), они утверждают, что Бог во имя самой Своей бесконечности должен быть представляем неопределенным и бескачественным существом. Нетрудно видеть несостоятельность такого утверждения. Всякого рода бытие, будет ли оно конечное или бесконечное, по тому самому, что оно – *бытие*, не может быть мыслимо без определяющих его качеств. Только небытие может быть неопределенным и бескачественным. Бог пантеистов таков именно и есть. Он не действительное существо, а только воображаемое, живущее в одной мысли пантеистов. Желание защитить свое понятие о Боге служит для них, очевидно, и причиной отрицания в Боге всех определяющих свойств. Ясно, с другой стороны, и то, что определяющие какое-либо существо или предмет свойства не то же, что границы или отрицание бытия этого существа или предмета; определять не значит ограничивать, а значит указывать признак.

Наблюдение показывает, что чем полнее бытие, тем более оно имеет определяющих свойств и качеств. По отношению к Богу, существу бесконечному, отсюда следует, что Он и должен быть мыслим обладающим полнотою совершеннейших и определеннейших качеств, т. е. таким, каким и научает нас представлять Его откровение. Он Сам определяет Себя как безусловное бытие не подлежащее никакой внешней зависимости, Сам определяет законы Своего бытия и сознает Себя как абсолютную, безусловно свободную личность. Наконец, если бы „Безусловное“ было неопределенностью в пантеистическом смысле, то ничто не могло бы превратить „Его“ в определенный мир; потенциальная энергия сама собою никогда не может перейти в кинетическую. Нужно будет допустить еще существование какого-то Начала, управляющего самим „Безусловным“, но этого допустить нельзя; поэтому нужно принять, что Бог не есть неопределенность, но полнота определенности (сн. посл. примеч. §19).



## § 25. Понятие о Боге как общий вывод из учения о свойствах Божиих

Познаваемые чрез посредство мира и из слова Божия свойства Божии, по учению откровения и церкви, выражают собою нечто присущее Богу в Самом Себе (существу Божию), и притом так, что каждое из них заключает в себе нечто действительное и соответственное своему высочайшему предмету. Отсюда следует, что если составим на основании познания вечных свойств существа Божия понятие о Боге, то оно также будет заключать в себе нечто соответствующее существу Божию. Совокупность изложенных свойств существа Божия приводит к такому именно понятию о Боге: Бог есть бесконечный личный Дух, обладающий совершеннейшими бытием и жизнью: по бытию Своему – Он самобытен, неизменяем, вечен, неизмерим и вездесущ, по духовным Своим свойствам – при обладании совершеннейшими разумом, волею и чувством, – Он всеведущ, премудр, всесвободен, всесвят, всемогущ, всеправеден, всеблажен, всеблаг <sup>256</sup>. Понятие это, конечно, *не есть определение самого существа Божия*, которое непостижимо, а, следовательно, в строгом смысле, и неопределимо; в сравнении с полнотою совершенств, сокрытых в безграничном существе Божиим, оно есть даже весьма скудное и темное, но при условиях земной жизни оно в достаточной степени приближает к нашему разумению непостижимое *существо Божие*, или то, что такое Бог Сам в Себе.

## Глава II. Единство существа Божия

## § 26. Единство Божие как отличительный признак истинного понятия о Боге. Учение церкви. Краткая история догмата

I. Бог един в существе Своем. Эта истина с необходимостью вытекает из самого понятия о Боге как Существе всесовершеннейшем. Высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно. Если бы существовали и другие, равные Ему, в таком случае оно перестало бы уже быть высочайшим и совершеннейшим из всех, т. е. перестало бы быть Богом. Единый Бог и Существо беспредельное – в сущности понятия тождественные.

Единство Высочайшему существу принадлежит и в смысле единства численного, внешнего, и в смысле высшего, внутреннейшего единства. Единство первого рода состоит в том, что Бог есть существо *единственнейшее* (unissimus), исключительное; нет другого существа ни равного по своим совершенствам с высочайше Единым, ни высшего Его. Он един, следовательно, не условно и относительно, как, напр., едина каждая вещь в ряду прочих вещей одного с нею рода или вида, и в каковом смысле мог бы называться единым каждый бог языческий, взятый отдельно в сонме прочих богов, а безусловно и безотносительно. С единством численным Бог обладает и полнейшим, совершеннейшим *внутренним* единством. Единство Божие внутри – это несложность, простота, безразличие сил и совершенств в существе Божиим. Все силы и свойства Божии, различаемые в Нем нашим разумом, в Самом Боге сливаются в совершенное единство и тождество. Всякого рода слагаемость из частей и разделяемость на части, наблюдаемые в мире, где единое слагается из многого, чужды существу Божию; оно просто и неделимо. В мире конечном хотя можно замечать некоторые отображения этого единства Всесовершеннейшего Духа, особенно в существе нашего духа, но только весьма слабые и отдаленные.

II. Церковь догмат о единстве Божиим как необходимо вытекающий из истинного понятия о Боге и утверждаемый откровением признавала с самого начала одним из главнейших и коренных своих догматов. В древних символах веры первое место между всеми догматами веры, исповедание которых обязательно для каждого её члена, занимает догмат о единстве Божиим <sup>257</sup>. По примеру древних символов и в символе никео-цареградском этот догмат непосредственно следует за словом „верую“. И

христианская церковь всегда и справедливо смотрела на него как на первый отличительный догмат откровенной религии от всех религий естественных, проповедывавших многобожие или двубожие.

III. История догмата о единстве Божиим, в главнейших моментах, такова. В первые времена истории человечества вера в единого Бога составляла достояние всего рода человеческого; все люди Ему одному служили и Ему одному поклонялись. Среди первых людей она была плодом непосредственного созерцания Бога в первобытном невинном состоянии. Путем предания от них она перешла к следующим поколениям и более или менее долгое время сохранялась во всем человечестве. Но сохранить в чистоте представление о единстве Божиим навсегда большинство человечества оказалось не в силах. Погружение в жизнь чувственную, помрачение ума и сердца под влиянием страстей и нечестия, не без участия и князя власти воздушных (Еф. 2, 2; Деян. 26, 18; Кол. 1, 13; Втор. 32, 17; Пс. 195, 4–5; 105, 37), имели своим следствием то, что люди, *разумеше Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, но... измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека и птиц и четвероног и гад* (Рим. 1, 21. 23), другими словами: имея в душе своей идею истинного Бога, применили её не к тому, что составляло действительное её содержание и предмет, т. е. к Богу, а к тому, что было совершенно противно и чуждо ей, т. е. к тварям. Так появилось в роде человеческом, – полагают, пред временем призвания Авраама (Нав. 24, 3), – многобожие (политеизм) или язычество, т. е. обоготворение твари вместо Творца в разнообразнейших формах. Мысль о единстве Высочайшего существа под влиянием врожденной идеи о Боге хотя и не была совершенно потеряна языческим миром, но так была затемнена многобожническими верованиями, что ни поклонение Ему, ни какое бы то ни было отношение к Нему не имели места в языческом мире <sup>258</sup>.

Лучшие из языческих мудрецов сознавали неразумие языческого многобожия и возвышались до мысли о единстве Божиим; иные из них даже подвергали осмеянию верование во многих богов, особенно в конце истории дохристианского человечества. Но восстановить в первобытной чистоте веру в единого Бога философия была не в состоянии; она могла лишь только разрушить народные верования во многих богов. Величайший из языческих мыслителей – Платон – сознается, что „трудно открыть Виновника и Отца вселенной, а открыв Его, невозможно возвестить о Нем понятным для всех образом“ (Тимей, 28). Некоторые же из языческих мудрецов думали очистить народные верования тем, что приняли два главные начала – доброе и злое, каковы, напр., Ормузд и Ариман в религии

Зороастра (жил приблиз. в VI в. до Р. Х.). И многобожие или двубожие было в дохристианские времена религиею почти всего человечества в продолжение нескольких тысячелетий. Чистой и неповрежденною вера в единого Бога сохранялась только в церкви ветхозаветной, устроенной Богом в потомстве Авраама. От иудеев истина единства Божия хотя и могла быть усвояема язычниками, но и сделаться снова достоянием всего человечества не могла; иудеям и не дано было прямого повеления распространять свою веру среди язычников, какое дано церкви новозаветной (Мф. 28, 19–20). Истина: *никтоже Бог ин, токмо един* (1Кор. 8, 4), всему роду человеческому возвещается в новом завете.

Но как во времена ветхозаветные большая часть человечества оказалась не в силах сохранить в чистоте учение первобытной религии о едином Боге, так и во времена новозаветные возвещенная всем людям истина единства Божия не всеми принята и содержалась во все времена в чистом виде. Кроме сильного своею давностью язычества, противниками этого догмата явились те из еретиков, в основе учения которых лежал дуализм. Таковыми были: а) во II в. еретики, известные под именем *гностиков*. Все они хотя и признавали единого верховного Бога, но вместе допускали и многих богов низших или эонов, истекших из Него, а в материи видели самостоятельное, независимое от Бога начало чувственной, материальной жизни и зла; не сам верховный Бог, а один из эонов представляется ими и образователем (демиургом) видимого мира; б) в III-IV в.в. – *манихеи*, проводившие принцип дуализма еще последовательнее и полнее, чем у большинства гностиков. Манихеи признавали от вечности существовавшими два царства, царство добра и света и царство материи – зла и мрака; властитель первого – Бог добрый, второго – злой демон; <sup>259</sup> в) *павликиане*, появившиеся в VII в. и признаваемые некоторыми за отрасль манихейства. Подобно манихеям, они также признавали два совечных начала: с одной стороны – благого Бога, о котором Христос говорит в евангелии, голоса которого никто не слышал и лица Которого никто не видал, Творца и Господа высшего мира, небесного Иерусалима (Гал. 4, 26) и Отца будущего века, а с другой – злого бога, творца или демиурга мира видимого, бога мира сего (2Кор. 4, 4), т. е. развившееся до самосознания злое начало вечной материи; г) *евхиты* или *массалиане* (XI-XII в.), несколько смягчившие павликианский дуализм. Бог добрый и злой, по их учению, не первые начала, а подчиненные. Над ними стоит высшее, абсолютное начало – Отец. Все три разделяют господство над миром: Отец правит областью наднебесной, младший сын – небесной, старший – сатаниил – землю (подобное этому у Гомера,

Илиада XV, 187). Сыновья наднебесного Отца находятся между собою в постоянной вражде, хотя как дети одного отца должны некогда примириться; д) *богомилы* (X-XIII в.). Богомилство есть как бы смесь павликианских и массалианских заблуждений. По учению богомилов злой бог – сатаниил не существовал от вечности, как у павликиан; он есть старший сын верховного Бога – Отца, как у евхитов, возмущившийся против Него и по низвержении с неба основавший свое царство. Для обитания себе он сотворил землю и видимую природу, как рассказано об этом в кн. Бытия. Отец же есть творец природы невещественной. Из Болгарии, где появилась ересь богомилов, их мнения, вследствие близких сношений русской церкви с церковью болгарскою, проникали и в Россию 260.

## § 27. Учение ветхого завета о единстве Божиим

I. Истина единства Божия есть одна из основных истин всего ветхозаветного откровения. Исповедание этой истины по преимуществу отличало ветхозаветную религию от других древних религий. Между тем, как каждый из языческих народов почитал и признавал многих богов, евреи поклонялись единому Богу. Уже одним сказанием о миротворении выразительно дается понять, что никакого другого Бога, кроме единого Творца неба и земли, нет, что не только небо и земля, но и все воинство их есть дело Его творения (Быт. 2, 1), что Он единый Господь и Владыка всего происшедшего от Адама и Евы человечества (Быт. 1, 26; 5, 1). Веровать в единого Бога–Творца, Ему одному служить, не почитать языческих богов за действительных богов и не поклоняться им, составляло главнейшую обязанность древнего еврея, основную тему увещаний и речей Моисея, пророков и других богопросвещенных мужей, которую они проповедывали постоянно и настойчиво. Первою заповедью Моисеева закона была заповедь о почитании единого Бога: *Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли египетския, от дому работы, т. е. Я, Иегова, Бог откровения, завета, проявивший Себя истинным Богом в целом ряде казней и изведении народа из Египта, должен быть твоим Элогимом – предметом твоего почитания. Да не будут тебе бози инии разве Мене (Исх. 20, 2–3). Господь Бог твой, сей Бог есть („Иегова Бог есть“), и несть разве Его (Втор. 4, 35. 39; 32, 39). Прощаясь с народом перед смертью, ветхозаветный законодатель в таких словах внушал хранить эту заповедь твердо и вечно: слыши, Израилю! Господь Бог наш, Господь един есть. И возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от всея души твоя, и от всея силы твоя. И да будут словеса сия... в сердце твоём, и в души твоей. И да накажеша ими сыны твоя, и да возлагалеша о них седяи в дому, и идыи путем, и лежа и возстая. И навязалеша я в знамение на руку твою, и да будут непоколеблема пред очима твоима (повязкою над глазами твоими). И да напишете я на празех (на косяках) храмин ваших... Да не ходите в след богов иных, богов языческих (Втор. 6, 4–9. 14).*

Богодухновенный царь и пророк Давид исповедует Господа единым Вышним по всей земле (Пс. 82, 19); он же взывает к Нему: *Господи, мой Господи! Несть ин, яко же Ты, и несть Бога разве Тебе во всех, яже слышахом ушима нашим (2Цар. 7, 22; ср. 1Пар. 17, 20). Вси бози языков идоли (ничто); Господь же наш небеса сотвори (1Пар. 16, 26).*

Соломон в молитве при освящении храма говорил: *да разумеют вси*

людие земли, яко Господь Бог, той есть Бог, и несть инаго (3Цар. 8, 60; ср. 23 ст.).

Тому же учили и пророки (Иер. 2, 5; 8, 19; 10, 6–10; посл. Иер. 7, 58 ст.; Ис. 10, 10; Ос. 13, 2; Мих. 5, 13 и др.). А чрез пр. Исаию Сам Бог, называя языческих богов пылью (44, 20), говорит о Себе: *Аз первый, и Аз по сих, кроме Мене несть Бога* (44, 6; ср. 7–8 ст.; 46, 9). *Да увесте и веруете Ми, и уразумеете, яко Аз есмь прежде Мене не быть ин Бог, и по Мне не будет* (43, 10).

Вообще весь ветхий завет проникнут идеею о единстве Божиим; во всех книгах ветхозаветных эта идея составляла основную мысль, с которою приводились в разнообразные связи все прочие важнейшие истины ветхого завета, напр., мессианская идея, идея о завете между Богом и народом и пр. Эта же идея лежала в основании государственного, общественного и церковного строя жизни: еврейский народ был обществом Иеговы и никто не мог сделаться членом этого общества, не уверовавши в Иегову; царем в нем должен был быть Иегова (теократия); для всего народа был один только храм (первоначально одна скиния), и в нем совершалось служение одному только Иегове. Уклонения от узаконенной веры в единого Бога, правда, были часты среди евреев, но лучшими из них она всегда сохранялась, а в конце исторической жизни этого народа и окончательно укоренилась. Как понималась эта истина благочестивыми иудеями, кроме посланников Божиих, и как они смотрели на богов языческих, можно видеть из молитвы царя Езекии (4Цар. 19, 15–19; Ис. 37, 16–20).

II. Исповедание евреями единства Божия в то время, когда у всех других народов господствовало многобожие, представляет чрезвычайную загадку для тех, которые, допуская только одно естественное развитие в человечестве и отрицая всякое сверхъестественное вмешательство Божества в судьбы его, утверждают, что единобожие как высшая форма религии является только на высших ступенях развития и что у всех народов монотеизм развивается на почве политеизма и сменяет этот последний. Чтобы разрешить эту загадку, этого рода противники божественного откровения (почти все рационалисты) отвергают изначальность учения о единстве Божиим и в ветхозаветной религии. В ветхом завете будто бы есть ясные следы учения о многобожии как древнейшей и первоначальной религии еврейского народа<sup>261</sup>. По мнению *одних*, это многобожие состояло в том, что древнейшие евреи поклонялись многим богам так же, как и другие народы-язычники, по мнению *других*, – что Иегову они почитали только своим *народным* богом, покровителем и



защитником своего племени, могущественнейшим и высочайшим между прочими богами, но не имеющим власти над всем миром, и не отвергали действительного бытия богов других народов, а по мнению *третьих*, их Бог был олицетворением сил природы, а не духовным премирным Существом. Исчезать этот предполагаемый политеизм и натурализм в ветхозаветной религии стал будто бы с того времени, как явилось новое, более высокое понятие о Боге, выражаемое именем „Иегова“, но утвердилось служение Иегове в позднейшее время, быть может, не ранее вавилонского плена. Но все такого рода мнения так очевидно противоречат духу и букве св. Писания, что для подтверждения их защитники их могли представить только произвольное толкование некоторых отдельных и частных мест ветхозаветного Писания<sup>262</sup>.

1. В защиту мнения, будто библейскому единобожию предшествовало языческое многобожие, представляют следующие доказательства.

а) Прежде всего указывают на различные наименования Божества в ветхом завете. Употребительнейшими из имен Божиих в ветхом завете более древних были: *El, El Elijon, El Schaddai, Elohim u Eloah, Iehorah*, более поздних – *Adonai, Savaoph*. В имени Божиим *Iehovah*, торжественно вознесенном Моисею (Исх. 3, 13–15; 6, 2), содержится будто бы понятие о Боге, совершенно отличное от того воззрения на Божество, которое дают другие, более древние названия Бога в ветхом завете, особенно же множественное число еврейского имени Божия *Elohim* (един. число – *Eloah*). Это последнее будто бы прямо указывает на общую со всеми языческими народами веру предков израильского народа во множество богов; почитая многих богов, всю совокупность их, они, предполагают, и обозначали словом *Elohim*.

Но все эти соображения неосновательны. В действительности во все периоды ветхозаветного откровения раскрывалась в нем идея о едином истинном Боге. Многие имена прилагались к одному и тому же единому Богу для выражения различных Его свойств и отношений к миру, особенно к Израилю<sup>263</sup>. Так, имя *El* (от глагола *al* – быть сильным, крепким, могущественным) включает в себе идею силы, могущества, иначе – означает Бога крепкого, сильного (*ἰσχυρὸς Θεός*; напр., Втор. 10, 17; Нав. 22, 22; Пс. 99, 1; 21, 2–4, особенно по масоретской пунктуации)<sup>264</sup>. Употреблялось оно одинаково и в нарицательном значении „бог“ или „боги“ (*el* и *elim*) в приложении к богам языческим (напр., Исх. 15, 11; 34, 14; Дан. 11, 36; Ис. 44, 10), и как собственное имя одного высочайшего истинного Бога, – в последнем случае почти всегда или с членом (*ha-El*) или с приложением других наименований Божества (напр., Числ. 12, 13;

24, 4; Быт. 49, 25; Исх. 15, 2) <sup>265</sup>. Тот же самый Бог, когда нужно было указать на отличие истинного Бога от богов ложных и частнее обозначить Его могущество, был называем и именами *El Elijon* и *El Schaddai*. Имя *El Elijon* – Бог всевышний (ὁ Θεὸς ὁ ὑψίστος в перев. LXX), Владыка неба и земли (Быт. 14, 18–22), следовательно, не то же, что боги языческие, указывает на возвышенность Его над природою <sup>266</sup>, а имя *El Schaddai* (от глагола *schadad*, корень *schad*, – быть крепким, сильным, могущественно действовать, разрушать, опустошать) – Ὁ Παντοκράτωρ (в переводе LXX – Иов. 22, 17), т. е. Вседержитель, – на откровение божественного могущества и силы в мире. Под этим именем призывали Бога преимущественно еврейские праотцы <sup>267</sup>. Частнее, с именем *El Schaddai* у благочестивого израильтянина связывалось представление о Боге как таком, который проявляет Свое могущество преимущественно во благо Своего народа: на защиту от врагов, на охранение его Своим благословением и помощью, исполнение данных Аврааму обетований и пр. (Бог есть нравственная сила вседержительства). В этих именах, очевидно, нет ничего похожего на указание, чтобы древнееврейская религия была политеистической.

Ввиду постоянных и многочисленных внушений ветхого завета о единстве Божиим нельзя думать, чтобы и в имени Божиим *Elohim*, – множ. число от имени *Eloach*, – прикровенно указывалась множественность божественных существ <sup>268</sup>. И, действительно, св. Писание нигде не содержит ни малейшего указания на то, чтобы с этим именем соединялось представление о действительном бытии многих богов. В значении собственного имени оно постоянно употребляет это имя как наименование единого истинного Бога – Иеговы и все свойства Высочайшего Существа соединяются с ним. Идолослужение признавалось одинаково противным почитанию Бога – Элогим, как и почитанию Иеговы (Суд. 6, 24–27; 13, 1; 18, 31). При том же, если бы с этим именем когда-нибудь соединялось какое-нибудь представление, напоминающее многобожие, то писатели священных книг, строгие ревнители закона Моисеева, запретили бы или уничтожили бы его употребление для выражения мысли о едином истинном Боге; между тем на самом деле оно было употребительнейшим именем Божиим и даже употребляется там, где с нарочитою силою утверждается истина единства Божия (напр., в словах: *чтобы ты знал, что Иегова есть Бог (Elohim)* – Втор. 4, 36; сн. 10, 17 и др.); в других местах оно отождествляется с именем Иегова (напр., в словах Бога к Моисею: *и рече Бог (Elohim) к Моисею: Аз есмь Сый в Исх. 3, 14*), в некоторых же местах оба эти названия Божии совокупаются вместе и употребляются

как одно имя: Iehovah – Elohim (у LXX – Θεός Κύριος) – Господь Бог (Исх. 9, 30; Нав. 22, 22; 1Цар. 6, 20; 2Цар. 7, 18–19; 1Пар. 17, 16–26; Пс. 83, 9 и 12; Ион. 4, 6 по подл. тексту). Такое употребление его показывает, что никто из древних евреев не видел в нем что-либо противное истине единства Божия. Что же касается *окончания множественного числа* этого имени, то это только своеобразная лингвистическая форма; по исследованиям филологов-гебраистов в отношении к истинному Богу она употреблялась не для обозначения идеи множественности в количественном смысле, а для означения Божества вообще (в том же значении, что Deitas, Θεϊότης, Gottheit, Божество) и ближайшим образом для выражения неисчерпаемой полноты и множественности свойств Божества (т. е. в смысле: Бог един, но сил у Него неисчислимое множество), а также для обозначения высочайшего величия Существа, называемого этим именем, возбуждающего к Себе со стороны человека чувства страха и почтения <sup>269</sup>. А своеобразное употребление иногда этого имени – при сказуемом в единственном числе (в тех только случаях, где Elohim указывает на Бога в Его истинном значении) дает основания к предположению, что это имя указывало на единство в жизни Божества при множестве сил в Боге и при безграничной полноте Его жизни. Более же посвященным в таинства веры эту свою особенность оно могло открывать и нечто более глубокое, таинственное в познании Божества, указывая на таинство Св. Троицы (особенно Быт. 1, 1. 26; 3, 22; 11, 7).

От всех этих имен отличается особое имя Божие, торжественно провозвещенное Моисею Самим Богом при купине. Это *святое* (Лев. 20, 3), *славное* и *страшное* (Втор. 28, 58) имя Божие – *Иегова*. *И рече Бог к Моисею* (при хоривском богоявлении), *глаголя: Аз есмь Сый: и рече: тако речеши сыном израилевым, Сый* (Iehovah, Ὁ ὄν) *посла мя к вам... И сие имя Мое есть имя вечное* (Исх. 3, 14–15) <sup>270</sup>. В словах Божиих Моисею при втором, бывшем в Египте богоявлении: *Я Господь* (Iehovah). *Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем „Бог всемогущий“* (El Schaddai); *а с именем Моим „Господь“* (Iehovah), *не открылся им* (Исх. 6, 2–3), оно представляется, по-видимому, совершенно новым, в первый раз открытым Моисею, что и подает повод утверждать, будто в нем содержится новое воззрение на Божество, отличное от древнееврейского учения о Боге. Но так только по видимому. На самом деле в эпоху явления Моисея в качестве пророка и избрания его на служение народу Божию имя Иеговы не было безусловно новым. Оно было известно еще до Моисея. Ясным доказательством тому служит то, что Моисей, прежде чем описать откровение этого имени, в первой своей книге (кн. Бытия) употребил это

имя до 160 раз. Оно влагается им в уста говорящих, начиная от создания человека: Ева при рождении своего первенца говорит: *приобрела я человека от Господа* – Иеговы (Быт. 4, 1); о временах жизни её внука – Эноса бытописатель замечает: *тогда начали призывать имя Господа* – Иеговы (4, 26), – призывать, правильное думать, в том смысле, что тогда совершилось установление общественного и открытого богослужения, которое до этого времени было домашним и свободным богослужением отдельных лиц и семейств; имя Иеговы произносят Ламех и сын его Ной, Сарра, Агарь и Авраам (Быт. 16, 13; 22, 14), равно и Елиезер и родственники его в Месопотамии; это имя произносит Исаак, коего союзники филистимские также знают Иегову и признают своим всемогущим Богом (Быт. 26, 22. 28), произносят его Иаков и жены его Лия и Рахиль. В имени матери Моисея – Иохаведа (Исх. 6, 20; Числ. 26, 59), что значит: слава, честь Иеговы, как и в некоторых других именах, принадлежащих древним родам (1Цар. 2, 24; 7, 3. 8), также видят указание на употребление этого имени до Моисея. Откровение его Моисею было не открытием самого имени „Иегова“ как нового, а откровением или выяснением для евреев новых, заключающихся в имени, свойств <sup>271</sup>. Значение его таково: как означающее: *Аз есмь Сый*, имя Иегова включает в себе, очевидно, идею вечности, самобытности, неизменяемости, полноты бытия в абсолютно личном Боге <sup>272</sup>. Но откровение таких свойств в связи с избранием Моисея в пророка и вождя еврейского народа и призвания самого народа, чтобы исполнить на нем обетования, данные патриархам (Исх. 3 гл.), показывает, что имя Иегова, кроме такого своего значения, содержит в себе указание и на некоторые особые свойства, имеющие отношение к истории богоизбранного народа, призванного Богом послужить тайне спасения человечества и самому спасению. Называя Себя Иеговою, Господь указывал тем, что благоволивши явить чрез избранный народ спасение человечеству, Он как вечный и неизменный исполнит свое обещание, в ближайшее же время изведет евреев из Египта и освободит их от рабства, введет в обетованную праотцам землю, проявит Себя охранителем и спасителем Своего народа в будущем, *Богом человеколюбивым и милосердым, долготерпеливым и многомилостивым и истинным, сохраняющим милость в тысячи родов, в потребных случаях однако и наказывающим вину отцов в детях детей до третьего и четвертого* (но не в тысячи, как милость) *родов* (Исх. 34, 6–7). Другими словами, – откровение Моисею имени Иегова было откровением свойств Бога как *Бога завета* или союза с народом еврейским, Который неизменно будет направлять судьбы его к Своим высоким и вечным целям, – к

устроению царства благодати для всего человечества до последнего его завершения в царстве славы. Раскрытие таких свойств в Боге, действительно, вносило нечто новое в понятие о Боге, что только предполагалось другими именами Божиими (особенно в имени El Schaddai), находящимися в Боге, но прямо не указывалось <sup>273</sup>.

Таким образом, в древних именах Божиих нет основания для мысли, будто еврейскому единобожию предшествовало многобожие. Что же касается имен Божиих более поздних – Savaoph (Zebaoth) и Adonai, то они составляли более эпитеты Божества, чем самостоятельные названия. Имя „Саваоф“ означало Бога воинств (небесных сил – ангелов) или Царя славы, проявившейся во всем творении (Ис. 6,1–8; 24, 21–23) <sup>274</sup>, а имя „Адонай“ „наш Господь“, „наш Владыко“, – стояло в ближайшем отношении к имени „Иегова“, так что когда последовало запрещение произносить последнее, даже при богослужении, оно стало заменять его <sup>275</sup>.

б) Кроме различных наименований Божества в ветхом завете, в доказательство предполагаемого многобожия древнееврейской религии более обычно еще указывают: на слова змия-искусителя, что люди, вкусивши запрещенного плода, будут как боги, знающие добро и зло (Быт. 3, 5); на слова патриарха Иакова о богах (ha-elohim), явившихся ему в Вефиле (Быт. 35, 7); на замечание кн. И. Навина о предках евреев, что они служили другим богам (24, 2); на терафимов или небольших человекообразных истуканов (статуеток), вынесенных Рахилью из дома отца – Лавана (Быт. 31, 19, 30; см. 35, 1–4; 1Цар. 19, 16); на повествование кн. Судей (17 и 18 гл.) о том, что Миха сделал себе священные одежды и слил терафимов и что жители колена Данова отняли у него идолов и поставили в своем городе, и, наконец, на постоянную склонность евреев к служению иным богам. Но все эти указания крайне мелочны и ничтожны сравнительно с общим учением ветхого завета о единстве Божиим. Слова искусителя относятся не к множеству богов, а к множественности людей, имевших будто бы сделаться богами. Иаков, говоря о явившихся ему в Вефиле богах, очевидно, разумел и ангелов, виденных им вместе с Богом. Служение предков евреев иным богам в Месопотамии падает на время упадка здесь веры в единого Бога, почему Бог и вызвал отсюда Авраама. Но что вера в единого Бога там совсем не угасла даже в это время, об этом свидетельствует вера самого Авраама, договор Иакова с Лаваном и 20-летнее жительство его у Лавана. Терафимы Рахили (называются и elohim'ами, у LXX – идолы), правильнее думать, суть просто талисманы, признававшиеся за охранителей домашнего благосостояния, употреблявшиеся и для гаданий о будущем; почитание их было не столько

идолослужением, сколько суеверием. Оно не исключало веры в единого Бога, как показывает договор Иакова с Лаваном. Притом же Рахиль уже не принадлежала к дому Авраама. Служение терафимам дома Михи и колена Данова – факты исключительные и сам писатель кн. Судей смотрит на устройство ими домашнего богослужения, независимого от богослужения при скинии как на беспорядок. Сопоставление же их с эфодом в кн. Судей (ср. Ос. 3, 4; 1Цар. 15, 23; Иезек. 21, 21; Зах. 10, 2) дает основание думать, что они, как и терафимы Рахили, употреблялись суеверными людьми, когда являлось желание предугадать будущее. Что же касается частых вообще отпадений Израиля к язычеству, то причина этого не в том, что древнееврейская религия проповедывала многобожие, а в том, что религии соседних с евреями народов давали простор чувственности и потому были привлекательны для них, между тем как, напротив, их религия была относительно духовною религиєю, с строгими правилами, и при том, – не была продуктом духовной жизни самого народа, а дана ему от вне – Богом.

2. Не более убедительны и доказательства, представляемые в подтверждение мнения, будто Иегова почитался евреями только богом *народным*, единым не безусловно, а условно. Доказательства эти заимствуются:

а) Из наименований Иеговы преимущественно *Богом Авраама, Исаака и Иакова* (Исх. 3, 6. 15), родоначальников израильского народа, *Богом израильтевым* (Исх. 5, 1), *Богом еврейским* (Исх. 4, 22), вообще, из изображений Его как Владыки, Промыслителя и Спасителя преимущественно народа израильского. Но если в св. Писании, действительно, часто указывается на особенные отношения Иеговы к народу израильскому и народа Божия к Иегове, то это не потому, чтобы священные писатели ограничивали владычество Его одним этим народом, давая другим народам других особых владык, но вследствие особенного домостроительства Божия, по которому Бог избрал и отделил народ еврейский из среды всех народов и соединил его с Собою союзом особенного завета. Чрез это, владычествуя и промышляя над всеми языками, он сделался для него преимущественно его Владыкою, Спасителем и Благодетелем. Так как израиль из всех языков земли по благоволению к нему Божию *бысть часть Господня и людие Его* (Втор. 32, 9), *сын и первенец Его* (Исх. 4, 22), то и израиль с своей стороны мог называть Иегову своею частью, Богом в особенности *своим*, по своей близости к Нему и силе завета.

б) Из встречающихся в Библии сравнений истинного Бога с богами языческими, напр., *кто подобен Тебе в бозех, Господи* (Исх. 15, 11), из

наименований Его *Богом богов и Господом господей* (Втор. 10, 17), Богом великим *паче всех богов* (Исх. 18, 11), из всех тех выражений, в которых языческие боги представляются как бы живыми существами (напр., Исх. 12, 12; Пс. 95, 4 и др.). Но и подобные места не показывают, что писатели, употреблявшие указанные выражения, имели веру в каких-либо иных богов, кроме Иеговы. Правда, они называли языческих богов богами, но называли применительно к принятому словоупотреблению; как иначе они могли назвать то, что все называли богами? Изображения же их по местам как действительных существ – это только олицетворения, свойственные поэтическому, живому изображению <sup>276</sup>. Но что на самом деле они не представляли их действительными богами, это ясно из изображений ими суетности и ничтожности языческих богов и всего языческого культа. О языческих богах они говорят, что они *суетные боги*, которые ничего не могут сделать (Иер. 14, 22; Втор. 32, 21). Они не могут ни внимать, ни отвечать тем, кто им молится (3Цар. 18, 26), ни вредить, ни приносить пользу (Иер. 10, 5); все они *ничто, ничтожны и дела их* (Ис. 41, 21–29; 44, 9–10; 1Цар. 12, 21), все они *совершенная пустота, дело заблуждения* (Иер. 51, 18). Символы богов – идолы, с почитанием которых нередко отождествлялось почитание самых богов, по словам Библии, только дерево, камень, металл, вообще – дело рук человеческих; *духа в них нет*; они *как пугало в огороде* (Посл. Иер. стг. 24. 69; Втор. 4, 28; Пс. 134, 15–17; Авв. 2, 18–19) <sup>277</sup>. Язычество ветхозаветным учением рассматривается как явление ненормальное, как уклонение людей от первобытной истинной религии вследствие нравственного растления и отчуждения души от Бога, – потемнения очей, неразумия сердца (Ис. 14, 18; сн. Прем. 14 гл.). Уклонения же еврейского народа к язычеству священные писатели называют *оставлением* Господа (Втор. 31, 16; Суд. 2, 12; Иер. 3, 19 и др.), *уклонением* от Него (1Цар. 12, 20; Иез. 14, 7), *изменою* (Ос. 5, 7; 6, 7) и *отступлением* от Него (Ис. 46, 8), а символически – *блудодоением* (Иер. 3, 1; Исх. 34, 15; Ос. 2, 4) и *прелюбодоением* (Иер. 3, 8–9; 4 Цар. 9, 22; Числ. 14, 33 и др.). Законом же установлены строгие наказания виновных в грехе идолопоклонства (Втор. 13 гл.; 17, 2–5; 28 гл.; Лев. 26 гл.) <sup>278</sup>.

3. Что касается, наконец, утверждения, будто древнееврейское единобожие имело натуралистический характер, что именно евреи обоготворяли в лице Иеговы, а особенно El Schaddai, производительные и разрушительные силы природы, приносили Ему человеческие жертвы и пр., то оно еще менее основательно, чем предыдущие <sup>279</sup>. В подтверждение его ссылаются обычнее на те места Писания, в которых Бог представляется являющимся в громе и молнии, дыме и мраке (Втор. 5, 22–24; Быт. 15, 12.

17 и др.), называется *огнем поядющим* (Втор. 4, 24), где говорится, что исходивший от Него огонь действительно губил виновных (Числ. 16, 35; Лев. 10, 2), что лицемерие Его сопровождается смертью (Исх. 33, 20; Суд. 13, 22), на существование у евреев праздника кущей, совершавшегося на полях по окончании жатвы и сопровождавшегося будто бы диким разгулом и развратом, на жертвоприношения Авраамом Исаака, Иеффаем дочери и пр. Но очевидно, что только желание унижить чистоту ветхозаветного единобожия во имя наперед составленной теории может вынуждать к толкованию указанных и подобных им мест Писания в том смысле, будто древнебиблейское учение о Боге имело натуралистический характер <sup>280</sup>.



## § 28. Истина единства Божия в новом завете. Ложность многобожия и двубожия

I. Утверждается истина единства существа Божия и в новом завете, хотя в то же время оно и научает веровать в триипостасность Божества. Еще пророки зрели, что времена нового завета будут временем общей веры в единого Бога: *и будет Господь (Иегова) в Царя по всей земли: в день он будет Господь един, и имя Его едино*, говорил пр. Захария (14, 9; сн. Ос. 2, 23). И, действительно, новым заветом эта истина возвещается всему роду человеческому. О единстве Божиим учил и Сам Спаситель, и апостолы.

Спаситель, на вопрос законника: *какая есть первая всех заповедей?* отвечал: *первейши всех заповедей: слыши Израилью, Господь Бог ваш, Господь един есть* (Марк. 12, 28–29; сн. Втор. 6, 4). В молитве Своей Отцу Он говорил: *се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога* (Иоан. 17, 3). Истинный Бог, по Его же словам, есть *единый благий* (Мф. 19, 17).

Апостолы, естественно, провозглашали единство Божие всякий раз, когда надлежало им обращаться ко Христу многобожников-язычников. Апостол языков в Листрах (Деян. 14, 8–18), ареопаге афинском (17, 22–31), Ефесе (19, 26) обличал многобожие и научал вере в единого Бога, показывая, что проповедуемый им Бог – Творец неба и земли и обо всем печется и потому Он один есть истинный Бог. При этом в Листрах он противопоставлял богов *суетных* (*ματαιούς*) Богу живому – Творцу неба и земли (Деян. 14, 15). По разным поводам та же истина повторяема была ими и новообращенным. Тот же апостол языков писал коринфянам по вопросу о ядении идоложертвенных: *идол ничтоже есть в мире, и яко никтоже Бог ин, токмо един. Аще бо и суть глаголемии бози, или на небеси, или на земли* (боги на земле – императоры), *якоже суть бози мнози, и господие мнози; но нам един Бог Отец, из Него же вся, и мы у Него* (1Кор. 8, 4–6; сн. Рим. 3, 29–30; Еф. 4, 6 и др.). Он же называет Бога *единым премудрым* (Рим. 14, 27; 1Тим. 1, 17), *единым сильным* (1Тим. 6, 15) и *единым, имеющим бессмертие* (16 ст.).

II. Древневселенскую церковь догмат о единстве Божиим внесен во все употреблявшиеся в ней символы и другие вероизложения. Но представители её не ограничивались одним исповеданием этого догмата в символах. Побуждаемые заблуждениями многобожия и двубожия, они имели нужду защищать истину единства Божия и посредством рассудочных соображений. С одной стороны, они представляли

положительные доказательства того, что истинный Бог должен быть мыслим единым, а с другой, – подвергали разбору противные этому догмату учения – многобожие и двубожие, показывая внутреннюю их несостоятельность.

Истинный Бог должен быть представляем единым. Это открывается, объясняли древние учителя, прежде всего, из самого *понятия* о Боге. Бог есть существо всесовершеннейшее, а с понятием высочайшего совершенства неразлучно понятие единства <sup>281</sup>. – Бог есть существо беспредельное и всенаполняющее Собою, а такое существо возможно одно <sup>282</sup>. Бог есть истинно сущее, истинно же сущее есть одно, а не многие <sup>283</sup> и др. К тому же заключению приводит *наблюдение над миром*. Мир один; в жизни его усматривается постоянный порядок и гармония; все направляется к определенной цели. Творение такого мира и управление им может быть действием ума только единого. Если бы творение и промышление было делом многих, то в случае несогласного их действия произошел бы беспорядок, а согласию в них быть нельзя. „Многочашие есть безначалие“, – говорит св. *Афанасий* <sup>284</sup>. Наконец, о единстве Божиим свидетельствует *душа человеческая* (врожденная идея о Боге). В глубине души нашей есть тайное влечение к Единому и нельзя склонить ее к тому, чтобы одобряла она множество божеств; как стремление непреодолимое, оно зависит в нас от Того, от Кого мы сами, и возводит мысль к единому Богу. „Слышу, – говорит апологет язычникам, – слышу: народ, простирая руки к небу, ничего не говорит другого, как только поминает Бога, повторяет: *велик Бог, истинен Бог, если Богу угодно!* Эти слова – голос природы, или молитва исповедующего христианина“ <sup>285</sup>. Это наблюдение древних апологетов подтверждается и новейшими исследованиями религиозных верований человечества. Представление или чувство единства Божия, хотя бы и темное, в естественных, политеистических религиях заявляет о своем присутствии ясными признаками, – именно стремлением возвысить одного какого-либо бога над всеми другими, следами первоначального монотеизма, которые можно открыть во всех почти религиях и, наконец, подчинением самих богов высшей их таинственной силе рока или судьбы.

В опровержение многобожия и двубожия отцы и учителя церкви представляли и особые доказательства.

Против языческого многобожия они указывали: оно есть одно преступное отступление от древней всеобщей веры в единого Бога, явившееся плодом невежественности и нравственной испорченности людей <sup>286</sup>. Оно так противно богоподобной природе человеческой, что это

как бы инстинктивно сознает даже простой народ, когда обращается в своих молитвах к Богу единому, и так суеверно и нелепо, что сами же языческие писатели – поэты и философы подвергают его осмеянию, исповедуя в то же время единство Божие <sup>287</sup>. При выяснении же того, почему для здоровой мысли многобожие должно казаться крайним заблуждением ума человеческого, христианские писатели указывали на внутреннюю его несообразность. „Если Бог не един, то нет Бога“, – с силою и справедливостью говорил Тертуллиан <sup>288</sup>. По словам св. Афанасия, как „многочашие есть безначалие“, так и „многобожие есть безбожие“ <sup>289</sup>. Множество богов невозможно. Если допустить многих богов, надобно непременно предположить, что они или различаются между собою чем-нибудь (напр., по благодати, силе, премудрости, по времени, месту и пр.), или не различаются. Если они будут различаться, то один не будет иметь чего-нибудь такого, что принадлежит другому; следовательно, это уже не будет Существо совершеннейшее, это не будет Бог. А если у них общи все те свойства, которые относятся к бытию и сущности и они не имеют никакого различия, то нет причины, почему бы их различать: тогда вернее сказать, что один Бог, а не многие <sup>290</sup>.

Против *двубожников*, допускавших два совечные, враждебные между собою начала – доброе и злое (дуализма), здравая мысль устами учителей церкви представляла следующее. Система дуализма вовсе не нужна для объяснения происхождения зла, с каковою целью она измышлена. Появление нравственного зла в мире есть дело сотворенной свободы. Что же касается зла физического, то оно не по существу своему зло, а таковым является только по отношению к нам, и при том есть следствие нашего зла нравственного и посылается или попускается Богом для нашей же нравственной пользы. Следовательно, вовсе нет надобности придумывать злое начало, равное началу добра, для объяснения происхождения зла. С другой стороны, допускаемые этим лжеучением два начала, доброе и злое, совершенно немыслимы и составляют одно положительное противоречие. Как враждебные между собою начала начало добра и начало зла должны быть представляемы находящимися в постоянной взаимной борьбе, и при этом или равносильными или не равносильными: если они равносильны, то борьба их окончилась бы истреблением добра и зла в мире; а если бы, наоборот, они были неравносильны, то сильнейшее уничтожило бы слабейшее, и тогда существовало бы в мире или одно добро, или одно зло. – Можно еще предположить бытие третьего, высшего начала, которое бы определило особое местопребывание каждому из этих двух начал и ограждало неприкосновенность их власти: но тогда, если они будут равны

ему, будет уже не два, а три бога, если же будут подчинены ему как высшему началу, то Бог один и им остается быть без права на распоряжение миром <sup>291</sup>.

## Отдел второй. О Боге троичном в лицах

## § 29. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троице.

Особенная его важность и непостижимость

Понятиями о совершенствах Бога, единого по существу Своему, не исчерпывается вся глубина богопознания, какое даровано нам в божественном откровении. Оно вводит нас в глубочайшую тайну жизни Божества, когда изображает Бога единым по существу и троичным в лицах. Знание этой глубочайшей тайны дает человеку только откровение. Если до некоторых познаний о свойствах божественной сущности и до признания единства Божия человек доходит путем собственных размышлений, то до такой истины, что Бог един по существу и троичен в лицах, что есть Бог Отец, есть Бог и Сын, есть Бог и Дух Святой, что „в сей Св. Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее, но целы три ипостаси, соприисносущны суть себе и равны“ (симв. св. Афанасия), – до этой истины не может возвыситься естественными силами никакакой человеческий разум, измыслить ее не в состоянии никакая человеческая мудрость. Догмат о троичности лиц в Боге есть догмат *богооткровенный* в *особенном* и *полнейшем* значении этого слова, догмат *собственно христианский*. Исповедание этого догмата отличает христианина и от иудеев, и от магометан, и вообще от всех тех, которые знают только единство Божие (что исповедывали и лучшие из язычников), но не знают тайны о триипостасности Божества.

В самом христианском вероучении этот догмат есть догмат *коренной* или *основной*. Утверждение его служит основанием всего христианства и христианского вероучения. Без признания трех лиц в Боге нет места ни учению о Боге Искупителе, ни учению о Боге Освятителе, так что, можно сказать, христианство как в целом своем составе, так и в каждой частной истине своего учения опирается на догмат о Св. Троице. Вот почему изложение учения о Св. Троице составляет главное содержание всех символов, какие употреблялись и употребляются в православной церкви, равно как и всех частных исповеданий веры, написанных по разным случаям пастырями церкви.

Являясь краеугольным догматом христианства, догмат о Пресвятой Троице в то же время есть и самый *непостижимый*, и не для людей только, но и для ангелов. *Никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын (Мф. 11, 27)*. Совершеннейшая непостижимость этого высочайшего догмата обуславливается самой сущностью его. Там, где дело идет о самом Существо бесконечном, человеческий разум,

ограниченный по самой природе своей, является бессильным вместить в свои узкие рассудочные понятия понятие бесконечного. Не объясняет сущности этого догмата и откровение; оно только указывает на бытие Отца, Сына и Св. Духа в триипостасном существе Божиим (Мф. 28, 19 и др.), но того, как существует Троица в своей сущности, не разъясняет, и понятно почему. Причина этого та, что нет образов для представления в нашем понятии этого возвышеннейшего из всех догмата, и нет слов в языке человечества для его выражения. Самое живое воображение и самый пронизательный ум человеческий не могут постигнуть: каким образом в Боге три лица, из которых каждое есть Бог, не три Бога, а один Бог?

Каким образом может существовать и, действительно, существует такое отношение между природою и лицом, каково в Боге, т. е. единство природы и троичность ипостасей, когда на всегдашнем опыте мы видим иной совершенно образ соотношения между существом и личностью, образ внутреннего тождества или слияния природы с личностью в форме индивидуума? Каким образом все лица Св. Троицы остаются совершенно равными между собою и в то же время так различными, что одно из них является началом других, а другие зависимы от него по бытию, Сын – чрез рождение, Дух Св. – чрез исхождение? По обычным человеческим представлениям такое отношение между лицами – признак подчиненности одних другим. Что такое, наконец, в Боге рождение и исхождение, и какое различие между ними? Все это ведомо только Духу Божию: *Дух бо вся испытует, и глубины Божия* (1Кор. 2, 10).

Указанными свойствами этого догмата – его важностью в системе христианского вероучения и непостижимостью – объясняется и вся его история. Сколько ни старались в разные времена постигнуть его человеческие умы, побуждаемые к тому его важностью, – они никогда не могли ни понять, ни опровергнуть его. Они могли извратить его, или не верить в него, но чтобы уяснить или опровергнуть его, – этого сделать они были не в состоянии. Усилия человеческого разума в отношении к этому догмату поэтому должны направляться не к уяснению самой сущности догмата, а лишь нашей веры в него и её оснований, чтобы представить его в виде более доступном для себя.

## § 30. История догмата о Святой Троице

Такую раздельность и отчетливость, с какою церковь преподает своим членам учение откровения о Св. Троице, оно получило в церкви постепенно, в связи с возникавшими ложными о Св. Троице учениями; поэтому прежде изложения откровенного и церковного учения об этом догмате, для яснейшего его уразумения, является необходимым обозрение неправильных учений о Св. Троице, по поводу которых раскрывалось и уяснялось представителями церкви содержание откровенного учения об этой тайне и составлялись церковные вероопределения. Соответственно различию лжеучений, возникавших в разные времена, и церковь в известные времена раскрывала преимущественно те стороны догмата, которые извращались еретиками. В истории этого постепенного раскрытия ею догмата о Св. Троице можно различать следующие три периода: 1) изложение догмата до появления арианства, когда раскрывалось преимущественно учение об *ипостасности* божеских лиц при единстве Божества; 2) определение учения о *единосущии* при ипостасности божественных лиц в борьбе с арианством и духоборчеством; 3) состояние церковного учения о Троице в дальнейшее время, – после окончательного определения его на втором вселенском соборе.

*Период первый.* – В самые первые времена христианства не было полно и точно выражено все содержание откровенного учения о Св. Троице. Исповедывали Отца и Сына и Св. Духа в формуле крещения, в символах веры, развившихся на основании этой формулы, взятой из евангелия (Мф. 28, 19), в славословиях Св. Троицы, богослужебных песнопениях и мученических исповеданиях веры, но в частнейшие определения свойств и взаимных отношений лиц Св. Троицы не входили. Так отнеслись к этому догмату те именно из первенствующих христиан, которые смотрели на христианское учение не как на учение человеческое, а как на непреложное слово Божие; усвоив его живою верою, они содержали это учение во всей чистоте, ничего не изменяя, не прибавляя и не убавляя в нем, равно не усиливаясь и решать неразрешимые вопросы, представляемые этим учением. Представителями этой части христиан были *мужи апостольские*. В своих писаниях, по форме большею частью посланиях, они, когда говорили о Троице, то повторяли почти с буквальною точностью изречения апостольские, считая излишним что-нибудь говорить от себя; в умах и сердцах их современников было еще живо и памятно слово апостольское <sup>292</sup>.



Другие из первенствующих христиан не были в состоянии изменить главнейших и привычных воззрений иудейства или языческой философии, а вместе с этим – усвоить и новое понятие о Боге, даваемое христианством; среди таких христиан обнаружались и первые попытки примирить свои прежние воззрения с новыми; плодом этих попыток было появление ересей т. н. *иудействующих* и *гностиков*. Иные же из христиан сосредоточивали преимущественное внимание на этом догмате, стараясь с философской точки зрения дать объяснение непонятных и, по их мнению, противоречивых сторон в этом догмате; но так как в своих разъяснениях догмата они полагались более на свой разум, чем на учение откровения, то впали также в ересь, известную под именем *монархианства*.

Еретики *иудействующие*, воспитанные на букве закона Моисеева, в котором сказано: *слыши, Израилю, Господь Бог наш, Господь един есть* (Втор. 6, 4), не различали никаких лиц в Боге<sup>293</sup>. Во Христе, по их учению, хотя и обитало высшее, божественное начало, но не ипостась Сына Божия, второго лица Св. Троицы, имеющего вечное бытие от Отца чрез рождение. Христос – только лучший из людей человек, естественным образом родившийся от Иосифа и Марии; на него лишь в большем изобилии, чем на других людей, начиная с Адама, излилась особая безличная божественная сила или полнота даров Св. Духа, чрез соединение с которою Он сделался Мессиею и Сыном Божиим. Учение их о Св. Духе – неизвестно, но уже учение о Сыне Божиим показывает, что истину единства Божия они утверждали путем совершенного отрицания учения о Св. Троице.

Одновременно с иудействующими христианским учением о Боге занимались и полухристианские философы, называвшие себя *гностиками*<sup>294</sup>. Держась воззрений крайнего дуализма на отношение между Богом и миром, духом и материею, они выставили основным положением своего учения мысль, что Бог, без потери Своего божества, не может воплотиться, так как материя есть принцип зла; отсюда и воплотившийся Сын Божий не может быть Богом. По общему решению всех гностиков Он есть не что иное, как эон, эманация божественной сущности, лицо несомненно божественной природы, но только чрез истечение отделившееся от верховного Бога и в силу этого отделения не обладающее истинными божественными совершенствами Своего Отца. При этом Он не один только исшел из глубины Божества (*Βυθός*), а прежде Него, вместе с Ним и чрез Него выступил из той же глубины еще целый ряд таких же эонов, так что вся полнота (плирома) Божества заключает в себе от 30 до 365 разных сущностей. К числу таких же эонов, как Сын, относили гностики и Духа

Святого. В этих измышлениях гностической фантазии нет ничего даже похожего на христианское учение о Св. Троице; тем не менее свое учение гностики выдавали за учение Спасителя, сообщенное Им только некоторым избранным лицам, „могущим разуметь в притчах“, а самих себя именовали христианами, и при том – *совершенными христианами* (πνευματικοί).

В борьбе с ересями иудействующих и гностиков и положено было начало научно-богословскому раскрытию учения о Св. Троице. Сделано это было христианскими апологетами – св. Иустином мучеником, Татианом, Афинагором, св. Феофилом антиохийским, особенно антигностиками – Иринеем лионским и Климентом александрийским. Раскрывалось ими учение о Св. Троице в том же духе, как и у мужей апостольских, но лишь с употреблением тех научных приемов, какие были в ходу в их времена и употреблялись еретиками. Правда, под влиянием разных философских и теософических теорий, господствовавших в их время (особенно теософии Филона и его учения о Логосе), и за недостатком установившейся точной богословской терминологии, они иногда допускали недостаточно точные и ясные выражения о лицах Св. Троицы, особенно в учении о Логосе как Сыне Божиим, но в них влагался ими в общем согласный с духом и характером христианской истины смысл. Все они одинаково исповедывали, что есть Бог единый и безначальный, есть вечный (у иных – только предмирный) и единосущный Отцу Сын Божий, личный Бог–Слово, воплотившийся в Иисусе Христе, есть, наконец, Дух Святой, вечно исходящий от Отца, Бог личный и самостоятельный. Но так как главное внимание противников христианства обращено было на Сына Божия, Его природу и достоинство, на Его заслуги, то и апологеты подробнее раскрывали лишь учение о Сыне Божиим, Его божестве, ипостасном различии от Отца и единстве с Отцом. При этом апологеты, желая приблизить к уразумению язычников христианское учение о Сыне Божиим, *Им же вся быша*, развили (Теорию двойственного Слова: а) *Λόγος ἐνδιάθετος*, Слово имманентное, сущее в Боге, и б) *Λόγος προφορισός*, Слово в явлении, открывшееся в мире. По Феофилу антиохийскому, в начале бы Слово и Слово бы к Богу – это, *Λόγος ἐνδιάθετος*, и Бог бы Слово: *вся Тем быша – Λόγος προφορισός*. Рождение Богом Сына–Логоса, посредника между Богом и миром, ставилась ими в зависимость от творения мира, и если бы Бог не восхотел создать мира, то и рождение Логоса, проявление Его во вне в качестве отдельной ипостаси было бы излишне; вне отношения к миру Логос оставался бы только свойством природы Божией <sup>295</sup>. О Духе Св. писатели II века говорили только в кратких и общих

чертах, хотя веру в Духа Св. как вечную, самостоятельную божественную ипостась, выразили ясно.

Ясное выражение церковными писателями II века учения о трех божественных лицах естественно возбуждало вопрос об отношении этого учения к догмату о единстве Божиим. Некоторым казалось невозможным без противоречия учению о единстве Божиим признавать троичность лиц в Боге. Все трудности для усвоения догмата о триипостасности Бога казались им происходящими из учения о ипостасном бытии Логоса, – „второго Бога“, воплотившегося в лице И. Христа, и, следовательно, устранимыми чрез отрицание или божества И. Христа или ипостасного бытия Слова. Но не хотели христиане с такими воззрениями совершенно отделяться, подобно иудействующим и гностикам, от церкви и отвергать вполне или безусловно учение о спасении во Христе (οἰκονομία). Плодом попыток таких людей раскрыть учение о лице И. Христа так, чтобы оно не стояло как возражение против истины единства Божия – монархии и самим не показаться отрекшимися от христианства, было появление нового лжеучения о Св. Троице, – *монархианства*. Монархианское движение направилось по двум путям. Одни из монархиан учили, что И. Христос – простой человек, а не Бог, другие, напротив, – что Он и есть именно Сам единый Бог. Истина о единстве Божиим у тех и других утверждалась прочно и незыблемо. „Монархии держимся (monarchiam tenemus)“, – говорили люди этого образа мыслей, с гордостью противопоставляя себя прочим христианам (свидетельство Тертуллиана). Но теми и другими, очевидно, одинаково извращалось все учение о Троице. Монархианство в первой форме называется *динамистическим*, также *евионейским*, в последней – *модалистическим*, иначе – *патрипассианским*.

Первыми представителями *динамистического монархианства* были: византиец *Феодот Кожевник* (ок. 190 г. в Риме), *Феодот Банкир* (ок. 200 г.) и *Артемон* (в нач. III в.)<sup>296</sup>. Учение их представляет простейший и грубейший вид монархианства, имеющий в себе мало христианского. Сущность его такова: Бог как безусловно единый не имеет у Себя никакого ипостасного Слова, Который бы мог воплотиться во Христе. Христос хотя и родился сверхъестественным образом, но простой человек (ψῆλός ἄνθρωπος), который мог существовать до явления в мире разве в предопределении Божиим. От других пророков отличало Его лишь высшее благочестие (ἀρετή) и обитавшая в Нем преимущественным образом *сила Божия* или *Дух Божий* (Лук. 1, 35). Впрочем, Он и не есть высочайшее явление в истории. Выше Его стоит Его первообраз – священник

Мелхиседек (учение Феодота Банкаира и его последователей – мелхиседекитов). Богом Он никогда не был. О Духе Св. эти еретики ничего не говорили. Названными еретиками, таким образом, отрицалась не только *Троица ипостасей*, но не оставлялось, по-видимому, места и *Троице откровения*. Лжеучение это распространялось, главным образом, в Риме, но не имело многих последователей. В главном своем пункте, именно, что И. Христос есть простой человек, оно было опровергнуто уже прежде, в борьбе с иудействующими и гностицизмом, почему не вызвало против себя значительного числа сочинений со стороны учителей церкви.

Высшей степени своего развития и окончательной обработки динамистический монархианизм достиг у *Павла самосатского* († ок. 272 г.). Основа его учения та же, что и у предшественников, но прибавлены некоторые подробности. Существует, учил он, единая божественная *личность* (ἓν πρόσωπον). Отец, Сын и Дух Св. не суть самостоятельные божественные личности, а только божественные *силы*, т. е. силы одного и того же Бога. Если же Писание говорит, по-видимому, о трех лицах в Божестве, то это только три разные имени, прилагаемые к одному и тому же лицу. В частности, Сын, называемый в Писании также Логосом и Мудростью Божию, не есть отличная и отдельная от Отца божеская ипостась, а есть то же самое в Боге, что в человеке ум. Человек перестал бы быть человеком, если бы отнять у него ум; так и Бог перестал бы быть личностью, если бы отнять и обособить от Него Логос. Логос – это вечное самосознание в Боге и в этом смысле единосущен (ὁμοούσιος) с Богом. Этот Логос, проявившийся во вне в творении и промышленности о мире, обитавший в пророках, вселился и в Христа, но полнее, чем вселялся в других людей, и действовал чрез Него в учении и чудесах. Под влиянием обитавшей в Нем „как другой в другом“ божественной силы Христос – простой человек, родившийся от Духа Св. и Марии, достиг самой высшей, возможной для человека святости и сделался Сыном Божиим в несобственном и несущественном смысле, – в том же, в каком и другие люди называются сынами Божиими. – Как только сделалось известным учение Павла самосатского, против него вооружились все современные ему предстоятели церкви. Обличали его устно и письменно все знаменитые в то время пастыри церкви – Дионисий алекс., Фирмилиан каппадокийский, Григорий чудотворец и др. Кроме того, православное учение противопоставлено ему в особом „*Послании шести православных епископов к Павлу самосатскому*“, а затем и на бывших против него трех поместных соборах в Антиохии (264–269 г.), а сам он лишен епископского сана и отлучен от общения церковного <sup>297</sup>.

Одновременно с динамистическим развивался и монархианизм *модалистический* и даже был вызван возмущившим чувство христиан, веровавших в страдания Бога во плоти, евионизмом. Главными представителями его были: *Праксей*, исповедник, прибывший в Рим из М. Азии (в конце II в.) и в Риме распространявший свое лжеучение, *Ноэт*, смирский ересиарх, последователи которого (Епигон и Клеомен) также действовали в Риме (в конце II и начале III в.), и *Савеллий*, уроженец Ливии, пресвитер, живший в Риме в начале III в. (ок. 215 г.) и первоначально здесь же проповедывавший свое лжеучение, так что Рим сделался местом распространения и господства и этого вида монархианства.

Средоточным пунктом учения первых проповедников патрипассианства – *Праксея* и *Ноэта* – была личность Искупителя, как и у монархиан-динамистов, но с тем различием, что для последних Христос – простой человек, а эти, напротив, старались возвысить Его. В основных чертах их учение таково: божественная личность одна в самом строгом смысле, это – Бог Отец, Творец мира и Господь всемогущий. Но и Спаситель мира есть Бог, а не простой человек, только не отдельный от единого Господа–Отца, а есть Сам Отец. До Своего вочеловечения от начала Он являлся в образе (модусе) нерожденного Отца, а когда благоволил претерпеть рождение от Девы, то принял образ (модус) Сына не по человечеству, а по божеству, „стал Сам Сыном Своим собственным, а не Сыном другого“. Во время земной жизни Своей всем видевшим Его Он объявлял Себя Сыном, но от могущих вместить не скрыл и того, что Он – Отец. Отсюда, страдания Сына для этих еретиков были страданиями Отца (в смысле сострадания Божества страданиям человеческой природы, а не в смысле феопасхитства). *Post tempus Pater natus, Pater passus est*, говорил о их учении Тертуллиан. О Духе Св. учения они не излагали. К их учению примыкали и первоначальные воззрения Савеллия. Он, как думают, первоначально также признавал, что имена „Отец“ и „Сын“ означают одно и то же „подлежащее“ (ὁποῦσιμενον), что Тот Самый, Который в евангелии является как „Сын“, есть вместе и „Отец“, и потому усвоял Ему наименование „Сыно–Отец“ (υἱολᾶτωρ). Несмотря на свою неполноту, на множество логических несообразностей и противоречие самым первым и основным истинам откровенной религии, учение патрипассиан нашло себе немало последователей в Риме; здесь ему покровительствовали даже епископы римские – Зефирин и Каллист, не отличавшиеся богословским и вообще умственным развитием. Привлекало многих к этому учению то, что проповедники его представлялись

действующими в видах искреннего благочестия и как можно большего прославления и возвышения И. Христа, а Праксей был исповедником за имя Христово. Естественно поэтому, что на первых же порах своего появления оно встретило опровержение со стороны ревнителей христианской истины. *Тертуллиан* в сочинении „Против Праксея“ (Праксей по прочтении книги *Тертуллиана* будто бы и сам убедился в своем заблуждении и отрекся от него), *Ипполит*, еп. Римский, – „Против Ноэта“ представили их учение ложным, нечестивым и неосновательным, а вместе противопоставили ему учение православное; с появлением этих сочинений постепенно стало ослабевать и монархианство в форме патрипассианства, но не исчезло <sup>298</sup>. В новой и измененной форме, в форме философски развитой системы, модалистическое монархианство возродилось уже на востоке.

Виновником возобновления и распространения этого лжеучения на востоке явился *Савеллий*, бывший римский пресвитер. Савеллий, в начале чистый патрипассианин, из монархианской теории своих предшественников устранил христологический характер и превратил ее в строгое монархианство; в свою систему он ввел и учение о Св. Духе. Сущность его учения такова. Бог есть абсолютное единство, безграничная, нераздельная и сама в себе заключенная „Монада“ (*Μονὰς*), не имеющая и не могущая иметь по Своей беспредельности никакого соприкосновения со всем существующим вне Её. От вечности Она находилась в состоянии бездействия или „молчания“, но потом Бог произнес Свое Слово, или Логос, и начал действовать; творение мира было первым актом Его деятельности, делом собственно Логоса, как и вся последующая деятельность абсолютной Монады в мире и человечестве. С явлением мира начался ряд новых действий и проявлений Божества, – в модусе Слова, или Логоса (это Слово в системе Савеллия не имеет ничего общего с учением об ипостасном Слове – Сыне Божиим, а есть сама Монада в действии). „Единица расширилась в Троицу“ – Отца, Сына и Св. Духа (модусы модуса Слова, лица). В ветхом завете Бог (в модусе Слова) являлся как Законодатель – Бог Отец, в новом как Спаситель – Бог Сын и как Освятитель – Св. Дух. Эти различные проявления – модусы модуса Слова – суть как бы личины, маски и в этом смысле лица (*πρόσωπα*), под которыми Единый Суций является миру. Существует, следовательно, лишь *Троица откровений* единой божественной личности, но не *Троица ипостасей*. Как открывающие Себя во времени Отец, Сын и Св. Дух и существуют только на время, пока существует нужда, потребность в Их бытии. В то время, как Бог открывал Себя Отцом, лиц Сына и Духа вовсе не существовало, а с

явлением Духа прекращается бытие и Сына, но настанет время, когда и Дух, окончивши Свое откровение, возвратится в безразличную божественную Монаду, куда возвратились Отец и Сын. Учение Савеллия было последним словом монархианских движений III века. Оно нашло себе немало последователей, особенно в Африке, в Ливии, где приняли его даже некоторые епископы, так что, по замечанию св. Афанасия, „в церквах уже почти перестали проповедывать о Сыне Божиим“. Но еще более сильное встретило оно опровержение. Первым и решительным обличителем и противником этого лжеучения явился св. Дионисий алекс., епископ первенствующей в Африке церкви. Он осудил Савеллия на соборе александрийском (261 г.) и написал против него несколько посланий. *Дионисий, еп. римский*, которому было сообщено о ереси Савеллия, также подверг его осуждению на соборе римском (262 г.) <sup>299</sup>. Много способствовал падению этой ереси и вообще монархианства своими сочинениями также и знаменитейший из церковных писателей III в. – *Ориген*, хотя он и не писал специальных трактатов против монархиан <sup>300</sup>. В IV в. замечания против савеллианства встречаются у отцов церкви, борющихся с арианством <sup>301</sup>.

Церковные писатели, опровергавшие монархианство, не ограничивались одним только выяснением ложных сторон монархианских систем; они излагали вместе с этим и положительное учение церкви своего времени. Так как ложный пункт монархианства состоял главным образом в отрицании личности и вечного бытия Отца, Сына и Св. Духа, то и защитниками откровенно церковной истины против монархиан главным внимание обращено было на раскрытие этой стороны догмата о Св. Троице. С этой стороны учение о Троице раскрыто ими с такою подробностью и обстоятельностью, что к их произведениям обращались и церковные писатели последующего периода при изложении учения о каждом лице Св. Троицы в частности. Истина о действительном бытии и различии божеских лиц по их личным свойствам утверждена ими прочно и в общем согласно с учением откровения, хотя в частности их учение об этом и не свободно от некоторых недостатков как со стороны словесного выражения (богословская терминология установилась позднее), так и со стороны содержания <sup>302</sup>.

Но сосредоточив внимание на указанной стороне догмата, противомонархианские учителя менее останавливались на разъяснении того, каким образом при троичности лиц в Боге сохраняется единство Божие, во имя которого монархианство собственно отрицало и троичность ипостасей. Уяснению этого ими положено было только начало и при том с

уклонением некоторых из них от истины. Желание яснее представить триипостасность Бога приводило их к тому, что различие между лицами Троицы они думали находить не только в личных Их отношениях, определяемых разными образами Их существования в едином существе, но в глубинах самого этого существа. Следствием этого было то, что с различением божеских лиц по Их личным свойствам они допустили различие сущности Отца от сущности Сына и Духа Святого как первообразной и виновной от вторичной и производной, развив учение о подчинении Сына и Духа Отцу не по личному только Их бытию и личным отношениям, но и по самому Их существу, или т. н. *субординационизм по существу* между лицами Троицы <sup>303</sup>. Такое учение развивали из западных учителей особенно *Тертуллиан* и *Ипполит*, из восточных – *Ориген* и *Дионисий*. Логически развиваемый этого рода субординационизм ведет к тритеизму в смысле признания двух низших богов кроме одного верховного, а последним своим выводом имеет отрицание единосущия с Отцом Сына и Духа, и следовательно – самого божества Сына и Духа и низведение Их в число тварных существ, что и обнаружилось в арианстве и македонианстве. Церковные писатели III в. не делали и не допускали таких выводов из своего учения; они ясно исповедывали как единосущие – *единоестественность* – лиц Троицы, так и божеское достоинство ипостасей. Их субординационизм состоял в том, что признавая существо Сына и Духа единоестественным с существом Отца, они в то же время представляли его производным от Отца, зависимым от Него и как бы меньшим существа Отца, хотя и находящимся не вне существа Отца, а в нем самом; отношение Их существа к существом Отца, по их представлениям, подобно тому, какое имеет часть к целому, меньший круг к обнимающему его большему. Выходило по их воззрению, что божество, власть, могущество и прочие совершенства Сын и Дух имеют от Отца, а не имеют самобытно, от Себя, при том так, что Сын – ниже Отца, а Дух – ниже и Сына. Погрешали названные писатели, следовательно, собственно не против единосущия, а против равносущия, а чрез то и равенства между лицами Св. Троицы. Их субординационизм, следовательно, был далеко не то же, что арианский и македонианский, развивавший учение об *иносущии* от Отца и тварности Сына и Духа; у них было только одностороннее понимание церковного учения о Троице, арианство же и македонианство – прямою его противоположностью <sup>304</sup>.

При некотором уклонении от истины в раскрытии догмата о Св. Троице отдельных учителей церкви III в. сама церковь этого времени веровала в этот догмат вполне православно. Свидетельством этого может



служить „Изложение (символ) веры“ св. Григория чудотворца. Кратко и в целостном виде в нем выражено то, что составляло содержание общецерковной веры в Св. Троицу и что пастыри церкви путем научных исследований старались оградить от искажений еретиками и приблизить к усвоению посредством разумной веры.

„Изложение веры“ св. Григория читается так:

„Един Бог Отец Слова живого, Премудрости и Силы самосушей, и образа Вечного: Совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына едиnorodного.

„Един Господь; единый от единого, Бог от Бога, образ и выражение Божества, Слово действительное, Мудрость, содержащая состав всего, и Сила, зиждущая все творение; истинный Сын истинного Отца, Невидимый Невидимого, Нетленный Нетленного, Бессмертный Бессмертного, Вечный Вечного.

„И един Дух Святой, от Бога исходящий, (ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπάρξιν εἶχον), посредством Сына явившийся, то есть, людям; Жизнь, в которой причина живущих; Святой Источник; Святыня, подающая освящение. Им является Бог Отец, Который над всем и во всем, и Бог Сын, Который чрез все.

„Троица совершенная, славою и вечностью и царством нераздельная и неразлучная. Почему нет в Троице ни сотворенного, ни служебного, ни привходящего, чего бы прежде не было, и что вошло бы после. Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, но Троица непреложна, неизменна и всегда одна и та же“.

*Второй период.* – К концу III в. монархианство потеряло свою силу. На место его выступили *арианство* и *македонианство*, с появлением которых настала эпоха вселенских соборов; в борьбе православия с этими лжеучениями открылся новый период в раскрытии учения о Св. Троице. Существенною чертою этих лжеучений была мысль об *иносуции* в отношении к Отцу Сына и Св. Духа: арианство применило ее к Сыну, а македонианство – и к Духу Святому. Сообразно с этим в этот период раскрываемо было преимущественно учение о *единосуции* лиц Св. Троицы, чему в борьбе с монархианством положено было только начало; в связи с учением о *единосуции* приобрело большую точность и определенность и учение об *ипостасных различиях* божеских лиц<sup>305</sup>.

Арианство, обязанное своим происхождением александрийскому пресвитеру *Арию*, формальным принципом своим имеет строгий монархианизм с примесью гностико-дуалистических элементов в воззрении на отношение Бога к миру. Бог, учил Арий, не только един, но и единоличен. В простой божественной сущности нет места делению или

различению и потому нет и не может быть никаких божеских лиц, кроме единого. С учением откровения о троичности лиц в Боге такой свой монархианизм оно примиряло посредством отрицания равенства между лицами Троицы по божеству чрез низведение Сына и Духа в число тварей. Неправильно понятый субординационизм писателей III в., особенно александрийцев, в арианстве, таким образом, был доведен до крайнего развития, но преимущественно в учении о Сыне Божиим и Его отношении к Отцу. Основные положения учения Ария о Сыне Божиим и Его отношении к Отцу именно таковы: 1) Бог един. То, что отличает Его от всех прочих существ и исключительно Ему свойственно, есть Его безначальность или *нерожденность* (ὁ μόνος ἀγέννητος) <sup>306</sup>. Сын ни в каком случае не есть нерожденный; следовательно, – Он не равен Своему нерожденному Отцу, потому что, как рожденный, Он должен иметь начало Своего бытия, между тем как истинный Бог безначален. Как имеющий начало, Он, следовательно, *не совечен Отцу*. Правда, Он довременен (прежде мира, прежде всех времен и веков) рожден от Отца, но прежде, чем родился, не существовал. 2) Божественная природа духовна и проста, почему в ней нет деления. Отсюда, если Сын имеет начало бытия Своего, то Он рожден не из существа Бога Отца, а только из божественного хотения, – рожден действием всемогущей божественной воли, но не из какого-либо готового материала, а из не сущих (ἐξ οὐκ ὄντων, отсюда наименование современниками строгих ариан – „ἐξουχόντιοι“). При таком представлении естественно, что акт, вследствие которого Сын имеет бытие, Арий предпочитал называть *творением*, а не рождением; рождение, казалось ему, может вызывать эманатические представления в смысле гностическом, чувственном. Сын, следовательно, есть творение из ничего, только творение первое, превосходнейшее и совершеннейшее, „творение, как ни одно из творений, – почему и называется *единородным*“; сотворен Он по образу живущей в Божестве мудрости, просвещен ею и получил её имя. 3) Как творение, Сын не есть собственный, природный Сын Отца, а Сын только по имени, *по усыновлению*; Он не есть и истинный Бог, а Бог только *по имени*, есть только обожествленное творение. Чуждый существу Отца, Он не только не равен Отцу, но и не сходен с Ним во всех отношениях. По воле Своей Он так же изменяем, как и все творения; но Бог предвидел, что Он Свою волю будет направлять к добру, будет свят, и дал Ему могущество и славу за добродетель. Ведение Его не абсолютно; Он не знает в совершенстве Отца, не может постигнуть Его в Нем Самом, а познает Его отчасти, как отчасти познают Бога и прочие творения. Нет и единства славы между Отцом и

Сыном <sup>307</sup>. На вопрос о цели приведения в бытие такого Сына, Арий отвечал дуалистическим противоположением Бога и мира. Между Богом и миром, по его учению, непроходимая бездна, почему Он не может ни творить, ни промышлять о нем непосредственно. Восхотев сотворить мир, Он произвел сначала одно существо, чтобы при посредстве Его создать и все остальное, – Сын Божий Ария, следовательно, то же, что гностический Димиург. Отсюда вытекало и учение Ария о Духе Св. Если один Отец есть Бог, а Сын есть творение, чрез Которого получило бытие все остальное, то ясно, что Дух должен быть отнесен к числу существ, созданных Сыном и, следовательно, по сущности и славе Он еще ниже Сына. Но сосредоточив внимание на учении о Сыне Божиим, Арий почти не касался учения о Св. Духе, предполагая, что оно должно пасть само собою с падением церковного учения о Сыне Божиим. Основания для своего понимания догмата о Св. Троице арианство думало находить и в св. Писании, преимущественно в тех местах, где говорится об уничиженном состоянии Богочеловека, в учении церковных писателей предшествующего времени и в разного рода рассудочных соображениях.

Арианство заключало в себе внутреннее противоречие. По этому учению Сын мыслится творцом и тварью, что несовместимо. Откровенное учение о Троице им в то же время совершенно разрушалось. Если Сын сотворен из ничего и имеет начало бытия, а Дух еще позднее и от Сына получил бытие, то, значит, было время, когда не было Троицы, что Бог собственно не троичен в лицах, а единоличен. Арию тем не менее казалось, что его учением примиряется троичность Бога с Его единством и таким образом разрешается тайна высочайшего христианского Догмата. Так казалось это и многим из его современников, желавших проникнуть своим умом в эту тайну, но мало вникавшим в самую сущность дела. Ересь нашла себе удобную почву и стала быстро распространяться. Александр, еп. александрийский, где впервые обнаруживалась ересь, написал два послания о заблуждениях Ария <sup>308</sup>, а на поместных соборах в Александрии (320 и 322 г.), с осуждением его учения и сам Арий лишен сана священства. Но это не остановило её дальнейшего распространения, так что в короткое время ересь разделила весь христианский мир на две половины, арианскую и православную. Для прекращения её требовались чрезвычайные и решительные меры. Созван был по этому поводу вселенский собор в Никее (325 г.). Отцами собора в составленном под руководством Духа Св. символе веры дано было точное определение учения о втором лице Св. Троицы, получившее догматическое и обязательное значение для всей церкви. Оно таково: „ веруем... во единого

Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, т. е. из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρί), Имже вся быша, яже на небеси и на земли“. Вместе с этим были анафематствованы и все главнейшие положения учения Ария <sup>309</sup>. Сам он и его единомышленники отлучены от церкви.

Но еретики не хотели подчиниться Никейскому вероопределению. Осужденная собором ересь продолжала распространяться, но уже распавшись на партии. Главнейшим пунктом, которому особенно противились ариане, было внесение в символ учения о *единосущии* (ὁμοούσιᾱ) Сына Божия с Отцом. Весьма многие из ариан, не соглашаясь признать Сына Божия единосущным Отцу, в то же время отвергли и учение Ария о тварности Сына. Они признавали Его только „*подобосущным*“ (ὁμοιούσιος) высочайшему Божеству. Это была партия т. н. „*омиусиан*“ или „*полуариан*“ (во главе её стояли Евсевий никомидийский и Евсевий кесарийский). Сын, учили они, не *из существа Отца, но от (из) Отца по существу*, и, следовательно, не чужд Отца по существу, подобосущен Ему; выражения „*единосущен*“ они не хотели принимать потому, что оно казалось им ведущим к савеллианству и потому еще, что не находится в св. Писании; их „*подобосущие*“ впрочем весьма близко к „*единосущию*“. Вместе с этим они представляли Сына не равным Отцу по божеству, хотя и собственным, природным сыном Отца: всем определениям Отца, учили они, присущ момент самобытности и изначальности, в Сыне все имеет характер подобия, зависимости, подчинения. Другие из ариан, строго державшиеся начал Ария, стали выражать его учение о Сыне Божиим еще резче, утверждая, что природа Сына как твари иная, чем Отца, что Он ни в чем *неподобен* (ἀνόμοιος) Отцу; они известны под названиями *аномеев* (также етерусиан), *строгих ариан*, а от имени главных выразителей и защитников своего учения – Аэция (антиох. диакона) и особенно Евномия (еп. кизикского) назывались еще аэцианами и евномианами.

Во время арианских споров и в связи с арианством возникло и *лжеучение о Св. Духе*. Продолжая строго логически развивать учение о лицах Св. Троицы, сторонники арианских принципов, естественно, должны были применить эти последние и к третьему лицу Св. Троицы. – И, действительно, все ариане (строгие и умеренные), оставаясь верными субординатической основе их учения, решительно подчиняли третье лицо Св. Троицы двум первым и производили Его бытие от Отца чрез Сына. Но самое полное и широкое применение к учению о Духе Св. арианские

начала получили в системе *Македония*, еп. константинопольского, который стал во главе еретической партии, получившей от него свое имя „*македониан*“ или „*духоборцев*“ (πνευματομάχοι). Македоний, принадлежа к партии полуариан, о Духе Святом учил, что Дух Св. есть творение (κτιστὸν) Сына, что Он несравненно ниже Отца и Сына, что по отношению к Ним Он только служебная тварь (διάκονος καὶ ὑπηρετής), что Он не имеет с Ними одной славы и чести поклонения, и что вообще – Он не Бог и не должен быть именуем Богом; Он лишь известною степенью стоит выше ангелов и отличается от них. Как продолжение и логический вывод арианства, македонианство в сущности было одинаково с ним противно христианскому догмату о Св. Троице и представляло не менее опасности для церкви. Поэтому и встретило со стороны последней такое же сильное и решительное противодействие, как и арианство. Созван был второй вселенский собор (381 г.). В краткий член Никейского вероопределения (μάρτυρα) о Духе Святом: „*веруем... и во Святаго Духа*“, отцами II-го всел. собора (в числе 150) были внесены следующие дополнительные положения: *Господа* (τὸ Κύριον), *Животворящаго* (т. е. что Дух Св. – не тварь), *Иже от Отца исходящаго* (т. е. что Он не чрез Сына произошел), *Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима* (т. е. что Он не служебное существо), *глаголашаго пророки*“. Эти дополнения являлись в существе лишь только более полным раскрытием и определением того, что в нем уже содержалось. Ибо как из арианского учения о Сыне Божиим как творении последовательно вытекало такое же учение о Духе Св., так и из учения о единосущии и равенстве Сына с Отцом последовательно вытекало учение о равенстве и единосущии Св. Духа с Отцом и Сыном. Исповедывать веру в божественную, а не тварную Троицу, как научал никейский символ, и относить Духа Св. к числу тварей было бы непоследовательностью <sup>310</sup>.

В никео-цареградском вероопределении дано ясное, точное и определенное учение о единосущии лиц Св. Троицы в смысле безусловного *тождества* и *равенства* их по существу, а вместе с этим и учение об их ипостасных различиях. Под знаменем этого вероопределения, в борьбе с еретиками, православными пастырями и учителями церкви раскрываемо было и частнейшим образом учение о Св. Троице. Между ними особенно славны имена великих вселенских учителей и святителей: Афанасия и Василия Великих, Григория нисского и Григория Богослова. На западе наиболее сильным и знаменитым защитником православия против арианства был св. Иларий пиктавийский († 368 г.) <sup>311</sup>.

*Период третий.* – Изложение веры, составленное под руководством Духа Святого отцами первого и второго вселенских соборов и частнее разъясненное вселенскими учителями IV века, по определениям III-го и последующих вселенских соборов не должно было подлежать ни дополнениям, ни сокращениям и, следовательно, должно оставаться навсегда неизменным и неприкосновенным, неизменным даже по букве <sup>312</sup>. Сообразно с этим вселенская церковь во все последующее время не делала ни дополнений к никео-цареградскому определению догмата о Св. Троице, ни убавлений его, не приходила даже и к мысли о надобности каких-либо дополнительных определений догмата. Это, как и самое запрещение изменять символ, вытекало из того именно убеждения, что в кратких, но многосодержательных положениях символа исчерпано и выражено все, что открыто Богом о Св. Троице и было древнецерковным учением, почему пытаться знать о Св. Троице более того, что в нем содержится, было бы неуместною и бесплодную смелостью <sup>313</sup>. Главную заботу её поэтому сделалась забота о целостном и неповрежденном сохранении догмата в той форме, какую он получил в никео-цареградском вероизложении. Поэтому и те из отцов и учителей церкви после второго вселенского собора, которые были верными и точными выразителями вселенского учения о Св. Троице, лишь только разъясняли применительно к потребностям своего времени, но без всяких существенных изменений, добавлений или убавлений, то, что унаследовано было ими от соборов и отцов IV в. Таково было учение о Св. Троице в V в. – Кирилла алекс., Феодорита кирского, в VI-м – Анастасия антиох., в VII-м – Максима исповедника и его знаменитого сподвижника в борьбе с монофелитством Софрония, патр. иерусалимского, в VIII-м – Иоанна Дамаскина <sup>314</sup>. Таковым же осталось в восточно-православной церкви отношение к догмату о Св. Троице и к никео-цареградскому вероопределению и после разделения церквей, таковым остается и доселе. По примеру вселенских учителей церкви, писатели восточной церкви лишь раскрывают то, что принято от древней церкви. Изменялась и изменяется сообразно с потребностями времени лишь форма раскрытия догмата, но содержание остается неизменным. Короче, отличительною чертою учения о Св. Троице стало хранение догмата в выработанной в IV в. и выраженной в символе форме. С этой же точки зрения рассматривались и рассматриваются на востоке и вновь возникавшие после второго вселенского собора учения о Св. Троице. Истинным признается то, что согласно по существу с никео-цареградским вероопределением, ложным, ересью – что противно ему или не заключается в нем.

Из возникавших на востоке после второго вселенского собора ложных учений о Св. Троице требуют упоминания лишь т. н. *тритеизм* (требожие) и *тетратеизм* (четыребожие). Тритеисты представляли Отца, Сына и Св. Духа как три особенные, отдельные, обладающие тремя особыми и отдельными божественными сущностями лица, наподобие того, как существуют три каких-либо лица человеческие, имеющие одинаковое, но не единое существо. Тетратеисты же, кроме трех лиц в Троице, представляли еще стоящую как бы позади их и отдельно от них божественную сущность, в которой все они участвуют, почерпая из нее свое божество <sup>315</sup>. В борьбе с этими лжеучениями писатели церковные ограничивались лишь одним выяснением их несогласия с учением о Троице, выраженном в никео-цареградском вероопределении.

Таково же было в первое время после второго вселенского собора отношение к учению о Св. Троице и никео-цареградскому определению и западной церкви. Свидетельством такого единомыслия запада с востоком может служить появившийся на западе не ранее половины V-го в. т. н. „Символ св. Афанасия“. Но это единомыслие не было особенно продолжительным. Некоторые из западных учителей, поддерживая согласие с древнею вселенскою церковью в общем учении о Св. Троице – еднородности и ипостасности троичных лиц, в частном учении о Сыне и Духе отступила от неё, ставши учить, чему она никогда не учила – *исхождению Духа Св. не от Отца только, но и от Сына – Patre Filioque*. Первый высказал такое мнение блаж. *Августин*. Ставши на сторону появившегося в его время на западе представления, что Св. Дух есть взаимная любовь Отца и Сына и что Он как таковой есть Дух обоих, Отца и Сына, Августин в своих произведениях (особенно *De Trinitate*) часто выражал мысль, что Дух исходит не только от одного Отца, но и от Сына. Его учение об этом, не совсем определенное, едва ли, впрочем, было тождественным с позднейшим *Filioque*, а главное, он высказывал его как личное *мнение*, неясно и нерешительно, требуя при этом, чтобы веровали в Духа Св. так, как учит вся церковь. Но так как блаж. Августин пользовался на западе большим авторитетом, то его мнение о *Filioque* постепенно стало там распространяться, и сначала тоже как частное мнение и в неопределенном и неясном виде как нерешенный вопрос. Однако же мало-помалу, с конца VI в., оно начало приобретать и значение общецерковного верования, догмата. Первоначально такое значение оно получило в *Испании*. Распространению его здесь много способствовал *Исидор*, еп. севильский, понявший учение Августина а *Patre Filioque* в смысле вечного исхождения Св. Духа от Отца и Сына. Распространяемые

им и выдаваемые за учение Августина мысли были усвоены испанскими пастырями, отчасти, быть может, и потому, что учение о Filioque могло служить основой для сближения с православием и для присоединения к нему ариан-готов. На толедском соборе 589 г. оно встречается уже в исповедании веры, представленном арианами, и принятом и одобренном православными епископами <sup>316</sup>. В VII в. Filioque непрерывно встречается как обычная форма верования в Духа Св., не только в вероизложениях, составлявшихся на испанских соборах, но и в самом символе никео-цареградском, приводимом на них для свидетельствования веры всей испанской церкви <sup>317</sup>. В том же веке оно сильно распространилось и в церкви римской, и высказывалось не только римскими богословами, но и одним из пап VII в. (по свидетельству Максима исповедника), хотя в VII и VIII вв. римская церковь еще оставалась верною общецерковному учению. Лишь с IX в. оно стало приобретать в ней значение догмата. Обстоятельством, содействовавшим этому, было распространение учения о Filioque во *Франции*, куда оно проникло в VIII в. вместе с присоединением к ней Испании. Покровителем этому учению и пособником распространению символа со вставкою Filioque явился здесь *Карл великий*. По поводу спора об этом учении между путешествовавшими в Палестину на поклонение св. местам французскими монахами и восточными им составлен был собор в Ахене в 809 г., – собор местный, на котором не было представителей, напр., римской церкви. Новое учение на соборе, по настоянию председателя его, Карла великого, было признано истинным. Но определение собора, по установившейся на западе практике, требовало утверждения римского епископа, с просьбою о чем и были отправлены послы от имени собора и императора к папе Льву III. Папа признал учение о Filioque также истинным, высказав при этом послам мысль, что церковь имеет право возводить в догматы мнения, добытые исследованиями человеческого ума; внести в символ Filioque, однако, он решительно отказался и даже повелел вырезать на двух серебряных досках текст символа веры (на одной по-гречески, на другой по-латыни) без прибавления Filioque и поставить их в базилике св. Петра с целью охранения на дальнейшее время в целости заключенной в символе православной веры. Но с признанием учения о Filioque истинным внесение его в символ было лишь делом времени. И, действительно, преемники Льва III, несмотря на протесты со стороны восточной церкви, открыто выражали одобрение употреблению символа с прибавлением Filioque, сначала вне пределов римской церкви, а в XI в. символ вошел в употребление с прибавлением и в самом Риме, и исповедание нового



догмата ограждено анафемой. В таком извращенном виде исповедуется догмат о Св. Троице западную церковь и доселе. В таком же виде он содержится и отделившимся от Рима протестантством во всех его формах, т. е. лютеранством, реформатством и англиканством <sup>318</sup>.

Римская церковь, возводя на степень догмата учение об исхождении Св. Духа и от Сына, вступила на путь *рационализма*. Проявлением же рационалистического отношения к откровению это можно назвать потому, что учение о Filioque заимствовано не из божественного откровения, а есть произвольный вывод разума человеческого, ставшего в прямое противоречие с божественным откровением и авторитетом вселенского предания. Этот же дух сказался в возведении ею на степень догматов и других частных мнений. От неё усвоен был этот дух и протестантством, которое уклонилось от древнецерковного исповедания в своем вероучении еще далее. Но с особенною силою он выразился в протестантском сектантстве, явившемся последнею переходною ступенью уже к строгому и чистому рационализму. Отсюда, в выдлившихся из протестантства христианских обществах возник новый ряд еретических учений о Св. Троице; всеми ими впрочем в большей или меньшей степени лишь повторяется то, что высказывалось древними еретиками.

Так, одновременно с реформациею появился в западном христианском мире т. н. *антиринитаризм* (другое его название – *унитаризм*). В противоположность древним монархианам, не столько восстававшим против догмата о Св. Троице, еще не получившего определения, сколько отстаивавшим истину единства Божия, антиринитарии XVI в. поставили задачей уничтожить верование в Св. Троицу и разрушить все те разъяснения догмата, какие находятся в произведениях великих отцов церкви и определениях вселенских соборов <sup>319</sup>. В антиринитарном движении XVI в. можно различать два потока. Одна отрасль его, выродившаяся из анабаптизма, при рационалистическом общем направлении, носит на себе печать мистицизма, тогда как другая ветвь его покоится исключительно на началах рассудочного мышления <sup>320</sup>.

Первые представители антиринитаризма с мистическим оттенком, отвергнув догмат о Св. Троице и другие связанные с ним члены веры, сами не были в состоянии предложить стройного учения <sup>321</sup>. Систематиком антиринитарных начал этой его отрасли явился в XVI в. ученый испанский врач *Михаил Сервет* (1509–1553 г.) <sup>322</sup>. Церковью, – рассуждал он, – извращено истинное учение о Св. Троице, как и вообще христианство. Вера в Троицу в церковном смысле – вера „в три вещи в одной природе“, тритеизм, хула на Бога неслыханная, порок

непростительный и те, которые так веруют, слепы и глупы. Учение Писания о Троице, по его мнению, состоит не в том, что существуют в Боге три самостоятельные божеские ипостаси, а в том, что Бог по природе и ипостаси един, именно Отец; Сын же и Дух не суть отдельные от Отца лица, а только Его различные проявления или модусы. Частнее выясняя свое понимание догмата о Троице, он высказывал такие положения: Бог един и Сам в Себе не может быть постигаем и уразумеваем никакою тварью; но Он благоволил открыть Себя и для того определил создать мир. Благоволив открыть Себя, Он сказал: *да будет* и, так сказать, выступил наружу из того неведомого мрака веков, в котором пребывал, и дал возможность постигнуть Себя посредством „некоего ясного образа“. Это-то слово – голос Божий сделалось истинным светом после того, как Бог сказал: *да будет свет*. Слово было не простым звуком без содержания или бытия предмета, но представляло собственное лицо Божие, было сиянием, в котором существенно существовал Бог. Это творящее слово Бог олицетворил в Иисусе, Своем Сыне. В ветхом завете образ Его – Иисуса, Сына, существовал только *в мысли Божией*, только как *представление* ума Божия, что будто бы указывает и Писание в выражении: *и Слово было у Бога (Иоан. 1, 1)*. По образу Его – Иисуса, Элогима (как в ветхом завете будто бы называется Иисус), а не Иеговы, создан был Адам; ангелы также отобраз Христа; все ветхозаветные богоявления были тоже от сияния образа будущего Христа или от Элогима. В новом завете Бог явил это слово видимым во плоти, в образе Христа. Полнота Божества, открывшаяся прежде в изречении, слове Божиим, сделалась плотью и обитала в человеке – Христе: *Слово плоть бысть (Иоан. 1, 14)*; в Нем и чрез Него может быть познаваем Бог. Воплощение Слова – великая тайна, превосходящая разум <sup>323</sup>. Таким образом, в учении Сервета вместо существования Бога Слова в смысле единосущной Отцу, вечной и самостоятельной ипостаси, признается лишь существование Логоса в смысле идеальном, происхождение Которого совпадает с началом мира, а учение о предвечном рождении Сына от Отца превращено в акт домостроительства Божия, в ниспослание на землю человека – Христа, в котором почивает Бог.

Столь же далеко от верования церкви и учение Сервета о *Св. Духе*. Так как произнесение слова сопровождается дыханием, то Бог, учит Сорвет, произнося слово, произвел как бы дуновение. С этим дуновением, а *не прежде*, явился Дух Божий. Этот Дух не есть самостоятельная ипостась Божия, а есть *сила*, которую Бог все устрояет, животворит, укрепляет, есть как бы душа мира, дух жизни. Без неё земной шар был бы не что иное, как

безжизненная, мертвая масса; ни растения, ни камни без неё не обладали бы своими силами и свойствами. Дыхание в человеке есть тоже частица Духа Божия. Этот Дух Божий, когда с Ним соединяется понятие о такой силе, которая действует в людях внутренним образом, просвещая и освящая человека, называется Духом Святым (в новом завете, а в ветхом Он так не назывался, ибо тогда не знали об освящении). Совершеннейшим образом явление Духа впервые последовало во Христе, в Котором Он, вместе с Логосом, воспринял человеческую природу, и соединившись с тварным дыханием жизни, образовал душу Христа или вочеловечился в духе Христа. Вот этот-то человеческий дух Христа и есть совершеннейшая ипостась Св. Духа. Он нисшел на апостолов и все верующие получают Его в евхаристии и купели крещения. Ниспослание и излияние Св. Духа в сердца человеческие чрез слово Христа и есть то, что церковью неправильно представляется как вечное исхождение ипостаси Св. Духа от Отца.

В учении Сервета извращение догмата о Троице полное и крайнее. Однако ни протестантская, ни р.-католическая богословская наука не предприняли почти ничего для его опровержения. В противоположность обычаям древней церкви, представители которой имели дело не столько с личностью еретиков, сколько с их *учением*, и опровергали лжеучения иногда даже без упоминания имен еретиков, на западе подверглась преследованию *личность* Сервета. Кальвином он был возведен на костер (27 окт. 1553 г.).

Другую отрасль антитринитаризма, появившуюся и развивавшуюся одновременно с первой, представляет собою антитринитаризм с характером более строго рассудочным (рационалистическим). В системе представил воззрения этой отрасли антитринитаризма *Фауст Социн* († 1604 г.), сам выработавший их под сильным влиянием своего дяди *Лелия Социна* († 1562 г.), почему и последователи этого направления известны под именем социниан. Недосказанное им или выясненное недостаточно точно было развито его сотрудниками и преемниками <sup>324</sup>.

Социнианская доктрина – доктрина чисто рационалистическая. В познании религиозных истин социниане предоставляют полный простор человеческому разуму, усвояя ему право быть верховным судьей почерпаемых из откровения истин. Человек не обязан верить в то, что не мирится с его разумом. При таком взгляде на значение разума в деле веры, естественно, они не оставили неповрежденным ни одного догмата, но с особенною настойчивостью они вооружались против догмата о Св. Троице как учения будто бы противоречащего разуму. Противоречие разуму они

усматривали во всех тех сторонах этого догмата, которые являются особенно непостижимыми для человеческого разума и на которые еще прежде социниан указывали ариане и указывает ныне неверующая в откровение мысль <sup>325</sup>. Сами социниане вместо отвергнутого исключительно на основании рассудочных соображений догмата о Св. Троице предложили такое учение. Бог един, единое божеское существо и *единое божественное лицо*; признавать троичность лиц в Боге и единство существа Божия значит допускать нечто противоречивое и невозможное. Этот единый Бог есть именно Отец Господа нашего И. Христа. Сын Божий не есть самостоятельная божественная ипостась, имеющая вечное бытие от Отца образом рождения, – рождение, учили социниане, имеет целью продолжение рода и потому может иметь место только в области конечных существ, – а есть только олицетворение исторического И. Христа. Христос же – простой человек, только происшедший особенным образом, человек безгрешный. Дух Св. есть некоторое божественное дыхание или сила, действующая в верующих от Бога Отца чрез И. Христа. Такова Троица в доктрине социниан, или, как они любили называть себя, „восстановителей чистоты истины Христовой“. Сообразно с таким пониманием догмата социнианскими писателями разъяснялись и все свидетельства св. Писания о Троице.

К учению антитринитариев примыкает еще учение о Троице *арминиан*, так называвшихся по имени реформатского проф. богословия в лейденском университете *Якова Арминия* (1560–1609 г.), положившего начало этой секте. Церковное учение о Троице этим сектантам казалось противоречивым в том отношении, что оно, при усвоении всем лицам Троицы равенства по божеству, в то же время приписывает Отцу – виновничество, Сыну – рождение, Духу Св. – исхождение. Недоумение это они разрешили тем, что повторили древний субординационизм по существу между лицами Троицы, т. е. что Сын и Дух ниже Отца по божеству и от Него заимствуют Свое божеское достоинство. У некоторых из представителей этой секты (напр., у *Епископия*, ум. в 1643 г.) он очень приближался к системе Ария <sup>326</sup>.

Отрицательное отношение к догмату о Св. Троице на основании его мнимого несогласия с началами разума, обнаружившееся в протестантском мире первоначально у сектантов, в XVIII веке, когда рационализм стал проникать все сферы общественной жизни, проникло и в протестантское богословие; не только богословы рационалисты, но и богословы т. н. супранатуралистического направления стали разделять идеи антитринитаризма. Под влиянием рационалистических и

антитринитарных идей в протестантстве в XVIII в. образовалась новая, чрезвычайно своеобразная секта, в связи с искажением всего христианства извращавшая и учение о троичности Божией. Это – секта последователей *Эммануила Сведенборга* (1688–1772 г.) <sup>327</sup>. Сведенборг считал себя чрезвычайным посланником Божиим, призванным основать *новую церковь* на земле и возвестить такое учение, которое выше всех бывших откровений. Свое учение он выдавал за открытое ему сверхъестественным образом <sup>328</sup>, но под формою откровения свыше в существе дела он излагал в своих сочинениях свои собственные воззрения, частью согласные с лютеранским вероисповеданием, к которому принадлежал, частью выработанные им под влиянием рационалистических и антитринитарных идей своего века. Как и для всех антитринитариев, учение о Троице представлялось Сведенборгу крайним извращением церковью истинного учения о Боге, учением противным и св. Писанию и разуму, и он особенно издевался над теми, которые защищали это учение (напр., над св. Афанасием В.). Собственное его понимание этого догмата таково. – Существует только один Бог (т. е. единая божеская ипостась). Этот единый Бог принял человеческий образ и телесную оболочку в образе И. Христа, когда человечество, вследствие развращенности, готово было подпасть под власть адских сил, подверг Себя всем искушениям, вступил в борьбу с духами преисподней и победил их; Он же претерпел и крестную смерть (очевидно, повторение древнего патрипассианства) и чрез все это освободил род человеческий от их власти и даровал раскаявшимся новую жизнь. Под Духом Св., по его мнению, разумеется в Библии то действие на людей, которое произвело и производит откровенное слово и бывшее откровение Самого Бога, т. е. явление Бога во плоти в образе И. Христа <sup>329</sup>.

С возникновением т. н. идеалистической философии, которая вышла из Кантовой критики разума и её отрицания всякого метафизического познания, появились на западе в учении о Св, Троице новые лжеучения. Попытки обосновать и уяснить сущность этого догмата по началам одного разума привели именно к тому, что в этих объяснениях от христианского догмата остались одни термины, в которые вложены были чуждые догмату пантеистические и даже лица Св. Троицы были обезличены. Таковы воззрения на христианскую Троицу идеалистической философии *Фихте* (1762–1814), *Шеллинга* (1775– 1854 г.) и *Гегеля* (1770–1831 г.). „Абсолютное“ в этой философии мыслится пантеистически. Между ним и миром нет никакой определенной границы: оба слиты так, что или абсолютное исчезает в потоке мировой жизни (атеизм), или мировая жизнь теряется в безграничных глубинах абсолютного (акосмизм).

Человеческая личность рассматривается этой философией только как преходящее и призрачное явление Божества („Абсолютного“). Как явление Божества, она включает в себе всю полноту возможных совершенств; для неё невозможно ни смиренное признание тайн божественной жизни (вера), ни вообще религиозное отношение к Божеству; она обладает полным познанием Божества и даже в известном смысле сама есть Бог. Исходя из этих положений, философы этого направления отвергли в христианском учении все то, что шло вразрез с такими их представлениями, а те истины, которые не были ими исключены из христианского вероучения и которые заслуживали, по их убеждению, названия „вечных истин“, объявлены ими не понятыми церковью и богословием. Христианские догматы, по их мнению, суть не более, как символы для чисто спекулятивных идей; они образуют лишь внешнюю оболочку или форму, под которой скрывается иное и по существу философское содержание. Таким же символом философских идей является и христианский догмат о Св. Троице. В метафизическом содержании этого догмата они нашли необычайное сходство с их собственным учением о трех моментах божественной жизни, – идеальном, реальном и абсолютном, в развитии которых осуществляется известная схема тезиса, антитезиса и синтезиса. То, что церковь называет лицами Св. Троицы, суть для них лишь различные стороны всеединого абсолютного или различные моменты его самораскрытия (проявления или эволюции). Они различают в абсолютном идеальный момент, т. е. Божество в Самом Себе (тезис), реальный момент, т. е. явление Божества в природе и человечестве (антитезис), и абсолютный момент, т. е. субстанциальное тождество Божества и природы (синтезис), из которого возникают и в котором примиряются их феноменальные различия. Вот эти-то лишь формально различаемые моменты в бытии абсолютного по схеме тезиса, антитезиса и синтезиса и суть Троица новейшего идеализма. У различных представителей этой философии в построениях ими теории „Троичности“ существуют только различия в частностях, но общий характер их один и тот же у всех; для всех их христианский догмат только символ, только пустая форма, которую они наполняют своим собственным философским содержанием с обезличением лиц Св. Троицы. Такого рода понимание христианского догмата оказало громадное влияние и на протестантское богословие, отразившись на учении о Св. Троице тех богословов, которые по своему спекулятивному направлению примыкали к какой-нибудь из идеалистических школ <sup>330</sup>. Для примера представим объяснение христианского догмата *Гегелем*, философская система которого имела

особенно сильное влияние на протестантское богословие, от которого оно не освободилось и доселе. По учению *Гегеля* Бог есть совершенное вечное знание, которое как такое никогда не могло и не может быть без предмета; поэтому Бог как вечно познающий субъект от вечности творит из Себя же объект знания, который есть не что иное, как Его Сын. Но так как для знания необходимо соединение субъекта с объектом, то у Бога и было начало такого единения, именно Дух Святой. Иначе, Гегель рассуждает о Троице как вечной идее в трех состояниях: идея сама в себе, в своей отвлеченности, – это Отец, идея, воплотившаяся во внешнем мире, – это Сын и Его воплощение, и идея, сознающая себя в духе человеческом, – Дух Св. Короче, – Бог есть бесконечная идея, полагающая себя в основу космоса и выясняющая себя в нем; лица Троицы – это разные моменты в раскрытии абстрактной идеи.

Так недостаточен один разум в глубочайших таинствах веры. Все заблуждения касательно догмата о Св. Троице – и древнейшие и новейшие – проистекали из одного источника, именно, – из нарушения разумом тех границ, которых он должен держаться по отношению к откровению вообще. Догмат о Троице есть таинство таинств (*supra rationem*), чего разум не должен никогда забывать. Поэтому, если и вообще в объяснении религиозных истин разум должен находиться в подчинении авторитету откровения и церкви, то особенно в объяснении учения откровения об этой истине необходимо строго держаться верования церкви, охранявшей и защищавшей этот догмат от всех еретических мнений, и изложившей его для руководства православным, со всею возможною точностью.

## § 31. Учение церкви о Св. Троице и состав этого учения

Догмат о Св. Троице изложен церковью во всех трех символах, ныне употребляющихся в ней, – в символе св. Григория чудотворца, в никео-цареградском и в т. н. символе св. Афанасия. В последнем учение о Троице выражено с наибольшею полнотою и отдельностью, и именно так:

„Вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице, и Троицу во едине почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновия, ина Святого Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святого Духа, едино есть божество, равна слава, соприсносущно величество. Каков Отец, таков и Сын, таков и Святой Дух... Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святой: обаче не три бози, но един Бог...

Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от Отца Самого есть, не сотворен, ни создан, но рожден. Дух Святой от Отца не сотворен, ни создан, ниже рожден, но исходящ...

И в сей Троице ничтоже первое или последнее, ничтоже более или менее, но целы три ипостаси, соприсносущны суть себе и равны“.

Все учение об этом глубочайшем таинстве веры, так отдельно представленное в приписываемом св. Афанасию символе, очевидно, сводится к следующим трем положениям:

I. Бог троичен и троичность эта состоит в том, что в Боге три *лица* или *ипостаси*: Отец, Сын и Святой Дух.

II. Каждое лицо Троицы есть *Бог*, однако Они суть не три бога, а суть *единое* божественное существо.

III. Все лица Троицы различаются между Собою *личными* свойствами. В порядке этих положений и изложим учение о Пресвятой Троице.



## I. Троичность лиц в Боге

Когда церковь научает нас верить в троичность Божества, то она указывает этим, прежде всего, на необходимость иметь живую уверенность в бытии трех лиц в Божестве. Это значит, что Отец, Сын и Св. Дух должны быть признаваемы не как три свойства, или силы, или явления и действия одного и того же божеского лица, а как три между собою действительно различные лица Божества. А лицом называется разумно свободное неделимое, имеющее свою особую самостоятельность и свои особые черты, которыми оно не смешивается с другим неделимым как принадлежность его. „Ина бо есть ипостась Отца, ина Сыновья, ина Святаго Духа“, учит символ, предохраняя от заблуждения еретиков, сливавших в Боге ипостаси.

## § 32. Указания на троичность лиц в Боге в ветхом завете

Истина о том, что в Боге, действительно, три лица, возвещена нам в возможно ясном свете в новом завете, когда уже *день озарил, и денница возсияла в сердцах наших* (2Петр. 1, 19). Возвещается было, однако же, об этой истине и в ветхом завете, хотя указания на нее являются сокрытыми под покровом таинственных и загадочных оборотов и выражений речи. В этом случае премудрость Божия щадила человеческую немощь; иудеи, при своей склонности к многобожию и вообще при недостатке духовной зрелости, не могли надлежащим образом уразуметь высочайшую тайну веры, почему и было необходимо внимательным и прозорливым осторожно указывать на тайну Божества и постепенно готовить к усвоению её в ясном свете <sup>331</sup>. Все указания ветхого завета на эту тайну можно разделить на три класса.

I. Указания вообще на *множественность* лиц в едином Боге без определения их числа.

Сюда относятся прежде всего начальные слова Бытописателя: *в начале сотвори Бог (вага Elohim) небо и землю* (Быт. 1, 1). „В сем месте еврейского текста слово *Элогим*, собственно *Боги*, выражает некоторую множественность, между тем как речение *сотворил* показывает единство Творца. Догадка о указании сим образом выражения на таинство Св. Троицы заслуживает уважения“ <sup>332</sup>.

Такие же прикровенные указания даются в тех изречениях кн. Бытия, в которых Бог представляется беседующим и совещающимся с лицами сознательными и равными Ему по божеству. Таковы слова Божии: пред сотворением человека, – *сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1, 26), пред изгнанием падших прародителей из рая, – *се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое* (Быт. 3, 22), пред смешением языков и рассеянием людей по столпотворении, – *приидите, и сошедше тамо язык их, да не услышат кийждо гласа ближняго своего* (Быт. 11, 7). Если не признавать во всех этих выражениях прикровенного указания на троичность лиц в Боге, то трудно дать удовлетворительное их объяснение. Более обычно они объясняются в таком случае или остатком первоначального политеизма еврейской религии (рационалистическое мнение), или предположением беседы Бога с ангелами (иудейское мнение), или, наконец, тем, будто Бог в упомянутых местах беседует один Сам с Собою, как поступают иногда люди, желая возбудить себя к какому-либо действию, и говорит об одном

Себе во множественном числе по примеру именитых людей (тоже иудейское объяснение). Но ни одно из этих объяснений нельзя признать основательным. Объяснение остатком политеизма потому неправильно, что никаких богов, кроме единого истинного Бога, ветхий завет не признает и участия ни в творении, ни в промыслении о мире им не дает. Объяснение предположением беседы Бога с ангелами несостоятельно как потому, что лица, с которыми совещается Бог, изображаются равными Ему (3, 22), обладающими творческой силой (1, 26), чего усвоить ангелам нельзя, так и потому, что сотворение человека и смешение языков усвоется только самому Богу (Быт. 1, 27; 11, 9); природа человеческая также в Писании называется всегда сотворенною по образу Божию, а не по какому-либо иному; гордость сотворенного по образу Божию и не могла состоять в желании уподобиться ангелам. Объяснение из обычая сильных мира говорить о себе во множественном числе нельзя принять потому, что обычай этот появился только со времени развития политического устройства в народе; о предположении же, чтобы Бог нуждался в указываемом возбуждении Себя к деятельности, св. *Василий В.* говорит так: „подлинно странное пустословие – утверждать, что кто-нибудь сидит и сам себе приказывает, сам над собою надзирает, сам себя понуждает властительно и настоятельно“ <sup>333</sup>. Мнение отцов и учителей церкви и было именно то, что в приведенных местах содержится указание на совет в триипостасном существе Божиим <sup>334</sup>. Оно вошло и в наши символические и церковно-богослужебные книги <sup>335</sup>.

II. Указания на то, что в Боге именно три лица, но без наименования и различения их.

Некоторые из древних учителей видели такое указание в описании Моисеем явления Божия в виде трех странников Аврааму у дуба Маврийского: *явися же ему (Аврааму) Бог (Iehovah) у дуба Маврийска, сидящему ему пред дверми сени своя в полудни... Воззрев же (Авраам) очима своима, виде, и се трие мужи стояху пред ним: и виде в притече в сретение им от дверей сени своя: и поклонися до земли, и рече: Господи (Adonai), аще убо обретох благодать пред Тобою, не мини раба Твоего (Быт. 18, 1–3)*. „Авраам, – говорит блаж. Августин, – встречает трех, а поклоняется Единому. Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех лицах“ <sup>336</sup>. В этом же смысле понимается это богоявление „в Православном исповедании“ (отв. на вопр. 10), в некоторых церковных песнопениях <sup>337</sup> и в иконографии; древнейшим изображением Св. Троицы было именно изображение явления Аврааму Бога в виде трех странников <sup>338</sup>. Такое

понимание этого богоявления однако не было всеобщим у древних учителей. Напротив, большинство из них думали, что только один из числа трех странников был лицом божественным (3. 13. 20–23 ст.), Судьею всей земли (25 ст.), два же остальных были ангелами (19, 1), каковое понимание согласнее и с библейским текстом. По всей вероятности, первенствующий гость Авраама был „Ангел Иеговы“, Логос или Сын Божий, благоволивший на этот раз принять вид ангельский, по подобию того, как впоследствии Он восприял естество человеческое <sup>339</sup>.

Другое общее указание на тайну Св. Троицы дается в троекратном воззвании серафимов к Богу: *свят, свят, свят Господь Саваоф* (Ис. 6, 3), которое слышал пр. Исаия при избрании его в пророческое служение. Само по себе троекратное „свят“, конечно, не заключает в себе мысли о троичности Божией; в Писании троекратное повторение одного слова нередко употребляется только для усиления мысли (напр., Пс. 95, 7–8; Ис. 24, 18–19; Иер. 7, 4; 22, 29; Иез. 21, 27 и др.). Но если рассматривать те же слова в связи речи и с параллельными местами нового завета, то нельзя не видеть в них указания на троичность Бога. Исаия говорит, что он видел Господа, *сидяща на престоле высоте и превознесенне* (6, 1), и слышал глас Господа глаголюща: *кого пошлю и кто пойдет к людям сим* – с евр. подлин.: и кто пойдет Нам или для Нас (*Mi eschlah umi jelech lanu*). Таким образом, Исаия видел и слышал глас от единого Бога, между тем идти надлежит ему от имени многих. А что эти многие были лица божественные, об этом свидетельствует ап. Иоанн, когда говорит, что Исаия вместе с Господом видел и Сына Его (Иоан. 12, 41), и ап. Павел, указывающий, что Исаия слышал глас Духа Св., Который посылал его к народу израильскому (Деян. 28, 25. 26). Ясно отсюда, что троекратное „свят“ имеет внутреннее соотношение с тремя лицами Божества. Так понимали ангельское славословие и отцы церкви <sup>340</sup>, а церковью такое понимание внесено в символические книги (Прав. Испов. отв. на вопр. 10) и засвидетельствовано в многочисленных песнопениях <sup>341</sup>.

*Примечание.* Подобное вышеприведенным, хотя и менее их ясное, указание на троичность Бога можно усматривать еще в формуле священнического благословения в ветхом завете: *да благословит тя Господь и сохранит тя; да просветит Господь лице Свое на тя и помилует тя; да воздвигнет Господь лице Свое на тя и даст ти мир* (Числ. 6, 24–26). Оно стоит в близком соответствии с словами новозаветного благословения: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общение Св. Духа со всеми вами* (2Кор. 13, 13). К таким же прикровенным указаниям некоторые из древних учителей

относили слова благословения от Бога, Бога и Ангела, произнесенные Иаковом при благословении детей Иосифа (Быт. 48, 15–16), а также изречения, в которых, по-видимому, без надобности повторяется трижды одно и то же имя Божие, напр., Нав. 22, 22; Дан. 9, 19; Ис. 33, 22 и др.

III. Указания на личность и божество каждого из лиц Св. Троицы, с упоминанием самых их имен. В одних из них указывается второе лицо Св. Троицы – *Сын Божий*, с различием от первого лица – Бога Отца, в других – третье лицо – *Дух Святой*, с различием от другого божеского лица.

1) Указания на ипостась Сына можно видеть: а) в изображениях Ангела–Иеговы при описании истории некоторых богоявлений, б) в учении о Премудрости Божией, но особенно в) в обетованиях и пророчествах о Мессии–Боге.

а) Моисей, описывая богоявления, бывшие во времена патриархов: Агари сперва у источника на пути к Суру (Быт. 16, 7–14), потом у клятвенного колодезя (Быт. 21, 17–19), Аврааму, когда он решил принести своего сына в жертву Богу (Быт. 22, 10–18), Иакову во сне пред возвращением его из дома Лаванова в родную землю (Быт. 31, 11–13) и когда он боролся с Богом (Быт. 32, 24–30; ср. Ос. 4, 4–6), Валааму, когда он шел проклинать народ израильский (Числ. 22–23 гл.), а также бывшее ему самому в огненной купине (Исх. 3, 2–15), являющегося именуется часто *Ангелом–Иеговою* и *Ангелом–Иеговы* (евр. *Maleach–Iehovah* и *Maleach haelohim*) и изображает как лицо божественное, приписывает Ему власть, силу и действия, свойственные только Богу. Подобные этим свойства и божеское достоинство усвоятся являющемуся лицу и в описании богоявлений: И. Навину пред стенами Иерихона в образе вооруженного воина (Нав. 5, 13–15; 6, 1), Гедеону (Суд. 6, 11–27), Маною (Суд. 13 гл.), причем оно также называется Ангелом Иеговы. Этот же Ангел–Иегова представляется заключавшим завет с израильским народом и выведшим его из Египта (Исх. 3, 2–12), спасшим его от руки египтян при Черном море и предводительствовавшим им в столпе огненном и облачном во время странствования по пустыне (Исх. 14, 15–31; 23, 20; 32, 34; 33, 2; Числ. 20, 16; см. 1Кор. 10, 4). Об этом Ангеле пр. Исаия, касаясь отношений Господа к судьбе народа израильского, говорит следующее: *Он (Господь) был для них Спасителем. Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их; по любви Своей и благосердию Своему Он искупил их, взял и носил их все дни древние* (63, 8–9). Кто такой этот таинственный Ангел Иегова или Ангел лица Его, т. е. Ангел, являвший Собою лицо Самого Господа? Допустить, что это есть только безличная форма

откровения Самого Иеговы людям, а не личный посредник между Богом и тварью, тем более, что это тварно-служебный дух, было бы противоречием тексту библейских повествований. Остается лишь предположить, что это Сам Бог, но имеющий самостоятельное и отличное от неявленно пребывающего Иеговы бытие. В книгах пророческих этот Ангел–Иегова именно и изображается как то божеское лицо, которому по определению Отца и собственному человеколюбию надлежало явиться на земле Мессиею (Зах. 12, 8; 9 гл.), которое есть *Ангел завета* (Мал. 3, 1), *велика совета Ангел* (Исх. 9, 5). В восточной церкви с древних времен утвердилось мнение, что в лице Ангела–Иеговы открывался и действовал Сам Сын Божий <sup>342</sup>.

б) От Господа отличается в ветхом завете еще Его *Премудрость* (Σοφία, Σοφία) и в некоторых местах изображается прямо как самосознающая личность (Σοφία ὑποστάσις), отражающая в себе премудрость Бога и выражающая ее во вне – в мире. В канонических книгах наиболее полное и ясное изображение её в Притч. VIII, 22–31. Здесь Премудрость о Самой Себе говорит так: „Господь имел Меня началом пути Своего, *прежде созданий Своих, искони*; от века Я помазана, от начала, прежде бытия земли (22–23 ст.). *Я родилась, когда еще не существовали бездны*, когда еще не было источников, обильных водою. *Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов*, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной (24–26 ст.). Когда Он уготовлял небеса, *Я была там*. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли, тогда *Я была при Нем художницею*, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время“ (27–30 ст.; ср. Иов. 28, 12–28). Усвояемые Премудростью Самой Себе свойства: домирное, но самостоятельное личное бытие при Иегове (22–23 ст.), безначальное рождение от Бога (24–26 ст.), посредничество при творении мира (27–30 ст.), совершенно одинаковы с усвояемыми в новом завете Сыну Божию (Иоан. I, 1–3.14), что прямо побуждает видеть в приведенных словах прикровенное изображение второго лица Св. Троицы. В неканонических же книгах ветхого завета учение об ипостасной Премудрости раскрывается еще подробнее <sup>343</sup>. Так, *о природе и свойствах Премудрости* говорится, что Она есть дух разумный, святой, едиnorodный.., светлый, чистый.., всевидящий и пр. (Прем. VII, 21–23). *Об Отношениях Её к Богу*: Она вышла из уст Всевышнего (Сир. 24, 3 – аналогично исхождению слова из уст человека), есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя, образ

благости Его (Прем. 7, 7; 25–26); от века Она пребывает с Богом (Сир. 1, 1), имеет сожитие с Ним (Прем. 8, 3), приседит престолу Его (9, 4); Она таинница ума Божия и избирательница дел Его (8, 4); только Бог знает путь Её и ведаёт место Её. Он видел Ее и измерил, Он знает Ее и открыл Ее Своим разумом (Вар. 3, 32–37; Сир. 1, 7; сн. Иов. 28, 23–27). *Об отношениях Премудрости к миру:* Она участвовала рядом с Иеговою в творении мира, была художницею всего, родительницею существующего (Прем. 7, 12, 21; 8, 6; 9, 9; ср. Притч. 8, 27–31), а по создании мира Она охраняет его и наблюдает за тварями и есть виновница всего вообще бывающего в мире как физическом, так и нравственном (Сир. 24, 3, 6; Прем. 7, 12, 24, 27; 8, 7; 9, 9–19), но преимущественное наследие для Себя нашла во Израиле. По отношению к этому народу Премудрости усвоятся те же действия (чувственно-ощущаемые явления людям, изведение евреев из Египта, проведение через Чермное море и др. – Сир. 24, 11–13; Прем. 10, 1–21; 11, 1–4), какие в исторических и пророческих книгах усвоятся личности Ангела–Иеговы. Все это, очевидно, такие изображения, в которых естественнее всего видеть прикровенное учение о Боге Слове. В этом смысле они объяснялись и почти всеми древними учителями церкви <sup>344</sup>.

*Примечание.* – Можно усматривать прикровенные изображения Сына Божия в ветхом завете и под именем Слова. Так, о посреднике, чрез которого израильтяне были избавляемы от бедствий в пустыне, Псалмопевец говорит: *послал (Бог) Слово Свое, и исцелил их, и избавил их от могил их* (Пс. 106, 20; сн. Втор. 8, 3; Прем. 16, 7, 12), а в кн. Прем. Солом. тому же слову усвоятся некоторые действия в изведении евреев из Египта (18, 15–16); в обоих местах приписывается Слову, очевидно, то же, что в других местах – Ангелу Иеговы и Премудрости Божией. А слова Псалмопевца: *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их* (Пс. 32, 6) относятся к числу ветхозаветных свидетельств о Троице и в символических книгах (Прав. Испов. отв. на вопр. 10; Катих. 1 чл.). Подобные сим олицетворенные изображения Слова находятся еще: Пс. 104, 19; 118, 89, 105; 147, 4–7; Ис. 9, 8; 40, 8; 55, 11; Иер. 23, 29. Ветхозаветные изображения Слова имеют сходство отчасти даже по своему слововыражению с Апок. 19, 11–16.

в) Но всего яснее указания на ипостась Сына и Его божественное достоинство в пророчествах о Мессии, напр.: *Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7); *рече Господь Господеви* (один Бог другому Богу) *моему; седи одесную Мене* (Пс. 109, 1; ср. Мф. 22, 42–45; Деян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5); *из чрева прежде денницы родих Тя* (Пс. 109, 3)

<sup>345</sup>; помаза Тя, Боже, Бог Твой елеем радости паче причастник Твоих (Пс. 44, 8). У пр. Исаии Ему усвоятся наименования: *отрасль* или *ветвь Иеговы* (т. е. что вырастает из существа Иеговы, или Его Сын – Ис. 4, 2), *Еммануил* (7, 14) – *с нами Бог* (Мф. 1, 23), *Чуден, Советник, Бог крепкий, Властелин, Князь мира, Отец будущего века* (Ис. 9, 6), показывающие и Его отдельность от Иеговы и божеское достоинство.

2) Относительно менее, но есть в ветхом завете указания, весьма впрочем прикровенные, и на бытие Духа Св. как особой ипостаси Божией <sup>346</sup>. Первое такое указание в словах бытописателя: *Дух Божий ношашеся верху воду* (Быт. 1, 2); действие, приписываемое Духу Божию словом: *ношашеся* (*me-rachepheth* – согревал, оживотворял, т. е. водное естество, сообщал ему живительную силу), есть действие творческое, следовательно, принадлежащее божескому лицу, и не Тому, Кто всемогущим словом Своим – *да будет нарицал не сущая, яко сущая* (Рим. 4, 17). Яснее же указывается в ветхом завете на особенность личности Духа Божия, когда говорится о Нем, что от Него зависит водительство людей *в земле правды* (Пс. 142, 10), что Он был посылаем Богом к пророкам для их наставления (Зах. 7, 12), так что их слова были Его словами (2Цар. 23, 2), а наиболее ясно – в связи с пророчествами о Мессии у Исаии: *Господь посла Мя, и Дух Его* (48, 16); *Дух Господень на Мне, его же ради помаза Мя* (Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня) *благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати пленником отпущение и слепым прозрение* (Ис. 61, 1; ср. Лук. 4, 18–21; Ис. 11, 2–3).

Таким образом, тайна о Св. Троице была открываема и во все ветхозаветные времена сообразно с духовным состоянием ветхого израиля, их приемлемостью, нуждами и обстоятельствами. Совершенно ложно поэтому утверждение позднейших иудеев, будто учение о Троице – новое учение. Лучше других понимавшие откровение, действительно, имели познание о троичности Божией. Ученые раввины, писавшие около времени самого рождества Спасителя и потом вскоре после этого, довольно ясно выражали учение о троичности лиц в Боге, так что у некоторых есть даже прямые выражения „Отец и Сын и Св. Дух“ <sup>347</sup>. Доказательством этому служит и само новозаветное откровение. Оно показывает, что И. Христос, когда излагает учение о троичности лиц, – излагает его не как новое учение, неслыханное доселе, а как известное более или менее, и даже ссылается на свидетельство ветхозаветных писаний в подтверждение Своего учения о Себе как Сыне Божиим, а также о Св. Духе (Иоан. 5, 39. 46; Лук. 24, 27; Мф. 22, 42–45; Иоан. 7, 38). Это подтверждается и тем, что



те же самые иудеи, которые восставали против разных предметов учения Спасителя, ничего не говорили против Его учения о Св. Троице, т. е. не представляли, что это учение новое, неслыханное, неудобоприемлемое, равно и тем, что уверовавшие в Него не находили его противным учению ветхозаветных писаний и всецело и искренно его принимали (таковы, напр., Иоанн Креститель, апостолы, Никодим, самарянка с жителями г. Сихаря и другие). В ветхом завете вера в троичность Бога только не имела такого всеобщего и обязательного значения, какое получила в новом завете.

## § 33. Свидетельства нового завета о троичности лиц в Боге

После того, как многочисленными и многообразными откровениями в ветхозаветные времена Бог подготовил к восприятию умами и сердцами людей тайны о Св. Троице, в новозаветные времена чрез воплотившееся вечное ипостасное Слово Он благоволил открыть ее людям и в возможно ясном свете.

Учение об этой тайне есть главнейший предмет всего новозаветного учения о Боге. Места, в которых утверждается, что Бог, действительно, троичен, и что троичность эта состоит в том, что в Боге три лица, можно разделить на два класса: в одних из них указывается действительность троичности Божией и личность всех трех лиц Божества *вместе*, в других – личность того или другого лица *в частности* и отдельность его от других лиц.

I. Свидетельств о действительной личности всех трех лиц Божества вместе в новом завете много. Приведем только главнейшие из них и наиболее ясные.

1. Первое положительное и торжественное свидетельство о Св. Троице в новом завете было при крещении И. Христа во Иордане. Здесь открылись миру: *Отец*, глаголавший с небес: *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (у Мар. и Лук. – *Ты еси Сын Мой возлюбленный*), о Нем же *благоволих, Сын*, крестившийся от Иоанна и свидетельствованный от Отца, Дух, снисшедший в виде голубя на Сына (Мф. 3, 16–17; Марк. 1, 10–11; Лук. 3, 22), – проповедь о трех лицах Божества ясная. Церковь это исповедует в своем тропаре на Богоявление, а в древности было в употреблении изречение: *vade in Iordanem, et discas Trinitatem*.

2. Второе главнейшее свидетельство – это свидетельство Самого И. Христа в последней Его беседе с учениками пред крестными страданиями (Иоан. 14–16 гл.). Утешая их в предстоящей с Ним разлуке, Он говорил им: *Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами во век... Утешитель же, Дух Святой, Его же пошлет Отец во имя Мое, Той вы научит всему, и воспомянет вам вся, яже рех вам* (14, 16, 26). Здесь еще яснее различаются все три лица Св. Троицы как лица: Сын, Который говорит о Себе – *Аз умолю..*, Отец – *умолю Отца*, Дух Святой, Который называется *иным Утешителем*, следовательно, отличен от Сына; Он *послан* будет Отцом, следовательно, отличен от Отца, послан для того, чтобы заменить для апостолов Сына и научить их всему, следовательно,

есть такое же лицо, как и Сын.

3. Но самое главное свидетельство, составляющее основу и семя всего учения об этом глубочайшем таинстве веры, – в заповеди Спасителя о крещении: *шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19). Что здесь содержится учение о троичности лиц в Боге, открывается а) из прямого значения этих слов, б) из обстоятельств, при которых они были сказаны и в) из всегдашнего понимания их церковью в этом смысле.

а) Заповедуя апостолам, чтобы они учили все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа, Христос, конечно, заповедывал, чтобы они учили о том же Отце, Сыне и Св. Духе, о Которых Он Сам учил, и так учили, как Сам Он учил. Но Он еще прежде неоднократно выражал апостолам, что под именем Отца Он понимает собственно Бога Отца, Который послал Его в мир (Иоан. 6, 38–40; 7, 16. 18. 28; 11, 42 и др.) и есть *ин, свидетельствуяй о Нем* (Иоан. 5, 31), под именем Сына разумел Самого Себя, Которого и апостолы исповедали уже Сыном Божиим, исшедшим от Бога (Мф. 16, 16; Иоан. 16, 30), под именем Духа – *иного Утешителя*, Которого обетовал ниспослать им вместо Себя. Следовательно, и в настоящем случае, так как Спаситель не нашел необходимым присовокупить нового объяснения означенных слов, Он Сам разумел и апостолы могли разуметь под именем Отца и Сына и Св. Духа не кого-либо другого как три равночестные божеские лица. Это же самое в краткой и сжатой форме выражают и слова Спасителя: *крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ Ὑιοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος). Креститься во имя Отца и Сына и Св. Духа значит действием погружения обречь себя на всецелое и всегдашнее служение Отцу и Сыну и Св. Духу (Рим. 6, 3; 1Кор. 1, 13; 1Петр. 3, 21), каковое служение прилично только Богу<sup>348</sup>. Отец, Сын и Св. Дух как составляющие для людей предмет божеского поклонения и служения, следовательно, суть лица одинаково божественные и равночестные. А что они, действительно, отдельные и особые лица, это показано особенными их наименованиями – Отца и Сына и Св. Духа, одинаково относящимся к каждому из них выражением – *во имя*, приложимым только к личности, и соединительною частью καὶ, имеющею свойство отличать различные и отдельные предметы.

б) Так понимать слова Спасителя побуждают и самые обстоятельства, при которых была дана заповедь о крещении. Это было сказано пред вознесением Спасителя, когда Он уже решительно оставлял учеников Своих, и когда, поэтому, нельзя было говорить символами, а нужно было

высказать дело ясно и прямо, – это во-первых. Во-вторых, здесь Спаситель ясно и торжественно посылал учеников Своих на проповедь всему миру. Опять дело было такого рода, что апостолы должны были понести в мир самую точную, ясную и определенную идею Божества. Они первые, естественно, должны были точно знать то, чему должны были учить мир. Мало этого, они должны были узнать, что *особенного* в их учении и чему *особенно* они должны были учить мир. Если бы, следовательно, Спаситель, посылая их на проповедь, сказал им только общую мысль: *шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Божие, или во имя истинного Бога*, – то как бы ни высоко было это откровение, так как оно опровергало ложные учения и религии, – все-таки, можно сказать, в этом откровении ничего особенного не было бы, потому что идея Бога была известна миру, особенно иудеям. И, следовательно, если бы апостолы стали проповедывать иудеям о едином истинном Боге, то иудеи имели бы полное право не слушать их, потому что в этом учении не было ничего особенного, и апостолы не имели права проповедывать. Точно также, если бы с этой общей идеей пошли апостолы в целый мир, ко всем народам, проповедывать, то и тогда в этой идее не было бы ничего особенного, потому что и здесь лучшие умы были не чужды идеи о едином Боге. Следовательно, когда И. Христос должен был сообщить апостолам предмет их проповеди для целого мира, – должен был в этом предмете их проповеди указать что-нибудь особенное. С другой стороны, проповедь апостолов в целом мире должна была соединиться с учением практическим, которое касалось не мысли только или веры, но всей жизни целого мира, с учением о возрождении, об искуплении, следовательно, – об обновлении всего мира. В догматическом учении апостолов, понятно, должно было выражаться основание учения о возрождении. Основание же этого учения заключается в том, что Бог послал в мир Сына, совершившего искупление, а Сын – Духа, Который должен был совершить самое возрождение. Отсюда ясно, что в проповеди апостольской должно было заключаться учение о лицах Божества и их взаимном отношении. Все это естественно ведет к заключению, что в заповеди о крещении заключается не какое-нибудь образное, а положительное учение, и не общее только учение о Боге, а учение о лицах божественных (и с тем вместе, учение о взаимном отношении их между собою).

в) Церковь так всегда и разумела слова Спасителя. С самого начала она постоянно совершала крещение во имя Отца и Сына и Св. Духа как трех божеских лиц и дабы частнее выразить исповедание Троицы, трижды погружали крещаемого в воду. В то же время она обличала и еретиков,

которые, считая Сына и Духа низшими Отца или только Его силами и свойствами, покушались совершать крещение во имя одного Отца или одного Сына, унижая пред Ним Св. Духа (Пр. ап. 49 и 50).

4) Есть ясные свидетельства о действительной личности всех трех лиц Божества вместе и в посланиях апостольских, особенно у ап. Павла. Ап. Павел, напр., пишет: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами (2Кор. 13, 13)*. Все три лица божеские различены и именами и желанием верующим от каждого из них особого блага<sup>349</sup>.

II. В новом завете есть немало и таких свидетельств, в которых отдельно показывается в частности личность того или другого лица Троицы и отдельность его от других лиц.

1. Что *Бог Отец* есть лицо, а не безличное какое-либо бесконечное начало, это ясно уже из того, что Бог не только по учению откровения, но и по требованию здоровой естественной мысли человеческой должен быть представляем не иначе как личностью. Понятно, что все те черты, в которых откровение изображает личность Божества, ближайшим образом относятся к первому лицу Св. Троицы. Поэтому-то и еретики, отвергавшие личность Сына и Духа Св., не отвергали личности Отца. Но новозаветное учение о Боге, открывая тайну триипостасности Божией, показывает не только личность Отца (когда изображает Его личным духом со всеми свойствами личности), но и отдельность личности Отца от других божеских лиц. Это указывается уже в самом наименовании Его *Отец*, когда оно усваивается Ему не для обозначения внешних отношений Его к миру и человеку, но для обозначения Его ипостасного различия от других божеских лиц. Ясно, что Отец есть не то же, что Сын или Дух Св. в триипостасном существе Божиим, но отдельная от Них личность. То же видно и из усвояемых Ему свойств. Об Отце, напр., говорится: *никтоже знает Сына, токмо Отец (Мф. 11, 27)*. Этими словами показывается, что Отец сознает Себя Отцом и не смешивает Себя с Сыном, следовательно, представляет отдельное от Сына лицо. Эта же мысль и в словах Спасителя об Отце: *Отец любит Сына, и вся показывает Ему, яже Сам творит (Иоан. 5, 20)*. Любящий не может не отличать себя от любимого лица и, следовательно, есть особое лицо. И подобных свидетельств в Писании нового завета очень много. Ясно, что если Отец есть отличное от Сына лицо, то Он отличен и есть отдельное лицо и от Духа Св., от Него исходящего (Иоан. 15, 26).

2. Сын Божий также есть лицо, отличное от Отца и Духа Св., а не тот же Отец, только открывшийся в образе Сына, равно не сила или свойство

Его. Он Сам учил: *якоже знает Мя Отец, и Аз знаю Отца* (Иоан. 10, 15; 17, 25; Мф. 11, 27; Лук. 10, 22); *люблю Отца, и якоже заповеда Мне Отец, тако творю* (Иоан. 14, 31); *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Иоан. 5, 17, 36; 17, 4). Указывая на свидетельство о Себе Отца, Он говорит: *ин есть свидетельствуй о Мне* (Иоан. 5, 32). Все эти изречения показывают, что Он есть отдельное от Отца лицо. По Его же свидетельству, Он имеет жизнь в Себе (Иоан. 5, 26), или, как иначе выражался Он, прежде нежели Авраам родился, *Аз есмь* (Иоан. 8, 58, 24). Овец Его никто не исхитит из руки Его (Иоан. 10, 28, 29). Он имел славу у Отца, прежде нежели создан был мир (Иоан. 17, 5). Всеми этими изречениями ясно показывается в Нем самостоятельность, могущество, разумение, воля и, следовательно, показывается, что Он есть лицо.

3. С именем Духа Божия, Духа Святого, св. Писание нового завета соединяет и различные отвлеченные понятия <sup>350</sup>. Но немало в нем изречений и таких, которые показывают в Духе Св. существо самостоятельное и духовное, личность, действующую с самосознанием и волею, отличною от Отца и Сына. Наиболее ясное учение об этом содержится в прощальной беседе Спасителя с учениками (Иоан. 14–16 гл.). Уже самое название Его здесь *Утешитель* (Παράκλητος) показывает, что Он есть личность, а не свойство или сила Божия, ибо оно применимо только к личности. Прибавление же *иной* еще более усиливает его значение в означенном смысле. Раскрывая подробнее учение об этом Утешителе, Спаситель указывает, что этот Дух, быв послан Им от Отца, наставит апостолов на всякую истину, напомнит о всем, чему учил Сын, причем Он не Свое будет говорить, а что *услышит от Отца*, от Которого возьмет и самое учение, кроме того – Он возвестит будущее (16, 13–15), а также *обличит мир о гресе и о правде и о суде* (ст. 8), *прославит Сына* (14 ст.). Все это такие свойства и действия, которые не могут быть приложимы к одной безличной силе или свойству Божию, а необходимо заставляют признать в Духе–Утешителе личное существо, действующее с самосознанием и волею. Показаны Спасителем и отдельность личности Духа Св. как от личности Отца (Отец *послет* или даст Духа), так и от личности Сына, имеющего *умолить* Отца о ниспослании Духа.

В учении апостолов о Св. Духе мысль о Его личном бытии особенно ясно выражена ап. Павлом. Преподавая наставление о различии духовных дарований (1Кор. 12, 1–13), он ясно различает от них их раздаятеля – Духа Св. и притом так, что показывает в раздаятеле разумение, свободную волю и могущество: *разделения же дарований суть, а тойжде Дух* (дарования различны, но Дух один и тот же – ст. 4)... *Вся же сия действует един и*

*тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет* (ст. 11). Явным насилием мысли апостола было бы разуместь под Духом силу или действие божественное, а не божественное лицо, действующее самосознательно и свободно. О том же Духе Св. говорится в Писании, что Он поставляет епископов (Деян. 20, 28), говорит устами пророков (2Петр. 1, 21; Деян. 1, 16; 2, 26). Все это такие действия, которые приличествуют только лицу.

В заключение должно заметить, что действительность и отдельность божеских лиц ясно предполагается и во всех тех изречениях Писания, где говорится о *личных свойствах* лиц Троицы и *отношении Их к миру*.

*Личные свойства Их* таковы: Отец рождает Сына, Сын рождается от Отца, Отец производит Святого Духа, Дух Святой исходит от Отца и почивает в Сыне. Очевидно, что приписывать столь различные отношения одному и тому же лицу к себе самому несообразно и невозможно. Следовательно, невозможно и считать Отца и Сына и Святого Духа за одно лицо.

*Отношение же лиц Св. Троицы к миру* откровение изображает так: Отец посылает Сына в мир для спасения человеков; Сын воплощается, совершает тайну спасения, возносится к Отцу и умоляет Его ниспослать Святого Духа; Дух Святой приходит в мир и действием благодати довершает дело спасения, совершенное Сыном, прилагая его к каждому человеку. Опять несообразно и невозможно сливать Отца, ниспосылающего Сына и Духа Святого, с Сыном воплощающимся и Духом ниспосылаемым, в одно лицо. Следовательно, это разные лица.

## § 34. Верование древней церкви в троичность лиц Божества

Церковь, следуя ясным свидетельствам откровения в содержимых ею *ныне* символах и других вероизложениях научает исповедывать Отца, Сына и Св. Духа как три самостоятельные лица Божества и, следовательно, признавать ложным учение как древнейших, так и новейших еретиков, что в Боге не только единое существо, но и единое лицо, только являющее Себя в разных отношениях и с разных сторон. Но так ли понималось и содержалось учение о Троице *древнею* церковью, особенно в первые три века? А голос церкви этого времени имеет особенную важность для удостоверения в истинности содержимого *ныне* церковью учения о Троице. Это потому, что первенствующая церковь приняла учение о Троице непосредственно от самих самовидцев и служителей Слова, и не только чрез писания, всегда допускающие возможность перетолкования, но и чрез устные наставления апостолов. В ней, следовательно, должно было содержаться и преподаваться несомненно истинное и подлинно Христово и апостольское учение о Троице. Итак, так ли веровала в Св. Троицу древняя церковь, как верует доселе? Есть мнение, что церковь начала преподавать учение о трех ипостасях в Боге только с IV в. или с первого вселенского собора, а прежде это учение или вовсе было в ней неизвестно или преподавалось совсем иначе, и, следовательно, учение об этом церкви позднейшего времени есть нововведение или плод т. н. догматического развития церкви (мнение рационалистического богословия). Но такое утверждение неосновательно. Церковь с самых древнейших времен постоянно учила не только исповедывать троичность Божества, но и признавать неслиянность и действительное личное различие между Отцом, Сыном и Св. Духом, т. е. учила так же, как учит и *ныне*. Образцами и свидетельствами такого верования первенствующей церкви служат:

1. *Древние символы веры*, употреблявшиеся в разных поместных церквах. По своему происхождению они восходят ко временам апостольским. Во всех сохранившихся символах древних церквей вслед за свидетельством веры церковной в единого Бога <sup>351</sup> содержится изложение (в выражениях сходных между собою до буквальности) такой же веры в Отца, Сына и Св. Духа как особенные лица и равно божеские. А что они представляются в символах как отдельные и самостоятельные лица это видно из того, что каждому из них, кроме особенных наименований,



приписываются в них такого рода черты, отношения и действия, какие могут быть приложимы только к особенным и действительным лицам. Подобным же образом излагается содержание общецерковной веры в символе, находящемся в „*Постановлениях апостольских*“ (VII кн. 41 гл.) и употреблявшемся преимущественно на востоке <sup>352</sup>.

2. Вероизложения, встречающиеся у древних учителей церкви. Таковы „*Правила веры*“, приводимые у *Иринея*, *Тертуллиана* и *Оригена* <sup>353</sup>. По духу и содержанию они одинаковы с дошедшими до нас символами частных церквей, хотя по букве разнятся от них, ибо названными учителями церкви (особенно *Оригеном*) члены общецерковной веры излагались ввиду и против еретических заблуждений. В символе св. *Григория чудотворца* не только выражено исповедание троичности лиц в Боге, но со всею точностью определены и взаимные отношения лиц божественных.

3. Некоторые священнодействия и обычаи первенствующей церкви. Таковы: а) *священнодействие крещения*. По заповеди Спасителя, оно совершалось всегда во имя Троицы и чтобы яснее выразить исповедание трех лиц в Божестве трижды погружали крещаемого в воду. Сами крещаемые при этом предварительно были научаемы вере в Троицу как трех божеских лиц и при крещении должны были точно и твердо исповедать эту веру <sup>354</sup>. б) *Малое славословие Св. Троицы*. Древнейшие его формы таковы: „слава Отцу чрез (διὰ) Сына во (ἐν) Св. Духе“ и „слава Отцу с (σὺν) Сыном и св. Духом“ <sup>355</sup>, иногда – „слава Отцу и Сыну и Св. Духу“ <sup>356</sup>, или: „Ему же (Христу) со Отцем и Св. Духом честь и слава во веки веков“ <sup>357</sup> и под. Древность такого славословия – употребление его с того самого времени, как возвещено евангелие, св. Василий В. доказывает свидетельствами *Климента римского*, *Иринея*, *Дионисия алекс.*, *Дионисия римского* и других. Употребительнейшим оно было во всем христианском мире – как в восточных, так и западных церквах, в) *Вечерняя песнь „Свете тихий“*, которую тот же Василий В. называет „песнью древнею“ <sup>358</sup>. И не только в этих, но и во многих других песнопениях прославлялась в древней церкви Божественная Троица ипостасей. Св. Иустин, говоря язычнику о христианском богослужении, пишет: „Отца и Того, Кто пришел от Него – Сына и Духа пророческого чтим и обожаем“ <sup>359</sup>. Один древнейший писатель в конце II в. говорил: „сколько еще в начале написано верными псалмов и песней, в коих богословски воспевается Слово Божие – Христос“ <sup>360</sup>.

4. *Мученические исповедания веры*. Давая отчет в вере гонителям своим, мученики вслух исповедывали веру церкви в Троицу: их

исповедание записываемо было свидетелями и очевидцами. Исповедание свое мученики запечатлевали собственной кровью, – ясно, как глубоко насаждена была в их сердца вера в Троицу и как дорожили они ею в деле спасения <sup>361</sup>.

5. *Писания отцов и учителей*, живших в первые три века. Из них непосредственные ученики и преемники апостолов – мужи апостольские излагали свои мысли о Св. Троице в самой простой, безыскусственной и положительной форме, а следовавшие за ними писатели – и при употреблении научных приемов своего времени и в виду извращений догмата еретиками – иудействующими, гностиками и особенно монархианами. Но и у тех и у других одинаково ясно выражена вера в триипостасность Божества, а у апологетов и особенно противомонархианских писателей раскрыта эта сторона догмата о Троице и в чертах подробных <sup>362</sup>.

6. *Определения соборов* против еретиков, отвергавших или извращавших учение о троичности лиц в Божестве, особенно против монархиан <sup>363</sup>. На этих соборах учение таких лиц было осуждаемо, а сами они отлучаемы от церкви, – ясный признак, что сама церковь содержала противоположное ереси верование, т. е. верование в троичность лиц в Божестве; это же самое удостоверяли еретики и тем, что, не понимая церковного учения о троичности лиц в Боге при единстве существа, укоряли православных, будто они чтут трех богов <sup>364</sup>. Особенно замечательно в рассматриваемом отношении осуждение соборами заблуждений Павла Самосатского и Савелия, учивших признавать в Боге не только единое существо, но и единое лицо. Сохранившееся же до нашего времени изложение веры отцов антиохийского собора против Павла самосатского (в „Послании“ против него) и положительным образом свидетельствует, что древняя церковь с самого начала учила веровать в Отца, Сына и Св. Духа как три божеские ипостаси.

Ясно отсюда, что верование в троичность ипостасей, содержимое и проповедываемое ныне церковью, появилось и утвердилось в церкви не когда-либо в позднейшее время, другими словами, – не есть плод развития в церкви догматов, а содержалось церковью неизменно с самого начала. Происходило только раскрытие и объяснение данного в откровении содержания догмата.

## II. Божество и единосущие лиц Св. Троицы

Научая веровать в троичность Божества, исповедывать Отца, Сына и Св. Духа как три особые лица церковь учит исповедывать вместе божество каждого лица: *Отец есть Бог, Сын есть Бог, Дух Св. есть Бог*, потому что каждый из Них есть лицо самостоятельное и обладающее всеми божескими совершенствами. В обладании каждым из лиц Св. Троицы одинаковыми божескими совершенствами и состоит Их *равенство* между Собою. Будучи равными и самостоятельными божественными лицами, Они однако же не три бога, а *единый Бог*, ибо имеют единое божеское естество и обладают божескими совершенствами нераздельно, иначе – *единосущны*.

## § 35. Божество Отца

Бог Отец, первое лицо Св. Троицы, есть истинный Бог. В этой истине не сомневался никто и никогда даже из самых еретиков, отвергавших божество Сына и Св. Духа. И это естественно. Человек не может не признавать никого за Бога, не отказавшись прежде совершенно от здравого разума (Пс. 13, 1). О божестве Отца свидетельствует почти каждая страница Писания. Все выражения, какие употребляли о Нем Сын Божий или Его апостолы, представляют Его Богом в истинном смысле, обладающим всею полнотою совершеннейших свойств, приличных одному только Богу. Он называется *Богом* (Иоан. 3, 16), *Богом единым, истинным* (напр., 17, 3), *Богом благословенным* (1 Петр. 1, 3), *Господом неба и земли* (М. 11, 25), Которому молился и Сам Спаситель и учил молиться людей. Ап. Павел, научая единодушно, *едиными усты славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа* (Рим. 15, 6), говорит о себе: *преклоняю колена моя ко Отцу Господа нашего Иисуса Христа, из Него же всяко отечество на небесех и на земли именуется* (Еф. 3, 11–15).

## § 36. Божество Сына

Христианское откровение в самых ясных чертах изображает и ту мысль, что Сын Божий есть Бог, Бог в собственном и строгом смысле (метафизическом), Бог по естеству, а не Бог или Сын Божий в каком-либо не собственном или переносном смысле, как называются в Писании иногда и люди и ангелы богами и сынами Божиими <sup>365</sup>. Правда, в откровении нового завета Сын Божий изображается по преимуществу как Бог воплотившийся, явившийся для спасения мира, но в нем много мест, которые относятся к божескому естеству второго лица Св. Троицы и изображают Его равным Отцу. Учение о божестве Сына и равенстве Его с Отцом находится и в наставлениях Самого Сына Божия – И. Христа и у св. Апостолов.

*Учение Самого И. Христа.* – Христос Спаситель учил о Себе как об истинном Сыне Божиим, как о Боге, во всем равном Отцу. Из многочисленных примеров этого укажем на некоторые.

1. Как на яснейшее откровение и исповедание Себя Сыном Божиим и Богом со стороны И. Христа можно указать, прежде всего, на Его беседу по поводу исцеления Им расслабленного при овчей купели в день субботний (Иоан. 5 гл.). Исцеление в субботу, как и несение исцеленным по повелению Господа своей постели, показалось слепым ревнителям закона Моисеева непростительным нарушением закона о субботнем покое (Быт. 2, 2; Исх. 20, 10), так что они решили убить Чудотворца. Вразумляя ослепленных, И. Христос сказал: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (17 ст.). В этих словах Свое божеское достоинство и равенство с Отцом Он показывает и тем, что приписывает Себе *божественное сыновство*, и тем, что усвоет Себе *власть* делать то же, что делает и Отец, т. е., что как Отец, по сотворении мира в шесть дней, прекратив создание новых тварей, непрестанно действует в мире Своим промышлением и это действие Его не прекращается и в субботу, так и Сын делает воедино с Ним. Слыша эти слова, иудеи еще более вознегодовали и искали убить Его, и не за то только, что Он нарушил субботу, но и за то, что *Отца Своего глаголаше Бога, равеня творя Богу* (18 ст.). В дальнейшей беседе И. Христос не только не показывает, что иудеи ошибочно поняли Его, не только не отрекается от них, но, несмотря на угрожающую опасность, с особенною силою подтверждает Свою мысль, и именно тем, что а) Его воля совершенно одинакова с волею Отца: *аминь, аминь глаголю вам: не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца*

творяща; яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит. Отец бо любит Сына, и вся показывает Ему, яже Сам творит (1 9–20 ст.); б) Он так же может оживлять мертвых духовно и телесно, как и Отец Его: якоже бо Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит (21 ст.)... Грядет час, в он же вси суции во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда (28–29 ст.); в) так же заключает в Себе Самом жизнь, как и Отец: якоже бо Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе (26 ст.). Истинность Своего свидетельства, правдивость которого могли заподозрить иудеи, Он подтверждает сторонними свидетельствами: свидетельством о Нем как Мессии и вечном Сыне Божиим Иоанна Крестителя (Иоан. I, 19–34), свидетельством дел Своих, свидетельством пославшего Его Отца – не только при крещении, но и во всем ветхозаветном откровении.

2. В другой раз И. Христос с особенною ясностью предложил учение о Своем божеском достоинстве при таких обстоятельствах. Иудеи, в один из праздников (обновления храма), окружив Иисуса в притворе Соломоновом, спрашивали Его – кто Он? В ответе им (Иоан. 10, 25–39), указав на данное прежде свидетельство о Себе и на свидетельство дел Своих, Он говорил: *не восхитит их (овец) никтоже от руки Моея. Отец Мой, Иже даде Мне (овец), болий всех есть: и никтоже может восхитити их от руки Отца Моего. Аз и Отец едино есма* (28, 30 ст.). Здесь ясно усвояет Себе Христос могущество, высшее всякого созданного могущества, и прямо говорит о Своем равенстве с Отцом по силе и, следовательно, о Своем божестве. Ибо ясно, что если одна и та же сила, то одно и то же и существо. Равенство с Отцом по общим свойствам божества предполагается и в выражении: *Отец Мой болий всех есть*, ибо если бы Сын был меньше Отца по Своему божескому достоинству, то слова эти были бы слишком дерзновенными. Иудеи в негодовании подняли на Него камни за эти слова, усмотрев в них богохульство. Они говорили: *человек сый, твориши Себе Бога* (ст. 32), следовательно, поняли Его так, что Он усвоял Себе божеские свойства. И. Христос однако же не отвергнул такого разумения Его слов, но, желая приблизить высокое учение о Своем лице к их понятию, говорил: *несть ли писано в законе вашем: Аз рех, бози есте* (ст. 34, ср. Пс. 81, 6)? и затем опять доказывает указанием на дела Свои, что Он есть Сын Божий в самом высшем, подлинном смысле, – связь Его с Отцом самая тесная и единственная: *яко во Мне Отец, и Аз в Нем* (38 ст.), почему иудеи ясно видели, что Он подтверждает прежнюю мысль о Себе – о Своем божестве и единстве с Отцом, и пытались схватить Его, но не у бе

пришел час Его (7, 30); Он уклонился от рук их.

3. Ту же истину засвидетельствовал И. Христос пред Своею кончиною на суде пред первосвященниками и старейшинами. Здесь, по выслушании лжесвидетелей на Иисуса, Каиафа первосвященник спросил: *заклинаю Тя Богом живым, да речеши нам, аще Ты еси Христос, Сын Божий (Мф. 26, 63)?* Христос, не отвечавший на лживые обвинения, на такой торжественный, именем Божиим сделанный вопрос, и притом относительно истины, для утверждения которой Он и жил, отвечал: *ты рекл еси (64 ст.), т. е. твои уста исповедали, что Я Сын Божий. (Аз есмь – по Марк. 14, 62).* Подтверждая и усиливая сказанное, Он присовокупил: *отселе узрите Сына человеческого сидяща одесную силы, и грядуща на облацех небесных (64 ст.).* Этим указанием на пророчество Давида, в котором Мессия представляется сидящим одесную Бога (Пс. 109, 1), и Даниила, где Он представляется шествующим на облацех небесных (7, 13), И. Христос торжественно, пред лицом врагов, исповедал Свое божеское достоинство. Первосвященник разодрал одежды свои и воскликнул: *Он богохульствует, – и затем все сказали: Он повинен смерти (Мф. 26, 65–66).*

В других случаях Христос говорил о Себе иудеям: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь (Иоан. 8, 56);* в молитве к Отцу Своему Он взывал: *и ныне преслави Мя Ты, Отче, у тебе Самого славою, юже имех у тебе прежде мир не бысть (Иоан. 17, 5).* В первых словах Сын Божий усвояет Себе вечность, а в последних, кроме вечности, и теснейшее общение с Вечным и славу Вечного. В той же молитве к Отцу Своему Он говорил: *вся Твоя Моя суть, и Твоя Моя (Иоан. 17, 10; сн. 16, 15).* Усвояя Себе славу истинного Бога и одинаковые с Ним совершенства, Сын Божий требовал Себе почитания, подобающего истинному Богу. *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте (Иоан. 14, 1).* *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца (5, 23).*

Так свидетельствовал о Своем божестве Сам воплотившийся Сын Божий, Господь наш И. Христос. Достоинство и величие Его личности, чистота Его нравственности (т. е. Его безусловная святость), высота всего вообще Его учения служат неопровержимым доказательством того, что и Его учение о Своем божественном сыновстве есть чистая и совершенная истина. В Его свидетельстве о Себе невозможно допустить ни самообольщения или самообмана – против этого говорят все евангельские изображения жизни И. Христа, ни, тем более – намеренного желания ввести в заблуждение других. *Он греха не сотвори, ни обретеса леств во устех Его (1Петр. 2, 22; 1Иоан. 3, 5).* Он представляет собою высочайший, вечно недостижимый идеал смирения (Ис. 53, 7–8; Мф. 11, 29). Кроме

того, истинность Своего свидетельства Он подтвердил Своею кровью и всеми делами Своими. *Веруйте Мне, яко Аз в Отце, и Отец во Мне; аще ли же ни, за та дела веру имите Ми* (Иоан. 14, 11; сн. 5, 33. 36; 10, 37 и др.). *Иже не имет веры, осужден будет* (Мр. 16, 16).

*Учение апостолов.* – Учение апостолов о Сыне Божиим таково же, как и И. Христа. Все, что говорил о Себе Сам Спаситель, говорят и они, с тем отличием, что присовокупляют к этому и свои взгляды как взгляды самовидцев служения и дел Его. Эту веру в божество И. Христа ап. Петр от лица всех апостолов исповедал пред Самим Господом, когда на вопрос Его: *вы же кого Мя глаголите быти?* ответил: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* (ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος; Мф. 16, 15. 16). На этой вере как на краеугольном камне Господь обетовал непоколебимо основать Свою церковь. Ту же веру исповедал ап. Фома, когда, увидев явившегося по воскресении Спасителя, сказал: *Господь мой и Бог мой* (Иоан. 20, 28)! В своих писаниях апостолы усвояют Сыну Божию все, что приличествует единому истинному Богу. В посланиях апп. *Иакова, Петра, Иуды* даются Ему наименования: Господь славы (Иак. 2, 1), Господь и Спас Иисус Христос (Иак. 1, 1; 2Петр. 1, 1–2), Сын Божий или Сын Отца (2Петр. 1, 17; 1, 3), Владыка Бог и Господь И. Христос (Иуд. 4 ст.), предназначенный прежде сложения мира, но явившийся в последние времена (1Петр. 1, 20). Более же частнейшими чертами изображено божество Сына Божия апостолами *Иоанном и Павлом*.

*Учение ап. Иоанна* представляет ту особенность, что Сын Божий им именуется *Словом* (Λόγος) и божество Его показывается как в состоянии Его воплощения, так и независимо от акта Его явления миру. В начале своего евангелия он в таких чертах описывает Слово: *в начале бе Слово* <sup>366</sup>, *и Слово бе к Богу* <sup>367</sup>, *и Бог бе Слово* <sup>368</sup>. *Сей* (Λόγος;) *бе искони* (ἐν ἀρχῇ – в начале) *к Богу. Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть* <sup>369</sup>. *В Том живот бе, и живот бе свет человеком* <sup>370</sup>. *И свет во тьме светится, и тьма его не объят* (1, 1–5) <sup>371</sup>. Усвояемые Слову столь возвышенные и необыкновенные черты, каковы: безначальное и бесконечное бытие, самостоятельное участие в творении, имена – Бог, жизнь, свет (ср. 1Иоан. 1, 5–7), совершенно ясно и положительно свидетельствуют о божественной природе личного Логоса. Показывает евангелист и кого должно понимать под именем вечного и равного Богу по Своему божеству Слова: *Это Слово – едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи* (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον – 1, 18, т. е. единственный Сын Божий, рожденный из существа Отчего, и в глубине его всегда и нераздельно с Ним существующий. Он и по воплощении не перестал быть тем, чем был до



воплощения: *и Слово плоть бысть, и вселися в ны, и видехом славу яко единородного от Отца* (1, 14). – В евангелии своем Иоанн еще пишет, что когда Исаия говорил: *видех Господа, сидяща на престоле висоце и превознесенне, и исполнь дом славы Его* (Ис. 6, 1), то он видел славу Его – И. Христа (Иоан. 12, 39–41), и, следовательно, показывает в Сыне Божиим Господа славы. Оканчивая свое евангелие, он замечает: *сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе, живот имате во имя Его* (20, 31).

Такой же образ представления о Сыне Божиим повторяется и в посланиях Иоанновых. Сыну Божию так же, как и в евангелии, усвоится наименование *Слова жизни, еже бе исперва* (ἀπ' ἀρχῆς), *живота вечного, иже бе у Отца* (πρὸς τὸν Πατέρα – Иоан. 1, 1–2). Указывая величие любви Божией к нам в том, что для нашего спасения послан единородный Сын Божий (1Иоан. 4, 9–10), следовательно, Сын Божий в особенном значении, апостол снова подтверждает, что Он и по воплощении не перестал быть истинным Сыном Божиим и Богом: *вемы, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам (свет и) разум, да познаем Бога истинного, и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе: сей есть истинный Бог и живот вечный* (1Иоан. 5, 20).

В Апокалипсисе Иоанн пишет о Нем: *имя Ему – Слово Божие* (19, 13), *Он есть Алфа и Омега, начаток и конец, первый и последний* (22, 13; 1, 10. 17), *сый, и иже бе, и грядый, Вседержитель* (1, 8). *Он испытует сердце и внутренности* (2, 23) и пр. Описывая славу Его как славу истинного Бога, он указывает, что Слову возносят честь и славу и поклонение ангелы и избранные из народов, равно и небо и земля и море Ему и Богу усвоят благословение и державу во веки веков (5, 11–14).

*Ложность мнения, выводящего учение ап. Иоанна о Боге Слове из александрийского философского учения о Логосе.* – Возвышенное учение евангелиста Иоанна о Боге–Слове содержит в себе глубочайшую тайну божественной жизни, недоступную вполне не только разуму человеческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточником этого учения церковь христианская признавала и признает не разум человеческий, но историческое и сверхъестественное откровение Самого воплотившегося Слова. Иначе смотрят на это богословы рационалисты. Рационализмом сближается учение ап. Иоанна о Боге Слове с философско-богословским учением о Логосе александрийских иудеев, наиболее полным выразителем которого был иудей Филон († 41 г. по Р. Х.) и даже представляется заимствованным у последнего. Действительно, учение о Логосе в основных чертах давно было известно александрийским иудеям,

по крайней мере, столетия еще за два до Р. Х. Нельзя также отрицать, что из всех дохристианских учений о Логосе по своей *внешне формальной* стороне учение о сем Филона представляло наибольшее сходство с учением о том же ап. Иоанна. Но ложно утверждение, что И. Богослов заимствовал свое учение у Филона или из одного и того же с ним источника <sup>372</sup>. Если бы это было так, то в существенном тот и другой должны быть согласны между собою. Между тем, на самом деле их учения различны между собою до противоположности. В основе мировоззрения Филона лежит дуализм, хотя и не строго выдержанный. Бог по его мысли – бескачественное, безусловно отрешенное от мира, самозаклоченное начало бытия (абстракция) – ὁ ὢν или ὄντος ὢν. Вместе с Ним также самостоятельно и от века существует противоположное Ему начало – материя, ὕλη, сравнительно с истинно сущим даже не-бытие – τὸ μὴ ὄν. Соприкосновение или какое-либо непосредственное отношение между ними невозможно. Однако мир существует и не независимо от Бога. Есть между ними некоторое посредствующее начало. Таким началом, или посредником и служит *Логос*. Этот посредник есть, прежде всего, божественная *способность мышления*, и потому называется разумом – νοῦς, также λόγος ἐνδιά θετος. Посредством этой способности Бог образует внутри Себя идеи, архетипы всех вещей, идеальный план мира (κόσμος νοητός), и Его Логос становится не только виновником, но и совокупностью и как бы *вместилищем, местом идеи, городом идей* (подобно тому, как „душа“ архитектора есть „место“ воображаемого города). Этот Логос, или внутри Божества совершающийся процесс Его самооткровения, у Филона есть Бог (Θεός, но без члена ὁ), *второй Бог* (δεύτερος Θεός), безначально рождающийся *Логос* из сущности Бога–Отца (Πατήρ ὁ Θεός), *Его старший и первородный Сын* (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος Υἱὸς τοῦ Θεοῦ), Его точный *образ* (εἰκὼν), верный *отпечаток* и *отблеск*. Этот же Логос есть и та сила, которая из Бога действует на вселенную. „Так как всякая мысль в Боге есть и дело“ (слова Филона), то мир идей отражается в материи (ὕλη) и образует её в живое целое, разумное и себе подобное. Как точный реальный отобраз своего идеального первообраза, заключающий в себе столько же чувственных предметов, сколько в том умственном первообразов (частных λόγοι, ἄγγελοι), мир чувственный тот же Логос, но только открывшийся в мире (*изреченное слово Божие* – λόγος προφορικός). Отсюда наименования, прилагаемые Филоном к чувственному миру: *младший и чувственный Сын Божий* (νεώτερος καὶ ἀσθητὸς ἀγαπτός Υἱὸς τοῦ Θεοῦ), *чувственный образ Божий, чувственный храм* (жилище), *дом Божий*. Тот же Логос и потому

же и промышляет о мире, сохраняя в нем порядок и гармонию и все направляя к разумным и божественным целям. В этом смысле он называется *печатью, связью мира, законом, столпом*, на котором всё опирается, и даже просто – природою (φύσις). Таков в системе Филона Логос – посредник между ὕλη и Отцом всего, между началом зла и верховным благом, – это не самостоятельная божественная ипостась, как Бог Слово у св. Иоанна, а мир божественных мыслей или идей, посредствующий между Богом и вселенною, и в то же время – это душа мира конечного, чувственного. – Допустим, впрочем, что Филон мыслил свой Логос личностью <sup>373</sup>. Но и в этом случае остаются в силе различия между его учением и учением Иоанна о Логосе. В системе Филона Логос должен быть мыслим *тварно служебным* существом, подчиненным Богу, Его орудием, а у св. Иоанна Слово – Бог, всемогущий Творец мира. Далее, Логос Филона как существо сотворенное *не вечен*, а у Иоанна Бог–Слово как лицо божественное вечен в собственном и истинном смысле. Наконец, последнее существенное отличие – то, что по учению ап. Иоанна *Слово плоть бысть*, по Филону же не может быть непосредственного соединения божества с человеческою природою, так как „Ведущему и Блаженному не подобает касаться нечистой и грязной материи“, а тварь „при своей нечистой и хрупкой природе не в состоянии выдержать непосредственного соприкосновения со святостью и всемогуществом Творца“ (слова Филона). Таким образом, то, что у Иоанна – основная истина, для александрийского иудея – страшнейшее богохульство. Здесь уже не только существенное отличие, но и полнейшая противоположность.

Ясно отсюда, что учение Филона о Логосе в сущности совершенно другое, чем учение Иоанна Богослова; аналогично оно только в словах. Посему нет никакого основания предполагать, будто св. Иоанн заимствовал свое учение у Филона или почерпнул из одного с ним источника. Напротив, естественным и необходимым следствием столкновения филонизма с христианством, при принципиальной противоположности их внутренне материальных сторон, могло быть не возникновение Иоаннова учения о Боге–Слове, но антихристианство, т. е. ересь и лжеучение, как это, действительно, и было <sup>374</sup>.

Нельзя признать даже и того, что Иоанн заимствовал только *термин* – Слово – у Филона, на чем настаивают некоторые. *Во-первых*, – нельзя потому, что этот самый образ выражения (Логос, Слово) встречается, хотя и не часто, в ветхом завете, а изображение Сына Божия под именем ипостасной Премудрости и очень часто, а во-вторых, и преимущественно

потому, что св. евангелист, и не обращаясь к ветхому завету, имел основание наименовать Сына Божия Словом по непосредственному откровению, которое было ему на о. Патмосе в день великих пророческих откровений и записано в Апокалипсисе (19, 11. 13). Что же касается причин употребления евангелистом термина, тождественного с термином александрийской философии, то прямее всего это объясняется тем, что евангелист имел в виду александрийское или вообще философское учение о Логосе, которое в то время начало распространяться в М. Азии и ложно отождествляло себя в гностицизме с христианским учением о лице И. Христа. Он хотел сказать, кто есть истинный Сын Божий, о Котором говорит евангелие и Которого несправедливо еретики смешивают с языческим Логосом и, таким образом, заблуждению противопоставить истину. А что, действительно, в своих писаниях И. Богослов имел в виду гностические учения, это всего яснее видно из его первого послания. Кроме того, и само по себе наименование Сына Божия Словом, по объяснению отцов церкви, есть наивыразительнейшее. Кратко древнеотеческую мысль об этом св. Григорий Богослов передает так: „Сын называется Словом, потому что Он так относится к Отцу, как слово к уму, не только по бесстрастному рождению, но и по соединению с Отцом, и потому, что являет Его“ (т. е. возвестил о Нем) <sup>375</sup>.

*Учение ап. Павла.* – Учение „апостола языков“ о Сыне Божиим по существу такое же, как и прочих апостолов. Истина о божественном Его достоинстве выражена им особенно полно и разнообразно <sup>376</sup>. По его учению Сын любви Отчей есть образ Бога невидимого <sup>377</sup>, перворожденная вся твари <sup>378</sup>. *Яко Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престола, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася* (δι' Αὐτοῦ καὶ εἰς Αὐτὸν ἔκτισται). *И Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоятся* (ἐν Αὐτῷ, συνέστηκε, – Кол. 1, 15–17). Он, следовательно, есть такое лицо, с которым не могут иметь сравнения никакие твари, даже самые высшие между нами. Его природа не тварная, но божеская, и Сам Он – Творец. Он есть Сын Божий собственный (ἰδιος – Рим. 8, 32), а не Сын Божий по усыновлению или по благодати.

В послании к евреям св. Павел пишет о Нем: Он есть сияние славы и образ ипостаси Его (ἀπαύρασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως Αὐτοῦ) – Бога Отца, т. е. отображение славы Отца, почему Он и есть образ ипостаси Его (1, 3). Как в зеркале, употребим человеческое сравнение, во всей точности отражается смотрящийся в него весь, как есть, так весь как есть, существенно, всем божеством Своим отображается Отец в Сыне <sup>379</sup>.

Доказывая подробнее божество Сына Божия, в том же послании (1 гл.) апостол говорит: *кому бо рече* (т. е. Бог Отец) *когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя. И паки: Аз буду Ему во Отца, и Той будет Мне в Сына* (Пс. 2, 7; 2Цар. 7, 14) <sup>380</sup>. *Егда же паки вводит Первородного* (τὸν Πρωτότοκον) *во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божию* (Пс. 96, 7)... *Престол Твой, Боже, во век века* и пр. (из Пс. 44, 7, 8)... *В началех Ты, Господи, землю основал еси* и пр. (из Пс. 101, 26–28)... *Седи одесную Мене* (Пс. 109, 1). Утверждение истины о божестве Сына Божия – яснейшее.

Показывает апостол с ясностью и ту истину, что хотя для явления в плоти Сын Божий родился от жены, но и после того не перестал быть образом Бога невидимого. В лице И. Христа, по его словам, сокрыта *велия благочестия тайна: Бог явися во плоти* (ἐφανερώθη ἐν σαρκί – 1Тим. 3, 16); *в Том* (И. Христе) *живет всяко исполнение божества телесне* (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς – Кол. 2, 9). Одно из преимуществ иудеев, по словам апостола языков, то, что от них *Христос по плоти, сый над всеми Бог, благословен во веки, аминь* (Рим. 9, 5). О них же апостол говорит; *аще быша разумели, не быша, Господа славы распяли* (1Кор. 2, 8). А в послании филиппийцам о божестве воплотившегося Слова апостол учит так: *сие да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе: Иже во образе Божию сый, не восхищением нещеза быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретесе яко же человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (2, 5–8). Выражения: *во образе Божию сый* (ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων) и *быти равен Богу* (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) ясно противоплагаются выражениям: *зрак раба* (μορφὴν δούλου) *приим и в подобии человечестем* (т. е. человек) *быв*. Но как последние выражения, очевидно, означают в лице И. Христа именно естество человеческое, так, следовательно, и первые – естество божеское. Кроме того апостол говорит, что Христос умалил Себя, когда принял образ раба; значит, по естеству Он не есть раб Божий, не есть тварь, а есть Сам Бог. Иначе в чем бы состояло Его умаление?

В других местах своих посланий ап. Павел именует Сына Божия *великим Богом и Спасителем* (Тит. 2, 13), *Господом, Им же вся и мы Тем* (Кор. 8, 6), *Божиею силою и Божиею премудростью* (1Кор. 1, 24), усвояет Ему всеведение (Кол. 2, 3; 1Кор. 4, 5), неизменяемость (Евр. 13, 8; сн. 1, 12) и другие божеские свойства. Наконец, апостол научает призывать Его в молитвах (Рим. 10, 13) и воздавать Ему поклонение, подобающее Богу: *да о имени Иисусове всяко колена поклонится небесных и земных и*

*преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Филип. 2, 10–11; ср. Евр. 1, 6; Рим. 1, 4. 9; Кол. 1, 16).*

## § 37. Решение недоумений о божестве Сына Божия, основывающихся на некоторых местах св. Писания

Наряду с ясными изображениями божества Сына Божия в св. Писании встречаются и такие изречения, которые показывают в Нем существо подчиненное Богу. Этими изречениями издревле пользовались еретики, отвергавшие божество Сына и Его равенство с Отцом, особенно ариане. Но противоречащими ясному и непреложному учению о божестве И. Христа они могут казаться лишь при произвольном и одностороннем толковании. Чтобы правильно понимать их, должно иметь в виду, что Сын Божий есть не только Бог, но и Сын человеческий, и что как Бог Он имеет бытие от Отца и хотя равен Ему, но по личным отношениям есть Сын Отца и занимает второе место в порядке лиц Св. Троицы, а как человек, Искупитель, *Он во днех плоти Своея* (Евр. 5, 7) добровольно находился в состоянии самоуничужения и не мог не быть в зависимости от Отца. При свете этих мыслей легко объясняется истинный смысл указанного рода изречений св. Писания без всякого противоречия учению о божестве Сына <sup>381</sup>.

Таких изречений ариане находили в Писании довольно много. Истинное значение всех их объяснено обличавшими заблуждение ариан великими отцами IV в. <sup>382</sup>. Из множества этих изречений приведем объяснение лишь некоторых, тех именно, которые могут представляться на первый взгляд более прямо противоречащими верованию церкви в божество Сына Божия.

I. Из изречений *ветхого завета* о Сыне Божиим особенно требуют объяснения слова ипостасной Премудрости о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8, 22). Ариане в этих словах видели одно из важнейших доказательств своего лжеучения о Сыне Божиим. Мысль этих слов они передавали так: „Господь создал Меня как начало тварей Своих (как первойшую из Своих тварей), для создания мира“. Но явное противоречие такого понимания этого пророческого места учению того же Писания о божестве Сына Божия показывает, что мысль его иная. И, действительно, еврейское слово (קנאני, от глаг. קנא), переведенное выражением *созда Мя* (у LXX – ἔκτισέ Με), следовало бы точнее с подлинника перевести: „*Он приобрел*“, „*стяжал*“ или „*уготовал Меня*“ <sup>383</sup> и, следовательно, вовсе не выражает понятия о творении, т. е. произведении чего-либо из ничего <sup>384</sup>. Так как, далее, сказано не просто *созда Мя*, но *созда в дела Своя*, то ясно, что здесь речь не о происхождении

Сына по существу, т. е. не о приведении Его в бытие, а о соделании или поставлении *началом путей* в делах Божиих, т. е. в делах миротворения Того, Кто имеет бытие *прежде век, от начала*, прежде создания мира (23–24 ст.)<sup>385</sup>. Таким образом, в приведенных словах не только нет мысли о тварном происхождении Премудрости, а напротив – утверждается домирное и вечное происхождение Её. О *способе* же Её происхождения говорится ниже, именно, что Она имеет бытие чрез рождение и рождение довременное: *Господь прежде всех холмов рождает Мя* (25 ст.). Рассмотренные выражения кн. Притчей, таким образом, по смыслу параллельны выражениям нового завета: *перворожден вся твари* (Кол. 1, 15), *начаток создания Божия* (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ – Ап. 3, 14).

II. Из изречений *Самого Спасителя* могут возбуждать недоумения относительно божества и равенства Сына с Отцом те, в которых И. Христос называет Отца большим Себя, Своим Богом, признает Себя зависимым от Отца, Свое ведение и могущество ограниченным и пр. Вот некоторые из этих изречений и разрешение вызываемых ими недоумений.

*Иду ко Отцу: яко Отец Мой болий Мене есть* (Иоан. 14, 28; ср. 10, 29). Что этими словами И. Христос не отрицает Своего божеского достоинства, а напротив, – исповедует, это ясно из самого сравнения Им Себя с Отцом... Сравнить Себя с Богом может только Бог, Тот, Кто сказал: *Аз и Отец едино есма* (Иоан. 10, 30; 8, 29); тварь не может сказать: „Бог более меня“, потому что здесь не может быть сравнения. Следовательно, если Сын называет Отца большим Себя, то не по существу, а по ипостасному отношению к Отцу как началу и виновнику Своему и по тому, что соделался человеком, но по существу или божеству Своему Он равен Отцу<sup>386</sup>.

*Восхожду ко Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Иоан. 20, 17). Различные имена „Отец“ и „Бог“ употреблены сообразно двойкой природе во Христе. Отцом Он называет Бога, потому что Бог есть Отец Его по естеству, а наш Отец по благодати; Богом Ему соделался по домостроительству, поколику Сам Он соделался человеком, а нам Он Владыка и Бог по естеству<sup>387</sup>.

*Боже Мой, Боже мой, вскую Мя еси оставил* (Мф. 27, 46)? Так говорил Христос от нашего лица, потому что в лице Своем нас изображал. Поэтому не о Себе болезнует, но о нас; не Сам Он оставлен Богом, но оставлены мы, и ради нас оставленных пришел Он в мир<sup>388</sup>.

*Аминь, аминь глаголю вам, не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща. Яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит* (Иоан. 5, 19). Очевидно, Тот, Кто носит всяческая



глаголом силы Своя (Евр. 1, 3), не может о Себе творити ничесоже не по недостатку могущества, а по личному отношению к Отцу, от Которого и с Которым имеет не только единое бытие, но и единое хотение, единое действие, единое могущество; а потому, естественно, все, что ни творит, творит всегда от Отца и с Отцом и ничего не может творить только от Самого Себя. Слова же: *аще не еже видит Отца творяща* и пр. означают не то, что Сын творит все в подражание Отцу, рабски следуя тому, что сотворено Им, а то, что Он творит все „по равночестию власти“ и единосущию с Отцом, с полным сознанием и свободою <sup>389</sup>. – Таково же и значение слов: *сниход с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца (Иоан. 6, 38)*. Это сказано не потому, что собственная воля Сына, действительно, отлична от воли Отца, но потому, что такой воли, т. е. отдельной от воли Отца, нет, а есть только воля общая Отцу и Сыну. „Как божество у нас одно, так и воля одна“ <sup>390</sup>.

О дни том или о часе никтоже вестъ, ни ангелы, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец (Мар. 13, 32; у Мф. 24, 36 – ни ангелы небеснии, токмо Отец Мой един). Сын как Бог, без сомнения, знает об этом дне, ибо Он Сам веки сотворил (Евр. 1, 2), приписывает же Себе незнание как человек. Такую мысль подает и то, что наименование Сына поставлено здесь отрешенно и безотносительно, т. е. без присовокупления, чей Он Сын <sup>391</sup>. Умолчал же о дне и часе, указав в то же время признаки наступления времени суда и тем засвидетельствовав ведение этой тайны, по планам домостроительства: знание не вообще только времени суда и предварительных признаков его приближения, но и самого дне и часа не полезно для благочестия людей <sup>392</sup>. Да и вообще от Него как от Посланника нельзя узнать всего, что известно Ему как Сыну Божию.

Да знают Тебе единого истинного Бога (Иоан. 17, 3). – Что Мя глаголеши блага? никтоже благ, токмо един Бог (Лук. 18, 10). Но и эти слова не выражают того, что божество принадлежит исключительно Отцу. Единым истинным Бог назван в отличие от богов ложных; иначе, если бы эти слова противопоставлялись Христу, не было бы прибавлено далее: и Его же послал еси Иисус Христа <sup>393</sup>, а последние слова сказаны „как искушавшему Его, или как не знавшему, что Он (И. Христос) – благий Бог, а не просто благий учитель“ <sup>394</sup>.

Подобным же образом разрешаются и другие недоумения о божестве Сына, вызываемые изречениями Спасителя, напр.: *сести одесную Мене и ошуюю Мене, несть Мое дати, но им же уготовася от Отца Моего* (Мф. 20, 23); *прослави Мя, Отче (Иоан. 17, 5, 22)*; *Аз живу Отца ради (Иоан. 6, 57)*; *Аз угодная Ему всегда творю (Иоан. 8, 29)*; *заповеди Отца Моего*

соблюдох (Иоан. 15, 10); *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мф. 28, 18; сн. Иоан. 17, 2, 6); *Отец суд весь даде Сынови* (Иоан, 5, 22); *Отче, хвалу Тебе воздаю, яко услышал еси Мя* (Иоан. 11, 41); *Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26, 29) и др. Все это относится к лицу Мессии, Богочеловека.

III. Подобные вышеприведенным изречения исходили и из уст апостолов. Древние противники учения о божестве Сына Божия указывали, напр., на слова ап. Петра из речи его к иерусалимским иудеям в день Пятидесятницы: *твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко и Господа и Христа Его Бог сотворил* (ἐποίησε) *есть, сего Иисуса, Его же вы распяте* (Деян. 2, 36). Но ясно, что здесь не та мысль, что Бог сотворил И. Христа Господом в том смысле, что в самую природу сотворенного Сына вложил божеское достоинство и владычественную силу, как понимали это изречение ариане. Слово *сотворил* относится не к божеству Единородного, а к тому образу раба, который был воспринят Им по домостроительству, слова же *Господь* и *Христос* обозначают не сущность, а достоинство; Господом и Христом соделан человек Иисус, а не Сын Божий – Господь по природе. Изречение апостола, следовательно, должно быть объясняемо не в смысле творения Сына Божия, а в смысле превознесения, прославления уничиженного, – в том же смысле, в каком сказано о Нем ап. Павлом: *Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене* (Филип. 2, 9)<sup>395</sup>. Подобным же образом, не к божеству Сына, а к домостроительству относится слово *сотворил* и в изречении другого апостола (Павла – Евр. 3, 2) о И. Христе: *верна суца Сотворшему* (τῷ ποιῶσanti) *Его*. Из связи речи видно, у апостола говорится не о приведении в бытие ипостаси Сына Божия, а о *Посланнике и Святителе* (τοῦ Ἀπόστολου καὶ Ἀρχιερέα) *исповедания нашего И. Христе* (1 ст.), *Который верен Поставившему Его* (Богу Отцу) над всею церковью Божиею и над всеми людьми, подобно тому, как *Моисей* *бе верен во всем дому Божиим* (ст. 5; сн. Числ. 12, 7), т. е. доверенным лицом, блюстителем всей ветхозаветной церкви, попечителем народа Божия<sup>396</sup>.

Из других изречений апостолов о Сыне Божиим против верования церкви в божество Сына Божия еретики особенно указывали на наименования Его ап. Павлом: *первородным* *всех твари* (Кол. 1, 15) и *первородным* (Евр. 1, 6), и на слова о Нем того же апостола: *подобает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногама Своима... Егда же покорит Ему* (Бог) *всяческая, тогда и Сам Сын покорится* *Покоршему Его всяческая* (1Кор. 15, 25, 28; сн. Пс. 101, 1)... *Тогда предаст царство*

Богу и Отцу (24 ст.). Но указанные наименования усвоятся Сыну Божию, как видели, не в том смысле, что Он рожден прежде тварей, как тварь, а в том, что рождение Его от Отца – рождение безначальное. Арианское понимание этих наименований несовместимо с усвоением в Писании тому же Сыну наименования: *единородный Сын Божий*<sup>397</sup>. Слова же апостола 1Кор. 15, 24–28 ст. древние учителя объясняли так. Христос как Бог есть Вседержитель и Царь над всеми, – как верующими, так и неверующими в Него. Царствование Его по божеству не будет иметь конца (Дан. 7, 14; Лук. 1, 33). Предание же царства Богу и Отцу и покорение Сына Ему относится к человечеству И. Христа. Явившись в образе раба, Сын Божий принял на Себя непокорность людей (вменил Себе пред лицом Отца непокорство людей), подобно тому, как принял на Себя все грехи (Ис. 55, 4; Мф. 8, 17) и по нас, как сказано, *грех сотвори* (2Кор. 5, 21), хотя Сам и не сотворил греха, – принял, чтобы всех привести к покорности Себе, сделать членами Своего царства и сынами Божиими. И когда все враги спасения будут побеждены (24–25 ст.), когда *испразднится последний враг – смерть* (26 ст.), когда все человечество покорится Сыну, тогда и Сам Он покорится за нас *Покоршему Ему всяческая*, покорится не как единый из покоряемых, – ибо, если бы Он был единым из покоряемых, то покорился бы Отцу в начале, а не под конец совершил бы это, – а как глава за членов Своих, как приявший на Себя непокорность людей. Другими словами, не Сам Он как не бывший никогда непокорным или враждебным Отцу покорится Ему, а мы в Нем покоримся Отцу. С покорением чрез Себя Отцу всех, которых приял прежде, Он предаст Отцу управленное человеческое царство, т. е. окончится царствование Христа как Искупителя. Вместо этого царства откроется новое и вечное царство, царство славы, ничем не омрачаемой, – царство Пресвятой Троицы и вместе царство Господа И. Христа, Сына Божия<sup>398</sup>.

Таким же образом, при свете веры в богочеловечество И. Христа, легко объясняются без всякого противоречия верованию церкви в божество Сына Божия и другие апостольские изречения о И. Христе, приводившиеся еретиками в обличение такого верования, напр., *Христу глава Бог* (1Кор. 11, 8), *един есть Бог, и един ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус* (1Тим. 2, 5), *посадив Его – Христа одесную Себе на небесных* (Еф. 1, 20) и др.

## § 38. Верование древней церкви в божество Сына Божия

Открытая Самим воплотившимся Словом и проповеданная миру апостолами истина о божестве Сына Божия, второй ипостаси в едином Боге, встретила при своем распространении немало противников. Всецело ложною однако же должно признать мысль, будто и общецерковным верование в божество Сына Божия сделалось лишь со времени первого вселенского собора. Такое верование содержалось церковью с самого начала. Свидетельствами этого служат:

1. *Древние символы веры*, употреблявшиеся в церкви до никейского собора, и „*Правила веры*“, встречающиеся у отцов церкви (Ириней, Тертуллиан, Оригена), также символ в „Постан. ап.“ и символ св. Григория чудотворца. Во всех их Сын представляется существом, которому должно быть воздаваемо такое же божеское чествование, как и Богу Отцу, и который должен быть предметом такой же благоговейной веры, как и Отец. Кроме того, о Нем говорится в символах, что Он рожден от Отца прежде всех веков и всякого создания, что Он Сын Его едиnorodный, следовательно, имеющий одинаковое с Ним естество, усвоятся Ему наименования Господь и Бог и творческое участие в создании мира.

2. *Исповедания веры*, составленные на соборах или от лица собора пастырей прежде IV в. Таково *исповедание отцов антиохийского собора* (269 г.) в послании к Павлу Самосатскому. Член веры о вечном божестве Сына Божия, который был отвергаем этим лжеучителем, в послании изложен с особенною подробностью, точностью и определенностью. „Сына Его (т. е. Бога Отца), – пишут отцы собора, – мы исповедуем и проповедуем: рожденным, едиnorodным, образом Бога невидимого и перворожденным всякой твари (Кол, 1, 15), Мудростью, Словом и Силою Божию, Богом, существующим от вечности, *не в предведении только* (οὐ προῦνῶσαι), но по существу и ипостасно (ἀλλ’ οὐσία καὶ ὑπόστασις Θεόν), Сыном Божиим. Кто говорит противное, именно: что Сын Божий не существовал прежде творения мира, и утверждает, что признавать Сына Божия Богом значит допускать двух богов, того мы почитаем чуждым церковного правила, – и в этом с нами согласны все католические церкви... И все богодухновенные Писания представляют Сына Божия Богом“. Приводятся далее в послании и самые места Писания о божестве Сына, указывается, что по воле Отца Он сотворил вселенную, все видимое

и невидимое; Сыну же Божию усвоят составители послания и все ветхозаветные богоявления <sup>399</sup>. Таково же *исповедание пастырей церкви александрийской* в послании к тому же еретiku <sup>400</sup>. Сообразно с таким верованием еретики, отвергавшие божество Сына Божия, на этих соборах были осуждаемы и отлучаемы от церкви.

3. *Мученические исповедания веры*. Христианские мученики первых трех веков, по примеру св. первомученика Стефана, исповедавшего пред кончиною Своею *Сына одесную стояща Бога* (Деян. 7, 56), на увещания отречься от Него отвечали всенародным прославлением Его как истинного Бога. Мучеников воодушевляла мысль, что они страдают за Бога, Который Сам пострадал за них, т. е. за Богочеловека, страдают подобно Богу, за них пострадавшему и уготовавшему Своим подражателям „победные венцы“. „Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего“, – писал св. Игнатий римским христианам, имевшим намерение ходатайствовать об избавлении его от смерти. „Господа желаю, Сына истинного Бога и Отца, Иисуса Христа. Его ищу“ <sup>401</sup>. С исповеданием на устах божества Сына Божия мученики принимали и свое „кровавое крещение“ <sup>402</sup>.

4. *Совершение крещения „во имя Отца, Сына и Святого Духа“* как трех равночестных божеских лиц. – Краткие *славословия Св. Троицы*, бывшие в большом употреблении в древней церкви и повторявшиеся при всяком удобном случае, даже в обыденных сношениях христиан, и другие *богослужebные песни*, написанные верующими „в древности“, в которых „Христос нарицается Словом Божиим и прославляется Его божество“ <sup>403</sup>. *Священные изображения* <sup>404</sup>, *праздники*, особенно праздник богоявления (Θεοφάνεια), установленный не позже начала II в., и вообще все древнехристианское богослужение, особенно же чины литургии.

5. *Писания пастырей и учителей* самых первых веков христианства. В них мы видим не только яснейшее исповедание божества Сына Божия <sup>405</sup>, но с исповеданием и опыты научно-богословского раскрытия этого догмата ввиду возражений против него со стороны язычества и иудейства и извращений его еретиками <sup>406</sup>. Правда, при раскрытии его некоторые из них не свободны от ошибочных представлений в частностях, но верование в самую *сущность догмата* ими выражено вполне православно, твердо и отчетливо. Отвергать это не осмеливались даже самые ариане. Известно, что как только возникла эта ересь, православные пастыри, опровергая ее, постоянно указывали, между прочим, на авторитет предшествовавших отцов, а ариане всячески от этого уклонялись, ограничиваясь только произвольным толкованием Писания и рассудочными соображениями. „Они из древних отцов, – говорил об арианах первый их обличитель – еп.

Александр, – не хотят никого приравнять с собою, терпеть не могут, чтобы их сравнивали с теми лицами, которые в нашем отрочестве были нашими наставниками... Боголюбезная ясность древних писаний не вразумляет их“<sup>407</sup>. Таким своим отношением к учению древних отцов ариане, хотя и косвенно, но ясно показывали, что древность христианская не на их стороне, что, следовательно, древнеотеческое учение было прямою противоположностью арианству. То же открывается и из того, что когда предложено было представителям арианства при императоре Феодосии покончить споры о божестве Сына Божия, призвав во свидетели для окончательного решения вопроса древних уважаемых пастырей церкви и удовольствоваться их голосом, они не решились обратиться к суду древней церкви<sup>408</sup>.

Нельзя, наконец, не видеть некоторого, хотя и не прямого подтверждения указываемого верования древней церкви и *в понимании язычниками и иудеями* первохристианских верований. Известно, что ученые язычники (Цельс, Лукиан, Порфирий и др.) в своих сочинениях издевались над христианами между прочим за то, что они веруют, что воплотился Бог, родился, страдал и распят Бог. Они, следовательно, понимали верование христиан во Христа так, что они чтут Христа *как Бога*. Так же судили об этом и иудеи<sup>409</sup>.

Ясно отсюда, что вероопределение никейского собора о божестве и равенстве Сына с Отцом не содержало какого-либо нового учения, дотоле неизвестного церкви. Нет, в кратких и точных словах оно выражало то, во что веровала церковь от начала.

## § 39. Божество Духа Святого

Дух Св., третья ипостась в едином Боге, есть такой же истинный Бог, как и Бог Отец и Бог Сын. Так веровать в Духа Св. научает нас откровение, такое верование неизменно от самого начала было содержимо и преподаваемо и церковью.

I. Откровенное учение о божестве Духа Святого кратче сравнительно с учением о божестве Сына Божия <sup>410</sup>. Но совершенно неосновательно утверждение, высказывавшееся преимущественно духоборцами IV в., будто в св. Писании и нет учения о божестве Св. Духа. Божество Духа Св. и Его равенство с Отцом и Сыном откровение показывает и тем, что усвояет Духу Св. имя истинного Бога и свойства и действия Божии, и тем, что заповедует воздавать Ему такое же божеское почитание, как Отцу и Сыну <sup>411</sup>.

Дух Св. называется Богом. Ап. Петр говорил солгавшему Анании: *почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому?* и потом, показывая, кто есть Дух Святой, прибавляет: *не человеком солгал еси, но Богу (Деян. 5, 3–4)*. Равным образом ап. Павел называет верующих то храмами Божиими (1Кор. 3, 16, 17; 2Кор. 6, 16), то храмами Духа Святого (1Кор. 6, 16), и сам объясняет такое наименование тем, что Дух Божий живет в них: *не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас (1Кор. 3, 16)?* Следовательно, Дух, по слову апостола, есть Бог. У пр. Исаии говорится, что Господь, сидящий на престоле высоте и превознесенне, послал его с проповедью к народу израильскому (Ис. 6, 1, 8, 9), а апостол Павел говорившего с пророком называет Духом Св. (Деян. 28, 25–26).

Духу Св. приписываются и все божеские свойства и действия.

Из свойств Божиих Ему, напр., усвоятся:

*Всеведение.* – Ап. говорит: *Дух вся испытует, и глубины Божия (1Кор. 2, 10)*. Дух обладает не только ведением всего, но даже ведением тайн Божиих, а это показывает, по объяснению того же апостола, что Дух Св. не есть ум сотворенный, но Бог (Рим. 11, 34). То же свойство усвояется Ему и словами Спасителя к апостолам: *Дух истины наставит вы на всяку истину...и грядущая возвестит вам (Иоан. 16, 13)*.

*Вездеприсутствие.* – Это свойство Духа Св. предполагается во всех тех свидетельствах Писания, в которых говорится, что Он обитает и действует в одно и то же время в душах верующих христиан, рассеянных по лицу земли (Рим. 8, 9, 11, 14, 26; 1Кор. 3, 16; 6, 19; 12, 7–13; Еф. 2, 22 и

мн. др.).

**Всемогущество.** – Проявление его Писание указывает преимущественно в самостоятельном, полномочном раздаянии Духом Св. чудесных или чрезвычайных дарований верующим. Перечислив эти дарования, апостол говорит: *вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет (1Кор. 12, 7–11)*. Сам И. Христос говорит, что Он о Дусе Божии творил чудеса и изгонял бесов (Мф. 12, 28).

Из божеских действий Св. Духу приписываются как творение, напр., в словах бытописателя: *Дух Божий ношашеся верху воды (Быт. 1, 2)*. где под именем Духа должно разуметь третье лицо Св. Троицы, так и промышление, особенно в царстве благодати. Так, Ему усвоится поставление пастырей церкви (Деян. 20, 28), отпущение грехов (Иоан. 20, 22–23), возрождение (Иоан. 3, 5; Тит. 3, 5), оправдание, освящение и вообще все действия благодати (1Кор. 6, 11). Он возбуждает к святости совершенной (1Кор. 3, 16; 12, 8, 9), к молитве чистой, ходатайствуя о нас (т. е. внушая нам молитвы) *воздыхании неизглаголанними (Рим. 8 26)*. А такие действия – действия божественные. Ап. Петр еще свидетельствует, что *от Святого Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы (2Петр. 1, 21)*, а св. Павел говорит, что *всяко Писание богодухновенно (2Тим. 3, 16)*. „Почему же, – спрашивает Василий В., – Дух Святой не Бог, когда Писание Его богодухновенно?“ <sup>412</sup>

Наконец, Писание научает, что Духу Св. должно воздавать почитание божеское. В заповеди о крещении имя Духа Св. стоит наравне с именем Бога Отца и Бога Сына, и мы равно чрез крещение обязываемся исповедывать как Бога Отца и Сына Божия, так и Духа Святого (Мф. 28, 19). Также и в апостольских приветствиях имя Духа Св. поставляется вместе с именем Отца и Сына (1Петр. 1, 2; 2Кор. 13, 13). Сверх этого Сам И. Христос об иудеях, хуливших Духа Св., Которым Он изгонял бесов, и называвших Его вельзевулом, сказал, что грех этот не отпустится ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12, 24–32), а солгавший Духу Св. Анания и видимо был наказан за это. Ап. Павел клянется именем Духа Св. так же, как именем Сына (Рим. 9, 1). А клятва составляет одно из проявлений служения истинному Богу (Втор. 6, 13).

Именуя Духа Св. Богом и усвая Ему все, что приличествует единому истинному Богу, Писание в то же время, – что весьма важно, – нигде не поставляет Его в число тварей. А между тем для священных писателей, если бы они признавали Духа Св. не Богом, а тварью, поводы к тому могли представляться. Так, напр., ап. Павел исчисляет главнейшие из созданий



Сына Божия: престолы, господства, начала, власти, но о Св. Духе не говорит ни слова (Кол. 1, 16). Ап. Петр свидетельствует, что когда И. Христос вознесся на небо и сел одесную Бога Отца, тогда покорились Ему как Богочеловеку ангелы и власти и силы (1Петр. 3, 22), но о покорности Ему Св. Духа – ни малейшего указания. С другой стороны, то же Писание поставляет Духа Св. в такое же отношение к И. Христу в деле нашего искупления, как и Бога Отца, что, конечно, было бы невозможно, если бы Св. Дух был не божеское лицо, а тварь <sup>413</sup>.

Из всего этого ясно можно видеть, что и Дух Св. есть истинный Бог в том же смысле, в каком есть истинный Бог Отец и Сын Божий, следовательно, по всему совершенно равный Отцу и Сыну.

Правда, древние противники верования церкви в божество Духа Св. приведенным указаниям Писания на Его Божественную природу противопоставляли другие свидетельства того же Писания, которыми будто бы Он предполагается существом тварным (получившим именно бытие от Сына как первое и высшее из всех Его творений) и во всяком случае низшим Отца и Сына. Но на самом деле указывавшие свидетельства не имеют того значения, какое усвоили им духоборцы. К таким свидетельствам они относили преимущественно следующие.

Начало евангелия ап. Иоанна, где излагается все христианское богословие и между тем сказано только о двух божеских лицах – о Боге Отце и Его Слове, о всем же остальном существующем замечено, что *вся Тем (Словом) быша*. Если все сотворено Сыном, рассуждали духоборцы, то сотворен и Дух, следовательно, Он не Бог. Но „у евангелиста, – как отвечал на это рассуждение св. Григорий Б., – сказано не просто *вся*, а *все, еже бысть* (ἐν ὁ γέγονεν), т. е. все, что получило начало. Не Сыном Отец, не Сыном и все то, что не имело начала бытия“. Поэтому, чтобы сопричислять Духа к творениям Сына, надобно еще прежде доказать, что Дух получил начало. А так как доказать, что Дух получил начало бытия (во времени, как тварь) нельзя, то, очевидно, нельзя и разуметь Его под словом *вся* <sup>414</sup>.

Слова Спасителя о Св. Духе: *не от Себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать* (Иоан: 16, 13). Но „и Сын, – пишет св. Василий В.,– *от Себе не глаголет, а свидетельствует: посламый Мя Отец, Той Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю* (Иоан. 12,49).., не потому, что учится у Отца, но потому, что все, что ни глаголет Отец, глаголет чрез Сына в Духе“ <sup>415</sup>. Это зависит от единства Их существа, тождества воли, нераздельности действия, и вместе от того, что Отец есть виновник Сына и Св. Духа. Слышание же есть только образное

представление того непосредственного ведения божественных тайн, которое принадлежит Св. Духу совокупно с Отцом и Сыном. *Никто же знает Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын (Мф. 11, 27). Божия никтоже весть, точию Дух Божий (1Кор. 2, 11).*

Поставление Духа Св. третьим по порядку, напр., в заповеди о крещении (Мф. 28, 19), в апостольских благожеланиях верующим (2Кор. 13, 13) и даже отсутствие упоминания о Нем в этих благожеланиях (Рим. 1, 7; 1Кор. 1, 3 и др.). Но, по замечанию св. Григория нисского, „порядок по числу почитать знаком некоторого уменьшения или изменения по естеству было бы подобно тому, как если бы кто, видя пламень, разделенный в трех светильниках (а предположим, что причина третьего пламени есть первый пламень, возжегший последний преемственно чрез средний), потом стал утверждать, что жар в первом пламени сильнее, а в следующем уступает и изменяется в меньший, третий же уже не называется и огнем, хотя бы он также точно жег и светил и производил все, что свойственно огню“<sup>416</sup>. Основание для себя такой порядок в исчислении лиц Св. Троицы имеет в порядке откровения: прежде открылся Отец, после Него – Сын, после Сына – Дух Святой. В Писании, впрочем, и не всегда Дух Св. поставляется на третьем месте; в нем находим различный порядок при перечислении лиц и имя Духа Св. поставляется и на первом (1Кор. 12, 4–6) и на втором (Тит. 3, 4–6; Рим. 15, 30; Еф. 2, 18; 1Петр. 1, 2) месте. Что же касается не упоминания иногда в апостольских благожеланиях Св. Духа, то требовать от апостолов всегда такого упоминания, конечно, никто не имеет права, а что это неупоминание не равносильно отрицанию ими божества Св. Духа, ясно из того, что те же апостолы выражали в других случаях такое же благожелание от Духа Св., как от Отца и Сына.

Остальные возражения против божества Духа Святого на основании Писания (т. е. произвольного и одностороннего его толкования) и еще менее значительны<sup>417</sup>.

*II. Церковь, приняв от апостолов истину о божестве Духа Св., неизменно с самого начала и сама содержала и научала своих членов веровать и исповедывать, что Дух Св. есть истинный Бог. В первые три века, когда внимание христиан сосредоточено было на личности Искупителя и совершенном Им деле спасения людей, когда даже и самые противники догмата о Св. Троице мало касались верования церкви в божество Духа Св., естественно, и церковь преподавала это учение кратко. Но что она, действительно, содержала и преподавала этот догмат, свидетельствами этого служат, прежде всего, символы и другие*

вероизложения древней церкви. Дух Св. в них представляется предметом такой же благоговейной веры и божеского поклонения, как и Бог Отец и Бог Сын, ибо имя Бога, верование в Которого как единого выражено в самом начале символов, относится одинаково ко всем трем божеским ипостасям. Кроме того, Духу Св. усваивается в них глаголение чрез пророков, содействие Сыну Божию при Его воплощении от Девы и продолжение дела Христова в церкви, т. е. действия божеские. Ориген же в приводимом им вероизложении указывает, что апостолы и апостольские церкви передали и то о Св. Духе, что Он „сопричастен Отцу и Сыну по чести и достоинству“ <sup>418</sup>.

О том же свидетельствуют: *совершение крещения* чрез тоекратное погружение во имя трех равночестных божеских лиц, древние формы *малого славословия* Отцу, Сыну и Св. Духу, *вечерняя песнь*, также возносившаяся всегда в честь Отца, Сына и Св. Духа, *исповедания мучеников*, умиравших за веру в триипостасного Бога (сн. § 34).

*Писания древних отцов и учителей церкви* также ясно говорят о вере древней церкви в божество Духа Святого. Вынуждаемые обстоятельствами времени доказывать преимущественно божество воплотившегося Сына Божия–Искупителя, древнейшие учителя в своих писаниях, при изложении учения о Св. Троице, раскрывали преимущественно догмат о Сыне Божием. Догмата же о Св. Духе они мало касались, лишь настолько, насколько Его домостроительствующая деятельность связывалась с такою же деятельностью Сына Божия. Тем не менее верование в божество Св. Духа ими выражено вполне определенно <sup>419</sup>. Лишь только некоторые из них и в частности уклонились от истины в своем учении о Св. Духе <sup>420</sup>.

Таким образом, учение о божестве Духа Св., действительно, было содержимо церковью с самого начала, хотя в первые три века оно и не было полно раскрыто её представителями, за отсутствием поводов к тому. Настоятельная необходимость к этому открылась с особенною силою лишь в IV в., с одной стороны, – вследствие обнаружившегося разнообразия мнений частных членов церкви о Св. Духе <sup>421</sup>, а с другой, – вследствие появления лжеучения о Св. Духе ариан и особенно духоборцев – македониан. И в IV в., на втором вселенском соборе верование древней церкви в божество Духа Св. утверждено было общим голосом вселенской церкви, а в произведениях великих отцов этого века со всею подробностью изложены основания такого верования, а вместе показана и несовместимость с учением откровения и верованием церкви в божественную, а не тварную Троицу, отвержение божества Духа Св. и низведение Его в ряд тварных существ. „Святая Троица составляется не из

различного, т. е. не из Творца и тварей, а напротив того, божество Её едино“, – вразумлял св. *Афанасий* противников догмата о божестве Св. Духа. „А хулящие Духа и утверждающие, что Он – тварь, пусть посрамятся, будучи постыжены следующим. Ежели есть Троица, и вера в Троицу, то пусть скажут: всегда ли Она – Троица, или было, когда не была Троицею? И если Троица есть вечная, то вечно соприсуший Слову и в Нем пребывающий Дух – не тварь, потому что тварей некогда не было. Если же Дух есть тварь, а твари из ничего, то явно, что было, когда была не Троичность, но Двойственность. И кто может сказать что-либо злочестивее этого?.. поелику всегда есть Троица, то нет в Ней ничего тварного; потому и Дух – не тварь. Как всегда была Троица, так есть Она и ныне; и как есть Она ныне, так всегда была и есть Троица; а в Троице Отец и Сын и Св. Дух“ <sup>422</sup>.

## § 40. Единосущие лиц Св. Троицы

Отец, Сын и Св. Дух, хотя каждый из Них есть самостоятельное божественное лицо, обладающее всеми божескими совершенствами, суть однако же не три особые, отдельные существа, не суть три бесконечных или три бога, ни *един Бог*. Это потому, что Они существуют не отдельно и независимо одно от другого, но имеют *единое и нераздельное божеское естество*, а чрез то и всеми божескими совершенствами обладают нераздельно, имеют единое хотение, единую силу, власть, величие, славу. В обладании каждым из лиц Троицы божеским естеством в совершенстве и всецело, так при этом, что оно во всех трех остается единым, не разделяясь по частям, и состоит то, что в церковных вероизложениях называется *единосущим* (ὁμοούσιον) лиц Св. Троицы.

I. В откровении единосущие божеских лиц указано ясно. Правда, в нем нет самого слова – *единосущие*, но мысль, содержащаяся в этом слове, утверждается во многих местах Писания.

Св. Писание и ветхого и нового завета научает исповедывать единство Божества. Но противоречий в откровении не может быть. Ясно, следовательно, что проповедуемое Писанием учение о троичности Божией не нарушает единства существа Божия.

Но оно и прямее утверждает, что лица Св. Троицы имеют единое естество. В заповеди о крещении εἰς ὄνομα – *во имя*, будучи поставлено в единственном числе, хотя одинаково относится к Отцу, Сыну и Св. Духу, показывает, что Им принадлежит единая и нераздельная божеская честь, что предполагает и единство Их по Своей божеской природе и достоинству.

В частности, учение о *единосуции Сына с Отцом* неоднократно выражал Сам Спаситель. Он говорил: *Аз и Отец едино есма* (Иоан. 10, 30). Что здесь речь не о нравственном единстве Сына с Отцом, не о согласии воли Сына с волею Отца (как толковали эти слова ариане), а о единстве по существу, видно из состава речи. Слова Спасителя были ответом на вопрос иудеев: *Христос ли Он* (24 ст.)? Иудеи поняли Его речь так, что Он творит Себя Богом (33 ст.). Учитель истины не только не отвергнул такое понимание Его слов, но и подтвердил правильность его, присовокупив к сказанному: *да разумеете и веруете, яко во Мне Отец, и Аз в Нем* (38 ст.).

В знаменательном наставлении Спасителя Филиппу, спрашивавшему Его от лица апостолов: *покажи нам Отца, и довлеет нам* (Иоан. 14, 8), Он сказал: *только время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе?*

*Видевый Мене, виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца? Не веруеши ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть* (9–10 ст.). Последним словам надобно бы сделать самое странное насилие, если бы объяснять их только в смысле нравственного единения Сына с Отцом; ясно, что здесь речь о единстве Их по существу. Для сильнейшего запечатления в апостолах веры в Его единосущие с Отцом, Он присовокупил: *веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне; аще ли же ни, за та дела веру имите Ми* (11 ст.), т. е. за вышеестественное учение и чудеса, свидетельствующие о Его особенном, не нравственном только, но и существенном единстве с Отцом.

Из апостолов о единосущии Сына с Отцом особенно ясно говорит ап. Иоанн, когда пишет: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* (Иоан. 1, 1).

О единосущии Духа Св. с Богом истинным весьма ясно говорит ап. Павел, когда представляет нам Духа Св. в таком же отношении к Богу, в каком дух человеческий – к человеку (1Кор. 11, 11), т. е. представляет Его пребывающим в Боге и составляющим с Ним едино, как наш дух в нас пребывает и составляет вместе с телом единого человека.

Наконец, единосущие божеских лиц утверждается в откровении учением о личных свойствах лиц Св. Троицы. Представляя Сына и Духа Св. заимствующими бытие из существа Отчего, Сына – чрез рождение, а Духа – чрез исхождение, без отделения, однако, Их от Отца, откровение тем самым показывает и единство и тождество природы Безначального, Рождающегося и Исходящего.

Ясно отсюда, что учение о единосущии божеских лиц есть учение вполне откровенное, хотя Писание и не употребляет самого слова – „единосущие“.

II. Церковь, при проповедании триипостасности Божества, вместе с этим от начала научала в своих символах исповедывать и единство Божества. Следовательно, мысль, которая выражается ныне словом „единосущие“ божеских ипостасей, была присуща общецерковному сознанию от начала. В IV же веке догмат о единосущии лиц Св. Троицы торжественно исповедан церковью и на вселенских соборах и внесен в самый символ веры <sup>423</sup>, а великими отцами этого века был раскрыт и в чертах подробных. Единосущие божеских лиц они и сами исповедывали и других научали понимать в том смысле, что каждое из лиц Св. Троицы обладает божеским естеством *вполне и всецело*, так при этом, что оно остается безусловно *единым и нераздельным*, а не так, чтобы троичные ипостаси существовали как особые и отдельные самостоятельные

существа, хотя бы и с одинаковою и однородною сущностью (как существуют, напр., люди, происходящие от людей), равно и не так, чтобы каждое из лиц Св. Троицы владело единою божескою сущностью по частям, т. е. чтобы одна часть этой сущности принадлежала Отцу, другая – Сыну, третья – Духу Св. „Троица нераздельна по естеству“, – учит св. *Афанасий*, – „нераздельно и едино есть божество Св. Троицы“ и потому лица Троицы составляют „нераздельную и неразлагаемую Единицу Божества“ <sup>424</sup>. *Василий В.* о том же предмете преподает такое наставление: Отец и Сын „хотя и два по числу, но нераздельны по естеству... Ибо не иное божество созерцается в Отце, а иное в Сыне; не иное естество – Отчее, а иное – Сыновнее... Естество Их неразделимо... В Отце и Сыне созерцается единый вид, всецело открывающийся в Том и Другом... И как Сын неразлучно соединен с Отцом, так с Сыном соединен Дух. Ибо нет ничего такого, что разграничивало бы или рассекало вечное соединение. Никакой век не пролегает между Ними; и душа наша не допускает и мысли о разлучении, чтобы или Единородный не был всегда с Отцом, или Св. Дух не существовал вместе с Сыном. Посему, когда соединяем Троицу, не представляй себе как бы трех частей одного нераздельного (такое рассуждение злочестиво), но разумеи неразлучное сопребывание Трех бестелесных совершенных“ <sup>425</sup>. В естестве божеских ипостасей „нет ничего вставного, ничего либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так чтобы естество сие могло быть отделено само от себя вставкою постороннего, ни пустоты какого-либо не наполняемого пространства, которая бы производила перерывы в единении Божией сущности самой с собою, разделяя непрерывное пустыми промежутками... Разность ипостасей не расторгает непрерывности естества“ <sup>426</sup>. По словам св. *Григория Богослова*, „в Божестве Единица, но тречисленны Те, Которым принадлежит Божество“. – „Божество в разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света“. От Отца нельзя отделить Сына, а от Сына – Духа Св. „Каждое из лиц Божества, по тождеству сущности и силы, имеет такое же единство с Соединенным, как и с самим Собою“. – „Единица в Троице и Троица в Единице покланяемая, – исповедует св. Отец, – это тройственный свет, заключенный в едином естестве“, „единый Бог, в трех Озарениях управляющий миром“ <sup>427</sup>. Подобным же образом понималось и объяснялось единосущие лиц Св. Троицы и другими отцами церкви <sup>428</sup>.

Из такого представления о существе ипостасей ясным становилось, каким образом сохраняется *единство Божие* при троичности лиц в Божестве. Хотя в Боге и три ипостаси, но Он един, ибо в основе Их бытия

лежит одно и то же божеское естество и каждое из них одинаково и всецело обладает единою и нераздельною сущностью. „Отчее и Сыновнее и Св. Духа едино есть божество, равна сила, соприисусщно величество“, почему Отец, Сын и Св. Дух и суть „не три бози, но един Бог“ (т. н. симв. св. Афанасия). „Тремя богами, – говорит Григорий Богослов, – можно было бы назвать тех, которых разделяли бы между собою время, или мысль, или держава, или хотение, – так что каждый никогда бы не был тождествен с прочими, но всегда находился с ними в борьбе. Но у моей Троицы одна сила, одна мысль, одна слава, одна держава, а чрез сие не нарушается и единичность, которой великая слава в единой гармонии Божества“ <sup>429</sup>. Лица же Троицы в отношении к Их сущности суть только различные ипостасные образы существования этой сущности, – τρόλοι ὑλάρξεωσ в Боге, как глубокомысленно говорили отцы церкви, – различные сами в себе по своему особенному способу существования, но единства сущности не расторгающие. Различие Их как трех лиц основывается не на различии божеского существа и общих свойств существа Божия, которым Они обладают нераздельно, а на различии свойств личных. „Во всех Трех одна и та же сущность, – говорит Григорий Богослов, – а ипостаси означают „Трех разделяемых не по естествам, но по личным свойствам“ <sup>430</sup>.

Вместе с разъяснением догмата о единосущии троичных ипостасей с IV же века стал устанавливаться и образ выражения этого догмата. Первый вселенский собор ввел во всеобщее церковное употребление самое слово „единосущие“ (ὁμοούσια) <sup>431</sup>, а разъяснявшие догмат отцы церкви – термины „существо“ (οὐσία) и „ипостась“ (ὑπόστασις), также сделавшиеся общим достоянием богословов позднейшего времени. Слово существо (οὐσία, также φύσις, substantia, natura) вошло в употребление для обозначения того, что есть единого и общего в Троице, т. е. самого божества или природы Божией, а ипостась (ὁμοούσιος, также πρόσωπον, persona) – для обозначения частных (или ипостасных) особенностей каждого лица Св. Троицы <sup>432</sup>. Очень отчетливо различие между этими словами из самих отцов церкви указано св. Василием Великим. „Во Св. Троице, – писал он, – иное есть общее (τὸ κοινὸν), а иное особенное (τὸ ἴδιον): общее приписывается существу, а ипостась означает особенность каждого лица“... „Сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, наприим., между живым существом вообще и таким-то человеком“. Как ипостась каждый из нас есть или Петр, или Андрей, или Иоанн и т. д., но по существу – οὐσία он человек. „Поэтому мы исповедуем в Божестве одну сущность и понятия о бытии не определяем различно, и различные ипостаси, чтобы мысль об



Отце и Сыне и Св. Духе была у нас неслитною и ясною“. Сообразно с этим, „прилагая к общему отличительное, надобно исповедывать веру, – учит св. Отец, – так: Божество есть общее, отчество – особенное. Сочетавая же сие, надобно говорить: *верую в Бога Отца*. И опять, – подобно сему должно поступать при исповедании Сына, сочетавая с общим особенное, и говорить: *верую в Бога Сына*. А подобным образом и о Духе Святом, сочетавая предложение по тому же образцу, должно говорить: *верую и в Бога Духа Святого*, чтобы и совершенно соблюсти единство исповеданием Божества, и исповедать особенность лиц различением свойств, присвояемых каждому лицу“ <sup>433</sup>. Подобным же образом разъясняли различие между этими понятиями и другие учителя церкви <sup>434</sup>. Отсюда, господствующею формулою для выражения догмата о Св. Троице с IV в. стала такая: „в Боге одно существо в трех ипостасях“. Само собою понятно, что в самой Св. Троице отношение между существом и ипостасью отцами церкви не было представляемо точно таким, как в конечных тварях. Уяснение этого отношения в доступной человеческому пониманию сфере родов и индивидуумов рассматривалось только как аналогия и ей усвоялось относительное значение <sup>435</sup>.

Против употребления означенных выражений в учении о Св. Троице, особенно против внесения в символ выражения „*единосущна Отцу*“, еретики (ариане) возражали: зачем вводить в апостольское изложение веры такие слова, которых нет ни у апостолов, ни у пророков? Им отвечали: в откровении нет этих слов, но есть мысли, соответствующие этим словам и что употребление выражений, менее всего могущих быть извращаемыми в своем значении, каково, напримр, слово „единосущие“, необходимо для ограждения истины от искажений её еретиками <sup>436</sup>.

Так понимали и выражали древние учителя церкви догмат о единосущии троичных ипостасей. Уяснением, в каком отношении Бог един и в каком троичен, при точном определении различия между понятиями существо и ипостась, ими в самой основе разрушалось лжеучение еретиков (савеллиан, тритеистов и ариан), смешивавших и отождествлявших эти понятия и отсюда, в попытках примирить единство Божие с троичностью ипостасей, приходивших к извращению этого догмата <sup>437</sup>.

### III. Различие Божественных лиц по Их личным свойствам

При полном равенстве по божеству и единстве и тождестве природы Отца, Сына и Св. Духа, лица единосущной Троицы имеют и свои особенности, которыми отличаются друг от друга; иначе Они не были бы три, и мы неизбежно смешивали бы Их между Собою. Особенности эти издревле называются в церкви личными свойствами (τά προσωπικά ἰδιώματα) Божиими. По учению православной церкви, выраженному ею в своих символах, различительные свойства лиц Св. Троицы таковы: Отец ни от кого не рожден и не происходит ни от какого другого начала, – безусловно *безначален*, но Сам служит *началом* или *виною* по личному бытию Сына и Духа Св., Сына – чрез рождение из Своего существа, – Духа – чрез изведение, Сын вечно *рождается* от Отца, а Дух Св. вечно *исходит* от Отца.

Древними учителями церкви ипостасные отличия Божества обычнее, особенно с IV в., выражаемы были так: личное свойство Отца обозначалось словом *нерожденность* (ἀγεννησία. innativitas). Сына – *рожденность* (γέννησις, generatio), Духа – *исхождение* (ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, processio). В частности, Отца, вследствие безусловной Его самобытности, они называли *Безначальным* (Ἄναρχος), *Безвиновным* (Ἀναίτιος), а по отношению к другим лицам, – *началом* (ἀρχή, principium), *виною* или *причиною* (αἰτία, causa), частнее, по отношению к Сыну – *Отцом* (Πατήρ, Pater), по отношению к Духу – *Изводителем* (Προβολεύς)<sup>438</sup>.

Личные свойства лиц Св. Троицы суть свойства несообщимые, вечно остающиеся неизменными, *исключительно* принадлежа тому или другому из божеских лиц. Нерожденность и отчество, принадлежа Отцу, уже не принадлежат Сыну и Духу Св., равно как и рожденность, принадлежа Сыну, не принадлежит Отцу и Духу Св.; подобно этому и исхождение – свойство ипостаси Духа Св., только и принадлежит Духу, но чуждо ипостаси Отца и Сына. „Личное свойство непреложно, – учит св. Григорий Богослов, – иначе, – как оно осталось бы личным, если бы прелагалось и переносилось?“<sup>439</sup>

## § 41. Личное свойство Бога Отца

Первое отличительное свойство Отца есть то, что Он „ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден“ (симв. св. Афанасия), иначе – Его *безначальность*, или *нерожденность*, т. е. независимость по бытию от другого начала. Такая безначальность принадлежит только Ему одному, но не принадлежит другим лицам Св. Троицы. Сын и Дух хотя также безначальны, но не по отношению к происхождению, а только по отношению к времени; оба Они имеют Свое начало в Отце, только не во времени, следовательно, безначальны относительно и в известном смысле. В откровении яснейшее положительное свидетельство о безусловной безначальности Отца в словах Спасителя: *якоже Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе* (Иоан. 5, 26). Отрицательным образом о том же св. Писание свидетельствует тем, что во множестве мест изображает Отца виновником по личному бытию Сына и Духа Св., и нигде не содержит ни малейшего указания на то, чтобы Сам Он имел бытие от какого-либо другого лица Божества.

Не происходя Сам ни от кого другого, Отец есть начало и источник божества для других божеских лиц: Сына Он рождает, а Духа Св. изводит из Своего существа. Таким образом, Богу Отцу, кроме безначальности, принадлежат еще *отчество* по отношению к Сыну и *изведение* Духа Святого.

Бог Отец есть „Отец Слова живого, Премудрости и Силы самосущей, совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына едиnorodного“ (симв. св. Григория Чудотворца), – Отец не в переносном смысле (нравственном), в каком Он называется в Писании, напр., Отцом израиля (Втор. 32, 6; Ис. 63, 8, 16; 64, 8, 9; Мал. 1, 6), Отцом христиан (Мф. 6, 9; Еф. 4, 6; 1Кор. 8, 6) и всех людей (Пс. 67, 6; Мф. 11, 25; Деян. 17, 28–29), *Отцом щедрот и Богом всякия утехы* (2Кор. 1, 3), а в смысле строгом или собственном (метафизическом), в том именно, что Он Отец Сына по самому естеству или божеству Сына, или по рождению Им Сына. В откровении указаний на свойство отчества первой ипостаси Св. Троицы много. Сюда относятся все те места Писания, в которых Бог Отец называется Отцом по отношению к Сыну. Таковы, напр.: *никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же волит Сын открыти* (Мф. 11, 27). *Бога никтоже виде нигдеже; едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда* (Иоан. 1, 18). *Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца, пославшего Его* (Иоан. 5, 23). Ясно, что здесь Он именуется Отцом Сына в особенном

смысле, а не в том, в каком Он Отец по отношению к миру и людям. Прямее же оно свидетельствует об этом, когда представляет Самого Отца говорящим: *Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7; Евр. 1, 5), или: *из чрева прежде денницы родих Тя* (Пс. 109, 3).

На свойство изведения Отцом Духа Св. яснейшее указание в словах Спасителя: *Дух истины, Иже от Отца исходит* (Иоан, 15, 26).

Что касается того, как *Отец рождает Сына* и *изводит Св. Духа*, и в чем *различие* между рождением и изведением, то это непостижимейшая для ограниченного разума тайна божественной жизни. „Ты слышишь о рождении, – учит св. Григорий Богослов, – не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца; не любопытствуй знать, как исходит“... „Не согласимся, чтобы сие разумели и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? – Как ведают сие родивший Отец и рожденный Сын“. И еще: „объясни ты мне нерожденность Отца; тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа, тогда, проникнув в тайны Божии, оба мы придем в изумление“<sup>440</sup>. „И хотя мы научены, – говорит И. Дамаскин, – что есть различие между рождением и исхождением, но в чем состоит это различие, и что такое рождение Сына и исхождение Св. Духа от Отца, этого не знаем“<sup>441</sup>. Понятно, впрочем, что рождение и изведение должны быть представляемы *вечными образами бытия* в Божественной Троице. Отец безначально и нескончаемо рождает Сына и изводит Духа Св. Не было времени, когда бы Отец не был Отцом Сына и Производителем Св. Духа, как не было времени, когда бы Он не был Богом, а что никогда не начиналось, о том нельзя сказать, чтобы оно и кончилось. „Когда сие рождение и исхождение?“ – спрашивает Григорий Богослов, и отвечает: „прежде самого когда. Если же надобно выразиться несколько смелее: тогда же, когда и Отец. Но когда Отец? – Никогда не было, чтоб не был Отец. А также *никогда* не было, чтоб не был Сын и не был Дух Святой. Еще спросишь меня, и опять отвечу тебе. Когда родился Сын? – Когда не родился Отец. Когда исшел Дух? – Когда не исшел Сын, но родился вне времени и неизглаголанно... Сын и Дух совечны Отцу... Они от Отца, но не после Отца... Не под временем Те, от которых время“<sup>442</sup>. Как одинаково вечные акты, рождение и изведение есть вместе и акты, совершающиеся в Боге совместно; они так *совпадают* один с другим, что одного не должно поставлять *прежде другого* не только хронологически, но и логически; Сын *вечно сорождается* с Духом, Дух *вечно соисходит* с рождающимся Сыном, иначе – оба Они сопроисходят от Отца нераздельно, соединенно, совокупно, хотя способы Их происхождения и различны. Некоторым

подобием такого соипроисхождения Их может служить слово человеческое и дыхание (подобие библейское, напр., Пс. 32,6, часто приводившееся древними учителями), которые, при различии, так соединены одно с другим, что первое (слово) не может произойти и быть мыслимо без второго (дыхания), также солнце, одним действием испускания лучей производящее вместе свет и теплоту <sup>443</sup>. Понятно, наконец, что рождение и изведение в Боге должны быть мыслимы сообразно с духовностью и простотою природы Божией, и, следовательно, совершающимися совершенно *духовным образом*, бесстрастно, без всякого чувственного отделения или истечения, без всякого стороннего содействия <sup>444</sup>.

Изображая Бога Отца единым безначальным лицом в Троице, от Которого, как от вечной виновной причины, имеют личное бытие Сын и Дух Св., откровение тем показывает, что в Боге только одно начало Божества – Отец. У отцов церкви такое отношение между лицами Троицы называется *единоначалием* (μοναρχία) лиц Св. Троицы и ими усвоилось этому учению особенное значение. В единоначалии (т. е. в таком отношении между лицами Троицы, что в Троице одно виновное начало ипостасей – Отец, а Сын и Дух как ипостаси, имея бытие от Отца, находятся во всегдашней внутренней зависимости от Него), они видели объяснение того, каким образом сохраняется нерасторжимым при внешнем единстве (по природе) и полнейшее и совершеннейшее *внутреннее единство* между лицами Божества, так что они свободны от всякого разъединения и несогласия и в жизни и действиях являют как бы один и тот же разум, одну и ту же волю, одно и то же чувство, хотя и имеют не один, а три ума, не одну, а три воли, не одно, а три чувства. Под условием признания единоначалия в Троице, по мысли древних учителей, может сохраняться чистую и неповрежденною или истинно христианскою и самая вера в единого Бога. С полною отчетливостью учение о единоначалии во Св. Троице, строго содержимое православною восточною церковью до наших дней, было раскрыто вселенскими учителями IV века.

Так, *св. Афанасий* пишет: „так как Христос есть *Бог от Бога* и Божие Слово, Премудрость, Сын и Сила, то в божественных Писаниях возвещается *единый Бог*. Ибо Слово, будучи Сыном единого Бога, *возводится к Тому, Чье Оно Слово*, так что Отец и Сын суть *два* и вместе нераздельная и неразлагаемая *единица Божества*. Можно сказать еще и так: одно начало, а не два начала Божества. Отсюда и *единоначалие* в собственном смысле. От сего же начала есть Слово, Сын по естеству, не Сам Собою состоявшийся как другое начало и не вне сего начала

происшедший (иначе, эту разностью производилось бы двоеначалие и многоначалие), но единого начала собственный Сын, собственная Премудрость, собственное Слово, от сего начала сущее. Ибо, по сказанному Иоанном, в сем начале *бе Слово, и Слово бе к Богу*. Начало есть Бог. И поелику Слово от сего Начала, то посему и *Бог бе Слово*. Но как одно Начало, и посему един Бог“. Силою же единоначалия, которая одинаково простирается и на Св. Духа, как и на Сына, сохраняется, по мысли св. отца, и „единство действия“ (μὴ ἕνεργεῖα) между лицами Св. Троицы: „есть святая и совершенная Троица, – пишет он, – познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе... Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Её действо. Ибо Отец творит все Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святой Троицы. Так проповедуется в церкви един Бог, *Иже над всеми и через всех и во всех* (Ефес. 4, 6), – *над всеми* как Отец, начало и источник, *через всех* – Словом, *во всех* же – в Духе Святом. Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и сущности есть Троица. Ибо как Отец есть Сый; так Сый есть и над всеми Бог – Слово Его, и Дух Святой нечужд бытия, но истинно существует и пребывает. И вселенская церковь ничего не убавляет из этого мудрствования, чтобы не впасть в учение нынешних иудеев, подражающих Каиафе, и в учение Савеллиево, и не примышляет ничего большего, чтобы не вринуться в языческое многобожие“ <sup>445</sup>.

*Василий Великий*, отвечая на арианский упрек в двубожии за признание Сына равным Отцу Богом, разъясняет: „не два Бога (мы проповедуем), потому что (не говорим) два Отца. Кто вводит два начала, тот проповедует двух богов... Но где *одно начало* и одно, что из начала, – один первообраз и один образ; там понятие единства не нарушается. Посему Сын, будучи от Отца рожден, и естественно отпечатлевая в Себе Отца как образ безразличен – с Отцом; и как рождение сохраняет в Себе единосущие с Ним“. Подобный упрек в многобожии мог быть сделан православным и по поводу исповедания ими божества Духа Святого, – почему Василий противопоставляет ему как самое сильное оружие против него то положение, что „корень и источник (т. е. единственное начало) Сына и Святого Духа есть Отец“ <sup>446</sup>.

С особенною же раздельностью те же мысли выражены св. Григорием Богословом. Обращаясь к философу–христианину, боровшемуся с арианством, он пишет: „учи ведать как единого нерожденного Бога–Отца, так единого рожденного Господа–Сына... и единого Духа Святого, исшедшего или исходящего от Отца... Учи нас не делать Отца подначальным (дабы не ввести чего-то такого, что первоначальнее

первоначального, и чем извратится бытие первоначального), а Сына или Духа Святого не делать безначальным (дабы у Отца не отнять Ему свойственного). Ибо Они не безначальны и вместе в некотором отношении (что и составляет трудность) безначальны. Они не безначальны в отношении к Виновнику; потому что, как свет из солнца, так Они из Бога, хотя и не после Него. Но они и безначальны в отношении ко времени, потому что не состоят под временем... Учи не вводить *трех начал*, чтоб не ввести чего-либо языческого или многобожного... Учи не признавать Сына нерожденным (потому что Отец один) и Духа Сыном (потому что Единородный один). Пусть и сии божеские свойства принадлежат Им *исключительным* образом, а именно: Сыну – сыновство, Духу же исхождение, а не сыновство... И Отцу и Сыну, и Святому Духу суть общи неначинаемость бытия и божественность; но Сыну и Духу принадлежит иметь бытие *от Отца*... Учи единственно ведать сие: Единицу в Троице и Троицу в Единице поклоняемую, в Которой и раздельность и единство непостижимы“ <sup>447</sup>. По словам того же св. отца, „три древнейшие мнения о Боге: безначалие, многоначалие и единоначалие. Два первые были (и пусть остаются) игрою ума сынов эллинских... Но мы чтим *единоначалие*; впрочем, не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздоре с самим собою, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единокорие воли, тождество движения и направления к *Единому Тех, Которые из Единого* (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти. Посему *Единица, от начала подвигшаяся в Двойственность, остановилась на Троичности*“ <sup>448</sup>. И это у нас – Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец – родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын – рожденное; Дух – изведенное“ <sup>449</sup>. „Естество в трех (ипостасях) единое – Бог, *единение же – Отец, из Которого Другие* и к Которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяемые между Собою ни временем, ни хотением, ни могуществом“. И еще: „надобно соблюдать веру во единого Бога, и исповедывать три ипостаси, или три лица, притом каждое с личным Его свойством. Соблюдается же, по моему рассуждению, вера в единого Бога, когда и Сына и Духа будем *относить к единому Виновнику* (но не слагать и не смешивать с Ним), – относить как по одному и тому же (назову так) движению и хотению Божества, так и по тождеству сущности“ <sup>450</sup>.

Здесь, между прочим, яснейший древнеотеческий приговор учению римской церкви об исхождении Св. Духа не от Отца только, но и от Сына.

По мысли отцов церкви, очевидно, как признание всех трех лиц Божества одинаково безначальными, так и усвоение виновности по бытию лиц Троицы не единому Виновнику – Отцу, а еще какому-либо лицу Божества, кроме Отца, составляет в равной степени отречение от христианского единобожия.



## § 42. Личное свойство Бога Сына

Личное свойство Бога Сына есть то, что Он, не рождая и не изводя от Себя другого лица божественного, Сам вечно и неизменно *рождается* от Бога Отца. Св. Писание на рожденность или сыновство как на ипостасное отличие Его от Бога Отца указывает уже самым наименованием Его – *Сын*. Если у Бога Отца, как учит Писание, есть равный Ему по божеству и единосущный Сын, то *сыновство* или рожденность и есть отличительная черта Сына Божия по отношению к Отцу. Равенство же Его и единосущие с Отцом утверждает в мысли, что и самое Его рождение от Отца есть *рождение по божеству*, а не рождение в каком-либо несобственном, *переносном* смысле. Впрочем, Писание и прямее показывает, что Сын Божий имеет ипостасное бытие от Отца образом рождения, и именно по божеству.

Так, оно называет Его (Иоан. 1, 14, 18; 3, 16, 18; 1Иоан. 4, 9; Гал. 4, 4). Единородный ( $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$  из  $\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$  и  $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ,  $\gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$ , unigenitus) собственно означает Того, Который *только один* родился у Отца; таково собственное значение слова единородный и на языке священном (Лук. 7, 12; 8, 42; 9, 38; Евр. 11, 17). Если же Бог Слово есть *единородный* Сын Божий, следовательно, Сын Божий в особенном, собственном смысле, а не в переносном, ибо в переносном смысле многие называются сынами Божиими, то ясно, что Он рожден от Бога Отца по самому Его божеству, а не усвоен только Им как именуемые сынами Божиими в несобственном смысле, и рожден *единственным* образом, а не так, как, напр., возрождаемые *водою и Духом* (Иоан. 3, 3–8) *чада Божии* (–1, 12–13). И Сам И. Христос, воплотившийся Сын Божий, всегда отличал Свое богосыновство от богосыновства других людей: Он никогда не говорил о Боге „наш Отец“, а *Мой Отец* и *ваш Отец* (напр., Иоан. 20, 17; Мф. 5, 45 и мн. др.), за исключением лишь употребления названия *наш Отец* однажды – в молитве от имени людей и данной для людей (Мф. 6, 9).

Ап. Павел называет Его *Сыном Божиим собственным* ( $\acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma\ \Upsilon\iota\omicron\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  – Рим. 8, 32), в отличие от сынов Божиих, прославляемых по благодати (Рим. 8, 14–15). А если Он Сын Божий в собственном и строгом смысле, то, значит, и бытие от Отца Он имеет чрез рождение. Тот же апостол называет Его *первороденным* *всяя твари* (Кол. 1, 15); этими словами показывается, что Он имеет и рождение от вечности и не есть тварь (сн. § 36). А в послании к евреям он говорит: *кому бо (Бог) рече когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя; и паки: Аз буду Ему во Отца, и Той*

будет Мне в Сына (Евр. 1, 5; см. Пс. 2, 7; 2Цар. 7, 14). В этих словах показывается не только то, что Бог Слово – Сын Отца по рождению, но и прямо исключается мысль, чтобы кто-либо из именуемых сынами Божиими в несобственном смысле – в этом смысле и ангелы так называются (напр., Иов. 1, 6; 2, 1; 38, 7), – находился в таком же отношении к Отцу, как Его едиnorodный Сын, т. е. имел рождение от Бога Отца по естеству.

В других местах Писания о Сыне Божием говорится, что Он *едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи* (Иоан. 1, 18), Сын Божий *истинный* (1Иоан. 5, 20), приавший от Отца жизнь, но жизнь самобытную (Иоан, 5, 26).

Итак, ясно, что Сын Божий имеет бытие от Отца, и именно чрез рождение по божеству, а не как-либо иначе, напр., не через произведение из ничего, как твари, или не через исхождение, как Дух Святой.

Утверждая истину происхождения Сына от Отца через рождение, откровение не объясняет, как понимать самое *рождение* в приложении к существу Божию, существу духовному и безусловно простому. Причина понятна. Это недоступная для человеческого усвоения и уразумения тайна божественной жизни. Самое слово „рождение“, которым обозначает откровение образ происхождения Сына – термин аналогический, показывающий нам только то, что Сын непостижимым образом, хотя и отличным от „исхождения“, имеет бытие от Отца и в Отце <sup>451</sup>. В откровении можно находить лишь предостережение от ложных представлений о божественном рождении.

Так, оно показывает, что рождение Богом Отцом Сына есть *рождение внутреннее*, – из существа Отца, однако, без отделения от существа. *Из чрева*, т. е. из самого существа, *прежде денницы родих Тя* (Пс. 109, 3), говорит Сам Отец Сыну. Это следует и из самого понятия о рождении: рождение в том и состоит, что из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности. А что рождение Отцом Сына – рождение без отделения Рождающегося от Рождающего, а не таково, каково рождение человеческое, ясно из указаний Писания, что Сын всегда пребывает в лоне Отчи (Иоан. 1, 18), что *Отец в Нем и Он в Отце* (Иоан. 10, 38). В символе веры тайна такого рождения объясняется подобием видимого света: „Свет от Света“ <sup>452</sup>. А св. *И. Дамаскин* ту же тайну Божества старается приблизить к человеческому уразумению таким подобием: „как огонь и происходящий от него свет, – пишет он, – существуют вместе; не прежде бывает огонь, а потом уже свет, но огонь и свет вместе, – и как свет всегда рождается от огня, и всегда в нем

пребывает и отнюдь от него не отделяется: так рождается и Сын от Отца, никак не отделяясь от Него, но всегда существуя в Нем. Только свет, который рождается от огня, не отделяясь от него, и который всегда в нем пребывает, не имеет собственной самостоятельности (ὀλόστασις) без огня (потому что свет естественное качество огня); напротив, едиnorodный Сын Божий, не отдельно и неразлучно от Отца рожденный и всегда в Нем пребывающий, имеет Свою ипостась, отличную от ипостаси Отчей“ <sup>453</sup>.

Божественное рождение есть *рождение совершеннейшее*, – такое, что ни Родивший ничего не потерял и не умалился в Своих совершенствах, ни Рожденный не имеет никакого недостатка по сравнению со Своим Отцом. *Моя вся Твоя суть, и Твоя Моя* (Иоан. 17, 10), говорил Спаситель. По выражению того же Писания, Сын есть полный и всецелый образ Бога Отца, *сияние славы и образа ипостаси Его* (Евр. 1, 8). „Отец, родивший Сына, пребыл Отцом, и не изменился“, – учит св. *Кирилл иерусалимский*. „Он родил Премудрость, но Сам не остался без премудрости; родил Силу, но не изнемог; родил Бога, но Сам не лишился божества, и ничего не потерял, не умалился, не изменился; равно и Рожденный не имеет никакого недостатка. Совершен Родивший, совершенно Рожденное. Родивший Бог, Бог и Рожденный“ <sup>454</sup>. Само собой понятно, что это рождение есть рождение бесстрастное, без какого-либо стороннего содействия и пр.; вообще, – все плотские понятия, связывающиеся с представлением о человеческом рождении, неприложимы к божественному рождению.

Наконец, оно есть *рождение вечное*, которое никогда не начиналось и никогда не окончится. Это предполагается самую неизменяемостью существа Божия. Так откровение и учит представлять рождение Сына. Сын называется в Писании рожденным *ныне, прежде денницы* (Пс. 2, 7; 109, 3), *из начала от дней века* (Мих. 5, 2) *сущим в начале* (Иоан. 1. 1), и *имеющим славу прежде мир не бысть* (Иоан. 17, 5. 25). Арианам, спрашивавшим православных: „когда именно последовало рождение Сына?“ – св. Григорий Б. отвечал: „оно последовало прежде самого когда.., тогда же, когда и Отец, т. е. от вечности. Как безначальное рождение Сына поэтому есть и не имеющее конца, ибо что не имеет начала, то не имеет и конца. Отец „рождает (Сына), – учит св. *И. Дамаскин*, – нескончаемо и непрестанно (ἀματάλαβτος), потому что Он безначален, не подлежит времени, нескончаем и всегда одинаков. Ибо что безначально, то нескончаемо“ <sup>455</sup>.

Так учит откровение о личном свойстве Сына Божия. Церковью основные положения этого учения в кратких, но точных выражениях

изложены в символах. У древних учителей церкви, с положительным уяснением данного откровением содержания этого догмата, подвергнуты были разбору и разнообразные возражения против него. Исходили эти возражения преимущественно из среды ариан, особенно аномеев. Но в своей основе их возражения имели человекообразное представление о божественном рождении, в смысле простого отделения Сына из существа Отца. При правильном образе представления божественного рождения они были бы невозможны, и потому-то, несмотря на все усилия ариан, нимало не могли поколебать общецерковной веры в происхождение Сына от Отца через рождение <sup>456</sup>.

## § 43. Личное свойство Бога Духа Святого

Личное свойство Бога Духа Святого есть то, что *Дух Св. исходит от Отца. От вечного исхождения* Св. Духа (ἐκλόρευσις), чрез которое Он как ипостась имеет бытие (τὸ εἶναι, τὴν ὑπαρξιν ἔχει), должно отличать *временное исхождение* Его на тварей, посольство в мире (πέμψις) или явление в мире (ἐμφανσις), просиявание (ἐκλαμψις), которое не относится к происхождению самой ипостаси Св. Духа, а есть нечто временное, преходящее и усваивается откровением как Св. Духу, так и Сыну (Иоан. 16, 28, 29). Временное Его исхождение есть не от Отца только, но и от Сына, иначе – Дух Св. посылается в мир Отцом и Сыном, точнее – *чрез Сына* (δι' Υἱοῦ). Отец посылает Духа как вечно исходящего от Него, а Сын посылает Его как Богочеловек, восприимлющий Его от Отца и приобретший на то право Своими крестными заслугами <sup>457</sup>. Но вечное и ипостасное исхождение Св. Духа „ *от одного Отца как источника и начала Божества*“ (Прав. исп. вопр. 71). Всякое участие Сына в этом исхождении, допускаемое западною церковью (обозначается оно на языке латинском через procedere, processio), православною восточною церковью исключается <sup>458</sup>.

*Учение откровения.* – В откровении учение о вечном исхождении Св. Духа от Отца и одного Отца выражено хотя в одном, но весьма ясном и определенном месте. В последней бесед Своей с учениками Спаситель сказал: *егда приидет Утешитель* (ὁ Παράκλητος), *Его же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне* (Иоан. 15, 26). Выражением: *Иже от Отца исходит* (ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκλόρευεται) обозначается вечное исхождение Св. Духа, виною которого представляется один Отец, а словами: *Его же Аз пошлю* (πέμψω) *вам от Отца* – временное посольство Его в мир по ходатайству или посредничеству Сына. Что, действительно, этими выражениями обозначаются разные состояния Св. Духа и что, следовательно, вечное и ипостасное исхождение Духа Св. от одного Отца, это можно видеть:

1) Из образа выражения открываемой Спасителем истины. Уже самое различие по формам времени глаголов: *пошлю* и *исходит* ясно дает видеть, что словами Спасителя указываются различные состояния Духа. *Исходит*, – настоящая форма этого глагола, очень точно выражает состояние вечное, неизменяемое, подобно тому, как и Спаситель для обозначения Своей вечности употребил глагол в настоящем времени: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь* (Иоан. 8, 58). И напротив, формою – *пошлю вам* ясно

показывается временное послание. Такое посланничество Спаситель не раз обозначал в будущем времени, свидетельствуя об Отце: *иного Утешителя даст вам (Иоан. 14, 16); Его же пошлет Отец во имя Мое (-26), и о Самом Себе: Его же Аз пошлю вам от Отца (15, 26).* То же видно из различия *по значению* этих глаголов: *пошлю* обозначает посольство какого-либо уже существующего лица, а *исходит* – самое происхождение такого лица. Наконец, свойство вводной речи – заключать в себе что-нибудь отличное от мыслей, разделяемых ею, показывает, что словом *исходит* выражается не то же, что словом *пошлю*. И, напротив, если бы под словом *исходит* разумелось здесь не вечное исхождение Духа Св. от Отца, а то же, что означено выше словом *пошлю*, то в речи Спасителя вышло бы странное тождество: *Я пошлю вам от Отца Того, Кто от Отца посылается.*

2) Из *внутреннего течения мыслей*. – Рассматриваемые слова сказаны Спасителем пред разлукою Его с учениками, когда Он хотел утешить их ниспосланием Параклита. Достоинство этого Утешителя-Параклита показывается столь великим и безмерным, что даже Сын Божий и для временного посольства не Сам Собою и не от Себя имел послать Его ученикам, а от Отца, Которого обещал *умолить* об этом. Между тем, и удалявшийся от них Наставник был лицо божественное, Которого они исповедали *Сыном Божиим, от Бога исшедшим (Мф. 16, 16; Иоан. 16, 30)*. Естественно, что такая речь должна была вызывать вопрос: почему же Он Сам не ниспосылает Утешителя Духа, почему Ему нужно умоливать еще для этого Отца? Ответом на это и служат Его дальнейшие слова: *Иже от Отца исходит*; ими, следовательно, предполагается, что от Него Самого Он не исходит.

3) Наконец, если бы в приведенных словах Спасителя заключалась мысль об исхождении Св. Духа не от одного Отца, но от Отца и Сына: то Он сказал бы о Св. Духе: *Иже от нас исходит* или *от Отца и Меня исходит*. Этому тем более надлежало быть, что Спаситель тут же усвоит ниспослание Св. Духа как Отцу, так и Себе (15, 16; ср. 14, 26), а в другом случае выражается так: *Аз и Отец едино есма (Иоан. 10, 30)*. Между тем, усвоив Себе и Отцу ниспослание Духа, Господь не сказал того же и об исхождении. Почему? Естественнейшее объяснение этого то, что Он полагал различие между тем, что принадлежит Им обоим в отношении к Духу Св., и тем, что принадлежит одному Отцу. Ипостасное изведение Духа, следовательно, принадлежит одному Отцу.

Итак, по прямому смыслу слов Спасителя, Дух Св. имеет ипостасное бытие от одного Отца, и именно образом исхождения. Сыну принадлежит только участие в посланничестве Отцом Духа Св., т. е. в том, что

относится к внешней деятельности Божией, а вся внешняя деятельность обща у единосущной и нераздельной Троицы.

*Учение древнецерковное.* – Таково же было постоянное учение о личном свойстве Св. Духа и древней церкви. Основываясь на словах Спасителя и руководствуясь еще голосом апостольского предания она с самого начала учила не иначе исповедывать исхождение Св. Духа как от одного Отца. Свидетельствами такого её верования служат:

1. Древние символы, в которых только излагается догмат о личном свойстве Св. Духа. Древнейший из таких символов св. *Григория чудотворца*. Член о Св. Духе в нем выражен так: „един Дух Святой, от Бога имеющий бытие (ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχων), и чрез Сына явившийся, то есть людям“ (καὶ δι' Υἱοῦ πεφηνός δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις). В двух более поздних, приводимых св. *Епифанием*, символах, употреблявшихся в IV в. для оглашения готовящихся к крещению, учение о личном свойстве Св. Духа выражено прямо словами Спасителя без всяких добавлений <sup>459</sup>. То же в символе никео-цареградском, заменившем собою все прежние. В символе, известном под именем св. *Афанасия*, также исповедуется исхождение Св. Духа от одного Отца <sup>460</sup>.

2. *Древние соборы*, – все до одного вселенские, а вслед за ними и все почти поместные, каким только приходилось касаться этого догмата. На первом вселенском соборе св. *Леонтий*, еп. кесарийский, от лица собора так говорил просившему вразумления философу: веруй во единого Бога Отца, неизреченно рождающего Сына, и Сына, от Него рожденного, и Духа Св., от того же Отца исходящего и собственного (т. е. единосущного) Сыну“ <sup>461</sup>. На втором вселенском соборе *церковь* исповедала в самом символе веры исхождение от Отца „со Отцом и Сыном спокланяема и сславима“, т. е. единосущного Им обоим, Духа Святого, а на этом соборе, без сомнения, всесторонне обсуждали вопрос, от кого исходит Дух Святой, прежде чем внести в символ решение его. На следовавших вселенских соборах никео-цареградский символ всегда читался так, как читается доселе в православной церкви. На них не возникало и мысли о дополнении чем-либо учения символа о Св. Троице, и в частности – никто ни на одном из этих соборов не выражал мысли, что общецерковное верование об исхождении Св. Духа в символе изложено неполно и требует каких-либо дополнительных пояснений. Напротив, отцы соборов выражали убеждение, что символ „в совершенстве учит об Отце, Сыне и Св. Духе“ <sup>462</sup>. Согласно с учением вселенских соборов исповедуема была вера в исхождение Св. Духа и на соборах поместных, – не только на восточных, но и на западных <sup>463</sup>.

3. *Писания древних отцов и учителей церкви.* Исповедание представителями церкви в символах и на соборах догмата об исхождении Св. Духа от Отца, без допущения мысли о каком-либо посредническом или виновническом участии Сына в изведении Св. Духа, показывает, что таково же должно быть их учение об этом догмате и в их собственных писаниях. И это, действительно, так <sup>464</sup>. Древнейшие учителя церкви, как восточные, так и западные (исключение – блаж. Августин и западные его почитатели), говоря об ипостаси Св. Духа, согласно исповедуют вечное исхождение Св. Духа *от Отца*, обычно *вовсе не упоминая* о Сыне. Что таких свидетельств, действительно, много в святоотеческих писаниях, этого не отвергают даже и те, которые веруют в исхождение Св. Духа и от Сына. Они только заявляют, что формула „*от Отца исходит*“ не тождественна с формулой „*от одного Отца исходит*“, и, следовательно, не исключает мысли об исхождении Св. Духа и от Сына, что у отцов церкви не встречается мест, в которых бы говорилось, что Дух Св. „*исходит от одного Бога Отца*“, или что Он „*не исходит от Сына*“, а потому будто бы нельзя утверждать, что древнеотеческим и вселенским учением было учение о исхождении Св. Духа от *одного* Отца. Но все такие заявления не имеют под собой прочной исторической опоры. То, конечно, правда, что формула „Дух Святой исходит от одного Бога Отца“ в святоотеческой письменности встречается очень редко. Сам по себе этот факт однако же нисколько не говорит против вселенскости учения об исхождении Св. Духа от Отца. Дело в том, что отцам и учителям древневселенской церкви не было особой нужды для утверждения истины об исхождении Св. Духа от одного Бога Отца употреблять другую формулу, кроме библейской: „Дух Св. исходит от Отца“, потому что в этой формуле, при обычном понимании её, указанная мысль выражается яснейшим образом. Несомненно, что в святоотеческой письменности и формула: „Сын Божий рождается от одного Бога Отца“ встречается не чаще формулы: „Дух Св. исходит от одного Бога Отца“, и тем не менее нельзя, конечно, сомневаться в том, что учение о рождении Сына Божия от одного Бога Отца было вселенским учением. Так точно и по отношению к Духу Св., – пока не появлялось мнения, что Сын Божий есть вторая причина или сопричина бытия Духа Святого, тогда не было для отцов и учителей церкви особого побуждения прибегать к частому употреблению слов: *один* или *единственный* по отношению к Богу Отцу – виновнику вечного бытия Св. Духа, а большею частью достаточно было говорить языком нового завета и никео-цареградского символа о виновнике бытия Св. Духа, т. е. без прибавки ограничительных слов.



Однако, и не употребляя или почти не употребляя их, отцы и учителя древней церкви прямым и решительным образом выражали мысль об Отце как *единственном* виновнике бытия Св. Духа, с исключением всякого содействия Отцу со стороны Сына в изведении Св. Духа. Сюда прежде всего относятся все те свидетельства, которыми утверждается, что в Божестве есть единое начало и единый источник – Отец, из Которого и Сын и Св. Дух. Таких свидетельств очень много, особенно у восточных отцов. Вот некоторые. *Ориген* писал: „если и Дух есть Дух любви, и Сын есть Сын любви, и Бог – любовь, то, конечно, надобно разуметь, что Сын и Дух из одного источника – Отчего божества“ <sup>465</sup>. По словам св. *Василия В.* – „корень и источник Св. Духа есть Отец“. Бог остается единым, говорит *Григорий Б.*, „когда будет относить Сына и Духа к единому виновнику“, т. е. Отцу <sup>466</sup>. Св. *Григорий нисский* разъясняет: „все человеческие лица имеют бытие не от одного и того же лица непосредственно, но одни от одного, а другие от другого... Но не так во Св. Троице: ибо от одного и того же лица Отца рождается Сын и исходит Дух Святой. Посему мы утверждаем, что собственно есть одна причина происшедших от Него – Бог, так как Он и существует вместе с Ними“ <sup>467</sup>. У *Епифания*, еп. кипрского, говорится; „един истинный Бог потому, что из *Единого* единый Единородный и *единый* только Дух Святой“, или: „не создан Отец, имеющий Сына, родившегося от Него, а не созданного, и Св. Духа, от Него же (а не *от Них*) исходящего, и также несотворенного“ <sup>468</sup>. В других местах древние учителя утверждали, что свойства лиц Св. Троицы – свойства несообщимые, почему принадлежащее Отцу свойство быть началом других лиц уже не принадлежит ни Сыну, ни Духу Святому. „Сыну принадлежит, – говорит, напр., Григорий Б., – все, что имеет Отец, кроме виновности“. Очевидно, такими выражениями также прямо утверждается то положение, что Дух Св. не исходит от Сына, исходя от Отца. Наконец, отцы церкви решительно выражали, что Сын и Дух происходят от Отца соединенно, совокупно, вместе, – Сын сорождается с исходящим Духом, Дух соисходит с рождающимся Сыном, а следовательно, Сын не есть и не может быть мыслим производящею причиною Св. Духа. Таким образом, нельзя признать справедливым утверждение, будто учения об исхождении Св. Духа от одного Отца, не находится у учителей древней церкви.

Правда, древние учителя, особенно IV-го и следующих веков, нередко употребляли выражения, что Дух Святой исходит (ἐκπορεύεται) или есть (πρόεστιν), или просиявает (ἐκλάμπει) от Отца чрез Сына (διὰ Υἱοῦ, per Filium). Но ошибочно было бы видеть в этих выражениях мысль о

причинной зависимости Духа от Сына по самому бытию, а предлог *чрез* – *διὰ* (*per*) понимать в смысле указания на причину посредствующую или вспомогательную, как понимают защитники западного учения о Св. Духе (*Per-Filium* и *Filioque*). Такие представления, соединяемые с указанными выражениями, могли сложиться на западе в связи с особенным, выработавшимся здесь воззрением на божественные акты – рождения Сына Божия и исхождения Св. Духа <sup>469</sup>. Под влиянием блаж. Августина, последние в западной богословии понимались и доселе понимаются, если не во времени, то по крайней мере логически *следующими один за другим*, так что Бог Отец, по западному мышлению, первоначально рождает Сына, а потом изводит Св. Духа. Сообразно с такого рода представлением, Сын Божий как предшествующий в Своем происхождении Духу Святому, действительно, должен принять некоторое участие в акте изведения Св. Духа. Поэтому и выражения: Дух исходит, есть, просиявает через Сына, с этой точки зрения на божественные акты, действительно, могут указывать если не на причинное отношение, то, по крайней мере на посредничество Сына Божия в акте исхождения Св. Духа. Но если рождение Сына Божия и исхождение Духа Святого суть акты одинаково совечные, сосуществующие друг с другом, а не следующие один за другим, – а это единственно правильная точка зрения уже потому, что ею не вносятся в отношения божественных лиц никаких временных представлений, – то, очевидно, выражения о Св. Духе: исходит, есть, просиявает через Сына, могут указывать и указывают не на причинные отношения божеских актов рождения и исхождения, а на *совместничество* этих актов, и предлог *διὰ* при этом понимании выражений о исхождении Духа чрез Сына должен иметь значение не *через*, а *в, вместе, внутри* <sup>470</sup>. Такое понимание соответствует и особенным обстоятельствам времени, при каких было положено начало употреблению указанных выражений. Дело в том, что отцам IV в., у которых преимущественно встречаются указанные выражения, от них усвоенные уже и позднейшими, приходилось вести борьбу, главным образом, с арианами и македонианами, которые, считая Духа тварью, вместе с тем признавали Его по достоинству низшим Сына, по природе чуждым Ему и чрез это удаленным от Него. Это-то обстоятельство и должно было вызвать отцов церкви указанного периода на особенное раскрытие учения о единстве природы Сына и Духа и в силу того о внутренней тесной связи между Сыном Божиим и Духом Святым. Восточные отцы, напр., Афанасий В., Василий В., Григорий Б., Григорий нисский, Дидим, действительно, весьма обстоятельно раскрывают эту мысль, решительно заявляя, что „Слово Бога и Дух от Бога неотделимы

друг от друга“, – как выражается *Василий В.* <sup>471</sup>, или что „Дух воссиял вместе с Сыном“, – как выражается *Григорий нисский* <sup>472</sup>, или что, наконец, „Дух сопроисходит вместе с Словом“, – как выражается *Дидим* <sup>473</sup>, и пр. Вполне естественно из такого мышления восточных отцов делать то заключение, что выражение Дух исходит „через Сына“ употреблялось и понималось ими не в смысле причинных отношений между Сыном и Св. Духом, а в смысле сосуществования между Тем и Другим. Это значение и следует потому придавать указанному выражению в произведениях отцов IV в., если не во всех случаях, то в большинстве их. Выработанная этими отцами терминология усвоена и позднейшими отцами, у которых, следовательно, выражение „через Сына“ в приложении к исхождению Св. Духа также указывало на сосуществование Сына и Духа, а не на причинные отношения Их бытия. Наиболее ясное подтверждение этому можно находить в возникших на востоке в V-м веке недоумениях и переписке по поводу употребленного св. *Кириллом александрийским* (в IX анафем. против Нестория) недостаточно определенного выражения о Св. Духе, что Он есть *собственный* (ἴδιος) *Сыну*. Блаж. Феодорит от своего лица и от лица азийских епископов писал на это: „если он (Кирилл) называет Духа собственным Сыну в том смысле, что Он *соестествен* Сыну и *исходит от Отца*, то мы с ним согласны и признаем изречение его православным; если же – в том, будто Дух *от Сына* или *через Сына имеет бытие* (ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ ὑπαρξίτι ἔχον), то отвергаем это изречение как богохульное и нечестивое. Ибо веруем Господу, Который сказал: *Дух истины, Иже от Отца исходит*“. Защищая себя, Кирилл отвечал, что назвал так Духа Св. не в смысле, осуждаемом Феодоритом, а в том, что хотя „*Дух Св. исходит от Бога Отца*, по слову Спасителя, но не чужд и Сыну, ибо Сын имеет все Отчее“ <sup>474</sup>. По тому же поводу Кирилл писал: „решительно терпеть не можем, чтобы кто-нибудь потрясал веру или символ веры, изданный некогда св. отцами никейскими. И решительно не позволим ни себе, ни кому-нибудь другому изменять хоть одно слово, там поставленное, ни пропасть хоть одному слову, помня слова сказавшего: *не прелагай предел вечных, ежже положиша отцы твои* (Притч. 22, 28). Ибо не сами они говорили, а Сам Дух Бога и Отца (Мф. 10, 20), Который и *исходит от Него*, хотя не чужд Он и Сына, – разумеется относительно сущности“ <sup>475</sup>. Блаж. Феодорит и прочие восточные епископы, получив такое объяснение, единогласно засвидетельствовали: „настоящие Кирилловы послания украшаются евангельским благородством (превосходством), ибо в них Господь наш И. Христос признается совершенным Богом и совершенным человеком... и Дух Св. исповедуется

не от Сына или через Сына имеющим бытие, но исходящим от Отца, называется же собственным же Сыну как единосущный Ему“<sup>476</sup>. Тот же св. Кирилл алекс. писал: „веруем и в Духа Святого, истинного, владычественного, благого, Утешителя, от Отца исходящего, нерожденного, ибо один Единородный, и несотворенного, ибо нигде в св. Писании не находим, чтобы Дух причислялся к твари, напротив, поставляется наравне с Отцом и Сыном. Мы знаем, что Он исходит от Отца, но не доискиваемся, как исходит, держась в тех пределах, которые положили богословы и блаженные мужи“<sup>477</sup>. Еще менее оснований видеть указания на причинные отношения по бытию между Сыном и Духом в таких выражениях восточных отцов, что Дух является (φαεροῦται), посылается (πέμφεν), иногда – просиявает чрез Сына. Посольство Духа от Отца чрез Сына относится к временному явлению Св. Духа в мир для облагодатствования тварей, а не к внутренним, имманентным отношениям лиц Св. Троицы. Вообще святоотеческая письменность не представляет доказательств того, чтобы древневселенская церковь веровала в вечное исхождение Св. Духа не от одного Отца, но и от Сына. Мысль о каком-либо посредническом участии Сына в вечном исхождении Духа от Отца если и существовала в церковном сознании древнехристианского мира, то в качестве частного богословского мнения немногих и, главным образом, если не исключительно, среди западных христиан.

Особенно важное значение для уяснения древнецерковных верований с давних пор усвоилось „Точному изложению православной веры“ св. И. Дамаскина. Ввиду этого изложим в главнейших чертах учение о личном свойстве Св. Духа этого св. отца, дабы видеть, что древняя церковь, особенно восточная, действительно, одного Отца признавала виновником вечного бытия Св. Духа.

Св. И. Дамаскин, согласно с древнейшими учителями, настойчиво внушает признавать во Св. Троице строгое *единоначалие*. „Веруем, – пишет он, – во единого Отца, *начало и причину* всего, и ни от кого не родившегося, Который *один не имеет причины* и не рожден; есть Творец всего, а Отец по естеству одного единственного и единородного Сына Своего, Господа и Бога и Спасителя нашего И. Христа, и Изводитель (Προβλεῦς) Всесвятого Духа“. „Все, что имеют Сын и Дух, имеют от Отца – и самое бытие. Если бы не было Отца, не было бы ни Сына, ни Духа; и если чего не имеет Отец, то не имеют того ни Сын, ни Дух. И *по причине Отца*, т. е. так как есть Отец, есть Сын, есть и Дух; также по причине Отца, Сын и Дух имеют все, что имеют, т. е. потому что Отец имеет оное; из этого исключается только нерожденность, рождение и исхождение“.

„Отец есть один Отец и безначален, т. е. безвиновен, потому что ни от кого не получил бытия; Сын есть один Сын и не безначален, т. е. не безвиновен, ибо Он от Отца... Св. Дух есть один Дух, происходящий от Отца, впрочем, – не по сыновству, а исхождением“ <sup>478</sup>. Такими представлениями, очевидно, прямо исключается мысль о посредническом участии Сына в исхождении Св. Духа. То же предполагается учением св. отца о *несообщимости* личных свойств Отца, Сына и Св. Духа. „Личное свойство, – говорит он, – неизменяемо. Иначе как бы оно оставалось личным свойством, когда бы изменялось и сообщалось другому? Если бы Отец был Сыном, то не был бы собственно Отцом, – ибо собственно Отец один; и если бы Сын был Отцом, то не был бы собственно Сыном, – ибо собственно Сын один, один и Дух Святой“. Поэтому, „что свойственно Отцу, виновнику, источнику, родителю, то и надобно приписывать *одному Отцу*; и что прилично происшедшему от Виновника, рожденному Сыну, Слову.., то и надобно приписывать Сыну; и что прилично происшедшему от Виновника, исходящему Духу, то и надобно приписывать Св. Духу. Отец есть источник и вина Сына и Св. Духа, единого только Сына Отец, Духа же Святого Изводитель“ <sup>479</sup>. Наконец, И. Дамаскин научает представлять рождение и исхождение в Боге происходящими вечно, совместно и одновременно, а следовательно – от одного начала и причины, т. е. Отца <sup>480</sup>.

Но св. И. Дамаскин и прямо утверждает, что Дух Св. не исходит от Сына. „Сына, – говорит он, – мы не называем ни виновником, ни Отцом, но говорим, что Он от Отца, и есть Сын Отца; говорим также, что *Дух Св. от Отца*, и именуем Его Духом Отца. *Не говорим, что Дух от Сына* (ἐκ τοῦ Υἱοῦ), но называем Его Духом Сына“ <sup>481</sup>. „Дух есть личное изведение из Отца, принадлежащий Сыну, *но не из Сына*“ (μὴ ἐξ Υἱοῦ) <sup>482</sup>. И еще: „Св. Дух есть Дух Бога и Отца как исшедший от Него; Он также называется и Духом Сына, так как Он чрез Сына является и сообщается твари, *но не так, чтобы Он имел из Него Свое бытие*“ (ἀλλ' οὐκ ἐξ 'Αυτοῦ ἔχον τὴν ὑπαρξιν) <sup>483</sup>.

Наряду с таким ясным отрицанием виновнического участия Сына в изведении Св. Духа и у Дамаскина встречаются выражения, что Дух Св. исходит чрез Сына. Таковы, напр.: „Дух Св. есть Дух и Сына, но не потому, что из Него, а потому, что *чрез Него от Отца исходит* (δι' Αυτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον). Ибо один виновник – Отец“ <sup>484</sup>. „Я не говорю, что Отец не был прежде Отцом, потом стал Отцом; но Он всегда был (Отцом), имея из Себя Самого Слово, *и чрез Свое Слово Духа Своего из Себя исходящего*“. „Дух происходит (προῖον) из Отца чрез Сына, но не

так, как Сын“ <sup>485</sup>. Но ввиду ясного учения св. отца о том, что во Св. Троице один виновник ипостасного бытия – Бог Отец, а Дух Св. не исходит от Сына, исходя от Отца, также мысли о совместности и одновременности рождения Сына и исхождения Св. Духа, при несообщимости личных свойств, во всех приведенных выражениях правильнее видеть указание не на причинную зависимость Св. Духа по бытию от Отца, а на совместность их происхождения от Бога Отца, на исхождение Св. Духа от Отца в Сыне <sup>486</sup>. В одном из приведенных мест и прямее дается это понять, ибо в нем Св. Дух сравнивается с дыханием, исходящим из уст Отца одновременно со словом (Сыном Божиим). В других же случаях выражениями о исхождении Духа чрез Сына указывается не на вечное исхождение, а на временное исхождение Духа в творение при посредстве Сына. Таковы, напр., выражения: „Дух Св. есть сила Отца, проявляющая сокровенное в Божестве, от Отца чрез Сына исходящая так, как знает Сам Дух, только не через рождение. Почему Дух Св. и есть совершитель (τελειουργός) творения всех вещей“ <sup>487</sup>. Та же мысль выражается св. отцом и яснее, напр.: Дух Св. есть „Дух Сына“, ибо „Он явился и преподается нам чрез Сына“; Дух, „во всем подобный Отцу и Сыну, от Отца исходящий, чрез Сына подается и всю тварь приемлется“ <sup>488</sup>.

## § 44. Учение римской церкви об исхождении Св. Духа „и от Сына“ и внесение его ею в символ веры. Учение старокатоликов

об исхождении Св. Духа

Церковь римская, не удовлетворившись учением откровения и древней церкви об исхождении Св. Духа от одного Отца, дополнила это учение тем, будто Дух Святой исходит *и от Сына* (Filioque). Это дополнительное учение внесено ею и в никео-цареградский символ, с каковою прибавкою этот символ усвоен был от неё и доселе содержится и протестантством. Но ни самое это учение, ни изменение символа чрез внесение в него этого учения не могут быть ничем оправданы.

*Неосновательность самого учения.* – Нельзя признать истинным самое учение западных христиан, будто Дух Св. исходит „и от Сына“. Оно не имеет для себя оснований ни в св. Писании, ни в св. Предании, заключает и само в себе противоречия и несообразности.

I. В Писании это учение не только не содержится ни буквально, ни по духу, но и явно противоречит ясным словам Спасителя о Св. Духе: *Иже от Отца исходит* (Иоан. 15, 26). А слова Спасителя, без сомнения, суть достаточное и совершенное выражение истины. Напрасны усилия защитников Filioque устранить или ослабить значение этого свидетельства указанием на то, что Спаситель не сказал, что Дух Св. исходит от *одного* Отца и *не исходит* от Сына. Спаситель хотя и не сказал, что Дух исходит от одного Отца, но это само собою очевидно. Послание Духа в речи Спасителя прямо и решительно отличено от Его исхождения. Первое поставлено в некоторую зависимость и от Сына (Иоан. 14, 16 и 26), а второе – в полную зависимость от Бога Отца (15, 26). Между тем, если бы Сын Божий принимал какое-либо участие в исхождении Духа Св. к бытию, то в приведенных словах не противопоставлялось бы с такою очевидностью послание и исхождение третьего лица Св. Троицы и последнее поставлялось бы в *некоторую* зависимость и от Сына. О нем, однако, совершенно умолчано в этом случае, а это с достаточной основательностью может быть объясняемо только тем, что Сын – ни в каком смысле *не причина* бытия Духа Святого. Не сказано прямо ни здесь, ни вообще в Писании, и о *неисхождении* Св. Духа и от Сына, как не сказано и о Сыне, что Он рождается от одного Отца и не рождается от Духа. Но ожидать или желать этого – значит впасть в непримиримое

противоречие с самыми основными и обязательными для нашего мышления требованиями здравой логики. В силу их обыкновенно исчисляются и должны исчисляться только *положительные* признаки предмета, а отнюдь не отрицательные, которых может быть бесчисленное множество. Потому-то в Писании и сказано со всею ясностью только то, что Дух Св. исходит от Отца, но не перечисляется, от кого или от чего Он не исходит. В слове Божиим нет речи и о том, что Сын Божий не происходит от Духа Святого. Однако умолчание об этом ни для кого не служит основанием к тому, чтобы допускать происхождение Сына и от Духа.

Прибегая к такого рода лжеистолкованиям прямых слов Спасителя для ограждения учения о Filioque, защитники этого учения утверждают, что в св. Писании будто бы есть и положительные указания на исхождение Духа Св. и от Сына. Такие указания видят в словах Спасителя из той же беседы о Св. Духе: *Его же Аз пошлю вам от Отца (Иоан. 15, 26)...*, *от Моего примет (16, 14)...*, *вся, елика имать Отец, Моя суть (16, 15)*, а также в тех местах Писания, в которых Дух Св. называется *Духом Христа (Рим. 8, 9)*, *Духом Сына (Гал. 4, 6)*. Но только посредством произвольных толкований и искусственных умозаключений (софизмов) можно приходиться к мысли, будто в них содержится восполнение в смысле Filioque прямого и ясного свидетельства Спасителя об исхождении Св. Духа от одного Отца.

К таким умозаключениям, действительно, и прибегают защитники Filioque при объяснении указанных мест.

Так, при объяснении: *Его же Аз пошлю*, – они делают такое умозаключение: „если Дух посылается от Сына, то, следовательно, и исходит, ибо иначе Сын не мог бы послать Его“. Но такое умозаключение подобно следующему: „Писание свидетельствует, что и Сын посылается от Духа Св. (Ис. 48, 16; 61, 1; Лук. 4, 18. 21), следовательно, и рождается от Него“... Не такова, значит, мысль этих слов. Посланничество не то же, что исхождение; оно относится к внешней деятельности Божией, которая обща у единосущной Троицы. Посему-то посланничество Духа и усваивается не только Отцу, но и Сыну. Впрочем, и по отношению к посланничеству не одинаково отношение к Духу Отца и Сына. Сын посылает Духа как Богочеловек и Искупитель, восприимлющий Его от Отца и приобретший на то право Своими крестными заслугами; Ему как Богочеловеку за *претерпение смерти увенчанному славою и честью (Евр. 2, 9)*, *дадеся, конечно, Отцом Его небесным, всяка власть на небеси и на земли (Мф. 28, 18)*, – власть и посылать Св. Духа в мир. Отец же, будучи началом,



причиною и источником Божества, посылает Духа как вечно исходящего от Него, и посылает *во имя* Христа Искупителя: *Его же пошлет Отец во имя Мое* (Иоан. 14, 26).

Выражение Спасителя в той же беседе: *от Моего примет*, –поясняют так: „от Меня, т. е. от Моего существа приемлет бытие, иначе – исходит“. Извращение мысли в словах Спасителя ясное. За выражением – *от Моего примет* в речи Спасителя следует: *и возвестит вам*. Очевидно, таким образом, что Дух Св. примет от Сына Божия, Который уже был Учителем апостолов, то, что возвестит им, т. е. истину и учение, как о том и выше сказано (13 ст.); но это относится не к вечному происхождению ипостаси Духа Св., а к внешней деятельности Божией. К тому же и будущая форма глагола: *примет* (λήψεται), а не *приемлет*, показывает, что здесь речь не о происхождении Св. Духа, не о личном Его свойстве, которым Он обладает от вечности.

При объяснении слов: *вся, елика имать Отец, Моя суть*, – рассуждают так: „Отец имеет свойство изводить Духа Св., следовательно, то же свойство имеет и Сын“. Но если бы такое рассуждение было согласным с откровением, то следовало бы признать согласным с ним и такое: „Отец имеет свойство быть нерожденным ни от кого, следовательно, и Сын не рожден ни от кого... Отец имеет свойство рождать Сына, следовательно, и Сын имеет свойство рождать Сына“... С другой стороны, так как Сам Сын сказал Отцу: *вся Моя Твоя суть* (Иоан. 17, 10), а Он имеет свойство рождаться от Отца, то, в случае признания верности приведенного пояснения, нужно будет признать справедливым и такое заключение, что и Отец имеет свойство рождаться от Отца, равно и такое: воплощение принадлежит Сыну, следовательно, принадлежит оно и Отцу. Но так как такие заключения и рассуждения крайне несообразны, то слова Спасителя: *вся, елика имать Отец, Моя суть*, необходимо понимать с ограничением, именно: только о том, что касается существа божественного, которое обще у всех лиц Св. Троицы, но не о личных свойствах, которые принадлежат каждому из них исключительно и несообщимы другому лицу; иначе мы впадем в савеллианизм, сольем божеские ипостаси.

Не менее произвольны и умозаключения об исхождении Св. Духа и от Сына из наименований Его *Духом Сына, Духом Христовым*. Так Он именуется не потому, что происходит от Сына, а по единосущию с Ним („не чужд Сыну“, „собствен Сыну“, как говорили отцы церкви), потому далее, что Он есть тот самый Дух, который постоянно почивал во Христе и исполнял Его как нашего Искупителя (Ис. 11, 2. 3), и, наконец, потому, что

ниспосылается на нас ради заслуг Христовых. Дух Сына, Дух Христа, Он, следовательно, вовсе не в том смысле, в каком Он называется *Духом Отца* (Мф. 10, 20) как от Него исходящий. Римское умозаключение, что если Он называется Духом Отца потому, что исходит от Отца, то, значит, по той же причине, т. е. по причине исхождения, называется и Духом Сына, ничем не может быть оправдано.

Вообще же, при взгляде на доказательства из Писания, представляемые в защиту Filioque, нельзя не придти к убеждению, что самое это учение образовалось независимо от Писания и лишь потребность обосновать его на Писании вынуждает искать в Писании подтверждающих его свидетельств, а за отсутствием таковых, – прибегать к явно насильственным толкованиям изречений Писания. Кроме представленных примеров, подтверждением этого может служить то, что иные из защитников Filioque даже и слова – *Иже от Отца исходит* приводят в доказательство исхождения Св. Духа и от Сына, объясняя их так: Отец и Сын едино по существу, и все, что имеет Отец, имеет и Сын, а посему если Дух исходит от Отца, то и исходит и от Сына. То же можно видеть и из уверения некоторых, что учение о вечном исхождении Св. Духа и от Сына содержится в словах евангелия: *и сие рек (Христос), дуноу, глагола им: примите Дух Свят (Иоан. 20, 22)*. При подобном толковании Писания, очевидно, можно доказывать какую угодно мысль, напр., и ту, что Дух Св. происходит и от апостолов, ибо и апостолы изводили Духа (*Деян. 8, 18*). Такой способ толкования Писания богословами римской церкви применяется, впрочем, по отношению не только к Filioque, но при обосновании и всех других отступлений римской церкви от древнецерковного учения.

II. Не имеет оснований для себя учение об исхождении Св. Духа от Сына и в *св. Предании*. Мысль, что Дух Св. исходит и от Сына, явилась только с V века в качестве частного мнения или верования немногих и то у одних западных писателей, догматом же не признавалась на самом западе даже до IX столетия. *Максим исповедник* († 662 г.) в своем письме к пресвитеру Марину свидетельствует, что латинские богословы его времени, т. е. VII века, учили о Св. Духе согласно с восточными, именно под исхождением Его и от Сына разумели временное посланничество или нисхождение (προϊέναι) Его в мир, а вечное исхождение относили к одному Отцу. Даже в IX в. *Анастасий библиотекарь* в этом смысле склонен был объяснять учение западной церкви своего времени о Filioque <sup>489</sup>. Доказательства, представляемые западными в подтверждение того, будто учение об исхождении Св. Духа и от Сына – учение древнецерковное, на

самом деле не доказывают этого. Это достаточно ясно и неоспоримо показано богословами восточной церкви. Так, *свидетельства, приводимые из писаний древних отцов и учителей церкви* в доказательство древности этого учения, частью явно искажены и повреждены <sup>490</sup>, частью не настолько ясны и определены, чтобы неопровержимо доказывать, будто древние отцы учили о Духе Св. так, как ныне учит римская церковь, частью неправильно объясняются, а иные даже вовсе не принадлежат тем древним учителям, которым усвоятся (из подложных или не подлинных произведений) <sup>491</sup>. Прямые и подлинные свидетельства об исхождении Св. Духа и от Сына находятся только у писателей *западных*, и то начиная с Августина и у его почитателей, но им, очевидно, можно усвоить значение не более, как только частного мнения, а не общецерковного верования или догмата. До времени же блаж. Августина если и употреблялось у некоторых из западных церковных писателей выражение об исхождении Св. Духа: ex Patre et Filio (из Отца и Сына), то оно было лишь неточною передачею восточного: от Отца *через Сына* ( δι Υἱοῦ).

Также мало доказательными являются и ссылки на учение соборов. На вселенских соборах учение о Св. Духе было исповедуемо по никео-цареградскому символу; то же было и на древних поместных соборах, и не только восточных, но и западных. В подтверждение учения об исхождении Св. Духа и от Сына могут быть указываемы и указываются только на *соборы толедские* и другие бывшие в Испании, вносившие в свой исповедания веры Filioque, и на *собор ахенский* при Карле великом в 809 г. Но все эти соборы – соборы поместные, бывшие на одном западе, и притом поздние, а потому не могут служить свидетельством постоянного верования церкви в исхождение Духа и от Сына <sup>492</sup>. Не большее значение имеет и ссылка на соборы *лионский* (1274 г.) и *флорентийский* (1439 г.), на которых будто бы и греки исповедали вместе с латинами правоту учения латинского о Св. Духе и согласие его с учением древней нераздельной церкви, равно утвердили и прибавление к символу Filioque. По своему характеру, цели и побуждениям оба эти собора вовсе не вселенские соборы, и не были приняты ни в свое время, ни после всею православною церковью, а были приняты в начале, со стороны греков, только весьма немногими изменниками православия и притом большею частью по принуждению; вселенскими они именуется западными писателями совершенно неосновательно <sup>493</sup>.

III. Наконец, и *само в себе* западное учение о Св. Духе *заключает многие несообразности*. Так, этим учением, как указывал еще патр. Фотий, вводится во Св. Троицу *два начала*: одно для Сына и Св. Духа, а

другое для Св. Духа – Отец и Сын, и таким образом единоначалие разделяется на двоеначалие, чем нарушается догмат о единстве Божиим <sup>494</sup>. Притом же ниоткуда не видно и не следует, для чего бы Дух Св. исходил и от Сына, когда один Отец есть *достаточная причина* исхождения Св. Духа. Самодостаточность Отца в деле изведения Св. Духа к бытию учением о Filioque, очевидно, отвергается <sup>495</sup>. Далее, оно ведет к мысли о *последовательности во времени* рождения и исхождения в Боге, к признанию, что Отец первоначально рождает Сына, а Дух Св. исходит от Отца и уже родившегося Сына, следовательно, *после Сына*. Но всякая преемственность моментов времени по отношению к актам, совершающимися во глубине безвременного божественного существа, всякая постепенность или последовательность во времени по отношению к бытию божеских ипостасей, конечно, должна быть отвергнута; такая последовательность возможна и есть на самом деле только в проявлениях или откровениях миру лиц Св. Троицы. В связи же с непризнанием или просто колебанием истины об одинаковой совечности рождения и исхождения в Боге колеблется и нераздельно связанная с нею истина *единосутия* лиц Св. Троицы. Защитники Filioque, конечно, могут сказать и говорят, что они отстаивают не хронологический, но логический порядок исхождения Св. Духа *после* рождения Сына и потому не имеют в виду отрицать совечность лиц Св. Троицы. Но логический порядок, так или иначе не опирающийся на хронологическую последовательность, – нечто неудобоприемлемое для здравого мышления. Если нет хронологических „прежде“ и „после“, Отец, Сын и Дух одинаково совечны, то не должно быть и допускаемого филиоквистами логического предшествования, или, как выражаются некоторые из них, „логического преимущества“ Сына пред Духом в деле исхождения. Можно усматривать в этом учении и другие несообразности, напр., *слияние ипостасей Отца и Сына* (савеллианизм), ибо им допускается между Ними, вопреки древнеотеческому учению о несообщимости личных свойств лиц Св. Троицы, кроме единства по существу, какое-то особое соединение, вследствие которого эти два лица единым, как говорят, и нераздельным действием изводят из Себя Духа Св. и служат для Него уже не двумя началами или виновниками, а одним началом, одним виновником; – мысль о *большем единстве Отца с Сыном*, чем Духа с Отцом, вопреки верованию церкви в такое же единение Духа с Отцом, как единение с Ним Сына (только по существу) и др. <sup>496</sup>

Невозможность обосновать учение об исхождении Св. Духа и от Сына ни на св. Писании, ни на св. Предании побуждает защитников этого

учения, как известно, искать опоры для этого учения в чисто *рассудочных соображениях*. Воззрение, что церковь может возводить на степень догматов мнения, добытые ею посредством ученых изысканий, независимо от того, признавались ли они догматами в древней церкви, имело значительное влияние и на самое возведение на степень догмата учения о Filioque, существовавшего первоначально как частное мнение <sup>497</sup>. Сохраняется это воззрение римскою церковью в полной силе и до наших дней, почему рассудочным соображениям и ныне усвоится значение опор для догмата об исхождении Св. Духа и от Сына. В качестве таких опор указывают, напр., что в откровении ипостасные отношения подчиняются ненарушимому порядку последовательности, нами выражаемому словами: *первое* лицо, *второе* лицо и *третье* лицо, или – Отец, Сын и Св. Дух. Этот числительный порядок божеских ипостасей есть будто бы в то же время и последовательный порядок *происхождения* второго и третьего лиц Св. Троицы, а не последовательный лишь *порядок откровения* людям лиц Св. Троицы, как учит о том само слово Божие (напр., Евр. 1, 1–2; Иоан. 7, 39; 16, 16 и 36; Деян. 2, 1–4 и др.). А отсюда уже делается заключение, что Сын имеет „логическое преимущество“ пред Св. Духом в порядке происхождения и Дух Св. должен быть представляем произведением первого и второго лица Св. Троицы. Подобными же опорами для догмата о Filioque являются рассуждения, что посольство Духа чрез Сына есть внешнее выражение внутренних и зависимых по бытию отношений Духа к Сыну, что вообще внешняя деятельность Божеских лиц стоит в неразрывной связи с внутренними и имманентными Их отношениями между Собою, что Filioque, хотя его не было на первых порах в учении церкви, есть необходимое логическое развитие церковного учения об единосущии Сына с Отцом и Духа с Сыном и т. п. Но, очевидно, совершенно незаконно и неуместно усвоить разуму такое значение, чтобы в зависимость от него поставлять самую судьбу истин веры как догматов, особенно таких, каков догмат о Св. Троице (Прав. испов. I ч. 10 вопр.).

*Примечание.* Отсутствие оснований для учения об исхождении Св. Духа „и от Сына“ в св. Писании и св. Предании при воззрении, что догматы веры могут быть основываемы и на чисто рассудочных соображениях, отражается, между прочим, и на самом изложении догмата о Св. Троице в *катихизисах римской церкви*. Вот образец такого изложения в одном из римских катихизисов: „мы веруем, что Бог как духовное бесконечно разумное существо познает Самого Себя и как существо совершеннейшее, познает Себя самым совершенным образом. От этого рождается Логос, или Слово внутреннее, чрез которое Бог говорит Самому

Себе все то, что Он есть, и является или изображает Себя таким, каким есть. Вот почему Слово называется Образом (Изображением) существа Божия, Оно именуется еще Сыном Божиим, потому что Слово это рождается от существа Божия. Итак, все эти имена: Сын, Слово, Образ Отца, Премудрость означают одно и то же, т. е. второе лицо Божие; первое же лицо именуется Отцом, Началом, или просто Богом, Господом... Бог, зная Себя столь совершенным, как Он есть, в точности, должен непременно иметь в Себе удовольствие и любить Себя любовью совершенною, – от этого происходит Дух Святой, называемый также Любовью Божию; и как Сын не менее любит Отца, как Отец Сына, то и Дух Св. есть Любовь общая одному и другому, следовательно, происходит от одного и другого... Мы имеем одну душу, в которой мы видим три различные силы: ум, мысль и любовь. Ум рождает мысль – вот образ Отца; мысль рождается от ума – вот образ Сына; и наконец, любовь, происходящая некоторым образом от ума и мысли – вот образ Св. Духа“<sup>498</sup>. Подобное изложение догмата ведет к совершенно рационалистическим представлениям о Троице; личное бытие Сына и Св. Духа исчезают, Сын является как самосознание Отца, а Дух Св. как Его любовь, т. е. представление о личном бытии и свойствах превращается в представление отвлеченных качеств самосознания и любви в Боге.

*Незаконность изменения символа веры.* – Исказив вселенское учение о личном свойстве Св. Духа, римская церковь внесла это искажение и в никео-цареградский символ веры. Поэтому восьмой член этого символа в ней читается так: „(верую) и в Духа Святого, Господа, животворящего, *Иже от Отца и Сына исходящего* (qui a Patre Filioque procedit)“. Но такое изменение символа ничем не может быть оправдано. Делать этого церковь римская не имела права даже и в том случае, если бы учение о Filioque было истиною, а не заблуждением, ибо древневселенская церковь признавала этот символ неприкосновенным, не подлежащим никаким изменениям, в виде ли сокращений или прибавлений<sup>499</sup>. Поэтому и сама она не делала к нему никаких добавлений, хотя поводы к тому во времена вселенских соборов и открывались, напр., на III-м вселенском соборе – для внесения в символ слов „Приснодевы и Богородицы“, на IV-м – учения о двух естествах, на VI-м – о двух волях во Христе. Тем более, конечно, незаконно внесение в символ учения ложного, мнения частного, а не всеобщего верования церкви. Преступность этого тем более усиливается, что церковь римская – *церковь частная* (поместная), а дополнение ею допущено в символе церкви *вселенской*, и притом, – самовольно, без сношения с церковью вселенскою, потому, впрочем, без сношения, что

согласия на искажение символа не могло последовать со стороны вселенской церкви. Сознание непозволительности изменять символ довольно долгое время не чуждо было даже и представителям самой западной церкви. Папа Лев III, хотя по-видимому и разделял учение о Filioque, но решительно отверг предложение послов ахенского собора прибавить к символу это слово. Для охранения в целостности символа на будущие времена он приказал вырезать его на двух серебряных досках (на одной – по-гречески, а на другой – по-латыни) без всякого прибавления, и положил их в храм при гробнице апостолов Петра и Павла, как бы под их защиту, с такою подписью: „я, Лев, положил это по любви к православной вере и для охранения её“ (haec Leo posui ex amore et cautela orthodoxae fidei). Событие это – бесспорная историческая действительность, удостоверяемая и р.-католическими писателями. Папа Иоанн VIII в послании к патриарху Фотию назвал даже „сообщниками Иуды“ тех, которые впервые внесли это прибавление в символ, обещал искоренить самое это мнение, допущенное „по безрассудству“, просил только дать на это некоторое время, так как мнение уже глубоко укоренилось<sup>500</sup>. Легаты Иоанна VIII на константинопольском соборе 879 г. (во храме Св. Софии), вместе с греческими епископами (числом 383) и представителями всех восточных патриархов, произнесли анафему против тех, кто дерзнул бы повреждать святой символ веры своими прибавлениями<sup>501</sup>.

В заключение приведем суждение восточных патриархов о внесенном римскою церковью во вселенский символ новом учении. Показав несостоятельность этого учения пред судом откровения и древней церкви и незаконность изменения символа, восточные патриархи пишут: „единая, святая, соборная и апостольская церковь, следуя святым отцам восточным и западным, как древле при отцах наших возвещала, так и ныне вновь возвещает соборне, что сие нововведенное мнение, будто Дух Святый исходит от Отца и Сына, есть суцая ересь, и последователи его, кто бы они ни были, еретики по соборному определению святейшего папы Дамаса<sup>502</sup>; составляющиеся из них общества суть общества еретические, и всякое духовное богослужбное общение с ними православных чад соборной церкви – незаконно, по силе особенно 7-го прав. III-го всел. собора“ (Окружн. посл. 1848 г. § V, 15).

*Учение старокатоликов.* – Учение о Filioque так твердо укоренилось в сознании западных христиан, что не могли и не могут доселе вполне отрешиться от него и старокатолики, хотя они при самом своем отделении от римской церкви заявили, что желают содержать учение древней нераздельной церкви. На боннских конференциях (1774–1875 г.) они

признали за истину то положение, что „касательно исхождения Св. Духа и не может быть *никакого другого догмата*, кроме содержащейся в никео-цареградском символе истины: *Дух от Отца исходит*, что поэтому в западной церкви незаконно сделано к символу прибавление Filioque и что, следовательно, это прибавление должно быть устранено из области догматических истин“<sup>503</sup>. Последнее определение боннских конференций немедленно же после указанных конференций вошло в силу в старокатолическом мире. Filioque устранено было из символа; нет учения о Filioque и в старокатолических катихизисах, изданных после 1875 г. И в настоящее время за истину богооткровенную и потому безусловно достоверную старокатолики по-прежнему признают одно положение, именно то, что Дух Св. исходит от Отца. „Устранив слово Filioque из символа, они, – говорится в донесении русской „Коммиссии“ по старокатолическому вопросу, – тем самым признали, что учение об исхождении Св. Духа и от Сына не может быть догматом, т. е. истиною, необходимою для вечного спасения и потому обязательно всеми христианами содержимою, – не может быть потому, что вселенская нераздельная церковь этого учения не проповедывала, и, следовательно, оно не содержится в апостольском законе веры“. Но в то же время старокатолики не признают и того, будто прямо противоположное Filioque воззрение: „Св. Дух ни в каком смысле не исходит и от Сына“, представляет из себя догматическую истину. Догматом, по их мнению, не может быть и это воззрение, – не может быть по тем же основаниям, по которым и учение о Filioque, т. е. потому, что нераздельная церковь не проповедывала и этого учения<sup>504</sup>. Напротив, встречающееся у отцов древней церкви выражение: „τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται δι' Υἱοῦ“, по их мнению, будто бы свидетельствует, что древние учителя усвоили некоторое участие и Сыну в изведении Св. Духа, в качестве вторичной причины, в смысле некоторого посредничества в акте исхождения Св. Духа от Отца как начала, причины и источника Божества. Это, заявляют они, не есть догматическая, несомненная истина, но, с другой стороны, нельзя у ней отнять значения научной вероятной истины („философского догмата“). Вот это-то положение об участии Сына Божия в акте исхождения Св. Духа они желали бы удержать в своей вероисповедной системе в качестве богословского *мнения*<sup>505</sup>. В недавнее время (в 1907 г.) в этом смысле вновь сделаны были заявления и разъяснения относительно содержимого старокатоликами учения об исхождении Св. Духа „Коммиссиею, учрежденною в Роттердаме и преобразованной в Гааге, для воссоединения старокатолической и русскоправославной церкви“ „С.-



Петербургской комиссии“ по старокатолическому вопросу. „Ясно выраженным догматическим учением, – заявляет старокатолическая „Коммиссия“, – может быть признано лишь следующее: Св. Дух, Дух истины, *от Отца исходит* (Иоан. 15, 26). Это, и только это может быть выведено из ясных изречений св. Писания *в качестве учения догматического*. Сверх здесь сказанного и кафолическою церковью как таковою ничего не было определено“... „*Всякому учению, идущему далее вышесказанного, мы отказываем в догматическом авторитете, признавая его лишь частным учением или богословским мнением*. Это именно относится, – что здесь в особенности следует подчеркнуть – до Filioque, которое после слов a Patre включено (римскою церковью в никео-цареградское) исповедание веры. Относительно этого мы настойчиво объявляем, что старокатолики смотрят на Filioque как на недозволенную вставку в символ, как на незаконное дополнение, которое как не принадлежащее к откровенной истине, не должно занимать места в символе, наряду с точно определенными членами веры. Охотно признавая вышесказанное, мы должны оградить себя от мнения, будто бы – приписывать божественному Логосу ( *некоторое*) участие в том *имманентном процессе*, который обозначается как исхождение Св. Духа от Отца – составляет *ересь*. В таком случае оказалось бы, что наиболее выдающиеся отцы и церковные писатели предлагали об этом вопросе еретические воззрения“... Отцы церкви и „*временное послание Св. Духа Сыном*“ представляют „не иначе, как в неразрывной связи с *имманентным раскрытием Божества*... Способность Сына посылать Св. Духа – *имманентна Ему от вечности*“... „Августиновское Filioque – в существенном – находится безусловно в согласии с преданным вероучением и между ним и διὰ τοῦ Υἱοῦ греков не оказывается существенного различия“... „Несмотря на высокое уважение, которое мы питаем к отцу церкви – Августину, мы заявляем без обвиняков, что предложенное им учение об исхождении Св. Духа „и от Сына“, в какой бы степени оно ни заключало в себе истину, мы рассматриваем лишь как ни для кого не обязательное частное развитие учения, – как *богословское мнение*. Поэтому нам и в голову не приходит навязывать Filioque восточным, да и кому бы то ни было. Но, не встречая никакого затруднения понимать Filioque в смысле διὰ τοῦ Υἱοῦ, мы думаем, что имеем право требовать, чтобы каждому была предоставлена свобода держаться сего богословского мнения. Таковую же свободу предоставляем мы и относительно не встречающегося в патристической литературе, но преподаваемого позднейшими восточными богословами учения „от одного

Отца“ (a Patre solo); мы, однако, отстраняем от себя предположение, что рассматриваем оное как принадлежащее к догмату“ <sup>506</sup>.

Православное сознание не может согласиться с воззрениями старокатоликов по вопросу об исхождении Св. Духа во всем их объеме, – не может признать имеющими для себя твердую историческую опору ни то утверждение, будто в древней церкви не составляло догмата учение об исхождении Св. Духа от одного Отца, ни то, что древняя церковь допускала какое-либо посредническое участие Сына, хотя бы в качестве вторичной природы, в вечном исхождении Св. Духа от Отца <sup>507</sup>. Что же касается старокатолического заявления, что они хотели бы удержать в своей вероисповедной системе остатки филиоквистических представлений в форме частного мнения (теологумена, философского догмата), то с православной точки зрения не всякого рода богословские мнения допустимы. „Богослов, как и всякий христианин, – говорит преосв. митр. Макарий, – может иметь свои личные мнения, лишь бы эти мнения были согласны с существом догмата, которое определено церковью, со всеми другими догматами и вообще с учением церкви и основывалось хотя сколько-нибудь на откровении“ <sup>508</sup>. Но мнение старокатоликов о Сыне Божиим как о второй причине или сопричине бытия Св. Духа не удовлетворяет этим требованиям. Это же самое заявили и ученые члены русской „С.-Петербургской Комиссии“ по старокатолическому вопросу. Они писали в своем последнем письме старокатолической „Роттердамской Комиссии“ следующее: „признавая вообще свободу мнений в объяснении обязательного для всех догматического учения, восточные продолжают думать, что ограничением этой свободы всегда должно являться непротиворечие догмату мнения, долженствующего объяснять догмат. При этом по отношению к догмату об исхождении Св. Духа они в особенности находят нужным иметь в виду 7-й пункт в заявлениях проф. Осинина, принятых единогласно в качестве руководственного правила и западными и восточными в 1875 г. на второй боннской конференции. „Догматическое учение церкви об исхождении Св. Духа, – говорится здесь, – принадлежит к самым таинственным и всего менее доступным человеческому уму предметам божественного откровения. Поэтому, рассматриваемое с церковной точки зрения, оно не может быть подтверждено или развиваемо философским анализом“. Держась этой точки зрения, восточные полагают и теперь, что наименование Сына *причиной* Духа Св., *хотя бы вторичной*, по отношению к внутренней жизни Божества, *не может быть допущено*, так как оно личное свойство Отца *переносит* до некоторой степени и на Сына и несогласно с учением об Отце как *единой причине* Сына и Духа. Но

восточные признают, что Дух Св. исходит от Отца чрез Сына (Διὰ τοῦ Υἱοῦ), понимая это выражение в смысле указания на Сына как лишь на *условие*, но не как производящую причину Св. Духа в Его ипостасном бытии“ 509.

## § 45. Отношение догмата о Св. Троице к разуму

I. Учение о Св. Троице есть глубочайшая *тайна внутренней жизни* Божества, живущего во свете неприступном. Разум ограниченный не только не в состоянии сам по себе открыть ее, но не может вполне понять и усвоить ее и после откровения её Богом. Иначе, если бы какой-либо сотворенный ум, как бы ни был он высок, мог постигнуть ее вполне, в таком случае пришлось бы отвергнуть самое первое положение нашей веры и всего христианского богопознания, что Бог есть существо бесконечное и потому непостижимое. Для созданного и конечного духа обнять несозданное и бесконечное значило бы самому сделаться несозданным и бесконечным.

Но это не значит, будто учение о триедином Боге совершенно *чуждо человеческому уму*, безусловно непостижимо и непонятно для него и потому если может быть принято мыслящим разумом, то не сознательно и разумно, а слепою верою. В таком случае оно не было бы откровением бесконечного ума Божия уму и для ума человеческого. Принимали и принимают эту тайну не только люди простые, все усвояющие на веру, но и люди мысли и науки, относившиеся к истинам откровения с уместною долею рассуждения и здравой критики, – явное доказательство, что в тайне о Св. Троице есть *сторона светлая, постижимая и удобоприемлемая* без всякого противоречия законным требованиям мысли <sup>510</sup>.

Понятна и доступна нашему разумению *общая мысль* этого догмата. Это мысль о внутренней жизни Бога вне отношений Его к миру, о самооткровениях этой внутренней божественной жизни. Бог один, но не одинаков, – *solus, sed non solitarius*, по выражению одного учителя церкви. Существо единого Бога составляют: Отец, Сын и Дух. Они разделены как особые лица и нераздельны по существу. Следовательно, в существе Божиим есть самостоятельная, независимая от мира жизнь и есть условия для её проявления, есть как бы особые, различные „образы“ существования в бытии Божиим – *τρόποι ὑλάξεως* в Боге, как глубокомысленно говорили, выясняя догмат, отцы церкви. Есть образ бытия под формую „отчества“ – это как бы средоточие внутренней Божией жизни; есть образ бытия под формую „сыновства“ или „рождения“ и образ бытия под формую „исхождения“. Но отчество, рождение и исхождение – вечны, как вечно само существо Божие. Это как бы акты божественной жизни, говоря аналогически, но акты вечные, из которых слагается внутренняя жизнь Божества. Вечная рождаемость и вечное исхождение суть как бы

различные откровения божественной жизни, или, если бы можно было так говорить о жизни вечного и бесконечного Существа, её процессы.

Делая проницаемую в известной мере для человеческих взоров завесу, скрывающую от нас тайну внутренней божественной жизни, идея о различных самооткровениях божественной жизни сверх этого положительного значения имеет еще весьма важное *отрицательное значение* (метафизическое). Она устраняет недоумения и трудности, с какими, по-видимому, неизбежно встречался человеческий разум при решении вопроса о *личности* божественного беспредельного Духа <sup>511</sup>. В самом деле, если Бог есть личность и „одинок“ или единоличен, то в чем состоит Его внутренняя жизнь вне отношений к миру? Что делал Бог от вечности и что делает Он в вечности? Вопрос естественный, – состояние покоя не свойственно Существу бесконечно совершенному, недейательное, покойное существо не может быть всесовершеннейшим; напротив, Существу всесовершеннейшему должна быть свойственна и бесконечно совершенная деятельность. Итак, какова же могла быть Его деятельность? Бесконечный ум, если представить его рассматривающим, познающим только себя, – был бы только покоящимся самосозерцанием, но не деятельным самопознанием, следовательно, это познание его было бы несовершенным. Если бы он познавал себя только в тварях, то познание это было бы несовершенным, по самой ограниченности тварей как конечных существ. В таком случае деятельность его в познании не могла бы быть равносильна идее бесконечного всеведения. Следовательно, бесконечный ум –изолированный – был бы умом несовершенным. Точно также, если будем рассматривать *волю* бесконечного существа, – то придем к такому же заключению. Как, спрашивается, может действовать воля бесконечная, но одинокая? Если бы она стала осуществлять бесконечные идеи в себе только, то это не было бы осуществлением её деятельности, потому что она оставалась бы с одними идеями, идеи не выходили бы из существа божественного. Или же, – это было бы самоусовершенствие себя, – что противно понятию о бесконечном совершенстве Божиим. Если же воля божественная осуществляла бы свои идеи только в конечных тварях, то такая деятельность воли бесконечной была бы опять несовершенна. Будем ли рассматривать верховное Существо с *нравственной стороны*, придем к тем же затруднениям при представлении Его единичным. Если все нравственные совершенства заключим в понятии *любви* (а это необходимо, ибо одна только любовь безгранична, совершенна), и если в божественном Существе должна быть любовь совершенная, – то спрашивается: на какой предмет может быть

обращена эта любовь? Если исключительно только на себя, – то это будет себялюбие. Если – на твари, то конечная тварь не может удовлетворить бесконечной любви верховного Существа. Для Его любви предметом должна быть природа беспредельная и всесовершенная. По самому понятию о любви беспредельной должен быть таков же и предмет её. Все эти и подобные вопросы ума человеческого о жизни Божества в Самом Себе разрешаются учением о Св. Троице, и это решение чуждо тех недостатков, какие присущи всем естественным попыткам ума человеческого проникнуть в тайну божественной жизни. Плодом этих попыток являлось обыкновенно или признание божественной жизни жизнью полного покоя и неподвижности, т. е. *деизм*, или, чтобы избежать этого, признание рядом с Существом бесконечным и вечным бытия вечной материи, в которой бы раскрывалось Божество и проявляло Свою жизнь, т. е. *пантеизм*. Христианское учение о триедином Боге, исключая крайности этих воззрений, заключает в себе то, что есть истинного в деизме, т. е. единство Бога и Его бесконечное расстояние от мира, Его творения, но в то же время допускает и тот момент истины, который в пантеизме является извращенным и искаженным, – именно идею вечной плодоносной жизни и присносущной (имманентной) деятельности в Божестве, потому что всякая жизнь есть деятельность.

II. Совершенную противоположность изложенному воззрению на отношение догмата о Св. Троице к здравому разуму составляет воззрение древнейших и новейших противников этого догмата. Многим из древних еретиков, а в новейшее время социнианам и рационалистам догмат о Св. Троице представляется заключающим в себе внутренние *противоречия* и противоречия законам нашего мышления и потому таким, который не может быть принят мыслящим разумом сознательно и разумно, без насилия человеческой мысли. Но такое мнение совершенно неосновательно. Все трудности для разумного и сознательного принятия этого догмата, какие указывались в древности, указываются и ныне, покоятся на ложных основаниях, – на применении к Существом бесконечному тех самых приемов познания и мышления, какие употребляются при исследовании предметов мира конечного, на забвении той истины, что внутренняя жизнь Существа бесконечного выше нашего разума, и что поэтому обсуждать Бесконечное по законам бытия материального и ограниченного и переносить на него условия и формы этого бытия нельзя. Это подтверждается и характером делавшихся в древности и делаемых доселе рационалистами возражений против этого догмата.

Как на главную трудность и противоречие законам логики и математическим аксиомам в учении о Троице издавна указывают на невозможность мыслить троичность лиц в единстве существа. Говорят: „одно не три, и три – не одно, между тем в этом учении одно столько же, сколько и три, – три столько же, как и одно. Если только один истинный Бог и между тем каждое лицо Божества – Бог, то такое учение необходимо приводит или к савеллианизму или к тритеизму: к последнему в том случае, когда различие между божественными лицами реальное, действительное, а к первому в том случае, когда различие мыслимое, идеально“. Нетрудно видеть неосновательность подобного рассуждения. Делаящими приведенное возражение отношение *существа и лица* принимается в одинаковом смысле как для *бесконечной*, так и для *конечной природы* (а в сотворенном мире каждое лицо обладает и особою природою, почему где три лица – три и природы), откуда и выводится, что должно признавать или единство природы и лица в Боге или трех богов. Но это заблуждение. Различие существа и лица, которое наш рассудок непременно полагает во всех конечных явлениях, должно находиться и в Боге, но не в том же именно, а только в *аналогическом* виде <sup>512</sup>. Что находится в тварях совершеннейшего, то должно находиться так же и в Боге как первоверховной причине, но находиться в мере, достойной Бога, – Существа бесконечного, следовательно, – только в аналогии с сотворенными существами и предметами. Различие между существом в лицом в Боге сообразно с чистейшею духовностью и безусловною простотою существа Божия. Вообще же приведенное возражение было бы невозможно, если бы учение о Троице рассматривалось как учение о таинственной жизни бесконечного Духа, к которой обычные понятия о конечном бытии неприложимы, как высочайшее метафизическое учение, а не как какая-либо арифметическая задача <sup>513</sup>.

Возражают далее, что в догмате о Троице целое представляется равным части и часть – целому, или, что род и вид не могут быть нераздельны и тождественны. Рассуждение тоже неосновательное. В божественном бытии не может быть ни целого, ни части в смысле количественном; здесь все целое и все часть. Часть, целое в обыкновенном смысле – там, где одно бытие обусловлено другим. Родовое и видовое существование также предполагают бытие, условленное другим бытием, более общим. Применять же по отношению к Богу обычные представления о различии и единстве, основанные на аналогии жизни конечных особей – нельзя. В Боге различие при единстве и единство при различии есть внутреннее. Бог Сын не вне Бога Отца как что-либо стороннее Ему;

равным образом Бог Отец – не подле Сына, как и Дух не вне Отца и Сына. Ни одно из лиц Св. Троицы не прежде и не после другого. Различие божеских лиц представляет только как бы разнообразные обнаружения одной жизни божественного Духа.

Выставляют еще такое возражение против того же догмата: „два предмета, тождественные с одним третьим, тождественны и между собою“. Но и это возражение совершенно неосновательно. Три лица в Боге равны и тождественны *по существу*, но не одинаковы (не тождественны) как *лица*. Кроме того, подобное возражение не может подрывать веры в догмат о Св. Троице и потому, что представление числа, количества, как и все вообще арифметические сочетания с их законами, снятые с явлений мира вещественного, неприложимы к жизни бесконечного Духа. Бесконечное, как сказано выше, нельзя обсуждать по законам бытия материального и ограниченного.

Делаются разнообразные возражения и против учения о *различии лиц в Божестве по Их личным свойствам*. Все возражения этого рода исходят из того, что отличительные особенности лиц Троицы – отчество, сыновство и исхождение мыслятся подобными и существующими с такими же ограничениями, как в конечных существах, напр., понятие рождения божественного сближается с понятием рождения в мире конечном, исхождение, по невозможности определить отличие его от рождения, отождествляется с рождением и пр. Отсюда делаются уже дальнейшие заключения о невозможности разумного усвоения догмата. Против принятия учения, напр., о *рождении Сына* от Отца ариане и социниане, а также некоторые из рационалистов, указывают, что понятие рождения имеет место только в области конечных существ, что цель рождения заключается исключительно в сохранении рода, что допустить рождение в Боге значит бестелесного Бога признать телесным, подверженным таким же изменениям, каким подвержены все тела. Против *вечности* рождения, – что понятие о вечном рождении есть понятие самопротиворечивое, ибо немислимо быть рожденным и вечно рожденным, что если однако же рождение Сына – рождение вечное, то о Нем нельзя говорить, существует ли Он от вечности, ибо рождение должно иметь место и теперь и будет иметь место в бесконечность. Еще, – если Сын вечен и пребывает с Отцом, то это значит утверждать, что Он не сын, а брат Отцу, – если Он имеет то же самое существо, как и Отец, то Он рожден и из собственного существа и есть отец самого себя и др. Подобного же характера и возражения против *исхождения Св. Духа*. Таковы, напр., следующие: если Дух получил бытие из существа другого



лица, то и о нем можно и даже должно сказать, что Он рожден, а в таком случае нужно признать, что у Бога Отца два сына, а Дух и Слово суть два брата (Сын, следовательно, и неединороден), а если Дух есть и Дух Сына, то Он имеет двух отцов и одного деда, есть сын Сына, внук Отца и пр. Подобного рода рассуждения и возражения крайне неразумны и недостойны Бога. Что такое в Боге рождение и исхождение, этого мы не можем знать, хотя и научены полагать между ними различие. Это термины только аналогические, за которыми скрывается неведомая нам жизнь Божества; язык откровения в этом случае по необходимости есть только язык сравнения или аналогии. Мысль верующего человека должна ограничиться только тем общим представлением, что внутри божественного существа совершаются от вечности различные акты или самооткровения жизни, что они должны быть личностями, но как это совершается в Существо беспредельном и вечном, стоящем выше условий пространства и времени, познание этого может совершиться, по слову апостола, когда мы будем познавать Бога не чрез *тусклое стекло*, т. е., не чрез посредство познания самих себя и природы, а увидим Его *лицом к лицу* (1Кор. 13, 12).

Так мало основательны выставляемые возражения против догмата о Св. Троице. Тайна жизни бесконечного Духа, открываемая нам в этом догмате, следовательно, не заключает в себе ничего такого, что делало бы невозможным усвоение её разумною верою.

Правда, враги веры и церкви отвергают и самую возможность разумности веры в то, что непостижимо. Говорят, что прикрываясь таинственностью и непостижимостью, можно дойти до принятия на веру нелепых положений по отношению к догмату о Св. Троице, напр., до принятия, что в Боге три лица в одном лице. Но это весьма неразумное предположение. В откровении Божиим не может быть чего-либо несообразного с началами человеческого разума и противоречий ему, а может быть и есть только *превышающее* наше разумение. При подчинении авторитету откровения и церкви, удерживающих свободную самостоятельность разума в известных границах, человек не может прийти ни к каким несообразностям в вопросах веры. Но если стать на той точке зрения, на какой стоят противники всего таинственного и непостижимого, т. е. если от незнания бытия предмета или кажущейся его невероятности приходиться к его отрицанию, тогда можно дойти до невероятных утверждений не только в области религии, но и в отношении самых обыденных явлений.

## § 46. Возможность некоторого уяснения догмата о Св. Троице

посредством подобий из мира конечного

Являясь удобоприемлемою без всякого противоречия законным требованиям человеческого разума, тайна о Св. Троице отчасти может быть даже и уяснена и приближена к человеческому пониманию. Это возможно при посредстве подобий (аналогий) из мира конечного. Так как Божественная Троица отчасти отобразилась в творении, то разум человека в сотворенном мире и может находить некоторые подобия Её, хотя и слабые и несовершенные. Употребление некоторых возвышенных и таинственных аналогических образов в учении о Св. Троице можно находить и в самом св. Писании, напр., в наименованиях Отца – *Светом*, Сына Божия – *Премудростию Божию*, *Словом*, *сиянием славы Божией*, Духа – *дыханием уст Божиих*. Одно из подобий, основывающееся на этих образных выражениях Писания о лицах Св. Троицы, внесено и в самый символ веры для объяснения тайны рождения Сына – *Света от Света*. В них же начало и основание аналогии – слова и дыхания, под которыми православною восточною церковью представляется совместность и одновременность происхождения Сына и Духа Св. от Бога Отца, Сына – в виде премудрого и всемогущего слова уст Божиих, Духа Св. – в виде животворящего дыхания тех же уст <sup>514</sup>.

В церкви аналогический способ уяснения догмата о Троице вошел в употребление с самых первых веков. Применение его встречаем уже у древнейших учителей церкви. Подобия тайны Св. Троицы ими были указываемы и в природе видимой и в богоподобной душе человеческой. Из явлений видимой природы как на приближающие несколько к нашему разумению непостижимое таинство веры они указывали, напр., на следующие: на солнце, которое существует само по себе и в то же время испускает лучи и светит, не разделяясь от того на части <sup>515</sup>, на огонь, свет от огня и теплоту, имеющие между собою единство и различие, на три горящие светильника, разливающие один и тот же свет, на источник, ключ и поток, неразрывно соединенные между собою и однако ж различные, на дерево, у которого корни, ветки и плоды образуют одно нераздельное целое, и другие <sup>516</sup>. К этим подобиям из мира физического могут быть присоединены и другие: так, в мире физическом всякое тело имеет три измерения – широту, долготу и глубину; время, в котором тела развиваются или изменяются, также слагается из трех необходимых

моментов – настоящего, прошедшего и будущего; можно указать как на этого же рода подобие на равносторонний треугольник, и мн. др. Но все такие аналогии хотя и уясняют отчасти догмат, очень далеки от сущности предмета, так как заимствуются из области, не имеющей ничего общего с духовно личным бытием. Св. Григорий Богослов, имея в виду по преимуществу эти подобия, советовал или пользоваться ими с большей осторожностью, или же вовсе оставлять их, дабы не уклониться от исповедания истины <sup>517</sup>.

Более близки и естественны аналогии с богоподобным духом человеческим. Такие аналогии начал приводить еще св. Иустин <sup>518</sup>, а блаж. Августин выяснил и то, почему нужно искать таковых аналогий преимущественно в духе человеческом и с точностью определил их значение. Он доказывал, что наиболее совершенное откровение тайны Св. Троицы есть созданный по образу Божию дух человека или внутренний человек и потому в нем преимущественно можно находить подобия троичности <sup>519</sup>. Сам он указывал несколько подобий, взятых из наблюдений над духом человеческим. Если рассматривать дух наш сам в себе, рассуждал он, то он есть ум, знание и любовь, посредством которой он любит себя и свое знание. Эти три стороны или формы бытия нашего духа равны между собою и одной сущности, как и лица Св. Троицы <sup>520</sup>. Такими же являются в нашем духе память, рассудок и любовь или воля, так как нельзя думать, чтобы когда-либо ум не помнил о себе или не познавал себя и не любил <sup>521</sup>. Подобную же аналогию блаж. Августин видел в нашем бытии, сознании бытия и любви к бытию (*esse, posse, velle*). „Я существую, – говорит он в „Исповеди“, – я тот самый, который познаю и который имею свободную волю; и я же познаю, что существую и волю имею; и я, тот же самый, желаю и существовать и познавать. Из этих актов слагается у нас совместно одна и та же жизнь“ <sup>522</sup>. Находит блаж. Августин отображение Троицы и в любви, потому что в ней можно различать того, кто любит, то, что составляет предмет любви, и самую любовь. Тайна христианской троичности – это тайна божественной любви, ибо Бог есть любовь. „Ты видишь Троицу, – говорит он, – если видишь любовь“. В Боге должно происходить вечное общение совершеннейшей любви Отца, Сына и Св. Духа <sup>523</sup>.

Позднейшим богословием воспринята мысль блаж. Августина и по преимуществу к ней, т. е. к подобиям из нашей личной духовной жизни обращаются, чтобы по возможности уяснить догмат о Троице, раскрывая это подобие так или иначе. Так, указывается как на аналогию – на то, что в личном духе человеческом, при его духовном *единстве*, есть *три силы* –

разум, воля и чувство, из которых каждая представляет собою нечто особое и отдельное, но в то же время владеет одною общею духовною сущностью. Останавливаются и на идее *духовной жизни* вообще, исходя из того, что жизнь есть движение и взаимодействие сил. Внутреннюю жизнь божественного Духа нельзя, говорят, представлять как покой и неподвижность. Следовательно, в Боге должны быть Свои божественные предметы, на которые обращена Его внутренняя деятельность, и Свои разнообразные обнаружения и формы духовной жизни. Это и есть то, что называем мы лицами Божества. Пытаются дать объяснение тайны Св. Троицы выходя и из нравственной стороны существа Божия. *Бог есть любовь* (1Иоан. 4, 8. 16); поэтому Отец имеет нравственную необходимость проявлять во вне Свою благодать и рождает Сына, который есть предмет Его любви и в которой Его нравственное существо находит удовлетворение. А так как это взаимодействие любви между Отцом и Сыном лишило бы Их самостоятельности в отношении одного к другому и взаимно уничтожило бы одного в другом, – ибо любовь состоит в тождестве и слиянии субъекта любящего с объектом любви, – то существует третье лицо, которое приводит Их жизнь в гармонию, примиряет и объединяет; это – Дух. Представляют объяснение троичности лиц в Божестве и по аналогии с тройственными актами человеческого *самосознания*. Самосознание необходимо предполагает отличие своего „я“ от „ты“ и „он“. Подобные тройственные акты саморазличения должны быть и в божественном самосознании, только лишь акты своеобразные; эти акты в Божестве становятся не мысленными только актами, а ипостасными, следовательно, являются уже не актами в собственном смысле этого слова, а лицами. В человеке эти акты саморазличения являются только мысленными, потому что в нем как существе ограниченном нет соответствия между самосознанием и бытием, в Боге же самосознание или мышление и существо или бытие – равны друг другу и суть одно и то же, почему и акты самосознания в Нем не суть только акты мысли, но и божественного бытия, иначе – суть ипостаси Божества.

В известной степени все эти подобия находят для себя основание или соответствие в личных свойствах Отца, Сына и Духа и могут приближать к нашему разуму тайну божественной жизни, но только приближать, а отнюдь не имеют значения существенных доказательств её и изображений *самой бесконечной действительности*. Человек хотя и есть образ Божий, но он не равен своему Первообразу и не единосущен с Ним; расстояние между существом конечным и бесконечным безгранично. Св. *Иларий* пишет: „если мы, рассуждая о Божестве, употребляем сравнения, пусть не

думает никто, что это есть точное изображение предмета. Между земным и Богом нет равенства. Всякое сравнение полезно для разума, но не совсем прилично Божеству“ <sup>524</sup>. Но и для разума полезны эти сравнения или подобия только при благоразумном пользовании ими, с ограничениями их соответствия с Существом бесконечным, и под непременною условием при проведении их подчинения разума церковному определению догмата или правой *вере*. И самые подобия (аналогии) дают нам лишь образы и представления для усвоения догмата разумною верою и, следовательно, должны исходить из веры и служить для веры <sup>525</sup>. История удостоверяет, что когда усиливались проводить эти аналогии сверх должной меры и чрез них пытались совершенно определить существо Божие как *равное чрез равное*, то плодом таких попыток являлись заблуждение и ересь. Св. *Григорий Богослов*, ввиду невозможности уяснить для себя тайну Св. Троицы путем аналогий, из которых, по его признанию, ни одна не была полным выражением истины и ни одна не могла удовлетворить его мысль, оканчивает одно из своих умозрительных рассуждений о Св. Троице такими словами: „чего я ни рассматривал сам с собою в любоведающем уме своем, чем ни обогащал разума, где ни искал подобия для сего, но не нашел, к чему бы дольнему можно было применить Божие естество. Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения... Вообще ничего не нахожу, что, при рассмотрении представляемого, остановило бы мысль на избираемых подобиях, разве кто с должным благоразумием возьмет из образа что-нибудь одно и отбросит все прочее. Наконец, заключил я, что всего лучше отступить от всех образов и теней как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях (т. е. слова Божия), иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то сохраняя до конца, с ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтоб поклонялись Отцу, и Сыну и Святому Духу – единому Божеству и единой Силе, – Единице в Троице и Троице в Единице, в Которой и раздельность и единство непостижимы“ <sup>526</sup>.

*Замечание касательно отношения догмата о Пресвятой Троице к учению языческих религий и философии о Божестве.*

I. Необычайная возвышенность и глубокая таинственность христианского догмата о Св. Троице показывает, что этот догмат не есть произведение естественной мысли человеческой. Ведение тайны о жизни Бесконечного мог сообщить человеку только Сам Бог. Для верующей

мысли это ясно и неоспоримо. Иначе представляют происхождение этого догмата так называемые рационалисты, отвергающие действительность откровения Божия. По мнению многих из них первоисточником этого догмата следует признать не откровение Божие, а учение древних языческих религий о Божестве, особенно учение индийской религии о троичности Божией, из которых будто бы путем разных преобразований и видоизменений и выработано христианское учение о Троице <sup>527</sup>.

Но такой взгляд не имеет для себя никаких оснований. Правда, что учение о тройственности Божества можно находить во многих из древних религий, напр., индийской (браминской), персидской, египетской, в религиях народов передней Азии, в греческой, римской. Но если бы, действительно, языческое учение было первоисточником христианского учения о Троице, то между христианским догматом о Троице и триадами языческих религий было некоторое сходство. Между тем, на самом деле между ними коренное различие, – до полной противоположности. Тогда как в основе христианского учения о Троице лежит представление о Боге как отдельном от мира и личном Духе, обладающем полнотою всесовершеннейшей жизни в Своем триипостасном существе, в учении о триадах языческих религий вовсе нет этого представления. В них оно, напротив, заменяется представлением о Боге как духе мировом, составляющим одно и то же с миром, и притом духе совершенно безличном, которому для своего проявления и осуществления необходимо проходить известные ступени или формы конечного же бытия. Эти ступени и формы бытия, в которых проявляет себя мировой дух, в древних языческих религиях представляются в тройственном виде, и они-то составляют те триады, в которых думают находить прототип или даже зародыш христианской Троицы. Понятно отсюда, основательно ли выведение учения откровения о *Троице ипостасей* из учения язычества о *троице стихийной*.

Как на имеющее будто бы особенно близкое сходство с христианскою Троицею указывают на учение *индийской религии* (браминства) о трех божествах: *Браме, Вишну и Шиве*, составляющих индийскую „Тримурти“ (tri – три, mûrti – образ, лицо, тело). Но на самом деле сходства между ними нет никакого. В основе индийского учения о „Тримурти“ лежит общее языческому миру пантеистическое представление о Божестве как о таинственном, непостижимом начале, „сокрытом“ в мире, а не как личном Духе, обитающем во свете неприступном и имеющем полноту самосознательной жизни и вне отношений к миру. Таков именно Брама, которого только и знал браманизм до возникновения буддизма. Сам в себе,

– отдельно от жизни мира, – невидимый, сокрытый Брама не живет, ни в чем не проявляется и есть вечное тождество и безразличие. Из него развивается мир, развивается не как из сознательного димиурга, а только в смысле в себе заключенного зерна. „Подобно тому, как нить из паука, дерево из семени, волны из моря, огонь из угля, так мир выходит из Брамь“ (по оболещению Майи, почему мир собственно есть призрак, чистая игра Майи, фантазия). Абстрактный пантеистический Брама был мало понятен для народа. Буддизм, вышедший из браминства и отнявший у него множество членов (VI-V в. до Р. Х.), дал толчок к реформе в браминстве и он постепенно принял новый вид. Брамины, может быть, непроизвольно и не замечая процесса, так изменили свое учение, что оно сделалось более доступным и понятным для народа. Они присоединили к Брамь двух антропоморфных богов ведической мифологии: Вишну–охранителя и Шиву–разрушителя. Три божества соединились: Брама – принцип эманации, происхождения, Вишну – начало сохраняющее, благодетельное (для блага человечества он многократно воплощается) и Шива – сила враждебная для существующего, разрушительная. Так явилась и такова браминская „Тримурти“. Это, очевидно, суть лишь проявления в мире единого „сокрытого“ божества под тремя главнейшими *формами* или видами, – под формами божества созидающего, сохраняющего и разрушающего (а так как мир – дело Майи, призрак, то эти три сущности – просто *тройкая маска* высшего и единственного божества, действующего под её прикрытием). Троица браминства, таким образом, есть троица пантеистическая. Брама, Вишну и Шива – это не три лица, не „*τρίλοι ὑπάρξενος*“ бесконечного Духа, Которого жизнь безмерно возвышена над всеми конечными существами, как в христианском учении, а только три олицетворения (в олицетворениях они представляются как три отдельные бога, с странными свойствами, каждый имеет несколько супруг и от них бесчисленное поколение богов) безличной, всеобщей силы, три главные вида бытия конечного мира, три видоизменения жизни в природе. Подобно тому, как ум, воля и чувство служат проявлениями души человека, так душа мира обнаруживается в трех силах, – вот формула браминского учения о Тримурти. Строго говоря к этому учению даже больше приложимо название четверицы, нежели троицы, потому что Брама, Вишну и Шива служат проявлениями от века сокровенного, незримого, неизобразимого и невыразимого начала, которое в Ведах называется иногда *Парабрамою* в отличие от Брамь. Отношения между отдельными божествами в индийской „Тримурти“ не представляют никакого, даже отдаленнейшего, сходства с отношениями между лицами Св. Троицы, по

учению христианскому: в браминском учении нет и намека на отношения „отчества“, „сыновства“ и „исхождения“, а Вишну и Шива представляются божествами враждебными и противодействующими один другому. Поэтому никак нельзя видеть в браминском учении о Божестве первоисточник христианского догмата.

Не более оснований видеть какую-либо связь христианского догмата и с учением *персидской религии* (Зороастра) о трех божествах: *Заруана-Акарана* как верховном божестве и его проявлениях в образах *Ормузда* и *Аримана*, началах добра и зла. Частнее, сущность учения этой религии о Божестве такова. Есть единое, нераздельное, все в себе содержащее существо и первоисточник всякой жизни. Имя ему – „Беспредельное время и беспредельное пространство“. Оно извело из себя свет и тьму, или богов света и тьмы, добра и зла. Из этих основных, противоположных сил и их взаимной борьбы возникли и все другие боги или гении, иначе – духи. Царство Ормузда есть разделившийся Ормузд, а духи Аримана – разделившийся Ариман. А высший смысл этой доктрины пантеистический. Начало и основа жизни – безразличие, бытие без имени, всеобъемлющее, но неопределившееся. Из этого начала исходят два начала жизни, которыми обуславливается действительная жизнь и реальное бытие. Оба эти начала одинаково необходимы, и без зла не было бы и добра. Жизнь вселенной и есть не что иное, как соединение этих противоположностей, смешение добра со злом, разума с неразумностью, жизни со смертью.

Подобный же пантеистический характер носит учение о триадах *религии египетской* (главная триада: Пта, Кнеф, Нейт; есть и триады меньшие, второстепенные); многочисленный сонм богов этой религии – олицетворение различных сил и явлений природы <sup>528</sup>. Триады в религиях народов передней Азии: *ассиро-вавилонской* (Ану, Бэл, Нисрук с триадою женских начал: Анат, Бэлит или Мелитта и Давкина и многими второстепенными триадами) и *финикийской* (здесь собственно двоицы: Ваал и Молох с Ваалтис и Ашер или Астартою, переходящие в триады богов неба и земли) имеют и еще более грубый, материалистический характер. Что касается, наконец, триад верховных божеств в *религии греческой*, то и здесь в древнейший период эти триады (Уран, Гея, Крон, позднее – Крон, Рея и Зевс) сливались с самою природою в её величественных явлениях, а в позднейший период (с триадами главных богов: Зевс, Афина, Аполлон, или: Зевс, Посейдон и Плутон) в этой религии водворился антропоморфизм. Позднейшие боги этой религии те же люди, только идеализированные. Божество хотя и мыслилось в ней



*личностью*, но личностью ограниченной, конечной, не возвышающеюся над миром природы (т. н. субъективный языческий натурализм). То же представляют собою и боги и богини *римской религии*, также во главе имеющие триаду верховных божеств (Юпитера, Юнону и Минерву).

Вообще же относительно всех естественных религий можно заметить, что в них тем более места имеют указанного рода космические триады, чем более эти религии бывают грубы и проникнуты мыслью о тождестве божественного и мирового начала, и что наоборот, чем более они совершенствуются и освобождаются от подобного представления о тождестве Бога и мира, тем менее находят в них места эти триады. И это понятно. Мысль человека в этом случае отрешается от заблуждения, приходит к необходимости признавать единство истинного Бога, но и возвысится сама по себе до дознания тайны внутренней жизни единого Бога, открытой в христианстве, не в состоянии.

Итак, напрасны попытки вывести христианский догмат о Троице из учения языческих религий о Божестве. Учение об этой тайне веры, *одинаковое по существу* с христианским учением, было возвещаемо только в одной из всех древних религий, и то прикровенно, в религии ветхозаветной. В учении этой религии, а не в язычестве, и начало истинного учения о Троице, раскрытого с возможною полнотою и ясностью в откровении нового завета.

II. Есть еще мнение, тоже рационалистическое, что будто христианское учение о Троице образовалось под влиянием языческой философии, особенно философии *Платона* († 347 г. до Р. Х.) и *Плотина* († 270 г. по Р. Х.,) представителя неоплатонизма. Но и это мнение не более основательно, чем предыдущее. *Учение Платона* о Боге, мирообразующем начале (νοῦς) и душе мира настолько неясно и неопределенно, что даже лучшие из последователей его понимали оное неодинаково. Что же касается *учения Плотина*, то у него философское учение о Троице, действительно, нашло наиболее полное раскрытие, чем у его предшественников. Первая и вечная причина всего существующего, по теории Плотина, есть *Единое*. Оно превышает всякого бытия и всякой мысли, почему не есть ни высший разум, ни высшая воля: Оно превышает всякой разумности и нравственности. Оно есть благо само в себе, не имеет соприкосновений с внешним миром и вообще со всем существующим, ни в чем не нуждается, не имеет никаких целей, но вполне обособленно и заключено в Себе. Из этого Единого вследствие полноты Его реальности, нисколько не умаляя и не ослабляя Его, изливается второе звено в цепи существующего. Это второе звено или второе начало есть *Ум* (Νοῦς), *Логос*

(Λόγος) или мышление, с одной стороны, созерцающее первый свет, с другой – обращенное на само себя. Мышление это совершенно естественно и ненамеренно без всяких усилий, начиная с самых общих родов бытия – категорий (с помощью чисел), нисходя к частным видам и, наконец, достигая неделимой формы, создает разнообразный идеальный мир, который, представляя собою нераздельное целое, остается присущим Уму как Его идея. Ум, будучи образом (εἰκὼν) Единого, хотя и не столь совершенным, так как все рожденное ниже рождающего, представляет собою тоже столь чрезмерную полноту бытия, что изливается вовне и воплощается в пространстве. Отсюда является третье начало – всеобщая Душа (ψυχή, Афродита); Она менее совершенна, чем Ум, как происшедшая от Него. Душа, созерцая Ум, реализирует производимый Им мысленный мир, и так является все существующее. „Троица“ неоплатонизма, таким образом, по-видимому, совершенно подобна христианской: Единое или Бог Отец, Логос или Бог Сын, мировая Душа или Дух Святой. Однако, всматриваясь внимательно, мы видим, что неоплатонизм вместо живого триединого христианского Бога, Которого ищут наш разум и сердце, предлагает нам пустые логические абстракции. Его Единое представляет собою такую же пустоту, как и Брама. Дух пантеизма опочил над неоплатонизмом точно так же, как и над учением браминов: мир необходимо выходит из Единого, как поток из своего источника, как растение из своего корня, а эти образы, принадлежащие неоплатоникам, глубоко низвергают неоплатонического Бога с Его, по-видимому, недостижимой высоты; Бог в теории неоплатоников, как и в теории браминов, оказывается мировой субстанцией, совокупностью законов бытия; в сущности Он живет только в мире, а как Абсолютное не живет совсем. Как у браминов, так и у неоплатоников, нет трех равных лиц и не может быть речи о вечном осуществлении полноты божественной любви и вообще полноты внутренней жизни Божества <sup>529</sup>. Сходство между неоплатонической „Троицею“ и Троицею христианскою только в терминах, которыми, действительно, пользовались некоторые из древних учителей при раскрытии христианского учения, но не в самом существе или содержании учения, подобное тому, какое, напр., между христианским учением о Логосе и учением Филона о том же. Но причина и такого сходства не в том, что христианство заимствовало что-либо у Плотина, – а наоборот, в том, что Плотин мог заимствовать основные понятия в учении о троичности Божества из христианства. Внутреннее же отличие его учения от учения христианского объясняется тем, что в развитии учения о троичности Божия он руководствовался воззрениями

ума и философами предшествовавших ему на пути естественного богопознания мыслителей. Известно, что наставником его в философии был Аммоний Сакк, по происхождению и воспитанию христианин, слушавший в юности Климента александрийского; правда, во время гонения он отрекся от христианства, но при изложении своего учения не мог не преподать своим ученикам привитых рождением и воспитанием христианских понятий, хотя и в духе языческой философии.

---

## Примечания

<sup>19</sup> - У древних греков словом θεολογία первоначально обозначалось мифологическое учение о богах, а теологами – θεολόγοι (должно отличать от θεόλογοι – вдохновленные богами) называли тех, которые говорили и учили о богах, каковы были древние поэты – Гомер, Гесиод, Орфей, сложившие поэмы о богах и составившие образцы молитвенных гимнов. Со времени Аристотеля слово „богословие“ стали прилагать и к философскому учению о Божестве (ἡ φιλοσοφία θεολογική у Аристотеля в *Metaph. Lib. XI. c. 6*), а название богословов – и к философам. У древних учителей церкви θεολογία в этимологическом отношении значило: слово о Боге (λόγον περί τοῦ Θεοῦ), слово от Бога или Божие слово (λόγον ἀπό τοῦ Θεοῦ), иногда – слово к Богу или для Бога (λόγον πρὸς τὸν Θεόν). Употреблялось же оно в разные времена не в одинаково широком значении. Древние учителя церкви на первых порах называли им лишь св. Писание, ибо оно есть слово о Боге и от Бога; ветхий завет – богословием ветхим, новый – новым богословием, а всех писателей того и другого завета, апостолов и пророков – богословами. Потом именем богословия стали называть, кроме св. Писания, и всякое учение об истинах христианских, и в этом значении оно употреблялось иногда обширнее – в приложении к учению о Боге и богопочтении вообще; иногда теснее – в приложении к учению о тайне Пресвятой Троицы, в каком смысле назван богословом св. Григорий назианзин; иногда еще теснее – в приложении к учению собственно о Боге Слове, в каком смысле назван богословом евангелист Иоанн. При употреблении слова θεολογία в этом тесном смысле, те части вероучения, которые рассуждают о воплощении Слова, об искуплении, о благодати, о таинствах, богоучрежденном культе, вообще обо всех догматических и нравственных истинах, относящихся к спасению, были названы св. отцами домостроительством (οἰκονομία). Наконец, уже в XII веке под именем богословия стали понимать в школах систематическое и учебное изложение всех христианских истин о Боге и богопочтении. Первый употребил в этом значении слово „богословие“ (*theologia christiana*) схоластический богослов Петр Абеляр (1079–1141 г.).

<sup>20</sup> - Православный – ὀρθόδοξος, по словопроизводству (от ὀρθῶς δοκέω, – правильно думаю) и по словоупотреблению в христианском мире значит то же, что правильно мыслящий о предметах веры, правильно верующий, правоверный, в противоположность слову ἑτερόδοξος (от ἑτέρως δοκέω – иначе думаю) –неправильно мыслящий о вере, неправоверный,

неправославный или инославный, как выражались иногда предки наши.

<sup>21</sup> - Близко к этому значение и других слов, происходящих от *δέδογμα*, напр., *δογματίζω* – говорю решительно, *τό δεδογμένον* – окончательное или неизменное определение, решение и др. Значение мнения неустановившегося, предположения, или неопределившегося решения воли имеют слова, происходящие хотя от того же глагола, но от будущей его формы *δόξω*, напр., *δόξα* – слава, молва, колеблющаяся между сомнением и слабою уверенностью, *δόμησις* – предположение, *δογμαάζω* – испытываю, требую доказательств и др.

<sup>22</sup> - „Sapientia, – пишет Цицерон, – neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant *δόγματα*, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur“. *Quaest acad. lib. IV, c. 9.*

<sup>23</sup> - Исид пелус. I кн. 11 пис., к Офелию. В рус. пер. по изд. Моск. дух. акад. 1859 I т. 7 стр.

<sup>24</sup> - II кн. 593 пис. (IV, 90), к Апокре. II т. 480 стр. И Ориген то, что признавалось у греческих философов за несомненную истину, называет догматом *Contr. Cels lib. VII, n. 59.*

<sup>25</sup> - Сенека Пис. 95.

<sup>26</sup> - Ксеноф. *Ἀνάβασις Lib III, c. 3. n. 5; lib VI, c. 6, n. 8.*

<sup>27</sup> - *Hist. Herodian Lib. VII, c. 10, n. 8*

<sup>28</sup> - Игнат. К Магнез. XIII гл.

<sup>29</sup> - Клим. ал. Стром. III, 2; VI, 15.

<sup>30</sup> - Ориген. *Homil. in Matth T. XII, n. 23; Contr. Cels III, 10; О началах, – во многих местах.*

<sup>31</sup> - Кирил. иерус. Оглас. поуч. IV, 2–3.

<sup>32</sup> - Григор. нис. Пис. XXIV, к ерет. Ираклиону. В рус. пер. Моск дух. ак. по изд. 1871 г. VIII ч. 529 стр.

<sup>33</sup> - Злат. На 2 Сол. Бес. IV, 2. На Быт. Бес. XIII, 4; см. на Быт. Бес. II, 5 и дополнение к XVIII бес. на Быт. (XII т. 3 кн. 1003 стр. по изд. творений св. Златоуста. Спб, 1906 г.).

<sup>34</sup> - Сокр. Церк. ист. II, 44.

<sup>35</sup> - Что касается способов выражения церковью своего непогрешимого свидетельства касательно той или другой откровенной истины, то таких способов возможны два: предстоятели частных церквей могут выражать его, нарочито собравшись для сего все воедино на собор вселенский; но могут выражать и не собираясь на соборы, а посредством

взаимных сношений оставаясь каждый на своем месте, обыкновенном положении (*status quo*).

<sup>36</sup> - Высказываемое нередко обвинение церкви в фанатизме за такое её отношение к еретикам крайне неосновательно. Виновна была бы в этом церковь, если бы она принуждала к согласию с собою путем насилия и не терпела вне себя никаких разногласий с нею, измышляя инквизицию и всяческие преследования. Но вселенская церковь ничего подобного не допускает. Церковная „анафема“ есть лишь только формальное отделение от церкви упорного её члена, отшатнувшегося от неё по собственной воле. Силу и смысл анафемы, изрекаемой православною церковью вредным и неисправимым её членам, можно выразить в двух словах: „оставьте нас“. Но и поражая непокорных, церковь молится о них: „Пресвятая Троице! сотвори, да приидут в познание вечныя Твоя истины“. Христианская анафема, следовательно, далеко не то же, что еврейский „херем“, соединяющийся с проклятием. – Выяснение смысла и духа церковной анафемы можно находить в церковных собеседованиях наших архипастырей, напр., у преосв. Амвросия, архиеп. харьковского (Полн. собр. пропов. Харьков. 1902 г. III т. 190–200 стр.), у Никанора, архиеп. херс. (Собр. его поуч. Одесса. 1890 г. I т. 370–378 стр.) и др. См. еще Курганова Ф. А. О церковном отлучении (Странник, 1889 г. март-апр). Невзорова А. Смысл и значение церковной анафемы. Каз. 1889 г. Петровского А. Б. Ст. в „Богосл. энцикл.“ изд. ж. „Странник“ под словом „анафема“. I т. 679–700 стр. Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. § 166.

<sup>37</sup> - См. выяснение православного понятия о догматах у еп. Сильвестра. Опыт Правосл. Догм. Богословия. Киев, 1878 г. I т. §§ 3–7. Гусева А. Ф. Введение в Догм. Богословие. Прав. Обзор. 1878 г. I, 58–72 стр. Беляева А. Д. проф. Ст. под словом „Догмат“, в „Богосл. Энцикл.“, изд. ж. „Странник“, IV т.

<sup>38</sup> - До Канта то же воззрение было высказываемо лютеранскими богословами и некоторыми из философов. Уже родоначальники реформации – Лютер и Меланхтон обнаруживали склонность к изгнанию из религиозной области рассудочно-философского элемента. Восставая против крайностей р.-католического схоластического догматизма и признав почти полное уничтожение духовных сил человека первородным грехом, они утверждали мысль о полной неспособности человека к познанию сверхъестественных предметов и отсюда всю сущность христианства сводили к практической его стороне. Из лютеранских богословов подобное же одностороннее воззрение защищали: Георг

Калликст († 1656), положивший начало т. н. синкретизму в протестантском богословии, еще более – Яков Шпенер (†1705), положивший начало пиэтизму, и его ученик Франке́, любимую фразой последнего была: „одну каплю истинной любви предпочитай целому морю знания всяких тайн“. Все они ограничивали все существенное в религии только благочестивою деятельностью и не придавали значения вероучению. Из философов сущность всякой религии, следовательно, и христианской, сводили к одному нравственному учению, при отрицании значения за вероучением, дейсты. По воззрениям социниан Христос также есть, главным образом, Учитель нравственности, а христианское вероучение – нечто побочное, несущественное в христианстве. Ф. Социн, в целях воссоединения магометан и евреев с христианами, предлагал даже отказаться от основных христианских догматов.

<sup>39</sup> - Литература. – Кудрявцева В. Д. проф. Религия, её сущность и происхождение. Собр. сочин. 1892 г. II т. I вып. 149–196 стр. Гусева А. Ф. Религиозность – основа и опора нравственности (Пр. Об. 1889 г. II т. и в отд. изд. Каз. 1894 г.). Его же. Введение в Догм. Богосл. (там же, 1878 г. I т.). М. Б-на. Разум и нравственность (там же, 1891 г. II-III т.). Тарьева М. М. Религия и нравственность (Бог. Вестн. 1904 г. 10–12 кн.). Городенского Н. Г. Отношение нравственности к религии (там же, 1896 г. 11 кн.). А. П. Зависимость нравственности от религии (Вера и Раз. 1889 г. 12, 14 и 16 кн.). Вера – основание истинной нравственности (Пр. Соб. 1857 г. III т.). Возможна ли нравственность без догматов веры? (там же, 1862 г. I т.). Гренкова А. Я. Независимая мораль (там же, 1885 г. II т). Берсье. Догматы и нравственность (Хр. Чт. 1882 г. 5–6 кн.). О вере как основании нравственной жизни (там же, 1862 г. II т.). Гизо. Христианство и нравственность. Перев. Ю. Подгурского (Тр. Киев. Ак. 1868 г. 4 кн.). Истомина К. Г. Современные общества „независимой нравственности“ среди христианских народов (Вера и Раз. 1898 г. 10–13 кн.). Зависимость нравственности от религии (там же, 1889 г. 12–16 кн.). Бронзова А. А. проф. Можно ли и нужно ли „адогматизировать“ христианскую этику? (Мисс. Об. 1903 г. 7 и 11 кн.). Степанова П. О значении догматического элемента в христ. учении. Против современного адогматизма. Уч.-бог. и церк.-пропов. оп. студ. Киев. дух. акад. Вып. IV. 1907 г. Виноградова Н. О сущности христианства (Душеп. Чт. 1898 г. I т.). Петрова Н. О взаимоотношении и тесной связи между христ. догматами и христ. нравоучением (Рук. для сел. паст. 1904 г. №№ 43–44). Борисовского П. Догматические основы христианской любви. Против Л. Толстого (Стран. 1600 г. 10 кн.). Трубецкого С. Н. Этика и догматика (Вопр. фил. и псих.

XXIX т.). Антония еп. Возможна ли нравственная жизнь без христ. религии? (Пр. Соб. 1897 г. апр. и в Собр. сочин. III т.). Соловьева В. С. Религиозные основы жизни (Пр. Об. 1884 г. I т. и в Собр. сочин. VII т. Оправдание добра). Амвросия, арх. харьк. Сл. о том, как должно смотреть на новое учение о христианстве как религии любви. Собр. пропов, IV т. 53–63 стр.

<sup>40</sup> - Разбор учения Шлейермахера см. в исследованиях: В. Д. Кудрявцева. Религия, её сущность и происхождение. Собр. соч. II т. I вып. 216–245 стр. Ф. С. Орнатского. Уч. Шлейермахера и религии (Тр. Киев. Д. Ак. 1883 г. №№ 3, 5, 9, 11 и 1884 г. №№ 2 и 4). Гусева в „Введении в Догм. Богословие“. – Сн. еще Буткевича Т. прот. Религия, её сущность и происхождение (Вера и Раз. 1901–1904 г. и в отд. Изд).

<sup>41</sup> - Об этом направлении имеется в русской литературе капитальное исследование проф. Керенского Б. А. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Здесь же сделан и критический разбор основных положений ричлианства. Каз. 1903 г. См. еще Ильинского В. И. Новое направление в немецком богословии (Пр. Об. 1889 г. нояб.-дек.) и указанный выше труд Степанова (примеч. на стр. 26). Сн. Прав. Догм. Бог. III т. § 74, 57–59 стр.

<sup>42</sup> - См. Керенского проф. Указ. исслед. 238–239 стр.

<sup>43</sup> - Во главе этого нового у нас понимания христианства, точнее – извращения его, стоит известный Л. Толстой, автор целого ряда сочинений с богословским характером. Около него группируются и другие писатели, которые, резко отличаясь от Толстого в раскрытии частных положений создаваемого ими христианства, однако же, сходятся с ним в решительном отрицании некоторых сторон православно-церковного христианства. Таковы, напр., В. Розанов, Д. Мережковский, Минский и др. Проводником идей, распространявшихся этими последними, одно время был журнал под громким названием „Новый Путь“ (издавался в 1903 и 1904– г.г.).

<sup>44</sup> - Проф. Введенский А. И., имея в виду произведения отечественных „новохристиан“, пишет: „не легко разобраться в том ультрахаотическом движении, которое мы изучаем. Отрывочные мысли, метафоры и образы всплывают и тонут на зыбкой поверхности „настроений“ и не дают себя уловить. Никак не доберешься, чего собственно хотят наши богословствующие декаденты и чего они не хотят, во что веруют и что отрицают, потому что и самито они, по-видимому, ничего определенного об этом не знают“. См. Религиозное обновление наших дней Вып. II. Москва. 1904 г. 9 стр.

<sup>45</sup> - Проф. Керенским приведены, между прочим, многие параллели



между новохристианством, насаждаемым ричлианством, и новохристианством, насаждаемым у нас на Руси в новейшее время. См. Школа ричл. богословия. 733–748 стр.

<sup>46</sup> - Основные начала этой теории первый привел в ясность др. Ньюман († 1892 г.), издавший, по переходе из англиканства в католицизм, в 1845 г. „Опыт о развитии христианского учения“. На практике же эта теория применяется в западной церкви уже с давних времен. Но так как открытого признания её нет в вероопределениях и законоположениях пап и римских соборов, то она пока обращается только среди богословов, особенно либерального направления. Однако, она нужна римской церкви для оправдания теоретически того, что на практике применяется ею уже целое тысячелетие, т. е. её нововведений и искажений в области вероучения. Понятно сочувствие к этой теории и протестантов: богословы-рационалисты могут пользоваться ею в целях ниспровержения божественного происхождения христианства, объясняя происхождение христианского вероучения с точки зрения этой теории путем, напр., усвоения или переработки тех или других философских понятий, или как-либо иначе, а богословы ортодоксального направления тою же теориею могут пользоваться в борьбе с католицизмом, относя с точки зрения этой теории р.-католические нововведения и искажения в области вероучения, отделившие протестантов от Рима, к самоизмышлениям папства, не имеющим ни для кого обязательной силы.

<sup>47</sup> - Постепенность в сообщении людям истин богопознания в ветхозаветные времена особенно ясно можно видеть в истории обетований и пророчеств о Мессии. Сн. Прав. Догм. Бог. II т. § 69.

<sup>48</sup> - Иринаея, лион. Против ересей, – в русском переводе и издании свящ. П. Преображенского. Кн. III, гл. IV, 1; сн. V кн. XX, 1.

<sup>49</sup> - Слова папы Агафона легатам, отправленным на VI всел. соб. См. Деян. всел. соб. в русском переводе. Т. VI. Казань, 1871 г. Стр. 121.

<sup>50</sup> - Тертул. О давности, прот. ерет. 6 гл.

<sup>51</sup> - Ориген. О началах, I кн. Введение. § 2.

<sup>52</sup> - Окружн. посл. Евсевия кес. См. Деян. всел. соб. в рус. перев. Каз. 1859 г. I т. 192 стр.

<sup>53</sup> - Деян. всел. соб. в рус. пер. V т. Каз. 1868 г. Деян. VIII, 360 стр; сн. там же на 39 стр. Посл. патр. конст. Евтихия к папе Вигилию.

<sup>54</sup> - Деян. всел. соб. в рус. пер. VII т. Каз. 1891 г. Деян. VIII, 301 стр.; сн. 170. 262 стр. и др.

<sup>55</sup> - Викентий лиринский, живший в V в., написал свои „Напоминания“ (Commonitorium) в разгар несторианских движений, вскоре после III-го всел. собора. Неполный перевод этого замечательного произведения под названием: „Рассуждение Викентия лиринского“ помещен у проф. Чельцова И. В. в кн. „Древние формы символа“. Спб. 1869 г. 152–184 стр. Полные переводы изданы в Казани: И. Н. под заглавием „Памятные Записки“ в 1883 г. и Пономаревым П. под заглавием „Напоминания“ в 1904 г. Цитаты делаются по последнему изданию.

<sup>56</sup> - Это послание является ответом на „Окружное послание папы Пия IX к православным на востоке“. В русском переводе „Окруж. посл.“ вост. патр. см. в Христ. Чт. 1849 г. II ч., в Приб. к твор. отц. цер. в рус. пер. 1849 г. VIII и в кн. прот. Иванцова-Платонова А. О римском католицизме в его отношении к православию. Москва. 1869 г. 1 ч. 245–288 стр.

<sup>57</sup> - „Если бы, – говорят отцы VI-го всел. собора, – все вначале принимали евангельскую проповедь просто и искренно и довольствовались апостольскими постановлениями, дела шли бы хорошо и удобно, ни у ересиархов, ни у иерархов не было бы столько хлопот из-за препирательств. Но вражья сила сатаны не дает покою, а выставляет своих слуг, как бы оруженосцев и копьеносцев, которые ложными догматами, как бы тайными мечами, поражают мысль многих“, – почему и являлась необходимость в созвании соборов (Деян. всел. соб. VI т. 492–493 стр.; сн. 466–467, 554 стр. и др. по изд. 1871 г.). На соборах отцы лишь „разрушенное еретиками исправляли и расстроенное ими приводили в согласие“, восстанавливая предание церкви (Деян. всел. соб. VII т. 271 стр.; сн. 283–284, 295 стр. и др. по изд. 1891 г.).

<sup>58</sup> - Отцы V всел. собора, отлучившие от церкви Феодора, тем, которые говорили, „будто Феодор умер в общении и мире с церковью“, отвечали, что „это ложь и больше клевета против церкви. Ибо в общении и мире с церквами умер тот, кто даже до смерти сохранил и проповедал правые догматы церкви. Но что Феодор не сохранил и не проповедал правых догматов церкви, это известно из его богохульств“, а таковые лица сами себя подводят, согласно наставлениям слова Божия (Иоан. 3, 18; Гал. 1, 8–9; Тит. 3, 10–11) под осуждение и отлучение от церкви (Деян. всел. соб. V т. 187. 363–364 стр. по изд. 1868 г.). – Заметим, между прочим, что р.-католическая церковь, если бы следовала таким воззрениям и практике древней церкви, должна была бы объявить еретиками и отлучить от церкви многих лиц, прямо и решительно отвергавших новейшие её догматы, – непорочное зачатие Богоматери, папскую непогрешимость, живших и

умерших до провозглашения этих догматов, каковы, напр., Бернад Клервосский, Фома Аквинат, – причтенные позднейшим папством даже к лику святых, отцы соборов констацского, базельского, многие отцы галликанской церкви и др. (сн. Прав. Догм. Бог. III т. §§ 84 и 135). С точки зрения теории догматического развития церкви такие явления в жизни р.-католической церкви понятны, но они свидетельствуют об утрате ею истинных понятий и о догмате как истине, данной всецело в откровении, и о церкви как непогрешимой обладательнице и хранительнице истины во всей её полноте и во все века одинаково, а вместе – о ложности и самых новых её догматов. – И еще. Если древневселенская церковь известное учение, которым отвергается или извращается догмат церкви, или привносится что-либо новое в сокровищницу веры, независимо от того, осуждено ли это учение вселенским собором или нет, признавала ересью, а проповедников его – подлежащими церковному отлучению, то отсюда понятно, как должно решать вопрос: суть ли еретические вероисповедания – римский католицизм с его нововведениями в области вероучения и протестантство, отрицающее и извращающее многие из догматов церкви? Несомненно, это исповедания еретические, а явно сознательные и упорные противники истины и приверженцы заблуждения должны быть признаваемы еретиками, подпадающими под церковное осуждение вселенской церкви. Пусть и не было произнесено осуждения их вселенским собором, но не вразумляющийся упорный еретик есть самоосужден (Тит. 3, 11).

<sup>59</sup> - Ирин. Прот. ерес. I кн. X, 3.

<sup>60</sup> - Викент. лир. Напоминания, § 23.

<sup>61</sup> - См. о сем в ст. прот. С. К. Смирнова. Терминология отцов церкви в учении о Боге. Приб. к твор. св. отцов. XXXV т. 1885 г. Остроумова М. А. проф. История философии в отношении к откровению. Харьков. 1886 г. II гл. 122.

<sup>62</sup> - Литература по вопросу о развитии догматов.– Беляева Н. Я., проф. О католицизме (Пр. Соб. 1889 г. февр.). Шостьина А. П. Источники и предмет догматики по воззрению католических богословов последнего полустолетия. Харьк. 1889 г. II отд. Его же. К вопросу о догматическом развитии церкви. Авторитеты и факты в вопросе о развитии догматов (Вера и Раз. 1886 г. I т. 1 ч. и 1887 г. I т. 2 ч.). Стоянова (Истомина К. Е.). Наши новые философы и богословы (ряд статей в Вере и Раз. за 1885–1888 гг.). Е. Л. Развивается ли в догматическом отношении церковь (Странник, 1889 г. 5 кн.)? Чельцова И. В. Древние формы символа. Гусева А. Ф.

Ложные воззрения по вопросу об усовершенствовании христианства (Пр. Обзор. 1878 г. 4–5 кн.). Киреева А. А. О догматическом развитии (Чт. люб. дух. проsv. 1886 г. 2–3 кн.). Успенского В. В. Вопрос о „догматическом развитии“ на Петерб. религиозно-философских собраниях (Хр. Чт. 1904 г. нояб.-дек.). Яковлева. К вопросу о догматах и догматическом развитии церкви (Нов. Путь. 1904 г. май). Соловьева В. О. Развитие догматов (Пр. Об. 1885 г. 12 кн.). Е. Н. Последовательное раскрытие догматов в борьбе с ересями с I до V века (Вера и Раз. 1908 г. 2 и 4 кн.). По тому же вопросу еще имеются ст. архиеп. Никанора (Церк. Вед. 1888 г. № 24), Лебедева А. А. прот. („О признаках истинной церкви“ в Церк. Вед. за 1890 г.), Троицкого А. (Рук. для сел. паст. 1903 г. №№ 45–46). Н. Допустима ли возможность новых откровений по христианскому воззрению (Дух. Вестн. 1896 г. №№ 1–7).

<sup>63</sup> - Литература.– Глаголева С. С. О понятии „научный“ в приложении к богословию (Вера и Церк. 1903 г. 6 кн.). Е. А. Л. К вопросу о свободе богословия (Стран. 1906 г. авг.). Беланоса Д. Наука ли богословие? Перев. с греч. В. Космодис (Хр. Чт. 1903 г. авг.-сент.). Чельцова М. свящ. Права богословия на звание науки (Прав.-рус. Слово, 1905 г. № 14). Орнатского Ф. С. Возможно ли научное занятие религиею? (Тр. Киев. Ак. 1888 г. 12 кн.). С-ва П. Психология научной свободы в богословии – западном и православном (Прав.-рус. Сл. 1905 г. № 20).

<sup>64</sup> - В этом отношении, следовательно, богословие имеет нечто общее с т. н. положительными науками. Последние основываются на внешнем опыте, богословие – на внутреннем. Разница между тем и другим есть разница только качественная, в характере опыта: внешний, чувственный опыт принудителен и потому общеобязателен; духовный, религиозный опыт нравственно свободен, а потому не общеобязателен, – что, однако, нимало не лишает его реальности.

<sup>65</sup> - Достоверность и подлинность священных книг, в частности, евангелий и посланий апостольских, как и указываемых в них событий, утверждаемые авторитетом вселенской церкви, и научно так же доказуемы, как и достоверность других исторических памятников, событий и лиц, и теми же методологическими приемами.

<sup>66</sup> - Так, касательно метода, – другие науки начинают с анализа и восходят к синтетическим понятиям как искомому выводу найденному аналитическим путем. Догматика (и вообще богословие) следует обратным путем: она принимает и должна принимать исходным пунктом истины уже готовые, данные в откровении, содержание которых

раскрывает путем анализа. Далее, между тем как во всякой науке возможно прогрессивное открытие новых истин, в Догматике должна раскрываться данная откровением истина. Другие науки в своих исследованиях руководятся шаткими соображениями ума человеческого, часто не знающего пределов своей пытливости, догматические же исследования подчинены положительному учению откровения и церкви.

<sup>67</sup> - Доказательства в богословии, конечно, не могут иметь значения безусловно принудительных, как это возможно в других, напр., естественных науках. И это понятно. Задача богословия – осветить человеку путь к Богу, но обрести Бога человек может лишь путем собственной нравственной самодеятельности. Вера приобретается собственными усилиями воли.

<sup>68</sup> - Первое значение слова вера это – верить кому-нибудь, принимая какие-либо данные или положения на основании свидетельства других лиц. Этою верою люди руководятся постоянно в практической жизни; она сопутствует знанию и необходима для него. Но так как возможны и нередки ошибочные и ложные свидетельства, то эта вера требует и допускает возможность проверки, подтверждения и опровержения. Иначе она может превратиться в легкомыслие (в практической жизни) и в轻信 (в области религии). Но когда свидетельства других лиц надлежаще проверены и оценены, эта вера переходит в знание, в веру научную. Далее, слово вера употребляется в значении признания чего-либо истинным хотя и без достаточных логических оснований (доказательств), но когда признание этого чего-нибудь принудительно и необходимо (напр., принятие на веру свидетельств собственных чувств, вера в самодостоверность нашего мышления и пр.). Эта вера является основанием всякого знания и предшествует знанию. Кроме этих видов веры человечеству еще присуща вера в сверхчувственное, – религиозная. В религиозной области слово вера нередко значит то же, что и слово „религия“ в смысле совокупности учительных положений той или иной религии; такое значение имеет оно, когда, напр., говорят: вера христианская, иудейская, магометанская и др. Иногда оно имеет значение просто веры рассудочной, принятия рассудком известных истин религии, не опирающихся на внешне принудительные основания, – веры, основывающейся на доверии (конечно, сознательном) к свидетельству внешнего авторитета (*assensus* или *fides historica*), – свидетельству Самого Бога в откровении. Это вера от слуха (Рим. 10, 17), вера несовершенная, начальная и переходная ступень к вере совершенной, вере сердца (Рим. 10,

10). Вера сердца соединяется с живою уверенностью в невидимом и соответствующими содержанию веры чувствованиями, напр., страха Божия, любви к Богу, живого упования на Него и пр. Ап. Павел об этой вере говорит: есть же вера уповаемых извещение (ὀπίστασιν – дает утверждение в надежде), вещей обличение (ἔλεγχος – дарование облика, образа, представление или как бы видение) невидимых (Евр. 11, 1), т. е., как объясняется в „Простр. Катих.“ м. Филарета, „уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем“. Эта вера не есть только познание истины, но и христианская добродетель. Она есть свободный нравственный подвиг, но вместе и дар Божий.

<sup>69</sup> - Напр., положение геометрии, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, может быть оспариваемо. Положение, на котором утверждается почти вся геометрия, именно XI аксиома Эвклида (если имеются две прямые и одна из них перпендикулярна к третьей, а другая не перпендикулярна, то эти прямые при продолжении пересекутся), не признается очевидным и никем не доказано. В механике основная теорема, на которой зиждется все здание механики (о параллелограмме сил), признается не имеющею строгого доказательства.

<sup>70</sup> - Глаголева С. С. проф. Вера. Ст. в „Богосл. энцикл.“ III т. изд. ж. Странник. И. А. Значение веры в области научного знания. Вера и Церк. 1905 г. 8 кн.

<sup>71</sup> - О том, по каким вопросам в настоящее время существует разноречие между верою и знанием, см. ст. Глаголева С. С. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию (Бог. Вестн. 1899 г. III т.; 1900 г. 1 т. и в отд. изд.).

<sup>72</sup> - Август. Epist. ad Consent. CXX, п. 3.

<sup>73</sup> - Клим. ал. Стром. II, 4; V, 1; VI, 10 и др. У Климента различаются (но не противопологаются) πίστις и γνῶσις, как две ступени, низшая и высшая. Γνῶσις есть та же вера, только „умноженная“. Сн. Попова К. Д. Вера и её отношение к знанию по учению Климента ал. (Тр. Киев Ак. 1888 г. 12 кн).

<sup>74</sup> - „Апостолы не были из мудрецов, – рассуждает св. И. Златоуст, – не по недостатку дарований, но дабы проповедь не потерпела вреда... Ибо если бы Павел был учнее Платона, то многие справедливо заключили бы, что он победил не благодатию, а красноречием... Если же Павел был неучен, и, однако, превзошел Платона, то здесь славная победа; ибо неученый убедил и привлек к себе всех учеников ученого. Отсюда ясно,

что проповедь одержала победу не человеческою мудростью, но благодатию Божиею“. На 1 Кор. Бес. III, 3.

<sup>75</sup> - „Как мало людей, – говорит Ориген против Цельса, – которым ни житейские заботы, ни слабость умственных сил не препятствуют исследовать истину собственными усилиями и соображениями! В этом случае весьма благодетельна вера... Для того, чтобы всех людей, самых простых и низких, привести к Богу, Спасителю нашему надлежало употребить такое средство, Которое было бы доступно для приемлемости всему миру“. *Contra Celsum*, I, 9; VI, 1.

<sup>76</sup> - Литература по вопросу об отношении между разумом и откровением, верою и знанием – Струнникова А. И. Вера как уверенность по учению православия. Самара. 1887 г. Введенского А. И. проф. Вера в Бога, её происхождение и основания. Москва. 1891 г. Его же. Психология веры (Бог. В. 1899 г. I-III т. и в отд. изд.). Лавровского А. прот. Опыт изъяснения взаимного отношения между божественным откровением и разумом человеческим. Спб. 1889 г. Светлова П. прот. Источники ходячего мнения о вере как о противоположности разума (Странник, 1895 г. III т; 1896 г. III т. и в отд. изд.). Никанора арх. одесск. Бес. о том, что вера христ. есть знание (Собр. его поуч. V т., также в Пр. Об. 1886 г. II т.). Гусева А. Ф. Христианство в его отношении к философии и науке (Пр. Об. 1885 г. I т.). Троицкого И. Е. Вера и разум (Хр. Чт. 1867 г. I т.). Вера и знание (там же, 1887 г. II т.; 1888 г. I и II т.; 1889 г. I и II т.). Линецкого П. И. Вера и знание. Чем различается вера от знания? Как возможно единство веры и знания? (Вера и Раз. 1889 г. II т. I ч.). Его же. Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой? (там же, 1898 г. 4–6 кн.). Его же. Наука и религия (Тр. Киев. Ак. 1880 г. №№ 3, 6, 9 и 12). Кудрявцева П. П. Главные моменты в истории вопроса об отношении веры к знанию (там же, 1901 г. окт.). Г. С. Вера и разум (там же, 1861 г. 8 кн.). Богородского П. Разум о откровении (Пр. Об. 1876 г. 5 и 7 кн.). Тернера Ф. Разум и христианство (там же, 1878 г. II т.). О вере и знании (там же, 1865 г. III т.; 1866 г. I т; 1867 г. I т.). Вера (там же, 1887 г. II т.). Вопрос о вере. Разум христианский. Наука и откровение (Пр. Соб. 1861 г. II т.; 1862 г. I-II т.). Буткевича Т. прот. Вера и знание, вера и жизнь (Вера и Раз. 1885 г. II т. I ч.). Александрова К. Вера и разум по учению нового завета (Чт. общ. люб. дух. просв. 1887 г. 8 кн.). Страхова С. свящ. О вере как первой христ. добродетели (Вера и Церк. 1900 г. 1 и 2 кн.). Смыслова Г. О взаимных отношениях христ. веры и знания (там же, 3 и 4 кн.). И. А. Значение веры в области научного знания (там же, 1905 г. 8 кн.). Левитова И. Природа

религиозной веры и отношение её к знанию (Вера и Раз. 1902 г. 20 кн.). Кожевникова Ф. Вера как психологический факт с научной точки зрения и как добродетель по уч. св. Писания (там же, 1908 г. 7 кн.). Невзорова И. Вера и знание (там же, 1900 г. 21 кн.). Ромашкова Д. свящ. К вопросу о связи веры с разумом (там же, 1906 г. 21 кн.). Е. А. Л. Вера и знание (Странник, 1904 г. февр.). Е. П-на. Вера как основа умственной и нравственной жизни (Тр. Киев. Ак. 1907 г. 4 кн.). Каленова П. А. Вера и знание. Спор рассудка с верою (Вопр. фил. и псих. 1893 г. № 3). Введенского А. О видах веры в отношении её к знанию (там же, 1904 г.). Глаголева С. С. Вера и знание (Вера и Раз. 1909 г. 21 кн.). Соколова П. П. Вера. Серг. пос. 1903 г. Проблема веры с точки зрения психологии и теории познания (Бог. Вестн. 1906 г. 6 кн.). Цертелева. Границы религии, философии и естествознания (Пр. Об. 1879 г. II т.). Остроумова М. А. проф. Истории философии в отношении к откровению (Вера и Раз. 1885–1886 г.). Страхова И. О. пределах научного познания (Бог. Вестн. 1909 г.).

<sup>77</sup> - Сн. ниже, § о способах богопознания.

<sup>78</sup> - Книги ветхого завета следующие: пять Моисеевых: Бытия, Исход, Левит, Числ, Второзаконие, кн. Иисуса Навина, Судей и как бы её прибавление – кн. Руфь, 1 и 2 кн. Царств как две части одной книги, 3 и 4 кн. Царств, 1 и 2 кн. Паралипоменон, кн. Ездры 1-я, и вторая его же, или, по греч. надписанию, кн. Неемии, Есфирь, Иова, Псалтирь, Притчи Соломона, Екклесиаст, Песнь Песней, книги пророков великих: Исаии, Иеремии с Плачем его и книгою Варуха, Иезекииля, Даниила и книга 12 меньших пророков: Осии, Амоса, Михея, Иоиля, Авдия, Ионы, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии. Книги нового завета: четыре евангелия: от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, Деяния апостолов, семь соборных посланий – одно Иакова, два Петра, три Иоанна и одно Иуды, четырнадцать посланий ап. Павла: к Римлянам, два Коринфянам, Галатам, Ефесеям, Филиппийцам, Колоссянам, два Солунянам, два Тимофею, Титу, Филимону и к Евреям, Апокалипсис Иоанна Богослова. Такой состав канона определен в правилах апостольских (85 пр.), лаодик. собора (пр. 60), карфагенского (33 пр.) и св. Афанасия (в 39 посл.). Сверх сего употребляются в церкви неканонические книги ветхого завета (кн. Товита, Иудифь, Премудрости Соломоновой, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 2-я и 3-я кн. Ездры, три кн. Маккавейские равно и некоторые места, находящиеся в книгах канонических), но им прав. церковь не усвоится богодухновенного и равного с каноническими значения, как то делает церковь римская. С ними не должно смешивать книги т. н.



апокрифические (сокровенные, от ἀπόκρυφος сокрытый), под которыми разумеются книги подложные, носящие надписи лиц, которым они не принадлежат по происхождению, и наполненные баснословными сказаниями, часто и еретическими мыслями. Таковы из ветхозаветных: кн. Еноха, Заветы 12-ти патриархов, Восхождение Исаии, Апокалипсис Варуха и мн. др.; – из новозаветных: Евангелие Никодима, Евангелие Фомы, Первоевангелие Иакова, Апокалипсис ап. Павла, Апокалипсис ап. Петра и др. Ветхозаветных апокрифов насчитывают до 115, а новозаветных до 99 сочинений ( Вигуру. Руков. к чтению и изуч. Библии. Москва. 1897 г. I, 67–90). От чтения апокрифов церковь всегда предостерегала христиан. Сн. ст. проф. Богдашевского Д. И. Канон ветхозаветной и новозаветной в „Бог. энцикл.“ VIII т. изд. ж. „Странник“.

<sup>79</sup> - Понятие о богодухновенности священных писателей и их писаний в разное время и разными богословами высказывалось неодинаковое. Принятым в православном богословии является следующее: богодухновенность св. Писания состоит в том, что священные писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбуждению и наставлению Св. Духа, так что не только предохраняемы были Им от заблуждений, но и положительно получали откровение истины Божией, однако без насилия их естественных способностей; напротив, они являлись органами сообщения божественного откровения при полной сохранности всех своих сил и деятельном их проявлении, напр., в образе понимания и представления вещей, в плане своих произведений, в выборе слов и выражений для мысли и пр. См. об этом: Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. §§ 44–47. Рождественского Н. П. Христ. апологетика. II т. Иннокентия, арх. херс. Собр. его сочинений. 1887 г. XI т. 218–223 стр. Петропавловского И. Д. прот. Богооткровенность Библии (Общедост. ст. против неверия, I вып.). Герике (перев. еп. Михаила). Введение в новозав. книги. 1888 г. § 8. Сольского С. Из чтений по ветхому завету. § 14 (Тр. Киев. Ак. 1870 г. 9 кн.). Воронова А. Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности св. Писания (Тр. Киев. Ак. 1864 г. 4 и 9 кн.). Н. Новейшая теория откровения (Пр. Об. 1887 г. III т.). Леонардова Д. Ряд статей о богодухновенности св. Писания в ж. Вера и Раз. за 1897–1907 гг. Лепорского П. И. ст. под словом „Боговдохновенность“ в „Богосл. энцикл.“ II т. изд. ж. Странник. Владимирского Ф. Состояние души пророков при откровениях Духа (Вера и Раз. 1902 г. 17 кн.).

<sup>80</sup> - См., напр., об обращении ко Христу блаж. Августина в его „Исповеди“, особенно VIII кн. 12 гл., или житие преп. Антония Великого

(17 янв.).

<sup>81</sup> - Незаписанные в евангелиях изречения И. Христа, но сохранившиеся в других письменных памятниках, называют „аграфами“. Кроме приведенного в Деян. 20, 35 у древнейших церковных писателей (Иустина, Климента ал., Оригена и др.) находят также такие изречения, по своему достоинству могущие быть признаваемы подлинными; таковых насчитывают иные только 14 (напр., Реш), другие – более, от 23 до 32 (Нестле, Шафф, Весконт и др.). В 1897 г. был открыт новый памятник (неполный), в котором содержится целый ряд аграфов, бывших дотоле неизвестными, почему и дано ему наименование: Λόγια Ἰησοῦ, т. е. „Изречения И. Христа“. По происхождению относят этот памятник ко второй половине II века. См об эт. ст. Лопухина А.П. в Богосл. энцикл. I т. под словом „Аграфы“, а так же в Хр. Чт. 1897 г. II т.

<sup>82</sup> - Ирин. Прот. ерес. III кн. IV, 2.

<sup>83</sup> - Некоторые из древних учителей высказывали, что „из догматов и проповедей, соблюденных в церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, прияли мы в тайне“, что вообще есть в церкви „необнародованное и сокровенное учение, которое отцы соблюдали в непытливом и скромном молчании, очень хорошо понимая, что достоуважаемость таинств охраняется молчанием“ (Васил. В. К Амфил., о Св. Духе. XXVII гл.). Но мысль о тайном апостольском предании, о каких-то „сокровенных таинствах, которые апостолы сообщали отдельно и тайно от прочих“ (исключительное знание этих тайн во времена Иринея усвоили себе гностики) должна быть отвергнута как ложная и другими древними учителями отвергалась, напр., св. Иринеем (Прот. ерес. III кн. III, 1). См. по этому вопросу Сильченкова К. *Disciplina arcana* в древней христ. церкви. Вера и Раз. 1895 г. 13–14 кн. Его же. „Тайноводственное учение“ и приготовление верующих к принятию в церковь в I–III веках. Там же, 1901 г. 4, 5 и 7 кн.

<sup>84</sup> - Муравьева А.Н. О значении вселенских соборов. Приб. к твор. отц. церкви. 1858 г. XVII т. Лебедева А. П. О происхождении актов вселенских соборов. Бог. Вестн. 1904 г. Май.

<sup>85</sup> - Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык, издано редакцией „Христ. Чтения“, в пяти выпусках. Спб. 1874–1878 г.

<sup>86</sup> - Порфирия архим. Об авторитете св. отцов церкви и важности их писаний. Приб. к твор. отц. ц. 1863 г. XXII т.

<sup>87</sup> - Напомин. (Commonitor) 1, 2 и 28. – Критерий или мерило истинного предания (всеобщность, древность, согласие), указываемый Викентием, представляет из себя синтез древнеотеческих воззрений по этому вопросу. Так, по изложению св. Иринея, мерило истинного апостольского предания заключается в согласии церквей, основанных апостолами, – в согласии, с содержащимися в нем признаками древности, церковности и апостольства предания (Прот. ерес. III кн. VI, I; ср. в III кн. III, 1 и 3; II, 2). Тертуллиан, согласно с св. Иринеем, утверждал: „одно лишь то предание должно признавать апостольским, которое содержится ныне в основанных ими церквах“ (Прот. Марк. I, 12); „что у многих обретается единым, то не измышлено, а предано“ (De praescript. adv. haeret. с. 82; сн. 21 и др.). По воззрению св. Афанасия, мерило истинности собственно отеческого предания состоит, помимо согласия предания с св. Писанием, в согласии отцов, от имени которых производят предание, – преимущественно прославившихся (Посл. об определ. никейск. соб. 4, – в рус. пер. I т. 404 стр. по изд. 1902 г.). По замечанию блаж. Августина, „что содержит вся церковь и что, без всякого соборного определения, содержалось в ней всегда, то, по всей справедливости, мы почитаем преданным от апостолов“ (De baptis V, 24). По объему своему критерий Викентия лиринского обнимает собою только предание догматическое, но не касается предметов предания, относящихся к другим областям богословского ведения, напр., к области церковной дисциплины (Напом. I, 28–29).

<sup>88</sup> - Светлова П. Я. прот. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. I т. Киев. 1899 г. 61–65 стр. Если Библия для церкви есть внешнее выражение её внутреннего содержания, истины, открытой церкви пребывающим в ней Духом Божиим, то же, что слово для произнесшего его, то отсюда понятно, как бессильны нападки рационализма путем научной критики подорвать веру церкви в богодухновенность св. Писания. В каждом слове для человека дорога не вещественная его сторона, т. е. произносимый звук, не изображаемое начертание, а его внутренний смысл. Все нападки критики и идут и не могут идти далее отрицательного отношения к некоторым внешним сторонам текста. Что же касается самого ценного и главного – духа Библии, то он не доступен научной критике. Дух Библии есть дух самой церкви, и если церковь признает его своим, то кто же может утверждать противное? Отсюда нападки на внешние стороны библейского текста нисколько не подрывают веры в истинность её внутреннего содержания. Библия для церкви не есть фетиш и церковь не боготворит ее так, как

фетишист боготворит свой кумир. Но дорожа в Писании его смыслом, а не буквою, церковь однако же не может допустить изменения и буквы, если это изменение может повлечь за собою искажение смысла. Злонамеренная критика может исказить истину, выраженную в Писании, но она бессильна исказить ту истину, которая живет в теле церкви. Равно, если бы удалось критике установить, что, напр., то или другое апостольское писание принадлежит не тому лицу, которому приписывается, – оно (писание) как признаваемое церковью богодухновенным и выражающим её истину, от этого не теряло бы своего канонического и богодухновенного значения и авторитета. Сн. Хомякова А. С. II т. 1886 г. О западн. исповед. 152–156; 237–238 стр. и др. Завитневича В. З. Из системы богословско-философского мировоззрения А. С. Хомякова. Тр. Киев. Ак. 1906 г. 1 кн. 31–35 стр.

<sup>89</sup> - Литература о св. Предании. – В „Камне веры“ Ст. Яворского ст. о св. Предании Макария митр. Введение в правосл. богословие. §§ 128–133. Иннокентия архим. Богословие обличительное. Каз. 1863 г. III т. §§ 232–239. О преданиях как источнике религии (Хр. Чт. 1829 г. XXVI т.). Троицкого И. Г. Психологические и исторические условия сохранения св. Предания у древних евреев (Хр. Чт. 1885 г. I т.). Шуазы. Апост. предание. Перев. с франц. Киев. 1880 г. Морева И. Р.-Католическое учение о св. Предании (Пр. Об. 1891 III т.). Ивановского Д. Отношение протестантов к церк. преданию (Чт. люб. дух. пр. 1879 г. I т.). Филевского И. свящ. Учение прав. церкви о св. Предании. Харьков. 1903 г. Пономарева П. Н. Ряд статей „Из истории св. Предании“ в Прав. Соб. за 1901, 1903, 1901 и 1908 г. Поснова М. К вопросу об источниках христ. вероучения (Хр. Чт. 1906 г. III т.). Булгакова А. О св. Предании и его богодухновенности (Мисс. Об. 1896 г. март).

<sup>90</sup> - Мысль о необходимости и важном значении классического или общего (светского) образования для христиан и особенно для представителей церкви стала сознаваться и укореняться в христианском обществе со II в., и еще более – с III в. Наиболее влиятельным выразителем её в III в. был Ориген. В IV и V вв. она выражается уже у всех наиболее ученых из св. отцев и учителей церкви. Многие из них и сами получили широкое светское образование и не только путем самостоятельного изучения греко-римской науки (напр., Григорий нисский, Ефрем сирий, Кирилл алекс. и др.), но и чрез посещение языческих учебных заведений (напр., св. Василий В., Григорий Богослов, Иоанн Златоуст). Признавая за ним высокое общечеловеческое значение, они называли его (напр., Св.

Григорий Б.) лучшим благом, высшим украшением человека. Особенно полезным и необходимым обладание им они считали для служителей церкви, ибо оно может помогать в борьбе с врагами истины и быть пособием при положительном раскрытии христианского учения. Св. Григорий Богослов, в надгробном слове Василию В., в особенную заслугу вменяет ему то, что он в совершенстве овладел всею полнотою современного ему образования, и при этом сильно обличает невежество тех, которые думали, что для христиан не нужна и даже опасна внешняя (нехристианская) ученость (Твор. Св. Григория Бог. в рус. перев. IV ч. сл. 43). У св. Василия В., между его творениями, есть особая замечательнейшая „Беседа к юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями“ (Твор. Василия В. в рус. пер. IV ч.). – Об отношении представителей древней церкви к греко-римской науке см.: архпм. Бориса (Плотникова). История христ. просвещения в его отношении к греко-римской образованности (Пр. Соб. 1885–1890 г. и в отдельном издании). Лебедева А. П. проф. Влияние язычества и христианства на питомцев греч. и латинских школ II, III и IV вв. (Душепол. Чт. 1885 г. №№ 1 и 2). – Проф. Певницкого В. Ф. проф. Образование отцов проповедников IV в. (Тр. К. Ак. 1892 г. №№ 9 и 10). – Присутствие элементов греко-римской науки можно видеть в научных и литературных формах произведений христианских писателей, в толкованиях св. Писания (пример – „Шестоднев“ Василия В.), в проповедях, в поэзии, в христианской философии, а особенно – в произведениях древнехристианской апологетики. В особенности оказывала на древних учителей церкви философия Платона, подобно тому, как на богословов средних веков – философия Аристотеля. См. по тому же вопросу еще в трудах: И. Реверсова. Очерк западн. апол. литературы II и III веков. (Пр. Соб. 1891, III; 1892, I-II). Проф. П. И. Цветкова. Обзор аполог. трудов вост. отцов и учителей церкви в IV и V вв. (Приб. к твор. отцов, 1872, XXV). Скворцова К. И. Философия отцов и учит. церкви (период апологетов) И. М. Скворцова. Философия св. Григория нисского (Тр. К. Ак. 1863, № 10). Проф. М. А. Остроумова. История филос. в отнош. к откров. гл. II. М. Троицкого. Суждения св. отц. и учит. II и III в. об отношении греч. образования к христианству (Тр. К. Ак. 1860, 2–3). Чистовича И. А. Об отношении между христианством и философией в первые три века (Хр. Чт. 1859 г. II т.) Смирнова П. Святоотеческие воззрения на значение научного и философского образования и на отношение веры к знанию (Вера и Раз. 1898 г. 11–24 кн.). Калачинского П. Учение отцов и учителей церкви в отношении к философии Платона (Вера и Раз. 1900 г. 1–6 кн.).

Линицкого П. И. Значение философии для богословия (Тр. Киев. Ак. 1903 г. 12 кн.;. 1904 г. 2 кн.). Тихомирова П. Прав. Догматика и религ.-филос. умозрение (Вера и Раз. 1897 г. № 16).

<sup>91</sup> - Третий вселенский собор относительно никейского символа именно определил: „да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенной от святых отец, в Никее граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представлять, или предлагать хотящим обратиться к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси: таковые еще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы епископства, и клирики клира; еще миряне, да будут преданы анафеме“, (всел соб. III, прав. 7; сн. VI всел. соб., прав. 1).

<sup>92</sup> - „Да не отменяется символ веры 318 отцев, бывших на соборе в Никее, что в Вифинии, но да пребывает оный непреложен“, – говорится в 1-м прав. II всел. собора.

<sup>93</sup> - Должно заметить, что второй вселенский собор и составленное на нем вероизложение (символ) не сразу и повсеместно в церкви были всеми признаны. Александрийский и римский патриархаты довольно долгое время хотели довольствоваться Никейским исповеданием, не принимая константинопольского символа; о последнем шли споры на догматической почве. Совершилось общее признание II-го вселенского собора и его символа в половине V-го века, на IV-м вселенском соборе, на котором торжественно был прочитан и признан константинопольский символ, равно признан и вселенский авторитет константинопольского собора (Деян. всел. соб. в рус. пер. IV т. Каз. 1865 г. Деян. IV, 103–106 стр; см. еще VI всел. соб. I прав.). Отчасти это, а также и некоторые другие обстоятельства, дали повод западным церковным историкам (Ад. Гарнаку, англ. Хорту и др.) развивать теорию, будто константинопольский символ не есть символ II-го всел. собора, равно и не есть распространенный или дополненный на этом соборе Никейский символ, а что в основе его лежит какой-либо другой древний символ, в который лишь внесены некоторые выражения из Никейского символа, или он сам представляет совершенно особый символ, только с Никейскими вставками; константинопольский же символ, следовательно, есть „апокриф“ или „подлога“. По мнению Ад. Гарнака, символ, известный под именем константинопольского будто бы есть именно символ иерусалимской церкви со вставками из Никейского символа, сделанными не на II-м всел. соборе; этот символ будто бы приводится Епифанием в его

„Ягоре“, написанном до II-го всел. соб. лет за восемь (в 373–374 г.) и был читан на соборе вместе с другими документами; однако имя константинопольского он получил после собора, равно позднее достигнул и общецерковного значения. Но все такие предположения не только не имеют для себя достаточных оснований, но и опровергаются положительными историческими данными. См. об этом: Лебедева А.П. проф. О нашем символе веры (Бог. Вестн. 1902 г. 1 и 2 кн. и 1908 г. 9 кн.; прилож. к его же „Истории всел. соборов“, 1 ч.). Спасского А.А. проф. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. I т. Серг. пос. 1906 г. 588–628 стр. См. еще заметки А.Н. О никео-константинопольском символе в Пр. Соб. 1909 г. май.

<sup>94</sup> - Опущения из Никейского вероизложения и изменения и дополнения в константинопольском символе отмечены курсивом.

<sup>95</sup> - Текст символа приведен по первоначальному изданию Прево 1631 г. с изменением в двух местах по указаниям Тутте. Сн. Чельцова. Древние формы символа веры. 30–41 стр. Здесь же приводятся в русском переводе и другие древние символы частных церквей.

<sup>96</sup> - Приведенный текст дошел до нас в послании Маркелла, еп. анкирского, к римскому еп. Юлию, писанному в 337 г., сохранился и у св. Елифания кипрского в „Ягоре“ (ер. LXXII, 3). Сн. Чельцова. Древние формы символа. 96 стр.

<sup>97</sup> - Libri symbolici ecclesiae catholicae. Edit. Fr. G. Streitwolf et Rud. E. Klener. Gotting 1836. I t. 3–5. Стацевича Простр. р.-католич. катих. Киев. 1889 г. 21 стр. В этой же форме принимается этот символ и протестантством.

<sup>98</sup> - См. об этом у проф. Чельцова. Древние формы символа, а также; Николая М. Символ апостольский (Тр. Киев. Ак. 1865 г. II т.). Попова В. Д. Апостольский символ (там же, 1908 г. февр-март). Керенского В. Школа ричлианского богословия. 356–376 стр. Преображенского А. Символ апостольский (Пр. Соб. 1903 г. 6 кн.).

<sup>99</sup> - Об авторитете последних соборов, поставляемых в греческой церкви наравне с авторитетом вселенских соборов, см. у пр. М. А. Остроумова. Очерк православного церковного права (стр. 227–229). – Постановления вселенских и поместных соборов обыкновенно печатаются в „Кормчей книге“, издаваемой в последнее время Св. Синодом под названием: „Книга правил св. апостол, св. соборов вселенских и поместных и св. отец“.

<sup>100</sup> - Обыкновенно печатается символ св. Григория при „Православном исповедании веры“ с приложением повествования св.

Григория нисского о том, как получил неокесарийский епископ откровение о вере. Сн. Григория нис. Сл. о жизни св. Григория чудотворца (VIII т. в рус. пер).

<sup>101</sup> - Печатается обыкновенно при „Следованной псалтири“. См. также Аванас. В Твор. в рус. пер. IV т. в конце.

<sup>102</sup> - Грам. Нектария, патр. иерусалимского, при „Исповедании“ в рус. пер. „Исповедания“. Сн. там же грам. конст. патр. Парфения. О принятии этого „Исповедания“ всею греческою церковью засвидетельствовали и два восточных собора: иерусалимский 1672 г. (об этом соборе см. ст. прот. А. В. Горского в Приб. к твор. св. отц. 1871 г. XXIV т.) и константинопольский 1691 г. Сн. ст. в Хр. Чт. 1814 г. II ч. „О книге, называемой: Прав. испов. кафол. и апост. церкви восточной“, и Червяковского Е. „Римский катихизис“ и „Правосл. исповедание“ П. Могилы. 1891 г. Адриана, патр. всеросс. „Воззвание к прав. христианам“ по случаю издания „Исповедания“ (Хр. Чт. 1843 г. IV ч).

<sup>103</sup> - Написано было „Исповедание“ и представлено на рассмотрение восточных патриархов и соборов на греческом и латинском языках. Издано оно было первоначально на греческом языке и для распространения среди греков (в Амстердаме. 1662 г.), а потом издано было в переводе с греческого на латинский язык (но не латинский оригинал П. Могилы) с подлинным греческим текстом (Л. Норманом в Лейпциге, 1695 г.). На обоих же этих языках издано „Исповедание“ Киммелем в Libri symbolici ecclesiae orientalis. Jenae. 1843 г. В России и на славянском языке в переводе с греческого первое издание „Исповедания“ явилось в 1696 г. На русский язык „Исповедание“ переведено было с греческого С.-Петербургскою дух. академиею и издано в первый раз в 1830 г. После издание многократно повторялось для руководства православным. Сн. указ. ст. в Хр. Чт. 1844 г. II т., а также Груздева В. в Богосл. энцикл. IX т. ст. под словом „Катихизисы русские“.

<sup>104</sup> - В подлиннике, с латинским переводом, см. это „Исповедание“ у Киммеля в Libri symb. escl. orient. В 1908 г. прот. И. Соловьевым в качестве прибавления к ж. „Вера и Церковь“ издано было „Исповедание“ под заглавием „Послание восточных патриархов к епископам Великобритании с изложением веры православной“ на греческом языке вместе с новым переводом его на русский язык. То же „Послание“ см. еще в Хр. Чт. 1838 г. I ч.

<sup>105</sup> - Катихизис митр. Филарета постепенно, после неоднократных исправлений и дополнений, достиг того своего совершенства, какой ныне



имеет. Первое его издание было в 1823 г.; после исправлений и строгой цензуры, в 1827 г. явилось новое его издание, но и оно потребовало исправлений и дополнений; по одобрении их Св. Синодом катихизис с этими исправлениями и дополнениями был напечатан в 1839 г. и с тех пор и доньше сохраняет свой неизменный вид. См. Корсунского И. В. проф. Судьбы катихизисов митр. Филарета (Рус. Вестн. 1883 г. 1 кн.). Его же. Филарет, митр. Моск., в своих катихизисах (Сборн. Общ. люб. дух. просв., изданный по случаю 100-летнего юбилея со дня рождения митр. Филарета). Критич. замечания на краткий катих. м. Филарета, изданные проф. Н. И. Барсовым в Хр. Чт. 1881 г. 11–12 кн.

<sup>106</sup> - Систематическое изложение извлечений из указанных вселенских вероизложений и символических книг можно находить в изданном С. П. Никитским сборнике; „Вера православной восточной греко-российской церкви по её символическим книгам“. Москва. 1887 г.

<sup>107</sup> - В издании Киммеля Libri symbol. eccles. orientalis к символическим книгам восточной церкви отнесены и такие, которые вовсе не суть православные символические книги, именно: 1) Исповедание прав. веры Геннадия, конст. патриарха, хотя оно точно, православно и имеет свою относительную важность (см. это „Исповедание“ в рус. пер. в Хр. Чт. 1828 г. XXIX ч.); 2) Исповедание правосл. веры (не свободно от погрешностей в учении о таинствах) Митрофана Критопула, бывшего впоследствии патриархом александрийским (см. в рус. перев. в Хр. Чт. 1844 г. III ч.; 1846 г. II ч.), и 3) Исповедание веры (совершенно кальвинское), известное под именем Кирилла Лукариса, патриарха цареградского, но вовсе ему не принадлежащее.

<sup>108</sup> - Литература. – Макария митр. Прав. Догм. Богосл. I т. §§ 6–8. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. I т. §§ 16–19. Певницкого В. Ф. проф. О судьбах богословской науки в нашем отечестве (Тр. Киев. Ак. 1869 г. 11–12 кн.; по поводу этой статьи: Пр. Об. 1870 г. I т; Тр. Киев. Ак. 1871 г. 3 кн.). Беляева А. Д. проф. В Богосл. энцикл. изд. ж. „Странник“ ст. под словом: „Догматич. Богословие. История Догматики как науки“ IV т.

<sup>109</sup> - Сочинения древних христ. апологетов на русский язык переведены свящ. П. Преображенским, покойным издателем „Прав. Обозрения“. Москва, 1867 г. – Исследования о трудах апологетов: К. Скворцова. Филос. отцов и учит. церкви. И. Реверсова. Оч. запад. аполог. литературы (см. выше, стр. 93 прим.). И. Смирнова. Очерк истории дух. просвещ. в древн. хр. церкви (Чт. люб. д. пр. 1871, 2–7; 1872, 1). – Раскрытие догматических истин в писаниях апологетов (там же, 1869 г. 9

кн.).

<sup>110</sup> - Сочинение его „Обличение и опровержение лжеименного гносиса“ переведено свящ. П. Преображенским. Москва. 1868 г. Исследования о нем: Д. Ф. Гусева. Догматич. система св. Иринея (Пр. Соб. 1874, II-III). К. Скворцова. Философское учение св. Иринея (Тр. К. Ак. 1867, № 11).

<sup>111</sup> - Сочинения Тертуллиана на русском языке существуют в переводе В. Корнеева, в двух томах. Спб. 1847 г. Перевод с крупными недостатками. В „Трудах Киев. Дух. акад.“ с 1909 г. начат печатанием новый перевод произведений Тертуллиана. – Попова К. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев. 1880 г. Соч. И. Реверсова, К. Скворцова и др. См. выше.

<sup>112</sup> - Все известные творения Климента алекс. переведены на русский язык с подлинного текста И. Корсунским. Перевод „Стромат“, с учеными примечаниями, издан в 1892 г., в Ярославле. – Е. Попов. Вера и её отношение к религиозному знанию по уч. Климента ал. Киев. 1883.

<sup>113</sup> - В полном виде сочинение „О началах“ сохранилось только в вольном латинском переводе Руфина. Недавно оно переведено на русский язык и издано Казанскою дух. акад. в 1899 г. с особым введением и примечаниями. Разделяется оно на четыре книги. Догматы раскрываются собственно в первой – о Боге Отце, Сыне и Св. Духе, о богопознании, о высших духах, их свободе, падении и различии духа от материи, и второй – о творении мира и человека, о воплощении Слова, о действии Духа Св. в пророках и апостолах, о душе, воскресении, наградах и наказаниях – книгах, в третьей же – рассуждения отчасти догматического, а преимущественно нравственного, а в четвертой – герменевтического характера. В рассуждениях преобладает философский дух пред верою в откровение. Из несогласных с общецерковною верою здесь встречаются мнения, носящие отпечаток неоплатонической философии: о происхождении мира от вечности, предсуществовании душ, конечности адских мучений и т. п. – Исследования об учении Оригена. Малеванского Г. свящ. (еп. Сильвестра). Догматическая система Оригена. Киев. 1870 г. Болотова В. В. Уч. Оригена о Св. Троице. Спб. 1879 г. Ф. Елеонского. Уч. Оригена о божестве Сына Божия и Духа Св. и об отношении Их к Отцу (Хр. Чт. 1879, II).

<sup>114</sup> - На русском языке эти поучения известны в переводе моск. архиеп. Амвросия (Москва, 1772 г.), в переводе, сделанном при Ярославской семинарии (1822 г.) и Московской дух. академии. Первое изд

1855 г.

<sup>115</sup> - В изданных Моск. дух. академиею творениях св. Григория Нисского в русском переводе помещено это слово в IV томе. – Исследования об его учении: Несмелова В. Догм. система св. Григория нисск. Казань, 1887 г. Мартынова А. В. Антропология Григория нис. (Пр. к твор. св. Отц. 1886, XXXVIII. Его же. Эсхатология св. Григория нис. (1883, XXXII). К. Скворцова. Уч. св. Григория нис. о достоинстве природы человеческой (Тр. К. Ак. 1865, № 10).

<sup>116</sup> - Это произведение блаж. Феодорита составляет пятую книгу обширного его сочинения под заглавием: „Краткое изложение зловредного еретического учения“. В первых четырех книгах этого сочинения опровергаются еретические учения, а в V кн. первые 23 главы догматического, а последние 6 глав нравоучительного и полемического содержания. См. твор. блаж. Феодорита, рус. пер. изд. Моск дух. ак 1859 г. VI ч. Исследование о нем: Глубоковского Н. Н. Бл. Феодорит, еп. кирский. I-II т. Москва. 1890 г.

<sup>117</sup> - В рус. перев. „О граде Божиим“ издано Киев. дух академиею. Творений бл. Августина томы III (книги I-VII, IV (кн. VIII-XIII), V (кн. XIV-XVII) и VI (кн. XVIII-XXI). Исслед. об этом произведении: М. Красина. Творение бл. Августина „De civitate Dei“ как апология христ. в его борьбе с рим. язычеством. Казань. 1873 г. Иером. Григория. Соч. бл. Августина „О граде Божиим“ как опыт хр. философии истории (Вера и Раз. 1891. I, 2). „Энхридион“ в рус. пер. напечатан приложением к „Труд. Киев дух. ак.“ за 1908 г.

<sup>118</sup> - "Ἐκδοσις или ἔκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως св. И. Дамаскина, разделенное им самим на 100 глав, а позднее учениками П. Ломбарда на четыре книги, представляет следующее расположение содержащихся в нем предметов: в первой книге – уч. о Боге: Его непостижимости, бытии, единстве по существу, троичности в лицах и об Его свойствах; во второй книге – учение о творении и его главнейших видах, о промысле, предведении и предопределении; в третьей книге – о домостроительстве нашего спасения: уч. о лице Искупителя и совершенном Им деле спасения; в четвертой книге – продолжение уч. об искуплении и усвоении верующими искупления – о вере, таинствах (о крещении и евхаристии), о почитании святых, мощей, икон, о девстве и пр. и уч. об окончании домостроительства, – об антихристе, воскресении мертвых, вечных наградах и наказаниях. На русском языке „Изложение“ существует в переводе Моск. дух. акад., составляющем

библиографическую редкость. Последнее (4-е) изд. 1855 г. Есть и несколько переводов на славянский язык; древнейший – Иоанна, экзарха болгарского (X в.). Новый перевод „Точного изл. прав. в.“ сделан и издан с учеными примечаниями профессором С.-Петербур. дух. ак. А. А. Бронзовым. Спб. 1891 г.

<sup>119</sup> - О состоянии просвещения в Византии от конца XI и до половины XV в. и в частности о характере и условиях появления указанных догматико-полемиических сочинений см. у проф. А. П. Лебедева в „Очерках истории византийско-восточной церкви“. Москва. 1892. 564–590 стр. В „Сокровище“ Н. Ховиата, между прочим, есть упоминания о любопытных ересьх его времени, нам очень мало известных, именно о следующих: гносимахах, тнитопсихитах, христоритах, этнофронах и парерминевтах (в „Очерках“ см. 576–577 стр.).

<sup>120</sup> - Поименованы в Догм. Богословии митр. Макария. I т. §7; Ср. еп. Сильвестра Опыт Догм. Бог. I. § 19.

<sup>121</sup> - Напечатан отдельным изданием. Казань, 1855 г. Об этом сочинении: Макария архиеп. Преп. Иосиф в его „Просветителе“ (Хр. Чт. 1871, II). Казанского П. С. Пр. Иосиф В. и его писания (Приб. к тв. св. отц. 1847, V). „Просветитель“ пр. Иосифа (Пр. Соб. 1859, III). Булгакова П. А. Пр. Иосиф В. Спб. 1865.

<sup>122</sup> - О П. Могиле и его трудах: прот. А. В. Горского. Петр Могила, митр. Киевский (Приб. к твор. отцов 1846, IV). Голубева С. Т. Киев. м. Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1884 г. Его же. История Киевской дух. акад I т. Киев. 1886 г.

<sup>123</sup> - От этого времени дошли до нас в рукописи система Догматики, читанная в Киевской академии с 1642 по 1656 г. и составленная по богословию Фомы Аквината, и система Иоасафа Краковского, преподаваемая там же с 1693 по 1697 г. Обе системы состоят из отдельных догматико-полемиических трактатов. В XVII в. видными богословами были в киевской Руси Епифаний Славинецкий, Кирилл Транквиллион, Захария Копыстенский, Исаия Козловский, Петр Могила, Иоанникий Голятовский и др., а в московской Руси Симеон Полоцкий и ученик его Сильвестр Медведев, не чуждые папистических заблуждений, представители западной образованности, греки братья Иоанникий и Софроний Лихуды, представители греческого просвещения. Влияние тех и других на направление школьной учености в Москве не было продолжительным.

<sup>124</sup> - Сам Ф. Прокопович успел составить только первую половину догматической системы; а так как она была принята в Киевской академии

во второй половине XVIII в. в руководство, то трудом окончания его системы по его плану заняты были многие ректоры академии, а именно: Давид Нащинский, Никодим Панкратьев, Кассиан Лехницкий и Самуил Миславский, который и напечатал ее со своим дополнением в 1782 г., а еще она была издана в 1792 г. В сокращенном виде издал ее епископ чигиринский Ириней Фальковский под заглавием: „Theologiae christianae compendium“, в двух томах (в 1802, 1810, 1812 и 1827 г.). Богословие Фальковского служило руководством в начале XIX в. Сн. Беляева А. Д. проф. указ. ст. в Богосл. энцикл. IV т. О богословии Феофана Прокоповича см. исследования: Червяковского П. в Христ. Чт. 1876 г. I-II т. 1877 г. I-II т; 1878 г. I т. Тихомирова Ф. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в лицах. Спб. 1884 г. Ю. Ф. Самарина (V т. его сочинений). Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М. Савкевича. Уч. Стефана Яв. и Феофана Пр. о св. Предании (Вера и Раз. 1893, № 4).

<sup>125</sup> - Составлено оно было из уроков, преподанных наследнику престола Павлу Петровичу. Написано общепонятно, сжато, без схоластического формализма, прекрасным чистым языком. В I-й части изложено богословие естественное, во II-й – христ. вероучение, в III-й – заповеди. Напечатано было в 1765 и 1780 г. Оно было переведено в XVIII же веке на языки латинский, греческий и французский.

<sup>126</sup> - Составлена в 1797 г., издана в Москве 1806 г.

<sup>127</sup> - Читано в Тверской семинарии; издано двукратно: в 1783 и 1790 г в С.-Петербурге.

<sup>128</sup> - Большая часть из них осталась в рукописях, а напечатаны только: проф. прот. Петра Терновского: Догматическое Богословие (издано в 1838 и 1844 гг.); Антония (Амфитеатрова), архиеп. казанского: Догматическое Богословие правосл. кафеол. церкви, с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. Оно было учебником в дух. семинариях в течение 20-ти лет (1-е изд. в 1848 г., 8-е в 1862 г.); Макария митр. Руководство к изучению христ. правосл.-догматич. Богословия (1-е изд. 1869 г.). Оно есть сокращение полной системы Догматики того же автора и заменило собою учебник по Догматике преосв. Антония. Из позднейших сочинений можно относить сюда те, которые представляют собою изъяснение „Простр. Катихизиса“. Наиболее полным и обстоятельным из них является: прот. Титова Г. И. Уроки по пространному христ. катихизису. Спб. 1889 г. (в двух книгах). К кратким же учебным пособиям по Догм. Богосл., требующим упоминания, относятся: прот. проф Н. Фаворова: Чтения о догматических истинах

правосл. хр. веры. Киев 1882 г. – Сергиевского Н. прот.-проф. Об основных истинах христ. веры. Апологет. чтения. Москва. 1872 г. Сидонского Ф. Ф. прот.-проф. Генетическое введение в православное богословие. Спб. 1877 г. Для преподавания Закона Божия в старших классах средних светских учебных заведений были изданы: Смирнова П. А. Излож. прав. хр. веры. Спб. 1890 г. Прот. Г. Заркевича. Очерк уч. хр. веры. Спб. 1873 г. Прот. А. Рудакова. Прав. Догм. Богословие. Спб. 1876 г. В последнее время для той же цели появилось немало изданий этого рода и других авторов.

<sup>129</sup> - Оно составлено из лекций преосв. Филарета, которые он читал в Москов. дух. академии и которые были написаны им под влиянием р.-латинских догматических систем Клеэ и Бреннера.

<sup>130</sup> - Первоначально было печатано в Трудах Киев. Акад. с 1897 по 1891 г. под заглавием: „Из чтений по Догматическому Богословию“. Издано отдельно в пяти томах. Сравнительную оценку догмат. систем м. Макария и еп. Сильвестра см. в ст. об этом Введенского А. И. (Чт. люб. дух. пр. 1888 г. №№ 2–4), о системе арх. Филарета – в ст. А. Л. Лебедева (Стран. 1865 г. № 2). См. еще Введенского А. И. К вопросу о методологической реформе православной Догматики (Бог. Вестн. 1904 г. 6 кн. и в отд. изд.). Скабаллановича М. Н. Преосв. Сильвестр как догматист (Тр. Киев. Ак. 1909 янв.). Обстоятельное, довольно полное и целостное изложение православно-христианского учения можно находить и в других произведениях новейшей русской богословской науки, хотя они и не представляют систем Догматики. Замечательнейшее из них проф. Моск. дух. акад. прот. Ф. А. Голубинского и Д. Г. Левитского: Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека (имеют отношение к Догм. Богословию и академич. лекции по Умозрительному Богословию прот. Голубинского. Москва. 1886 г.). Сюда же должно отнести: Иоанна (Соколова), еп. Смолен., академические чтения по Догмат. Богословию (Хр. Чт. 1874 и 1876–77 гг.; изд. и отдельно под заглавием: „Богословские академ. чтения“ преосв. Иоанна. Спб. 1906 г.). Проф. А. Д. Беляева. Любовь божественная. Опыт раскрытия главнейших христ. догматов из начала любви божественной. Москва Изд. 1880 и 1884 г. Тихвинского Н. прот. Чтения по правосл. христ. богословию. Вып. I. Ярослав. 1794 г. Светлова П. Я. прот. Опыт апологетического изложения прав.-христ. вероучения. Киев. 1898 г. I и II т. Труд не окончен. Его же. Курс апологетического богословия. Киев. 1905 г. (Отзывы: Добромыслова Д. в Вер. и Церк. 1901 и 1902 г. 1 кн.; Виноградова в Рус. Вестн. 1901 г.). Прот. А. Кудрявцева. Краткий курс лекций по православному богословию.

Москва 1889 г. Особенное положение в ряду поименованных опытов системат. изложения догматов занимает также требующее упоминания соч. еп. Иустина. Православно-христианское вероучение (в двух книгах. 1884 и 1887 г.).

<sup>131</sup> - Литература о них: свящ. В. Нечаева (Виссариона, еп. костр.). Св. Димитрий, митр. ростовский. Москва. 1849. И. Шляпкина. Св. Димитрий рост. и его время. Спб. 1891 г. Ю. Ф. Самарина. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Морева I. прот. „Камень веры“ Ст. Яворского, его место среди отечественных противосектантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений, Спб. 1904 г. Попова М. С. свящ Св. Димитрий ростовский и его труды. Спб. 1910 г.

<sup>132</sup> - Указание русских сочинений по Догм. Богословию прежних веков можно находить: у митр. киев. Евгения (Болховитинова) в Словаре рус. дух. писателей (с IX в. по 1823 г.), у архиеп. Филарета в „Обзоре русск. дух. литературы“, (в I ч.—за 862–1720 г., во II ч.—за 1720–1858 г.). Вышедшие с 1801 г. по 1888 г. догматические сочинения перечисляются (впрочем, весьма неполно) в составленном С. Н. Указателе русских книг и брошюр по богосл. наукам. Москва. 1891 г. См. также печатные систематические каталоги библиотек духовных академий. Перечень статей в дух. журналах можно находить (кроме изданных редакциями указателей) у П. Карпова в Системат. указат. статей по богословию в дух. журналах (по 1887 г. с года основания журналов). – При изложении содержания науки будут особо указываемы существующие отдельные сочинения и журнальные статьи, соответственно их отношению к излагаемым отделам науки.

<sup>133</sup> - Из таковых требуют здесь особенного упоминания исследования: В. Несмелова. Догм. система св. Григория нисского. Каз. 1887 г. Свящ. Н. Виноградова. Догмат. уч. св. Григория Богослова. Каз. 1887 г.

<sup>134</sup> - Мысли этих святителей о догматах можно находить изложенными в системе и в особых сочинениях: Н. Уч. св. Тихона об истинах Прав. Христовой веры и церкви. Спб. 1864 г. А. Лебедева. Излож. прав. Христ. веры в беседах по руководству писаний св. Тихона. Спб. 1866 г. А. Городкова. Догм. Богосл. по сочин. митр. Филарета. Каз. 1887 г.

<sup>135</sup> - Сочинения Иннокентия, арх. херс. и таврич. Изд. М. Вольфа. 1877. I–XI т. Догмат. трактаты в XI т.

<sup>136</sup> - Кроме специально ученых трудов покойного пр. Никанора глубокомысленные объяснения догматов веры можно находить в „Собрании его поучений, бесед, слов и речей“. Одесса. 1891. I–V т.

<sup>137</sup> - Из многих ученых трудов преосв. Сергия разумею преимущественно его „Беседы об основных истинах св. прав. веры“. Москва. 1892 г.

<sup>138</sup> - От schola – школа scholasticus – начальник школы, профессор, ученый. – Зачатки схоластического направления в западном богословии заметны уже в IX в. – у Алкуина († 809 г.) и его подражателей: Рабана Мавра († 856 г.), Пасхазия Радберта († ок. 870 г.) и др. Но утверждение и процветание схоластики началось с XI в. Наиболее замечательными представителями её были: в XI в. – Ансельм, арх. кентерб. († 1109 г.), в XII в – Петр Абеляр († 1142 г), Петр Ломбард († 1104 г.), в XIII Александр Галес (doctor irrefragibilis † 1246 г.), Альберт великий (dr universalis † 1280 г.), доминиканец Фома Аквинат (dr angelicus † 1274 г.), последователи которого назывались фомистами, и францисканец Иоанн Дунс Скотт (dr subtilis † 1308 г.), также имевший многих последователей, называвшихся скоттистами, и мн. др. Из всех произведений цветущего периода схоластики особенно высоко ценилось и доселе ценится Фомы А. „Summa totius theologiae“. Для изучения его воззрений при Пие IX († 1878 г.) в Неаполе образовалась даже особая академия, а при Льве XII с тою же целью основана в самом Риме „Академия св. Фомы“. В энциклике 1879 г. „A terni Patris“ Лев XIII выразил желание, чтобы и вообще в р.-католических школах преподавание велось в духе и смысле учения Фомы, что настоятельно подтвердил и папа Пий X в энциклике против модернистов (см. ниже). Догматические трактаты и учебники, после некоторого перерыва, опять стали составляться „ad mentem angelici doctoris Thomae Aquinatis“. Появился и многотомный курс Догматики бенедиктинца Лоренцо Янссен (вышло 6 томов), представляющий собою пространный комментарий к Summa theologiae Фомы Аквината.

<sup>139</sup> - Кроме схоластического направления богословия в западной церкви с XII в. развивалось еще мистическое (от μύειν –запирать, закрывать глаза). Наиболее замечательными представителями его были: Бернард клервосский († 1153 г.) с друзьями и последователями, Иоанн Бонавентура (dr seraphicus † 1274 г.), Генрих Эккарт († 1329 г.), Иоанн Таулер († 1361 г.). В свою область оно захватило Иоанна Жерсона († 1429 г.), Виклефа († 1384 г.) и Гусса († 1415 г.), пока, наконец, не легло в основу реформации. Мистика, хотя и способствовала ослаблению схоластики с XIV в., но вытеснить ее из области богословия не могла. – Между прочим, из произведений мистического богословия XV в., когда уже в мистике умозрительное направление сменилось практическим, особенною



известностью пользуется произведение Фомы Кемпийского († 1471 г.): „О подражании Христу“. На русский язык его перевели граф Сперанский, К. П. Победоносцев и еще неизвестный переводчик. См. по этому вопросу: Вертелавского А. Ф. Западная средневековая мистика. Харьков. 1888 г. (то же в ж. „Вера и Раз.“ 1887–88 г.).

<sup>140</sup> - Реформация, в связи с определениями тридентского собора (1545–1546 г.), между прочим, вызвала римских богословов на исследования вероисповедных особенностей рим. католичества и протестантства. Из богословов-полемистов этого времени особенно известен кардинал Беллярмин († 1621 г.) своим сочинением: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus nostri temporis haereticos* (Рим. 1581–93 г.). После реформации более решительными стали и протесты против схоластического богословия со стороны римских богословов. Из таких более известны: Эразм роттердамский († 1536 г.), Мельхиор Кано († 1560 г.), Дионисий Петавий († 1652 г.).

<sup>141</sup> - Напр. Гермеса († 1831 г.) и его учеников и друзей, Гюнтера († 1861 г.), Баадера († 1841 г.) и др. Об „Индекс“ см. в ст. И. Пл-ва. Значение Индекса и Силлабуса в катол. мире и их взаимное отношение (Вер. и Раз. 1886, I. 2). Воздвиженского. История запрещенных книг (Index'а) на западе (Пр. Об. 1885 г. № 1; 1886 г. № 1). В последней дается довольно подробное изложение содержания объемистого (два тома) труда Reusch'а об Индексе. «См. еще в Богосл. энцикл. V т. ст. С. Т. под словом „Индекс“.

<sup>142</sup> - Из богословов либерального направления или антисхоластиков наиболее известны: Кун, Клез, Берляге, Бреннер, Дирингер, Дрей, Штауденмайер и др. Богословы ультрамонтане: Перроне, Либераторе, Клеутген, Клеменс, Шэцлер, Денцингер, Швебен, Юнгман, Янсен, Гейнрих и др. – Литература о судьбах рим.-кат. Догматики: еп. Сильвестра. Оп. Догм. Бог. § 21. А. И. Шостына. Источники и предмет Догматики по воззрению катол. богословов последнего полувека (Вер. и Раз. 1889, I т., 2 ч.). Арсеньева И. свящ. Ультрамонтанское движение до ватиканского собора включительно (Вера и Раз. 1892 и 1893 г.).

<sup>143</sup> - Вождями старокатоличества выступили и ныне являются весьма ученые из западных богословов, напр., Деллингер (ум. в 1891 г.), Эд. Герцог и Рейнкенс (ныне умерший), старокатолические епископы Мишо, Лянген, Рейш, о. Гиацинт Луасон, Ляухерт, Л. К. Гетц, Кеннинк и др.

<sup>144</sup> - Литература. – Яньшева И. Л. Письма и заявления Деллингера о ватиканских декретах, 1869–1887 г. (Христ. Чт. 1891 г. II т.). Его же: Боннская конференция (Хр. Чт. 1874 г. III т.). Об отношении

старокатоликов к православию (Церк. Вестн. 1890 г. №№ 44–46). Мнения уполномоченных представителей православия и старокатолицизма по вопросу о соединении старокатоликов с православными. Спб. 1890 г. Новые официальные и другие данные о вере старокатоликов. Спб. 1902 г. Четвертый интернациональный старокатолический конгресс (Церк. Вестн. 1897 г. №№ 39–40). – Беляева Н. Я. Происхождение старокатоличества. По поводу выхода в свет в перев. с предисл. протопр. И. Л. Яньшева брошюры: Письма и заявления Деллингера о ватиканских декретах (Душ. Чт. 1892 г. 3–6 кн.). О символических книгах старокатоликов. Руков. к обуч. старокатолической вере (Хр. Чт. 1876 г. II ч.). Керенского В. А. Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении. Каз. 1894 г. Его же: Четвертый интернациональный старокатолический конгресс (Каз. 1894 г.; то же в Прав. Соб. за 1904 г.), пятый (Харьк. 1902 г. и в Вере и Раз.), шестой (Каз. 1904 г. и в Пр. Соб.). Значение последнего (VII-го) интернацион. старокат. конгресса, О кафоличности церкви (Душеп. Чт. 1908 г. янв.). Что разделяло и разделяет восточно-православную и западную старокатолическую церкви? (Вера и Раз. 1908 г. 13–18. 22 и 24 кн.). – Осинина И. Т. Старокатол. движение и мюнхенский конгресс (Хр. Чт. 1871 г. II; ср. Пр. Об. 1871 г. 9 кн.). Отчет о второй боннской конференции (Хр. Чт. 1876 г. I т.). А. Б. Старокатоличество (Тр. Киев. Ак. 1893 г. 2 кн.). Киреева А. А. Конгресс старокатоликов в Люцерне. Спб. 1892 г. Его же. Современное положение старокатолического вопроса (Бог. Вестн. 1908 г. нояб.). Смирнова Е. К. прот. Православен ли Intercommunio, предлагаемый нам старокатоликами? (Вера и Раз. 1893 г. II т.). Его же. Православен ли старокатолицизм? (Церк Вед. 1892 г. №№ 36–39). Добронравова В. Десять лет из истории старокатолического движения (Хр. Чт. 1890 г. 11 ч.). – Для ознакомления с основоположениями и вероучением старокатоличества и для приготовления соединения церквей, согласно постановлению старокатол. конгресса в Люцерне (в сент. 1892 г.), издается с 1893 г. особый журнал: „Международное Богословское Обозрение“ (Revue Internationale de Theologie, – на яз. франц., немецк. и англ.). Существуют и особые комиссии для предварительного разрешения вопросов касательно воссоединения старокатолической и православно-русской церкви: „С.-Петербургская по старокатолическому вопросу“ и Роттердамская, преобразованная в Гааге. – По частным вероисповедным вопросам литература о старокатоличестве указывается особо, в своем месте.

<sup>145</sup> - В рус. переводе В. Троицкого эта энциклика напечатана в

„Страннике“ за 1908 г. февр. и март. В ней модернистское движение поставляется наряду с протестантским в XVI в. „Первый шаг сделан протестантством, – пишет папа в энциклике, – второй делает модернизм“. И, действительно, оно имеет не местный интерес (как, напр., галликанизм), направлено не против одного какого-либо римского догмата, а есть явление общекатолическое, направлено против всей системы католицизма, и несмотря на папское осуждение в энциклике „*Rascendi dominici*“, крепнет и развивается. В рядах модернистов находятся видные и несомненно просвещенные лица, ректора и профессора университетов, академий и семинарий, много священников. Во главе модернизма стоят выдающиеся личности: Ромул Мурри – в Италии, сорбоннский профессор аббат А. Луази – во Франции, Тиррель – в Англии. Модернистами для распространения своих идей издаются свои журналы и газеты. После папской энциклики многие из священников-модернистов наружно смирились, оставшись тайными модернистами, но многие и не захотели так поступить; во Франции, напр., до 500 священников-модернистов сняли духовный сан и обратились к светским профессиям. Литература о модернизме. – Троицкого С. Соединение церквей и модернизм (Странник, 1908 г. апр.). А. Н. В. Модернизм и апологетический кризис на западе (там же, 1907 г. сент-окт.). Четверикова И. П. Религиозный модернизм и борьба с ним римской курии (Тр. Киев. Ак. 1908 г. июнь). Браткова С. Новокатолицизм в Италии (Бог. Вестн. 1907 г. авг.). Его же. Новокатолицизм и энциклика Пия X о модернистах (там же, 1908 г. июль-авг.). Соколова В. А. Модернизм в р.-католической церкви и в нашей православно-русской церкви (Христианин, 1908 г.). Лукашевича Д. Религиозный модернизм в р.-католической церкви (Вера и Раз. 1909 г. 15–18 кн.).

<sup>146</sup> - Наиболее известнейшие лютеранские догматисты XVI-XVII вв.: Меланхтон, составивший протестантскую Догматику под заглавием: *Loci (тезисы, основоположения) communes theologici* (1521 г.); Хемниц (*Loci theologici* 1591 г.); Гуттер (*Compendium theologie* 1610 г.), получивший прозвание „возрожденный Лютер“, ученик его Иоанн Гергард, написавший догматическую систему в 20 томов (*Loci theologici* 1610–1621 г.); Квенштедт (*Theologia didactico–polemica* 1865); Буддей (*Institutiones theologie* 1723 г.) и др. Все эти системы Догматики у лютеран церковного направления пользуются большим уважением.

<sup>147</sup> - Догматическими представителями этого рационализма были: Теллер († 1804), Генке († 1809 г.), Векшайдер († 1849), Эккерман и др.

<sup>148</sup> - Догматисты супранатуралистического направления: Дедерлейн († 1792), Морус († 1792), Шторр († 1805), Штевдель († 1857), Ган († 1863) и др рационалистически-супранатурального: Аммон († 1849), Шотт († 1835), Бретшнейдер († 1848) и др.

<sup>149</sup> - Конфессионального или церковного направления по преимуществу держались и держатся: Мартенсен, датский епископ († 1884 г.); его „Христ. Догматику“ предположено ж. „Вера и Разум“ в 1910 г. дать в русском переводе с переводного немецкого издания 1856 г.; Томазий, Фр. Филиппи, Лютардт, Канис, Шеберлеин, Генр. Шмид, Геппе и др. К выразителям посредствующего, или примирительного направления принадлежат: Твестен, Карл Нич, Роте, Шенкель, Кремер, Дорнер, Келер, Фридр Нич, Франк, В. Шмидт, Эттинген и др.

<sup>150</sup> - Литература. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. § 22. Его же. Крат. истор. оч. рационализма в его отнош. к вере (Тр. К. Ак. 1862, №№ 4–5; 1803, №№ 11–12). Состояние протест. богословия в конце XVIII в. (Пр. Соб. 1864, I-II). Богосл. синкретизм в лютеранстве XVII ст. (Пр. Об. 1874, I) – В. Нечаева. Пиэтизм и его истор. значение (ib 1873, I-II). А. Гренкова. Главные направления в немецком богословии XIX в. Каз. 1883. А. Г. Письма о нем. богословии. Школа новолютеранская (Пр. Соб. 1887, № 5). Ф. Виноградова. Новая тюрбинг. школа (Тр. К. Ак. 1863, №№ 6, 7, 9). Павловича А. А. Движения богословской мысли в современной Германии (Хр. Чт. 1897 г. I т.). Алексинского И. Очерк современного состояния протестантского богословия (Вера и Раз. 1902 г. 15, 18, 19 и 24 кн). S. N. Немецкий протестантизм к началу XX стол. (там же, 1908 г. I т.). Беляева А. Д. Указ. ст. „История Догматики“ в IV т. Бог. энцикл. О ричлианстве см. Выше: Сноска 41.

<sup>151</sup> - Превосходное философско-богословское разъяснение и обоснование учения о происхождении и содержании идеи о Боге, её значение для веры в Бога и богопознания, дано покойным профессором В. Д. Кудрявцевым в его трудах, особенно: „Религия, её сущность и происхождение“, „Источники идеи Божества“ и „Метафизический анализ идеального познания“ (Собр. сочин. I и II т.). Здесь разъясняются относящиеся сюда вопросы и отрицательно, путем разбора и опровержения ложных и односторонних теорий, и положительно, чрез раскрытие и твердое обоснование правильного воззрения. Это признается, и справедливо, особенною ученою заслугою покойного православного высокого философа. Основные положения кратко по тому же вопросу изложены в его труде: „Начальные основания философии“.

<sup>152</sup> - „Душе благочестивой, – свидетельствует блаженной памяти И. Я. Сергиев (Кронштадтский), – бытие Божие так же очевидно, как собственное бытие, потому что с каждою мыслью доброю или недоброю, желанием, намерением, словом или делом происходят соответствующие перемены в сердце – спокойствие или беспокойство, радости или скорби, – и это вследствие действия на нее Бога духов и всякой плоти, Который отражается в благочестивой душе, как солнце в капле воды; чем чище эта капля, тем лучше, яснее отражение и наоборот. Еще: Господь Бог в отношении к нашей душе – то же, что внешний воздух в отношении к ртути термометра, с тем различием, что расширение и стояние, повышение и понижение ртути бывает вследствие перемены в состоянии атмосферы, а наш Бог остается неизменным; душа же, изменяющаяся в отношениях своих к Богу, терпит перемены в себе, именно, она неизбежно расширяется, покоится в сердце, вследствие приближения к Богу верою и добрыми делами, и неизбежно сжимается, беспокоится, томится вследствие удаления своего от Бога“. Сергиева И. И. прот. Моя жизнь во Христе. Москва. 1894 г. I т. 15–16 стр. Сн. Евдокима еп. Речь при хиротонии.

<sup>153</sup> - Подробный обзор доказательств бытия Божия см. у В. Д. Кудрявцева в „Собр. Сочин.“ II т. „Если к доказательствам бытия Божия, – говорит он, – прилагать строго логическую мерку априорно-рационального доказательства, то они не выдерживают критики, так как в них, с одной стороны, истина, выводимая в заключении, предполагается в посылах, с другой – самые посылки не имеют той аксиоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимого из них заключения“ (497 стр.). Это приложимо ко всем существующим доказательствам бытия Божия. См. еще: Михаила (Грибановского) еп. Бытие Божие. Спб. 1891 г.

<sup>154</sup> - Кудрявцева В. Д. Атеизм. Собр. соч. II т. III в. Геттингера, Апол. христ. I ч. I чт. Несмелова В. Наука о человеке Каз. 1905 г. I т. VIII гл. Глаголева С. С. Атеизм. Ст. в Бог. энц. II т.

<sup>155</sup> - Иуст. Апол. II, 6.

<sup>156</sup> - Сильв. еп. Оп. Догм. Бог. § 37.

<sup>157</sup> - „Если судьбы Божии – бездна многа (Пс. 35, 7), как говорит пророк, и пути Его, как говорит апостол, неисследованы, а потому и вовсе неиспытаны (Рим. 11, 33), то сколько более неисследим Тот, Чьи суды и пути таковы. И неудивительно, что таков Сам Бог, если таково и Божие“, – пишет Василий В. против аномеев (в V кн. III т. 171 стр.). Сирах

изображает непостижимость Божию в таких чертах: многое мы можем сказать (разумеется, о делах Божиих во вселенной), и однакоже не постигнем Его, и конец слов: Он есть все (т. е. постигнем лишь одно: Он есть все и Творец и неусыпающий Промыслитель мира). Где возьмем силу, чтобы прославить Его? ибо Он превыше всех дел Своих... Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете, но и затем Он будет превосходнее; и величая Его, прибавьте силы: но не трудитесь, ибо не постигнете. Кто видел Его, и объяснит? и кто прославит Его, как Он есть? Много сокрыто, что гораздо больше сего; ибо мы видим малую часть дел Его (Сир. 43, 29–35).

<sup>158</sup> - Св. И. Златоуст, объясняя 1Тим. 6, 16 пишет: „обрати внимание на точность выражений Павла. Не сказал он: „сущий светом неприступным“, но: во свете живый неприступен, дабы ты знал, что если жилище неприступно, то гораздо более живущий в нем Бог. Это сказал он не для того, чтобы ты подразумевал жилище и место у Бога, но чтобы ты с большим убеждением признал непостижимость Его. Притом не сказал: „во свете живый непостижимом“, но: неприступен, что гораздо больше непостижимоети. Непостижимым называется то, что хотя исследовано и найдено, но остается непонятным для ищущих его; а неприступное – то, что не допускает и начала исследования и к чему никто не может приблизиться“. Прот. аном. Бес. III, 2.

<sup>159</sup> - В языческом мире такое представление было, впрочем, по преимуществу представлением простого народа, а не убеждением его мудрецов. Известен ответ философа Симонида царю Гиерону, спрашивавшему, что есть Бог. „Чем более я размышляю о существовании Божием, – говорил философ, – тем менее понимаю Его. Существование Его непостижимо“ (Cicer De natur. deor. n. 22). Платон говорил: „трудно уразуметь Бога, а изречь Его невозможно“. Св. Григорий Б. по поводу этого суждения „эллинского богослова“ замечает, что сказано так им „не без хитрой мысли: чтобы почитали его постигшим, сказал он трудно, и чтобы избежать обличения, наименовал сие неизреченным. Но, как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно“. Сл. 28, о богосл. 2 (III т. 19 стр. по изд. в рус. перев. 1844 г.).

<sup>160</sup> - Напр., „Валентин, Птоломей, Василид“, по словам св. Иринея, хвалились „тем, что исследовали глубины Божии“. Прот. ерес. II кн., XXVIII, 9.

<sup>161</sup> - Аэтий, по словам св. Епифания (Ер. LXXVI, в конце; –V т. 167 стр. в рус. пер.) говорил: „я знаю Бога так, как себя самого, и не настолько

знаю себя самого, как Бога“. Евномий, по свидетельству Сократа, точно также утверждал: „Бог знает о своей сущности не более нас; она известна Ему не более, а нам не менее; но что знаем о ней мы, это именно и Он, знает, и наоборот, что Он знает, это безразлично найдет и в нас (Церк. ист. IV, 7; см. Феодор. Haeret fabul. Lib. IV, c. de Eunom. et Aet). Необходимо иметь ввиду, что тот и другой так говорили с точки зрения арианской теории имен, а не с той точки зрения, что имена суть только простые знаки для обозначения известных идей, не выражающие самой сущности предмета.

<sup>162</sup> - Лжеучение еретиков II в. о познаваемости сущности Божия было опровергаемо св. Иринеем в кн. „Против ересей“ (II кн. гл. 25 и 28; IV кн. гл. 19–20 и др.). – Против Евномия и единомысленных с ним писали: св. Григорий нисский – Двенадцать книг против евномиан (V и VI т. по изд. его творений в рус. пер.), св. Григорий Богослов – Пять слов о богословии против евномиан – (III т. его творений в рус. пер.), св. Василий В. – Опровержение – в 5 книгах – на защитительную речь злочестивого Евномия (III т. в рус. пер.), св. Златоуст – О непостижимости естества Божия в беседах против аномеев (Твор. св. И. Злат. в рус. пер. I т. Спб. 1895 г.). Свод святоотеческих разъяснений см. у И. Дамаскина. Точ. изл. пр. веры. I кв., 2, 4 и 12 гл.

<sup>163</sup> - Григор. нис. Прот. аном. XII кн. 2 ч. (VI ч. 304–305 стр. в рус. пер.). О блаженствах (II ч. 440 стр.). См. Васил. В. Пис. 227 (235), к Амфилохию (в VII т.).

<sup>164</sup> - Григор. Б. Сл. 28, о богосл. 2 (III ч. 27 стр. по изд. 1846 г.).

<sup>165</sup> - Афан. Сл. на язычн. 2; Quaest. ad Antioch. resp. ad quaest. 1. См. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. I т. § 39.

<sup>166</sup> - Григор. Б. Сл. 28 (III ч. 26 стр.).

<sup>167</sup> - Васил. В. Прот Евном. 1 к. (III ч. 13 стр. по изд. 1891 г.). Григор. Б. Сл. 28 (III ч. 20 стр.). Злат. Прот. аном. III, 3. 5–6; IV; 2.

<sup>168</sup> - Григор. Б. Сл. 28 (III ч. 38–49 стр.) Васил. В. Прот. аном. 1 кн. (III ч. 31–32 стр.). Пис. 16, прот. Евномия (VI ч. 51 стр.). Григор. нис. Прот. Евном. XII кн. (VI т. 295–298; 308–312 стр.).

<sup>169</sup> - Григор. Б. Сл. 28 (III ч. 28 стр.). Сл 27, о богосл 1 (III ч. 7 стр.) Сл. 20 (II ч. 162–166 стр.).

<sup>170</sup> - Григор. Б. Сл. 28 (III ч. 19 33–36 стр.). Васил. В. Прот. аном. 1 кн. (32–33 стр.).

<sup>171</sup> - Дамаск. Точн. изл. пр. в. I кн., 4 и 9 гл. По выражению св.

Григория нисского, „всякое имя, как придуманное людьми, так и преподаваемое в свящ. книгах, имеет силу обозначать нечто лишь из того, что мыслится касательно божественного естества (περὶ τὴν θεϊκὴν φύσιν νοουμένων), а не выражают самого естества (К Авлалию, бес. о том, что не три бога – IV ч. 117 стр.), а по выражению Григория Б. нечто „из того, что окрест Бога“ (Сл. 30, о богосл. 4. – III ч. 96 стр.). См. Еще: Григор. нис. Прот. аном. 12 кн. 2 ч. (VI ч 316 стр. и след.). Васил. В. Прот. аном. 1 кн. (III ч. 27–28 стр.).

<sup>172</sup> - Григор. Б. Сл. 30, о богосл. 4 (III ч. 96 стр.).

<sup>173</sup> - Григор. нис. Прот. аном. 12 кн. (VI ч. 494 стр.; сн. II кв., 3 гл.).

<sup>174</sup> - Злат. Прот. аном. Бес. III, 3. Сн. Ирин. Прот. ерес. IV кн. 20 гл.

<sup>175</sup> - Таковы были, по свидетельству св. Ириней, Кердон и Маркион.

Прот. ерес. I кн., XXVII, 1–2

<sup>176</sup> - Filostorg Hist ecless. Lib. II, с. 3.

<sup>177</sup> - Агностицизм в качестве примеси или дополнения соединяется с разными философскими направлениями: критической философией Канта и новейшими – позитивизмом, с которым особенно родствен, неокантианством, релятивизмом и эволюционизмом, но собственно представителями агностицизма являются Дж. Ст. Милль и Герб. Спенсер. В современном умственном движении человечества агностицизм является переходною ступенью от материализма к высшему и истинному мировоззрению (теизму). Но не все имеют мужество, отвергнув грубые начала (принципы) материализма, прямо и откровенно склониться к миросозерцанию, освящаемому христианством. Литература – Введенского А. И. Вера в Бога, её происхождение и основания. Отд. I, гл V; отд. III, гл. II Тихомирова П. В. Изложение и критический разбор оснований Спенсера релятивизма (Вера и Раз. 1894 г. II т. 1 и 2 ч). Вознесенского А. Познаваем ли Бог как абсолютное и бесконечное? (Вера и Раз. 1895 г. II т. 1 ч.). Митякина А. Агностицизм как миросозерцание, по отзыву Макса Мюллера (Хр. Чт. 1895 г. II ч.). Челпанова Г. проф. Введение в философию. Киев. 1907 г. 252–269 стр. А. Д. Бальфура. Основания веры. Пер. с англ. В. С. Соловьева. Москва. 1900 г.

<sup>178</sup> - Сн. выше, § 5, примечание.

<sup>179</sup> - Григор. Б. Сл. 6 (1 т. 281 стр. по изд. 1843 г.).

<sup>180</sup> - „К познанию Бога, – говорит св. Василий В., – не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство, если кто благоразумно испытает сам себя, как говорит пророк, удивися разум Твой



от Мене (Пс. 138, 6), т. е. рассмотрев самого себя, познал я превосходство Твоей премудрости“. На Шестодн. Бес. IX (I т. 142 стр. по изд. 1891 г).

<sup>181</sup> - Григор. Б. Сл. 45, на пасху (IV т. 154–155 стр.). В приведенных словах св. отца с ясностью указано, во-первых, условие естественного богопознания (богоуподобление путем очищения), и во-вторых, самый путь или процесс богопознания в его основных моментах: „оттенение очертаний в один облик“, – обличение; влечение к этому облику и изумление пред его непостижимостью; желание большего, возводящее к полному боговедению или беседе с Богом.

<sup>182</sup> - Такие пути познания Бога от вещей сотворенных указаны были еще средневековым р.-католическим богословием. Естественно разуму двигаться в богопознании этими путями, но они могут приводить к познанию личного Бога лишь при условии таинственного божественного озарения человеческого сердца. Но нельзя признать правильным того воззрения р.-католического богословия, что ум естественного человека сам по себе, путем одних своих умозаключений из рассмотрения тварных вещей, может приходить к познанию Бога. См. об этом подробнее у проф. Введенского. Вера в Бога и пр. III отд. I гл.

<sup>183</sup> - В кн. Премудр. Солом. XIII, 1–9 о том же говорится: „подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила. Если, пленясь их красотой, они почитали их за богов, то должны были бы познать, сколько лучше их Господь, ибо Он, Виновник красоты, создал их... От величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их... Они неизвинительны: если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?“

<sup>184</sup> - Cicer. De divin. II, 58.

<sup>185</sup> - О недостаточности естественного способа богопознания см.: Глаголева С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной церкви. Харьков. 1900 г. (и в ж. Вера и Раз. за 1900 г.). Геттингера. Апология христианства. I ч. 2 отд. XI чт. Воздвиженского М. свящ. Стремление челов. природы к божеств. истине и недостижимость её челов. силами (Пр. Об. 1881, II). Н. Необходимость сверхъест. откровения (Хр. Чт. 1846, III). – До каких пределов, действительно, могла возвыситься мысль человека (философия) в деле

богопознания, об этом, кроме курсов истории древней философии, см. в сочинениях: проф. Н. И. Корсунского. Судьбы идеи о Боге в истории религ.-филос. миросозерцания древней Греции. Харьков, 1890 (тоже в Вер. и Раз. 1884–1890 г.). Его же. Религиозное миросозерцание историков Греции и др. (Вера и Р. 1892 г.) Проф. Остроумова М. А. История философии в отнош. к откровению. Проф. П. Линицкого. Нравств. и религ. понятия у древних греч. философов (Тр. К. Ак. 1870, 11–12; 1871, 3; 1872, 4). Его же. Уч. Платона о Божестве (ib. 1875, 9–12; 1876, 2). – Сознание недостаточности естественных сил и необходимости высшей помощи (проявления богов) для богопознания было выражаемо многими из языческих мудрецов и поэтов, особенно же Платоном: „мы подождем, – говорится в Одном его диалоге (Alcibiad. II, 150; см. Tim. p. 23), – того, будь это Бог или богоодушевленный человек, который научит нас нашим религиозным обязанностям и, как говорит Афина у Гомера Диомиду, отнимет мрак от наших глаз“. Выразительнейшим свидетельством этого сознания может служить и надпись, найденная ап. Павлом в Афинах на одном из жертвенников: неведомому Богу (Деян. 17, 23). Все усилия естественного разума познать Бога кончились в древнем мире безотрадным сомнением. Насмешливый вопрос Пилата: что есть истина? (Иоан. 18, 38) – характеризует собою вообще состояние современного ему языческого мира. Поучительный пример стремящегося к истине язычества и не находящего его в нем (языческой религии и философии) представляет св. Иустин, философ и мученик, обретший ее, наконец, в христианстве. – И вообще, когда языческие искатели истины убеждались в неистинности религиозных верований на родине, отправлялись к другим народам искать – не находится ли истина у них.

<sup>186</sup> - „Если бы зло (нравственное), – говорит св. Златоуст, – не существовало и не обнаруживалось, то кто стал бы отыскивать причину зла и этим изысканием производить ереси? Так и Паркион, и Манес и Валентин, и большая часть язычников отсюда получили начало“. Если бы не это зло, подобное „великой мгле, которая распространилась по всей вселенной“, то „промысл Божий открылся бы пред всеми, как в светлый полдень и в ясную погоду“. К верующему отцу. III, 10 (I т.).

<sup>187</sup> - Простр. катих. Об откров. божеств. Подробное обоснование этого положения см. у проф. Глаголева в указ. кн. „Сверхъестественное откровение“ и пр. См. ниже, Пр. Догм. Богосл. II т. § „О приготовлении языческого мира к принятию Искупителя“.

<sup>188</sup> - Литература. – Введенского А. И. Вера, её происхождение и

основания. Отд. III. гл. 2. Глаголева С. С. Об условиях возникновения религиозной веры (Богосл. Вестн. 1892 г. 11 кн.). Светлова П. прот. Источники ходячего мнения о вере как противоположности знания (Стран. 1895 и 1866 г. и в отд. изд.). Геттингера. Аполог. христ I. ч. 1 и 2 отд. Добротворского В. О религиозном органе в душе человека (Дух. Бес. XII т.). А. Г. О святости жизни как необходимом условии для богопознания (Дух. Бес. 1871 г. № 25). Голосова. Нравственные условия со стороны человека для принятия откровения. Рига. 1894 г. Виссариона еп. Нравственная жизнь как условие в познании Бога (Вера и Церк. 1900 г. 7 кн.). Богдашевского Д. И. О причинах современного неверия (Тр. Киев. Ак. 1910 г. янв.-февр). Юркевича М. Сердце и его значение в дух. жизни человека (Тр. К. Ак. 1860, 1). Участие сердца в познании истин веры (Хр, Чт. 1861 г. I). Религиозное чувство, вера и знание (Стран. 1863 г. II). Чувство и разум в деле веры и неверия (там же, 1872 г. II т.).

<sup>189</sup> - Злат. На 1 Кор. Бес. VIII, 2; на Деян. Бес. XLVII, 4. „Отчего, – пишет преосв еп. Феофан, – Эпикур устранил Бога от мироправления? – Оттого, что судил о Нем по своему настроению, что любил сам предаваться сладкому бездействию и покою. – Отчего Ориген дошел до мысли о несовместимости вечных мучений с благостью Божию? – Оттого, что судил о Нем по своему мягкосердию... Подобным образом и другие могут представлять себе и представляют Бога только грозным и неразборчивым деспотом... Всякий судит по себе, по своим наличным познаниям и по своему настроению“. Прибавл. к „Письмам о христ. жизни“. 242 стр.

<sup>190</sup> - Феофил. К Автолику, I, 2.

<sup>191</sup> - „В ком, – пишет проф. А. И. Введенский, – ясны черты его богоподобия, для того его Бог есть вместе и верховный образец совершенства, и безусловная истина, и податель истинно человеческой, нравственно разумной жизни. Для бессердечного, сухого и рассудочного мыслителя его Бог есть лишь бесстрастная и равнодушная к живым запросам духа Мудрость. Для человека, у которого еще не пробудились (как у младенчаствующих народов или дикарей), или уже смолкли высшие нравственные и разумные стремления, Бог есть лишь „Сильный“, всемогущий податель материальных внешних благ. Наконец, для человека, который, „унизившись до неразумия вьючных скотов“, утратил последнее отличие от животного – способность выступать за дробность явлений к их единому основанию (каковы поклонники фетишей, анимисты, феноменисты и т. д.) существует уже не Бог единый и всемогущий, а боги

взаимоограниченные: словом – подобное познается подобным “. Вера в Бога и пр. Пр. Об. 1891 г. I т. 451 стр.

<sup>192</sup> - Григор. Б. Сл. 20 (II ч. 165 стр.). Он же пишет: „любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к этому люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере, очищают, и душу и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрением к солнечному лучу. Когда же это можно? – Когда бываем свободны от внешней тины (т. е. не порабощаемся плоти) и мятежа, когда владычественное в нас (ум) не сливается с негодными и блуждающими образами“ (Сл. 27, о богосл. 1, III ч. 7 стр.). Необходимость нравственной чистоты для богопознания, – это такая истина, которая ясно сознавалась и высказывалась и лучшими из языческих мудрецов. Платон, напр, говорит, что только тогда видящий может наслаждаться видом вещей вечных, если он делается сродным и сходным с тем, что он видит. Никогда глаз не видал бы солнца, если бы не был устроен солнцобразно. Так и душа никогда не увидит прекрасного, если она уже не стала прекрасною. Поэтому пусть всякий делается прежде богоподобным и прекрасным, если хочет видеть прекрасное (Epphad. 1, 6), очистит душу от страстей, отрешится от чувственности и всего земного (Phed. p. 16, 23). Один из представителей французского вольномыслия XVIII в. – Руссо говорил своему сыну: „сын мой, сохрани свою душу всегда в том состоянии, которое позволяет тебе желать, чтобы был Бог, и ты никогда не будешь сомневаться в Его бытии“.

<sup>193</sup> - Афанас. Сл. о воплощ. Бога Слова, 57. Препод. Макарий египетский в разъяснение той же истины, т. е. необходимости деятельного познания истины, говорит: „тех, которые возвещают духовное учение, не вкусив и не испытав оно, почитаю я подобными человеку, летом в жаркий полдень идущему по пустой безводной стране; потом от сильной и палящей жажды представляющему, будто близ него находится прохладный источник, имеющий сладкую и прозрачную воду и будто он пьет из него, – или человеку, который говорит о меде, что он сладок, но не вкушал его сам и не знает силы его сладости“. Сл. о возвышении ума, 18 гл. Сн. Добротолубие. Москва. 1883 г. I т. 225 стр. Вопрос о деятельном познании хорошо и на основании опыта раскрыт у аскетов.

<sup>194</sup> - Добротолубие. Москва. 1884 г. II т. 659 стр.

<sup>195</sup> - Иуст. Разгов. с Трифон. 7 гл.

<sup>196</sup> - Эта мысль лежит в основе т. н. онтологического доказательства

бытия Божия, принадлежащего Анзельму, архиеп. кентерберйскому, каковое дополнено и усовершенствовано было Декартом и Лейбницем.

<sup>197</sup> - „Если Гартман, – пишет В. Д. Кудрявцев, – по-видимому, вопреки этому положению, составляет свою формулу: небытие лучше бытия, то он имеет в виду не бытие в абсолютном значении, но определенное, мировое бытие, которое он считает исполненным страданий и потому обреченным на уничтожение. Его формула имеет значение при сравнении бытия мирового с бытием абсолютным (бессознательным) и ею собственно указывается превосходство последнего пред первым, а не абсолютное превосходство небытия пред бытием“. Собр. сочин. II т. 3 вып. 192 стр. в ст. „Теизм“.

<sup>198</sup> - Обоснование всеобщности идеи Божества дается в т. н. историческом доказательстве бытия Божия, а сверхопытного происхождения её от самого Бога, – в доказательстве психологическом, впервые и с особенною отчетливостью раскрытом Декартом.

<sup>199</sup> - Григор. Б. Сл. 38 (III ч. 238 стр.) и сл. 45 (IV ч. 154 стр.). Климент алекс. точно также говорил, что имя Сый означает в Боге то, что „Он один поистине существует“ как обладающий бытием по самому естеству Своему, что Он всегда был, есть и будет (Педаг. I, 8). Древним учителям церкви имя Сый из всех других имен Божиих казалось наиболее свойственным Богу, и не потому только, что Он Сам Себе дал это имя. „Мы ищем имени, – говорит Григорий Б., – которым бы выражалось естество Божие, или самобытность, и бытие ни с чем другим не связанное. А имя Сый, действительно, принадлежит собственно Богу, и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде или после Него“ (Сл. 30; III ч. 97 стр.). „Из всех имен, усвояемых Богу, – говорит И. Дамаскин, – кажется, самое собственное есть Сый. Потому что Бог в Себе Самом заключает всецелое бытие, как бы некоторое беспредельное и безграничное море сущности“ (Изл. веры, I, 9).

<sup>200</sup> - Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8. Сн. Макария митр. Догм. Бог. I т. § 19.

<sup>201</sup> - Дамаск. Точн. изл. прав. в. I, 8. Сн. Григ. Б. Сл. 29, о богосл. 3.

<sup>202</sup> - Августина, О граде Бож. XI, 4; Дамаскина, Изл. веры, I, 8.

<sup>203</sup> - Так объясняли вечность Божию и отцы церкви, научая понимать ее не как какое-то бесконечное время, слагающееся из бесчисленного множества частей, преемственно следующих одна за другою, а как одно постоянное, неизменно пребывающее настоящее. „Бог всегда был, есть и будет, или лучше сказать, всегда есть, – говорит св. Григорий Богослов, –

ибо слова: был и будет, означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему: а Сый всегда“ (Сл. 45 – IV ч. 154 стр; сл. 38 – III ч. 238 стр.). Св. Исидор пелусиот определяет это свойство так: „вечность есть как бы присносущее, почему понятие это прилагается обыкновенно к одному безначальному естеству, в котором все всегда – то же и в той же мере. Понятие бессмертия может быть приписываемо и тому, что приведено в бытие и не умирает, напр., ангелу, душе... А вечность в собственном смысле принадлежит божественной сущности, почему и приписывается обыкновенно только достопоклоняемой и царственной Троице, Которая не терпит выражений: прежде и после, – не допускает понятий: второе и третье, – потому что Божество превыше числа и первоначальнее времен.– Кн. II, пис. 239 (III, 149).

<sup>204</sup> - „Надобно знать, – говорит св. И. Дамаскин, – что Бог не имеет частей, весь находится везде и всецело, – не частью какою в известной части пребывает, разделяясь подобно телам, но весь во всем, и весь выше всего“. „Он Сам для Себя место, Он все наполняет и вне всего существует“ (Иzl. веры, I, 13 гл.). Св. Кирилл иерус.: „неограничен местом, но Творец мест, во всяком из них находится, и ни в одном не заключается“ (Огл. поуч. VI, 8). „Он во всем и вне всего“ (IV, 5). По словам св. Афанасия, „Сын, во Отце сущий, есть везде, и вне всего“ пребывает (К Серапиону, III, 4). См. еще у Август. О граде Бож. VII, 30.

<sup>205</sup> - Посл. о определ. ник. собора XI гл. (I т. 413 стр. по изд. 1902 г.). По мысли св. Григория Б. – то, что является Богом в мире, по отношению к тому, что есть в Нем Самом, есть нечто находящееся как бы окрест Его (περὶ Αὐτόν), или на окружности Его естества (сл. 38, III, 238), а по Дамаскину, оно есть нечто только сопутствующее естеству, или за ним следующее (Иzl. веры, I, 9). Такое же отличие присутствия Божия в мире от образа Его существования в Самом Себе делает и Григорий нисский в соч. „О душе и воскресении“ (IV т. 226 стр.). Объяснение его воззрения см. у Несмелова. Догм. сист. Григор. нис. 159–161 стр.

<sup>206</sup> - .Афан. Об опред. никейс. соб. XXII.

<sup>207</sup> - Подробнее выяснение вездеприсутствия в этом смысле см. в Догм. Богословии еп. Сильвестра (II т. § 69). Слабое и несовершенное подобие указанного двоякого существования Божия – в Самом Себе и в мире преосв. богослов видит в „двояком существовании нашего духа, который иначе существует внутри собственного естества, и иначе выражает себя как действующая причина во вне, напр., в словах и действиях, хотя нельзя сказать, чтобы и во всем этом он не присутствовал

существенно, подобно тому, как присутствует в себе самом, по крайней мере, во время акта обнаружения своих мыслей или решений воли“. Та же мысль преосв. Филаретом, митр. московским, уясняется подобием „благоотворно восстающего солнца“ (Мал. 4, 2). „Как есть первоначальное и существенное присутствие солнца на небе, в светоносном круге оно, – пишет этот великий русский богослов, – так есть первоначальное и существенное присутствие Божества на небесах небес, в неприступном свете... Как солнце, не оставляя места своего на небе, деятельно присутствует во всей подсолнечной, поколику всюду светит, греет, движет: так Бог, живя в неприступном свете на небесах небес, тем не менее истинно и, действительно, присутствует во всем мире – и невидимом и видимом, поелику носит всяческая глаголом силы Своея (Евр. 1, 3)“. Свет Божества непрестанно светит „в происхождении, возрастании, совершении, сохранении, управлении, возобновлении тварей, особенно в дивном для внимательных наблюдателей провидении о человеке. Как есть некоторое внутреннее присутствие солнца в земном плоде, в который оно входит своею силою и сообщает ему нежность, питательность, вкус, зрелость: подобным сему образом есть внутреннее присутствие Божие в человеке, которого... Бог посещает Своею благодатною силою“. См. А. Городкова. Догм. Бог. по сочинениям м. Филарета. 57 стр.

<sup>208</sup> - Замечательно, что новейшая западная философия (начиная с Шопенгауера) признает силу Божию сущностью мира, определяя эту силу то как волю, то как представление, то как стремление к красоте. Выводы этой философии см. в ж. Вера и Разум (1886, II, 2; 1887, II, 1. – Филос. письма Б. Болтиной).

<sup>209</sup> - Злат. На Евр Бес. II, 1. Сн. рассуждение св. Григория Б. о трудностях, превышающих человеческое разумение, объяснить вездеприсутствие Божие в сл. 28, о богосл. 2 (III ч. 25–26 стр).

<sup>210</sup> - Григор. нис. Сн. прот. Ария и Савелия, XIII (в VII ч). Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 13.

<sup>211</sup> - В доказательство правильности своего понимания указанных символических изображений Бога рационалисты ссылаются на существование у древних евреев человеческих жертвоприношений, и не у отступников только от отеческой веры, но и у представителей его, о чем будто бы свидетельствуют жертвоприношение Авраамом – Исаака, Иеффаем – дочери. Но тот и другой случаи исключительные. Повествование о первом показывает, что такие жертвы не были в обычае;

законом же они прямо запрещались, и притом – под угрозой смерти. (Лев. 18, 21; 20, 2; Втор. 12, 30–31). О способе исполнения обета Иеффаем думают различно. Многие древние толкователи утверждали, что он самым делом принес свою дочь во всеожжение (напр., Ориген, Тертуллиан, Ефрем сирийский, И. Златоуст, блаж. Феодорит, Амвросий медиол., а также Таргум и И. Флавий). Другие же (раввин Кимхи, Генгстенберг, прот. Богословский, проф. Лопухин), преимущественно новейшие, полагают, что дочь Иеффая осталась в девстве, и была посвящена скинии для некоторого служения, сообразного с её полом (сн. в Богосл. энцикл. VI т. ст. под словом „Иеффай“). Но даже если допустить, что дочь Иеффая, действительно, была принесена в жертву, обет Иеффая был необдуманым обетом, вытекавшим не из языческих религиозных понятий. Ап. Павел видит в нем пример лиц, победивших своею верою (Евр. 11, 32). Но это, конечно, не может быть рассматриваемо как одобрение всех действий Иеффая.

<sup>212</sup> - Прот. Ф. А. Голубинского Умозр. Богосл. 158. 108 стр. См. о том же у проф. Остроумова. Оч. право церк. права. 498–513 стр. Модеста архим. Св. Григория Палама. 1860 г. Недетовского Г. Варлаамитская ересь (Тр. Киев. Ак. 1872, I).

<sup>213</sup> - Иуст. Апол. II, 6; Разг. с Триф. 4 и др. Феоф. антиох. К Антол. I, 3–5. Ирин.Прот. ерес. II кн. XIII, 3–4, а особенно: Климент ал. Строматы, V, 11–12 и Ориген, О началах, I кн. 1 гл. – От некоторого антропоморфизма не свободны были из писателей этого времени лишь Мелитон сард. (Евсевий, Церк. ист. IV, 26) и Тертуллиан (О теле Христ. 11 гл.; Прот. Праксея, гл. 7), но их антропоморфизм не имел еретического характера и церковью они не были причисляемы к антропоморфистам. Таков же и антропоморфизм Лактанция (Instit. VII, 9).

<sup>214</sup> - Представителем и виновником такой ереси был сирийский монах Авдий, от которого и самые антропоморфиты получили название авдиан. (Епифан. Ер. LXX; Феодорит, Изл. ерет. уч. IV, 9). Несмотря на свою нелепость, учение Авдия распространилось среди части египетских монахов (скитских) – противоригенистов (Сократ, Цер. ист. VI, 7; Созомен, Ист. ц. VIII, 11; сн. Болотова В. В. Уч. Оригена о св. Троице 425 стр.), потом – монофизитов.

<sup>215</sup> - См. напр., Григор. Б. Сл. 28 и 31 (III ч. 22–24 и 122 стр.), Григор. нис. Об устройн. человека, V гл. (I ч. в рус. пер.), Злат. На Быт. Бес. VIII, 3–4, Феодор. На Быт. 20–21, Исид. пелус. II кн., пис. 185 (III, 95) Кирил. ал. Прот. Юлиана, V кн., Август. О граде Бож. XII. 23, позднее – у Дамаскина,



Точн. изл. пр. в. I, 4 и 11.

<sup>216</sup> - Розыск св. Димитрия Рост. II ч. 18 гл.

<sup>217</sup> - Подробнее опровержение возражений против духовности и личности Божества можно находить у Кудрявцева В. Д. Пантеизм. Теизм (II т. 3 вып. его сочин.), также в „Начал. основаниях философии“. См. еще: Глаголева С. С. Сверхъест. откров. и естеств. богопознание. II ч. 2 гл. Сильвестра еп. Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших вопросов для человека (Тр. Киев. Ак. 1867 г. 6–7 кн.; сн. 1865 г. 2 и 8 кн.). М. М. Личность и абсолютизм (против пантеизма. – Пр. Об. 1886 г. 8 кн.). Гусева А. Ф. Разбор возражений Спенсера и его единомышленников против учения о Боге как личном существе (Пр. Соб. 1896 г. 5 кн.). Орфанитского И. А. Христ. уч. о Боге личном сравнительно с воззрениями на Божество как на существо безличное и отвлеченное (Вера и Церк. 1902 г. нояб.). Лебедева М. Разбор возражений Дж. Ст. Милля против теизма (Вера и Раз. 1895 г.). Кирилловича А. Бессознательное Гартмана (там же).

<sup>218</sup> - См. объяснение их, напр., м. Филаретом у Городкова в Догм. Богословии по его сочинениям 66–67 стр.

<sup>219</sup> - Само собою понятно, что неизменным, вечно одинаковым должно представлять и ведение Божие изменяющихся вещей и явлений. Аналогию, могущую приближать к уразумению нашему возможность такого познания в Боге, представляет человеческое познание. Своим зрением человек может обнимать в предметах то, что движется, сам оставаясь неподвижным, или обнимать много разнообразных предметов одним взглядом. Тем более, конечно, ведение Божие может пребывать однообразным и вместе созерцать неизменяемым образом изменяемое, движущееся, разнообразное.

<sup>220</sup> - Проф. Ф. А. Голубинского. Умозрительное Богословие. 127 стр.

<sup>221</sup> - См., напр., Климента ал. Стром. VI, 17; Оригена. О начал. III кн., I гл. Феодор. На Иезек. 2 гл. (VI ч. в рус. пер. ); Злат. Бес. на Пс. СXXXVIII, 1 (V ч. 458 стр.; сн. VI ч. 460 стр.); Август. О граде Бож. V, 9–10; Дамаск. Точн. изл. пр. в. II, 30.

<sup>222</sup> - Беседы на „Шестоднев“ Василия В., Григория нисск., Златоуста, Амвросия и др., а также отдельные слова или поучения о том же предмете, напр., Кирилла иерус. – Оглас. поуч. IX, Златоуста – К антиох. народу. Бес. IX–XI.

<sup>223</sup> - Сн. Рождественского Н. Хр. апол. I, 55–56 стр. Лютардта. Апол. хр. 56–57. 811–812 стр. Вполне справедливо замечание английского

философа Бэкона († 1626 г.), что только „легкое и поверхностное занятие наукою может вести к атеизму, более же полное и основательное приводит к религии“ (De augm. scientiar. lib. I).

<sup>224</sup> - О целесообразности в природе см. в сочинениях: Голубинского Ф. А. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. Его же. Умозрит. Богословие. В. Д. Кудрявцева. Телеологическая идея и материализм. Телеологическое доказательство бытия Божия (Собр. сочин. II и III т.). Аквилонова Е. П. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. Спб. 1905 г. Кустодиева В. Телеологическое значение природы (Пр. Об. 1878, № 2). Д. Ф. Голубинского. О соотношении устройства земного шара с условиями жизни (Пр. Об. 1878, №11). Его же. Христ. размышления об устройстве земли (Душеп. Чт. 1863 г. 1866 г. 1868 г. 1885 г. 1887 г.). Гартвига. Единство мироздания. 1880 г. К. Фламариона. Бог в природе. 1866 г. Ульрици. Бог и природа. 1867 г. Трендельбурга. Логич. исследования. 1868 г. Бенера. Космос, библия природы. I-III т. 1875 г. Поля-Жане. Конечные причины. Спб. 1878 г.

<sup>225</sup> - Свобода человеческая (формальная, психологическая) обыкновенно понимается в смысле ни от кого и ни от чего независимой силы самоопределения в отношении к добру и злу как при выборе, какому из существующих побуждений следовать, так и при решении – совершать или не совершать известный поступок.

<sup>226</sup> - В Писании такое идеально доброе состояние свободы сотворенных существ, когда грех уже невозможен для них, называется рабством праведности (Рим. 6, 18), в противоположность состоянию рабства греху (Иоан. 8, 34). Православным учением предполагается в этом состоянии находящаяся свобода добрых ангелов и святых людей. Но и в этом случае святость конечных существ не такова, как святость Божия. Бог свят по самой природе, свят от Себя и чрез Себя, и служит источником святости для всех; а сотворенные существа могут соделываться святыми только при Его содействии, чрез освящение от Него ( Кирилл иер. Поуч. тайн. V, 19). Следовательно, Он только и есть истинно святой, единый святой (1Цар. 2, 2).

<sup>227</sup> - Разбор этого рода односторонних представлений о Боге см. в ст. Светлова П. свящ. О свойствах воли Божией. (Пр. Об. 1891 г. I т). Автор уевояет указанным представлениям наименование ригористическо-фаталистического аномизма.

<sup>228</sup> - Васил. В. Бес. о том, что Бог не виновник зла (IV т.). Афанас В. Сл. на язычн. 2–6 (I т). Григор. Б. Сл. 15, 38, 40 и 45 (II ч. 51 стр. III ч. 244

и 320 стр.; IV ч. 160 стр.). Григор. нисск. Больш. оглас сл. 5–7 гл. (IV т.). Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 19–20. См. еще Тертул. Прот. .Маркиона, 2 кн. и Август. Прот. манихеев.

<sup>229</sup> - Васил. В. Бес. о том, что Бог не виновник зла. Дамаск. Изл. в. IV, 19.

<sup>230</sup> - Дамаск. Изл. веры, IV кн, 19 гл. Там же объяснение Пс. 50, 6.

<sup>231</sup> - Август. О гр. Бож. V, 10. Сн. Григ. Б. Сл. 30 (III ч 88 стр) Злат. На Иоан. Бес. XXXVIII, 4. Исид. пелус. II кн. 425 пис. (III, 335), Епифан Ер. LXX, 7.

<sup>232</sup> - Решением вопроса о причинах несоответствия земной участи человека с его нравственным состоянием занимались очень многие из древних учителей церкви. Подробно разъясняются относящиеся сюда недоумения у Златоуста. См. его Сл. XLII, о том, что не должно смущаться несчастьями людей добродетельных и благоденствием порочных (XII т. 2 кн.); Бес. о Лазаре, III. 5–9; VI. 9; к Стагирию, сл I; к Олимпиаде пис. VII и XVI. Сч. еще: Григор Б. Сл. 21, похв. св. Афанасию (II ч. 190–192 стр.); сл. 14, о любви к бедным (II ч. 35); Феодор. О промысле, сл. IX (V т.); Васил. В. Бес. 8, говоренная во время голода и засухи (IV т.)

<sup>233</sup> - 1) В кн. Иова (35, 6–7) говорится: „если ты грешишь, что делаешь ты Ему (Богу)? и если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему? Если ты праведен, что даешь Ему? или что получает Он от руки твоей?“

<sup>234</sup> - Григор. Б. Сл. 23 (II т. 231 стр.).

<sup>235</sup> - По воззрению А. Ричля Бог есть исключительно любовь, цель которой заключается в том, чтобы осуществить божественный план, т. е. царство Божие, которое состоит в свободе человека, т. е. его господстве над природой и во взаимном преуспевании членов царства. Справедливость, или правда Божия, есть только последовательность, с какою любовь Божия заботится о благе членов царства. Понятие о воздающей справедливости, по мнению ричлиан, неприложимо к религиозно-нравственной области; оно относится к области общественного и гражданского права. Источником же ложной идеи о правосудности Божией служит будто бы сознание религиозного человека, что он виновен пред Богом, и это „чувство вины“ побуждает его считать себя далеким от Бога, представлять Бога даже врагом своим, хотя на самом деле Бог как неизменяемый остается всегда любящим по отношению к человеку, о чем и возвестил людям Христос. Сн. о. Светлова. О свойствах воли Божией (Пр. Об. 1891 г. I т. 496–497 стр.). Автор называет воззрение,

полагающее, что Божество есть исключаящая правду и бессильная к добру и злу благость, сантиментальным аномизмом, а поскольку он связан с пантеистическими понятиями о Божестве, – пантеистическим аномизмом.

<sup>236</sup> - Это общее учение древних учителей церкви. См. напр.: Ирин. Прот. ерес. III кн. XXIV гл. Тертул. Прот. Маркиона. II кн. 11–14 гл. Клим. Стром. IV, 24; VI, 14; Педаг. I, 8. Ориг. О иачал. II кн. X, 6. Васил. В. Бес. о том, что Бог не виновник зла (IV ч.). О суде Божиим (V ч.). Злат. На Пс. VI, 4; на Пс. CXVII, 1 и мн. др. Феодор. Излож. бож. догм. XVI гл Ефр. сир. О правде и благости Бож. (V ч.). Епиф. Ер. XXXIII, 10; XLII, 6. По словам св. Григория Б., „Бог есть огонь для злых и свет для добрых“ (Сл. 9,–I ч. 290 стр.; Песн. таин. сл. 3,–IV ч. 222 стр.).

<sup>237</sup> - Напр., Ориген (О начал. II кн. X, 6), Василий В. (Бес. о том, что Бог не виновник зла, – IV ч. 136 стр.; на Пс. XXXII, 5), Златоуст (На Пс. VI, 1).

<sup>238</sup> - Григор. Б. Сл. 15 (II ч. 62 стр.). Сн. Злат. Бес. на Пс. VII, 8; Дамаск. Точн. изл. пр. в. III, 1.

<sup>239</sup> - Тертул. Прот. Марк. II, 11 (в перев. Карнеева IV ч. 12 стр.), Филар. моск. Из сл. на Вел. Пяток, 1816 г.

<sup>240</sup> - Григ. Б. Сл. 15 (II ч. 53 стр. и сл.). Сн. Васил. В. О суде Бож. и Бес. на Пс. XXXII, 5.

<sup>241</sup> - „Что по необходимости следует (в загробной жизни), то по неточному словоупотреблению называем воздаянием“, – говорит св. Григорий нисский, имея в виду, что загробное блаженство или мучение – плод собственной самодеятельности человека, того или иного его нравственного состояния. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью (IV ч. 314 стр.). Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. О вечности мучений. См. еще ст. Горского М. А. свящ. Правда и милость в домостроительстве спасения человека. Вера и Церк. 1905 г. I т.

<sup>242</sup> - Тертул. Прот. Марк. I, 27; II, 11 и 13 (в пер. Карнеева 5. 12–14 стр.).

<sup>243</sup> - В древности такое мнение защищали ариане, особенно аномей. Позднее оно было повторено некоторыми из схоластических богословов (Абеяром, Аланом, П. Ломбардом), но встретило сильный отпор в Фоме Аквинате и И. Дунс Скотте и потому не было принято римским богословием. На востоке в XIV в. этого мнения держались Варлаам и Акиндин с своими последователями; их воззрение было опровергаемо арх. солон. Григорием Паламою и осуждено на четырех константиноп. соборах XIV в. В новейшее время оно встречается у некоторых из протестантских

богословов, а Шлейермахер отнес свойства Божии даже к числу модификаций лежащего в основе религии чувства безусловной зависимости от абсолютного, и, следовательно, признал их плодом человеческих измышлений. Но более всего вооружаются против усвоения существу Божию определяющих его свойств и качеств пантеисты.

<sup>244</sup> - Григор. нисск. Прот. Евномия, XII кн. 2 ч. (VI ч. 288 стр.).

<sup>245</sup> - В первые три века не было возражений против усвоения предметного значения приписываемых существу Божию свойств. учителя этого времени имели нужду не столько доказывать действительное значение свойств Божиих, в чем не было сомневающихся (исключение – Маркион, с его учением о совершенной непознаваемости Бога), сколько очистить представление о Боге и Его свойствах от грубого антропоморфизма, возросшего на почве древнего язычества и искаженного иудейства, и вообще – от перенесения целиком на Бога всех черт, заимствуемых из мира. В этом направлении ими и было раскрываемо учение о свойствах Божиих. Сн. еп. Сильвестра. Оп. Догм. Бог. II т. § 53.

<sup>246</sup> - Васил. В. Прот. Евномия, I кн. (III ч.). Григор. нисск. Прот. Евномия, XII кн. 2 ч. (VI т.). Рассуждения Евномия здесь приводятся с буквальной точностью из самих его сочинений. Здесь же и наиболее подробное, чем у других отцов, опровержение изложенных соображений Евномия в связи со всею евномианскою теориею богопознания (о ней см. выше, § 13).

<sup>247</sup> - Григория Б. Сл. 38 (III ч. 238 стр.); Сл. 45 (IV, 154). Ср. Дамаск. Изл. веры, I, 9. По словам Григория нисск. „Бог по существу Своему все, что ни есть, есть сущность истины и мудрости и силы“ (Изъясн. Песни Песней, 1 – в III ч.). Св. Кирилл иерус. пишет: „для благочестия довольно нам знать только, что мы имеем Бога.. Бога многоименного и все сильного, и единого по существу Своему. Ибо потому, что называется Он благим и правосудным, и Вседержителем и Саваофом, не есть Он различен и инаков. Но будучи один и тот же, бесчисленные открывает действия Божества; Он не более по одному свойству и менее по другому, но по всему подобен Себе Самому. Не по человеколюбию только велик Он, и мал по премудрости, но человеколюбие имеет равное премудрости... Он весь есть око, весь есть слух и весь есть ум. Он и свят и Вседержитель, и всех превосходит добротой, всех более и всех премудрее“ (Оглас. поуч. VI, 7).

<sup>248</sup> - Васил. В. Пис. 226 (234) – к Амфилохию (VII ч.). Прот. Евномия, I кн. (21–22 стр. по изд. 1891 г.). Григория нисск. Пр. Евном. XII (325–326

стр.).

<sup>249</sup> - Григор. нисск. О блаженствах, сл. VI (II ч. его твор.). Подобное же сравнение см. у Григ. В. Сл. 28 (III ч. 21 стр).

<sup>250</sup> - Васил. В. Пр. Евн. I кн. 22–28 стр.). Григория Н. Пр. Евн. XII, 2 ч (307. 328–329 стр).

<sup>251</sup> - Прот. Евном. I кн. (III ч. 27 стр.). Здесь же приводятся св. Василием и примеры в пояснение своей мысли. Те же мысли на значение имен Божиих, но подробнее, раскрывает и св. Григорий нисский (Прот. Евном. XII кн., 2 ч. 316 стр. и след.). Во всех именах Божиих, по его словам, обозначается „присутствие или отсутствие чего-либо в божеском естестве“, так что при помощи совокупности их мы получаем „понятие о божеском естестве“, хотя „неясное и веема малое“, „научаемся надлежащему образу мыслей о Боге“, хотя не познаем того, „что такое Он по существу“. В частности, об отрицательных именах Божиих он говорит, что они, несмотря на свою отрицательную форму, имеют весьма важное педагогическое и положительное значение. При помощи их, по мысли св. отца, человек научается не признавать за Бога ничего сотворенного, ставить Бога выше всяких свойств ограниченного бытия и, таким образом, научается благочестиво мыслить о Боге (316–323 стр.). По мысли св. И. Дамаскина, отрицательными именами Божиими обозначается то, что Бог „выше всего существующего и выше самого бытия“, а утвердительными показывается „не естество Божие, но только то, что относится к естеству“ (τὰ πέρα τῆν φύσιν). Изл. Веры, I, 4; ср. I, 9.

<sup>252</sup> - Васил. В. Прот. Евном. I, 21–22 стр.; II, 54–56. 95 стр.

<sup>253</sup> - Григория н. Прот. Евном. XII, 2.

<sup>254</sup> - „Ведущий вся и Себя Самого прежде всего, – говорит св. Григорий нисский (Пр. Евн. XII кн. 331 стр.), – не нуждается в слогах и словах для того, чтобы познать, каково Его естество и достоинство“.

<sup>255</sup> - De Trinit lib. XV, с. 5. п. 7–8; lib. VI, с. 4 п. 6. Фульгенций называет воззрение Августина общецерковным. То же воззрение разделял Григорий великий. Сн. у еп. Сильвестра, Оп. Догм. Бог. II т. § 54.

<sup>256</sup> - В Прав. катихизисе по существу то же понятие о Боге, в ответе на вопрос: „какое понятие о существе и существенных свойствах Божиих можно заимствовать из откровения?“ выражено в таких словах: „Бог есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный“ (I чл.).

<sup>257</sup> - Древнейшие символы церквей: иерусалимской, кесарие-

палестинской, кипрской и малоазийских, александрийской, – начинаются словами: „верую“ или „веруем во единого Бога“ (ἐἰς ἕνα Θεόν), а церкви антиохийской – „верую во единого и одного только истинного Бога“ (credo in unum et solum Deum). По поводу этой формулы Руфин замечает: „когда мы говорим, что восточные церкви веруют во единого Бога Отца, Вседержителя, и во единого Господа, то надобно разуметь здесь, что Он именуется единым не по числу, но всецело... единым именно в том смысле, что нет другого Бога“ (Exposit. fidei, p. 18).

<sup>258</sup> - Учение о том, что первоначальная религия состояла в почитании единого истинного Бога (монотеизм), а язычество (от слова языка, которым называются в Библии все чуждые иудейству и его религии народы) есть искажение первобытной истинной религии и явилось позднее, вследствие удаления людей от Бога, а со стороны Бога – вследствие оставления их Богом, или, как говорит апостол, – предоставления всем народам ходить своими путями (Деян. 14, 10), иначе, – попускация быть временам неведения (17, 30), есть основное учение св. Писания, и проходит через весь ветхий и новый завет. Ниже бо быша от начала (идолы), ниже будут во веки (Прем. 14, 13). Подтверждение для себя это учение находит и в религиозных преданиях народов, в исторических свидетельствах, в сохранившихся в язычестве следах единобожия и других данных. В новейшее время защитниками понятия о постепенном и постоянном движении рода человеческого от несовершенства к совершенству (понятия о прогрессе в смысле теории эволюции) оспаривается достоверность свидетельства Библии о первоначальности единобожия и утверждается противоположная мысль, именно что первобытной религиею был политеизм, и притом грубейший, а до монотеизма человечество возвысилось позднее и постепенно. Но такой взгляд – произвольное утверждение, исходящее из стремления оправдать принимаемый за бесспорную истину „закон развития“. Литература по этому вопросу. – Кудрявцева В. Д. О единобожии как первоначальном виде религии. Первобытная религия и др. ст. его же по философии религии (см. Собр. соч. II т. 2 вып.) Хрисанфа еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Спб. 1878. (I т. 28–73 стр.). Рождественского Н. Н. Христ. аполог. I ч. Иноземцева А. Единобожие как первичная форма религии (Пр. Об. 1880, № 12). В. Шерцля. Начала религий и следы монотеизма в язычестве (там же, 1884, 10–11). Малеванского Г. О происх. и первонач. форме политеизма (Тр. К. Ак. 1876, 9 и 11; 1877, 1). Вопрос о первобытной религии в соврем. науке (Хр. Чт. 1881, 7–8). Эббарда. Апологетика. Спб. 1880. I т. Введенского А. И.

Вера в Бога. III отд. 2 гл. Покровского А. И. Библейское учение о первобытной религии. Серг. пос 1901 г. Его же. Критический разбор эволюционной теории первобытной религии (Бог. Вестн., 1900 г. 3 кн.). Орнатского Ф. С. Изложение и критический разбор взгляда М. Мюллера на религию, её происхождение и развитие (Тр. Киев. Ак. 1887 г. 1 и 4 кн.). Каро Людв. Происхождение первобытных культов (Хр. Чт. 1876 г. II т.). Предтеченского А. И. К вопросу о происхождении и развитии религии (Хр. Чт. 1882 г. I т.). Садова А. И. Следы идеи о едином Боге у древних римлян (Хр. Чт. 1898 г. II т.). Глаголева С. С. Из чтений о религии. Серг. пос. 1905 г. Смирнова А. В. проф. прот. Курс истории религий. Каз. 1908 г. В названных сочинениях рассматриваются и вопросы: о причинах, содействовавших возникновению и развитию язычества, главнейших его формах, постепенности, с какою совершалось (предположительно) уклонение от чистоты первобытной религии к идолослужению и пр.

<sup>259</sup> - О лжеучении гностиков и манихеев, кроме ересеологических сочинений древних христ. писателей (Ириней, Епифания, Феодорита и др.), см. в курсах истории церкви. Подробное изложение в частности гностического учения см. в сочин. В. А. Снегирева. Уч. о лице И. Христа в I-III в. христ. Каз. 1870 г. 73–103 стр.

<sup>260</sup> - Более подробное изложение учения павликиан, евтихов и богомоллов в курских церк. истории. См. также М. А. Остроумова, Оч. прав. церк. права, 472–488 стр. В последнем сочинении, кроме изложения учения еретиков, и подробнейшее указание литературы об этих ересях.

<sup>261</sup> - Утверждающими так при этом предполагается, что древнейшие книги ветхого завета, особенно Пятокнижие Моисея, не сохранились в целом и неповрежденном виде, что в позднейшее время они были изменяемы и исправляемы, сообразно с утверждением в среде евреев более возвышенных и чистых понятий о Боге. Но несмотря на все это, в них будто бы все же сохранились свидетельства о многобожии древнееврейской религии. Опровержение возражений против подлинности и неповрежденности Пятокнижия см. в сочин. Арно. Защита Моисеева Пятокнижия против возражений отрицательной критики. Перев. с Франц. под редакциею прот. А. Владимирского. Каз. 1870. Елеонского Ф. Разбор мнений соврем. отрицат. критики о времени написания Пятокнижия (Хр. Чт. 1871, II-III т). Юнгерова П. проф. Частное историко-критическое введение в свящ. ветхозаветные книги. Каз. 1907 г. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Перев. свящ. В. Воронцова. I т. Москва. 1897 г.



<sup>262</sup> - Подробный разбор этих мнений см. у Хрисанфа еп. Религии древнего мира. III т. 6–100 стр. В. Д. Кудрявцева. О единобожии как первонач. религии и пр. (II т. 2 вып. его сочин. 13–20 стр.). Беляева А. Д. Идея единобожия в ветх. завете (Пр. Об. 1879, № 2). Ветхий завет и идея о едином Боге (Пр. Об. 1877, 4). Гусева А. Ф. Единобожие ветхозав. религии как доказательство её божественного происхождения (Вера и Раз. 1895 г. 16–17 кн.).

<sup>263</sup> - Литература по вопросу о значении еврейских имен Божиих и употреблении их в Библии: еп. Хрисанфа Религии древнего мира, III т. 9–40 стр. Малицкого М. Собственные имена у древних евреев и их религиозно-историческое значение (Хр. Чт. 1882, I-III; 1883, I). Зедера. О древнем имени Божиим (Иегова). Пер. с нем. (Тр. К. Ак. 1887, № 5). Значение имен Божиих „Иегова“ и „Елогим“ и их употребление в кн. Бытия (Чт. люб. дух. просв. 1878, № 4). Лебедева А. А. прот. Ветхозаветное вероучение во времена патриархов. Спб. 1836. 43–58 стр. Феофана (Быстрова) архим., ныне епископа. Тетраграмма, или ветхозав. божественное имя. Спб. 1905 г.

<sup>264</sup> - Производство наименования Божества El от el является наиболее общепринятым и вместе близким к истине. Являясь вероятным и допустимым с филологической стороны, оно оправдывается употреблением слова el в приложении к людям, облеченным властью (напр., Иезек. 31, 11; 32, 21; Иов. 40, 27), и просто в значении силы, могущества (напр., Быт. 31, 29; Притч 3, 27; Мих. 2, 1; Втор, 28, 32 и др.). Другие производства имени Божия El являются недостаточно обоснованными. См. об этом у еп. Феофана. Тетраграмма. Прил. II, 228–238 стр.

<sup>265</sup> - El – древнейшее семитическое имя Божие. От корня имени – сильный происходят наименования Божества и у других семитических народов, напр., арабское – Аллах, финикийское – Ваал, вавилонское – Бел. Между прочим, это служит одним из доказательств того, что прежде чем семитическое племя распалось на отдельные народности, оно исповедывало единого Бога и называло Его одним именем – El. В названиях частных божеств, которых стали почитать эти народы со времени развития у них политеизма, такого сходства уже нет. Подобное же наблюдается и в наименованиях Божества у народов арийского племени. См. об этом у проф. Рождественского. Хр. Апол. I, 264–267.

<sup>266</sup> - Читателем El Elijon в Быт. 14, 18–22 указывается Мелхиседек. Авраам же отождествляет Его с Иеговою, когда говорит: поднимаю руку

мою к Господу (Иегове), Богу всевышнему, Владыке неба и земли и пр. (Быт. 14, 22). Еще встречается соединение El Elijon только в Пс. 78 (по слав. перев. 77), 35 ст. Следов... это имя было малоупотребительно. Одно Elijon употребляется не часто, почти только в поэзии и в параллелизме с El.

<sup>267</sup> - Аврааму Бог говорил: Я Бог всемогущий (El Schadai); ходи предо Мною, и будь непорочен (Быт. 17, 1), – Моисею: являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову (с именем) Бог всемогущий (El Schaddai – Исх. 6. 3). Еще это имя встречается: Быт. 28, 3; 35. 11; 43, 14; 48, 3; 49, 25 и Иезек. 10, 5. Простое Schaddai употребляется только в поэзии.

<sup>268</sup> - Имя Eloach малоупотребительно в Библии; встречается лишь в поэтических отделах Библии (Втор. 32, 15. 17; Пс. 17 32) и преимущественно в кн. Иова. Напротив, Elohim было самым обыкновенным именем Божиим во времена патриархов, и употреблялось только у евреев, но не встречается у других семитов (у последних употреблялось лишь единств. ч. – Eloach). Происхождение имени Eloach и Elohim объясняют различно. Одни производят его, как и El, от ul – быть крепким, сильным, могущественным (почему El считают лишь сокращением Eloach), признают сродным с El и по значению, т. е. также выражающим вообще понятие силы, могущества. Другие производят это слово от глагола alach – изумляться пред чем, приходить в трепет, страшиться чего, и затем, почитать, поклоняться, что соответствует и арабскому корню, имеющему значение stupuit, ravoque percussus fuit (Oehler, Gesenius). Соответственно этому происхождению, наименование Eloach имеет значение первоначально страха, а затем существа, возбуждающего к себе страх и вместе почтение, поклонение (то же, что греч. σέβας). Некоторое подтверждение последнего мнения можно находить в сопоставлении имени Elohim с rahad – страх (Быт. 31, 42. 53). Ввиду такого значения Eloach – Elohim, слово Elohim прилагается в Библии не только к истинному Богу, но и к ангелам, к людям, к богам языческим и вообще к тому, что возбуждает страх и чрез это делается предметом удивления, почитания. Сн. Лебедева. Ветхоз. вероучение. 49–50 стр. Хрисанфа еп. Религ. др. мира. III т. 9 стр. Феофана еп. Тетраграмма. Прил. III, 237–242 стр.

<sup>269</sup> - Употребление множественного числа в еврейском языке гораздо многообразнее и обширнее, нежели в новейших языках. Кроме выражения идеи множественности, оно служит часто к образованию понятий высших, отвлеченных из понятий низших, конкретных, или к

усилению мысли и значения слова и содержащегося в нем понятия, для обозначения высшей степени силы, величия, господства, совершенства. Примеры: schamaim – небо, в смысле безграничного небесного пространства, ma'im – вода в значении водной стихии, chaschekim – тьма, zecunim – старость, cha'im – жизнь, panim – лицо, baalim от baal, Adonim от Adonal. Kedoshim – Святейший и др. Сн. Гезениуса В. Еврейская грамматика. Перев. проф. Коссовича. Спб. 1874 г. § 108. Раввины окончание множественного числа в имени Elohim обыкновенно объясняют или в смысле особенного почтения, приличного Существу Высочайшему (consuetudo honoris), или в смысле соединения многих сил и совершенств в одном Существе (см. у В. Д. Кудрявцева, II т. 2 вып. соч. 15–16 стр., у еп. Хрисанфа, 13–17 стр.).

<sup>270</sup> - Имя, которым Бог назвал Себя Моисею, состоит из 4-х еврейских букв и потому называется *тетраграмма*. По иудейским преданиям правильное произношение этого имени потеряно со времени разрушения иерусалимского храма. Наиболее принятое у нас произношение его „Иегова“. Доводы в пользу правильности этого произношения см. у проф. Саблукова, Сличение мохамметанского учения о именах Божиих с христианским о них учением. Каз. 1872 г. 172–177 стр. На западе (в ученном мире) отдается предпочтение чтению тетраграммы, предложенному Евальдом – „Jahveh“. Пр. Феофан в своем исследовании „Тетраграмма“ (I гл.) чтение „Jahveh“ признает „наиболее правдоподобным“ из всех возможных чтений. В сокращенной форме это имя произносилось так: Iau или Iao, равно и так: Ieu, Iu, Io, Ia; в таком виде оно встречается в собственных именах периода времени до Моисея (Зедеер).

<sup>271</sup> - В Исх. VI, 3 речь идет не о самой тетраграмме как имени, а о свойстве божественном, тетраграммою обозначаемом. Русский перевод: „Я являлся Аврааму, Исааку и Иакову с именем „Бог всемогущий“ – неточен. Точнее было бы передать мысль еврейского подлинника: являлся „как Бог всемогущий“ или „в свойстве Бога всемогущего“ (в Вульгате и переведено: in Deo omnipotente). Но если в первом члене периода речь идет о свойстве божественном, то ясно, что и во втором речь может быть только о свойстве же, хотя бы в тексте и говорилось об имени. Этого требует параллелизм противоположения, находящийся в Исх. VI, 3. Выражение „не открылся им“ также неточно передает мысль подлинника, точнее (применительно к Иезек. 20, 8) было бы ее передать словами – „не был познан“. Тогда все выражение говорило бы не о том, что Бог не

открыл Своего имени „Иегова“ патриархам, а о том, что Он не был познан ими в свойстве Иеговы. Из описания хоривского откровения (Исх. 3 гл.) также можно видеть, что в этом откровении предлагается не возведение нового имени, а только возобновление в сознании народа древнего, быть может, отчасти и забытого им, патриархального имени, под которым Бог являлся некогда праотцам и давал им Свои обетования. Совершенно новое, неизвестное народу, имя, при описываемых там обстоятельствах, не могло бы возбудить в евреях доверия к Моисею. Сн. еп. Феофана. Тетраграмма. 144–147 стр.

<sup>272</sup> - Евр. „ehjeh ascher ehjeh“, в перев. LXX – Ἐγώ εἰμι ὁ, Ὡν, в Вульгате – Ego sum, qui sum. В новейшее время слова еврейского подлинника переводятся некоторыми (преимущественно из западных библиистов) в смысле: „Я буду, чем Мне следует быть“, „Я буду, чем буду“, т. е. проявлю Себя в свое время в известном отношении к человечеству, – в определенном будущем событии, именно – в воплощении Сына Божия. Сообразно с этим вместо ὁ Ὡν тетраграмма передается новозаветным ὁ Ἐρχόμενος – грядый (Мф. 11, 3; Апок. 1, 4. 8; 4, 8), и происхождение её признается современным первообетованию о спасении, данному прародителям (Быт. 3, 15). Но таким переводом и пониманием тетраграммы не включается в тетраграмму понятие о полноте бытия и жизни истинно Сущего в Самом Себе, а оно содержится в ней. Есть и другие недостатки в этом истолковании (см. у еп. Феофана. 51–61 стр.). Подобное же понимание тетраграммы у нас высказывали преосв. Иоанн смоленский и В. С. Соловьев. По мнению пр. Иоанна, в ней указывается не просто на будущее, но на двойное будущее: на будущее (изведение евреев из Египта и все ветхозаветное домостроительство) и последующее, для нас уже настоящее (пришествие Сына Божия и новозаветная церковь). Признается при этом, что „само по себе имя Иеговы выражает присносущие Божества“ (Из запис. на кн. Исход. Пр. Соб. 1891 г. I т. 319–363 стр.). У В. С. Соловьева тетраграмма имеет значение „Грядый“ (История теократии. Собр. соч. IV т. 393–395 стр). Разбор этих мнений см. у еп. Феофана. Тетрагр. Прилож 225–228 стр.

<sup>273</sup> - В значении имени Иеговы как Бога обетования, Бога завета и откровений еврейскому народу, без сомнения, и причина того, почему это имя сделалось со времени Моисея самым употребительным в устах израильтянина. Исповедание его еврей считал своим отличительным знаком и гордился им; оно прославлялось в победе над врагами (Исх. 15, 1. 3); им украшалось чело первосвященника; наконец, мало-помалу его начал

носить и каждый представитель народа в своем собственном имени (в ветхом завете упоминается около 190 собственных имен, соединенных с именем Иегова) и вырезать на своем перстне. Из сказанного можно видеть неосновательность рационалистических попыток доказать не еврейское происхождение имени Иеговы. Рационалисты усиливаются, хотя и бесплодно, отыскивать следы тетраграммы и в Египте, и в Вавилоне, у народов сиро-арабо-финикийского района и вообще у народов старого и нового света, не исключая Китая и индийско-американских племен. Критич. обзор этих мнений см. у еп. Феофана. Тетраграмма. III гл.

<sup>274</sup> - Об имени Savaorh, употреблявшемся и в соединении с тетраграммой (Iehovah Zebaoth), см. у Глаголева А. Библейское учение об ангелах. Киев. 1900 г. 238–256 стр.

<sup>275</sup> - Запрещение это последовало, полагают, не ранее эпохи вавилонского плена. Основывалось оно на слишком узком, талмудическом толковании третьей заповеди (Исх. 20, 7) в связи с Лев. 24, 16 и Исх. 3, 15. Вероятно, как и принимают это, что для слова Iehovah пунктуация взята с имени Adonai, которое в позднейшее время стало заменять произносимое имя Божие. LXX, когда переводили имя Iehovah словом Κύριος – Господь (а не словом Θεός), предполагают, имели в виду это новое имя Божие, Adonai, вошедшее в употребление на место имени Iehovah (см. у еп. Хрисанфа в указ. сочинении, III т. 26 стр.).

<sup>276</sup> - В некоторых же местах, приводимых в подтверждение мысли, будто библейским учением не отвергается действительное бытие языческих богов, имя – богов – относится не к богам языческим, но к различным существам, которые по их достоинству называются иногда в св. Писании богами в смысле переносном, напр., в Быт. 28, 12; 35, 7; Пс. 8, 6; 137, 1 – ангелы, в Исх. 22, 28, в Пс. 81, 1, 6 – великие и сильные земли.

<sup>277</sup> - Существо и значение языческих богов в Библии обозначается следующими еврейскими терминами: языческие боги суть: elilim – ничтожные, т. е. не боги (все бози – elohim – язык бесов – elilim; Господь же небеса сотвори – Пс. 95 в подл. 96, 5: см. Пс. 96 в подл. 97, 7 – в слав. перев. „истуканные“; Лев. 19, 4; 26, 1; Ис. 2, 8 – в слав. перев.: „мерзости“; 18, 20; 31, 7; 10, 10; 1Пар. 16, 26 и др.), level – туман (Втор. 32, 21; Ион. 2, 9 – по слав. перев. суетная; Пс. 30, 7 – по слав. суета, но особенно часто у пр. Иеремии), gilulim – куклы, спеленатые дети (Лев. 26, 30; Втор. 29, 17; Езек. 14, 4; 18, 15 и др.), habelim от habel – пустота, облако (исчезающее), призрак (Втор. 32, 21; Пс. 30, 7; Ион. 2, 9; Иер. 10, 3, 8, 15 и др.), melim – мертвые (Пс. 105, 28), schecir – мерзость (3Цар. 11, 5, 7) и др. Сн. Пальмова

М. Идолопоклонство у древних евреев. Спб. 1897 г. I ч. 2 гл.

<sup>278</sup> - Подробнее изложение взгляда в. з. Писания на содержание и происхождение язычества см. у еп. Хрисанфа, 88–98 стр., у Пальмова, 90–94 стр.

<sup>279</sup> - Строго говоря, натуралистический монотеизм не только не есть истинный монотеизм, но даже и не должен быть так называем; такой монотеизм есть пантеизм.

<sup>280</sup> - Объяснение этих мест св. Писания см. выше (§ 19). Что же касается праздника кущей, то он имел глубоко религиозное значение (Лев. 32, 39–43), а дикого сладострастия и разврата на этом празднике никто ничем не доказал и доказать не может. Утверждая, что единобожие в религии евреев появилось и утвердилось в позднейшие времена, рационалисты и происхождение его у них объясняют не сверхъестественным, божественным воздействием на них, а естественными причинами: природными особенностями семитического племени, особыми историческими и климатическими условиями жизни евреев и пр. Опровержение этих мнений см. у еп. Хрисанфа, 66–88 стр. Рождественского. Аполог. II т., 186–183 стр. Яхонтова И. П. Изложение и критич. разбор мнения Ренана о происхожд. евр. единобожия (Пр. к твор. св. отц. 1884, 1). Эбрарда. Аполог. II т. § 306. Беляева А. Д. Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетитов в деле религиозного развития этих трех групп народов (Приб. к твор. отц. ц. 1880 и 1881 г.).

<sup>281</sup> - Тертул. Прот. Маркиона, I кн., 3 гл. (в перев. Карнеева IV ч. 2 стр.). Григор. нисск. Оглас. сл. Предисл.

<sup>282</sup> - Ирин. Прот. ерес. II кн. I гл. Афанас. ал. Сл. на язычников, 6 гл. Дамаск. Изл. веры, I, 5.

<sup>283</sup> - Кирил. алекс. De trinit. dial. 4. Сн. еп. Сильвестра, Догм. Бог. § 81.

<sup>284</sup> - Афанас. Сл. на язычн. 38 гл. Ту же мысль о единстве Творца мира св. Афанасий доказывает (35–44 гл.) и иным образом, объясняя, что для создания и управления миром достаточно одного Творца, почему множество богов излишне, что если бы для сего требовалось участие многих богов, то это показывало бы, что каждый из них порознь недостаточен для этого, и что, следовательно, все они несовершенны и не суть боги. Сн. Минуц. Октав. 18. Тертул. Прот. Марк. I, 3. 5. Дамаск. Изл. веры, I, 5.

<sup>285</sup> - Минуц. Октав. 18. – Тертуллиан, приведя такое же свидетельство, восклицает; „о, свидетельство души, по природе христианки (naturaliter

christianae)! И произносятся эти слова (великий Боже! благий Боже! что Бог даст!), она обращает взоры свои не к Капитолию, но к небу. Она, конечно, знает жилище Бога живого: от Него и оттуда сама она снизошла“. (Аполог. 17. Сн. О свидет. Души, 2). О том же у других древних христ. писателей: Киприана карф. О суете идолов (II ч. 6 стр. в рус. пер. его твор. по изд. Киев 1891 г.). Лактанц, Instit. div. II, 1.

<sup>286</sup> - Это общая мысль всех древних учителей церкви, обличавших языческое многобожие. У многих из них (напр., Иустина муч., Климента, Киприана, Григория Б., Афанасия, Златоуста и др.) встречается еще мнение, по которому язычество считается произведением темных и злых сил, овладевших религиозным сознанием человека с утратой им истинного боговедения, а языческие боги отождествляются с демонами. Влияние на происхождение язычества падшим духам усвоет и откровение (сн. ниже, Пр. Догм. Бог. II т. в отд. о падших духах). Обзорение древнеотеческой литературы о язычестве и изложение воззрений древних отцов и учителей церкви на его происхождение и сущность см. у еп. Хрисанфа. Рел. древн. мира, III т. 518–627 стр.

<sup>287</sup> - Афинаг. Прощ. о христианах, 5–6 гл. Татиан. Прот. еллин. 8–10. Иуст. Увещ. к еллин. Апол. I, 25. Минуц. Октав 19–26. Тертул. К язычникам, II кн. (см. твор. Тертуллиана в перев. Киев. Ак. 1910 г. I т. 38 стр. и след.). Клим. ал. Стром. VII, 4; Увещ. к еллинам. Афанас. Сл. На язычников. Август. О граде Бож. IV, VI, VII кн. и др. Кирил. ал. Прот. Юлиана, I кн. и др.

<sup>288</sup> - Тертул. Пр. Марк. I, 3 (в пер. Карнеева IV ч. 2 стр.).

<sup>289</sup> - Афанас. Сл. на язычн. 38 гл.

<sup>290</sup> - Дамаск. Изл. веры, I, 5. Ср. Григор. нис. Оглас. сл. предисл. Кирил. алекс. De trinit. с. 4 Лактанц. Divin instit. I, 3.

<sup>291</sup> - Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 20. Сн. Тертул. Прот. Марк. I кн. 1–5 гл. Афанас. Сл. на язычн. 2–7. Григор. Б. Песн. таинств., сл. 4, о мире (IV т.). Васил. В. На Шестодн. Бес. II (I ч. 26–29 стр. по изд. 1891 г.). Кирилл иер. Оглас. поуч. VI, 13.

<sup>292</sup> - Литература по вопросу о состоянии церковного учения о Св. Троице в первые три века: Болотова В. В. проф. Уч. Оригена о Св. Троице. Спб. 1879 г. Его же. Лекции по церковной истории. Спб. 1910 г. II вып. Спасского А. А. проф. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. I т. Серг. пос. 1906 г. Введение. История учения о Св. Троице в первые три века христианства. 1–127 стр. Орлова А. Тринитарные воззрения Илария пиктавийского. Серг. пос. 1908 г. §§ 1–10.

Свящ. Г. Малеванского. Догм. система Оригена. Киев. 1870. Д. Ф. Гусева. Ересь антитринитариев III-го века. Каз. 1872. Его же. Догм. сист. св. Иринея лион. в связи с гност. уч. II в. (Пр. Соб. 1874, II-III). В. А. Снегирева. Уч. о лице И Христа в трех первых веках хр. Каз. 1870 г. Знаменского И. Уч. о Боге Слове у вост. апологетов II в. Каз 1882. В системах Догматики – подробнее других у еп. Сильвестра, §§ 94–112.

<sup>293</sup> - Еретикам иудействующего направления древние писатели (Иринея, Епифаний, Ипполит, Евсевий и пр.) усвоят наименования: евионеев (от евр. „евион“ – бедный), назареев (это не то же, что иудействующие христиане, отступавшие от общецерковного учения только в том, что считали обязательным исполнение закона Моисеева для христиан из иудеев), последователей Керинфа и елкезаистов. По характеру воззрений одни из них были сторонниками слияния христианства с чистым ветхозаветным иудейством (назареев, евионеев), другие (Керинф и елкезаисты) подпали влиянию восточных религиозно-философских учений и явились иудействующими-гностиками. Иудействующие обоих направлений продолжали существовать в пограничных странах Палестины до конца IV века.

<sup>294</sup> - Гностицизм представляет собою смесь самых разнообразных элементов: языческих (особенно Зороастра), иудейских, христианских, Платоновых, Филоновых и др. Начало этому направлению положено было еще в век апостольский (Симон волхв, Менандр, докеты и николаиты), но целые гностические системы развились во II веке. Они извращали не только догмат о Св. Троице, но и все христианское вероучение, как это делали и иудействующие.

<sup>295</sup> - Таковую теорию развивали Иустин муч., Феофил, Татиан. Св. Иринея был противником этой теории. Сн. у проф. Спасского 7–20 стр.

<sup>296</sup> - Возникновению лжеучения этих еретиков предшествовало появление в М. Азии в конце II в. т. н. алогов, но сущность их учения малоизвестна. На основании того, что они отрицали подлинность и авторитет евангелия ап. Иоанна и Апокалипсиса и некоторых других сведений о них, полагают, что они отвергали учение и о самом „Слове, проповеданном от Иоанна“ ( Епиф. Ер. 51).

<sup>297</sup> - В русск. перевод это послание см. в Хр. Чт. 1840, I. 237 стр. Оно написано отцами большого антиох. собора (268 или 269 г.) еще до низвержения Павла самосатского. Приписываемое Дионисию алекс. послание к Павлу самос. см. в „Твор. св. Дионисия, еп. Алекс.“, в рус. перев. Каз. 1900 г., а также в Хр. Чт. 1840 г. IV ч.



<sup>298</sup> - „Против Праксея“ см. твор. Тертуллиана в перев. Карнеева IV ч. 127–198 стр. Сохранившийся отрывок сочинения Ипполита „Против Ноэта“ в рус. перев. см. в „Твор. св. Ипполита, еп. римского“. Каз. 1899 г. Вып. II. 99–116 стр.

<sup>299</sup> - От сочинений Дионисия ал. против савеллиан сохранился только отрывок (из „Посл. к Евфранору и Аммонии“; приведен у св. Афанасия в „Посл. о мнениях Дионисия ал. – 1 ч.). В них он между прочим допустил крайние и неосторожные выражения в учении о Св. Троице и Сыне Божиим. Это подало повод к обвинению его в неправомыслии со стороны части александрийского клира и Дионисия римского. Последний написал послание „Против Савеллия“, в котором обличал и Дионисия ал. и единомысленных с ним (сохранился только довольно значительный отрывок его; приводится у св. Афанасия в его послании „О определ. ник. собора“, – I ч.) Со стороны Дионисия ал. ответом на это было „Разъяснение и защита“ (Elenchus et Apologia), в 4 книгах; сохранившиеся отрывки у св. Афанасия в „Посл. о мнен. Дион. алекс.“. См. также твор. Дионисия ал. в рус. пер. Каз. 1900 г.

<sup>300</sup> - Евсевий передает, что однажды Ориген был приглашен для вразумления Берилла, еп. г. Бостры, увлекшегося савеллианством, и Берилл, склоненный убеждениями Оригена, обратился к „прежнему здравому образу мыслей“. Церк. ист. VI, 33.

<sup>301</sup> - Напр., у Афанасия ал. в „Посл. о определ. Никейского соб.“ и „Посл. о мнениях Дионисия ал.“, Василия В. – Бес. 24, прот. савеллиан, Ария и аномеев (IV ч. 374 стр.), Пис. 202 (210), к неокесарийским ученым и Пис. 206 (214), к Терентию Комиту (VII ч.). Григория Б. – Сл. 3, 20 и 21 (I ч. 38 стр.; II ч. 167 и 187 стр.), Григория нис., – Сл. против Ария и Савеллия (VII ч.), Епифания – Ер. LXII. Вместе с опровержением в IV в. учение Савеллия одним из противоарианских писателей, именно – Маркеллом, еп. анкирским, было и повторено. Опровергая арианина софиста Астерия, он утверждал, как и Савеллий, что Отец, Сын и Дух не вечно существующие самостоятельные божеские ипостаси, а только три различные проявления и модусы одной и той же вечной и абсолютной Монады. Есть некоторые элементы в его учении впрочем и из системы Павла самосатского (в учении о лице И. Христа). См. Епифан. Ер. LXXII.

<sup>302</sup> - Напр., акт происхождения Сына от Отца они обозначали не только словом „рождение“, но и такими: „выступление“ (processio), „истечение“ (dirivatio), „изречение“, „произнесение“, „показание“, „послание“, „создание“ и даже „сотворение“ (conditio, creatio), и др.; для

выражения понятий, которые позднее стали обозначать словами: „ипостась“ (лицо) и „существо“, тоже употреблялись неодинаково точные выражения, напр., вместо „существо“ – „дух“, „сила“, „власть“, „состояние“, „расположение“, „согласие“, вместо „ипостась“ – „число“, „вид“, „предмет“ и пр.; слова „ипостась“ и „существо“ хотя в III в. уже и вошли в употребление, но нередко употреблялись одно вместо другого. – Из ошибочных частных мнений противомонархианских писателей особенно выделяется теория о Λόγος ἐνδιάθετος (Слово внутреннее) и Λόγος προφορικός (Слово произнесенное), усвоенная из философии Филона еще апологетами, но в III в., особенно у Тертуллиана и Ипполита, получившая наивысшее развитие; увлечение ею при раскрытии учения о личном свойстве Сына Божия предрасполагало державшихся ее на вопрос: когда рождается Сын? – отвечать так: не от вечности, а непосредственно пред сотворением мира и для творения мира (отсюда Тертуллианово – „fuit tempus, cum Filius non fuit, – qui Patrem Deum faceret“, хотя и не в арианском смысле; см. Прот. Гермоген. 3 гл.; см. Прот. Пракс. 7 гл.). Оригеном, впрочем, была разрушена эта теория, несостоятельная как потому, что в основе имеет человекообразное представление о Боге, так и потому, что противна учению о вышешмирности и неизменяемости Божества. В учении о Духе Св. встречается мысль об исхождении Его от Отца и Сына, и пред сотворением мира (у Тертуллиана), равно и от Отца чрез Сына (у Оригена).

<sup>303</sup> - От субординационизма по существу, предполагающего неравенство божеских в каком-либо существенном определении Их природы, должно отличать субординационизм по ипостаси; последним предполагается, что Отец больше Сына и Духа как Их причина, следовательно, по ипостасным отношениям. В таком виде субординационизм имеет представителей между великими отцами церкви; в этом смысле объясняются ими и слова Спасителя: Отец Мой болий Мене есть (Иоан. 14, 28), но в выражениях чрезвычайно осторожных. „Готов бы я назвать, – говорит св. Григорий Б., – Отца большим, от Которого и равенство имеют Равные (Сын и Св. Дух), и бытие, но боюсь, чтобы Начала не соделать началом меньших... Отец больше не по естеству, но по виновности, потому что между Равносущными в отношении к сущности нет ни большего, ни меньшего“ (Сл. 40, III ч. 317 стр.).

<sup>304</sup> - Выражали свои ошибочные представления о Троице противомонархианские писатели, особенно Ориген и Дионисий, однако же, иногда так резко, что арианским писателям неудачною своею

выразительностью подавали повод ссылаться на их произведения в подтверждение своего учения. Ориген высказывал, напр., такие суждения: „Спаситель и Св. Дух не сравнительно, а безмерно выше всех происшедших, но Отец на столько же или даже (еще) более превосходит Сына, чем и на сколько Он и Св. Дух превосходят всех прочих, а не как-нибудь“ (см. у Болотова. Уч. Оригена о Св. Троице. 274–275 стр.). – „Отец больше Сына по божеству (или существу), так как источник божества Сына в Отце“ (там же, 273–277 стр.). Частнее: Отец есть ὁ Θεός, потому что Он Αὐτόθεος, а Сын – просто Θεός, Бог по причастию, но не Самобог (там же, 304–309 стр.); ведение и воля Сына ограничены или ниже ведения и воли Отца (там же, 327–344 стр.); благ только Отец (самоблаг), Сын не как Отец благ неразлично и просто (там же, 312–323 стр.); всемогущество Сына ниже всемогущества Отца и зависимо от Отца (там же, 351 стр.); молиться должно только Отцу (346 стр.). – Дух произошел чрез Слово от Отца и потому ниже Того, чрез Кого произошел, имеет нужду в Сыне, в Его посредстве не только для Своего существования, но и для того, чтобы быть мудрым, разумным, правосудным и пр. (там же, 364–375). „Сила Отца больше силы Сына и Св. Духа, и больше сила Сына, чем Духа Св.“ (О началах, I. 3). При всей резкости в изображении ипостасной отдельности божеских лиц, Ориген чужд был арианского иносущия ипостасей. Дионисий писал: „Сын Божий есть ποιῆμα καὶ γενητόν (творение и происшедший в смысле заимствования Своего бытия от Отца, а не в смысле арианского ἐξ οὐκ ὄντων). Он не есть собственный Сын Отца по природе, и столь же различен от Него по существу (ξένον καὶ οὐσίαν) Своему, как виноградная лоза от виноградаря, как судно от корабельного плотника. Как творение Он не был прежде, чем произошел“ (Афанас. О мнен. Дионисия, 25). На эти слова Дионисия ариане ссылались в подтверждение всех своих положений, но из данного Дионисием объяснения их при изложении своего исповедания веры (в сочин. Elenchus et Apologia) ясно, что они были лишь неосторожным выражением; его субординационизм не заходил далее Оригенова. Суждение о нем см у св. Василия В. в пис. 9, к Максиму философу (VI т. 42–43 стр.). У западных писателей – Тертуллиана и Ипполита – субординационизм выражен хотя и ясно, но в менее резких формах. Примеры субординационистических выражений у Тертуллиана: „Отец и Сын не одно и то же, но различаются между Собою modico. Ибо Отец есть вся субстанция, а Сын – истечение (derivation и часть целого, как и Сам свидетельствует: Отец Мой болий Мене есть“ (Иоан. 14, 28). „Отец иной, чем Сын, так как больше Сына“ (Прот. Пракс. 9 и 26 гл.). То же ограничение божественной природы Сына

выражено им в утверждении, что на земле являлся не Отец, а Сын потому, что Отец невидим по причине величия, а Сын видим „вследствие меры истечения“ (14 гл.). – У Ипполита: Сын от Отца существует, как „свет от света, вода от источника, луч от солнца. Есть только одна сила, сила целого, а целое есть Отец, от Которого сила – Слово“ (Прот. Ноэта, 11 гл.), власть и могущество Слова от Отца, Он во всем подчинен Отцу, Которого и Сам назвал Богом (6 гл.), и под.

<sup>305</sup> - Литература.–Проф. Болотова. Уч. Оригена о Троице, 397–418 стр. Указанные выше (стр. 291) исследования проф. Спасского и Орлова. Несмелова. проф. Догм. сист. св. Григория нисск. 167–308 стр. Виноградова, прот.-проф. Догм. уч. св. Григория Б. 210–341 стр. Кирилла иером. (Лопатина). Уч. св. Афанасия В. о Св. Троице (Пр. Соб. 1894 г.). Лебедева А. П. проф. Вселенские соборы IV и V веков. Серг. Пос. 1896 г. 2 изд. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. §§ 113–130.

<sup>306</sup> - Другими словами, – Богом, по учению Ария, нужно называть только Того, Кто ни от кого не получил Своего бытия, и наоборот, – ни от кого не получившим Своего бытия нужно называть одного только Бога. Ο Θεός и Ἀγέννητος для него равные и тождественные понятия.

<sup>307</sup> - В таком виде раскрыто учение о Сыне Божиим в Θάλεια (собрание разного рода песней) Ария, явившемся, впрочем, уже после Никейского собора. Но те же основные положения развиваемы были Арием и до собора, с тем лишь различием, что до осуждения его учения он менее резко выставлял мысль о полном неравенстве и иносущии Сына Отцу и более возвышал достоинство сотворенного Сына (напр., называл Его совершенным, едиnorodным Богом, имеющим от Отца всю божественную славу, кроме нерожденности, признавал Его неизменяемым и пр.), чем после собора, когда ожидать и надеяться ему было уже нечего. В Θάλεια им устранена лишь намеренная непоследовательность первоначального учения о Сыне Божиим.

<sup>308</sup> - В русском переводе оба послания напечатаны в „Деяниях всел. соборов“, изданных при Казан. Дух. Академии. I т., также в Христ. Чт. 1826, XXII.

<sup>309</sup> - „Глаголющих о Сыне Божиим, яко бысть время, егда не бе, или яко прежде, неже родитися, не бе, или яко от не сущих бысть, или из иныя ипостаси или сущности глаголющих быти, или превратима (τρέπτος), или изменяема Сына Божия, сих анафематствует кафолическая и апостольская церковь“ (из кн. Правил св. апост. соборов всел. и поместн. и св. Отец). – На 2-м всел. соборе пояснение: „ т. в. из сущности Отца“ выпущено из

символа. Причина этого та, что мысль, заключающаяся в нем, вполне обнимается и содержится в выражении: „единосущна Отцу“, удержанном в символе и II-м всел. собором.

<sup>310</sup> - Такою непоследовательностью и заключало в себе учение духоборцев из полуариан, объявлявших себя читателями никейской веры (Епифаний. Ер. LXXIV, 12 и 14). На это им указывалось еще до осуждения ереси на вселенском соборе и отдельными пастырями церкви (св. Афанасием, Григорием назизианом и др.), и поместными соборами, составлявшимися против духоборцев (таковы два собора, созванные св. Афанасием – 362 и 363 г., и собор в Риме при Дамасе в 374 г.). Пастырями и соборами никейский член о Духе Св. прямо раскрывался как заключающий в себе учение о равенстве и единосущии Духа Св. с Отцом и Сыном. Сн. Оп. Догм. Бог. еп. Сильвестра. II т. § 115.

<sup>311</sup> - Главнейшее догматико-полемическое против ариан сочинение св. Илария, еп. г. Пиктавии (ныне – Пуатье): О Св. Троице (De Trinitate) – в 12 книгах. В русском переводе его нет.

<sup>312</sup> - III вс. соб. 7 пр. VI вс. соб. I Сн. Ниже, § „Об исхождении Св. Духа „и от Сына“ и внесение этого учения римскою церковью в символ веры“.

<sup>313</sup> - На IV всел. соборе, по прочтении символов – Никейского и цариградского, отцы заметили: „достаточно и этого мудрого и спасительного символа божественной благодати (т. е. символа „150 отцов“ как более пространного по сравнению с символом „318 отцов“) для совершенного уразумения и утверждения благочестия, потому что он в совершенстве учит, чему должно, об Отце и Сыне и Св. Духе“. См Деян всел. соб. в рус. пер. IV т. 106 стр. по изд. 1865 г. – Отцы VI-го всел. собора, по прочтении того же символа 318 и 150 отцов, изрекли: „для совершенного познания и утверждения православной веры достаточно сего благочестивого и православного символа божественной благодати“. Деян. вс. соб. в рус. пер. VI т. 469 стр. по изд. 1871 г.

<sup>314</sup> - Историческое обозрение учения о Св. Троице названных отцов и учителей церкви см. у еп. Сильвестра. Оп. Догм. Бог. II т. §§ 133–137.

<sup>315</sup> - Во главе секты трибожников стояли Иоанн Аскуснаг – в Константинополе и Иоанн Филоппон – в Александрии (VI в.). Во главе же четырехбожников явился монофизитский патриарх Дамиан, отчего они назывались еще дамианитами (Макария м. Догм. Бог. I т. § 12, 185 прим. – Еп Сильвестра. Догм. Бог II т § 131).

<sup>316</sup> - На этом соборе даже составлен был такой анафематизм: „если

кто в Духа Св. не верит или не будет веровать в исхождение Его от Отца и Сына и не будет исповедывать Его совечным Отцу и Сыну и равным Им, таковой анафема“. Сн. Лебедева А. П. Оч. визант. вост. церкви IX-XI в. 1802 г. 317 стр.

<sup>317</sup> - На соборах толедских: IV-м ъ – 634 г.. VI-м – 638 г., XI-м – 675 г. и XV-м – 693 г.

<sup>318</sup> - Подробное изложение истории возникновения и утверждения на западе учения об исхождении Св. Духа и от Сына см. у еп. Сильвестра. Догм. Бог. §§ 139–145.

<sup>319</sup> - Между прочим, в указанной противоположности между еретиками III в. и еретиками времен реформации и причина того, почему первых правильнее называть и называют монархианами, а последним усвоят наименование антитринитариев, хотя самое слово „антитринитари“ замечает проф. Болотов, „в сущности неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединение греческого ἄντι с латинским trinitas“ (Лекц. по ист. древн. ц. II в. 306 стр.).

<sup>320</sup> - Об антитринитарных движениях XVI в. см. в исследованиях проф. Будрина Е. А. Михаил Сервет и его время. Каз. 1878. Фауст Социн и его предшественники (Пр. Соб. 1885, III; 1886, I-III). Сотрудники Ф. Социна (там же, 1887, авг.). Лелий Социн (Пр. Соб. 1886, 1). См. также его же ряд статей против главнейших заблуждений социнианства (Пр. Соб. 1887–1892 г.), особенно: Теология социниан о единстве Божиим (1889, I). То же в отдел. издании: Антитринитари XVI в. I-III ч. Каз. 1886–1889 г.

<sup>321</sup> - Таковы были: Людвиг Гетцер (обезглавлен в 1529 г.) и Иоанн Денк († 1528 г.), распространявшие свое лжеучение в Швейцарии, Иоанн Кампан (за ересь заключен в 1532 г. в тюрьму, где и умер) – в Виттенберге и его окрестностях, Мельхиор Гофман (ум. в тюрьме после 1532 г.) – в Страсбурге, Рудольф Мартини и особенно Давид Иорис († 1556 г., а в 1559 г. сожжен его труп) – в Голландии и Нидерландах, Клавдий Савойский († после 1550 г.). Все они ограничивались почти только критикою и отрицанием церковного вероучения вообще, а особенно догмата о Св. Троице, заявлениями о поврежденности Писания, о необходимости переустройства церкви с внешней стороны и со стороны вероучения и пр.

<sup>322</sup> - Число сочинений Сервета, в которых он подвергал критике церковное учение о Троице и излагал собственное понимание этого догмата, довольно значительно. Наиболее выдающиеся из них: „De Trinitatis erroribus“ и „Christianismi restitutio“.

<sup>323</sup> - Из представленных особенностей учения Сервета о Боге вытекает

и его своеобразное учение о лице И. Христа. Христос, учил он, есть человек, но не Богочеловек. Человек Христос есть и Сын Божий, ибо при рождении Христа Бог заступил место отца. Человек Христос есть и Бог, но Бог не по естеству, а потому, что полнота Божества, бывшая прежде в изречении или в слове Бога, сосредоточилась в человеке – Христе.

<sup>324</sup> - Сотрудники и преемники Ф. Социна – многочисленны. Все они были выдающимися и образованными людьми своего времени (XVI-XVII в.). Из них любимцем и гордостью секты самими социнианами считается Иоанн Крелль († 1633 г.). Литература социнианская чрезвычайно обширна; столь обширной литературы, как у социниан, не имела никогда ни одна секта. Как бы символическою книгою социнианства, в которой в системе представлено вероучение этих сектантов, служит „Раковский катихизис“. Процветало социнианство особенно в Польше и Литве в конце XVI и первой половине XVII в. Центром его здесь был г. Раков, где сектанты имели даже особую „гимназию добрых наук“, число учеников которой доходило иногда до 1000, и свою типографию. Изгнанные отсюда в половине XVII в., они рассеялись по разным странам и в небольшом количестве продолжают существовать и доньше в Семиградии (до 40 т. душ), Англии (ок. 37 т.) и С. Америке; в последней впрочем они совершенно отделились от христианства и распались между собою. Робертсона. Ист. церкви. Пер. А. Лопухина. Спб. 1891 г. II т. 926–927 стр. См. также в указ. исследований проф. Будрина.

<sup>325</sup> - Диалектические соображения социниан против догмата о Св. Троице см. у проф. Будрина, в ст. Теол. социн. о единстве Бож. (Пр. Соб. 1889, I т. 135–142 стр.).

<sup>326</sup> - Местопребыванием арминиан и доньше является Голландия; вне её пределов их нет. Число сектантов незначительно (ок. 6 тыс).

<sup>327</sup> - О сведенборгианстве см. в статьях: прот. А. Судакова (перев. с шведск.). Сведенборг, его жизнь и деятельность (Хр. Чт. 1877, II). Н. Сведенборг и его вероучение (там же, 1866, I). В. Лебедева. Сведенборг и его последователи (Чт. люб. дух. пр. 1879, I).

<sup>328</sup> - По собственным словам Сведенборга, свое учение он получал частью из непосредственных откровений самого Бога, ангелов и духов, – это было духовидение, частью из указанного ему внутреннего и действительного, но дотоле неизвестного значения слов Библии, – это было т. н. учение о соответствии. Духовидение состояло в том, что 1) дух Сведенборга будто бы имел позволение посещать жилища умерших, блаженных и отверженных, и из того, что там видел и слышал,

заимствовал высшие, сверхъестественные сведения, и 2) что он удостоивался часто принимать у себя души умерших и даже призывать их для получения сведений о разных предметах духовных, исторических, иногда обыденных. Так, он утверждал, что ему будто бы являлся Сам И. Христос, Богородица, апостолы, особенно Иоанн и Павел, христианские ученые, древние языческие мудрецы, современники Ноя, Авраама и др. Учение о соответствии состоит в том, что библейские изречения имеют тройное значение: буквальное, которое люди принимали до Сведенборга, духовное, которое понимают только духи, небесное, которое понимают только ангелы. Эти знаменательные соответствия были открыты вполне лишь Сведенборгу, а другим, даже апостолам, только отчасти и то некоторым из них (подробнее у прот. Судакова).

<sup>329</sup> - Подобным же образом извращено было и все христианское вероучение „шведским пророком“, как называют Сведенборга; но сам он твердо был убежден в истине своих откровений и требовал к себе полного доверия. Предполагаемое новое религиозное общество он называл „Новую церковь“, „Новым Иерусалимом“. Но при своей жизни он почти не имел последователей, по смерти же его учение распространилось быстро из Швеции по всем странам Европы, и даже проникло в Америку и в Индию под именем „Новой церкви“. И в настоящее время его учение не перестает приобретать себе последователей – явных и тайных, которые издают даже собственные журналы с целью разъяснения и распространения учения Сведенборга. Его сочинения переведены на многие европейские языки; сведенборгиане им усвоят то же значение, что и канонич. книгам св. Писания. Наиболее замечат. из них: „Arcana celestia“ (Небесные тайны) и „Vera religio Christiana“.

<sup>330</sup> - См. ст. проф. Соколова П. И. Учение о Св. Троице в новейшей идеалистической философии. Вера и Раз. 1893 г., II т. 2 ч. Ст. не окончена. Напечатано лишь „введение“. См. еще Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. II т. § 150.

<sup>331</sup> - Так именно объяснялись причины прикровенности изображений Троицы в ветхом завете древними учителями церкви. См., напр., Злат. Прот. аном. V, 3; Исид. Пелус. Пис. 643, к Павлу, в 1 кн. по рус. пер. (II, 143); Епиф. Ер. LXXIV, 10; блаж. Феодор. Врачев. еллин. недуг. (De curat. graecorum affect.), 2 сл. – Хр. Чт. 1842 г. II ч. и др. Литература по вопросу об учении ветхого завета о Св. Троице. – Алексия архим. Ветхоз. уч. о таинстве Пресв. Троицы (Приб. к твор. свв. отц. 1849, VII). Лебедева А. свящ. Ветхоз. уч. во времена патриархов Спб. 1886 г. 93–136 стр. Проф. М.



Д. Муретова. Идея Логоса в ветх. завете (Пр. Об. 1882, II). – Уч. кн. ветх. и нов. завета о Св. Троице. Киев, 1862. Антония еп. Библейское учение об ипостасном Слове (Бог. Вестн. 1904 г. 11 кн.).

<sup>332</sup> - М. Филарет. Зап. на кн. Бытия I, 2.

<sup>333</sup> - Васил. На Шестодн. Бес. IX (I т. 142 стр.).

<sup>334</sup> - Так объясняли Быт. I, 26, напр. Ириней (Прот. ерес. 4 кн. XX, 1), Феофил ант. (К Автол. II, 18), Тертуллиан (Прот. Пракс. XII), собор антиох. (в посл. к Павлу самос.), Василий В. (На Шестодн. Бес. IX, кон. Прот. Евном. V, – III ч. 175 стр. по изд. 1891 г.), Епифаний (Ер. XXIII, 5), Феодорит (На Быт. вопр. 20), Григорий нис. (Об устр. человека, VI гл.), Исидор Пелус. (II кн. 202 пис. (III, 112) в рус. перев.), Афанасий (Сл. на язычн. 46), Кирилл иерус. (Огл. поуч. X, 6; XI, 23), Златоуст (на Быт. Бес. VIII, 2–3), Августин (De Trinit. I, 7. 14; О гр. Бож. XVI, 6) и др. Одни из них впрочем видели здесь указание на совещание всех трех лиц Божества, другие – на совещание только Отца с Сыном. Быт. III, 22 принимали за указание на троичность в Боге: Иуст. Разг. с Триф. 129, Василий В. (там же), Августин (О кн. Бытия, буквально, XI, 39), Кирилл ал. (Прот. Юлиана, III кн.) и др. Быт. XI, 7 – Василий В. (там же), Злат. (На Быт. Бес. XXX, 4), Ефр. Сир. (На Быт. XI гл.). Кирилл ал. (De Trinit. dial. 3), бл. Феодорит (ог. 2 ad Граес.), бл. Августин (О гр. Бож. XVI, 5, 6).

<sup>335</sup> - См. Прав. испов. I ч. отв. на вопр. 10. О выражении того же верования в богослужении см. в ст. „Черты догм. учения, извлеченные из церк.-богослуж. кн. прав. церкви“. Хр. Чт. 1845, II ч. 234 стр.

<sup>336</sup> - Август. De tempore sermo LXVII. n. 2 et LXX, n. 4.; сн. О гр. Бож. XVI, 19. Также объяснили это богоявление еще прежде Августина: св. Афанасий (De commun. essent. Patr. et Fil. et Spir. S. n. 9), а также Амвросий медиол. (De Abraham, lib. 1, c. 5. n. 33; De Cain et Abel, lib. I. c. 8 n. 30).

<sup>337</sup> - Напр., „видел еси, якоже есть мощно человеку видети, Троицу, и Тую угостил еси, яко друг присный, преблаженне Аврааме“ (Нед. св. праотец. Кан. праотцев. Песнь V). „Древле приемлет Божество едино триипостасное священный Авраам“ (Нед. св. отец. Кан. отцев. Песнь 1). Сн. вышеуказан. ст. в Хр. Чт. 1845 г. II ч. 234 стр.

<sup>338</sup> - „Обыкновение церкви, – говорит преосв. митр. Филарет, – представлять на иконах тайну Св. Троицы в образе трех ангелов, явившихся Аврааму, показывает, что благочестивая древность точно в числе сих ангелов полагала символ Св. Троицы“. Зап. на кн. Быт. II ч. 122 стр. Сн. ст. Богословского И. Бог Отец в памятниках древнехристианского

искусства (Чт. люб. дух. пр. 1893 г. I т. 266–267 стр.). Но сохранились древние же изображения явившихся Аврааму: одного – в виде божественного лица, а двух – в виде ангелов. См. у проф. Покровского Н. И. Очерки памятников христианской иконографии и искусства. 2-е дополн. изд. Спб. 1900 г. 126. 355–356 стр.

<sup>339</sup> - Такое понимание высказывали многие из древних учителей, напр.: Иустин (Разг. с Триф. 56), Ириней (Прот. ерес. III кн. VI, 1; IV кн. VIII, 1 и др.), Тертуллиан (О плоти Христ. VI; Прот. Марк. III, 9), Феодорит (На Быт. 70), Златоуст (На Быт. Бес. XLI, 3), Ефр. сир. (На Быт. XVIII гл.), Евсевий (Церк. ист. I, 2; *Demonstr. Evang.* V, 23), Иларий (*De Trinit.* V, 17). В некоторых и богослужебных песнопениях говорится, что Авраам принял ангелов, напр.: „яко страннолюбивии древле, Авраам боговидец и Лот славный, учредиша ангелы, и обретоша общение со ангелы, зовуще: свят, свят, свят еси Боже отец наших“ (Минея. Ноябрь, 8 день. Песнь VII).

<sup>340</sup> - Напр., Афанасий В. (О явлении во плоти Бога Слова и прот. ариан, 10). Василий В. (Пр. Евном. III кн. – III ч. 111 стр.), Златоуст (Прот. иудеев. I, 1), Амвросий (*De fide lib.* II, с. 4), Феодорит (*Or. 2 ad Graec.*), Кирилл ал. (Толк. на Ис. Бес. IV – в рус. пер. VI ч. 181–185 стр.).

<sup>341</sup> - В чине литургии св. Василия В. и И. Златоуста, в песне „Тебе Бога хвалим“ и других церковных песнопениях (приведены в Хр. Чит. 1845, II, 234–235 стр.).

<sup>342</sup> - Такое понимание явлений Ангела Иеговы высказывали очень многие из древних учителей: Иустин (Разг. с Триф. 56. 58. 60. 61. 127), Феофил антиох. (К Автол. II, 22), Ириней (Прот. ерес. III кн. VI, 2; V. IX и XX гл.), Тертуллиан (О плоти Христ. VI; Прот. Пракс. XIV. XVI: Прот. Марк. II, 27), Киприан карф. (Прот. иудеев, II, 5), отцы антиох. собора (в „Посл. к Павлу самос.“), Евсевий (*Demonstr. Evang. lib.* V, с. 9–10), Афанасий (Прот. ариан, сл. III, 12–14), Василий В. (Прот. Евном. II кн. – III ч. 75–76 стр. по изд. 1891 г.), Кирилл иерус. (Огл. поуч. X, 6–8), Григорий нис. (Прот. Евном. XI, 3), Феодорит (На Исх. 5), Елифаний (Ер. VIII, 4), Иларий (*De Trinit. lib.* IV et XII), Златоуст (На Быт. Бес. LVIII, 3). Мнение, что являвшийся „Ангел Иеговы“ был не Сын Божий, но тварный ангел, только представлявший Божество на земле и потому действовавший с авторитетом и полномочиями божественными, было сравнительно мнением немногих. Это мнение находят у Оригена (На Исх. III гл.), особенно же у западных учителей: блаж. Августина (*De Trinit. lib.* III, с. 11), Иеронима (На Галат. III, 19; см. на Исх. III гл.), Амвросия (*De*

Abraham. lib. I, c. IV-VI), Григория В. (Moralia in Iobum, lib. XXVIII, 1). Оно принято и утвердилось в р.-католической церкви. Древняя иудейская синагога с именем „Ангела Иеговы“ соединяет представление о т. н. „Метатроне“, – особом посреднике между Богом и миром и совершителе всякого откровения. Этот „Метатрон“ (высший), к которому и относятся иудейскими преданиями явления Ангела Иеговы, есть хранитель и страж мира и народа израильского, представитель имени и славы Божией в мире (Schechina), по своей силе и могуществу равный Schaddai. Он представляет собою происшедшего чрез истечение и равного Богу открывателя Его воли, ангела Божия, князя и владыку всего сотворенного. Но, с другой стороны, теми же иудейскими преданиями, имя высшего „Метатрона“ переносится собственно и единственно на архангела Михаила как на того Ангела Иеговы и Вождя воинства Господня (Нав. 6, 14), который являлся патриархам и управлял судьбами еврейского народа, в качестве открывателя и стража Иеговы, и о котором говорится у пр. Даниила (10, 21) как о князе Израиля. См. об „Ангеле Иеговы“ у Глаголева. Ветхозав. библич. уч. об ангелах. 15–176 стр. Лебедева. Ветхоз. вероуч. и пр. 105–137 стр.

<sup>343</sup> - Именно в следующих местах: Варуха 3, 9–38, Сирах 1, 1–10; 24, 1–13, но особенно Прем. Солом. 6, 22–24; 7, 21–30; 8, 1–4; 9, 1–4; 9–19; 10, 1–21; 11, 1–4.

<sup>344</sup> - Напр., Иустин (Разг. с Триф. 61), Афинагор (Прош. о хр. 10), Феофил анг. (К Авт. II, 10), Иринея (Пр. ер. 4 кн. XX, 3), Киприан (Свид. прот. иуд. II, 1), Тертуллиан (Пр. Пракс. 6. 7), Климент (Стром. VIII, 2), Ориген (О начал. I кн. 2 гл.). – В IV в. не только православные учителя, но и ариане под Премудростью разумели Сына Божия; последние на Притч. 8, 22 даже ссылались в подтверждение своего учения о тварности Сына.

<sup>345</sup> - В рус. перев.: „из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое“. Как роса содержит в себе все свойства влаги, из которой она произошла, так и Рожденный имеет в себе все свойства Родившего, т. е. что второй Господь есть истинный Бог по самой природе Своей, но, конечно, не отдельный и самостоятельный.

<sup>346</sup> - Наиболее часто Дух Божий в ветхом завете изображается только как свойство духовно-разумной природы Божией (напр., Ис. 40, 13), или как животворная сила Божия, проявляющаяся в мире (Иов. 33, 4; 34, 14; Пс. 103, 30; Ис. 32, 6 и др.), или как сила благодатная, сообщавшаяся помазанникам ветхозаветной церкви (Быт. 41, 38; Исх. 31, 3; Числ. 11, 17, 25; 1Цар. 16, 13; Ис. 63, 11) и имеющая излиться в будущем на дом Давидов

и все народы (Ис. 32, 15; 44, 3; Иез. 39, 29; Иоил. 2, 28).

<sup>347</sup> - Сн. м. Макария, Догм. Бог. § 26, особенно примеч. 435, 442–444. Тоже у еп. Сильвестра, § 87 в примеч.

<sup>348</sup> - В древние времена духоборцы, а в новейшее – социниане, между прочим, возражают против такого понимания, что тот, во имя кого совершается крещение, не есть еще Бог, ибо израильтяне и в Моисея крестишася во облаце и в мори (1Кор. 10, 2), а некоторые крестились во Иоанново крещение (Деян. 19, 3). Но не одно и то же крещение во имя Отца и Сына и Св. Духа и крещение в Моисея или в Иоанна Крестителя. Израильтяне крестились в облаке и в море не собственно в Моисея, но в Того, Кого он прообразовал, т. е. в Бога и Господа, явившего Израилю помощь чрез Моисея, как и пили в пустыне от духовного камня, камень же бе Христос (4 ст.). Крещение Иоанново было крещением покаяния и во Грядущего (Мф. 3, 11; Деян. 19, 4).

<sup>349</sup> - Из множества других мест нового завета, в которых упоминаются все три лица Божества как лица действительные, см. напр.; Деян. 2, 32–33; 5, 30–32; 7, 55; 1Петр. 1, 1–2; Рим. 1, 1. 3. 4; 15, 15. 16. 30; 1Кор. 6, 11; 12, 4–6; 2Кор. 1, 19–22; Гал. 4, 6; 2Сол. 2, 13–14; Тит. 3, 4–6. Особенно ясно истина троичности Божией выражена у ап. Иоанна в словах его 1 посл. V, 7: трие суть свидетельствующие на небеси: Отец, Слово и Святы́й Дух: и сии три едино суть (1Иоан. 5, 7). Слово и Дух представляются здесь свидетелями наравне с Отцом, следовательно, такими же лицами, как Отец. Свидетельство Их, наравне со свидетельством Отца, называется Божиим (9 ст.) а все называются тремя свидетелями, следовательно, Они суть лица божеские и различные между Собою, а по существу или природе сии три едино суть. Это свидетельство приводится в Догматиках и преосв. Макарием (1 т. § 27) и преосв. Сильвестром (II т. § 93), равно и в „Прав. испов.“ (отв. на вопр. 9) и в „Катихиз.“ (о I чл.) Пр. Филарет черниг. не приводит 1Иоан. 5, 7, замечая; „против подлинности их много жалоб, а вера не имеет нужды в таких основаниях, которые считаются сомнительными“ (§ 46, примеч.). Убедительные доказательства в подтверждение позднейшего происхождения, а не от самого ап. Иоанна, приведенных слов представлены у проф. Сагарды Н. И. в исслед. „Первое соборное посл. ап. Иоанна Богослова“. 1903 г. 206–260 стр. Здесь устанавливается, что в древних греческих списках священного текста спорных слов нет, нет их и в древнейших, за исключением латинского, переводах, в частности – нет в Пешито, нет и в древнеславянских. Не приводятся эти слова древними и позднейшими восточными отцами и

писателями (греч., сир. и армян.), даже боровшимися с арианством (Афанасием, Василием В., Григорием Б. и Григорием нисским, также Епифанием). Латинские писатели, и притом наиболее авторитетные – от Тертуллиана до Льва I – чуть ли не все не обнаруживают знакомства со словами о небесных свидетелях, и между ними блаж. Августин и Иероним. Латинские списки нового завета со вставкою спорных слов стали распространяться лишь с IV в. в Испании и преимущественно в северной Африке; принят спорный текст в большей части латинских манускриптов лишь с IX в. Из Вульгаты спорные слова посредством перевода нашли доступ и в греческий текст, и стали появляться в печатных греческих изданиях (XV-XVI в.). В славянских переводах спорных слов не было не только в рукописях, но и в печатных изданиях XVI в. В первый раз они появляются на западе России – в Виленском Апостоле 1623 г. и Львовском 1639 г., а затем – в Московском 1653 г. Р.-католическая церковь вопрос о подлинности 1Иоан. V, 7 решила отрицательно. Постановление конгрегации инквизиции об этом состоялось 11 янв. 1897 г, а 15 января папа Лев XIII решение это „approbavit et confirmavit“. См. у проф. Сагарды. 208 стр.

<sup>350</sup> - Под словом Дух – πνεῦμα – в нов. завете, кроме третьей ипостаси Св. Троицы, разумеется: духовная природа Божия (Иоан. 4, 24), сверхъестественное начало духовной жизни в человеке (Гал 3, 2 14; 4, 6; Иоан. 14, 7), сила Божия, осеняющая человека, призываемого к необычайному служению (Лук. 1, 35; 24, 29, Мф. 12, 28; Деян. 1, 8), или самое состояние, производимое этою силою, каково состояние прозорливца (Лук. 1, 46. 47; Деян. 7, 35) и всякого другого, призванного на особое Дело Божие (Лук. 1, 15; Деян. 10, 38; 1Кор. 12, 11).

<sup>351</sup> - Исключение составляет в этом отношении только символ римской церкви. В нем опущено слово единого, что может быть объяснено неточностью при переводе общецерковного символа с греческого языка на латинский. См. Чельцова, Древн. формы символа, 34–37 стр.

<sup>352</sup> - Разумеется, без внесенных в него позднее еретических прибавок. Об этом см. у Чельцова, 55–51 стр. Здесь же и текст этого символа. Взгляд церкви на самый сборник, известный под именем „Постановл. апост.“, выражен отцами VI всел. соб. (2 прав.). В рус. переводе он издан в Казани, 1864 г. Подробнее о нем в курсах церк. права. См. напр. проф. Остроумова, Оч. прав. церк. права, § 17.

<sup>353</sup> - Тексты этих символов находятся: Иринея – в соч. Прот. Ересей, 1 кн. X, 1; ср. III к. IV, 2; Тертуллиана – Прот. Праксея, 2 гл.; О давности

прот. еретиков (De praescript. adv. haeres.), 13 гл.; Оригена – О началах. 1 кн. Введение, 4.

<sup>354</sup> - Иустин. муч. Аполог. I. 61 и 65. Тертул. Прот. Пракс. 26 гл. кон. Прав. апост. 49 и 50. Пост. ап. VII. 41.

<sup>355</sup> - О этих формах славословия см.: Васил. В. О Св. Духе, 25–27. 29 гл. Филосторг. Церк. ист. III, 13 (рус. пер. в Хр. Чт. 1854, I). Дамаск. Ер. de gymno trisagio, п. 6. Зигабен. Panopl. P. II, tit). XII, 29.

<sup>356</sup> - Постан. ап. VIII, 12. Феодор. Церк. ист. IV, I.

<sup>357</sup> - Окр. посл. смирн. церкви о мученич. св. Поликарпа (Хр. Чт. 1821, I, 141 стр.). О мучен. св. Игнатия Богоносца (Хр. Чт. 1822, VIII. 356 стр.).

<sup>358</sup> - Васил. В. О Св. Духе, 29 гл. Из неё он приводит слова: „хвалим Отца и Сына и Св. Духа Божия“.

<sup>359</sup> - Иуст. муч. Аполог. I, 13.

<sup>360</sup> - Евсев. Церк. ист. V, 28.

<sup>361</sup> - Таковы, напр., исповедания веры: священномуч. Поликарпа († 167 г., память его 23 февр.), лион. муч. Епиподия († ок. 178 г.), мучеников: Викентия († 304 г. пам. его 11 нояб.), Евпла († 304 г. пам. его 11 авг.), Афры († 304 г.), Иулитты († 305 г., пам. её 15 июл.). Марциала. Их исповедания приведены у м. Макария, Догм. Бог. § 28. На рус. яз. собрание „Сказаний о мучениках христ.“ издано Каз. Дух. Акад. 1885 г., два тома. Значительное число (свыше 70) таких сказаний помещено в Христ. Чт., преимущественно в кн. за 1827. 1830 гг.

<sup>362</sup> - См. выше, § 30. Там же указание литературы, где подробно обзревается уч. о Троице писателей I–III в. Здесь укажем лишь места из писаний древнейших учителей, в которых исповедуется троичность Божества. В писаниях мужей апост. встречаются только краткие, хотя и ясные изречения о троичности Божией: у ап. Варнавы († 72 г.) – Посл. 5–7. 12. 14 гл.; Ермы († 96 г.) – Паст. 3 кн. IX, 12. 14; V, 6 и др.; Климента рим. († 101 г.) – 1Кор. 36. 46 и др.; Игнатия Бог. († 107 г.) – Ефес. 7–9; Магnez. 6. 13; Римл. 6. 7; Поликар. 3 гл. и мн. др; Поликарпа († 167 г.) – его мученич. исповед. (в Посл. смирн. ц. о его муч. – Хр. Чт. 1821, I. 135). У христ. апологетов II в. видим более подробное изложение уч. о Троице: Иустина – Аполог. I, гл. 6. 13. 61. 65. 67 и др.; Разг. с Триф. 56. 60–62 гл. и мн. др; Афинагора – Прош. о христ. 10 гл.; Феофила ант. – К Автол. 2 кн. 10. 15. 22 гл. – Еще в более подробных чертах тоже у апологетов антигностиков: Ириней – в символе и оч. многих местах соч. „Прот. ересей“; Климента ал. – Стром. V кн. 1 гл.; VII, 1–2; Педаг. I, 6, а особенно у

противомонархианских учителей.

<sup>363</sup> - О соборах первых трех веков христ. см. в исслед. свящ. А. Поморцева, Истор. обзор. соборов, бывш. в I-III в. хр. Орел, 1861 г.

<sup>364</sup> - Напр., Праксей с своими последователями. См. у Тертул. Пр. Пракс. 3 гл.

<sup>365</sup> - Напр., богами (elohim) названы в Быт. 28, 12; 35, 7; в Пс. 8, 6; 137, 1; в Суд. 9, 9, 13 – ангелы, в Исх. 21, 6; 22, 8–9, 28; в Пс. 81, 1, 6 (сн. Иоан. 10, 34) – сильные земли, в частности, судьи. Имя сына Божия или сынов Божиих в переносном смысле усваивается, напр., в кн. Иова 1, 6; 2, 1; 38, 7 – ангелам; во Втор. 14, 1; сн. 32, 5–6, 9; Исх. 4, 22; Иер. 31, 9 и др. – народу израильскому, во 2Цар. 7, 14 – его царям, в Быт. 6, 2 – благочестивым потомкам Сифа, в ев. Иоан. 1, 12; Рим. 8, 14 и др. – возрожденным от Бога благодатию Св. Духа.

<sup>366</sup> - Выражение: в начале – ἐν ἀρχῇ – употребляемое у св. писателей иногда для обозначения временности бытия мира (Быт. 1, 1; Пс. 101, 26; Евр. 1, 10), в настоящем случае употреблено, напротив, для обозначения вечного бытия Слова. По мысли евангелиста Слово, без Него ничтоже бысть, еже бысть (3 ст.), было уже, когда начал устроиться мир, т. е. Слово было до устройства мира, следовательно, прежде времени, ибо начало мира есть вместе и начало времени, а бывшее прежде времени было от вечности, следовательно, бытие Слова – вечное, безначальное. А что не имеет начала своего бытия, то не может иметь и конца, следовательно, бытие Слова – и безначальное и бесконечное. Оно – жизнь вечная (Иоан. 1, 2; 5, 20). В начале Слово, по изображению евангелиста, не произошло или получило бытие, но в начале бе – ἦν, следовательно, Оно не есть что-либо сотворенное, подобно миру, о котором говорится: в начале сотвори Бог небо и землю (Быт. 1, 1), или что он начал быть, но имеет бытие и присносущное и самостоятельное (Иоан. 8, 56).

<sup>367</sup> - Πρὸς τὸν Θεόν – к Богу. Этим выражением обозначается внутреннейшее общение Слова с Богом, живое и действенное отношение личного Логоса к личному же Богу – Отцу (τὸν Θεόν – с членом), а не пребывание Слова в Боге или у Бога безлично, как свойства Божия (ибо сказано не – ἐν τῷ Θεῷ), или близ или около Бога, вообще – вне Бога (такое значение имели бы слова: παρὰ τοῦ Θεοῦ или τῷ Θεῷ).

<sup>368</sup> - Καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος – и Бог было Слово, или – и Богом было Слово (Λόγος – подлежащее, Θεὸς – сказуемое), Θεὸς без члена, в отличие от Θεός с членом, употребляется в св. Писании в общем смысле божественного существа, божественной природы, напр., Деян. 12, 22; 28, 6;

2Сол. 2, 4 и др.

<sup>369</sup> - Указание отношения Слова к миру: через Слово все (Кол. 1, 16. 20) произошло. Δὶ ἁυτοῦ: Слово не есть первовиновная причина происхождения мира, но посредствующая; мир произошел от Бога, через Слово. Этим однакоже достоинство Сына не унижается, ибо без Него ничтоже бысть, еже бысть. Ясно, что если не только все создано чрез Него, но без Него ничто и не могло быть сотворено, то Его участие в творении было самостоятельное, не служебное, но творческое, иначе – Оно не есть внешнее орудие миротворения, но действующая самостоятельно причина мира.

<sup>370</sup> - Слово есть жизнь и свет; оба наименования Слова обозначают, что Оно есть источник жизни, с тем различием, что первое – ζωῆ – обозначает Его как источника жизни вообще, последнее – φῶς – как источника жизни высших, разумных, духовно-нравственных существ. Сын Божий получил жизнь от Отца, однакоже так, что имеет жизнь в Себе, – жизнь безграничную, самобытную, независимую ни от чего постороннего (Иоан. 5, 26), почему и совершилось то, что все произошло чрез Него и все сохраняется Им, – Он есть источник жизни для всякого бытия сотворенного. По отношению в частности к людям Слово есть свет ( Аз есмь свет миру – Иоан. 8, 12, свет велий – Ис. 9, 2), источник высшей духовно-нравственной жизни, ибо сообщает человеку истинное ведение и вместе силу проводить жизнь сообразно с истиною (1Иоан. 5, 20).

<sup>371</sup> - Изображение деятельности Слова в падшем мире – не только иудейском, но и языческом. Свет светит и во тьме (чрез совесть, чрез избранных Своих – патриархов и пророков), освещая и спасая грешных людей от власти её, и тьма заблуждений и пороков, – как ни сильна была она, особенно в язычестве, – не объяла, не погасила его.

<sup>372</sup> - Опровержение указанного мнения см. в исследованиях: еп. Хрисанфа. Рел. др. мира. III т. 431–482 стр. Проф. М. Д. Муретова. Идея Логоса в ветхом завете (Пр. Об. 1882 г. II т.). Философия Филона ал. в отнош. к уч. Иоанна Б. о Логосе (Пр. Об. 1884, III). Его же, Уч. о Логосе у Филона ал. и Иоанна Б. в связи с предшествовавшим развитием идеи Логоса в греч. философ. и иуд. теософии (Пр. к тв. свв. отц. 1881–1884 г.). Проф. Болотова. Уч. Оригена о Троице. 11–24 стр. Снегирева. Уч. о лице И. Хр. в I–III в. 52–59 стр. См. еще: Глубоковского Н. Н. Благовестие ап. Павла и теософия Филона александрийского (Хр. Чт. 1902 г. I т.). Троицкого Н. И. И. Христос как Бог Слово и откровение Его миру (Чт. общ. л. д. пр. 1881 г. апр.). Скрыбина Н. прот. Бог Слово (Тр. Киев. Ак. 1874



г. май). Корсунского И. Н. Иудейское толкование ветхого завета. Москва. 1882 г.

<sup>373</sup> - Мнения ученых исследователей философии Филона по этому вопросу весьма разнообразны, – до противоречия (Болотов, 22 стр.). Причина этого – двойственность воззрений самого Филона. Он говорит то как иудей, то как платонический философ и каббалист. Воззрения Платона и ветхозаветной религии, почти не смешиваясь, идут чрез всю его систему и являются сплоченными механически. Отсюда, наряду с изображениями безличного Логоса у него часты олицетворения Его, усвояются Ему, кроме указанных, наименования: старейший ангел Божий, слуга Божий, наместник небесного Царя, первосвященник, ходатай и молитвенник и пр.

<sup>374</sup> - Раскрытие этой мысли см. у Гусева. Ер. антитринит. III в. 31–37 стр. и у проф. Муретова, Филос. Филона и пр. (Пр. Об. 1884, дек. 748–749). С Филоновым „Логосом“ синонимичен не Логос И. Богослова, а т. н. „Мемра Иеговы“ иудейских таргумов и их теологии, т. е. послебиблейской еврейской письменности. „Мемра“ (евр.-арамейский перев. греч. λόγος) едва ли признавалось личным самостоятельным существом; скорее, – это богословское понятие, обозначающее Бога, открывающего Себя в мире. Оно не находилось в связи и с иудейским представлением о Мессии. См. проф. Глубоковского. Благовестие ап. Павла и иудейско-эллинистическое богословие (Хр. Чт. 1901 г. I и II т.). Смирнова А. проф.-прот. Мессиянские ожидания и верования иудеев. Каз. 1899 г. 326 стр. и след.

<sup>375</sup> - Григор. Б. Сл. 30 (III ч. 99 стр.). Такие же объяснения смысла наименования Сына Божия Словом, давали и другие отцы церкви, напр., Василий В. Бес. на Иоан. I, 1 (IV ч. 250 стр.), Златоуст. На Иоан. I, 1. Бес. II, 4.

<sup>376</sup> - Рационализм школы Баура, между прочим, представляющий, что первоначальное христианство было простым евионизмом, признавшим Христа хотя и Мессией, но обыкновенным человеком, даже утверждает, что под влиянием особенно ап. Павла выработался среди христиан и взгляд на Основателя христианства как Сына Божия, равного с Богом Отцом. Утверждение ложное, ибо учение Павла о И. Христе то же, что и учение Самого Христа и прочих апостолов, но оно может свидетельствовать о том, насколько ясно и сильно выражено апостолом языков учение о божестве Сына Божия.

<sup>377</sup> - Ἐὶὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀσράτου. Сн. И. Златоуст в объяснении на это место говорит: „слово образ (εἰὼν) указывает на ἀπαράλλακτος, на точь-в-точь сходность, ни на в чем неотличность; посему Он (Господь)

ἀπαράλλακτος, точь-в-точь сходен (с Отцом), ни в чем не отличен (от Него)“, – по нынешнему сказать, как фотографический отпечаток первообразной красоты“. – Образ Бога невидимого. Это не значит, что невидимое естество Божие видимо в Сыне. „Если Он (Бог) невидим, то и образ Его также невидим“. И в воплощении Слова невидимое Божество не сделалось видимым, а „только присутствие Его стало как бы осязаемо познаваемым, но все же мысленно, а не видимо... Видевый Мя, виде Отца (Иоан. 14, 10; см. 12, 45).. Итак, потому Господь назван образом Бога невидимого, чтобы дать разуместь, что Сам Он есть Бог, Который в Нем мысленно видится“. Еп. Феофан. Толк. посл. к Колос. 1880 г. 38–41 стр. См. также Григор. Б. Сл. о богосл. 4 (III ч. 99 стр.).

<sup>378</sup> - Πρωτότομος πάσης κτίσεως – указание образа происхождения Того, Кто назван образом Бога невидимого – чрез рождение из существа Отца, а следовательно, – и основания того, почему Он есть образ Его, и времени происхождения – прежде твари, т. е. прежде времени, от вечности, ибо прежде твари – вечность. Следовательно, здесь не та мысль, что Он стоит во главе тварей, и как первый из них, Сам тварь, как понимали выражение апостола ариане. В таком случае Он был бы назван первозданным или перворожденным (в смысле первозданного) иных тварей, кроме Его, прежде их рожденного (в смысле созданного – Афанас. В. Васил. В., Златоуст). Сверх того, Перворожденный всякой твари именуется Творцом всяческих. Но когда творится что, творится из ничего. Творить же из ничего может только Бог. Кто же сам из ничего, как тварь, тот творить не может. Творец и тварь – понятия несовместимые в одном лице. Следовательно, если Перворожденный всея твари все сотворил, то Сам Он не может быть тварью. Еп. Феофан, там же, 41–45 стр. – У древних учителей церкви объяснение этого выражения ввиду арианского его лжетолкования см. у Афанасия В. На ариан сл. 2, у Василия В. Пр. Евном. IV кн., подробнее у Григория нисск. Прот. Евномия, II, 8; IV, 3.

<sup>379</sup> - Образ – χαρακτήρ с греч. означает начертание, печать, оттиск. Ипостась употреблено здесь в значении сущность (οὐσία). Отсюда выражение – образ ипостаси Отца однозначно со словами: сияние славы Его, распространяемой в виде света. Отец свет есть (Иоан. 1, 5). Сын, как – свет от света, как истинный образ Бога Отца по самому существу Своему, следовательно, есть такой же Бог, как Отец, единосущен Ему.

<sup>380</sup> - Между прочим, эти слова особенно прямо и решительно показывают, что если ангелы называются в Писании иногда сынами Божиими, то в ином значении, чем едиnorodный Сын Божий. Он

называется Сыном Божиим потому, что рождается от Отца по существу, а ангелы, очевидно, в ином смысле, именно, – в смысле принадлежности к известному роду, имеющему свои особые свойства и отличия.

<sup>381</sup> - „Речения более возвышенные, – научает св. Григорий Б., – относи к божеству и к природе, которая выше страданий и тела, а речения более унижительные – к Тому, Кто сложен, истощил Себя и воплотился“ (Сл. 29, о богосл. 3 – III ч. 73 стр.). То же правило преподают Афанасий В. (Сл. простр. о вере, 24 – IV ч. в р. п.) и И. Дамаскин (Изл. веры, IV. 18), а Златоуст подробно объясняет и причины унижительных речений Писания о Сыне Божиим (Пр. аномеев, VII бес., 3–6).

<sup>382</sup> - Объяснение указываемых изречений у отцов IV в. находится преимущественно в следующих их сочинениях: у Афанасия ал. – в 4-х словах на ариан (II ч. в р. пер.) и в сл. „О явлении во плоти Бога Слова и против ариан“ (III ч.); у Василия В. – в IV кн. прот. Евномия и во II-й (III ч.); у Григория Б. – в 3 и 4 сл. о богословии (III ч.); у Григория нисск. – Прот. Евном. II, 8. 10–12; III, 2; IV, 3; V, 2; VI, 2. 4; XI, 2; XII, 1 (V–VI ч.) и в „Сл. прот. Ария и Савеллия“ (VII ч.), из учителей западной церкви – у Илария, в соч. о Св. Троице, преимущественно в IX кн. Многие из них объясняемы были и И. Златоустом, в VII–XII бес. прот. аномеев.

<sup>383</sup> - За большую правильность перевода евр. *kanani* через приобрел или стяжал, а не созда, говорит перевод этого слова в данном месте в трех древних греч. переводах (Ак., Симм., Феодот.) чрез *ἐκτίσαστό Με* (стяжа Мя), в Вульгате – *Dominus passedit Me* (Господь стяжал Меня). На такой перевод как более правильный указывали и некоторые из древних учителей церкви, напр., Ориген (в толк. на ев. Мф.). Григорий нисский (Пр. Евн. II, 10; см. Сл. прот. Ария и Сав. 5 – в р. пер. VII ч.), блаж. Иероним (Пис. 139 – к Киприану). – Многие из экзегетов предполагают, что и в перев. LXX *ἐκτίσε Με* (от *κτίσειν*) явилось вместо однозвучного *ἐκτίσε* (от *κτῶν*) вследствие легко объяснимой ошибки переписчика, ибо в Быт. IV, 1 евр. *kanah* LXX переводят глаголом *κτάω* (стяжах (*kanah*) человека Богом – от Бога, говорила Ева по рождении первенца, и от употребленного здесь глагола дает сыну имя – Каин, т. е. приобретение). Другие доказательства большей правильности такого перевода см. у проф. Муретова. Ид. Логоса в в. з. (Пр. Об. 1882, II, 474–477). См. арх. Филарета. Ист. уч. об отц. ц. 2 изд. 1882 г. 43 стр.

<sup>384</sup> - Для выражения этой мысли в евр. яз. употребляются глаголы: *baraḥ* и *asaḥ*. В той же кн. Притч. 8, 26 употреблено *asaḥ* по отношению к происхождению мира ( когда Он еще не сотворил (*asaḥ*) ни земли, ни

полей...). – В издав. Св. Синодом Библии в рус. перев. 22 ст. читается так: Господь имел Меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони.

<sup>385</sup> - У древних учителей церкви в таком смысле объясняется это место у св. Григория нисского (в Сл. прот. Ария и Савеллия, 5). Другие же из опровергавших ариан отцов церкви, следуя при объяснении этого места чтению его у LXX – ἔκτισέ Με и не отступая от непосредственного смысла слова созда, относили его к вочеловечению, т. е. Бог Отец от вечности предопределил Своему Сыну воспринять человеческую тварную природу. К домирному же бытию Сына относили сказанное в Притч. со слов: начало путей Своих и пр. Так думали, напр., Афанасий В. (На ариан, 2 сл. – 44 гл.), Василий В. (Пр. Евн. 4 кн. – III ч. 140 стр. по изд. 1891 г.). Григорий Б. (Сл. 30 – III ч. 79 стр.). Повторяется это мнение, впрочем, и Григорием нисским (Прот. Евн. II, 10).

<sup>386</sup> - Васил. В. Пр. Евн. I кн. 46–50 стр.; IV кн. 134 стр. Афанас. В. О явл. во плоти Бога Слова и прот. ар. 4. Григ. Б. Сл. 30 (III ч. 85); Сл. 40 (III ч. 317). Григор. нис. Пр. Ария и Савеллия, 11. – Елиф. Ер. LXIX, 17–18. Отцы сардик. Соб. – у Феодорита, Церк. ист. II, 8 (р. пер. изд. в Спб. 1852 г.). Исидор Пел. II, 424 п. (III, 334). Дамаск. Изл. в. IV, 18; сн. I, 8.

<sup>387</sup> - Афан. На ариан, сл. II. 50 и 59. Григор. Б. Сл. 30 (III ч. 86 стр.). Кирил. иер. Оглас. поуч. XI, 19. Григор. нис. Пр. Евном. XII, 1. Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 8.

<sup>388</sup> - Афан. О явлении во плоти Бога Слова, 2. Григ. Б. Сл. 30 (III ч. 82–83 стр.). Дамаск. Изл. в. IV, 18.

<sup>389</sup> - „Одни и те же дела, – говорит Григорий Б., – Отец предначертывает, а Слово приводит в исполнение, не рабски и слепо, но с ведением и владычественно, точнее же сказать, отечески“. (Сл. 30, 87–89 стр.). Подобное же объяснение у Кир. иер. Огл. п. XI, 22–23. Сн. Дамаск. Изл. в. I, 13; IV, 18.

<sup>390</sup> - Григ. Б. Там же, 90 стр.

<sup>391</sup> - Григ. Б. Там же, 94 стр. Предложив также объяснение, св. отец представляет еще и второе: „мне кажется, – говорит он, – что и тот составил себе не низкое понятие, кто с одним из наших любословов стал бы читать сие место так: и Сын не по иному чему знает день или час, как потому, что знает Отец... поелику знает Отец, и посему знает и Сын, то явно, что ни для кого сие неизвестно, кроме первой Причины“ (95 стр.). К человечеству, а не божеству Спасителя, неведение последнего часа относили и другие отцы церкви, напр., Афанасий В. К Серап. Посл. II, 9. На ариан сл. III, 42–48. Григорий нисск. Пр. Ария и Сав. 14 и др.

- <sup>392</sup> - Васил. В. Пр. Евн. 4 кн. (135 стр. III ч.). Злат. На Мф., Бес. LXXVII. 1–3. Афан. На ариан, сл. III, 49.
- <sup>393</sup> - Васил. В. Пр. Евн. IV. (III, 142). Григ. Б. Сл. 30 (92 стр.).
- <sup>394</sup> - Васил. В. Там же, 138 стр. Григ. Б. Там же, 92 стр. – Афан. О явл. во плоти Бога Слова, 7. – Григ. н. Сл. прот. Ария и Сав. 11.
- <sup>395</sup> - Васил. В. Пр. Евн. 2 кн. в III т. 52–54 стр. Григор. нис. Пр. Евном. V, 2–5; VI, 2. 4, Сл. прот. Ария и Сав. 5. – Афанас. В. На ариан, сл. II, 1–16.
- <sup>396</sup> - У древних учителей церкви объяснение этого места ввиду арианского его толкования см. у св. Афанасия. На ариан, сл. 2 (256–272 стр.). Сл. простр. о вере (IV ч. 517–518). Григор. нис. Прот. Евном. VI, 2.
- <sup>397</sup> - Дамаск. Изл. в. IV. 8. Сн. выше, стр. 274.
- <sup>398</sup> - Афанас. О явл. во плоти Бога и прот. ариан, 20 гл. – Григор. Б. Сл. о богосл. 4 (III ч. 81–82 стр.). Григор. нис. Пр. Ария и Савел. 7 гл.
- <sup>399</sup> - См. это послание в Хр. Чт. 1840, I. 237 стр. Сн. Д. Гусева. Ер. антитрин. III в. 165–167 стр. – Поморцева. Соборы 1-III в. хр. 192–197 стр.
- <sup>400</sup> - Рус. перевод его см. в Хр. Чт. 1840 г. IV ч.
- <sup>401</sup> - Игнат. Бог. Посл. римл. 6 гл.
- <sup>402</sup> - Таковы, напр., исповедания муч. Симфороссы (120 г.), Марциала († 164 г.), сына муч. Фелицаты (пам. 25 янв.), муч. – отрока Петра (200 г.). Доната (200 г.). Приведены их исповедания у пр. Макария в Догм. Бог. § 34.
- <sup>403</sup> - На псалмы и песни как на одно из свидетельств живой веры первенствующих христиан в божество Спасителя указывал уже древнейший писатель при опровержении лжеучения Артемона, отрицавшего божество И. Христа (Евсевий. Церк. ист. V, 28). Самые песни не дошли до нас, сохранено историей только содержание их. Оно не неизвестно было даже и язычникам. Так, Плиний мл. писал имп. Траяну, что христиане „собираются петь хвалебную песнь Христу как Богу“ (Макар. Догм. Бог. § 34).
- <sup>404</sup> - Особенно замечателен символ, изображающий Спасителя в виде рыбы или греческого названия её ἰχθύς; он заключает в себе целое исповедание. Составлен он из первых букв слов: Ἰησοῦς, Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ.
- <sup>405</sup> - Одно исповедание веры в божество Сына Божия без раскрытия в более подробных чертах этой истины видим именно у мужей апостольских. См. напр., у Варнавы – Послан. 5–7 гл.; у Климента рим. – 2Кор. 1; 1Кор. 2. 16. 27. 33. 36 и др. у Игнатия Богон. – Ефес. 7. 15, 18. 20;

Магнез. 6. 8; Полик. 3. Сн. Прав. Догм. Бог. III т. § 75, II.

<sup>406</sup> - Именно у апологетов II в. и следовавших за ними писателей: Иустина муч. – преимущественно в I-й апологии и Разг. с Трифон. (с 48 гл.), у неизв. автора посл. „К Диогнету“ 7–9 гл; Авинагора – Прош. о христ. 10. 12; Феофила – к Автол. II, 15. 22; Ирин – Пр. ерес. I кн., IX, 2; X; III кн. VI. IX. X. XVI. XIX; IV кн. VI. VII. X. XX; V кн. XVII, XVIII и др.; Климента ал.–Стром. VII, 2; Увещ. язычн. 1 гл.; Тертуллиана – Пр. Праксея; Аполог. XXI; О давности, прот. ерет. XIII и др.; Киприана карф. Свид. пр. иудеев 2 кн.; Ипполита – Прот. ер. Ноета; Оригена (см. о его уч. у проф. Болотова и у еп. Сильвестра; Дионисия алекс. – см. у св. Афанасия в Посл. о опред. ник. собора и о мнен. Дионисия (сн. выше, стр. 303 примеч.); Григория неокес. – в симв. в.; Мефодия патарск. († ок. 310 г.) – Сл. о Симеоне и Анне, (3. 4. 6. 8. 13. 14) и в нед. Ваий, 5 (в рус. пер. его твор. изд. под ред. проф. Е. Ловягина. Спб. 1877 г.). Отдельные изречения о божестве Сына Божия названных учителей во множестве приведены в Догм. Бог. пр. Макария, § 34.

<sup>407</sup> - Посл. к Александру, еп. конст. См. в Деян. всел. соб. Каз. 1859. I т. 56–57 стр. О том же свидетельствует и Афанасий В. в „Посл. о опред. ник. соб.“ 27. Иногда, впрочем, ариане ссылались и на писателей предшествовавшего времени, но указывали очень немногих, а главное, пытались обращать в свою пользу не общее учение того или другого писателя, а только некоторые отдельные и частные выражения, истолковывая их произвольно. См. Василия В. Прот. Евномия. I кн. (III ч. 12 стр. и след.).

<sup>408</sup> - Сокр. Ист. ц. V, 10; Созом, Ист. ц. VII, 12.

<sup>409</sup> - Иудею Трифону, выведенному в известном соч. Иустина, кажется „невероятным и невозможным“, чтобы Бог соделался человеком (68 гл.). Значительная часть рассуждения св. Иустина и посвящена опровержению именно этого мнения.

<sup>410</sup> - Св. Григорий Богослов, касаясь этого предмета в слове о Св. Духе (о богосл. 5), между прочим говорит: „ветхий завет возвещал об Отце ясно, а о Сыне не так ясно; новый – открыл Сына, на божество Св. Духа только указал. Теперь (т. е. со дня Пятидесятницы) Дух живет с нами, сообщая нам яснейшее познание о Себе“. Это зависело, по мнению св. отца, от того, что „не безопасно было, прежде чем исповедано было божество Отца, ясно проповедывать о Сыне, и, прежде нежели признан Сын, – выразусь смело – обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы... Надлежало же, чтобы троичный свет

озарял просветляемых постепенными прибавлениями“ (III ч. 126 стр. в р. п.).

<sup>411</sup> - Изложение откровенного учения о божестве Духа Св. – в системах Догматики, особенно митр. Макария (§ 35), в толкованиях на новый завет и в особых рассуждениях о Св. Духе древних отцов церкви, обличавших лжеучение духоборцев. Таковы: Василия В. Прот. Евномия, III и V кн. О Духе Св.; К Амфилохию, о Св. Духе (в р. п. III ч.). Афанасия В. К Серапиону посл. I, III и IV (III ч. в р. п.). Григория Б. – Сл. 31, о богосл. 5 (III ч); сл. 41, на день Пятидесятницы (IV ч.). Григория нисск. – Сл. о Св. Духе прот. македониан и духоборцев (VII ч.). Епифания. Прот. духоборцев (Ер. LXXIV); Кирилла иерус. Огл. поуч. XVI- XVII и др.

<sup>412</sup> - Васил. В. Пр. Евн. 5 кн. (III ч. 153 стр. по изд. 1891 г.).

<sup>413</sup> - „Божество Духа весьма открыто в Писании, – пишет св. Григорий Богослов, – обрати внимание на следующее. Рождается Христос – Дух предваряет (Лук. 1, 35). Крещается Христос, – Дух свидетельствует (Иоан. 1, 33. 31). Искушается Христос, – Дух возводит Его (Мф. 4, 1), Совершает силы Христос, – Дух сопутствует. Возносится Христос, – Дух преемствует. Чего великого и возможного единому Богу не может совершить Дух?“ (Сл. 31, о богосл. 5 – III ч. 128 стр. в р. п.).

<sup>414</sup> - Григор.Б. Сл. 31 (113–114 стр. в III ч.) Сн. Епифан. Ер. LXIX, 56.

<sup>415</sup> - Васил. В. Прот. Евном. 5 кн. (III ч. 181–182 стр.). Сн. К Амфил. О Св. Духе, 18 гл.

<sup>416</sup> - Григор. нис. Сл. о Св. Духе прот. македониан, 6 гл. Сн. Григор. Б. Сл. 31 (III ч. 193 стр.).

<sup>417</sup> - Напр, на основании Амос. 4, 13; Зах. 4, 1; 1Тим. 5, 21, а также разных частиц (ἐν и σύν), употребляющихся в учении св. Писания о Духе Св. Рассмотрение первых см. у св. Афанасия в 1 посл. к Серапиону, последних – у Василия В. в посл. к Амфилох. о Св. Духе, 25–28 гл.

<sup>418</sup> - Ориг. О началах. Введение. Такое указание Оригена имеет тем большую важность для доказательства верования древней церкви в божество Духа Св., что сам Ориген, по отзыву Василия В., „не во всем имел совершенно здравые понятия о Духе“ (Вас. В. К Амфил. о Св. Духе, 29 гл.). О его воззрении на Духа Св. см. у проф. Болотова, 364–375 стр.

<sup>419</sup> - Места из писаний учителей I–III в. хр., свидетельствующие о веровании их в божество Духа Святого: Варнавы – Посл. 6. 19. Клим. Рим. – 1Кор. 8. 13. 16. 46. Ермы – Паст. 3 кн. V, 6. Игнатия Бог. – Магнез. 13; Ефес. 9. 20 и др. Иустина – (Дух Св. у него чаще называется

„пророчественным Духом“) – Аполог. I, 6. 13. 61 и др. Афинагора – Прош. о христ. 10. 12 24. Феофила ант. – К Автол. I, 7. II. 10. 15. 18. Духа Св. в отличие от Бога–Слова, Феофил называет „Премудростью“. Иринаей – Пр. ерес. 1 кн. X, 1; 3 кн. XVII, 1–3; 4 кн. VII, 4; XX, 1; 5 кн. I, 3; VI, 1. Подобно Феофилу, и Иринаей часто называет Духа „Премудростью“. Климента ал. – Стром. V, 14; Педаг. I, 6. – Тертуллиана – Пр. Пракс. 2. 12. 13 26 и др. Ипполита – Пр. Ноета. 8. 12. 14 и др. – Григория нео-кес. – симв. в. Мефодия пат. – Сл. на нед. Ваий, 5, о Сим. и Анне, 2 кон. – Многие из самых изречений христ. писателей I–III в. о божестве Духа Св. приведены в Догм. Бог. преосв. Макария, § 36.

<sup>420</sup> - Именно некоторые из них высказывали субординационистические представления о Св. Духе (см. выше, 302–303 стр.) Относительно далее других отступили от церковного верования Ориген и Дионисий алекс. Ориген, по свидетельству Василия В., хотя и „оставил благочестивые речения о Св. Духе“, называл Духа „достопоклоняемым“ и „Божеством“, но в этом случае твердость предания заставила противоречить собственным его мнениям о Св. Духе, которые были „не во всем совершенно здравы“ (К Амфил. О Св. Духе, 29 гл). Дионисий, по словам того же отца, „о Духе употребил речения всего менее приличные Духу“, такие, которыми он как будто „исключает Его из поклоняемого Божества, и сопричисляет к какому-то дольному, тварному и служебному естеству“ (Пис. 9 – к Макс. фил. VI ч., в р. п).

<sup>421</sup> - Афанас. К Серап. I, 1. Васил. В. Пис. 109 и 110 (VI ч. в р. п.). Григор. Б. Сл. 31 (106–107 стр.).

<sup>422</sup> - Афанас. К Серапиону, посл. III, 6–7. Сн. К Серап. I посл. 2 и 29. Васил. В. Пис. 38. 135. 154 (VI ч. в р. п.). Григор. Б. Сл. 31 (105 стр.). Григор. нисск. Пис. к севастикам (VIII ч. 475 стр.).

<sup>423</sup> - В символе веры выражение: „единосущна Отцу“ по букве употреблено только в отношении к Сыну. Но отцами обоих соборов IV в. оно было относимо и к Духу Св. Никейский собор чрез Осию кордубского выразился об этом так: „вместе с Отцом и Сыном существует и Дух Св., Который имеет ту же сущность и власть, как Отец и Сын“ (Деян. вс. соб. в рус. п. Каз. 1859 г. I ч. 159 стр.). Также объяснял член Никейского символа о Св. Духе и св. Афанасий В. (см. его „Посл. к еписк. африканским“. 11 гл. – в III ч.). Отцы II-го вс. соб. писали в послании римской церкви, что вера, утвержденная в Никее 318 отцами, „научает нас верить во имя Отца и Сына и Св. Духа, т. е. в божество, силу и единое существо Отца и Сына и Св. Духа, равночестное достоинство и совечное царство – в трех



совершеннейших ипостасях“ (там же, 286 стр ).

<sup>424</sup> - Афанасий В. К Серапиону I посл. 28, 30 и 33 гл. На ариан сл. IV, 1 и др. Подробнее тот же взгляд выражен св. Афанасием в рассуждении об ипостасях на александр. соборе 362 г. См. „Свиток Афанасия к антиохийцам“ 5–6 гл. (III ч.).

<sup>425</sup> - Васил. В. Бес. прот. савеллиан, Ария и аномеев (IV ч. 351. 353–354 стр. в рус. п. по изд. 1892 г.).

<sup>426</sup> - Пис. 38. К Григорию брату, о различии понятий: сущность и ипостась (VI ч. 90 стр.).

<sup>427</sup> - Григор. Б. Песноп. таинств. Сл. 3 (IV ч. 223–224 стр.). Сл. 31, о Св. Духе (III ч. 115–117 стр.). – Сл. 25 (II ч. 288 стр.). Сн. сл. 40 (III ч. 315–316 стр.); посл. 1, к Евагрию (IV ч. 185 стр.). В послании, между прочим, решается вопрос: если существо Божие просто (не сложно), то как оно заключает в себе Три – Отца, Сына и Св. Духа?

<sup>428</sup> - См. напр. Григор. нисск. К Авлалию, о том, что не три бога (IV ч. в рус. пер.). Прот. Евномия, I кн. 34 гл. и др. – Епифан. Сл. Якорное, 6, 10 гл. Ер. LXIV, 12; LXXII, 1; LXXIII, 34; LXXVI, 6 и мн. др. Исид. пет. II кн. пис. 202 (III, 111). Дамаск. Изл. в. I, 8.

<sup>429</sup> - Григор. Б. Песн. Таинств. Сл. 3, о Св. Духе (IV ч. 224 стр.). Сн. сл. 5 о богословии (III ч. 115 стр.). О том же и та же мысль у других отцов церкви: Афанас. Изл. веры (1. 163 стр); к Антиох. посл. (3 ч. 192–193 стр.); к Серап. 1 посл. (3 ч. 46 стр.), и др. Васил. В. Пис. 8, к кесар. монахам (VI ч.).– Григор. нисск. К Авлал., о том, что не три бога. Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8.

<sup>430</sup> - Григор. Б. Сл. 42 (IV ч. 39–40 стр.). Сн. сл. 39 (III ч. 261 стр.); сл. 20 (II ч. 167 стр.). Дамаск. Изл. в. I, 8.

<sup>431</sup> - Прежде никейского собора употребление слова ὁμοούσιος в приложении к учению о Св. Троице встречается у Дионисия алекс. В апологии к Дионисию римскому по поводу подозрения его в неправомыслии он писал, что „Христос есть ὁμοούσιος τῷ Θεῷ“. О том же слове происходили рассуждения на антиохийском соборе 269 г. против Павла Самосатского. Но поняв это речение „телесно“ и ввиду лжетолкования его ересеучителем, отцы собора отвергли его, и сказали, что „Христос неединосущен, ибо Сын не так относится к Отцу, как представляет самосатский“. Афанас. Посл. о соборах в Аримине и Селевкии, 45. Сн. Васил. В. Пис. 48 (52), к монахиням (VI ч.).

<sup>432</sup> - Такое значение словам: οὐσία и ὑπόστασις (от ὑλό и ἴσθησις)

усвоено не на филологических основаниях и потому в предшествующее время употребление их подвергалось значительным колебаниям (см. у прот. Смирнова С. К. Терминолог. отц. ц. в уч. о Боге. Приб. к твор. св. отцов. 1885 г. 553–559 стр. Проф. Болотова. Уч. Оригена о Св. Троице. 253 стр. и след. Спасского, проф. Истор. догм. движ. в эпоху всел. соборов. I т. 229–239. 492–520 стр). Употребление одного вместо другого встречается и в IV в. По поводу того, что некоторые с *υπόστασις* соединяли значение *οὐσία* и говорили, что „в Боге единая ипостась“, т. е. сущность, и выражение „три ипостаси“ отвергали как неправомысленное, был даже довольно продолжительный спор между церквами. Следствием этих споров было то, что в 362 г. в Александрии Афанасием В. собран был собор и на нем разъяснено значение слова ипостась в отличие от *οὐσία* (Афанас. Посл. к антиох. – Григор. Бог. Сл. 21, похв. Афанасию В. С этого времени стало утверждаться употребление каждого из них с одним определенным и точным значением, одного – для обозначения естества Божия, другого – для обозначения личных свойств Трех.

<sup>433</sup> - Васил. В. Пис. 38, к Григорию брату (VI ч.); пис. 228, к Амфил.; пис. 206, к Терент. ком. (VII ч).

<sup>434</sup> - См., напр., Григор. Бог. Сл. 21 (II ч. 210 стр.; Сл. 43 (IV ч. 39 стр.). Григор. нисск. Прот. Евном. II, 2; к Авлалию, о том, что не три бога. Епифан. Ер. LXXIII, 16. Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8.

<sup>435</sup> - Это ясно уже из самого понимания древними учителями единосущия божеских лиц. Васил. В., приведя указанную аналогию, пишет: „примите слово мое как подобие и тень истины, а не как самую действительную истину. Ибо невозможно, чтобы представляемое в подобиях было во всем сходно с тем, для изображения чего берется“ (Пис. 38 – VI ч. 91 стр). Сн. прим. на 408 стр.

<sup>436</sup> - Афанас. Посл. о определ. ник. соб. 19–21. Посл. о соборах в Арим. и Селевский. 33–39. Посл. к африк. еп. 5–6. Васил. В. Пис. 48 – (VI ч). – Епифаний. Ер. LXIX, 70–71. Сн. ст. Златова Г. свящ. Терминология св. Афанасия ал. в учении о Сыне Божием в её последовательном развитии (Вера и Раз. 1909 г. 13–14 кн ).

<sup>437</sup> - Савеллианство, выходя из мысли о единстве существа Божия и отождествляя понятия существо и ипостась, пришло именно к принятию единства лица в Боге. Тритеизм, наоборот, выходя из идеи троичности лиц в Боге и смешивая понятия: „ипостась“ и „существо“, признал в Боге три существа. Арианство, выходя из идеи личного различия в Боге и смешивая те же понятия, пришло к утверждению различия между божественными

лицами по существу, признав именно сущность Отца – божескою, сущность Сына – сотворенною и сущность Духа Св. тоже сотворенною, но отдельно от сущности Сына.

<sup>438</sup> - Места в святоотеческих творениях с употреблением такой терминологии в учении о Троице во множестве указаны в Догм. Бог. м. Макария (§ 38). См. также прот. С. Смирнова. Терминол. отц. ц. в уч. о Боге.

<sup>439</sup> - Григория Б. Сл. 39 (III ч. 261–262 стр.). Сн. сл. 25 (II ч. 287 стр.); сл. 41 (IV ч. 15 стр.). Васил. В. Пис. 38, к Григорию бр. (VI ч. 89 стр.). Такая несообщимость личных свойств, однако, не значит, чтобы в одном лице был недостаток пред другим. „В Боге нет недостатка, – говорит Григорий Б. – Но разность (скажу так) проявления или взаимного соотношения производит разность и Их (т. е. лиц Божества) наименований. Ибо и Сыну ничего не недостает, чтобы быть Отцом (так как сыновство не есть недостаток), но Он не есть еще посему Отец. В противном случае, и Отцу недостает чего-либо, чтобы быть Сыном, потому что Отец – не Сын. Но сие не означает недостатка (откуда быть ему?) и убавленья в сущности. Это самое – быть нерожденным, рождаться и исходить дает наименования, первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Св. Духу, так что неслитность трех ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества. Сын не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный один, но то же, что Сын. И Три – едино по божеству, и Единое – три по личным свойствам”“. Сл. 31 (III ч. 110 стр.). Сн. Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 8.

<sup>440</sup> - Григор. Б. Сл. 20 (II ч. 173 стр.). Сл. 29 (III ч. 60 стр.). Сл. 31 (III ч. 109 стр.). Сн. Ирин. Прот. ерес. 2 кн. XXVIII, 6. Кирил. иерус. Оглас. поуч. XI, 8. 11.

<sup>441</sup> - Дамаск. Точн. излож. веры, I кн. 8 гл.

<sup>442</sup> - Григор Б. Сл. 29 (III ч. 54) Сн. Васил. В. Пр. Евном. II кн. 73–76. Афан. Сл. прот. ариан I, 13–14; III, 15; К Серап., о Св. Духе, I, 6. Кирил. иерус. Огл. поуч. XI, 8. Дамаск. Точн. изл. в. I, 8.

<sup>443</sup> - Порядок в исчислении лиц Св. Троицы не дает основания для мысли о какой-либо последовательности происхождения лиц от Отца Сына и Духа, не только хронологической, но логической. „Если мы, – говорит Ефрем сирийский, – именуем Духа Св. после Сына, то – в означение не времени, а лица. Ибо одно время и Духа и Слова. И мы словом изводим дыхание. Итак, Отец не имеет нужды во времени к произведению Слова и не во времени, не после Слова, извел Духа Святого. По сему-то божество

Св. Троицы совечно“. Обличение самому себе и исповедь (I ч. 165 стр. по изд. 1908 г.). Сн. Дамаск. Точн. изл. прав. в. I, 6–8. Подробное изложение святоотеческого учения совечности и совместности рождения Сына и исхождения Духа см. у Богородского Н. М. Учение И. Дамаскина об исхождении Св. Духа. Спб. 1879 г. 38–66 стр., а также у Катанского А. Л. Об исхождении Св. Духа. Хр. Чт. 1893 г. 5–6 кн.

<sup>444</sup> - Григор. Б. Сл. 29 (III ч. 55–56 стр.). Васил. В. Пр. Евном. II кн., (III ч. 56. 68. 72. 83. 162 стр.). Пис. 48 (VI ч.). К ирил. иер. Огл. п. XI, 7. Дамаск. Изл. в. I, 8.

<sup>445</sup> - Афанас. На ариан, сл. IV, 1. К Серап., о Св. Духе, посл. I, 1. Сн. На ариан, сл. III, 4 и 15.

<sup>446</sup> - Васил. В. Сл. прот. савел, Ария и аномеев (IV ч. 351–354 стр.).

<sup>447</sup> - Григор. Б. Сл. 25, в похвалу философа Ирона (II ч. 286–288 стр.).

<sup>448</sup> - В этих последних словах св. Григория защитники Filioque, между прочим, видят мысль о исхождении Духа не одной „Единицы“, но из „Двоицы“. Но такой мысли не может быть в приведенных словах, так как св. Григорий определенно учит: „Сыну принадлежит все, что имеет Отец, кроме виновности (πλῆν τῆς αἰτίας), и все, принадлежащее Сыну, принадлежит Духу, кроме сыновства и того, что говорится о Сыне телообразно ради меня – человека и моего спасения“ (Сл. 34, – III ч. 190 стр). На самом деле в словах, на которые ссылаются филиоквисты, указывается на тот последовательный порядок в откровении Троичного Бога людям, о котором св. отец говорил, что „надлежало, чтобы троичный свет озарял просветляемых постеленными прибавлениями“ (сн. выше, стр. 381).

<sup>449</sup> - Григ. Б. Сл. 29 (III ч. 53–54 стр.).

<sup>450</sup> - Григ. Б. Сл. 42 (IV ч. 38 стр.). Сл 20 (II ч. 168 стр.). Сн. Епифан., Ер. LXXVI, опров. 35 гл. соч. Аэтия. Позднее мысль о „единоначалии“ раскрывал с особенною раздельностью И. Дамаскин в „Точн. изл. пр. в.“ I, 8 и 12 (сн. ниже, § 43, кон.).

<sup>451</sup> - Подобно этому значение и термина „отчество“ в приложении к Богу Отцу. Усвояемым Ему наименованием „ Отец“ Сына едиnorodного показывается, что Он есть божественная причина бытия Сына, но без обозначения непостижимого образа её причинного действия (см. Григор. нисск. Пр. Евном., 1 кн. 39 гл. –V ч. 237–238 стр.). То же приложимо и к термину „ исхождение“ Св. Духа. По мысли Василия В., слова: Сын, рождение, Дух, исхождение выражают не собственное что-либо Божеству, но присвоенное Ему чрез уподобление человеку, который рождает или

рождается и из уст которого исходит дыхание. Прот. Евном. V кн. (III ч. 162 стр.).

<sup>452</sup> - В „Прав. Катих.“ (2 чл.) это сравнение поясняется так: „смотря на солнце, мы видим свет; от сего света рождается свет, видимый во всей подсолнечной; но тот и другой есть свет нераздельной, одной природы. Подобно сему Бог Отец есть вечный Свет (1Иоан. 1, 5). От Него рождается Сын Божий, Который также есть вечный Свет: но Бог Отец и Сын Божий есть единый вечный Свет, нераздельный, единого божеского естества“. Сн. Прав. Исп. 1 ч. 36 вопр.

<sup>453</sup> - Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8.

<sup>454</sup> - Кирил. иерус. Огл. поуч. XI, 18. Сн. Дамаск. Изл. в. I, 8.

<sup>455</sup> - Дамаск. Точн. изл. пр. в. I, 8; сн. 33 гл.

<sup>456</sup> - Приведены эти возражения и опровержение их знаменитейшими отцами IV в. Григорием Богословом и Григорием нисским в сочинениях: прот.-проф. Виноградова. Догм уч. Григ. Б. (275–288 стр.) и проф. Несмелова. Догм сист. Григ. нисск (229–265 стр). В новейшее время арианские возражения были повторяемы социнианами и рационалистами.

<sup>457</sup> - Св. Афанасий говорит: Дух „от Отца исходит, и будучи собствен Сыну, от Него подается ученикам и всем верующим в Него“ (К Серап. I, 2). И еще: „Он (Дух) исходит от Отца, от Сына приемлет и подается“. Там же, (11 гл.) Св. Иларий пишет: „Дух истины от Отца исходит, от Сына посылается и от Сына принимает“ (De Trinit. VII, 26); „от Отца исходит Дух истины, но Сыном Он посылается от Отца“ (ibid n. 20). Св. Амвросий также пишет: „говорит (Христос), от Отца исходит, – это по началу бытия; говорит: Его же Аз пошлю, – это по общению и единству природы“ (Тракт, in symbol с. X р. 91 сн. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. II т. § 123). По словам блаж. Иеронима, „Дух Св. исходит от Отца и, вследствие общности природы, посылается Сыном“ (На Ис. LVII, 16).

<sup>458</sup> - Литература о личном свойстве Св. Духа имеет частью положительный, но преимущественно полемический характер, ввиду отступления римской церкви в учении о Св. Духе от древнецерковного учения, содержанием, по крайней мере, в качестве богословского мнения, и старокатоличеством. Важнейшее из произведений древнегреческих богословов об исхождении Св. Духа, имеющееся в русском переводе: Фотия патр. Слово тайноводственное о Св. Духе. Пер. Е. И. Ловягина (Дух. Бес. 1866 г. №№ 20–30). Русские богословы прошлых веков также писали полемические сочинения по вопросу об исхождении Св. Духа и от Сына против латинян, напр., Максим Грек, Копыстенский, Георгий Корезий,

Иоанникий Галятовский, Иннок. Гизель, братья Лихуды и др. Но важнейшим из всех сочинений прежних веков и замечательнейшим по полноте и всесторонности исследования вопроса об исхождении Св. Духа является труд Адама Зерникова (род. 1652 г. в лютеранской семье, потом принял православие; ум. в России) под заглавием: *Tractatus theologicus orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre, elaborati auctore Ad. Zoernikav, Baturini in parva Russia, anno 1682, – Regiomonti 1774* (Regiomontum – Крелевец, родина Зерникова, теперь Кенисберг, некогда польский город). Этот замечательный и обширный труд издан был нашею академиею наук в 1797 г. в переводе на греческий язык. Недавно он издан и в переводе с латинского на русский под редакциею Б. Давидовича и под заглавием: „Православно-богословские исследования об исхождении Св. Духа от одного только Отца“. I т. Почаев. 1902 г. 1–604 стр. II т. Житомир. 1906 г. 1– 621 стр. В зависимости от этого труда Феофан Прокопович составил обширный трактат под заглавием: *De processione Spiritus Sancti*, занимающий немалую часть (IV трактат) его богословской системы (часть перев. на рус. яз. М. Соколовым и была напечатана в Москве в 1773 г.). Новейшие сочинения о том же предмете: Иннокентия архим. Богословие Обличительное. Каз. 1859 г. II т. §§ 102–117. Макария митр. Догм Бог. I т. §§ 38. 41–49. Филарета архиеп. Догм. Бог. §§ 56 и 68. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. §§ 133–145. Его же. Ответ на схему старокатоликов о Св. Духе (Тр. Киев. Ак. 1874 г. III т. и в отд. изд.). Тихомирова А. Об исхожд. Св. Духа. Киев. 1832 г. Сергия архим. Об исхождении Св. Духа (Приб. к твор. отц 1859 г. XVIII ч.). Владимира иером. Спор об исхождении Св. Духа (Пр. Об. 1867 г. 12 кн.). Богородского Н. М. Уч. св. И. Дамаскина об исхождении Св. Духа. Спб. 1879 г. Кохомского С. В. Учение древней церкви об исхождении Св. Духа. Ист.-догм. исследование по памятникам I–IX в. (Хр. Чт. 1875 г. I т.). Мевонского Н. Об исхожд. Св. Духа (Хр. Чт. 1883 г.). Катанского А. Л. Об исхождении Св. Духа. По поводу старокатолич. вопроса (Хр. Чт. 1893 г. 5–6 кн.). Гусева А. Ф. Ответ старокатоликам о Filioque и пресуществлении (Вера и Раз. 1897 г.). Его же. Ответ старокатолич. проф. Мишо по вопросу о Filioque и пресуществлении (Вера и Раз. 1899 г. и в отд. изд.). Его же. Старокатолич. ответ на наши тезисы о Filioque и пресуществлении. Полем.-аполог. эт. (Пр. Соб. 1903 г. и в отд. изд.) Его же. К старокатолическому вопросу (Хр. Чт. 1897 г. I т.). Керенского В. А. Что разделяло и разделяет восточную и зап. старокатолическую церкви (Вера и Раз. 1909 г.)? Вопросы о Filioque, особенно отношения к нему старокатоликов, касаются и многие журнальные статьи о старокатоличестве, указанные выше (примеч. на 133

стр.), а также „Отчет о боннской конференции“ (Хр. Чт. 1876 г. I т.) и суждения по поводу этого отчета (Чт. в общ. люб. дух. пр. и другие дух. журналы за 1875–76 г.). Не так давно изданы за границей сочинения на русском языке, направленные против православных верований и в защиту латинских, в частности Filioque. Таковы: „Исхождение Св. Духа и вселенское первосвященство. изд. Сергея Асташкова. Фрейбург в Бризгаве“, и „Протопресвитер Янышев и докринальный кризис в русской церкви“. Ответ Вас. Ливанского (без сомнения, аноним) г. Богородскому. Разбор первой книги сделан прот. Т. Буткевичем в ж. „Вера и Раз.“ за 1887 г., обоих – Гусевым А. Ф. в св. „Иезуитские апологии филиоквистического учения“ (Вера и Церк. 1900 г. I т. в отд. изд.).

<sup>459</sup> - В первом из этих символов, употреблявшемся в церкви со времени Никейского собора до 373 г., именно сказано: „веруем... в Духа Св., Господа животворящего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном спокланяемого и прославляемого, говорившего чрез пророков“. Во втором символе, употреблявшемся с 373 г. (по случаю ереси Апполинария), верование в Духа Св. выражено так: „веруем в Него, что Он есть Дух Святой, Дух Божий, Дух совершенный, Дух Утешитель, несозданный, от Отца исходящий и от Сына приемлющий (по другим спискам – приемлемый, – указание отношения Духа к Сыну по домостроительству, как у Иоан. 15–16). См. Епифания, Сл. якорное, 119–120 гл., (VI ч. в р. п.).

<sup>460</sup> - Латиняне, между прочим, читают в этом символе так: „Дух Св. от Отца и от Сына не сотворен, ни создан, ни рожден, а исходящ“. Но слова: „и от Сына“ – позднейшее латинское прибавление к символу; в древнейших списках символа их нет. См. об этом у м. Макария. Догм. Бог. § 43. Архим. Иннокентия. Облич. Богосл. Каз. 1859 г. II т. § 103, 62–63 стр. – Вообще же о формуле древних символов: „от Отца исходит“ они утверждают, что ею не исключается исхождение Духа „и от Сына“, ибо в символах не сказано: от одного Отца исходит. Очевидно, такой вывод был бы подобен тому, если бы и о Сыне Божиим стали утверждать, что Он рождается не от одного Отца, но и от Духа Св., ибо в символах тоже не говорится, что Он рождается от одного Отца.

<sup>461</sup> - Деян. всел. соб. в р. п. Каз. 1859 г. I т. 138 стр.

<sup>462</sup> - См. сн. 313. Справедливо говорят восточные патриархи в своем „Окружном послании“ (1848 г.), имея ввиду восполнение римским католицизмом символа учением об исхождении Св. Духа и от Сына, что такое восполнение: 1) „представляет как бы несовершенным, темным и неудачным состоявшееся прежде него исповедание единой, соборной и

апостольской церкви“; 2) „унижает святых отцов первого вселенского Никейского собора и второго константинопольского, как будто они о Сыне и Духе Святом богословствовали несовершенно, будто т. е. умолчали о столь важной особенности двух лиц Божества, между тем как необходимо было изложить все божественные свойства их против ариан и македониан; 3) оскорбляет отцов третьего, четвертого, пятого, шестого и седьмого вселенских соборов, которые вслух всей вселенной провозгласили божественный символ во всех отношениях совершенным и полным.., между тем как нужно было исправить его и дополнить, и, таким образом, изменить все богословское учение вселенских отцов“ (§ V, 3–5).

<sup>463</sup> - Напр.. на соборах римских – при Дамасе ( Феодор. Ист. ц. V кн. II гл.) и при Агафоне (Деян. вс. соб. в р. п. VI т. 117 стр.), на соборе 400 африк. епископов (V в.), на соборе латеранском при папе Мартине (649 г.). Самые исповедания поместных и вселенских соборов приведены у м. Макария. Догм. Бог. § 41.

<sup>464</sup> - Адам Зерников в своем сочинении „Об исхождении Св. Духа“ в подтверждение этого и против учения о Filioque привел до 1000 свидетельств из 57 восточных писателей первых десяти веков (преимущественно в 1 гл) и 45 западных первых восьми веков (IV гл ).

<sup>465</sup> - Ориг. На Римл. V гл. Сн. О началах, I кн. I, 13. В произведении „ О божественных именах“, хотя только приписываемом Дионисию ареопагиту, но ему не принадлежащем, однако, относящемся не позднее, как к IV в. христианства, говорится также: „ один источник преестественного Божества – Отец, а ипостаси в отношении неизреченного божественного происхождения не смешиваются взаимно“ (2 гл.).

<sup>466</sup> - См. § 41.

<sup>467</sup> - Тракт. adv Graecos ex commun. notit. Сн. Ад. Зерникова. Об исх. Св. Духа. I т. 83 стр. в рус. пер.

<sup>468</sup> - Епиф. Сл. якорное II. Ер. LXXVI. Прот. 8 гл. Аэтия. Сн. прот. XIV, 2; прот. XXII, XXXII гл. Аэтия и др.

<sup>469</sup> - См. проф. Катанского. Об исхождении Св. Духа. Хр. Чт. 1893 г. май-июнь.

<sup>470</sup> - Подробное раскрытие и обоснование этой мысли см. в вышеуказанном исследовании проф. Богородского. Уч. св. И. Дамаскина о Св. Духе. Некоторые примеры в подтверждение той же мысли приведены у м. Макария. Догм. Бог. § 46.



- 471 - Васил. Пис. 38, к брату Григорию (VI ч. 89 стр.).
- 472 - Григор. нис. Прот. Евном. I, 27.
- 473 - Дидим. De Trinit. II, 2.
- 474 - См. Деян. всел. соб. в рус. пер. II т. 170–171 стр. по изд. 1861 г.
- 475 - Кирил. ал. Посл. к еп. антиох. Иоанну, о мире. См. Деян. вс. соб. в р. п. III т., 225–226 стр. по изд. 1863 г.
- 476 - Феодор. Твор. в рус. пер. VIII ч. Серг. пос. 1908 г. Письма в пер. проф. Н. Н. Глубоковского. Пис. 171, к антиох. еп. Иоанну. 302 стр. Сн. пис. 242, стр. 394.
- 477 - Кирил. ал. О Св. Троице, гл. 19 (Хр. Чт. 1847 г. III ч. 39 стр.).
- 478 - Точн. изл. прав. в. I, 8 (17. 25–26 и 30 стр. по изд. 1855 г.).
- 479 - Там же, I, 8 и 12 (30 и 41 стр.).
- 480 - См. у проф. Богородского. Указан. сочин. 45–48 стр.
- 481 - Точн. изл. пр. в. I, 8 (31 стр.).
- 482 - De hymn. Trisag. n. 27. Ibid. 95. Сн. еп. Сильвестра Догм. Бог. § 137.
- 483 - Homil. in Sabbat. sanct. n. 4. Сн. там же.
- 484 - Точн. изл. пр. в. I, 12 (42 стр.).
- 485 - Contr. Manict. n 5. De Trisag. n. 28. Сн. у еп. Сильвестра, там же.
- 486 - В „Точн. изл. пр. в.“ говорится, что Дух, есть „Дух, от Отца исходящий, и в Сыне почивающий – почивающий, „ибо постаси (Св. Троицы) соединены не так, чтобы они сливались, но так, что одна в другой пребывают и одна другую проникают без всякого смешения и слияния“ I, 8 (24 и 29 стр.).
- 487 - Точн. изл. пр. в. I, 12 (41 стр.).
- 488 - Точн. изл. пр. в. I, 8 (25 и 31 стр.).
- 489 - Успокаивая восточных христиан, смутившихся тем, что на западе стали учить об исхождении Духа и от Сына, Максим писал пресвитеру Марину следующее: „они (западные) приводили в свое оправдание изречения латинских отцов, а также Кирилла алекс. (содержащиеся) в священном толковании, написанном им на св. евангелиста Иоанна. Этим они обнаружили, что не представляют Сына причиной Святого Духа, ибо знают, что один Отец есть причина Сына и Духа, Одного по рождению, Другого по исхождению, но лишь показывают, что Он через Него нисходит (προϊέναι), обозначая таким образом сродство и безразличие сущности“. Слово „нисходит“ скорее всего обозначает здесь

посредствование Сына в посланничестве Духа в мир, а не в Его вечном происхождении от Отца. „Мы, – говорит Анастасий библиотекарь (IX в.), – перевели из письма св. Максима, писанного к пресвитеру Марину, место об исхождении Св. Духа, где он дает понять, что напрасно спорят с ними греки, так как мы не считаем Сына причиной, или началом Духа Святого, как они думают, но, зная единство существа Отца и Сына, исповедуем, что как от Отца, так и от Сына, исходит Дух Святой, разумея под исхождением только послание, он (св. Максим) благоразумно переводит и сведущих в том и другом языках склоняет к миру, то есть, научает и нас и греков, что в некотором отношении Дух исходит, а в другом не исходит от Сына, – и показывает, как трудно идиотизм одного языка перевести на другой“. Сн. Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. II т. § 136.

<sup>490</sup> - Примеры этого во множестве приведены у Ад. Зерникова (до 100), а за ним у Феофана Прокоповича, Ир. Фальковского в его „Богословии“. Можно видеть то же у м. Филарета, в „Разгов. между испытующим и уверенным“, и у м. Макария, в Догм. Бог. § 46. В повреждении текста древнеотеческих творений обвиняли латинян многие и из западных ученых. Тем не менее римские богословы и доселе не избегают пользоваться этими повреждениями.

<sup>491</sup> - Доказательства этого представлены во многих из вышеуказанных сочинений о личном свойстве Св. Духа. См. 412 стр. примеч. Сн. окр. посл. вост. патр. 1848 г. § V, 13.

<sup>492</sup> - Защитники Filioque указывают, между прочим, на VII-й всел. собор, на котором было читано и одобрено „Послание Тарасия, патр. констант., к восточным патриархам, а в этом послании о Св. Духе сказано: „верую... в Духа Св., Господа животворящего, от Отца чрез Сына исходящего“ (Деян. всел. соб. в р. п. VII т. 95 стр. по изд. 1891 г.). Но собор исповедал свою веру по никео-цареградскому символу (там же, 284 стр.). Невозможно допустить, чтобы и патр. Тарасий употребил выражение: „τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται δι' Υἱοῦ“ в смысле указания на причинную зависимость Св. Духа от Сына. Гораздо вероятнее понимать это выражение или в смысле совместничества Св. Духа с Сыном по происхождению от Отца, или в смысле временного посланничества Св. Духа чрез Сына. На западе, правда, еще во времена Карла великого понято было выражение патр. Тарасия в смысле указания на причинную зависимость Духа Св. от Сына по бытию, но это произошло, по мнению старокатолического проф. Лянгена, потому, что Карл желал во что бы ни было унизить авторитет VII всел. собора и нашел в указанном выражении повод для этого. Сн.

Сборник протоколов общ. люб. дух. просв. Спб. 1875–76 г. II ч. 129 стр.

<sup>493</sup> - Лионский собор признается на западе XIV-м вселенским, а флорентийский – XV всел. собором. О лионском соборе см. ст. иером. Владимира (Никольского). Лионская уния (Пр. Об. 1867, XXIII-XXIV), также у проф. Остроумова в Оч. прав. церкв. права, § 42, 8. О флорент. унии: А. В. Горского. Ист. флор. собора. Москва, 1847 г. Проф. Остроумова, там же § 42, 10–12. Н. Делекторского. Флор. уния и вопрос о соединении церквей в древней Руси (Странник, 1893 №№ 9–10), См. еще в III т. „Прав. Догм. Бог.“ 727–28 стр.

<sup>494</sup> - Патр. Фотия. Окр. посл. к алекс. и прочим патр. престолом (рус. пер. в Дух. Бес. 1859, VI т. и у прот. Иванцова-Платонова. Римский католицизм. Москва. 1869 г., ч. 1, 229 стр.). Его же. Сл. тайнов. о Св. Духе. 12. 14 гл.

<sup>495</sup> - „Отец достаточная причина создания и всех тварей, а между тем соучастниками творения их являются Сын и Дух Святой“, – указывают филиоквисты в ответ на это. Но творение мира есть проявление „внешней“ деятельности Бога. В ней не могли не принимать участия все лица Св. Троицы сообразно с их личными свойствами. Вопрос же о рождении Сына и об исхождении Св. Духа относится к внутренней жизни Самого Божества. Как достаточной причиной сотворения мира является единый Бог, во Св. Троице (без какого-либо гностического „демиурга“), так в деле рождения Сына и исхождения Духа достаточною причиною является Бог Отец.

<sup>496</sup> - Эти и многие другие несообразности западного уч. о Св. Духе указаны у блаж. патр. Фотия. Приводятся и у митр. Макария в Догм. Б. § 48.

<sup>497</sup> - Это воззрение довольно ясно выражено в письме к Льву III от лица ахенского собора и Карла в. Разделял его и сам папа Лев III, как показывает ответ его на вопрос послов ахенского собора: необходимо ли верование в Filioque для спасения? См. у еп. Сильвестра. Оп. Догм. Богослов. § 144.

<sup>498</sup> - Стацевича Д. Простр. р.-католич. катихизис. Киев. 1889 г. 24 стр.

<sup>499</sup> - III-й вселенский собор определил: „да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенной от святых отцов в Никеи граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представлять, или предлагать хотящим обратиться к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси: таковые,

аще суть епископы или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы епископства, и клирики клира: аще же миряне, да будут преданы анафеме (7 пр.; сн. VI всел. соб. 1 пр.). По букве это определение касается Никейского символа, т. е. „318 отцов“. Но древнецерковным сознанием сила этого правила была простираема и на символ никео-цареградский, потому что он „в совершенстве учит, чему должно, об Отце, и Сыне и Св. Духе“. См. Сноску 313.

<sup>500</sup> - Это послание п. Иоанна VIII к п. Фотию в рус. пер. см. в Дух. Бес. 1859 г. VII т. 2–4 стр.

<sup>501</sup> - В определении этого собора, авторитет которого в греческой церкви ставится наравне с авторитетом вселенских соборов, сказано: „если же кто дерзнет начертать другое изложение веры, кроме сего св. символа, который изначала от блаженных и св. отцов дошел до нас, дерзнет называть что-либо свое определением веры и унижать достоинство исповедания оных богопросвещенных мужей, включать в него собственные изобретения и выдавать его верным или тем, которые недавно обратились от какой-либо ереси, за общее учение веры, или дерзновенно покусятся повредить поддельными словами, прибавлениями и убавлениями древность сего святого и уважаемого образца веры, то по определению ныне, а равно и прежде нас от св. вселенских соборов возвещенному, если таковой имеет священный сан, подвергем всеконечному извержению, а если мирянин – анафеме“. Сн. проф. Остроумова. Оч. прав. церк. права. 225 стр. См. также Воскр. Чт. 1840 г. 400 стр., у Муравьева. Правда вселен. церкви и архим. Иннокентия. Облич Бог. II т. § 115.

<sup>502</sup> - Римский собор при папе Дамасе, исповедав исхождение Св. Духа от Отца, сделал именно такое определение: „Кто об Отце и Сыне мыслит право, а о Духе Св. не право, тот еретик“. Исп. веры, посланное Дамасом к еп. фессал. Павлину. Сн. м. Макария. Догм. Бог. § 44.

<sup>503</sup> - Отчет о первой боннской конференции А. А. Киреева. Спб. 1874 г. 25 стр. Сн. Сборник протоколов С.-Петербур. отдела общ. люб. дух. просв. 1875–1876 г. 59–60. 138–139 стр.

<sup>504</sup> - См. Церк. Вестн. 1896 г, № 38.

<sup>505</sup> - Яньшева И. Л. Мнения уполномоченных представителей православия и старокатоличества по вопросу о соединении старокатоликов с православными. Спб. 1896 г. Его же. Новые официальные и другие данные для суждения о вере старокатоликов. Спб. 1902 г. См. еще Церк. Вестн. 1896 г. № 38; 1897 г. № 39, где приведен взаимообмен суждений

Петербургской и Роттердамской „Коммисий“ относительно Filioque и других предметов разномыслия между православием и старокатоличеством.

<sup>506</sup> - Ответ „Коммиссии, учрежденной в Роттердаме“, от 6/ 19 июля 1907 г. Полностью в рус. пер. приведен в ст. Киреева. Современное положение старокатолического вопроса Бог. Вестн. 1908 г. нояб. 432– 444 стр.

<sup>507</sup> - Разбор старокатолических доказательств, защищаемых ими положений сделан в вышеуказ. ст. проф. Катанского, Гусева (412 стр), а также и у проф. Керенского в ст. „Что разделяло и разделяет вост.- православную и старокатолическую церкви?“ Вера и Раз. 1909 г. II т.

<sup>508</sup> - Макария м. Догм. Бог. I т. § 4.

<sup>509</sup> - См. в указ. ст. Киреева. 428 стр.

<sup>510</sup> - Литература к §§ 45 и 46. – Системы Догматики, особенно еп. Сильвестра. §§ 146–150. Еп. Иоанна смол. Догм. о Пресв. Троице (Хр. Чт. 1877, I) и в „Богосл. академ. чтениях“, I вып. Хрисанфа еп. Религии древнего мира. III т. 337–357 стр. Антония еп. (Храповицкого). Нравственная идея догмата о Пресв. Троице (Бог. Вест. 1892 г. № 11). Беляева А. Д. Любовь Божественная (75 стр. и след.). Соловьева В. С. Чтения о богочеловечестве VI-VII чт. (в III т. „Собран. сочин.“). Соколова П. П. Уч. о Св. Троице в новейшей идеалистич. философии (Вера и Раз. 1893, II. 2). Будрина проф. Теология социниан о единстве Божиим (Пр. Соб. 1889; I). Геттингера. Апол. христ. II ч. 2 чт. Рождественского Н. Хр. Апол II т. 428 стр. Эббарда. Аполлог § 137. Мелиоранского Б. проф. О Троичности (Церк. Гол. №№ 22–23). Н. Догмат о Св. Троице и полное знание (Бог. Вестн. 1904 г. июль-сент.).

<sup>511</sup> - Эти недоумения с особенною силою стали выставлять со времени Спинозы, родоначальника европейского идеалистического пантеизма.

<sup>512</sup> - Что на личность Божию нельзя переносить свойства нашей ограниченной личности, об этом ясно говорили древние отцы и церковные учителя. Важно в этом отношении одно замечание блаж. Августина. Употребив о лицах Св. Троицы термин *personae*, он прибавляет; „*si personae dicendae sunt*“ (De Trinit. XVII, 7), т. е. „если можно назвать Их лицами“. Мысль та, что и понятие лица по отношению к Богу – только аналогическое.

<sup>513</sup> - Так как указанное возражение делается с точки зрения формального, рассудочного мышления, то с той же формальной, рассудочной точки зрения нередко давался и дается и ответ на это

возражение. Отвечают именно, что догмат не нарушает логического закона противоречия, потому что единство и различие между лицами Св. Троицы приписывается Им не в одном и том же отношении, едины Они по существу, а троичны как лица, что противоречие было бы в том случае, если бы догматом утверждалось, что Бог и един по существу и троичен по существу, или, – что в Нем и три лица и одно лицо, или, что лицо и существо в Боге тождественны. Но такой ответ не соответствует существу возражения. В том и усматривается противниками догмата несообразность учения о Троице, что оно утверждает единство существа в Боге при троичности ипостасей, между тем как на всегдашнем опыте мы видим слияние природы с личностью в форме индивидуума.

<sup>514</sup> - Прикровенно этот образ выражен в начальных словах кн. Бытия: рече Бог, – Дух Божий ношашеся верху воды, прямее у Псалмопевца: Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их (Пс. 32, 6), раскрыт – у позднейших писателей ветхого завета и в новом завете. – Об этой аналогии подробнее см. у проф. Катайского. Об исхож. Св. Духа (Хр. Чт. 1893, №№ 5–6), также у Богородского. Уч. И. Дамаскина об исхожд. Св. Духа.

<sup>515</sup> - Эта аналогия была бы более соответствующею цели сравнения, если бы ее видоизменить так: солнце действием испускания лучей светит и греет; свет и теплота суть два различные произведения, но одного и того же солнца, точнее – одного действия солнца – испускания лучей; подобное сему во Св. Троице: рождающийся от Отца Сын и исходящий от Него же Дух, по сравнению – как бы свет и теплота божественные, суть два особых произведения совокупного действия одной причины – Отца, невидимого Солнца.

<sup>516</sup> - Иуст. Разг. с Триф. 61. 128 гл. Татиан. Речь прот. эллинов, 5 гл. Тертул. Прот. Пракс. 8; Аполог. 21 гл. Афанас. На ариан, сл. II, 32; III, 3; О определ. ник. соб. 20 и др. Григор. Б. Сл. 31 (III ч. 131–133 стр.); посл. к Евагрию (IV ч. 188–189 стр. и др). Васил. В. Пис. 38 (VI ч. 92–93 стр.). Отцы I-го всел. Соб. – в наставл. философа чрез еп. Леонтия (Деян. вс. соб в р. п. I, 142). Дамаск. Изл. в. I, 8.

<sup>517</sup> - Григор. Б. Сл. 31, о богосл. 5 (III ч. 131–133 стр.).

<sup>518</sup> - Как на такую аналогию Иустин указывал на ум и слово человеческие и отношение между ними. В уме человеческом он видел образ Отца, в слове – образ Сына, в отношении между умом и словом – образ отношений Отца к Сыну (Разг. с Триф. 61 гл. и др). Ту же аналогию приводили и другие апологеты: Афинагор, Прош. о христ. 10 гл. – Татиан,

Речь пр. еллинов, 5 гл. – Феофил, К Автол. II, 10, – Тертуллиан, Пр. Праксея, 5 и 7 гл. – Аналогия эта, очевидно, неполная и отрывочная. У апологетов она тесно связана с учением о Λόγος ἐνδιάρητος и Λόγος προφορίμος и проводилась не у всех согласно с истиною. Древнейшее суждение о ней, особенно в виду гностического пользования ею, см. у Иринейя, Прот. ер. II кн. XIII, 3–4. 8; XXVIII, 4–6. – Без крайностей эта аналогия встречается и у многих позднейших учителей, приводится и у Дамаскина. Изл. в. I, 6.

<sup>519</sup> - Раскрытию учения об аналогическом способе познания Св. Троицы посвящено блаж. Августином целых шесть книг (IX-XV кн.) сочинения. De Trinitate. Сн. Остроумова Н. Аналогии и их значение при выяснении учения о Св. Троице по суду блаж. Августина. Пр. Соб. 1004 г. дек.

<sup>520</sup> - Август. De Trinit. Lib. XV, с. 3. н. 5. Сн. lib. IX, с. 3, н. 3.

<sup>521</sup> - Ibid. Lib. XV, с. 7, н. 12: „memoria, intelligentsia, dilectio sive voluntas“. Сн. cap. 3, н. 5.

<sup>522</sup> - Испов. XIII. 11. Сн. De Trinit. lib. X, с. 3; lib. XV, с. 12.

<sup>523</sup> - De Trinit. lib. XV, с. 3, н. 5; lib. VIII, с. 8, н. 12.

<sup>524</sup> - Илар. De Trinit. Lib. I, 6. 19.

<sup>525</sup> - „Intellige ut credas, crede ut intelligas“, – говорил блаж. Августин (Serm. XLIII, 9). Это в особенности относится к области рассудочных исследований догмата Св. Троицы.

<sup>526</sup> - Григор. Б. Сл. 31 (III ч. 131–133 стр.). Сл. 25 (II ч. 288 стр.).

<sup>527</sup> - Опровержение этого мнения во многих местах у еп. Хрисанфа. Религии древнего мира. I-III т., также у проф. Введенского А. И. Религиозное сознание язычества. Москва. 1902 г. Глава заключ. II. О Тримурти. 698–702 стр. Глаголева С. С. Сверхъест. откровение и естеств. богопознание. 331 стр. и след. О том же замечании у еп. Сильвестра, в Догм. Бог. § 87, примеч., у м. Макария, Догм. Бог. § 29, у проф. Рождественского, Хр. Аполог. II т. 31–32 стр.

<sup>528</sup> - У древних египтян многобожие было развито в сильнейшей степени и даже обратилось в пословицу. Замечание римского сатирика Ювенала: „счастливы те народы, у которых богов полны огороды“, – специально относилось к египтянам.

<sup>529</sup> - Глаголева проф. Сверхъестеств. откровение и естеств. Богопознание. 333–334 стр. О том же еще см. Болотова проф. Уч. Оригена о Троице, 24–40 стр. Платонова Ив. проф. О платонической троичности

Божества, Харьков. 1885 г.



## Содержание

Православное догматическое богословие. Том 1 протоиерей Николай Малиновский	1
Введение. Учение о Боге едином в существе и троичном в лицах	2
§ 1. Понятие о Догматическом Богословии.	3
§ 2. Понятие о догматах как предмете Догматического Богословия	4
§ 3. Важность и значение догматов. Опровержение мнений, отрицающих значение догматических истин в христианстве	13
§ 4. Неизменяемость и неусовершенствование христианского вероучения со стороны содержания и числа догматов. Несостоятельность теории догматического развития церкви. Возможная усовершенствование догматов веры. Раскрытие их в церкви	32
§ 5. Право на наименование наукою и понятие „научности“ в приложении к Догматическому Богословию. Неосновательность возражений против участия разума в усвоении истин веры. Отношение разума к истинам откровения	40
§ 6. Источники христианского вероучения	53
§ 7. Вероизложения древней церкви вселенской и символические книги восточной греко-русской церкви	66
§ 8. Разные деления догматов и значение этих делений в православном Догматическом Богословии	73
§ 9. Краткий очерк истории православной Догматики	76
Период первый.	77
Период второй.	82
Период третий.	85
§ 10. Догматика на западе	90
Догматика римско-католическая.	91
Старокатоличество.	94
Модернизм.	96
Догматика протестантская.	98
§ 11. Разделение Догматики	102
История догматического богословия	100

часть первая. О Боге в Самом Себе	103
Предварительные понятия	104
§ 12. Истина бытия Божия	105
§ 13. Возможность и характер нашего познания о Боге	110
§ 14. Способы богопознания	120
§ 15. Нравственные условия богопознания	127
§ 16. Разделение учения о Боге в Самом Себе	133
Отдел первый. О Боге едином в существе	134
Глава I. Существо Божие	135
§ 17. Содержание учения о существе Божиим. Понятие о существенных свойствах Божиих и их разделение	136
§ 18. Бог есть „Сый“. Свойства существа Божия как „Бытия“ всесовершеннейшего	138
1. Самобытность.	140
2. Неизменяемость.	142
3. Вечность.	146
4. Неизмеримость и вездеприсутствие	148
§ 19. Духовность существа Божия	153
§ 20. Свойства существа Божия как Духа	163
§ 21. Разум Божий и его свойства	164
1. Всеведение Божие	165
2. Премудрость Божия	170
§ 22. Воля Божия и её свойства	175
1. Высочайшая свобода воли Божией	176
2. Святость воли Божией	178
3. Всемогущество воли Божией	182
4. Правда Божия	184
§ 23. Чувство или чувствование Божие. Его свойства	188
1. Всеблаженство Божие	189
2. Бесконечная благодать или любовь Божия к тварям	190
§ 24. Отношение приписываемых существу Божию свойств к самому Его существу	195
§ 25. Понятие о Боге как общий вывод из учения о свойствах Божиих	201
Глава II. Единство существа Божия	202
§ 26. Единство Божие как отличительный признак истинного понятия о Боге. Учение церкви. Краткая история догмата	203
§ 27. Учение ветхого завета о единстве Божиим	207

§ 27. Учение ветхого завета о единстве Божием	207
§ 28. Истина единства Божия в новом завете. Ложность многобожия и двубожия	217
<b>Отдел второй. О Боге троичном в лицах</b>	<b>221</b>
§ 29. Богооткровенность догмата о Пресвятой Троице.	222
§ 30. История догмата о Святой Троице	224
§ 31. Учение церкви о Св. Троице и состав этого учения	248
I. Троичность лиц в Боге	249
§ 32. Указания на троичность лиц в Боге в ветхом завете	250
§ 33. Свидетельства нового завета о троичности лиц в Боге	258
§ 34. Верование древней церкви в троичность лиц Божества	264
II. Божество и единосущие лиц Св. Троицы	267
§ 35. Божество Отца	268
§ 36. Божество Сына	269
§ 37. Решение недоумений о божестве Сына Божия, основывающихся на некоторых местах св. Писания	279
§ 38. Верование древней церкви в божество Сына Божия	284
§ 39. Божество Духа Святого	287
§ 40. Единосущие лиц Св. Троицы	293
III. Различие Божественных лиц по Их личным свойствам	298
§ 41. Личное свойство Бога Отца	299
§ 42. Личное свойство Бога Сына	305
§ 43. Личное свойство Бога Духа Святого	309
§ 44. Учение римской церкви об исхождении Св. Духа „и от Сына“ и внесение его ею в символ веры. Учение старокатоликов	319
§ 45. Отношение догмата о Св. Троице к разуму	332
§ 46. Возможность некоторого уяснения догмата о Св Троице	338
<b>Примечания</b>	<b>348</b>