Православно-догматическое Богословие

Митрополит Макарий (Булгаков)

Часть I.
О Боге в Самом Себе и общем отношении Его к миру и человеку

Издание исправленное и дополненное, 2005 год.
©Свято-Троицкая Православная Миссия.
**Под общей редакцией Его преосвященства Александра,
епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского.
(По изданию четвертому, Санкт-Петербург, 1883 год.)**

Содержание:

Введение....4
§1. Долг православно-догматического Богословия....5
§2. Понятие о христианских догматах, как предмете православно-догматического Богословия....5
§3. Происхождение и раскрытие догматов в Церкви: источники и образцы православно-догматического Богословия....8
§4. Разные деления догматов и значение этих делений в православно-догматическом Богословии....12
§5. Характер, план и метод православно-догматического Богословия....14
§6. Первый период православно-догматического Богословия....20
§7. Второй период православно-догматического Богословия....24
§8. Третий период православно-догматического Богословия....29

Отдел 1. О Боге в Самом Себе....36
§9. Степень нашего познания о Боге, по учению православной Церкви....36
§10. Сущность и разделение православного учения о Боге в самом Себе....40

Глава 1. О Боге, едином в существе....40
§11. Состав и порядок исследования....40
1. О единстве Божием....40
§12. Учение церкви и краткая история догмата....40
§13. Доказательства единства Божия из Священного Писания....42
§14. Доказательства единства Божия логические, какие употребляли святые Отцы и учители Церкви....44
§15. Нравственное приложение догмата....48
2. О существе Божием....49
§16. Краткая история догмата, учение о нем Церкви и состав этого учения....49

§17. Понятие о существе Божием: Бог есть Дух 51
§18. Понятие о существенных свойствах Божиих, их число и разделение. 54
§19. Свойства существа Божия вообще. 55
1. Беспредельность. 56
2. Самобытность (αυτούσια, aseitas). 57
3. Независимость. 59
4. Неизмеримость и вездесущие. 60
5. Вечность. 61
6) Неизменяемость. 63
7. Всемогущество. 64
§20. Свойства ума Божия. 65
1. Всеведение. 65
2. Высочайшая премудрость. 68
§21. Свойства воли Божией. 69
1. Высочайшая свобода. 70
2. Совершеннейшая святость. 71
3. Бесконечная доброта. 73
4. Совершеннейшая истинность и верность. 75
5. Бесконечное правосудие. 76
§22. Отношение существенных свойств Бога к Его существу и между собою. 77
§ 23. Нравственное приложение догмата. 81

Глава 2. О Боге, троичном в лицах. 84

§ 24. Особенная важность и непостижимость догмата о Пресвятой Троице, учение о нем Церкви и состав этого учения. 84
1. О троичности лиц в Боге, при единстве существа. 86
§ 25. Краткая история догмата и смысл церковного о нем учения. 86
§ 26. Доказательства из Священного Писания Ветхого Завета троичности Лиц в Боге, при единстве существа,. 89
§27. Доказательства из Священного Писания Нового Завета троичности Лиц в Боге, при единстве существа. 94
§ 28. Подтверждение той же истины из Священного Предания. 103
§ 29. Отношение догмата о троичности Лиц во едином Боге к здравому разуму. 110
§ 30. Нравственное приложение догмата. 113
2. О равенстве и единосущии Божеских лиц. 114
§ 31. Связь с предыдущим, краткая история догмата и смысл церковного о нем учения. 114
§ 32. Божество Отца. 117
§33. Доказательства из Священного Писания Божества Сына и Его единосущия с Отцом. 117
§ 34. Доказательства из Священного Предания Божества Сына и Его единосущия с Отцом. 124
§ 35. Доказательства из Священного Писания Божества Святого Духа и Его единосущия со Отцом и Сыном. 129
§ 35. Доказательства из Священного Предания Божества Святого Духа и Его единосущия со Отцом и Сыном. 134
§ 37. Нравственное приложение догмата. 136
3. О различии Божеских лиц по их личным свойствам. 137
§ 38. Связь с предыдущим, краткая история догмата и учение о нем Церкви. 137
§ 39. Личное свойство Бога Отца. 141
§ 40. Личное свойство Бога Сына. 142
§ 41. Личное свойство Бога Духа Святого. 144
§ 42. Рассмотрение вопроса об исхождении Святого Духа на основании Священного Писания. 144
§ 43. Как учат об исхождении Святого Духа древние символы. 153
§ 44. Как учили об исхождении Святого Духа древние Соборы. 155
§45. Рассмотрение вопроса об исхождении Святого Духа на основании свидетельств святых Отцов и учителей Церкви. 162
§46. Как смотреть на свидетельства, приводимые из писаний святых Отцов и учителей Церкви в защиту учения, что Дух Святой исходит и от Сына? 174
§47. Следствие из всех рассмотренных отеческих свидетельств. 184
§48. Взгляд на соображения богословствующего разума об исхождении Святого Духа. 185
§ 49. Общее заключение. 187
§ 50. Нравственное приложение догмата. 187

Отдел 2. О Боге в общем отношении Его к миру и человеку 188
§ 51. Понятие об этом отношении и учение о нем Церкви 188

Глава 2. О Боге, как Творце 189
§ 52. Учение Церкви и состав этого учения 189
1. О творении Божием вообще 189
§ 53. Понятие о творении Божием и краткая история догмата 189
§ 54. Бог сотворил мир 190
§ 55. Бог сотворил мир из ничего 192
§ 56. Бог сотворил мир не от вечности, а во времени, или вместе со временем 194
§ 57. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле творения 195
§ 58. Способ творения 197
§ 59. Побуждение к творению и его цель 199
§ 60. Совершенство творения и откуда зло в мире 201
§ 61. Нравственное приложение догмата 202
О главных видах творений Божиих 203
1. О мире духовном 203
§ 62. Учение Церкви и краткий обзор ложных мнений о догмате 203
1.1. О духах добрых или ангелах 203
§ 63. Понятие об ангелах и достоверность их бытия 204
§ 64. Происхождение ангелов от Бога и время их происхождения 206
§ 65. Природа ангелов 209
§66. Число ангелов и степени: небесная иерархия 212
1.2. О духах злых 215
§ 67. Разные названия злых духов и достоверность их бытия 215
§ 68. Злые духи сотворены Богом добрыми, но сами сделались злыми 217
§ 69. Природа злых духов, их число и степени 221
§ 70. Нравственное приложение изложенного догмата 223
2. О мире вещественном 224
§71. Учение Церкви и краткий обзор ложных мнений о догмате 224
§72. Моисеево сказание о происхождении мира вещественного есть история 224
§73. Смысл Моисеева сказания о шестидневном творении 225
§74. Решение возражений, делаемых против Моисеева сказания 227
§75. Нравственное приложение догмата 229
3. О мире малом — человеке 229
§76. Связь с предыдущим. Учение Церкви и состав этого учения 229
3.1. Происхождение и природа человека 230
§77. Сущность и смысл Моисеева сказания о происхождении первых людей, Адама и Евы 230
§78. Происхождение от Адамы и Евы всего рода человеческого 232
§79. Происхождение каждого человека и в частности происхождение душ 236
§80. Состав человека 238
§81. Свойства человеческой души 241
§82. Образ и подобие Божие в человеке 244
3.2. О назначении и первобытном состоянии человека 247
§83. Назначение человека 247
§84. Способность первозданного человека к своему назначению, или совершенство 249
§85. Особенное содействие Божие первозданному человеку в достижении его предназначения 251
§86. Заповедь, данная Богом первому человеку, ее необходимость и значение 254
§87. Блаженство первозданного человека 257
3.3. О самовольном падении и следствиях падения человека 257
§88. Образ падения наших прародителей 257
§89. Тяжесть греха наших прародителей 260
§90. Следствия падения наших прародителей 262
§91. Переход греха прародителей на род человеческий: предварительные замечания 265
§92. Действительность первородного греха, его всеобщность и способ распространения 266
§93. Следствия прародительского греха в нас 273
§94. Нравственное приложение догмата 275

Глава 2. О Боге, как промыслителе 277
§ 95. Учение Церкви и состав настоящей главы 277

1. О промысле Божием вообще 277
§ 96. Понятие о Промысле Божием, его действия и виды, и обзор ложных мнений о догмате 277
§ 97. Действительность Промысла Божия 278
§ 98. Действительность каждого из действий Промысла Божия 281
§ 99. Действительность обоих видов Промысла Божия 283
§ 100. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла 285
§101. Отношение Промысла Божия к свободе нравственных существ и злу, существующему в мире ..286
§102. Нравственное приложение догмата 288
2. О Промысле Божием по отношению к главным видам творений божиих 288
2.1. К миру духовному 288
§ 103. Связь с предыдущим и точки зрения на предмет 288
§ 104. Бог содействует ангелам добрым 289
§ 105. Бог управляет ангелами добрыми в служение их Богу 292
§ 106. Бог управляет ангелами добрыми в служении людям вообще 294
§107. Ангелы-хранители человеческих обществ 295
§ 108. Ангелы-хранители частных лиц 298
§ 109. Бог только попускает деятельность ангелов злых 302
§ 110. Бог ограничил и ограничивает деятельность злых духов, направляя ее, притом, к добрым последствиям 305
§ 111. Нравственное приложение догмата 308
2.2. К миру вещественному 310
§ 112. Связь с предыдущими темами 310
§ 113. Бог содействует существам мира видимого 310
§ 114. Бог управляет миром видимым 311
§ 116. Нравственное приложение догмата 313
2.3. К миру малому, человеку 313
§ 117. Связь с предыдущим: особенное попечение Божие о человеке 313
§ 118. Бог промышляет о частных лицах 315
§119. Бог промышляет преимущественно о праведниках: решение недоумения 317
§ 120. Способы промышления Божия о человеке и переход к следующей части 320
§ 121. Нравственное приложение догмата 321

Введение

Быв утверждены на основании Апостолов и пророков,
имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем.
Еф. 2:20.

Чтобы, если замедлю, ты знал,
как должно поступать в доме Божием,
который есть Церковь Бога живаго,
столп и утверждение истины.
1Тим. 3:15.

Возлюбленные! не всякому духу верьте,
но испытывайте духов, от Бога ли они.
1Ин. 4:1.

Μέγιστον κτήμα εστί το των δογμάτων μάθημα.
(Величайшее приобретение — изучение догматов).
Святой Кирилл Иерусалимский, Огласительное поучение, 4:2.

§1. Долг православно-догматического Богословия

Православно-догматическое Богословие, понимаемое в смысле науки, должно изложить христианские догматы в систематическом порядке, с возможной полнотой, ясностью и основательностью, и притом не иначе, как по духу православной Церкви.[1]

§2. Понятие о христианских догматах, как предмете православно-догматического Богословия

Под именем христианских догматов разумеются откровенные истины, преподаваемые людям Церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры. То есть, в каждом христианском догмате предполагаются три необходимые черты: догмат —

1) есть *истина откровенная* и, значит, содержащаяся в Священном Писании, или Священном Предании, или в обоих вместе: потому что других источников для христианской Религии нет, и учение, не заключающееся в этих источниках, никогда не может быть христианским догматом. В этом-то смысле истины — принесенные на землю Христом Спасителем, в самом Слове Божием называются догматами,[2] и у древних знаменитых пастырей Церкви встречаются выражения: *догматы Божественные*,[3] *догматы Христовы*,[4] *догматы Господни*,[5] *догматы евангельские, догматы апостольские*;[6] даже все христианское учение называется вообще *догматом*,[7] Евангелисты и Апостолы именуются *учителями догмата*,[8] а православные христиане — *блюстителями догмата*.[9] Этой первой чертой христианский догмат отличается: а) от всех догматов и вообще истин нехристианских, как-то: от догматов и истин всякой другой религии,[10] от догматов в смысле философическом,[11] политическом[12] и под.; б) от истин и христианских, но не заключающихся в Божественном Откровении, каковы: большая часть истин исторических, например, касательно жизни и творений того или другого Отца Церкви, истин обрядовых и канонических, т.е. определяющих церковное богослужение и благочиние. Все эти истины уже потому одному, что они не содержатся в Божественном Откровении, как бы важны ни были, не могут назваться христианскими догматами.

2) — есть истина, *преподаваемая Церковью*. Ибо хотя все христианские догматы до одного заключаются в Божественном Откровении, но мы, как частные верующие, заимствуя их каждый непосредственно из Откровения, легко можем не понять того или другого догмата, или понять превратно, или, если и поймем правильно, не можем быть решительно убеждены, что наше разумение догматов совершенно истинно,[13] — тогда как Церковь на то, между прочим, и учреждена Господом, чтобы быть ей хранительницей и истолковательницей Его Откровения для всех людей, быть *столпом и утверждением истины* (1Тим. 3:15), и с этой целью соблюдается Духом Святым так, что не может погрешать, ни

---

[1] См. “Введение в православное Богословие” А. М. §§ 151, 152, 160, 162, 177 и 178.

[2] Когда, например, говорится о Спасителе, что Он *упразднил закон заповедей* (δόγμασι) *учением* (Еф. 2:15), или что Он *истребив **учением** бывшее о нас рукописание* (δόγμασι, — Кол. 2:14). Святой Златоуст, блаж. Феодорит, святой Феофилакт и некоторые другие учители, объясняя эти места, разумеют здесь под догматами именно учение евангельское.

[3] Δόγματα θεῖα *(Theodoret·* Epist. ad Johan. Antioh.), — Θεού *(Orig.* in Matth. T. 12, n. 23; *Cle*m. *Alex.* Strom. 3: 2; 6:15).

[4] τά Ἰησοῦ Χρίστου δόγματα *(Ignat.* ad Magnes. 13; *Martyr. S. Justin.* n. 4; *Basil,* in Psalm. 46, n. 4).

[5] Σπουδάζετε βεβαιωθήναι έν τοίς δόγμασιν τού Κυρίου *(Ignat.* ad Ephes. § 13).

[6] Δόγματα τών εύαγγελίων (*Athanas*. in. Matth. serm. 9); αποστολικά *(Theodoret.* Histor. eccles. 1. 2. 7).

[7] .... τούς καθάπερ νόμισμα τό δόγματα θείον παραχαράττοντας περιβνέγκατε *(Synes.* Epist. V). Ordinavit eos et instruxit ad praedicationem *dogmatis* ac doctrinae suae *(Lactant.* de mort. persccut. n. 2. Conf. *S. Basill,* Hexaëm. orat. 6).

[8] Διδάσκαλοι τού δόγματος, — apud *Origen.* contra Cels. lib. III.

[9] Όι τού δόγματος — apud *Evseb.* Hist, eccles. lib. VII, cap. 30.

[10] Говорится, например: δόγματα έλληνικά *(Sozom.* Hist, eccles. lib. V, cap. 16).

[11] .... De suis decretis, quae philosophi vocant *dogmata (.Cicer.* Quaest. acad. IV, Θ). Потому святой Исидор Пелусиот называет Сократа τέν άττικών δογμάτών νομοθέτήν. Lib. I, epist. II Ophelio Grammatico.

[12] В Священном Писании догматами иногда называются: *повеления кесарева* или царские (Лук. 2:1; Деян. 17:17; Дан. 2:13), царская *заповедь* (Дан. 6:8 и 9), царский *устав* (15), и слово — έδογμάτισαν употребляется как по отношению к царям (Есф. 3:9), так по отношению к решениям народного собрания, действовавшего в духе правительственной власти (2Макк. 10:8; 15:36).

[13] См. “Введение в правосл. Богословие” А. М. § 127. Спб. 1847.

обманывать, ни обманываться.[14] Следовательно, для того, дабы нам вполне убедиться, что известные откровенные истины надобно 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. В сем-то смысле еще Собор апостольский, Иерусалимский, представлявший собой всю Церковь учащую, употребил слово — έδοξε (*Ибо угодно Святому Духу и нам*... Деян. 15:28), начиная свои краткие определения, обнародованные потом всем верующим для руководства, а святой Евангелист Лука назвал эти определения догматами или *определения* (δόγματα), *постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме* (Деян. 16:4). В таком же знаменовании и все, следовавшие затем, Соборы Вселенские, также представлявшие собой всю Церковь учащую, начинали свои определения, по примеру Собора апостольского, словом — έδοξε *(изволися)* и называли эти определения догматами, например: *догмат ста семидесяти святых Отец шестого вселенского Собора о двух волях и действиях в Господе нашем Иисусе Христе*.[15] Посему, наконец, в писаниях древних пастырей христианские догматы нередко называются прямо *догматами Церкви, словами Церкви*,[16] а христиане, неизменно содержащие догматы, называются *принадлежащими Церкви*.[17] Этой новой чертой христианские догматы отличаются: а) от частных мнений, какие могут составлять сами верующие непосредственно на основании Божественного Откровения, касательно истин веры, и которые, хотя бы были совершенно справедливы, навсегда останутся только мнениями, если не будут определены и преподаваемы для всех Церковью.[18] А с другой стороны — б) как *догматы православные, здравые, благочестивые*,[19] отличаются от догматов не православных или, по выражению святых Отцов, от *догматов нечестия, догматов развращенных и еретических*, которых держатся частные церкви или общества, отделившияся от истинной Церкви Христовой.[20]

3) — есть истина, преподаваемая Церковью, как *непререкаемое и неизменное правило спасительной веры*: — последняя существенная черта христианского догмата, отличающая его от всех других истин самого Откровения христианского, содержимых и преподаваемых Церковью. Истины христианского Откровения, заключающегося преимущественно в книгах Священного Писания, разделяются на два рода: на истины веры, которые должно усвоять умом верующим, и на истины деятельности, которые должно усвоять волей и осуществлять в жизни. Истины веры подразделяются еще на два класса: одни относятся к самому существу христианской Религии, как восстановленного союза между Богом и человеком, и содержат учение о Боге и Его отношении к миру и в особенности к человеку, определяя, во что именно и как должен веровать человек, чтобы спастись: они-то и преподаются Церковью, как непререкаемые и неизменные правила спасительной веры. Другие к существу христианской Религии непосредственно не относятся, и содержат в себе или исторические сказания о Церкви Божией ветхозаветной и отчасти новозаветной, о судиях, царях, правителях, первосвященниках народа Божия, о святых Пророках, Апостолах и многих других лицах; или частные изречения разных лиц, Пророков, Апостолов, самого даже Христа Спасителя, не относящиеся к существу христианской Религии

---

[14] Послан. Патриархов восточно-каф. Церкви о прав. вере чл. 2 и 12, а подробнее см. в означенном Введении §§ 134-140.

[15] См. Кормчую или *Книгу правил* святых Апостолов, святых Соборов вселенских и поместных и святых Отцов — на первых страницах.

[16] Δόγματα έκκλησιαστικά (*Cyrill Alex.* in Amos. 2:7; VI, 2; *Chrysost.* in Matth. 21:23); τά τής έκκλησίας δόγματα (*Gregor. Nyss.* contra Eunom. orat. XII, in tom. II, pag. 815. Paris. 1638; *Chrysost.* homil. VI in epist. ad Philip.); έκκλησιαστικοί λόγοι (*Orig.* in Matth. T. XI, n. 17; T, XII, n. 23).

[17] Έκκλησιαστικοί (*Greg. Nyss.* contra Eunom. orat. II, in Opp. tom. II, pag. 481 ed. Morel.); έκκλησιαζόμενοι *(Epiphan.* Haeres, LXI, n. 4); οί άπό τής έκκλησίας (*Origen.* contra Cels. V, 61).

[18] В этом смысле святой Златоуст говорит о самом себе: έκείνο γάρ έχε παρατετερημένον, ότι πολλά τών λεγομένων παρ' ήμΐν άγωνιστικώς κηρύττεται, ου δογματικώς. In Matth. XXI, 23, in *Coteler.* Monum. eccles. gr. III, 145.

[19] Όρθά τής έκκλησίας δόγματα *(Cyrill Alex.* defens. anathem. X; *Ghrysost.* in Genes, homil. II, n. 5); ύγία *(Origen.* in Joh. T. VI, n. 2; T. XX, n. 22); τής εύσέβειας (*Orig.* in Matth. T. XVII, n. 7; *Cyrill Alex.* in Amos. 6:2); εύσεβή (*Cyrill.* in Symbol, ad Monach.).

[20] Τής άσεβείας δόγματα (*Chrysost.* tom. VIII, serm. V, edit. Paris, pag. 133); impia et irreligiosa dogmata (*Iren.* advers. haeres. lib. II, praef. n. 1); δόγματα μυσαρά *(Theodoret.* in Jes. Nav. quaest. XVI); άθεα (*Evseb.* in Ps. LVII, 12); pestifera et mortifera dogmata *(Avgust.* de civit. Dei XVIII, 51, n. 1). В VII Правиле третьего вселенского Собора также говорится: "*скверные и развращенные Несториевы догматы*."

(наприм. Ин. 1:42,47; 4:50; 6:8); или пророчества касательно судьбы народа Божия, других народов, городов и т. п., — а потому хотя достойны всей нашей веры, будучи изложены в Божественном Откровении, но не преподаются Церковью, как необходимые для спасения. Истины деятельности подразделяются также на два класса: на такие, которые определяют, что именно должен делать человек, как существо нравственное, призванное в новый благодатный союз с Богом: это собственно нравственные христианские заповеди; и — на такие, которые показывают, как христианин должен выражать свое отношение к Богу во внешнем богослужении, и как христианину *должно поступать в доме Божием* (1Тим. 3:15), — истины обрядовые и канонические, которых, впрочем, в книгах нового Завета весьма мало. Из всех этих откровенных истин, подразделяющихся таким образом на четыре класса, догматами называются в строгом смысле только те, которые заключаются в классе первом, т.е. истины, которые относятся к самому существу христианской Религии, содержат учение о Боге и Его отношении к миру и человеку, и определяют во что именно и как должен веровать христианин, чтобы спастись. Как истины веры, они отличаются от всех истин (правил) деятельности; а как правила спасительной веры, отличаются от истин веры, не относящихся непосредственно к существу христианской Религии и спасению человека.

Догматами, в строгом смысле, на языке церковном называются только истины веры, в отличие от всех истин деятельности христианской, нравственных, обрядовых и канонических. Это видно из примера самих вселенских Соборов, которые догматами называли исключительно одни свои вероопределения, называя все прочие постановления свои *канонами* или *правилами*.[21] Видно также из писаний святых Отцов, например:

а) святого Кирилла Иерусалимского, у которого читаем: “сущность Религии (или образ Богопочтения) состоит из следующих двух вещей, — из точного познания догматов благочестия и из добрых дел; догматы без добрых дел неприятны Богу; не приемлет Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия;”[22] б) святого Григория Нисского, который, на основании слов Спасителя к Апостолам: *Итак идите,* (μαθητεύσατε) *научите все народы,.. уча их соблюдать всё* (τηρείν πάντα), *что Я повелел вам* (Мт. 28:19-20), разделяет все христианское учение на две части: Нравственную и догматическую (εις έθικον μέρος καί είς δογμάτων άκριβείαν); в) святого Златоуста, по словам которого Христианство требует, вместе с догматами православия, и благочестивой деятельности.[23] Это же, наконец, подтверждается употреблением слова: *догматик* (δογματικόν) в церковно-богослужебных книгах, где под именем *догматиков* известны Богородничные песни, заключающие в себе учение веры о приснодевстве Богоматери, воплощении Господа и соединении в Нем двух естеств.

Догматами называются только те из истин веры, изложенных в Божественном Откровении, которые, относясь к самому существу христианской Религии, как восстановленного союза между Богом и человеком, содержат в себе собственно учение о Боге и Его отношении к миру и в особенности к человеку, и которые преподаются Церковью, как правила спасительной веры, непререкаемые и неизменные. Для доказательства этой мысли довольно указать: а) на краткие изложения православных догматов или символы, где заключаются, действительно, только истины о Боге и Его отношении к миру и в особенности к человеку, а вслед затем и на изъяснения символов Церковью в катихизисах, где видим тоже самое; б) на то, что с самого начала православная Церковь всегда отлучала от себя, и след. от участия в вечном спасении, людей, которые осмеливались отвергать или искажать ее догматы,[24] и — в) на прямое учение Церкви о непререкаемости и неприкосновенности ее догматов: “аще кто-либо из всех, говорят Отцы шестого вселенского Собора, не содержит и не приемлет догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных, тот да будет анафема, по определению, прежде постановленному святыми и блаженными Отцами, и от сословия христианского, яко чуждый, да будет исключен и извержен. Ибо мы сообразно с тем, что определено прежде, совершенно решили ниже прибавляти что либо, ниже убавляти, и не могли ни коим образом” (прав. 1). Эта неприкосновенность и

---

[21] См. в Кормчей или *Книге правил.*

[22] Ὁ τής θεοσέβειας τρόπος έκ δύω τούτών συνέατηκε, — δογμάτών εύσεβών ακριβείας, καί πράξεων αγαθών. Catech. IV, n. 2.

[23] Ὁ Χριστιανισμός μετά τής τών δογμάτών όρθότητος καί πολιτείαν ύγιαίνουσαν άπαιτεΐ. *Ghrysost.* in Johan. homil. XXVII. Тоже повторяет святой Отец in Genes, homil. II, n. 5 et homil. XIII, n. 4.

[24] См. слово: *ересь* — по алфавитному указателю, прилож. в конце последнего издания *Книга правил...* (Спб. 1843).

неизменяемость христианских догматов основывается на том, что все они открыты самим Богом и преподаются нам Церковью, учительницей богоучрежденной и непогрешимой.

Следовательно, догматы христианские, если смотреть только на их отличительный характер в ряду прочих откровенных истин, можно определить еще так: “это суть истины, существенно входящие в состав вероучения, содержимого и преподаваемого христианской Церковью.” А потому и православное догматическое Богословие будет не что иное, как *система православного вероучения.* Если же смотреть вместе на самое содержание христианских догматов, то их должно определить следующим образом; “это суть истины (содержимые и преподаваемые Церковью) именно о Боге и Его отношении к миру и в особенности к человеку, или, что тоже, о Боге в самом Себе и о Боге, как Творце, Промыслителе и Спасителе.” И вслед затем под именем православного догматического Богословия надобно будет разуметь *науку, которая излагает учение православной Церкви о Боге и делах Его*, как обыкновенно и определяют эту отрасль Богословия.

§3. Происхождение и раскрытие догматов в Церкви: источники и образцы православно-догматического Богословия

Из представленного понятая о христианских догматах открывается, что они все имеют происхождение Божественное. След. ни умножать, ни сокращать их в числе, ни изменять и превращать, каким бы то образом ни было, никто не имеет права: сколько их открыто Богом в начале, столько и должно оставаться их на все времена, пока будет существовать Христианство. Но, пребывая неизменными в самом Откровении, как по числу, так и по существу своему, догматы веры тем не менее должны раскрываться и раскрываются в Церкви по отношению ж верующим.

С тех самых пор, как люди начали усвоять себе догматы, преподанные в Откровении, и низводить их в круг своих понятий, эти священные истины неизбежно стали разнообразиться в понятиях разных неделимых (так бывает со всякой истиной, когда она становится достоянием людей), — неизбежно должны были явиться и явились разные мнения, разные недоумения насчет догматов, разные даже искажения догматов или ереси, намеренные и ненамеренные. Чтобы предохранить верующих от всего этого, чтобы показать им, чему именно и как они должны веровать на основании Откровения, Церковь с самого начала предлагала им, по преданию от самих святых Апостолов, краткие образцы веры или символы.[25] Здесь в немногих словах излагалась совокупность всех коренных догматов Христианства, и каждый член имел двоякое значение: с одной стороны указывал истину Откровения, которую верующие должны были принимать за догмат веры, а с другой предохранял их от какой-либо ереси, против которой был направлен.[26] Так было в продолжение трех первых веков Христианства: в Церкви существовал не какой-либо один, а употреблялось несколько символов, которые, будучи сходны между собой *по духу*, были различны *по букве*,[27] имея почти каждый некоторый особенности, направленные против заблуждений, какие возникали в том или другом месте, где известный символ употреблялся.[28] Из числа

---

[25] О разных значениях слова — *символ* (σύμβολον), равно как о происхождении символов в христианской Церкви, см. в библ. истор. Преосвящ. *Филарета,* митрополита московского, стр. 599-601, по изд. 4, и у *Свицера* в Thcsaur. Eccles. под словом: σύμβολον.

[26] Так, например, слова древних символов: “верую в... *Вседержителя, Творца неба и земли*,” предохраняли православных от лжеучения еретиков — Симониан и Менандриан, появившихся еще в век апостольский, и учивших, будто мир создан не Богом, но Ангелами; учение тех же символов о *зачатии* Иисуса Христа от *Духа Святого* и *о рождении* Его *от Марии Девы* — предохраняло от лжеучения других того времени еретиков — Керинфиан и Евионеев, учивших, якобы Иисус зачат и родился, как рождаются вообще люди, и есть сын Иосифа и Марии.

[27] Доныне известные древние символы церквей: Иерусалимской, кесарийской, александрийской, антиохийской, римской, аквилейской, также встречающиеся в писаниях частных учителей того времени: Иринея, Тертуллиана, Киприана, Григория чудотворца, и в Постановлениях апостольских. Одни ив этих символов короче, другие пространнее. Кроме различия в некоторых словах и выражениях, разнятся они между собой еще в порядке изложения некоторых членов. См. самые символы у Бингама, Origin. Eccles. lib. X, cap. 3 et 4.

[28] Например, в символе церкви аквилейской, после слов — *верую в Бога Отца Вседержителя,* прибавлены слова: *невидимаго и неподлежащего страданию* (invisibilem et impassibilem). Это именно — против Савеллиан и Патрипассиан. “Надобно знать,” говорит Руфинъ, который сам принадлежал к аквилейской церкви, “что эти два слова не находятся в символе церкви римской, а у нас прибавлены против ереси Савеллиевой, известной под именем Патрипассианской, которая учит, что сам Отец (Pater)

этих символов доселе остается в особенном уважении в православной Церкви *символ святого Григория Чудотворца*, излагающий учение о личных свойствах и совершенном равенстве всех Лиц Пресвятой Троицы против Савеллия и Павла самосатского.[29]

С четвертого века, когда явились гибельнейшие ереси Ария и потом Македония, и когда еретики начали особенно злоупотреблять словами, доселе употреблявшимися для означения разных истин веры, и начали издавать собственные символы по образцу православных, — Церковь увидела необходимость составить и обнародовать для руководства всех верующих один определенный символ, неизменный даже по букве, и вообще установить значение священных слов и церковно-богословский язык.[30] Такой символ, действительно, и составлен на первом Вселенском Соборе, и, будучи дополнен на втором, под именем *никео-цареградского,* по правилам третьего и последующих вселенских Соборов, сделался непреложным образцом веры для всего христианского мира и на все веки.[31] Символ этот содержит в себе тоже самое учение, какое было и в прежних; но с той разностью, что некоторые члены веры раскрыты в нем с большей определенностью и подробностью против разных новых ересей, особенно члены о Божестве второго Лица Святой Троицы против Ария, Фотина и Аполлинария, и о Божестве третьего Лица Святой Троицы — против Македония.[32]

В следующем веке возникла ересь Монофизитов, и четвертый Вселенский Собор (в 451 г.) составил вероопределение *о двух естествах в едином лице Господа нашего Иисуса Христа,* которое

родился от Девы, сделался видимым и страдал (passus est) во плоти. Для удаления сей-то хулы от Отца предки наши, кажется, и прибавили означенные слова, т.е. назвали Отца невидимым и неподлежащим страданию" *(Rufin.* in Exposit. symboli). По такому же, конечно, побуждению в некоторые из древних символов внесены впоследствии члены: *о сошествии Иисуса Христа во ад и об общении Святых,* хотя, когда именно внесены, неизвестно. Apud. *Bingham.* Op. cit. lib. X, cap. 3, § 7.

[29] Мы ничего не упоминаем здесь о *символе*, так называемом *апостольском,* который в три первые века употреблялся собственно в церкви римской и доселе находится в особенном уважении на западе, — не упоминаем потому, что Церковь восточная — православная — не употребляла этого символа ни в три первые века, когда пользовалась другими символами, ни во все последующия времена, и след. никогда не видела в нем, в строгом смысле, символа *апостольского*, никогда не предпочитала его всем прочим древним образцам веры, которые, по преданию, все равно могли иметь начало свое от Апостолов, если не по букве, то по духу и содержанию (Библ. истор. преосв. *Филарета*, митрополита московского, стр. 600, изд. 4). Ἡμεῖς, сказали представители Церкви православной на флорентийском соборе, οὐτε ἐχομεν, οὐτε ἑιδομεν σύμβολον τῶν Αποστόλων, в ответ Латинянам, которые, указывая на свой древний символ, называли его происшедпшм от самих Апостолов. Concil. Florent. sect. VI, cap. 6.

[30] Надобно, однако, заметить, что образование церковно-богословского языка началось отчасти и прежде никейского вселенского Собора: а) на некоторых соборах поместных, каков быд антиохийский против Павла самосатского, внесший в свой символ слово: *единосущный* — ομοούσιος, и — б) в писаниях частных учителей, вапример, Дионисия александрийского, употреблявшего тоже самое слово (in epist. ad Dionys. Roman.), и Феофила антиохийского, у которого встречаем в первый раз слово: *Троица* — τριάς (Ad Artolic. II, n. 15); — продолжалось и после никейского Собора, соответственно появлению новых ересей, против которых, для точнейшего определения православного учения, надлежало точнее устанавливать значение самых терминов. Важеейшие из слов образовавшегося таким образом церковно-богословского языка, имеющие свой строго-опредеденный смысл, суть: а) в изложении учения о Боге, что Он есть е*дин в Троице,* един по *существу,* троичен в *лицах* или *ипост*асях..... что личное свойство Отца — *нерожденность,* Сына — *рождение* от Отца, Духа Святого — *исхождение* от Отца; б) в изложении учения о Христе-Спасителе, что Он *воплотился* или *вочеловечился,* что в Нем одно *лицо,* а не два *естества* — Божеское и человеческое, соединенные *неслитно, неизменно, нераздельно* и *неразлучно,* и под.

[31] III-го всел. Собора прав. 7; VI-го всел. Собора прав. 1 и 2. Мысль об этом Собора хадкидонского, всел. IV-го, см. у Ляббея — Concil. tom. IV, pag. 567; определение Собора константинопольского (867), который долго считался на востоке VIII вселенским, см. в Воскр. Чт. год IV, стр. 400. Срав. "Введение в прав. Богословие" А. М., стр. 565 — 570, Спб. 1847 г. Со времени второго и особенно третьего всел. Собора, начали уже строго наблюдать, чтобы для выражешя коренных истин веры употребляемы были не произвольно-придуманные слова, а определенные Церковью, и шестой вселенский Собор, разбирая дело бывших константинопольских патриархов — Сергия, Пирра и Павла и некоторых других их единомышленвиков, вменил им в вину именно введение новых слов, противных православной вере (Vid. apud *Labbeum* Concil. T. VI, pag. 610-611), и снова подтвердил догматы святых Отцов не только принимать по смыслу, ими принятому, но и выражать одинаковыми с ними словами и решительно ничего не вводить нового (apud *Labb.* ibid. p. 1028).

[32] Достойно замечания, что отцы второго вселенского Собора, подробнее излагая символ первого вселенского, — а) старались воспользоваться при этом преимущественно с*ловами* и *целыми выражениями* из Священного Писания, и — б) четыре последние члена, не находившиеся в символе никейского Собора, позаимствовали из прежних символов, употреблявшихся в Церкви до никейского.

(вероопределение) есть не что иное, как точнейшее изложение смысла, заключающегося в третьем члене никео-цареградского символа.[33]

Около того же времени появился *символ* так называемый *Афанасиев,* в котором, кроме учения о Пресвятой Троице, со всею точностью изложено учение о соединении двух естеств в Господе Иисусе, — символ, хотя составленный не на Вселенских Соборах, но принятый и уважаемый всей Церковью. Возникла потом ересь Монофелитов, и шестой Вселенский Собор (в 681 г.) составил вероопределение *о двух волях и действиях в Господе нашем Иисусе Христе*, которое можно назвать дальнейшим раскрытием вероопределения халкидонского. Возникла ересь иконоборцев, и седьмой Вселенский Собор (в 787 г.) составил вероопределение о*б иконопочитании.* Все эти вероопределения Вселенских Соборов, четвертого, шестого и седьмого, составляют необходимое дополнение к никео-цареградскому символу, хотя и не внесены в него вследствие правил самих же Вселенских Соборов о совершенной его неприкосновенности и неизменности. Кроме главнейших догматов, вошедших с самого начала в символы веры и раскрывавшихся на Соборах вселенских, некоторые другие догматы в тоже время раскрываемы были, по поводу возникавших ересей, на соборах поместных, утвержденных потом шестым вселенским, трулльским, например: догматы о первородном грехе, о действиях благодати, о необходимости крещения и для младенцев (в правилах 123-130 собора карфаг.) и о таинстве миропомазания (в 48 правиле собора лаодикийского), а также и частными святыми Отцами в их многочисленных писаниях, между которыми достойны особенного уважения поименованные и одобренные (во 2 правиле) тем же самым собором, трулльским.[34] Так совершился второй, важнейший, период раскрытия или развития христианских догматов в Церкви, — важнейший и потому, что здесь раскрываемы и определяемы были догматы на Соборах Вселенских, непогрешимых; и потому, что были определены догматы коренные, заключающие в себе или под собой и все прочие, утвержден был окончательно на все века один неизменный образец веры, как основание всего догматического Богословия, определен и установлен с точностью самый церковно-богословский язык. Поэтому-то православная Церковь восточная ясно исповедует: “наши догматы и учение нашей восточной Церкви еще издревле наследованы, правильно и благочестиво определены и утверждены святыми и Вселенскими Соборами; прибавлять к ним или отнимать от них что либо непозволительно. Посему желающие согласоваться с нами в божественных догматах православной веры должны с простотой, послушанием, без всякого исследования и любопытства, последовать и покориться всему, что определено и постановлено древним преданием Отцов, и утверждено святыми и Вселенскими Соборами, со времени Апостолов и их преемников, богоносных Отцов нашей Церкви.”[35]

Это, однако, не значит, будто с прекращением вселенских Соборов прекратилось дальнейшее раскрытие догматов в православной Церкви. Оно не прекратилось, потому что не прекратились заблуждения и ереси. Главнейшие из таковых заблуждений были, во-первых, заблуждения церкви римской, отдлившие ее от Церкви вселенской, — и на православном Востоке не раз составлялись против них соборы и писались точнейшие вероизложения; а во-вторых — заблуждения протестантов в их различных сектах, не раз также подвергавшиеся в православной Церкви восточной соборному рассмотрению пастырей, которые в тоже время издавали против этих заблуждений, в охранение чистоты Православия, точнейшие вероизложения. Таким-то образом составились два обстоятельнейшие исповедания православной Церкви восточной, в которых вероопределения древних Вселенских Соборов развиты в подробностях применительно к заблуждениям и ересям, возникшим впоследствии. Разумеем: *Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной и Послание Патриархов*

---

[33] Не можем умолчать здесь о весьма важном для нас в настоящем случае *Обращении* (προσφωνητικός) этого вселенского Собора к императору Маркиану, где Отцы обстоятельно излагают мысль, что постепенное раскрытие или развитие догматов в Церкви необходимо, и именно по случаю возникновения ересей, что Церковь всегда имеет на это право, и что она, при таком раскрытии догматов не привносит ничего нового. Apud *Labb.* Concil. T. IV, pag. 819-828.

[34] Все символы и вероопределения вселенских и поместных Соборов и святых Отцов, поименованных Собором трулльским, можно видеть в Кормчей, или Книге правил святых Апостолов, святых Соборов вселенских и поместных и святых Отецов, изд. в Спб. 1839 и 1843.

[35] См. Послание восточ. Патриархов о прав. вере. в начале.

православно-кафолической Церкви о православной вере.[36] По образцу этих исповеданий и особенно по образцу первого из них, как на православном Востоке, так и в России, с той же целью в последующее время составлялись и другие изложения веры или катихизисы, между которыми в нашем отечестве первое место занимает: *Православный христианский катихизис православной кафолической восточной Церкви,* рассмотренный и одобренный святейшим правительствующим Синодом. Нельзя утверждать, чтобы раскрытие христианских догматов прекратилось даже теперь: оно не прекратится дотоле, пока не прекратятся заблуждения против догматов, и след., пока не прекратится в Церкви потребность, применительно к новым заблуждениям, определять и объяснять свои догматы в охранение Православия.[37]

Что ж сказать вообще о значении этого развития или раскрытия догматов в Церкви? Оно не есть какое-либо умножение числа догматов; — нет: догматов и теперь остается в православной Церкви столько, сколько их открыто самим Богом в начале. Не есть также какое либо изменение догматов, которые и теперь православная Церковь соблюдает и преподает во всей их неприкосновенности и неизменяемости. Все это развитие есть собственно одно только *точнейшее определение и объяснение* одних и тех же неизменных в существе своем догматов, совершающееся постепенно в продолжение веков, по поводу разных заблуждений и ересей, возникавших и не престающих существовать в недрах Христианства.[38] И кем совершалось и совершается это определение и объяснение догматов? Совершалось и совершается Церковью, в которой постоянно обитает Дух Святой, предохраняющий ее от всяких заблуждений. Как совершается? Не иначе, как на основании того же самого Божественного Откровения, т.е. Священного Писания и Священного Предания, в котором преподаны Богом еще в начале самые догматы. След., при развитии догматов, не привносится в состав христианского вероучения ничего нового, а только, по поводу ересей, точнее определяется и объясняется для православно-верующих то, что и прежде исповедовали они, на основании Откровения, хотя не так раздельно. И, значит, как самые догматы, так и все подробнейшее развитие их в Церкви достойны всего нашего уважения: ибо как догматы, так и развитее их равно основываются на Божественном Откровении; как догматы, так и развитие их равно извлекаются из Откровения Церковью, непогрешимой учительницей.

Из сказанного нами касательно происхождения и раскрытия догматов мы должны вывести следующие заключения:

1) Единственный *источник* для православного догматического Богословия есть Божественное Откровение, т.е. *Священное Писание и Священное Предание.*

---

[36] Подробнее об этих книгах в § 149 “Введения в прав. Богословие” А. М.

[37] Из этого видно, как несправедливы упреки римских писателей, делаемые Церкви восточной православной, будто она, держась строго только семи древних вселенских Соборов и не признавая живого органа непогрешимого учительства церковного в лице папы, чрез то самое сделалась неподвижной, безжизненной, мертвой. Да, Церковь православная, действительно, неподвижно, непоколебимо утверждается на седми вселенских Соборах, как на семи столпах, на коих премудрость Божия создала себе дом (Прит. 9:1); Церковь православная, в продолжение веков, не исказила и не отвергла ни одного догмата, утвержденного на вселенских Соборах, и не приняла ни одного нового, какого не знала Церковь древневселенская, и потому-то называется *православной.* Но в тоже время она всегда имела и имеет и живой орган для выражения своего непогрешимого учительства: это голос всех ее пастырей, это их соборы; в тоже время она никогда не переставала, во всем последуя семи вселенским Соборам и древним святым Отцам, подробнее и обстоятельнее раскрывать, по случаю вновь возникавших ересей и заблуждений, свои неизменные догматы, в руководство православным, как поступила она против заблуждений церкви римской и потом заблуждений протестантских. След. православно-восточная Церковь и доселе живет и действует точно так же, как жила и действовала и древняя Церковь вселенская до отпадения от нее римского патриархата.

[38] См. выше примеч. 33. Весьма также рассудительно писал об этом один иа церковных писателей V века, Викентий Лирииский: Forsitan dicet aliquis: nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religiouie? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere *profecttis* sit ille fidei, *non permutatio.* Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur, oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam *totius Ecclesiae,* ætatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia... *Fas est* etenim, ut *prisca* illa cœlestis philosophiæ *dogmata* processu temporis *excurentur, limentur, poliantur;* sed *nefas est*, ut *commutentur.... Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant, necesse est, plenitudinem, integritatem, proprietatem.* Commonit. 1, cap. 38.

2) Непреложным *основанием* для этого Богословия должно признать *никео-цареградский символ*, заменивший собой все прежние символы, и принятый вселенской Церковью за неизменный образец веры на все века, — а вместе с этим символом, как дополнение к нему, и все другие *вероопределения святых Вселенских и Поместных Соборов и святых Отцов,* поименованных Собором трулльским, также *символы святого Григория Чудотворца* и известный под именем *свя*того *Афанасия Александрийского,* принятые и уважаемые всей Церковью.[39]

3) Постоянным *руководством*, при подробнейшем изложении догматов в православном догматическом Богословии, должно признать: 1) *Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной,* 2) *Послание восточных Патриархов о православной вере* и 3) *Пространный христианский катихизис кафолической восточной Церкви,* — первое и последний собственно в тех частях своих, в которых содержится изъяснение на символ веры.[40]

§4. Разные деления догматов и значение этих делений в православно-догматическом Богословии

Для раздельности понятия о догматах, их обыкновенно рассматривают с разных сторон, откуда и выводят разные деления догматов, которые, однако, не все могут быть допущены в православном догматическом Богословии. И —

1) Обращая внимание на существенные условия догматов, их делят на *библейские,* поскольку они содержатся в Библии или вообще в Откровении, и *церковные,* поскольку они проповедуются Церковью: деление несправедливое. Ибо собственно церковных догматов — таких, которые были бы отличны от библейских, нет; по крайней мере, нет в православной Церкви: она с величайшей точностью содержит те же самые догматы, которые находятся в Откровении, и только определяет и объясняет их для своих чад, указывая им, чему и как они должны веровать, на основании Слова Божия. А догматы, не основанные на Откровении, или даже противоречащее ему, могут быть только в церквах или обществах не православных, например, догмат римской церкви о главенстве и непогрешимости папы.

2) Рассматривая догматы со стороны их раскрытия, 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 даже в подробностях, каковы: догматы о Пресвятой Троице и о соединены двух естеств во Иисусе Христе, подвергавшиеся многочисленным искажениям от еретиков и определенные на вселенских Соборах; — и есть догматы, которые в подробностях не определены, например: догматы о частном суде и падении злых духов. Церковь учит, что, по смерти каждого человека, бывает над ним частный суд; но когда именно, где и как происходит этот суд, ясно не говорит; учит также, что злые ангелы были в начале добрыми и сами пали, — но как произошло их падение и когда, как велико число падших, с точностью не определяет. Это деление догматов надобно помнить и в православной Догматике: оно даст в ней место так называемым *мнениям.* Все, что определенно преподает об известном догмате православная Церковь, — Догматика должна принимать с безусловной покорностью и неприкосновенностью; но чего не определяет о догмате Церковь, о том и богослов, как и всякий христианин, может иметь свои личные мнения, лишь бы только эти мнения были согласны с существом догмата, которое определено Церковью, со всеми другими догматами и вообще учением Церкви, и основывалось, хотя сколько-нибудь, на Откровении: такое

---

[39] В древности символу даваемы были раэиые названия, во свидетельство его особенной важности. Он назывался: а) *истиной* — ἁλήθεια (*Iren*. adv. haeres. lib. 1, c. 9, n. 5; c. 10, и. 2), и *правилом истины* — κανών τής αληθείας (ibid. lib. l c. 9, п. 4); б) *верой* — πίστι; (ibid. lib. III, c. 1, n. 14), *кафолической верой (August,* de fide et symbolo c. 1), *правилом веры (Tertull.* adv. Prax. c. 2; *August* serm. CCXIII in tradit. symboli), *захоном веры (Tertull.* de velandis virginibus, c. 1), *основанием кафолической веры (Augustin.* serm. de symbolo ad catechumen, c. 1); в) *учением апостольским (Iren.* adv. haeres. lib. III, c. 24; lib. IV, c, 33), *учением вселенским* — διδασκαλία καθολική (Constit. Apost. lib. VI, c. 14); г) *верой Церкви (Iren.* adv. haer. lib. III, c. 24), *каноном* или правилом *Церкви (Origen.* do princip. lib. IV, c. 9), *древней системой Церкви для всего мгра — τό* ἀρχαῖον τής ἐκκλησίας σῦστημα κοίτα, παντός τού κόσμου (*Iren*. adv. haer. lib. IV, c. 33). Последнее пазвание символа особенно многознаменательно для науки или системы православного догматического Богословия.

[40] О других *изложениях веры*, в которых также можно находить символическое учение православной Церкви, и которыми, следовательно, можно пользоваться в православном догматическом Богословии, см. во “Введении в православное Богословие” А. М. § 149.

употребление мнений в области православного Богословия освящено примером святых Отцов. Должно, однако, заметить, что догматы одни могут называться *раскрытыми,* другие — *нераскрытыми* только относительно; потому что как нет догматов, которые были бы совершенно нераскрыты в Церкви (о каждом непременно существует в ней какое либо ясное учение), так точно нет догматов раскрытых до малейших подробностей: о каждом (даже о догмате Святой Троицы) всегда можно предложить такие вопросы, на которые ответа не найдем в положительном учении Церкви, и надобно будет ограничиваться только частными мнениями, своими ли, или древних знаменитых пастырей Церкви.

3) Смотря на догматы в их взаимном отношении между собою, допускают разделение их на догматы *общие* и *основные,* иначе называемые *членами* веры (άρθρα τής πίστεως), из которых каждый заключает в себе по нескольку других догматов, или, по крайней мере, служить для них каким либо основанием; и догматы (δόγαατχ τής πίστεως) *частные,* выведенные из первых, или на них основывающееся. Совокупность общих догматов, определенная и утвержденная на Вселенских Соборах, составляет символ веры. "*Членов* православной и католической веры, говорится в Православном Исповедании (част. 1, отв. на вопр. 5), по символу первого никейского и второго константинопольского Соборов, двенадцать. В них так ясно изложено все принадлежащее к нашей вере, что мы ни более, ни менее, и не иначе должны верить, как согласно с разумением оных Отцов. Впрочем некоторые из сих членов ясны и вразумительны сами по себе; а другие з*аключают в себе нечто сокровенное, по которыми разумевать должно и прочее*." Вывод и определение догматов частных, на основании символа веры, святая 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 свой 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 них Церковь; а отвергая какой либо из частных догматов, неизбежно, хоть и прикровенно, отвергаем самый член веры, из которого догмат тот выведен. Объясняет также, почему, с одной стороны, многие, зная и искренно исповедуя только символ веры, а не зная всех частных догматов Церкви, считаются православными чадами ее и имеют надежду спасения, и почему, между тем, другие христиане, упорно отвергая какой либо даже из частных догматов православной Церкви, т.е. не заключающийся буквально в символе веры, отлучаются от общения с верующими и признаются еретиками. Первые, приемля с ясным сознанием символ веры, приемлют вместе, хоть и без отчетливого сознания, и все, выводимые Церковью из символа, частные догматы; а последние, вооружаясь против частного какого либо догмата, отвергают чрез то самый член символа веры, на котором догмат основывается, или, точнее, отвергают IX член символа веры, где исповедуем мы; "*верую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь*."

4) 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* (pura): так как они основываются на одном только сверхъестественном Откровении; последние — догматами с*мешанными* (mixta): поскольку они известны нам не только из сверхъестественного Откровения, но вместе и из естественного разума. Деление и справедливое само в себе, и не бесполезное в области православной Догматики. Помня его постоянно, мы будем знать, по отношению к каким догматам может и даже должно быть допущено употребление разума в Богословии, и по отношению к каким нет, и как вообще должен держать себя разум в том и другом случае.

5) Смотря на догматы по отношению их к вечному спасению человека, хотят различать догматы *существенные* (fundamentales), которые необходимо принимать и исповедовать для получения спасения, и догматы *несущественные* (non fundamentales), которые можно принимать, но можно будто бы и отвергать, без всякого ущерба для спасения: разделение, измышленное протестантами, которое никак не может быть допущено в православной Догматике.

Оно, *во-первых,* противоречит Священному Писанию. Христос-Спаситель, посылая учеников своих на всемирную проповедь, сказал им: *Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам* (Мф. 28:19-20), присовокупив к тому, без всякого различения своих догматов: *Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет*

веровать, очевидно, вообще учению апостольскому, *осужден будет* (Мк. 16:16). И Апостолы, действительно, вследствие повеления Господня, *не упускали возвещать… всю волю Божию (*Деян. 20:27), и, с одной стороны, одобряли тех, которые свято памятовали *все* их учете: *хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам* (1Кор. 11:2), а с другой — изрекали анафему на тех, которые осмелились бы извратить или отвергнуть что либо в этом учении: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1:8 снес. 2Ин. 9-10; Тит. 3:10). Спрашивается: для чего ж бы и излагать Апостолам все эти истины, какие мы находим в Слове Божием, когда только некоторые, немногие из них необходимы нам для спасения, а прочие излишни?

Во-вторых, противоречит Священному Преданию и действованию православной Церкви, которая с самого начала своего всегда признавала еретиками не только людей, дерзновенно отвергавших или извращавших основные ее догматы, но и людей, отвергавших или искажавших даже такие догматы, которые считаются ныне протестантами за догматы несущественные: например, на седьмом Вселенском Соборе она предала анафеме иконоборцев за непочитание святых икон и святых мощей угодников Божиих.

В-третьих, противоречить даже здравому разуму: ничего не может быть более несообразного с здравым разумом, как если бы кто стал выводить из одного и того же начала совершенно противные следствия, — а это именно и бывает при разделения догматов на существенные и несущественные. Почему мы обязаны принимать первые и считать их необходимыми для нашего спасения? Другого основания придумать нельзя, кроме одного, что эти догматы открыл нам сам Бог. Но и догматы последнего рода открыты также самим Богом и содержатся в Его Откровении: отчего же мы в праве будто бы не принимать эти догматы и не считать их необходимыми для нашего спасения?

В-четвертых, такое разделение догматов есть разделение мечтательное, доселе неоправданное опытом самих протестантов: ибо еще доселе они и все их ученые не согласились между собою, какие же истины Откровения надобно считать за существенные догматы, и какие — нет, и одни считают существенным то, другие — иное; да и не могут согласиться никогда: как по самому существу дела, произвольно измышленного, так и по свойству частных умов, занимающихся этим делом.

Наконец, такое разделение догматов весьма опасно по своим последствиям. Оно —

а) ведет к совершенному ниспровержению христианской Религии: коль скоро предоставить каждому определять, какие догматы существенные, и какие несущественные, т.е. какие должно принимать, и какие можно не принимать, то вскоре не останется в Откровении ни одной догматической истины, которую бы кто-либо не вздумал отвергнуть, как это и показал опыт протестантов-рационалистов; б) ведет к религиозному индифферентизму: тогда всяк, уверяя себя в том, что он исповедует существенные догматы Христианства, к какой бы церкви или обществу христианскому он ни принадлежал, начнет смотреть на все различие христианских исповеданий, как на дело маловажное; в) ведет к безнадежности в деле спасения: если для того, чтобы удостоиться вечного спасения, необходимо веровать в существенные догматы; между тем указать эти догматы верно и непререкаемо доселе еще никто из протестантов не мог и не может, то как же люди эти могут быть убеждены, что они на прямом пути ко спасению, т.е. веруют в существенные, и именно во все существенные догматы, а отвергают только одни несущественные? Возможно ли, при таком образе мыслей, душевное спокойствие?....

6) Наконец, нельзя умолчать о разделении догматов на догматы *общие* у Церкви православной с церквами и обществами не православными, и догматы ее *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 разделение надобно помнить с той целью, чтобы в православной Догматике обратить преимущественное внимание на догматы последнего рода, как наиболее подвергающиеся нападениям со стороны неправомыслящих.

§5. Характер, план и метод православно-догматического Богословия

Из понятия о долге, предмете и образцах догматического Богословия определяется и его характер. *По форме* оно должно быть системой, т.е. должно изложить догматы христианской веры в строгой

последовательности, возможной полнотое, ясности и основательности. В этом состоит характер его внешний, которым отличается оно — а) от всех образцов и исповеданий веры, в каких преподает догматы сама святая Церковь, и б) вообще от всякого другого несистематического изложения догматов. *По духу* — должно быть запечатлено православием, и, значит, должно постоянно руководствоваться, при изложении догматов, здравым учением православной Церкви, должно находиться в подчинении ее образцам и исповеданиям веры. В этом — характер православного догматического Богословия внутренний, отличающий его от всех догматических Богословий не православных, как то: в духе церкви римской, лютеранской, реформаторскойи всех других сект, отделившихся от истинной церкви Христовой.

Построить систему православной догматики, начертать ее план возможно только на основании единственного ее начала — правильного понятия о ее предмете, потому что наука должна быть верной копией своего предмета; должна, следовательно, соответствовать ему и в разделении своем на составные части. Предмет православного догматического Богословия нам известен: это суть догматы веры, или, если обратим внимание на их содержание, это суть такие истины веры, которые, относясь непосредственно к существу христианской Религии, содержат в себе учение о Боге и Его отношении к миру и в особенности к человеку. Но христианская Религия есть не только союз Бога с человеком, какой был союз первобытный, к которому Господь призвал человека, вместе со всеми прочими духовными существами, чрез самое их сотворение, а союз именно восстановленный после падении человека, союз, к которому призван непосредственно только падший человек, и призван чрез искупление во Христе Иисусе, потому и догматы христианские, излагающее учение о Боге и Его отношении к миру и в особенности к человеку, двух родов. Одни содержат учение о Боге и Его отношении к человеку общем (naturali, ordinario), какое имел и имеет Бог и ко всем прочим существам мира, и которое выражается в двух действиях Божиих: творении и промысле. другие заключают в себе учение о Боге, собственно как Искупителе человека, и об отношении Его к человеческому роду особенном (supranaturali, extraordinario), известном под именем великого дела нашего *спасения*.[41] Первые истины принадлежат христианской Религии, как религии, и имели бы место и в религии первобытной, если бы человек доселе сохранил ее; последние — исключительно как Религии христианской, восстановленной. Такое разделение христианских догматов было самое общеупотребительное у древних Отцов Церкви, которые совокупность догматов первого рода обыкновенно означали словом — Θεολογία — богословие, а совокупность догматов последнего рода словом οἰκονομία — таинство искупления или домостроительство (Еф. 3:9).[42] Оставалось оно общеупотребительным в Церкви православной и во все последующее время: «она имеет обычай», — писал в своем “Исповедании кафолической и апостольской Церкви восточной” Митрофан Критопул, бывший к концу XVII века патриархом александрийским, — “разделять учение свое догматическое на *богословие простое* (θεολογία ἁπλή), и на *богословие*, касающееся *искупления*” (θεολογία οἰκονομική).[43]

---

[41] Или, как обыкновенно выражаются, *домостроительство спасения* буквально переводя греческое: οἰκονομία τῆς σωτηρίας, хотя такое выражение не совсем удобопонятно (см. слово — домостроительство в Словаре церковно-слав. и русск. языка, состава, вторым отд. Императ. Академии Наук, т. 1).

[42] *Johan. Damasc.* de fide orthod. lib, 1, c. 2. Выписки из других святых Отцов в подтверждеше этой мысли можно видеть у Петавия (De Theolog. dogmat. tom. I, prolegomen. cap. 1, et tom. V, lib. IV, cup·. 1), который, со своей стороны, на основании представленных выписок, делает такое общее замечание: “все рассуждения о Боге разделяются на две части, из которых одна называется богословием — θεολογία, а другая — домостроительством — οἰκονομία. Слово — θεολογία означает собственно то, что относится к самому Божеству и Божественным Лицам, т.е. к естеству Божию и свойствам, как самостоятельным (absolutae proprietates) или не имеющим никакого отношения к миру, так и имеющим это отношение (relativae). Οἰκονομία же объемлет то, что касается состояния и действий Бога, пекущегося о нашем спасении, — что Греки называют ἐνσαρκον οἰκονομίαν, а Латиняне воплощением (incarnatio) и жизнью во плоти Христа-Спасителя.”

[43] Βούλεται δέ τήν τοιαῦ τήν διόασκαλίαν οιαιρεῖσθαι είς τε τήν άπλήν θεολογίαν καί είς τήν οἰκονομικήν. И затем непосредственно присовокупляет, что предметом для богословия простого Церковь назначает учение о Боге в самом Себе и о Боге, как Творце и Промыслителе, оставляя, след., все прочее для второй части: “простое богословие, учит она, должно изложить познания о том, что Бог есть един только, и един именно по существу, что Он безначален, нерожден, несотворен и вечен, что Он есть Творец всего видимого и невидимого, есть также правитель, промыслитель и хранитель всякого создания видимого и невидимаго” (Confess, cathol. et apostol. in Oriente Eccl., ed. Helmst., cap. 1). Достойно замечания, что самое Богословие святого Иоанна Дамаскина в одном из греческих списков, хотя не древнем, разделено также на две части, из которых первая

Вследствие всего этого и в настоящее время православное догматическое Богословие может быть разделено на две главные части: I) на учение *о Боге* в самом себе и общем отношении Его к миру и в частности к человеку, т.е. *творении и промысле* (θεολογία άπλή), и II) на учение *о Боге*, собственно *как Искупителе человеков,* и особенном отношении Его к человеческому роду, т.е. *таинстве искупления* (θεολογία οίκονομική).

В частности, при раскрытии каждого догмата порознь, православная Догматика *должна:*

1) Прежде всего привести точное определение догмата из кратких или обширнейших исповеданий Церкви, ибо первая задача православного догматического Богословия — показать, как учит о догматах православная Церковь. Всего проще для этой цели приводить церковное учение о нескольких догматах вместе в начале каждого отдела или главы, в которых догматы те имеют быть рассматриваемы; потом приведенное учение разлагать на части, сообразно с требованием системы, и, по разложении, каждую часть рассматривать отдельно, одну за другой. Иногда только может понадобиться в таком случае приводить еще частнейшее определение какого либо догмата, при подробном его раскрытии.

2) Вслед за церковным определением догмата привести самые основания его из Священного Писания и Священного Предания. Ибо Церковь преподает нам не свое учение и не от себя; ее догматы суть богооткровенные истины, которые, все до одной, она заимствует из Слова Божия. Главнейшие правила для православной Догматики в этом деле следующие:

1) *Касательно Священного Писания:* а) должно приводить места, для подтверждения догматов, не только из Нового Завета, но, где окажется нужным, и из Ветхого: ибо оба они составляют собственно одно Божественное Откровение, и если закон обрядовый и закон гражданский, бывшие в Ветхом Завете, прошли, когда явился Новый, — тем не менее закон веры и нравственности ветхозаветный остается и теперь во всей своей силе, будучи только полнее объяснен и раскрыт в новозаветном Откровении; б) впрочем, когда будут приводиться места из ветхозаветного Писания, надобно, чтобы они заимствовались преимущественно из книг канонических: ибо свидетельства неканонических книг, для подкрепления догматов, не могут иметь такой важности; в) нет нужды приводить всех мест Писания, какие только могут относиться к известному догмату, а довольно привести одни места яснейшие, так называемые *классические*; г) извлекать места из Писания и истолковывать, для подкрепления догматов, должно вообще не иначе, как по правилам здравой, православной Герменевтики.

Касательно Священного Предания: а) приводить свидетельства из предания, для подтверждения или пояснения догматов, должно уже после того, как будут приведены свидетельства из Писания, источника христианской Религии первого и главнейшего; б) необходимо приводить свидетельства из предания во всех тех случаях, когда свидетельства Писания или не довольно ясны и полны, или подвергаются разным толкованиям и спорам; в) но нет необходимости приводить места из предания там, где места из Писания совершенно ясны и определенны, так что не подвергаются никаким сомнениям и перетолкованиям ни со стороны православных. ни даже со стороны не православных, например, в учении о некоторых свойствах Божиих: в этом случае места из предания, преимущественно сохраняющегося в сочинениях святых Отцов Церкви, могут разве только знакомить нас с тем, как раскрывали известные догматы древние знаменитые учители веры; г) вообще же места, приводимые из предания, должны иметь признаки своего истинно-апостольского происхождения.[44]

рассуждает, по словам издателя Иоанновых сочинений, Лекена — περί τής θεολογία, hoc est de Deo uno, trino, creatore et provisore, а последняя περί τής οίκονομίας, sive de Deo carnefaclo, redemptore et remuneratore (Vid. in Libr. *S. Johan. Damasc.* de fido orthod. prolog., по париж. Лекеневу изд. творений сего отца, в том. 1, стр. 119). Если и нельзя еще согласиться по одному этому, чтобы такое разделение было сдедано самим святым Иоанном Дамаскиным, — ибо во всех других греческих списках его Богословия оно не встречается: по крайней мере, нельзя не видеть здесь нового подтверждения слов Митрофана Критопула, что в позднейшее время на православном востоке, действительно, имели обычай разделять догматическое Богословие таким образом. Впрочем и сам святой Дамаскин, разделивший свое Богословие только на главы, главу: περί τής θέιας οίκονομίας — начинает уже после того, как изложил главы и о триипостасном Боге и об Его творении и промысле (Vid. de tide orthod. cap. 45, seu lib. III, cap. 1).

[44] Для большей ясности всего этого см. во “Введении в православное Богословие” § 131: *о признаках апостольского предания,* и §132: *о важности и употреблении Священного Предания.*

Выполнив эти две существенные свои обязанности, при раскрытии каждого догмата, т.е. показав, как учит о нем православная Церковь, и доказав, на основании Священного Писания и Священного Предания, почему она так учит, догматическое Богословие *может:*

3) Допустить и соображения здравого разума человеческого касательно рассматриваемого догмата (Рим. 12:2; 1Фес. 5:20). Если этот догмат будет истина, доступная уму, в таком случае ум может найти для нее новые пояснения и даже подкрепления в кругу собственных познаний. Если же догмат будет таинственный и непостижимый, тогда ум может, по крайней мере, показать, как тайна эта, при всей непостижимости своей, светоносна для верующего, — как тесно соединена она с другими истинами христианского вероучения, постижимыми для разума, — как мысль, ею выражаемая, достойна Бога, сообразна с Его совершенствами и вместе полезна для нравственности человека, — как несправедливо отвергать эту тайну потому только, что она непостижима и т.д. Наконец известно, что и догматы постижимые для разума, и особенно догматы непостижимые, всегда подвергались и подвергаются возражениям со стороны вольнодумцев, которые, большей частью, заимствуются из разума, и потому не иначе могут быть и опровергаемы, как при пособии разума. Правда, все такого рода соображения естественного смысла человеческого в пояснение ли, или в подкрепление и защищение догматов, не могут иметь большой цены в области христианского Богословия, положительного и сверхъестественного, но они могут весьма облегчать уразумение догматов христианских верующими, приближая их к понятиям возвышенных истин Откровения, и в иных случаях, по крайней мере, не излишни (при раскрытии догматов непостижимых), в других — полезны (при раскрытии догматов постижимых), в третьих — даже необходимы (при решении возражений). Посему-то святые Отцы и учители древней Церкви не только не отвергали законного употребления разума и знания в области веры, но считали это даже необходимым,[45] и когда раскрывали в подробности христианские догматы, особенно против не правомыслящих, то отнюдь не ограничивались при этом одними свидетельствами Священного Писания и Священного Предания, а имели обычай обращаться и к здравому смыслу человеческому, призывали на помощь диалектику, философию, естествознание и другие науки, старались находить в них, каждый по мере своего личного разумения, доказательства или пояснения на откровенные истины.[46] И так поступали

---

[45] Указываем на слова: а) Кирилла александрийского: πιστή τοίνον ή γνώσις, γνωστή δέ ή πίστις θεία τινί άκολουθία τε καί άντακολουθία γίνεται (Strom. lib, II, c. 4); б) святого Златоуста: τότε γάρ μάλλον πιστεύομεν, όταν καί τήν αΐτίαν μάθωμεν καί τόν λόγον, καθ'όν γίνεται (in Hebr. horn. XII, п. 2); в) бл. Августина: absit, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo поз reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit inquam, ne ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, *cum etiam credere non possemus, nisi rationales animus haberemus.* Ut ergo in quibusdam rebus, ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides prsaecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationes capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est (Epist. ad Consent. CXX, n. 3); г) Илария: fidem non nudam Apostolus atque inopem rationis reliquit: quæ quamvis potiseima ad salutem sit, tamen nisi per doctrinam instruatur, habebit quidem inter adversa tutum refugiendi recessum non etiam retinebit constantem obtinendi securitatem, eritque ut infirmis sint post fugam castra, non etiam ut arma habentibus adsit, interrita fortitudo (Lib. XII); д) блаж. Феодорита: δεΐται ή πίστις τής γνώσεως, καθάπερ άυ ή γνώσις τής πίστεως, ούτε γάρ πίστις άνευ γνώσεως, ούτε γνώσις δίχα πίστεως γένοιτ'αν; ήγείται μέντοι τής γνώσεως ή πίστις, έπεται δέ τή πίστι ή γνώσις (Græcar., affect, curat., pag. 479).

[46] Приводить из писаний отеческих частные примеры в подтверждение этой мысли было бы излишне: их так много, что можно встретить по нескольку почти в каждом замечательном сочинении ученейших Отцов и учителей Церкви: Иустина, Климента Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Августина, Кирилла Александрийского и др. Довольно заметить вообще: 1) что святые Отцы отнюдь не пренебрегали и светской ученостью, а напротив считали ее полезной для христианина-богослова: “Полагаю, говорит, например, святой Гриторий Богослов, что всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом ученость, и не только сие благороднейшее и наше образование, которое, презирая все украшения и плодовитость речи, емлется за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и *образование высшее,* которым многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожного, опасного и удаляющего от Бога... В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и в глубину погибели. Мы извлекли из них *полезное даже для самого благочестия,* чрез худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать образование, как рассуждают о нем некоторые, а напротив того, надобно признать глупыми невеждами тех, которые, держась того мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве” (“Творения святых Отцов” в русск, перев., изд. при Моск. Дух. Ак., том. IV, стр. 63-64); 2) что многие из святых Отцов и учителей Церкви любили заниматься философией, особенно Платоновой, советовали заниматься ей другим христианам, и сами нередко пользовались ей при раскрытии христианского учения (см. в 1 томе Опытов восп. киев. Дух. Академии V курса — рассуждение: к*ак Отцы Церкви первых пяти веков думали*

знаменитые учители не только в тех случаях, когда дело касалось догматов постижимых, когда, например, доказывали единство Божие против многобожников, или бытие Промысла против стоиков и пантеистов, или объясняли происхождение зла в мире из злоупотребления свободы человеческой против гностиков и маркионитов,[47] но и тогда, когда, опровергая заблуждения еретиков, рассуждали о величайших таинствах христианской веры: о троичности Лиц в Боге, о предвечном рождении Бога Слова, Его воплощении, крестной смерти и т.п. Творения вселенских великих учителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого и особенно творения святого Афанасия Великого и блаженного Августина наполнены такого рода умственными соображениями о всех этих непостижимых истинах.[48] А святой Иоанн Дамаскин, первый богослов-систематик, оставил нам в своем "*Точном изложении православной веры*" еще ближайший образец того, как можно в области догматического Богословия соединять вместе с доказательствами и пояснениями истин из Откровения, будут ли они постижимы или непостижимы, доказательства и пояснения тех же истин из разума.[49]

Надобно только, при этом употреблении разума в области православной Догматики, держаться следующих правил: а) употреблять его не иначе, как по примеру древних святых Отцов, а не как хотят новейшие поборники разума (ratio) — рационалисты, т.е. должно постоянно удерживать его в послушании вере (2Кор. 10:5),[50] которая есть и основание[51] и источник,[52] и необходимое условие (Ис. 7:9),[53] и истинный судия (κριτήριον) всякого богословского знания,[54] — наблюдать, чтобы разум обходился с откровенными истинами с должным благоговением,[55] и не силился постигать и объяснять то, что превыше сил его,[56] не дерзал *думать о себе более, нежели должно думать* (Рим. 12:3), — но отнюдь не признавать разума судьей веры, который будто бы имеет право подвергать сверхъестественные

о философии вообще и особенно о философии Платона, и срав. *Baltus'a:* Defense des saints Pores, accuses de platonisme...); и 3) что, наконец, всего более из светских наук они ценили и считали нужной для христианского богослова отрасль философии — диалектику: ἡ γάρ τής διαλεκτικής δύναμις τεῖχός έστί τοῖς δόγμασιν, ούκ έωσα αύτά αδιάσπαστα είνα. καί άάλωτα τοῖς βοολομένοις, — рассуждал святой Василий Великий (in cap. 2 Esaiae). Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt, penetranda et dissolvenda plurimum valet, — говорить также блаж. Августин (De doctr. Christ, lib. II, cap. 31). Подобные же отзывы о диалектике можно видеть у Климента Александрийского (Strom. lib. I, pag. 319; lib. VI, pag. 655), Григория Нисского (de anima et resurr., tom. III, pag. 201, ed. *Morel*.), Иеронима (tom. III, pag. 995) и других. А святой Григорий Богослов рассказывает о святом Василие Великом, что он, зная в совершенстве все науки и будучи весьма силен в философии, преимущественно был искусен "в той части ее, которая занимается логическими доводами и противоположениями, а также состязаниями, и называется диалектикой," — и что "легче было выйти из лабиринта, нежели избежать сетей его слова, когда находил он сие нужным" (Твор. святых Отцов в русск. перев., том. IV, стр. 78-79).

[47] См., например, Иринея contra haer. lib. II; Тертуллиана adver. Hermogen. et contra Marcion.; Епифания haer. XXXI, XLI-XLIV; Григория Нисского; contra Manich. syllogismi decem, opp. tom. II, ed. Paris 1615.

[48] См., например, из сочинений Василия Великого книгу о Святом Духе и пять книг против Евномия; святого Григория Богослова — пять слов о богословии против Евномиан; блаж. Августина — пятнадцать книг о Пресвятой Троице.

[49] См. особенно кн. 1, гл. V: *доказательство, что един Бог, а не многие*; гл. VI: *о Слове и Сына. Божием доказательство исч разума*; гл. VII: *о Духе Святом доказательство из разума;* также вею третью книгу, где рассуждается преимущественно о двух естествах во Иисусе Христе и о непостижимом образе их соединения и вваимного общения.

[50] Отношение между разумом и верой, какое должно существовать в этом случае, древние учители Церкви старались объяснить подобием: вера, говорили они, должна быть госпожей, подобно Сарре в доме Авраама, а разум или философия — рабой, подобно Агари *(Clemen. Alex.* Strom. 1, pag. 284-285; *Hieron.* epist. 146 ad Magn.).

[51] Πιστεϋσαι δέ θεμέλιος γνώσεως. *Clem. Alex.* Strom. lib. VII, c. 10. См. также *Iren.* adv. hær., ed. Massuet., lib. I, e. 1-10; lib. II, c. 28; A*thanas*. epist. 1 ad Serapion. cap. 20.

[52] Святой Иоанн Златоуст говориг: διά πίστεως ή γνώσις, καί πίστεως άνευ ούκ έστι γνώναι *(Ghrysost.* horn. XI in Epiet. ad Philippens.); πίστεως έργον ή κατανόησις (horn. XXI in Hehb. n. 1); святой Кирилл Александрийский: μετά τήν πίστιν ή γνώσις, καί ού πρό τής πίστεως (Caten. in cap. 6 Joann.). См. также святого Кирилла Иерусалимского — Catech. V, 2, и св. Феофилакта болгарского — in cap. I ad Titum.

[53] Rationabiliter dictum est per prophetam: *nisi credideritis, non intelligetis* (Is. 7:9). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque coneIIium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, ratiouabiliter visum est. *Augustin.* Epist. CXX ad Consentium. Тоже у Климента Александрийского — Strom. lib. II, c. 4 и у святого Василия Великого — homil. in Pealm. CXV.

[54] Κοριώτερον ούν τής έπιστήμης ή πίστις, καί έστίν αύτής κριτήριον. *Clem. Alex,* Strom. lib. II, cap. 4.

[55] Πανταχού μέν άλαβοϋς διανοίας δεΐ, μάλιστα δέ όταν περί Θεοῦ λέγωμέν τι, ή άκούωμεν. *Chrysost*. homil. II, in epist. ad Hebr.

[56] Ού ταΐς υπέρ μέτρον άκριβείαις καταλύειν άξιον, ούτε μέν ταΐς είς άκρον έρεύναις ύποφέρειν τά ύπέρ νούν. *Cyr. Alex.* in prosphonet. ad Imperat. Theodosium.

догматы своему критическому взору, произносить о достоинстве их свой приговор, и потом истолковывать их так или иначе: это было бы уже не употребление, а злоупотребление разума в области откровенного Богословия, — злоупотребление, которое столько противно самому существу христианского Откровения, Божественного и сверхъестественного, противно намерениию Христа-Спасителя и Апостолов, требовавших от людей преимущественно веры (Мк. 16:16; Рим. 14:23; Евр. 11:6 и др.), — злоупотребление, против которого так восставали все древние учители Церкви;[57] б) следовать при этом не какой либо частной философской системе и учению исключительно, а вообще здравому разуму, и, по совету Отцов, пользоваться всем, что только можно находить полезного для веры во всех знаниях человеческих, подобно пчеле, которая, садясь на каждый цвет, умеет извлекать из него одно то, что для нее годно;[58] в) все такие, даже законные соображения разума в области догматического Богословия, будут ли они принадлежать лично нам, или будут заимствованы нами из писаний святых Отцов, отнюдь не ставить наравне с самыми догматами, не сравнивать с доказательствами или пояснениями догматов, заимствуемыми из Священного Писания и Священного Предания, не считать даже за действительные доказательства в строгом богословском смысле: забвение этого правила, как показал опыт римской церкви, нередко приводило к тому, что частные мнения некоторых древних учителей или даже позднейших богословов возводили на степень догматов;[59] г) не вдаваться в излишние диалектические тонкости при рассуждении о догматах, а тем более избегать пустых вопросов, не относящихся прямо к положительному учению Церкви; пример схоластики средних веков показал, до чего могут довести догматическое Богословие подобные тонкости и вопросы.[60]

4) Может призывать на помощь историю догматов. Мы уже замечали, что догматы веры, как истины Божественные, всегда остаются неизменными в учении Церкви православной: она и ныне преподает эти истины в том самом виде, в каком приняла их от самого Господа Иисуса, и будет преподавать до скончания века. Но образ разумения догматов частными верующими изменялся уже не раз в продолжение веков: бывали люди, которые имели ложные мнения о догматах; бывали и такие, которые совершенно искажали или отвергали догматы и впадали в ереси. Вследствие чего святая Церковь созывала Соборы Вселенские и Поместные, и делала на них точнейшие определения и объяснения этих догматов, для руководства православным; а ревностные пастыри писали целые сочинения против еретиков, и, смотря по свойству ереси, по требованию обстоятельств места и времени, употребляли, каждый по мере своих личных понятий и соображений, такие или другие толкования или доказательства в пользу защищаемого догмата. Отсюда произошла история догматов, которая, при изложении их в православной Догматике, может ощутительно способствовать к точнейшему уразумению церковного о них учения. Не надобно только, чтобы эта история излагалась в Догматике обширно: подробное изложение ересей и ложных мнений, касавшихся истин веры, равно как подробное изложение учения святых Отцов и учителей Церкви, защищавших эти истины, служат предметами для особых наук, а Догматика должна заимствовать из них в свою историю догматов лишь столько, сколько, действительно, окажется нужным для лучшего уразумения их, и следовательно — только тогда, когда это в самом деле будет нужно. Но так как есть догматы, которые, по крайней мере, в частных своих положениях, никогда

---

[57] Elaborandum est..., говорит святой Амвросий, ne quis adsertionem nostram per philosophiam depraedetur. Sic enim Arianos in perfidiam ruisse cognovimus, dum Christi generationem putant usu hujus saeculi colligendam. Reliquerunt Apostolam, sequuntur Aristotelem; reliquerunt sapientiam, quae apud Deum est, elogerunt dispu-tationis tendielas et ancupia verborum secundnm dialecticae disciplinam (in Ps. CXVIII, serm. XXII, n. 10). Тоже см. у Тертуллиана (de praescr. haeret. cap. 7), у Святого Иоанна Златоуста (homil. in Pβ. CXV, n. 1), святого Василия Великого (contra Evnom. lib. 1), блаж. Августина (Serm. 87 de temp.).

[58] *Basil. Magn.* homil. in Ps. CXV; *Auguistin.* de doctr. Christ, lib. II. Достойны при этом замечания слова Климента Александрийского: “под именем философіи я разумею не какую-либо частную систему — стоическую, платонову, эпикурейскую, или аристотелеву, но то, что в этих школах находится истинного, что научаег правде и благочестивому ведению, — все такое, взятое в совокупности, я называю фидософией” (Stromat. lib. 1, cap. 7).

[59] Так, самое учение *об исхождении Святого Духа от Сына*, выдаваемое ныне римской Церковью за догмат, сначала (в VII в.) было лишь частным мнением весьма немногих.

[60] Еще святой Григорий чудотворец убеждал христианских богословов: μή περιεργαζώμεθα τό Ἐυαγγελικόν λόγον λέξεσι περιξήροις, καί απέραντους ζητήσεις καί λογομαχίας σπείροντες, καί τόν λείον καί άθύτα τόν τής πίστεως λόγον τραχύνοντες (citat. apud *Damascen.* in Eclog. Tit. 76 ex lib. περί σαρκώσεως καί πίστεως).

не подвергались перетолкованиям и ересям, или весьма легко могут быть понимаемы и без помощи истории, то, очевидно, обращаться к ней Догматика должна только в некоторых, действительно требующих того, случаях, — например, при изложении учения о Святой Троице, о воплощении, о лице Богочеловека и т.п. Место для истории догмата, при подробном раскрытии учения об нем в Богословии, смотря по удобности, может быть в самом начале, или в средине, или в конце раскрытия. А всего приличнее эта история может быть соединяема с доказательствами на догмат, приводимыми из Предания, по близкой соприкосновенности их с нею.

5) Может, наконец, показывать отношение догматов к христианской жизни. Известно, что догматы веры и законы нравственности христианской находятся в самой тесной связи между собой, по самому существу христианской религии, — что они нераздельно сообщены Богом в Откровении, нераздельными остаются и в жизни истинного христианина; а потому, если в науке, для удобнейшего изучения тех и других, они разделяются между собой и рассматриваются отдельно, все же наука обязана при случае изображать эту живую связь их между собой. Догматика поступит весьма благоразумно, если, раскрыв каждый догмат, как следует, в заключение всего будет показывать и нравственное его приложение. Впрочем так как подобное показание будет только выводом нравственных мыслей и назидательных правил из догматов уже раскрытых, а не относится прямо к самому раскрытию их и изложению, чем собственно и должна заниматься Догматика, то все эти нравственные размышления в Догматике, при существовании особой науки, излагающей христианское нравоучение, отнюдь не должны быть обширны, хотя вовсе и не исключаются существованием последней.

Вообще же должно заметить, что исполнить два первые, означенные нами, условия истинного метода православной Догматики, т.е. показать сначала, как учит о догмате православная Церковь, и затем привести сами основания его из Священного Писания и Священного Предания, — наука эта обязана непременно, при раскрытии каждого догмата: иначе она не будет достойна и своего имени. Но исполнять три остальные условия может по произволу, как найдет лучшим, а может и вовсе не исполнять их или исполнять только некоторый, смотря по удобности, и это не лишит ее права быть и называться Догматикой православной.

§6. Первый период православно-догматического Богословия

История православно-догматического Богословия представляет три, довольно различные между собою, периода: период *первый* — со второго века до половины восьмого, от учеников мужей апостольских до святого Иоанна Дамаскина (770-754); период *второй* — с половины восьмого почти до половины семнадцатого, от святого Иоанна Дамаскина до митрополита киевского Петра Могилы (1631-1647); период *третий* — с половины семнадцатого века до наших дней.

В *первый период* мы не видим еще догматического Богословия в форме науки и системы; но видим уже научный способ (метод) исследования догматов, видим даже начатки изложения догматов в некоторой системе, хотя неполной и несовершенной, и без строгого отделения их, как предмета догматического Богословия, от других истин Христианства.

Ученый способ исследования христианских догматов, которые Христос-Спаситель и Его Апостолы, а вслед за ними и мужи апостольские, преподали в форме самой простой и общедоступной, вызван был обстоятельствами первенствующей Церкви. Разумеем —

а) появление врагов Церкви в лице языческих мудрецов, перед которыми недостаточно было только показывать, чему учит христианство, но надлежало и доказывать его священные догматы и защищать при помощи диалектики;[61]

[61] Allgemeine Gesch. der Christ. Relig. und Kirche von *Aug. Neander,* Hamb. 1826, Band. 1, Abth. 1, a. 163 — 181: *Bekämpfung des Chrisl. durch Schriften der Heiden.*

б) переход в недра Церкви Христовой ученых язычников,[62] которые, привыкнув прежде мыслить обо всем по правилам науки или системы, естественно перенесли тот же самый способ исследования и на истины христианские;

в) появление еретиков, которые, применяя к Божественному Откровению начала той или другой философии (особенно неоплатонической), стараясь объяснять непостижимые истины святой веры посредством собственного разума, и таким образом извращая многие ее догматы, а потом отстаивая заблуждения свои силой диалектики, не иначе могли быть отражаемы и побеждаемы, как тем же самым оружием;[63]

г) учреждение христианских школ, где будущие пастыри Церкви, изучая, кроме истин веры, некоторые вспомогательные науки, незаметно приобретали навык мыслить обо всем, след. и об истинах христианских, научным образом; школы эти, между которыми особенно прославилась александрийская, существовали уже во втором и третьем веке, еще более умножились в четвертом, пятом и последующих столетиях;[64]

д) наконец, любовь многих святых Отцов к философии: называя ее то путем ко Христу и приготовительным средством к уразумению Божественной мудрости,[65] то оплотом и ограждением истин Евангелия,[66] знаменитые учители охотно занимались этой наукой и пользовались при раскрытии и защищении откровенного учения: одни из них преимущественно следовали философии эклектической,[67] другие предпочитали Платонову,[68] третьи — Аристотелеву, которая с пятого века начала уже усиливаться между христианскими учеными, и проникла в христианские школы.[69] Вследствие всех означенных причин ученый способ исследования христианских догматов появился весьма рано: его встречаем уже в сочинениях Иустина философа (†165), Афинагора (†180), Феофила антиохийского (†199), Иринея (†203) и Тертуллиана (†220); еще более — у знаменитых наставников и воспитанников александрийского училища: Климента Александрийского (†217), Оригена (†254), Григория Чудотворца (†270), Дионисия Александрийского (†265) и других. В четвертом веке метод этот делается общеупотребительным у писателей Церкви, особенно же у Афанасия и Василия Великих, Григория Богослова и Григория Нисского; в пятом достигает еще большей степени своего развития — у Феодорита, Кирилла Александрийского и более всех у Августина. Сущность этого метода состояла в том, что достоуважаемые пастыри Церкви, излагая или защищая какой либо догмат, старались точнее определить его смысл, раскрывали его из Священного Писания и Священного Предания,[70] и для этого нередко указывали на пример апостольских церквей,[71] на священные песни, молитвы и обряды, издревле употреблявшиеся в

---

[62] Каковы: Иустин философ, Тациан, Афинагор, Феофил антиохийский, Ермий, Квадрат, Аристид, Кастор, Тертуллиан и многие другие.

[63] Вышеознач. сочинение Неандера, Band. 1, Abth. 2, s. 397-537: *Gesch. der Secten.*

[64] Находились в Ефесе, Смирне, Антиохии, Адександрии, Кесарии, Карфагене и других местах. *Fleurii* — Diss. II in hist, eccles. § 13-15. Срав. Начерт. Церк. Истории преосв. *Иннокентия, ч.* 1, стр. 4-5, по изд. четвертому.

[65] Προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία, προοδοποιοῦσα τόν ὑπό Χρίστου τελειόυμενον. *Clemen. Alexand.* Strom. lib. I, pag. 282. Тоже повторяет и Ориген: Philocal. cap. XIII, pag. 41-42.

[66] Ἡ διαλεκτική συνεργεί πρός τό μή ὕποπίπτειν ταῖς κατατρεχούσαις αἱρέσεσι. *Clem. Alex.* Strom. lib. I, pag. 319. См. также выше примеч. 46.

[67] См. выше примеч. 58.

[68] См. также выше примеч. 46.

[69] *Fleurii* — Hist, eccles. tom. VII, lib. 32, § 6.

[70] Доказательства можно видеть во “Введ. в правосл. Богословие,” А. М. § 128.

[71] *Iren.* contra haer. lib. III,, cap. 2 et 3; *Tertull.* de praescr. haeret. cap. 19, 20, 21 и 22; *Origen.* praef. in lib. l de principiis, n. 2, pag. 47. edit. Paris 1572.

Церкви,[72] или приводили ряд свидетельств из писаний предшествовавших учителей,[73] и заимствовали изречения из актов мученических;[74] вместе с тем позволяли себе умственные соображения о догмате, выводили следствия из откровенных истин, строили силлогизмы, вдавались даже, по временам, в диалектические тонкости, особенно в спорах с еретиками,[75] пользовались, где находили уместным, свидетельствами самих языческих писателей,[76] и вообще не пренебрегали ничем, что только могла представить в пользу того или другого христианского учения земная мудрость.[77]

Начатки совокупного изложения догматов в некоторой системе, хотя еще неполной и несовершенной и без строгого отделения этих истин, как предмета догматического Богословия, от всех других истин христианских, можно находить:

1) В сочинении Оригена *о началах* — περί άρχών.[78] Оно разделено на четыре книги, из которых *в первой* говорится о Боге Отце, Сыне Λόγος и Святом Духе, затем о высших духах, их свободе, падении и о различии духа от материи; *во второй* — о сотворении мира и человека и о вещах, в мире находящихся, о том, что один Бог и Ветхого и Нового Завета, о воплощении Слова, о действиях Духа Святого в Пророках и Апостолах, о душе, воскресении, наградах и наказаниях; *в третьей* — о свободной воле человека, об образе борьбы его с диаволом и другими враждебными силами, с показанием отношения всего этого к нравственной цели мира и ко спасению; *в четвертой* — о последнем конце всего, о божественности Священного Писания и о том, как читать его и истолковывать. Этот опыт догматического Богословия, в котором, очевидно, недостает ни строгой последовательности между трактатами, ни полноты (нет, например, учения о благодати и таинствах), и вся почти последняя часть излагает правила герменевтики, а не догматические истины, — для нас замечателен только тем, что он есть опыт в своем роде, по времени первый. Но так как ученый автор изложил в нем более свои философические мысли о предметах веры, нежели истинно-христианское учение, и при раскрытии некоторых догматов уклонился даже от чистоты православия,[79] то в строгом смысле, опыт этот и не должен бы войти в историю православного догматического Богословия.

---

[72] Так, еще Кай пресвитер (2-го века), в доказательство божественности Иисуса Христа против еретика Артемона, ссылался на песни, составленные древними христианами в честь Иисуса Христа, как Бога (Vid. apud *Evseb.* Hist, eccles. lib. V, cap. 28, pag. 157, Amst. 1795, et apud *Phot.* — Biblioth. cod. 48); святой Иустин и Тертуллиан доказывали троичность диц в Боге древней формой крещения через троекратное погружение во имя Отца и Сына .и Святого Духа *(Just.* Apolog. 1, n. 61; *Tertnll.* advers. Praxeam. cap. 27 et contra Marcion. Lib. I, cap. 28); святой Василий Великий — божественность Святого Духа словами древнего вечернего гимна, или *светилъничного благодарения,* во славу Пресвятой Троице (De Spiritu sancto ad Amphil. cap. 29, n. 73); Святой Иоанн Златоуст, в подтверждение мысли, что Ангелы суть Ангелы мира, указывал на слова ектении, в которой диакон просит от Бога *Ангела мирна* (Homil. XXXVIII, pag. 477, tom. V, Francof. 1698); блаж. Августин доказывал важность учения о молитвах за умерших всеобщим обычаем Церкви и тем, что “в молитвах, которые священник возносит пред алтарем, прошение об умерших занимает особенное, неотъемлемое место” (Tractat. de cur. pro mort. ger. cap. IV).

[73] Творен. святых Отцов в русск. переводе т. IX: святого. Василия Великого — *о Святом Духе* гл. 29, и Хр. Чт. за 1846 г., ч. I: блаж. Феодорита — *о непреложном воплощении Бога Слова*, стр. 69-75.

[74] Тот же, например, святой Василий Великий и в той же 29 гл. о *Святом Духе,* в подтверждение своей мысли, указывает на гимн мученика Афиногена, который оставил он ученикам своим, когда шел уже на сожжение.

[75] Всего яснее это можно видеть из четырех слов святого Афанасия Великого против Ариан и сочинений блаж. Августина против Пелагиан.

[76] В сочинениях против язычников указывали, например, на известные *акты Пилатовы (Justin.* Apolog. I, cap. 35; *Tertull.* Apolog. adver. gentes cap. 5 et 21; *Chrysost.* horn. XXVI, in 2 ad Corinth.), на письмо Плиния младшего к императору Траяну *(Tertull.* Apolog. adv. gentes cap. 2), приводили также места из языческих философов, поэтов, историков и других писателей. *V. Lumperi* — Histor. theologico-crit. de vita, scriptis atque doctrina S. Patrum... par. II, pag. 6, edit. Aug. Windelic. 1784.

[77] Подробнейшие подтверждения мысли об изложенном здесь методе древних святых Отцов при раскрытии догматов веры можно видеть у Селье — в Historie génér. des auteurs sacrés..., когда он делает анализ сочинений того или другого учителя, особенно Афанасия Александрийского (в том. V), Василия Великого (в том. VI), Григория Богослова (в том. VII) и Августина (в том. XI и XII).

[78] К сожалению, это знаменитое сочинение не дошло до нас ни в подлиннике, ни в переводе блаж. Иеронима, а сохранилось только в переводе Руффиновом, весьма неисправном и произвольном, с сокращениями и переменами, как сознавался еще сам Руффин (in prolegom. de princip.). Потому и крайне трудно произнести об этом сочинении суд вполне верный и точный.

[79] Именно: — а) на мир смотрел, как на *необходимое,* следствие всемогущества Божия, и потому допускал бесчисленный ряд миров, предшествовавших теперешнему, и такой же ряд других миров, имеющих существовать после настоящего в продолжение всей вечности; б) человеческие души принимал за падших духов, которые низпосылаются в чувственный мир и

2) В *катихизических поучениях* святого Кирилла Иерусалимского.[80] Их два рода: *огласительные,* числом восемнадцать, сказанные к готовящимся к просвещению или крещению, и *тайноводственные*, числом пять, сказанные новопросвещенным. В огласительных, сообщив предварительно своим слушателям, сообразно с их обстоятельствами, понятия о грехе, покаянии и крещеной, и вслед затем понятия о числе основных догматов христианской веры и о самом ее существе, святой отец подробно изъясняет, один за другим, все члены символа, употреблявшегося тогда в церкви Иерусалимской. В тайноводственных рассуждает о таинствах: крещении, миропомазании и причащении, излагая вместе обязанности новокрещенных. Эти беседы драгоценны для нас уже в другом отношении, нежели сочинение Оригеново *о началах*, — драгоценны, как первый, сохранившийся до нашего времени, опыт собственно православного изложения догматов в некоторой системе: здесь святой архипастырь излагает истины веры от лица Церкви, на основании ее символа, под ее руководством, и таким образом передает нам, в главнейших чертах, весь состав древнейшего церковного вероучения, хотя передает как проповедник, а не как богослов-систематик.

3) В двух сочинениях блаженного Августина, из которых одно известно под именем *Ручной книги о вере, надежде и любви,* написанной к некоему Лаврентию (Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate);[81] другое оглавляется: *о царстве или о граде Божием* (de civitate Dei). Первое есть нечто в роде нынешнего катихизиса, и сначала кратко и сжато излагает члены веры приспособительно к символу, потом еще короче говорит о надежде, наконец о любви — замечательно только тем, что в нем можно видеть первый опыт совокупного и довольно последовательного изложения догматов в церкви западной. Последнее сочинение гораздо важнее: в основание его положена глубокая мысль о царстве Божием или о Церкви христианской в борьбе ее с язычеством, и применительно к этой основной мысли, проникающей все сочинение, очень обстоятельно раскрываются христианские догматы о Боге, о творении, об Ангелах, о человеке и его падении, о Церкви, существующей от начала и имеющей существовать до конца мира, о воскресении, суде, о вечных наградах и наказаниях, в противоположность ложному учению язычников о тех же самых предметах. Следует, однако, сознаться, что это обширное (оно состоит из 22 книг) и образцовое сочинение блаженного Августина имеет не столько догматический, сколько исторический характер, и содержит в себе начала для истинной философии истории.

4) В *Кратком изложении Божественных догматов* блаж. Феодорита (†430), которое составляет пятую книгу его сочинения против ересей, и разделено на 29 глав. Этот опыт отличается от всех, доселе исчисленных, тем, что он в первых 23 главах рассматривает исключительно одни догматы веры, отдельно от прочих истин христианства и без всяких других отступлений, рассматривает с большей последовательностью, отчетливостью и связностью, хотя и короче прежних опытов, и, подобно им, не обнимает всех истин веры.[82]

К числу подобных же опытов можно относить:

а) *большое катихизическое слово* (Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας) святого Григория Нисского (†370), разделенное на сорок глав, в котором, преимущественно при пособии здравого рассуждения, довольно обстоятельно рассматриваются против язычников и Иудеев главнейшие догматы веры — о Пресвятой Троице, о воплощении с его различными обстоятельствами, о крещении, евхаристии, бессмертии человека и вечном огне;

соединяются с телами для очищения, а по очищении снова становятся чистыми духами, какими были до падения, и возвращаются в свое место; в) вследствие сего неизбежно уже низпровергал учение Церкви о первородном грехе, распространяющемся между людьми от прародителей; г) отвергал вечность мучений, и — д) не отвергая прямо воскресения тел, говорил однакож, что они изменятся тогда в какую-то эфирную, духовную сущность. Фотий находил в этом сочинении Оригена и другие ошибки касательно самих Лиц Пресвятой Троицы *(Photii* Biblioth. cod. VIII).

[80] Они известны и на русском языке в двух переводах: в переводе москов. архиепископа Амвросия и в переводе, сделанном при ярославской Семинарии.

[81] Было переведено на русский язык *П. Тодорским* и издано в Сборнике под заглавием: “Три книги блаженного Августина,” Спб. 1795 г.

[82] Напечатано в Хр. Чт. 1844, ч. IV, стр. 173-229 и 311-389.

б) книгу *о церковных догматах* (de dogmatibus ecclesiasticis) — Геннадия, массилийского сперва пресвитера, потом епископа (†495); это не более, как только перечень догматов Церкви, почти без всякого порядка и раскрытия их, направленный против разных ересей, но перечень довольно подробный и полный (он изложен в 88 кратких главах). и превосходящий в этом отношении все прежние опыты;[83]

в) наконец, *краткое изложение православной веры* (ἐκθεσις σύντομος τής ορθοδόξου πίστεως) Анастасия Синаита, антиохийского патриарха (†561), представленное в форме вопросов и ответов (тех и других по двадцати два) между наставником и учеником, — древнейший опыт греческого, хотя и самого краткого, катихизиса.[84]

Впрочем, должно заметить, что хотя во весь рассмотренный нами период не явилось ни одного сочинения, в котором бы догматы веры изложены были истинно-научным образом, т.е. с возможной полнотой, отчетливостью и основательностью и в строгой системе, при всем том период этот есть самый важный в истории православной Догматики — для формы ее, как науки, тогда сделано мало, но для содержания, можно сказать, сделано все. Тогда исследованы, утверждены и ограждены со всех сторон самые ее начала; тогда рассмотрены во всех, даже малейших, подробностях и все частные догматы; написаны многочисленные и часто обширнейшие догматические трактаты и рассуждения, так что оставалось только воспользоваться этими материалами, чтобы построить из них прочное здание науки.[85] То был период догматики Вселенских Соборов и святых Отцов, — период богатейший и образцовый.

§7. Второй период православно-догматического Богословия

Во *второй период*, обнимающий собой все, так называемые, средние века, явилась с самого его начала первая система православного догматического Богословия, еще несовершенная, но уже имеющая все свойства системы: за то она одна и осталась господствующею почти во весь этот период; других подобных опытов составлено весьма мало, и все они далеко ниже ее; частных догматических исследований и трактатов написано также немного, по крайней мере, сравнительно с тем, сколько написано было их прежде, — и, что особенно замечательно, все появлявшиеся теперь сочинения, главным образом, довольствовались материалами, подготовленными для православной Догматики в период ее первый.

Написать первую систему православного догматического Богословия суждено было святому Иоанну Дамаскину, который потому справедливо может быть назван отцом этой науки. Исполненный ревностью об истинном благочестии, в котором воспитан, глубоко изучив Слово Божие и творения святых Отцов, которые читал непрестанно, опытный также и искусный в философии, особенно диалектике (Аристотелевой), равно как и других науках, он решился воспользоваться всеми исчисленными средствами, чтобы начертать *Точное изложение православной веры*,[86] — и издал сочинение, которое образует эпоху в истории православной Догматики. Сочинение это, состоящее из нескольких глав и потом, неизвестно кем, разделенное, для большей удобности, на четыре книги,[87] представляет в себе

---

[83] Лучшее издание этого сочинения с вариантами и толкованиями на него помещено в 58 томе Patrolog. curs, compl. изд. аббатом Ла-Минем, Par. 1847.

[84] Он издаваем был неоднократно, но только в латинском переводе, а не в подлиннике (V. *Casimiri Oudini* — Commentar. de script. eccles. autiqu., tom. 1. pag. 1663-1664, Lips. 1722). Употреблялся и у нас в переводе славянском, и был помещен в *Собрании краткия науки о артикулах веры*, изд. при патриархе Иосифе в Москве 1649 г (Vid. *Bergii* — de statu eccles. et relig. Moscoviticae, pag. 25, Holm. 1704 и *Сахарова* — Обозр. Славяно-Русск. библиогр. т. 1, кн. 2. № 510). Ныне обыкновенно печатается у нас при Следованной Псалтыри.

[85] Не перечисляем всех этих отеческих сочинений, по самой их многочисленности. Исчисление их можно видеть в богословской библиотеке Валхия (tom. 1, cap. 2 et cap. 5, sect. 2). Исчисление и самое содержание — в известных патристиках Люмпера, Дюпеня и Сейлье.

[86] Ἐκδοσις или ἐκθεσις ακριβής τής ορθοδόξου πίστεως. У нас оно известно в четырех переводах: Иоанна, экзарха болгарского, сделанном еще в IX веке или в начале X, Епифания Славеницкого — в XVII, архиепископа московского Амвросия — в последней половине XVШ-го, и наконец, в переводе, сделанном в московской дух. Академии и изданном в 1844 г. Три первые перевода славянские, последний русской.

[87] Число глав в разных списках и изданиях Богословия святого Иоанна Дамаскина различно: в одних — 96, в других — 100, в третьих — 102, в четвертых — 103, еще в некоторых — 149 и под (см. *Petri Lambecii* — Commentar. de Aug. Bibliotheca Caesar. Windobonensi, lib. IV, pag. 269, 468, 469 et lib. V, pag. 13, edit. *Kollarii*) в переводе славянском — Иоанна, экзарха болгарского

самый естественный план в размещении трактатов. Сначала (в первой книге) излагается учение о Боге: Его непостижимости, бытии, единстве по существу, троичности в лицах и об Его свойствах; потом (во второй книге) — учение: а) о творении Божием: мире невидимом или Ангелах добрых и злых, мире видимом с его частями и стихиями, мире малом — человеке с его многоразличными способностями, в особенности о его свободе и падении, и — б) Промысле Божием, предведении и предопределении.

Далее (в третьей книге) — учение о Божественном домостроительстве человеческого спасения, как то: а) о воплощении Сына Божия; б) о двух естествах в Воплотившемся, и единстве ипостаси; в) о следствиях ипостасного соединения во Христе двух естеств — взаимном общении естеств и свойств, о том, что пресвятая Дева есть Богородица, что во Христе две воли и два действа, что в нем естество плоти и воля обожены; г) о состоянии уничижения Христа-Спасителя, Его крестной смерти ради нашего спасения и нисшествии во ад.

Наконец (в четвертой книге) излагается учение: а) о состоянии прославления Иисуса Христа — Его воскресении, вознесении на небеса и седении одесную Отца, — причем решаются некоторые соприкосновенные вопросы; б) учение об усвоении спасения: о вере, о таинствах — крещении и евхаристии, о почитании святых, их мощей и икон, о Писании, девстве и других соприкосновенных предметах; в) учение об окончании домостроительства: пришествии антихриста, воскресении мертвых, вечных наказаниях и наградах.

Кроме этого внешнего свойства — естественности и последовательности в размещении трактатов, рассматриваемое нами сочинение святого Иоанна Дамаскина отличается и внутренними свойствами науки или системы: точностью, ясностью и основательностью, с какими не были изложены догматы, все совокупно, ни в одной книге прежде. Метод при раскрытии догматов порознь в этом сочинении употреблен также самый приличный науке православного догматического Богословия: святой Отец, изъясняя и доказывая истины веры, пользуется не только местами Священного Писания, но и свидетельствами древних знаменитых учителей Церкви, и не говорит почти ничего, что не было бы определено и освящено или вселенскими Соборами или предшествовавшими ему Отцами; а вместе призывает в пособие и соображения здравого разума, озаренного светом Божественного Откровения. Из Отцов и учителей Церкви чаще всего приводить он мысли святого Григория Богослова, потом святого Дионисия Ареопагита, святого Василия Великого, святого Григория Нисского, Немезия, бывшего епископом немессийским в Сирии, святых Афанасия Великого и Иоанна Златоуста, далее — святого Кирилла Александрийского, Льва Великого, Максима Исповедника, Епифания и других. Вследствие всего этого Богословие святого Иоанна Дамаскина можно назвать как бы сокровищницей отеческих мыслей о догматах веры и притом мыслей, которыми проникнул он дальновидным зрением в самый дух учителей веры, подкрепил и объяснил во многих местах Словом Божиим, и стройно сочетал собственным размышлением. Нельзя, однако, не заметить с другой стороны: а) что в этой первой системе православной Догматики не все предметы веры изложены с одинаковой полнотой, а некоторые даже вовсе не упомянуты,[88] конечно, потому, что святой Отец имел в особенном внимании лишь догматы, подвергавшиеся в его время искажению от еретиков; б) что в это сочинение внесены некоторые предметы не догматического свойства,[89] хотя и имеющие отношение к догматам; в) наконец, что здесь нарочито не отделены собственно догматы веры, составляющие истинный предмет догматического Богословия, от частных богословских вопросов и мнений.[90] Но должно помнить, что святой Отец писал свое *Изложение*

— 112, Амвросиевом — 111 *(Калайдовича,* — об Иоанне, экз. болгарск., стр. 20 и 56, Моск. 1824). Разность зависела от того, что некоторые главы были совокупляемы под одно число или излагались, как отделъные. Разделение этого Богословия на четыре книги, не встречающееся ни в одном из греческих списков, а находимое только в списках латинских, по всей вероятности, придумано на западе в средние века, где такое разделение Богословия было в употреблении (Vid. prolog. in libr. *S. Johan. Dantasceni* de fide orthod., Мих. Лекеня, в 1 том. изданных им соч. этого Отца, стр. 119-120.)

[88] Нет, например, учения о благодати, об оправдании, о святых таинствах, кроме двух: крещения и евхаристии.

[89] Каковы трактаты: о свете, огне и о светилах — солнце, луне и звевдах, — о воздухе и ветрах, о водах, о земле, о скорби, страхе, гневе, способности мышления, памяти и под.

[90] См. кн. II, главы — от 6 до 22 и кн. IV, гл. 4, 5, 7 и др.

православной веры совсем не для школы, а для всех православных христиан, и потому не имел в виду подчиняться строго ее условиям и требованиям.

Появление Богословия святого Иоанна Дамаскина было важнейшим событием не только на востоке, но и во всей Христовой Церкви: ибо восток и запад христианский находились еще тогда в единении между собой по вере; и для запада точно так же, как для востока, *Точное изложение православной веры* было первой системой православной Догматики. Но, к прискорбию, это была вместе и система последняя, равно общая для того и другого: вскоре, с конца IX и особенно с половины XI века, церковь западная, увлекшись духом нововведений и возведя некоторые частные мнения на степень догматов, изменила древней Церкви вселенской и отделилась от православного востока. С тех пор судьба Богословия в церкви римской и Церкви православной сделалась различной. На западе возникла и утвердилась схоластика, достойная сподручница самой церкви тамошней, развившая новопринятые ей начала до последних крайностей. Забыв достодолжное уважение к Слову Божию и святым Отцам, там начали доказывать догматы веры не столько местами из Священного Писания и Предания, сколько тонкостями диалектики, и часто изречения Аристотеля, Цицерона, Виргилия или Овидия и других языческих писателей предпочитали свидетельствам не только Златоустов и Василиев Великих, но даже Пророков и Апостолов. Потеряв уважение к истинным догматам веры, после того как на степень их возведены некоторые частные мнения, там стали заниматься преимущественно подобными богословскими мнениями, старались делать заключения из догматов веры, дробили эти заключения на частнейшие положения, выдумывали множество вопросов, иногда самых пустых и ничтожных, состязались по всем правилам диалектики, и всему этому придавали величайшую важность. Возникло множество школ, академий и университетов, в которых схоластическое Богословие, в продолжение пяти или шести веков, развилось и процвело со всеми своими странностями и уродливостями. В этих школах написано множество богословских систем в одном и том же духе, за которыми древнейшая система догматического Богословия святого Иоанна Дамаскина была почти забыта, хотя первые схоластики пользовались ей.[91] Появились богословские секты, которые, из-за мнений своих *серафимских* или *божественных* учителей, шумно состязались между собой целые столетия, и наводнили богословскую литературу запада бесчисленными сочинениями.[92] На востоке — все было иначе. Оставаясь вполне верными древнему православию, здесь, по прежнему, продолжали питать совершеннейшее уважение к Слову Божию, в обоих его видах, писанному и неписанному; по прежнему продолжали изучать истины веры не иначе, как во всем последуя святым Вселенским и Поместным Соборам и святым Отцам. Были и на востоке школы в разных местах, где, как в школах западных того времени, преподавались даже высшие науки, по крайней мере, до взятия Турками Константинополя (в 1453 г.); господствовала и на востоке философия Аристотелева, в особенности диалектика,[93] — но никогда она не вторгалась здесь в область Богословия с такой незаконной силой, как было у схоластиков. На востоке не писали новых богословских систем, под преобладающим влиянием Аристотеля, где изречения его и других языческих писателей уважались бы наравне с текстами Священного Писания и свидетельствами святых Отцов. Здесь оставалась господствующей древняя богословская система святого Иоанна Дамаскина, вся извлеченная из писаний еще древнейших учителей Церкви, и если написаны некоторые новые опыты в подобном же роде, то на основании тех же начал истинного православия, под руководством тех же надежных руководителей в деле веры.

Живым доказательством мысли, что Богословие святого Иоанна Дамаскина оставалось тогда господствующим на востоке, служат многочисленные списки этого сочинения на греческом языке,

---

[91] Каковы: Петр Ломбард, Фома Аквинат и другие. Vid. Prolog, in libr. *S. Johann Damasceni* de fide orthod., в Лекеневом изд. творений сего Отца.

[92] О схоластике см. в церковных историях Мосгейма или Александра Наталиса — века XI, XII, XIII, XIV и XV, а подробнее — *Bulaei* — Histor. Universitatis Parisiensis, ed. Paris. 1665-1673, в IV томах.

[93] Corpus Hist. Bysant. tom. XXI, pag. 208-209, edit. Venet.; *Philippi Cyprii* — Chronicon eccles. Graecae, pag. 258, 280 и др. Lips. 1687; особенно — Institut. Hist. Eccl. *Moshemii* — saec. XI, XII, XIII et XIV, in singul. part. II, cap. 1.

простирающиеся через весь ряд веков до самого взятия Константинополя Турками, и доселе хранящиеся в разных библиотеках Европы.[94]

Едва только православная вера утвердилась окончательно между южными Славянами, спустя около ста пятидесяти лет по смерти святого Иоанна Дамаскина, Богословие его переведено было на язык славянский Иоанном экзархом ила патриаршим наместником в Болгарии, как одна из важнейших книг для новопросвещенных христиан.[95] С окончательным введением православия в России, это Богословие, в славянском переводе, перешло и к нам, и с тех пор употреблялось у нас постоянно до позднейших времен, как показывают списки его разных веков.[96]

Из других сочинений, написанных в то время на востоке в роде некоторой системы православного догматического Богословия, известны нам только три:

1) *Догматическое всеоружие православной веры* монаха Евфимия Зигадена или Зигабена.[97] Оно составлено в начале XII века по приказанию императора Алексея Комнина, и содержит в себе собрание мыслей святых Отцов и учителей Церкви (преимущественно: Афанасия Великого, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Максима Исповедника, Леонтия Кипрского, Иоанна Дамаскина и Фотия) о главнейших предметах веры и против главнейших религиозных заблуждений. Над собранием этим трудились несколько лучших того времени богословов, а Евфимий Зигабен привел только собранные мысли в порядок, разделил на главы или титлы, соединил в одно целое и довольно стройное. Здесь в 27 или 28 главах, которые в некоторых списках разделены на две книги,[98] сначала излагается учение о Боге, Его единстве по существу и троичности в Лицах, Его творении и воплощении; потом говорится против Евреев, Симона волхва и Маркиона, против Манихеев, Савеллиан, Ариан, Духоборцев, против Римлян, Несториан, Монофизитов, Иконоборцев, Армян, Павликиан, Богомилов и других еретиков, и таким образом, хотя более с полемической стороны, объемлются почти все коренные догматы. Опыт Евфимия Зигабена не отличается ни таким внутренним единством, ни такой последовательностью и отчетливостью, как Богословие святого Иоанна Дамаскина, но превосходит это последнее сочинение обширностью и обстоятельностью некоторых трактатов.

2) *Сокровище православной веры* (θυσαυρός όρθοδοξίας), Никиты Хониата (ум. ок. 1206 г.) — также сочинение в догматико-полемическом духе, направленное против ересей древних и современных, между прочим, против Павликиан, Богомилов и Сарацин, с показанием способа, как принимать последних в недра Христовой Церкви. От *Всеоружия* Зигабенова разнится тем, что подтверждает истины веры и опровергает заблуждения не только свидетельствами из святых Отцов, но и доказательствами из здравого

---

[94] Список XI века (1069 года) находится в нашей Императорской публичной библиотеке (см. в Опис. рукоп. румянц. музеума стр. 240, Спб. 1842); список XII века — в московской Синодальной библиотеке (Accurat. codic. Graec. MSS. biblioth. Mosqu. S. Synodi notitia et recensio, edit, *a Christ. Frid. de Matthaei,* Lips. 1805, T. 1, № 376); несколько таких древнейпшх списков разных веков, и писанных большей частью в Константинополе до взятия его турками, находится в венской императорской библиотеке и разных библиотеках Англии (*Petri Lambecii Hamburgensis* Comment, de Aug. Bibl. Caesar. Windobonensi, ed. 2, studio *Kollarii,* tom. III, pag. 260, 294 и 303; tom. IV, pag. 269 и 478-479, особенно же tom. V, pag. 2-14 et 535; также — Catalog, librorum manuscript. Angliae et Hiberniae, in unum collect... Oxoniae 1797 — vid. in indic, alphabet, sub voce: *Damascenus Johannes).*

[95] *Калайдовича,* Иоанн — экзарх болгарской, гл. III, стр. 17-58.

[96] Список XII века, бывший в руках Калайдовича и хранящийся в московской Синодальной бибдіотеке (Іоан., экз. болгар., стр. 17, 26-28), список XV века — в Румянц. музеуме (Опис. этого муз. *Востокова* — стр. 508), списки XVI века — в том же музеуме (стр. 236-240), в библиотеке волоколамского монастыря (*Калайдовича*, Иоанн, экз. болгарский, стр. 75), в Императорской публичной между рукописями графа Толстова (Опис. этих рукоп. отд. II, № 217, стр. 365), списки XVII века — между теми же рукописями (Опис. отд. II, №№ 8, 136, 175 и 249), в библиотеке воскресенского новоиерусадимского монастыря (см. Опис. рукопис. этой библ. в русск. древн. памятниках — *Сахарова,* выпуск 1, Спб. 1842, стр. 6) и других (см. в Чтениях Императ. моск. Общества Истор. и древн. русск. за 1846 г., статьи: *Сильвестр Медведев, отец славяно-русск. библиогр.* — стр. XXVII, и вслед за тем: *оглавление книг, кто их сложил* — стр. 29 и 32).

[97] Πανοπλία δογματική τής ορθοδόξου πίστεως (ήτοι όπλοθήκη δογμάτων), περιέχουσα έν συνάψει τά τοΐς μακαρίοις καί θεοφόροις πατράσι συγγραφέντα, είς τάξιν δέ καί διεσκεμμένην άρμονίαν παρά Ευθυμίου Μονάχου Σιγαδένου τεθέντα. В подлиннике издано только однажды в Валахии 1710 г., а в переводе латинском неоднократно (Walhii — Bibl. Theolog. 1, pag. 617).

[98] *Petri Lambecii* — Comment, de Aug. biblioth. Windobonensi, tom. III, pag. 420, e·. tom. V, pag. 698·, *Cave* — Script, ecll. hist. litter. saec. XII, sub. voce: *Evthymius Zygabenus.*

разума, и многие вопросы рассматривает гораздо подробнее и отчетливее. Состоит из 27 книг, из которых, к сожалению, изданы только первые пять.[99]

3) *Церковные разговоры о единой истинной вере Христовой* — святого Симеона, архиепископа солунского (живш. в начале XV в.). Они разделены на две части: первая направлена против безбожников, язычников и иудеев, и состоит из десяти глав, в которых доказывается, что Бог существует, что Он есть един по существу и троичен в Лицах; вторая направлена против еретиков, начиная с Симона волхва до позднейших: Богомилов, Варлаама, Акиндина и других, также против Магометан, и состоит из двадцати трех глав, где излагаются некоторые другие черты православного учения. Все это сочинение не обширно, но отличается ясностью, отчетливостью и более всего тем, что извлечено преимущественно из Священного Писания и писаний святых Отцов.[100]

Не можем пройти здесь молчанием и некоторые краткие опыты совокупного изложения догматов, появившиеся в то время в православной Церкви. Таковы: а) *Изложение православной вер*ы — Григория Паламы, архиепископа солунского, жившего в половине XIV века;[101] б) *Изъяснение священного символа православной веры Христовой* — другого солунского архиепископа, Симеона — в начале XV века;[102] в) *Исповедание православной и неповрежденной веры Христовой* — Геннадия или Георгия Схолария, цареградского патриарха, составленное в ответ на вопрос об ней турецкого султана Магомета II, по взятии Константинополя;[103] г) *Катихизис* (Κατήχησις) Мелетия Пеги, константинопольского патриарха, отличавшегося ученостью в XVI веке,[104] и особенно — д) *Три догматические послания* константинопольского патриарха Иеремии к вюртемберским богословам-протестантам (написаны между 1576-1581 гг.), где, на основании Слова Божия, определений Вселенских Соборов и учения святых Отцов, довольно обстоятельно излагается вообще вероучение восточной православной Церкви, преимущественно же с тех сторон, которые отличают ее исповедание от исповедания августинского.[105] Таковы же из появившихся в России: е) *Книжица о единой истинной православной вере и святой соборной апостольской Церкви*, направленная против Латинян и изданная в Остроге ок. 1588 г.;[106] ж) книга *о вере единой, святой, соборной, апостольской Церкве,* — иеромонаха Захария Копыстенского, также направленная против Латинян и изданная 1619 г. в Киеве;[107] з) *Катихизис,* приписываемый Лаврентию Зизанию, литовскому протоиерею, изд. в Москве 1627 г.[108]

---

[99] И то в латинском лишь переводе, между прочим — in max. biblioth. Patrum, tom. XXV, pag. 54 et sqq (Vid. *Casimiri Oudini* — Comment. de Script. Eccles. antiqu., tom. II, pag. 1711, Lips. 1722; *Walch*. bibl. Theol. 1, pag. 619). Содержание всех книг означено у Монфокона (Palaeograph. graec. lib. IV, cap. 9, pag. 327. Conf. *Fabricii — Biblioth.* graec. vol. XI, p. 420).

[100] Полное заглавие его следующее: Διάλογοί ἐκκλησιαστικοί Ἀρχιερέως καί Κληρικού κατά Ἀθεων, Ἑλλήνων τε καί Ἰουδάιων, καί πόσων τών αἱρέσεων, καί περί τής μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου, καί Θεού, καί Σωτήρος ἡμών Ἰησοῦ Χρίστοϋ. Τά πάντα ἐκ τών ἁγίων γραφών, καί Πατέρων ἐρανιθέντα, καί συντεθέντα πρός ἀπολογίαν τών, ὁσα κατά καίρούς ἐρώτησαν αυτόν διάφοροι ἑύλαβείς. Помещено в полном собрании сочинений святого Симеона Солунского, изд. на греческом языке в Венеции 1820.

[101] Напечатано по-русски в журнале “Воскресное Чтение,” год. V, стр. 17-11, Киев 1841.

[102] Помещено в помянутом нами греческом изд. сочинений этого Святителя стр. 451-479, под заглавием: Ἑρμηνεία εἰς τό τής ὀρθοδόξου πίστεως τών Χριστιανών ἱερόν σύμβολον.

[103] Можно видеть у Киммеля: Libri Symbol. Eccl. graecae, pag. 1-24, Jenae 1843.

[104] *Philip. Cyprii* — Chron. eccl. graecae, pag. 434, Lips. 1687.

[105] Изданы эти послания вместе с посланиями к Иеремии виртембергских богословов, под заглавием: Acta et scripta Theolog. Wirtemb. et Patriarchae Constantinop. D. Hieremiae.... graece et latine ab iisdem Theolog. edita, Wirtemb. 1584.

[106] Опис. рукоп. румянц. муз. № 295; Опис. старопеч. книг, графа Толстова, церков. печати № 26, и *Сахарова* Обозр. Славяно-Русск. библиогр. том. 1, кн. 2, № 80.

[107] *Сахарова* Обозр. Славяно-Русск. библиогр. том, 1, кн. 2, № 176.

[108] Там же под № 235. Чем руководствовались предки наши в деле веры до издания катихизисов? Кроме творений отеческих вообще, издавна переведенных в немалом количестве на славянский язык, в частности — 1) *Точным изложением православной веры* — святого Иоанна Дамаскина (см. выше примеч. 96); 2) некоторыми другими подобного рода, хотя и более краткими, сочинениями древних учителей Церкви, издавна также переведенными на славянский язык, каковы: а) *Богословские вопросы и ответы*, род довольно обстоягельного катихизиса, — Анастасия Синаита, антиохийского патриарха (†599), встречающиеся еще в Святославовом Сборнике — XI в (Опис. рукоп. румянц. муз. № 356) и потом в списках XV в (там же № 6); б) *Правила о вере и жизни христианской* — святого Геннадия, Константинопольского патриарха (†471), встречающияся в рукописи XIV в (Прибавл. к Твор. святых Отцов в русск. перев., стр. 1, М. 1845); в) *К Князю Антгоху о многих и нужных взысканиях...* святого Афанасия Александрийского, также род некоторого катихизиса по вопросам и ответам, встреч. в рукописях XVI в (Опис.

Что касается частных догматических исследований и трактатов, написанных тогда на востоке, то они, главным образом, имеют предметами своими отличительные догматы православия, извращаемые или отвергаемые папистами и протестантами. Замечательнейшие из этих сочинений: а) направленные против учения западной церкви *о происхождении Святого Духа и от Сына* — принадлежат Фотию, цареградскому патриарху IX в., Евстратию, никейскому митрополиту XII в., Герману, константинопольскому патриарху XIII в. и двум солунским архиепископам — Григорию Паламе и Нилу Кавасиле XIV в.; б) направленные против учения *о главенстве папы* — тому же солунскому архиепископу Нилу Кавасиле и монаху Варлааму XIV века; в) вообще *против заблуждений Латинян* — Никите Пекторату, константинопольскому пресвитеру XI века, Георгию, корцирейскому митрополиту XII в., Григорию кипрскому XIII в. и Макарию анкирскому XV в., а из Русских — Леонтию Карповичу и Захарию Копыстенскому — начала XVII века; г) *против заблуждений протестантских* — из Греков — Гавриилу, филадельфийскому митрополиту, а из Русских — новгородскому монаху Зиновию XVI в.[109]

§8. Третий период православно-догматического Богословия

Так прошли для православно-догматического Богословия средние века, называемые вообще веками *темными* по состоянию просвещения во всем христианском мире. С конца XV и особенно с начала XVI столетия, вследствие изобретения книгопечатания (1440), распространения древней греческой учености и памятников ее между народами запада, по взятии Константинополя (1453), вследствие реформации (1517) и других причин, для западной Европы настал новый период просвещения вообще, и в частности новый период в развитии Богословия. Для востока с его православной Церковью, равно как для православного Богословия, этот период наступил гораздо позже — почти с половины XVII века, хотя подготовлялся и в оба предшествовавшие столетия.

Обстоятельства, подготовлявшие его, были следующие. С самого отделения своего от Церкви вселенской, римские первосвященники постоянно заняты были мыслью подчинить себе православный восток и в частности православную Россию, как свидетельствует непрерывный ряд их попыток, представляемых историей. Но никогда эти попытки не были так сильны, так близки к успеху и опасны для православия, как с шестнадцатого века. В Греции им благоприятствовали падение империи (1453) и последовавший за тем упадок просвещения; в России — недостаток просвещения и присоединение западной части ее к Польше (1569). Главным орудием как здесь, так и там явился новоучрежденный (1540) орден иезуитов. Быстро проникли они в Польшу и западную Россию, основали свои школы в Полоцке, в Вильне и на Волыни, для воспитания в своем духе детей православных; повсюду рассеивали сочинения против восточной Церкви для увлечения в свои сети и людей взрослых, считавшихся ее чадами от колыбели — и несчастная Уния, возникшая в западном крае России к концу XVI века, была первым плодом этих усилий.[110] Также быстро проникли достойные ученики Лойолы в Грецию, завели свои училища в Галатах и даже в Константинополе, выдавали себя за безвозмездных учителей юношества,

---

рукоп. графа Толстова, отд. 1, № 304); г) *Книга Катихизис, сказующе учение о вере и о нужнейших винах, пристоящих к ней,* встреч. в рукописях XVI в (там же, отд. II, № 340), — сочинение неизвестного, но внесенное в Катихизис, изд. в Москве 1649 г., при патриархе Іосифе, на ряду с несколькими *отеческими* вероизложениями *(Сахаров,* Обозр. Славяно-Русск. библиогр. т. 1, кн. 2, № 510). Из *печатных катихизисов* на славянском языке известны и другие, кроме нами поименованных выше; но они или не употреблялись в нашем отечестве, или даже неправославны. Таковы: а) катихизис, изданный в Венеции в 1527 г (Слов. русск. дух. писат. *Евгения*, 1, стр. 262, изд. 2-е); б) катихизис лютеранский, переведенный отступниками от православия Матфеем Кавечинским, Симеоном Будным и Лаврентием Крышковским, и изд. в Несвиже 1561 г., а потом в Риме 1583 г (там же и русск. истор. Сборн., том. VI, стр. 302, Москва 1843); в) катихизис, переведенный Ангоном Далматом и Стефаном Истрианином, изд. в Тюбинг. 1561 г (в том же истор. Сборн. и на той же стр.); г) катихизис, переведенный с латинского языка и изд. в Вильне 1585 г (*Bergii* — de statu eccl. et relig. Moscow, p. 31 и *Сахарова* — хронолог. опись русск. библиогр. в русск. древн. Памятниках, Спб. 1842); д) два катихизиса славянские, но изд. латинскими буквами в 1582 и 1603 (русск. историч. Сборн. т. VI, стр. 303); е) катихизис, изд. Матфеем Дивковичем в Венеции 1611 г (там же).

[109] См. *преосвящ. Иннокентия* — Начерт. Церк. ист. век. IX-XVII, в отд. *О церковных писателях; Mich.. Heineccii* — Abbildung der altcn und neuen griechischen Kirche, Leipz. 1711. Anhang. p. 70-72 et 78; *Walchii* — Bibl. Theolog. 1, p. 630-642; преосвящ. *Евгения* — Словарь русск. дух. писат., под именами означенных нами русских писателей.

[110] Истор. русск. Церкви, преосвящ. *Филарета,* III, стр. 81; V, стр. 72 и след., изд. 1847.

старались быть духовниками народа, и рассеивали пагубные для православия сочинения,[111] между тем как за пределами Греции, в знаменитых университетах и академиях запада, куда, за недостатком собственных училищ, спешили греческие юноши, жаждавшие просвещения, они незаметно напитывались тем же духом, опутывались теми же сетями, и папа Григорий XIII в самом Риме основал греческую коллегию, где безвозмездно воспитывал всех приходящих Греков и Русских.[112] Вся эта усиленная деятельность Ватикана объясняется Лютеровой реформой: лишившись, вследствие ее, бесчисленного множества древних чад своих, папы думали вознаградить свою потерю подчинением себе Церкви восточной, и не щадили для сего никаких средств. Но не оставались бездеятельными и протестанты: они также (особенно лютеране и кальвинисты) спешили распространить свое учение между восточными христианами, и уже в XVI веке имели свои храмы в воеводствах подольском, киевском, галицком, волынском и в Белоруссии, проникли в Валахию, утвердились в Греции, где в самом Константинополе составили себе сильнейшую партию, противоборствовавшую иезуитам;[113] также старались распространять между православными свои сочинения, и для совращения Русских переводили на славянский язык свои катихизисы,[114] а в Греции издали под именем константинопольского патриарха Кирилла Лукариса *Исповедание веры*, совершенно проникнутое духом кальвинизма, и произведшее столько волнений во всей восточной Церкви.[115] Таким образом православные находились посреди двух огней: паписты усиливались привлечь их на свою сторону, доказывая им, между прочим, будто Церковь восточная всегда была согласна в своем вероучении с западно-римской; протестанты влекли на свою, утверждая напротив, что не римское, а собственное их, протестантское вероучение согласно с восточным.[116] Что оставалось делать в таких обстоятельствах в охранение православия? Требовалось, прежде всего и более всего, составить возможно-точное и подробное исповедание православной восточной Церкви, из которого бы ясно увидели чада ее, как издревле веровала она и научала верить, и разнится ее истинное учение от учения папистов и протестантов; требовалось потом основать для православных собственные училища, где преподавалось бы, между прочим, и православное Богословие во всей обширности, и откуда бы выходили не только достойные учители православной веры, но и ученые защитники ее от не православных. На оба эти требования, которые ясно сознавали тогда многие и в Греции и в России,[117] пламеннее всех других отозвался Петр Могила, митрополит киевский. Он изыскал средства составить *Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной*, и первый ввел в свою киево-могилянскую Коллегию преподавание Богословия в такой обширности, в какой преподавалось оно в тогдашних училищах Европы, и таким образом положил начало (1631-1647) для нового, *третьего периода* в истории православного догматического Богословия.

---

[111] Chronicon. eccl. graecae *Ph. Cyprii,* pag. 461-464.

[112] *Leon Allatii* — de eccl. occid. atque orient, perpet. consens, lib. III, cap. 7, n. 7, pag. 986, ed. Colon. Agripp.

[113] Истор. русск. Церкви, *преосвящ. Филарета,* III, стр. 84-85; Ἐπίκρισισ εἰς τήν νεοελληνικής ἐκκλησίας σύντομον..., соч. *Константина Икономоса,* 1839, стр. 299 и 360; Monuments autentiques de la relig. des Grecs... par *Joh. Aymon,* pag. 8-15, ed. 1708.

[114] Смотр. выше примеч. 108 и грамоту всеросс. патриарха Адриана о книге: “Православное Исповедание.”

[115] Chronicon. Eccl. graecae, *Ph. Cyprii,* pag. 481: Ἐκκλησιαστική ίστορία Μελετίου, tom. III, p. 430 et 447; Начерт. Церк. Истории преосвящ. *Иннокентия,* век. XVII, в статье: *о церковныос писателях в Греции.*

[116] Споры об этом между папистами и протестантами начались еще с конца XVI века по случаю переписки константинопольского патриарха Иеремии с виртембергскими (вюртембергскими?) богословами, и тогда написано об этом предмете с той и другой стороны по нескольку сочинений; но гораздо более усилились с первой четверти XVII века, по случаю так называемого исповедания Кирилла Лукариса; а вслед за тем умножилось и число сочинений, написанных как папистами, так и протестантами, с целью — доказать, будто Церковь греческая согласна в своем учении с римской ли или с протестантской. Перечень тех и других сочинений можно видеть у Гейнекция в Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche, Leipz. 1711, Anhang. pag. 80-82.

[117] Это видно: а) из определения восточных Патриархов заводить училища в каждой епископии, постановленного еще на соборе их в 1593 г (Деяния этого собора напеч. в *Скрижали,* изд. патриархом Никоном в 1656 г.); б) из действительного заведения в то время нескольких училищ на юге Россия (Истор. русск. Церкви, преосвящ. *Филарета*, III, 65; IV, 95-99); в) из появления в то время нескольких сочинений как в Греции, так и в России, в охранение православия от притязаний папистов и реформаторов (см. *Heineccii* — Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche, Anh. p. 71, 78, и Истор. русск. Церкви преосвящ. *Филарета*, IV, 104).

Православное исповедание, по истине, составляет эпоху в этой истории. Доселе сыны Церкви восточной не имели особой символической книги, в которой бы могли находить для себя подробнейшее, данное от имени самой Церкви, руководство в деле веры при ученом раскрытии и защищении догматов, но довольствовались только краткими символическими вероопределениями святых Вселенских и Поместных Соборов и правилами святых Отцов, поименованных собором трулльским, а вслед затем уже и всеми другими отеческими писаниями, которые, однако, не могли иметь такой важности. *Православное Исповедание* Петра Могилы, рассмотренное и исправленное на двух соборах — киевском (1640 г.) и ясском (1643 г.), рассмотренное и одобренное потом всеми четырьмя вселенскими патриархами и патриархами русскими — Иоакимом и Адрианом, явилось первой символической книгой восточной Церкви. Здесь в первый раз изложены все догматы её от её имени в возможной точности, и притом так что, направлены не только против ересей древних, но и против новых заблуждений, возникших на западе со времени отпадения его от вселенского православия. Здесь, следовательно, дано подробнейшее и вместе надежнейшее руководство в деле веры как всем православным, так в частности и православным богословам при обстоятельном раскрытии догматов. Введение православного догматического Богословия в школы составляет также своего рода эпоху в истории этого Богословия, ибо отселе собственно оно в первый раз становится наукой, входит в ряд других наук и неизбежно подчиняется, сколько позволяет свойство откровенных истин, всем условиям науки и школы, — тогда как все прежние опыты Богословия, хотя имеют в большей или меньшей степени некоторые свойства науки, написаны были совсем с другой целью, — не для школы, а для жизни.

Со времени введения православного догматического Богословия в наши отечественные школы, — в развитии его можно различать три частнейшие отличия.

Сначала, впродолжение первых восьмидесяти лет (1631-1711), оно преподавалось в виде отдельных трактатов, без всякой почти систематической связи между ними и без строгого отделения догматов веры от других христианских истин. Потому и называлось Богословием вообще, а не Богословием догматическим, хотя по преимуществу рассматривало догматы. Все это известно из трех-четырех учебников киевской Академии, сохранившихся в рукописях. Древнейшим из них (читан. с 1642 по 1646 г.) в размещении трактатов следует порядку известного Богословия Фомы Аквината,[118] где видны еще следы некоторой системы; во втором учебнике (1693-1697) трактаты не связываются уже между собой ничем внутренним, а только внешними словесными переходами от одного трактата к другому, помещаемыми в начале каждого; в третьем (1702-1706) и в четвертом (1706-1711) учебниках по местам недостает и такой внешней связи. Рассуждая о Боге, о воплощении, о Церкви, о таинствах и других догматах веры, все эти учебники имеют трактаты и о грехах и о добродетелях, т.е. о предметах Богословия нравственного. Метод в раскрытид истин господствует здесь чисто схоластический. Это ряд состязаний (disputatio), из которых каждое разлагается на несколько вопросов; вопросы делятся на новые вопросы, выражаются в частнейших положениях; затем следуют доказательства, многочисленные возражения, опровержения. Направление в этих учебниках — в духе Церкви православной и строго полемическое, особенно против папистов и протестантов, от чего спорные предметы рассматриваются с величайшей обширностью, и им посвящаются, после раскрытия истин с положительной стороны, еще особые состязательные трактаты (tractatus Theologiae controversae). Почему школьное Богословие явилось у нас сначала в таком не систематическом виде и с таким методом, это объясняется тем, что, по форме, оно пересажено к нам из Европы, где воспитывались почти все первые наставники киевской Коллегии, и где, в лучших училищах, продолжала еще господствовать схоластика.[119] Направление же объясняется духом и вместе тогдашними обстоятельствами православной Церкви, которая и в Греции, и в России, как юго-западной, так и восточной, подвергалась тогда сильнейшим нападениям со стороны римских католиков и протестантов.

---

[118] *Thomae Aquinatis* — Summa theologiae, изд. многократно. Она состоит ив трех частей и излагает не только догматическое, но и нравственное учение. *Walchii* — Bibl. Theolog. 1, p. 28.

[119] Истор. киевской Академии, иером. *Макария Булгакова,* Спб. 1843, стр. 36-39, 61-62, 69-74, 136-138.

Феофан Прокопович, преподававший догматическое Богословие в киевской Академии с 1711 г. по 1716 г., первый отделил его от Богословия нравственного,[120] как особенную науку, и представил в системе, а потому справедливо называется отцом систематического Богословия в России. План его Догматики следующий: первая часть рассуждает о Боге в самом себе (de Deo ad intra): 1) едином по существу и 2) троичном в Лицах; вторая — о Боге во вне (de Deo ad extra), т.е. в Его действиях, и именно — 1) об Его творении: а) мира видимого и б) невидимого, и 2) об Его промысле: а) общем по отношению ко всем тварям и б) особенном по отношению к падшему человеку, состоящем в восстановлении рода человеческого через Иисуса Христа.[121] План в общих чертах, очевидно, хороший, хотя в подробностях (особенно в подразделении последнего отдела: о восстановлении человека) не без недостатков, и хотя сам автор не успел осуществить его, доведя свои записки только до трактата о падении человека.[122] Метод в этих записках все еще отзывается схоластикой, но уже схоластикой умеренной: истины излагаются большей частью в положительной форме, а не в виде диспутаций; многие пустые вопросы исключены. В направлении записок по прежнему преобладает полемика, но преимущественно направленная против папистов. В авторе видна обширная богословская ученость. Нельзя, однако, не сознаться, что Феофан, вероятно, приготовляя свои записки наскоро, не всегда достаточно обдумывал мысли, какие заимствовал из готовых пособий, а впоследствии не имел времени ни дополнить, ни исправить этих записок — от того в них, как заметил еще преосвященный митрополит киевский Евиений, по местам остаются прямые выписки из Гергарда и других иностранных богословов.[123]

После Феофана Прокоповича, в течение почти целого столетия (1715-1809), в порядке и методе преподавания у нас догматического Богословия заметно какое-то колебание. Одни продолжали идти прежним путем, бывшим до Феофана, т.е. составляли свои записки в виде отдельных трактатов, ничем несвязанных между собой; другие напротив, последуя Феофану, старались излагать догматы в некоторой системе. Одни удерживали прежний метод — схоластический, хотя более или менее умеренный, и раскрывали истины не только положительно, но и полемически, притом на языке чуждом для нас, латинском; другие излагали эти истины только положительным образом, просто, общенародно, без всякой почти схоластики и полемики, и на языке отечественном.

Из опытов догматического Богословия, написанных в виде отдельных трактатов, методом умеренно-схоластическим и дидактико-полемическим, замечательнейшие: а) Богословские уроки архимандрита Сильвестра Кулябки, читанные в киевской Академии с 1741 по 1745 год, хотя неоконченные;[124] б) *Краткое Догматико-полемическое Богословие* архимандрита Иакинфа Карпинского, преподанное в коломенской Семинарии в 1771-1772 г., и расположенное в одиннадцати главах;[125] в) наконец *Догматико-полемическое Богословие* архимандрита Сильвестра Лебединского, преподанное в казанской Академии в 1797-1799 г., и расположенное в шестидесяти восьми главах.[126] Следует, однако, заметить, что хотя в двух последних опытах трактаты и главы не связаны между собой никакой нарочитой системой, но они следуют одни за другими в самом естественном порядке, почти в том самом, в каком обыкновенно располагаются и в системах.

Из опытов догматического Богословия, написанных в виде системы — а) методом дидактико-полемическим и схоластическим — известны: *Христианское православное Богословие* преосвящ. Георгия

---

[120] Все Богословие он разделяет на две части и первую назвал: pars Theologiae de fide seu de credendis, а последнюю: pars Theologiae de faciendis (см. Prolegom. cap. 3).

[121] После довольно обстоятельного изложения своего плана Догматического Богословия, Феофан заключает: ut haec ipsa arctius stringam: considerendus *Deus* est *ad intra* in essentia et personis, et *ad extra* in efficientia sua, quae consistit in creatione et providentia. Providentia vero duplex est: altera communis, altera singularis, in qua totum situm est salutie nostrae negotium (ibid.).

[122] Впрочем Догматическое Богословие Феофана, по предначертанному им Плану, окончено все митрополитом киевским Самуилом, и издано в 3-х томах 1782 г. в Лейпциге.

[123] Словарь историч. о бывших в России писат. Духов. чина т. II, стр. 314. изд. 2-е.

[124] Истор. киевской Академии, Спб. 1843, стр. 139-141.

[125] Оно издано под заглавием: Compendium orthodoxae Theologicae doctrinae, ab Arch. *Hyacinto harpinski* concinnatum. Lips. 1786.

[126] Издано двукратно (1799 и 1805) под заглавием: Compendium Theologiae classicum didactico-polemicum doctrinae orthodoxae Chrietianae, maximo consonum per theoremata et quaestiones expositum... et caet.

Конисского[127] и *Догматико-полемическое Богословие* преосвящ. Иринея Фальковского:[128] оба эти руководства читаны в киевской Академии, первое в половине (с 1751 по 1755 г.), последнее к концу прошлого и в начале нынешнего столетия (1795-1804), и оба составлены по плану, предначертанному Феофаном Прокоповичем; б) методом только положительным, без полемики и схоластики — *Догматическое Богословие* преосвящ. Феофилакта Горского — читано в московской Академии (с 1769 по 1774) по плану, начертанному самим автором и не отличающемуся строгостью.[129]

Наконец, просто, общенародно и на отечественном языке, без строгой системы, но с довольной последовательностью написаны:

а) *Сокращенная христианская Богословия* — преосвящ. митрополита московского Платона, преподанная им наследнику Всероссийского престола Павлу Петровичу (1763 — 1765): она состоит из трех частей, и Догматика изложена собственно во второй;[130]

б) *Догматическая Богословия* — архимандрита Макария, читанная в тверской Семинарии в 1764-1766 г.[131] и — в) *Христианская Богословия* — иеромонаха Ювеналия Медведского, в которой Догматика занимает одну первую часть, составленная в 1797 году.[132]

Сравнительно лучшими из всех доселе упомянутых опытов догматического Богословия, по основательности и полноте, справедливо признаются опыты архимандрита Макария, преосвящ. Иринея и преосвящ. Феофилакта.

Со времени преобразования наших духовных Училищ, начавшегося в 1809 г., или точнее, с издания в свет конспекта богословских наук для этих училищ в 1812 г. и потом с издания уставов для духовных Академий и Семинарий в 1814 году, — догматическое Богословие начало уже постоянно преподаваться у нас в виде системы. Для него предначертан и общий план (в означенном конспекте), указаны и метод и направление (в конспекте и уставах). С тех пор, как известно, написано несколько опытов систематического изложения православных догматов профессорами наших духовных Академий и Семинарий, хотя, к сожалению все это остается лишь в рукописях, за исключением немногих трактатов, напечатанных в наших духовных периодических изданиях. Единственный опыт, изданный в свет, есть догматическое Богословие профессора московского Университета, протоиерея Петра Терновского, отличающееся отчетливостью и сжатостью.[133] Правила, изданные бывшей Коммисией духовных Училищ в 1838 г. касательно преподавания семинарских наук, и новые правила касательно того же предмета, изданные Священным Синодом в 1840 году, более и более определяют, между прочим, и метод и направление истинно-православного догматического Богословия. Остается желать, чтобы по этим указаниям составились наконец у нас систематические учебники догматического Богословия, достойные предмета и вполне соответствующие потребностям образующагося в духовных Училищах юношества и всей Церкви.[134]

Не без причины, говоря о развитии православного догматического Богословия, как науки, во весь последний период, мы ограничивались только нашим отечеством. В Греции и на всем востоке, со времени падения Константинополя, просвещение находилось в крайнем упадке; школ почти не существовало, а

---

[127] Не издано и хранится в рукописях. Конспект его см. в Истор. киевской Академии, стр. 141-142.

[128] Christianae, orthodoxae, Dogmatico-polemicae Theologiae. olim a clariss, viro Theoph. Procopowicz ejusque continnatoribus adornatae, compendium, in usum Ross... juventutis concinnatum, atque adjectione sex ultimorum librorum juxta delineationem ejusdem cl. Theophanis ab Archim. *Irinaeo Falkowski* completum. Mosquae 1802.

[129] Orthodoxae orientalis ecclesiae dogmata, sen doctrina Christiana de credendis..., Petrop. 1818. А очерк самого плана см. в § 22, на стр. 67.

[130] Издана была несколько раз. См. в Словаре дух. писат. *М. Евгения,* под словом: *Платон Левшин.*

[131] Издана двукратно: 1783 и 1790 г., в Санкт-Петербурге.

[132] Изд. в Москве 1806 года.

[133] Издано двукратно: в 1838 и 1843 г.

[134] Такой учебник для средних духовно-учебных заведений, действительно, и явился у нас в недавнее время под заглавием: “Догматическое Богословие православной кафолической восточной Церкви, с присовокуплением общого введения в курс Богословских наук, — преподанное в киевской Дух. Семинарии Ректором *архимандритом Антонием.*

если и существовали где, то одни первоначальные, в которых Богословие не преподавалось.[135] Все, искавшие себе высшего образования, должны были отправляться в западные училища, или посвящали всю жизнь свою домашним, усиленным занятиям.[136] Не прежде, как с половины прошлого столетия, со времен знаменитого Евиения Булгариса, который, будучи преемственно ректором гимназий в Яннине, на Афоне и в Константинополе, первый начал преподавать догматы веры в систематическом порядке, наука эта сделалась известной в греческих школах;[137] но она преподавалась там постоянно только по рукописям, которые остались нам неизвестными. С восстановлением Греции на степень самобытного королевства, когда в основанном ей афинском Университете дана кафедра и для преподавания богословских наук во всей обширности и полноте, и когда вообще просвещение, как светское, так и духовное, начало более и более распространяться между Греками, можно надеяться, что они снова примут деятельное участие и в судьбах православного догматического Богословия, понимаемого в смысле науки.

Обращаясь от догматических систем и учебников к кратким изложениям веры и частным исследованиям догматическим, находим тех и других немало впродолжение настоящего периода как в Греции, так и в нашем отечестве.

В ряду кратких изложений и изъяснений веры достопримечательнейшие суть: I) на греческом языке — а) *Исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной* иеромонаха Митрофана Критопула, бывшего впоследствии патриархом александрийским, написанное им по просьбе иностранных ученых, во время путешествия его по Европе;[138] б) *Исповедание* Иерусалимского патриарха Досифея, читанное и утвержденное на Иерусалимском соборе 1672 г., и потом от лица всех восточных Первосвятителей присланное к нашему Священному Синоду в 1723 г., как точное изложение православной веры,[139] и в) *Православное Исповедание или изложение веры православныя апостольския Церкви* — Евгения Булгариса, окончившего дни свои в России в сане славенского и херсонского архиепископа;[140] II) на русском языке — а) *Катихизис* преосвящ. Феофана Прокоповича, долго употреблявшийся в школах;[141] б) *Катихизисы*, краткий и обширный, преосв. Платона, митрополита московского, имевшие тоже назначение;[142] в) наконец *Катихизисы,* особенно пространный, преосвящ. Филарета, митрополита московского, ныне издающиеся как для преподавания в училищах, так и для употребления всех христиан православных.[143]

---

[135] Turcograeciae libri octo a *Mart. Crusio....* edit. Basil., pag. 94, 205, 246 et 537; Chronicon Eccl. graec. *Phil. Cyprii,* pag. 507. In tota Graecia, говорит именно Крузий, studia nullibi florent, Academias et professores publicos nullos habent, praeter scholas triviales, in quibus pueri ὡρολόγιον, ὁκτώηχον, Psalterium aliosque libros, quorum in missa usus est, legere docentur. Qui vere eos intelligant inter presbyteros et calogeros paucissimi sunt... Крит оставался единственным пристанищем для наук (Turcograec. pag. 537). В Константинополе основано первое греческое училище уже при Магомете IV, царств. 1644-1689, богатым купцом Манолаки (Истор. Иерус. Патр. *Досифея*, т. II, стр. 477).

[136] Quidam Italiae Academias adeunt, in quibus antiquam lingnam, principia philosophiae *Patrumque Theologiam* percipiunt (Turcograec... pag. 205). Несмотря, однако, на все неблагоприятные обстоятельства, число ученых между Греками и преимущественно между греческими пастырями постоянно было значительно. Димитрий Москополит насчитывает их, в продолжение одного XVI и отчасти XVII века, до девяноста *девяти (Demetr. Procopii Moschopolitae* brevis recensio eruditorum Graecorum superioris saeculi, nonnullorum etiam praesenti hoc nostro florentium, conscripta 1720. Vid. *Fabricii* — Biblioth. Graec. vol. XI, pag. 770-804, Hamb. 1722).

[137] См. статью: *Состояние просвещения в новой Греции от начала прошлого столетия до последних событий в ней, т.е. до войны за независимость* (1821 г.), в Москвитянине за 1843 г., часть VI, стр. 367-403, и Словарь духов. писателей, *М. Евгения,* под словом: *Евгений Булгар.*

[138] 'Ομολογία τής ἀνατολικής ἐκκλησίας τής καθολικής καί αποστολικής.... διά Μητροφάνους ἱερομονάχου, издано, с латинским переводом, Helmstadii 1661.

[139] В подлиннике, с латинским переводом, его можно видеть у Киммеля — Libri symbol. Eccl. graecae, а на русском языке оно издано под заглавием: *Послание Патриархов православно-католической Церкви о православной вере.*

[140] На еллино-греческом языке напечатано в Амстердаме 1765.

[141] См. о нем в Словаре М. Евгения, под словом: *Феофан Прокопович.*

[142] Там же под словом: *Платон Левшин.*

[143] Из других катихизисов, явившихся в настоящий период I) в Греции известны: а) Σύνοψις τών θείων καί ἱερών τής Ἐκκλησίας δογμάτών — *Григория Протосинкелла,* Venet. 1635; б) Κατήχησίς ἱερά... *Николая Булгара*, Venet. 1861; в) Sacra tabula fidei Apostolicae, sanctae, oecumeuicae ac orthodoxae graecae orientalis Ecclesiae..., edita (на одном латинском языке) a *Theocleto Polyide,* archiecclesiarcha in sancto Monte, 1736; II) в России: а) Краткий Катихизис, или собрание науки о артикулах веры,

Частные догматические исследования и в настоящий период, как прежде, относились, по преимуществу, к тем предметам веры, которые подвергались нападениям со стороны неправославных, и потому имеют характер более полемический. Лучшие из этих сочинений:

I) против папистов: а) о *происхождении Святого Духа* — Георгия Корезия, Иоанникия Галятовского, особенно Адама Зерникова и Феофана Прокоповича, б) в опровержение учения *о главенстве папы* — Георгие Корезия, Иоанникия Галятовского и Нектария, Иерусалимского патриарха, в) *о времени пресуществления Евхаристии* — братьев Лихудов, Иоанникия и Софрония, святого Димитрия Ростовского и Стефана Яворского;

II) против протестантов: а) *о седми таинствах Церкви,* также *об*а *иконах, о призывании, святых* — Георгия Корезия, б) *в опровержение вообще лютеранских и кальвинских заблуждений* — Мелетия Сирига, братьев Лихудов, Стефана Яворского и Феофилакта Лопатинскаго;

III) против раскольников: а) *о времени пришествия антихристова и кончины века* — Стефана Яворскаго; б) *в обличение всех вообще раскольнических заблуждений* — книги, изданные от лица святых Патриархов русских, также сочинения святого Димитрия Ростовского, Феофилакта Лопатинского, Питирима, Феотокия,[144] преосвящ. Филарета, митрополита московского[145] и преосвящ. воронежского Игнатия.[146]

В последнее время много частных догматических исследований и вообще сочинений, более или менее обширных, помещено в трех издающихся в нашем отечестве духовных журналах: Христианском Чтении,[147] Воскресном Чтении[148] и Творениях святых Отцов с прибавлениями духовного содержания,[149] а также между издаваемыми по временам опытами воспитанников наших духовных Академий: Санкт-Петербургской, Киевской и Московской.[150]

Петра Могилы, изд. в Киеве 1645, во Львове 1646 и в Москве 1649 г.; б) книга о вере единой, истинной, православной и о Святой Церкви, изд. в Москве 1648; в) Катихизис, или краткое научение в вере святой, православно-кафолической Церкви..., по разуму святые восточные Церкви изложенное, Чернит. 1715; г) Собрание случаев, духовным особам потребное, напеч. в Супрасле 1722; д) Новый мантор или наставление отрокам, архимандрита *Макария Сусальникова,* изд. в Спб. 1785; е) Катихизис священника *Александра Беликова*, изд. в Москве 1818 г., и др.

[144] Названия сочинений упомянутых здесь греческих писателей см. у *Гейнекция* — Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche, Leipz. 1711, Anhang. pag. 70-80; некоторых — у Фабриция — Biblioth. Graec. vol. X, 789-799 et vol. XI, 770-804, Hamburgi, 1722. А писателей русских — в Историч. Словаре... митрополита *Евгения* — под их именами.

[145] Беседы к глаголемому старообрядцу, напечат. в Хр. Чт. 1835-1836 г.

[146] Истина святой Соловецкой обители против неправды челобитной, называемой Соловецкой, о вере, Спб. 1844 и друг.

[147] Например: 1) учение о Боге, поскольку Он есть един, и 2) учение о Боге Отце, Сыне Божием и Святом Духе, Хр. Чт. 1822, VI, стр. 50 и 166; 3) рассуждение об Ангеле-хранителе, 1823, XI, 301; 4) о Святом Духе и Его действиях, 1833, 11, 163; 5) о примирении Бога с человеком через ходатайство Иисуса Христа, 1833, IV, 317; 6) об учреждении Иисусом Христом Церкви своей на земле, 1839, III. 43 и 174; 7) о святой Церкви Христовой, 1846, IV, 70; 8) о предопределении, 1845, IV, 301; 9) рассуждение о поминовении усопших, 1824, XVI, 169 и друг.

[148] Например: 1) о благодати Духа Святого, год V, стр. 59; 2) о прославлении святых, VI, 73; 3) ветхозаветные прообразования, относящиеся к лицу и служению Божией Матери, VII, 293; 4) воспоминание усопших, VIII, 251; 5) учение православной кафолич. Церкви о Пресвятой Деве Марии, XI, 273, и друг.

[149] Именно: 1) о православной Христовой Церкви и 2) о Промысле Божием (в 1 части Прибавл.); 3) о трояком служении Иисуса Христа (во 2 части); 4) о приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя мира (в 3 части); 5) о лице Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа (в 5 части), и др.

[150] Таковы, например, равсуждения: 1) о призывании святых, 2) о почитинии Антелов, 3) о поминовении умерших, 4) о сошествии Иисуса Христа во ад, 5) о почитании святых мощей, 6) о бесноватых, упоминаемых в Евангелии (в III части Упражн. студ. с.-петербургской дух. Академии VI-го учебного курса, изд. в Спб. 1825); 7) о происхождении Святого Духа (в 1 томе Опыт воспитанников дух. Академии V-го учебного курса, Киев 1832); 8) о путях Промысла Божия в обращении грешников... (в 1 томе Собр. сочин. студентов киев. дух. Акад., Киев 1839); 9) о Божестве Сына Божия, 10) о миропомазании и 11) о поминовении усопших (сочинения студ. москов. дух. Академии, изд. отдельно).

Отдел 1.
О Боге в Самом Себе

Ибо три свидетельствуют на небе:
Отец, Слово и Святый Дух;
и Сии три суть едино
(1Ин. 5:7).

§9. Степень нашего познания о Боге, по учению православной Церкви.

Все учение свое о Боге в Символе Веры православная Церковь начинает словом: *верую...,* и первый догмат, какой она хочет внушить нам, состоит в следующем: “Бог непостижим для человеческого разума; люди могут познавать Его лишь отчасти, — настолько, насколько Он сам благоволил открыть Себя для их веры и благочестия.”[151] Истина непререкаемая: она ясно изложена в Священном Писании и подробно раскрыта в писаниях святых Отцов и учителей Церкви, на основании даже здравого разума.

Священные книги проповедуют с одной стороны: а) что Бог *обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может* (1Тим. 6:16);[152] б) что не только для людей, но и для всех существ сотворенных неведомо существо Его, *непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его* (Рим. 11:33-34; срав. Ин. 1:18; 1Ин. 4:12; Сир. 18:3,4), и в) что Бога вполне знает только один Бог: *кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:11), и *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27). Но с другой стороны священные книги возвещают нам, что Невидимый и Непостижимый сам благоволил явить Себя людям —

а) в творении: *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим. 1:20; срав. Пс. 18:2-5; Прем. 13:1-5), а еще более —

б) в сверхъестественном откровении, когда *многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* (Евр. 1:1-2; срав. Прем. 9:16-19), и когда сей единородный Сын Божий, явившись на земле *во плоти* (1Тим. 3:16), *дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного* (1Ин. 5:20), и потом проповедал свое учение чрез Апостолов, ниспославши на них *Духа истины,* который *все проницает, и глубины Божии* (Ин. 14:16-18; 1Кор. 2:10). Наконец, священные книги утверждают, что хотя, таким образом, *Единородный Сын, сущий в недре Отчем*, и *явил* нам Бога, которого

---

[151] Так учит православная Церковь: I) *о существе Божием:* “Что есть Бог в существе, того не может знать ни одна тварь не только видимая, но и невидимая, т.е. ни самые Ангелы; поелику совершений нет никакого сравнения между Творцем и тварию. Но для нашего благочестия довольно и того, как свидетельствует Кирилл Иерусадимский, если *мы знаем*, что имеем Бога единого, Бога сущего и вечного, который всегда подобен самому Себе и есть тот же” (Правосл. Испов. ч. I, ответ на вопрос 8); II) *о троичности лиц в Боге:* “Никаким подобием нельзя вполне объяснить это таинство и раздельно представить в уме нашем. каким образом Бог есть един в существе и троичен в Лицах... Никакой ум не только человеческий, но и ангельский не может постигнуть и язык изречь Его. *Веруя* таким образом, мы ничего более не исследуем... Довольно для нас, что Священное Писание Ветхого Завета, говоря о едином Боге, показывает нам троичность Лиц... О сем многократно говорят и Священное Писание, и учители Церкви” (там же отв. на вопр. 10); III) *о свойствах Божиих:* “Как Бог непостижим, так и свойства Его непостижимы. Впрочем, поскольку мы можем приобретать познание из Священного Писания и учителей Церкви, потолику можем и мыслить о них и говорить” (— отв. на вопр. 11). Тоже учение преподается в пространном христианском Катихизисе православной кафолической восточной Церкви, при изъяснеши *первого* члена символа веры, и весьма часто выражается в Богослужебных книгах, например: 1) в Служебнике: “достойно и праведно Тя пети... Ты бо еси Бог неизречен, недоведом, невидим, непостижим...” (Служ. лист. 81, изд. в Москве 1817); 2) в Требнике: “безначальне Царю, невидиме, неисследиме, непостижиме и неизреченно...” (лист. 234, изд. в Москве 1836); 3) в Октоихе: “разумети Тя ниже чинове могут невещественнии ангельстии, единице, Троице безначальная” (ч. 1, лист. 94, изд. в Москве 1838).

[152] Другие, относящиеся сюда, тексты: Исх. 33:18-20; Иов. 11:7-9; Прем. 9:13; Сир. 43:33,34.

не видел никто никогда (Ин. 1:18), но и ныне мы видим невидимого только *как бы сквозь тусклое стекло, гадательно,* и ныне мы разумеем Непостижимого только *отчасти* (1Кор. 13:12), и ныне мы *верою ходим, а не видением* (2Кор. 5:7).[153] Святые Отцы и учители Церкви подробно раскрывали эту истину, особенно по случаю возникавших касательно ее еретических мнений.

Некоторые из еретиков учили, что Бог совершенно для нас постижим, что мы знаем Его точно так же, как Он сам знает себя, и что к этому преимущественно способствуют известные имена Бога, выражающие самую Его сущность: таковы именно были — еретики второго века Валентин, Птоломей, Карпократ,[154] и более всех Аеций и Евномий с своими последователями, жившие в четвертом веке.[155] Против трех первых вооружался святой Ириней;[156] против Евномия и его последователей писали — святой Григорий Нисский, святой Григорий Богослов, святой Василий Великий, святой Иоанн Златоуст и многие другие.[157] Все они согласно доказывали непостижимость для нас существа Божия разными доказательствами: а) тем, что дух наш ограничен, а Бог бесконечен, и что бесконечное перестало бы быть бесконечным, если бы было совершенно постигнуто существом конечным;[158] б) тем, что ограниченный дух наш соединен еще с вещественным телом, которое, как туман, лежит между нами и чисто невещественным Божеством, и препятствует духовному оку в полной ясности принимать лучи божественного света;[159] в) тем, что, кроме ограниченности своей и тесного соединения с телом, дух наш омрачен грехом, — от чего соделался еще менее способным возвышаться до чистого созерцания Божества;[160] г) тем, что мы не постигаем совершенно даже существ и предметов ограниченных, которые всегда перед глазами нашими, не постигаем сущности материи и стихий, действующих в природе, сущности нашей души и образа соединения ее с телом, естества Ангелов, Архангелов и прочих сил

---

[153] В приведенных словах святого Апостола решается один из важнейших вопросов не только Богословия, но и философии: вопрос о том, возможны ли и в какой степени возможны для нас метафизические познания, главнейшим предметом которых служит Бог? Апостол говорит прямо, что такие познания для нас возможны, но замечает: 1) что мы видим ныне Бога только как *в зеркале (якоже зерцалом* — δί' ἐσόπτρου), и след. видим не непосредственно и лицом к лицу, как видим предметы мира физического, а видим только один образ Божий, отражающейся для нас в зерцале мира и откровения. Этого мало: и при пособии зеркала можно еще достаточно познавать предметы, если образы их будут отражаться в нем ясно и раздельно, — но Апостол присовокупляет — 2) что образ Божий, напротив, представляется нам в зерцале призрачно, под покровом, в виде *загадки* (*в гадании* — ἐν αἰνίγματι); а загадку нужно еще решать, и решение загадки всегда более или менее трудно и может приводить только в догадкам и более или менее счастливым предположениям. Посему и заключает Апостол — 3) что мы познаем ныне Бога только о*тчасти*, т.е. и не всего Бога познаем, и то, что познаем в Нем, познаем несовершенно, и — 4) что, след., характер нашего метафизического познания есть вера: *верою ходим, а не видением.* Естественно припомнить здесь слова самого Бога в Моисею, желавшему видеть лицо Его: *ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо [тебе]* (Исх. 33:23).

[154] *Iren*. contra haeres. lib. II, cap. 28, n. 9.

[155] Аеций говорил о себе: “я знаю Бога столь ясно и совершенно, что не могу знать и самого себя в такой мере, как знаю Бога” (Vid. apud *Epiphan.* haeres. 76); а Евномий хвалился, что он в точности знает самую сущность Божию и вообще имеет такое же познание о Боге, какое Бог — о самом Себе *(Theodoret.* haeret. fabul. lib. IV, c. 3).

[156] См. примеч. 154, а также в Хр. Чт. 1838, III, стр. 3-19, статью: *Святого Иринея, Епископа Лионского — о том, что при исследовании Божественных таинств никогда не должно уклоняться от правила истины и от правильного понятия о Боге, и что должно верить Священному Писанию, а не углубляться в исследование того, что превосходит пределы нашего разума.*

[157] Святой Григорий Нисский: *contra Evnomium orationes duodecim* (in tom. II, edit. Morel.); святой Григорий Богослов: *пять слов о Богословги против Евномиан* (Хр. Чт. 1841, в част. I, II и III, и Творен. святых Отцов в русск. перев. в том. III); святой Василий Великий: *опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия* (Твор. святых Отцов в русск. пер. т. VII); святой Иоанн Златоуст: *пять слов о непостижимом против Аномеев* (Хр. Чт. 1841, ч. III и IV, и 1842, 1); святой Ефрем Сирин: *против исследователей существа Божия* (Хр. Чт. 1838, I, 20).

[158] “Божество необходимо будет ограничено, если оно постигается мыслью: ибо и понятие есть вид ограничения” (Твор. св. Отц. в русск. пер. III, стр. 26). Тоже раскрывают святой Иустин (Tryphon. n. IV), Афинагор (Legat. X), Ириней (advers. haeres. IV, 19). Феофил Антиохийский (ad Autol. 1,3), Афанасий Великий (Decret. Nycaen. Syn. n. 22) и блаженный Августин (De civit. Dei lib. XII, c. 18).

[159] “Между нами и Богом стоит сия телесная мгла, как древле облако между Египтянами и Евреями. И сие-то значит — может быть: *И мрак сделал покровом Своим* (Пс. 17:12); т.е. нашу дебелость, чрез которую прозревают немногие и немного” (Твор. св. Отц. в русск. пер. III, стр. 28, срав. стр. 20).

[160] “Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему 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, не безопасно и прикоснуться к Чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу” (Твор. св. Отц. III, стр. 7). “Посему надобно очистить сперва самих себя, а потом уже беседовать с Чистым” (Там же 11,стр. 165, срав. стр. 174).

бесплотных;[161] д) указывали также на несовершенство познавай о Боге даже тех людей, которые удостаивались от Него особенных откровений, как то: Моисея, Исаии, Иезекииля, Петра и Павла и вообще всех Пророков и Апостолов;[162] е) равно — и на то, что существа Божия не постигают не только люди, но и Херувимы, Серафимы и вообще все, самые высшиие, сотворенные духи;[163] ж) наконец, замечали, что Бог совершенно постижимый перестал бы быть для нас Богом.[164] Называя Бога непостижимым, святые Отцы называли Его вместе и неименуемым, неизглаголанным, неизреченным, неописуемым,[165] и говорили, что все наименования, какие приписываются Ему в Священном Писании, каковы: Иегова (сый), Елогим (множ. от Елоаг — сильный), Адонаи (Владыка), Шаддаи (крепкий, всемогущий), Бог, Господь и другие, — выражают не самую сущность Его, а только то, что касается Его сущности и естества (τά περί τήν φύσιν), или показывают Его отношение к миру и человеку,[166] и суть имена более отрицательные, нежели утвердительные,[167] что мы никогда не в состоянии найти для Бога такое имя, которое бы соответствовало самому естеству Его,[168] и что эта-то безъимянность (άνωνυμία) Бога и служит причиной Его многоименности (πολυωνυμία), какую мы Ему приписываем.[169]

Но тогда, как одни из еретиков впадали в одну крайность, называя Бога совершенно для нас постижимым, другие, вслед за некоторыми язычниками, увлекались в крайность — противоположную. Имеем ввиду Маркионитов и подобных им современных лжеучителей, которые утверждали, что Бог вовсе

---

[161] Это доказательство раскрывают подробно: святой Ириней (Хр. Чт. 1838, III, стр. 5-7), святой Иоанн Златоуст (Хр. Чт. 1841, IV, стр. 59), святой Василий Великий (Твор. св. Отц. VII, 36-37) и особенно святой Григорий Богослов (Твор. св. Отц. III, 38-51).

[162] Обстоятельно раскрывается и это доказательство у трех последних святителей: Иоанна Златоустого (Хр. Чт. 1841, III, 373-379; IV, 200), Василия Великого (Твор. св. Отц. VII, 35 и 37) и Григория Богослова (III, 33-36).

[163] Раскрытию этой мысли святой Иоанн Златоуст посвящает все слово третье против Аномеев и большую часть четвертого (Хр. Чт. 1841, IV, 165-206).

[164] Θεός γάρ καταλαμβανόμενος ούκ έστί Θεός *(Athanas.* Quaest. ad Antioch,, respons. ad quaest. 1; тоже Хр. Чт. 1842, II, 213).

[165] Άρρητος *(Justin.* Apolog. 1. n. 61), άνώνυμος (*Maxim. Tyr.* dis. VIII, § 10), άκατονόμαστος *(Григ. Богослов* в Твор. св. Отц. в Русск. пер. III, 96), άνονόμαστος *(Tatian.* ad Gr. n. 5; *Theophil.* ad Autolyc. I, 3), άφραστος *(Gregor. Nyss.* Orat. XII contra Evnom.), άνέφραστος (*Evseb*. Demonstr. Evang. IV, 1), inenarrahiIis (*Iren*. contra haeres. IV, 20, n. 6), ineffabilis *(August.* in Psalm. LXXXV, n. 12) и под.

[166] "Нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его отразить" (*святой Василий Великий* в Твор. св. Отц. VII, 31). "Последуя свидетельствам Писания, мы научились, что Божество неименуемо и неизреченно (άκατονόμαστόν τε καί άφραστόν), и утверждаем, что всякое имя, как придуманное людьми, так и преподаваемое в священных книгах, имеет силу обозначать нечто лишь из того, что мыслится касательно божественного естества (περί τήν θείαν φύσιν νοουμένων), а не выражает самого естества" (*Gregor*. *Nyss.* tract. quod non sint tres dii, tom. III, pag. 18, ed. Morel.), "То, что мы утвердительно приписываем Богу, показывает нам не естество Его, но только то, что относится к естеству (τά περί τήν φύσιν). Надобно думать, что каждое из свойств, приписываемых Богу, выражает не то, что Он есть по сущности, но показывает или то, что Он не есть, или какое либо Его отношеше к тому, что ему противополагается, или нечто вытекающее из Его естества (τί τών παρεπομένων τή φύσι), или Его действие" (*святой Иоанн Дамаскин.* Точн. излож. правосл. веры, стр. 9 и 32. Москва 1844). Подобное говорится и у святого Григория Богослова (Твор. св. Отц. III, 96). Одному только имени: "*Сущий*" из всех имен Божиих некоторые древние отдавали то преимущество, якобы оно отчасти обозначает самую сущность Бога. "Сколько для нас удобопостижимо, рассуждает святой Григорий Богослов, наименования: *Сущий* и *Бог* — суть, некоторым образом, наименования сущности, особливо же таково имя: *Сущий* не потому только, что Вещавший Моисею на горе, когда вопрошен был о имени, как именовать Его, сам нарек Себе имя сие, и повелел сказать народу: *Сущий послал меня к вам* (Исх. 3:14), но и потому, что наименование сие находим наиболее свойственным Богу" (Твор. святых Отцов III, 96-97). "Из всех имен, говорить также святой Иоанн Дамаскин, усвояемых Богу, *кажется* самое собственное есть — о ών, *Сущий,* как и сам Он, ответствуя Моисею на горе, сказал: *так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам* (Исх. 3:14). Потому что Бог в Себе самом ваключает всецелое бытие, как бы некоторое беспредельное и безграничное море сущности" (Точн. Излож. прав. веры, стр. 32). Таже мысль встречается у Дионисия Ареопагита (De divin. nomin. cap. V), Епифания (haeres. 69), Амвросия (Comment, in Ps. 43) и Иеронима (Epis. 136).

[167] *Theophil.* ad Autolyc. 1, 3-4; *Greg*. *Naz.* hymn, de Deo; *Dyon. Areop.* de div. nom. c. 1,§ 5; *Иоанн Дамаскин,*. Точн. Излож. прав. веры, гл. IV, стр. 8-9. Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit, замечает блаж. Августин (in Ps. 85, n. 12).

[168] Όνομα γάρ τώ άρρήτω Θεώ ούδείς έχε είπεϊν έί δέ τις τόλμήσειεν είναι λέγειν, μέμηνε τήν άσωτον μανίαν (*Justin*. Apolog. II, 6). Тоже — у Иоанна Златоуста (hom. II, in epist. ad Hebr. pag. 438), Августина (Tract. in Ps. 35) и друг.

[169] *Theophil.* ad Autolyc. 1,3,4; *Gregor. Naz.* hymn. de Deo; *Gregor. Nyss.* contra Evnom. Orat. XII, pag. 757. Morel.

недоступен для нашего познания и есть Бог совершенно неведомый,[170] — опираясь преимущественно на словах Спасителя: *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына*.[171] В опровержение этих лжеучителей святой Ириней писал, что “Спаситель отнюдь не сказал, будто познать Бога решительно невозможно, а сказал только, что никто не может познать Бога без воли на то Божией, без научения от Бога, без Его откровения (*кому Сын хочет открыть*). Но так как Отец соизволил, чтобы мы познали Бога, а Сын открыл Его нам, то мы имеем о Нем необходимые познания. Иначе напрасно было бы и пришествие в мир Сына Божия: за чем Он приходил? Ужели за тем, чтобы как-бы сказать нам: не ищите Бога, — ибо Он недоведом, и вы не найдете Его.”[172] Равным образом и последующие святые Отцы, занимавшиеся опровержением Евномиан, хотя доказывали непостижимость для нас существа Божия, но нисколько не отвергали и доступности для нас богопознания; напротив учили: а) что, не постигая Бога в существе, мы тем не менее можем познавать Его в Его делах: в творении и промышлении, в природе видимой и нашей совести,[173] а особенно в Его сверхъестественном откровении;[174] б) что, хотя в числе имен Божиих нет ни одного, которое бы выражало самую Его сущность, однако, взятые все вместе и даже каждое порознь, они дают нам довольно ясное и достаточное понятие о Боге, — и это должно сказать не только об именах утвердительных, но и отрицательных,[175] и — в) что, наконец, еслибы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то суетна была бы и Евангельская проповедь, суетна вера наша, и этим открывался бы прямой повод к безбожию.[176] Только наше теперешнее познание о Боге, говорили защитники здравого христианского учения, сравнительно с тем, какого удостоимся мы в жизни будущей, есть познание младенца сравнительно с знанием зрелого мужа, знание не полное, не ясное, гадательное, образное или символическое,[177] — знание, и основывающееся на вере, и завершающееся верою.[178] Приведем, наконец, как краткое выражение мыслей древних святых Отцов о рассмотренном нами догмате, слова святого Иоанна Дамаскина из первой главы его *Точного изложения православной веры*: “Божество неизреченно и непостижимо. Ибо *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает*

---

[170] Из явыческих писателей Бога совершенно непостижимым признавали многие. Известен рассказ о Симониде, который, будучи вопрошен тираном Гиероном, что есть Бог, просил себе для размышления один день, потом, будучи вопрошен в другой раз, просил три, затем шесть, двенадцать дней и так далее, и наконец отвечал: чем больше я размышляю об этом предмете, тем он становится для меня темнее. *Cicer.* de natura deorum n. 22. См. также *Plat.* in Timeo p. 28.

[171] *Iren*. contra haeres. lib. I, c. 27, n. 1; lib. III, c. 24, n. 2; lib. IV, c. 20, n. 6.

[172] Ibid. lib. IV, c. 6, n. 4.

[173] εἷς μέν θεογνωσίας τρόπος ὁ δία τής κτίσεως άπάσης, έτερος δέ ούκ έλάττών, ὁ τού συνειδότος *(Chrysost.* homil. XI, tom. V, p. 53). Ὁυτω διεκόσμησε τήν κτίσιν ὁ Θεός, ώστε καί μή ὁρώμενον άυτόν τή φύσει, όμως έκ τών έργων γινώσκεσθαι *(Athanas.* orat. contra gent. tom. 1, p. 38). Πάσιν ή γνώσις τοϋ είναι Θεόν ύπ' άυτοῦ φυσικώς έγκατέσπαρται, καί άυτή δέ ή κτίσις, καί ή ταύτης συνοχή τε, καί κυβέρνησις τό μεγαλεῖον τής θείας ανακηρύττει φύσεως *(Cyrill. Alex,* lib. de S. Trinit. p. 1). Святой Дионисий Ареопагит означил даже все три пути, которыми мы от вещей сотворенных доходим до познания Бога: έν τή πάντων άφαιρέσει καί ύπεροχή καί έν τή πάντων αίτία (De divin. nomin. VII), т.е., если выразимся словами схоластиков: *путь отрицания* — via negationis, когда мы все несовершенства, замечаемые в тварях, устраняем от Бога; *путь причинности* — via causalitatis, когда совершенства тварей приписываем Богу, как причине, и *путь* п*ревосходства* — via eminentiae, когда эти совершенства приписываем Ему в высшей степени. Другие, впрочем, святые Отцы эти три пути называли только двумя путями: *путем отрицания* и *путем утверждения,* — так как путь причинности и путь превосходства сходятся между собою в том, что они оба научают что либо утверждать о Боге (Твор. св. Отц. VII, 31; *святой Иоанн Дамаскин,* Точн. Изл. Прав. веры кн. I, гл. 12, стр. 39).

[174] *Isidor. Pelus.* 396, lib. 1, p. 96; *Athanas. Alex.* orat. contra gent. n. 1 и друг.

[175] Сказавши, что нет ни одного имени, которое бы вполне выражало самую сущность Божию, святой Василий Великий продолжает: “Но многие и различный 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 напротяв, 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 Бога” (Твор. св. Отц. VII, стр. 31). Тоже см. у Дионисия Ареопагита (De divin. nom. cap. 4), Феодорита (Serm. II, de principiis) и святого Иоанна Дамаскина (Точн. Излож. прав. веры, кн. 1,гл. 9, стр. 32-33 и 39).

[176] “Непостижимым называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое. Ибо не тщетна проповедь наша, не суетна вера наша.... Не обращай нашей искренности в повод к безбожию” *(Григор. Богослов* в Твор. св. Отц. III, 20-21).

[177] *Иоанн Златоуст,* слов. 1 о непостижимом, Хр. Чт. 1841, III, 370- 371; *Hilar.* in Ps. 120, n. II; *Greg. Nyss.* lib. 12 contra Evnom.; *Augustin.* de civitat. Dei lib. XV, c. 25.

[178] *Chrysost.* homil. XI in epiet. ad Philipp.; *Clem. Alex.* Strom. lib. VII, cap. 10; *Athanas.* epist. 1 ad Serap. c. 20; *Augustin.* Epiet. 120 ad Consentium.

никто, кроме Сына (Мф. 11:27). Также и Дух Святой ведает Божие, подобно как дух человеческий знает то, что в человеке (1Кор. 2:11). Кроме же первого и блаженного Существа никто никогда не познал Бога, разве кому открыл сам Бог, — никто, не только из человеков, но даже из премирных сил, из Херувимов и Серафимов. Впрочем Бог не оставил нас в совершенном о Нем неведении. Ибо ведение о бытии Божием сам Бог насадил в природе каждого. И сама тварь, *ее* хранение и управление возвещают о величии (Прем. 13:5) Божества. Сверх того, сначала чрез закон и Пророков, потом чрез единородного Сына своего Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа Бог сообщил нам познание о Себе, поскольку вместить можем. Посему все, преданное нам законом. Пророками, Апостолами и Евангелистами, мы принимаем, признаем и почитаем, и более ничего не доискиваемся. Итак Бог, яко всеведущий и промышляющий о пользе каждого, открыл все, что знать нам полезно, и умолчал о том, чего не можем вместить. Удовольствуемся сим, и будем сего держаться, не прелагая вечных пределов и не преступая Божественного предания (Прит. 22:28).”[179]

§10. Сущность и разделение православного учения о Боге в самом Себе.

Сущность всего того, что Бог благоволил открыть нам о самом Себе, без отношения Его к другим существам, православная Церковь выражает кратко в следующих словах символа Афанасиева: “Вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице, и Троицу в единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще;” или еще короче — в словах *Православного Исповедания*: “Бог есть един в существе и троичен в Лицах” (ч. 1, отв. на вопр. 10). Таким образом все православное учение о Боге в самом Себе разделяется на две части: I) на учение о Боге, едином в существе, и — II) на учение о Боге, троичном в Лицах.

Глава 1.
О Боге, едином в существе.

§11. Состав и порядок исследования.

Состав исследования о Боге, едином в существе, очевиден: нужно, во-первых, показать, что Бог есть един по существу, и, вовторых, раскрыть понятие о самом существе Божием.

1. О единстве Божием

§12. Учение церкви и краткая история догмата

Вслед за словом: “верую,” указывающим на догмат о непостижимости Божией, мы произносим в символе веры слова: “во единого Бога,” и таким образом исповедуем другой догмат Церкви, — догмат о единстве Божием. Этот догмат считался всегда одним из самых главных, коренных догматов христианства, как видно уже из того, что он встречается во всех символах, употреблявшихся в Церкви и

[179] Достопримечательны также слова святого Кирилла Иерусалимского: “Скажет кто либо: если существо Божие непостижимо, то для чего же тебе говорить об этом? Но ужели потому, что я не могу выпить всей реки, не буду и умеренно для пользы моей брать воды из нее? Ужели потому, что глаза мои не в состоянии вместить всего солнца, — и столько, сколько нужно для меня, не смотреть мне на него? Ужели потому, что я, вошедши в какой нибудь большой сад, не могу съесть всех плодов, хотел бы ты, чтобы вышел я из него совершенно алчущим?” (Огласит. поуч. VI, 5, в Русск. пер. стр. 100-101).

до Никейского символа,[180] во всех даже частных исповеданиях, написанных когда либо учителями Церкви и прежде и после Никейского Собора.[181]

На этот догмат справедливо смотрели христиане с самого начала, как на первое отличительное учение истинной, Богом дарованной, религии от всех религий ложных — языческих, проповедовавших многобожие или двубожие.[182]

Противниками христианского учения о единстве Божием: а) прежде всего, естественно, явились язычники или многобожники, которых надлежало обращать к христианству; б) потом со второго века христианские еретики, известные под общим именем гностиков, из которых одни, под влиянием восточной философии и теософии, хотя признавали единого верховного Бога, но вместе допускали и многих богов нисших или эонов, истекших из Него и создавших существующий мир, — а другие, увлекаясь тою-же философией, силившейся, между прочим, решить вопрос о происхождении зла в мире, признавали два, враждебные между собой, совечные начала, начало доброе и начало злое, как главных виновников всего доброго и злого в мире;[183] в) еще несколько после, с конца третьего и особенно с половины четвертого — новые христианские еретики Манихея, также допускавшие и с той же мыслью двух богов, доброго и злого, из которых первому подчиняли вечное царство света, а последнему — вечное царство тьмы;[184] г) с конца шестого века небольшая секта трибожников, которые, не понимая христианского учения о трех Лицах во едином Божестве, признавали трех, совершенно отдельных богов, как отдельны, например, три какие-либо лица или неделимые человеческого рода, хотя у всех их одно естество, и как отдельны вообще неделимые каждого рода и класса существ;[185] д) наконец, с седьмого века и до двенадцатого — Павликиане, которых многие считали отраслью Манихейской, и которые, действительно, подобно Манихеям, признавали двух богов: доброго и злого.[186]

Защищая православный догмат от всех исчисленных заблуждений — многобожников, двубожников и трибожников, пастыри православной Церкви постоянно имели ту мысль, что Бог един не так, как едина каждая вещь в ряду прочих вещей одного с ней рода или вида, и в каком смысле мог бы назваться единым каждый бог языческий, взятый отдельно в сонме прочих богов, — но един в том смысле, что нет другого Бога, ни равного Ему, ни высшего, ни низшего, а Он один только есть Бог единственный.[187] В подкрепление этой истины, сколько по свойству самой истины, столько же и по

---

[180] Как то: а) в символе церкви Иерусалимской: πιστεύω είς ένα Θεόν...; б) церкви Кесарийской: πιστεύομεν εἰςένα Θεόν...; в) антиохийской: credo in unum et solum Deum... (apud *Cassian.* de incarnat. lib. VI, p. 1272); г) Александрийской: πιστεύομεν είς ένα Θεόν (apud *Socrat.* lib. 1, cap. 26); д) в исповедании веры, помещенном в постановлениях Апостольских: πιστεύω καί βαπτίζομαι είς ένα άγέννητον, μόνον άληθινόν Θεόν...; е) — у Иринея: "ή μέν γάρ έκκλησία.... παρά δέ τών Αποστόλων.... παραλαβούσα τήν είς ένα Θεόν πίστιν...." (Contra haeres. lib. 1,cap. 1, n. 1); ж) — у Тертуллиана: regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in *unicum* Deum omnipotentem (De veland. virgin, cap. 1) и проч.

[181] Например: а) Григорием Чудотворцем: είς Θεός, πατήρ λόγου ζώντος...; б) Афанасием Великим: πιστεύομεν είς ένα άγέννητον Θεόν (Орр. tom. 1, par. 1, pag. 99); в) Василием Великим: πιστεύομεν καί όμολογοῦμεν ένα μόνον άληθινόν καί άγαθόν Θεόν (Serm. de fide, tom. II, pag. 227, ed. Garnier.), и друг.

[182] *Justin.* Cohort, ad Graec. cap. 36: Δυνατόν μανθάνειν υμάς ένα καί μόνον είναι Θεόν, ό πρώτόν έστι τής αληθούς θεοσέβειας γνώρισμα.

[183] Начерт. Церков. истор. преосвящ. *Иннокентия,* век II, Отд. VII, о ересях и расколах.

[184] В той же Истории века III и IV, Отд. VII.

[185] Секта трибожников одолжена своим бытием особенно некоему Филоппону — грамматику, жившему в Александрии ок. 580 г (*Johan. Damascen.* — De haeres. n. 88, ed. Le-Quien. и Начерт. Церковн. Истор. преосвящ. *Иннокент,* век VI, отд. VII). Заблуждения этого держались и впоследствии некоторые из схоластиков, именно: Годешалк (IX века), Росцеллин (XI в.) и Петр Абелярд (XII в.), также — Шерлокке и Петр Тайдит (в конце XVII в.).

[186] *Photius* — περί τής Μανιχαίων άναβλαστήσεως (in tom. XIII, ed. Galland.); Начерт. Церков. Истор. преосвящ. *Иннокентия,* века IX — XI, отд. VII. В новейшее время (XVIII в.) защитником системы дуалистов явился было известный французский писатель — Бель, но вскоре сам же сознался в ее шаткости и безрассудстве *(Bayle,* Eclaircissements sur lee Manichéens, á la suite du Dictionn. crit.).

[187] *Clem. Alex.* Paedag. lib. 1, c. 8: Έν δέ ό Θεός, καί έπέκεινα τοϋ ένός καί ύπέρ άυτήν μονάδα; *Origen.* de princip. 1,6.... uti ne majus aliquid et inferins in se habere credatur (Deus), sed ut sit et omni parte μονάς et ut ita dicam ένας...; *Bufin.* — Exposit. fidei, p. 18: "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* (unum non numero dici, sed universitate). Так, если кто говорит об одном человеке, или одном коне, в этом случае *один* полагается по *числу*: ибо может быть и другой человек, и третий, равно

свойству своих противников, православные учители употребляли обыкновенно доказательства двоякого рода: из Священного Писания и из здравого разума.

§13. Доказательства единства Божия из Священного Писания

В Священном Писании истина единства Божия изложена весьма ясно и подробно.

Она составляла самый коренный догмат откровения ветхозаветного: *Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицем Моим* (Исх. 20:2,3), — такова первая заповедь десятословия, данного Богом народу иудейскому на Синае и послужившего как-бы основой для всего Ветхого завета.

Эту истину и в последствии не раз внушал Израильтянам сам Бог. *Видите, видите,* говорил Он им еще чрез Моисея, когда они *приносили жертвы бесам, а не Богу,.. и суетными своими огорчили Меня* (Втор. 32:17-21), — *это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня* (Втор. 32:39). Потом, когда сыны израилевы снова впадали в идолопоклонство, Он снова напоминал им чрез пророка Исаию: *Я Господь, это — Мое имя, и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам* (Ис. 42:8); *Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога* (Ис. 44:6); *И вы Мои свидетели. Есть ли Бог кроме Меня* (Ис. 44:8); *вспомните прежде бывшее, от начала века, ибо Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне* (Ис. 46:9 срав. Ис. 45:5-6). Замечательно, что как в этих, так и во многих других местах Священного Писания, Бог, говоря о самом Себе, как едином Боге истинном, нааывает всех богов языческих *суетными*,[188] *идолами*[189] *ложными, бессловесными, изваянными, мертвыми и* вообще делом рук человеческих;[190] след., ясно запрещает смотреть на них, даже как на богов каких-нибудь низших.

В тоже время Пророки внушали Израильтянам истину единства Божия и от собственного лица, или исповедывали ее торжественно, выражаясь одновременно, что языческие боги не суть боги. Так — а) Моисей, напоминая народу Иудейскому особенные благодеяния Божии и убеждая его хранить заповеди Всевышнего, неоднократно повторяет: *чтобы ты знал, что только Господь [Бог твой] есть Бог, [и] нет еще кроме Его* (Втор. 4:35); *Итак знай ныне и положи на сердце твое, что Господь [Бог твой] есть Бог на небе вверху и на земле внизу, [и] нет еще [кроме Его]* (Втор. 39); и еще далее: *Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею и всеми силами твоими* (Втор. 6:4-5); б) Псалмопевец в одном месте восклицает: *Ибо кто Бог, кроме Господа, и кто защита, кроме Бога нашего* (Пс. 17:32); в другом: *Нет между богами, как Ты, Господи, и нет дел, как Твои. Все народы, Тобою сотворенные, приидут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое, ибо Ты велик и творишь чудеса, — Ты, Боже, един Ты* (Пс. 85:8-10); в третьем: *ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил* (Пс. 95:4-5); в) Пророк Иеремия исповедует пред Богом: *Нет подобного Тебе, Господи! Ты велик, и имя Твое велико могуществом. Кто не убоится Тебя, Царь народов? ибо Тебе единому принадлежит это; потому что между всеми мудрецами народов и во всех царствах их нет подобного Тебе. Все до одного они бессмысленны и глупы; пустое учение — это дерево. Разбитое в листы серебро привезено из Фарсиса, золото — из Уфаза, дело художника и рук плавильщика; одежда на них — гиацинт и пурпур: все это — дело людей искусных. А Господь Бог есть истина; Он есть Бог живый и Царь вечный. От гнева Его дрожит земля, и народы не могут выдержать негодования Его* (Иер. 10:6-

---

как и конь. Но где говорится об одном так, что другой или третий не может уже быть прибавлен, там имя одного берется не по числу, а всецело. Если, например, говорим: одно солнце, — тут слово *одно* употребляется в таком смысле, что не может быть прибавлено ни другое, ни третье. Тем более Бог, когда называется единым, то разумеется единым не по числу, но всецело, единым именно в том смысле, что нет другого Бога."

[188] *чтоб они впредь не приносили жертв своих идолам* (Лев. 17:7). *Так говорит Господь: какую неправду нашли во Мне отцы ваши, что удалились от Меня и пошли за суетою, и осуетились* (Иер. 2:5).

[189] *Не обращайтесь к идолам и богов литых не делайте себе* (Лев. 19:4). *и всех литых идолов их истребите* (Числ. 33:52).

[190] *Язык их* (богов Вавилонских) *выстроган художником... и не могут говорить* (Послан. Иер. ст. 7. срав. ст. 58). *Рука моя овладела царствами идольскими, в которых кумиров более, нежели в Иерусалиме и Самарии* (Ис. 10:10). *Зачем они подвигли Меня на гнев своими идолами, чужеземными, ничтожными?* (Иер. 8:19). *И ныне прибавили они ко греху: сделали для себя литых истуканов из серебра своего, по понятию своему, — полная работа художников* (Ос. 13:2). *Истреблю истуканов твоих и кумиров из среды твоей, и не будешь более поклоняться изделиям рук твоих* (Мих. 5:13).

10). Нельзя также не припомнить здесь молитвы благочестивого царя Езекии, которая показывает, как понимали истину единства Божия и прочие Иудеи, кроме самих посланников Всевышнего: *и молился,* повествует четвертая книга Царств, *Езекия пред лицем Господним и говорил: Господи Боже Израилев, седящий на Херувимах! Ты один Бог всех царств земли, Ты сотворил небо и землю. Приклони, Господи, ухо Твое и услышь [меня]; открой, Господи, очи Твои и воззри, и услышь слова Сеннахирима, который послал поносить [Тебя,] Бога живаго! Правда, о, Господи, цари Ассирийские разорили народы и земли их, и побросали богов их в огонь; но это не боги, а изделие рук человеческих, дерево и камень; потому и истребили их. И ныне, Господи Боже наш, спаси нас от руки его, и узнают все царства земли, что Ты, Господи, Бог один* (4Цар. 19:15-19).

После этого явная и дерзкая клевета — утверждать, будто в Ветхом завете есть следы учения и о многобожии, и будто Бог Иудеев, по их священным книгам, был только один из богов, бог народный, подобно богам других тогдашних народов.[191]

Для подтверждения первой мысли указывают на места Священного Писания, где Богу дается название *Елогим* (Elohim — боги от Елоаг — Бог) во множественном числе, и где Он представляется говорящим: *сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1:26); *сотворим ему* (Адаму) *помощника, соответственного ему* (2:18) и т.п. Но — а) когда тот же самый Моисей, в книгах которого находятся эти места, так часто и так раздельно проповедует единобожие, главнейшую заповедь всего Синайского законодательства; когда он всех богов языческих называет прямо суетными и идолами, и всячески старается предохранить от последования им Иудеев (Лев. 17:7; Втор. 32:21 и друг.), то, без всякого сомнения, в означенных местах он не мог, вопреки самому себе, прикровенно выражать учение о многобожии, — и потому нельзя не согласиться с святыми Отцами Церкви, что здесь хотя Бог и именуется во множественном числе, но внушается мысль о множественности не богов, а Божеских лиц в одном и том же Боге, т.е. делается намек на таинство Пресвятой Троицы;[192] б) в частности, касательно наименования *Елогим* должно еще заметить, что оно, по изъяснению самого Моисея, означает совсем не многих богов, а одного и того же, называемого иначе Господом: ибо у Моисея встречается выражение: *Господь [Бог твой] есть Бог* (см. Втор. 4:39 по тексту еврейскому), — потому-то как у Моисея, так и у последуюших священных писателей иудейских, оба эти названия Божии нередко совокупляются вместе и употребляются, как одно имя: Иегова-Елогим — Господь Бог (Исх. 9:30; Нав. 22:22; 1Цар. 6:20; 2Цар. 7:18-19; 1Пар. 17:16-26; Пс. 83:9; Пс. 12; Иона. 4:6 по тексту еврейскому.). Для доказательства же второй мысли, будто в Ветхом завете проповедуется только народный Бог Евреев, как один из богов, указывают на тексты, где Он называется *Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова* (Исх. 3:6 и Исх. 15), *Бог Евреев* (Исх. 3:18), *Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык* (Втор. 10:17). Но — а) первые два названия совершенно объясняются из особенного отношения Бога к Иудеям. Избравши их для высокой цели — для сохранения истинной веры посреди всеобщего нечестия на земле, Он еще с праотцом их Авраамом постановил особый завет, который потом повторял неоднократно (Быт. 17:7-9; Исх. 19:4-6; Втор. 26:16-19), — завет быть им, по преимуществу, в Бога и иметь их людьми своими, народом избранным от всех язык (2Цар. 7:24); вследствие чего, естественно, и мог называться, в особенном смысле, Богом Авраама, Исаака и Иакова, а равно Богом Евреев. Что касается — б) до слов Моисея к Израильтянам: *Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык* (Втор. 10:17); то вовсе несправедливо утверждать, будто допускается здесь действительное существование и других богов низших, когда известно, что еще прежде в той-же книге Второзакония законодатель Еврейский ясно высказал своему народу: *Итак знай ныне и положи на сердце твое, что Господь [Бог твой] есть Бог на небе вверху и на земле внизу, [и] нет еще [кроме Его]* (4:39). Моисей, очевидно, называет Всевышнего Богом над самими богами языческими, соответственно понятию язычников, которые были уверены, что эти боги действительно существуют, хотя сам называл их только идолами или существами воображаемыми (Лев. 19:4; Числ. 33:52).[193]

---

[191] Почти общая мысль новейших рационалистов.

[192] *Theophil* ad Autolyc. lib. II; *Isidor. Pelus.* lib. III, epist. 112; *Basil Magn.* contra Evnom. lib. V et de Spir. Sancto cap. 16; *Cyrill.* adversus Julian. lib. 1; *Chrysost.* homil. in Genes. VIII; *Theodoret.,*in Genes, quaest. 19; *August.* de Trinit. lib. 1, cap. 7 и друг.

[193] Святой Иоанн Златоуст (in Psal. 50) замечает, что языческие идолы называются иногда в Писании богами — οὐ κατά τιμήν, οὔτε χάριτι προσηγορίας, ἀλλά δία τήν ἀπάτήν τών πλανηθέντών καί οὑτως καλεσάντών. Известно также, что в Писании имя богов

Обращаясь к книгам Нового завета, находим, что и здесь истина единства Божия представляется в том же высоком значении, какое имела она в Ветхом. Сам Спаситель, на вопрос некоего законника: *какая первая из всех заповедей,* отвечал: *слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый;* (Мк. 12:28-29). В других случаях Он выражал эту истину не менее ясно, или даже яснее, — когда, например, некоему человеку, назвавшему Его учителем благим, заметил: *Никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:17-18), и в молитве к Отцу своему небесному произнес: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога* (Ин. 17:3). Называя Отца небесного *единым истинным Богом,* Христос, без сомнения, научает нас, что все прочие глаголемые боги суть боги ложные.[194]

Святые Апостолы, естественно, провозглашали истину единства Божия всякий раз, как только надлежало им обращать ко Христу многобожников — язычников. *мужи! что вы это делаете*, воскликнули Павел и Варнава, когда жители Листры, увидевши совершенное Павлом чудо, сочли их за нисшедших на землю богов, Юпитера и Меркурия, и готовы были принести им жертвы, — *и мы — подобные вам человеки, и благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных к Богу Живому, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них* (Деян. 14:7-15. См. также речь святого Павла в Афинском ареопаге — Деян. 17:22-31,и сказание о проповеди Павловой в Ефесе и других местах — Деян. 19:25-26). Потом Апостолы находили иногда нужным повторять эту истину и новообращенным христианам из язычников, — например, по случаю вопроса о ядении идоложертвенных учитель языков писал к коринфским ученикам своим, между прочим, следующее: *об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого. Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, —но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им (*1Кор. 8:4-6). Наконец, на истину единства Божия нередко указывали Апостолы для пояснения или подтверждения других истин догматических и нравственных. Так, доказывая мысль, что человек оправдывается верой без дел обрядового иудейского закона, святой Павел пишет: *неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру* (Рим. 3:29-30); в другом месте, умоляя христиан достойно ходить своего высокого звания и блюсти между собою единение духа, он напоминает им, между прочим, и то, что у них *один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Ефес. 4:1-6); в третьем, умоляя верующих *творити молитвы за вся человеки,* представляет на это и ту причину, что *ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус* (1Тим. 2:1-5).[195]

§14. Доказательства единства Божия логические, какие употребляли святые Отцы и учители Церкви

Доказательства единства Божия, какие употребляли святые Отцы и учители Церкви, на основании здравого разума, суть почти теже самые, какие и ныне обыкновенно употребляются для той же цели. Одни из них заимствуются из свидетельства истории и души человеческой (антропологические), другие — из рассматривания мира (космологические), третьи — из самого понятия о Боге (онтологические).

Раскрывая доказательства первого рода, святые Отцы и учители указывали —

1) На древнее предание о единстве Божием, распространенное между всеми народами, вследствие которого даже грубейшие из язычников, как ни глубоко впадали в многобожие и идолопоклонство, всегда сохраняли в своих верованиях мысль о едином верховном Боге, считая прочих своих богов богами

приписывается иногда царям, правителям, судьям и священникам (Исх. 22:28; Пс. 81:1 и 6; 135:2 и др.). По отношению к этим-то богам Моисей и мог именовать Всевышнего Богом богов и Господом господей, а не по отношению только к богам или истуканам языческим.

[194] Таковы же слова Спасителя: а) к Иудеям: *как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищете?* (Ин. 5:44), и — б) к диаволу: *отойди от Меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи* (Лук. 4:8).

[195] Сюда же относятся тексты: *ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут* (Иак. 2:19). *Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки* (Иуд. 1:25. Срав. Рим. 14:26).

нисшими, рожденными или даже созданными от него и во всяком случае подчиненными его могуществу и власти.[196]

2) На согласие самих языческих писателей в признании единства Божия. В подтверждение этой мысли защитники христианства ссылались на Орфея, Гезиода, Софокла, Платона, Ксенофана и других, или даже приводили места из их писаний, и места нередко, действительно, весьма ясные и сильные.[197]

Но посредник при одном не бывает, а Бог один (Гал. 3:20). *которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие* (1Тим. 6:15-16).

3) Наконец, на врожденность нам идеи о Боге именно едином. Сию-то врожденную идею называли *свидетельством души,* которое каждый человек носит в самом себе, и которое, сколько бы ни заглушалось предрассудками и суевериями языческими, невольно, как-бы по инстинкту, высказывается часто устами самих язычников в их обыкновенных разговорах. “Прислушайтесь, говорил Тертуллиан к язычникам, к свидетельству самой души вашей, которая, несмотря на темницу ума, (видимо имеются ввиду многообразные, не всегда должным образом упорядоченные научные знания, зачастую препятствующие развитию у человека духовной интуиции; *прим. ред*.) на предрассудки и дурное воспитание, на свирепство страстей, на рабство ложным богам, когда пробудится как-бы от пьянства или от глубокого сна, когда почувствует, так сказать, искру здоровья, невольно призывает имя единого истинного Бога, и вопиет: *великий Боже! благий Боже! что Бог даст!* Таким образом имя Его находится в устах всех людей. Душа признает Его также за Судию следующими словами: *Бог видит, надеюсь на Бога*, *Бог воздаст мне*. О, свидетельство души, по природе христианской (naturaliter Christianae)! И произнося эти слова, она обращает взоры свои не к капитолии, но к небу, ведая, что там чертог живого Бога, что оттуда и от Него сама она происходит.”[198]

Стараясь доказать единство Божие из рассматривания мира, древние пастыри Церкви рассуждали:

1) Мир один, и в устройстве всех своих частей великих и малых, как ни многочисленны они и разнообразны, представляет совершенное единство: этим ясно свидетельствует он о единстве Творца.[199]

2) В жизни мира замечается постоянный порядок и гармония; все течет по определенным законам, стремится к определенным целям, все поддерживается одно другим и содействует благу целого: несомненный знак, что один есть и верховный Правитель мира, строящий все по своим премудрым планам. Если бы существовали многие правители мира, многие боги, естественно различные между собою, тогда не могло бы быть такого стройного течения и согласия в природе, напротив все пришло бы

---

[196] *Augustin.* contra Faustum lib. X, c. 10; *Lactant.* Inatit. lib. I, c. 3; *Orosius-presbyt.* Histor. lib. VI, c. 1, pag. 986 in tom. 31. Patrolog. curs, compl. Святой Иустин называет это всеобщее предание и верование — καθολική δόξα, lib. de monarchia Dei, cap. 1.

[197] Доказательство это против явычников употребляли: Афинагор (Legat. cap. 6 et 7), Иустин мученик (Cohort, ad Graec. c. 18 et 19; Dialog. cum Tryphon. c. 6), Тертуллиан (De testim. animae c. 1), Минуций Феликс (Octavius, c. 18-20), Климент Александрийский (Strom. lib. V, cap. 14), Лактанций (Instit. lib. I, c. 6), Кирилл (Contra Julian, lib. I), Августин (Contra Faust. lib. XX, c. 10, de civit. Dei lib. IV, c. 31), Пруденций (Apotheos. contra haeres. Sabell. V, 23, 59) и другие. Из мест, ими приводимых ив языческих писателей, укажем на некоторые:

а) на слова Орфея:

Είς δ'έστι αυτογενής, ένός έκγονα πάντα τέτυκται.

6) — Ксенофана:

Είς Θεός έν τε θεοΐσι καί άνθρώποισι μέγιστος.

в) — Софокла:

Είς ταΐς άληθείαισιν, είς έστίν Θεός,
Ός ούρανόν τέτευχε καί γαΐαν μακράν,
Πόντου τε χαροπόν οΐδμα κανέμων βίας.

[198] *Tertull.* Apolog. c. 17; item de testimonio animae c. II et VI; а в русск. переводе é. Карнеева, изд. в Спб. 1847 г. смотр, стр. 42, 194-197 и 203. Ту же мысль повторяют: Минуций Феликс: Audio vulgus, cum ad coelos manus tendunt, nihil aliud, quam *Deus* dicunt: et *De*ws *magnus* est, et *Deus verus* est, et *si Deus dederit.* Vulgi isti naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? (Octav. cap. 18); Арнобий (ad gentes lib. II) и подробнее Лактанций (Divin. Instit. lib. II, c. 1).

[199] “Несомненным докавательством того, что один есть виновник всего существующего, говорит святой Афанасий Великий, служит то, что мир один, а не многие” — и затем развивает свою мысль во всей 39 главе сочинения против язычников. Мысль эта раскрывается также у Евсевия (Praeparat. Evangel, lib. III, c. 13) и Амвросия: unum Deum communis natura testatur. quia unus est mundus (De fide lib. I, c. 1).

в беспорядок и обратилось в хаос; тогда каждый бог управлял бы своей частью, или и всем миром, по своей воле, по своим соображениям, и происходили бы непрестанные столкновения и борьба.[200]

3) Для создания мира и управления им совершенно достаточно одного Бога — всемогущего и всеведущего: на что же все прочие боги? Они, очевидно, излишни. Говорить, что многие боги вместе творили и сотворили настоящий мир, и вместе им управляют, значит представлять, что каждый из них порознь недостаточен для этого, не имеет ни всемогущества, ни всеведения, приличных Богу, и след, все они несовершенны и не суть боги.[201]

Наконец главнейшие из доказательств, какие приводили учители Церкви из самого понятия о Боге, суть два следуюпця:

1) По единодушному согласию всех людей, Бог есть такое существо, выше и совершеннее которого нет и быть не может. Но высочайшее и совершеннейшее из всех существ возможно только одно: ибо, 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.[202] С другой стороны, многие совершеннейшие существа невозможны и потому, что между многими непременно должно быть различие: иначе они будут составлять одно, а не многие существа. Если же допустить между ними различие, то где же будет их равное во всем совершенство? У одного, без сомнения, должно быть чего-либо более или менее, нежели у другого, третьего, четвертого и у всех прочих. Если же, таким образом, у каждого будет недоставать полного совершенства или по благости, или по силе, или по премудрости, или по другому какому либо свойству, тогда это уже не будут существа совершеннейшие, не будут боги.[203]

2) Бог, как существо совершеннейшее, есть вместе существо беспредельное и все собою наполняющее. Теперь, если бы было много богов: каким образом сохранилась бы их безпредельность?

---

[200] *Iren.* contra haeres. lib. II, c. 27, n. 2; *Justin.* Cohort, ad gent. XVII; *Tertull.* advers. Marcion. 1, 3 et 5; *Athanas.* Orat. contra gent. c. 38; *Григорий Богослов* — в Твор. святых Отцов VI, стр. 224; *Gyrill. Alex.* de S. Trinit.; *Augustin.* de vera relig. c. 32. 33, 36 et 40. "Самый порядок мира, говорит именно святой Афанасий Великий в показанном месте, и совершенное согласие всех частей ясно показывают, что один есть правитель и распорядитель во вселенной, а не многие. Ибо если бы многие были правители, тогда этот порядок не мог бы сохраняться, напротив все смешалось бы и извратилось, — потому что каждый стал бы распоряжаться по своему произволу и противодействовал бы другому. И как мы сказали, что многобожие есть безбожие, так точно многоначалие необходимо назвать безначалием: когда один ниспровергал бы власть другого, Тогда, без сомнения, не осталось бы ни одного начальника, а было бы одно всеобщее безначалие. Где нет начальника, там не бывает никакого порядка, напротив один безпорядок," — и т. далее до конца главы.

[201] "Если бы один мир создан был многими, продолжает тот же великий учитель в следующей главе (contra gent. c. 39), это обличало бы бессилие творцов, так как для произведения одного дела требовалось участие многих, а вместе с тем показывало бы недостаточность знания в каждом из них для творения. Ибо если бы для этого был достаточен один, не нужно было бы тогда многим восполнять недостаточность друг друга. Но говорить, что в Боге чего-нибудь недостает, — не только нечестиво, но и превышает всякое нечестие: потому что и между людьми не назвали бы совершенным художником, напротив назвали бы слабым — того, кто не один, а при содействии многих совершил бы какое либо произведение." Тоже у Тертуллиана (contra Marcion, lib. I, c. 5), Амвросия (de fide lib. I, c, 1) и Лактанция (Divin. Instit. lib. I, c. 3).

[202] *Tertull.* advers. Marcion. lib. I, c. 3 et 4; *Prudent,* adv. Marcion. V, 20-24; *Novat.* Trinit. c. IV; *Gregor. Nyss*. Orat. Catechet. præfat. "Желаешь ли знать, что Бог един, говорит первый из поименованных писателей, спроси, что такое Бог, — и ты узнаешь. Сколько, по состоянию человека, возможно определять Бога, вот определение: Бог, как сознает и совесть всех, есть высочайшее величие (summum magnum), обитающее в вечности, нерожденное, несотворенное, без начала и конца.... и проч. Какое же должно быть условие бытия этого высочайшего величия? То, чтобы ничто ему не равнялось, и след. чтобы не было другого высочайшего величія, потому что если оно будет, то будет и равняться; а если будет равняться, то не станет уже высочайшего величия вопреки условию, или, скажу, закону, утверждающему, что высочайшему величию не равняется ничто. Итак необходимо, чтобы высочайшее величие было одно (unicum) и не имело равного, дабы не перестать быть высочайшим величием." Это рассуждение свое Тертуллиан и начинает и заключает словами: Deus si non unus est, non est, — подобно как Афанасий Великий назвал *многобожие — безбожием* (ἑλέγομεν τήν πολυθεότητα άθεότητα ἑίναι) (Contra gent. cap. 38).

[203] В тексте мы привели почти буквально слова святого Кирилла Александрийского (de S. Trinit.) и потом повторившего их в своем Богословии святого Иоанна Дамаскина (Точн. Излож. Прав. веры, кн. I, гл. 5, стр. 10-11). Подобным образом рассуждал и Лактанций. Virtutis perfectior natura potest esse in eo, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est. Deus vero si perfectus est (quia perfectus est, ut esse debet), non potest eese, nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes ac potestates infirmiores sint necesse est: quia tantum singulis deerit, quantum in cæterie fuerit. Ita quanto plures, tanto minores erunt (Divin. Inst. lib. 1,c. 3).

Где существовал бы один, там, конечно, не мог бы существовать другой, ни третий, ни четвертый, ни все прочие.[204]

Излагая эти и другие подобные доказательства единства Божия против язычников и всех вообще еретиков, отвергавших или низвращавших христианский догмат о Боге, едином по существу, пастыри Церкви вооружались еще особыми доказательствами против двубожников, допускавших два совечные, враждебные между собою, начала — доброе и злое. Сущность последнего рода доказательств заключается преимущественно в двух положениях:

1) В том, что система двубожников содержит сама в себе много несообразностей. Каковы эти два, враждебные между собой, начала, спрашивали защитники православия: равносильны, или не равносильны? Если равносильны, они совершенно обессиливали бы друг друга, и в мире не было бы ни добра, ни зла. Если же не равносильны, то сильнейшее уничтожило бы слабейшее, и тогда существовало бы в мире или одно добро, или одно зло. Как существуют эти начала? Ни одно в другом, ни одно подле другого они находиться не могут, как противоположные и разрушающие друг друга. Значит, надобно допустить, что каждое из них занимает особую часть вселенной. Кто же назначил каждому из них свою область? Нельзя сказать, что сами они для сего согласились и заключили между собой договор: потому что как зло не есть уже зло, когда оно в мире и согласии с добром, так и добро не есть добро, когда оно в дружбе со злом. След. остается допустить, что каждому из них определил отдельное местопребывание кто-то другой, и притом сильнейший и имеющий власть над ними. Если так, то будет уже не два, а три начала, или, справедливее, будет одно верховное начало, которому подчинены два низшие.[205]

2) В том, что система дуалистов совершенно излишня для той цели, для которой придумана. Они утверждают, будто необходимо допускать два начала, т.е. кроме доброго начала и начало злое — с той именно целью, дабы объяснить происхождение и существование зла в мире, ибо невозможно же, говорят, чтобы зло происходило от добра. Но зло не есть какая либо сущность (реальность) или свойство сущности, а нечто случайное, есть только отсутствие добра и уклонение от естественного к противоестественному. Ибо нет ничего злого по естеству: *все, что Он создал*, с начала бытия, *хорошо весьма* (Быт. 1:31), и все существа, пребывающие такими, какими созданы, *хороши весьма*. Злым же (нравственно) делается то, что произвольно отступает от естественного и переходит в противоестественное. По естеству все служит и повинуется Создателю, но когда какая нибудь тварь самовольно воспротивится и сделается непослушной своему Творцу, тогда она и становится злой. Что касается до зла, так называемого, физического (каковы — бедствия, наказания и под.), то оно не по существу своему зло, а только относительно к нам, и притом есть следствие нашего зла нравственного и посылается или попускается Богом для нашей же нравственной пользы. След. вовсе нет надобности придумывать еще какое-то злое начало: существует только одно начало доброе, от которого и происходит все добрым; злым же делается уже впоследствии по собственной воле через уклонение от своего естества и назначения.[206]

---

[204] *Iren.* contra haeres. lib. II, c. 1, n. 2 et 5; *Tertull.* advers. Marcion. lib. 1,c. 2; *Athanas.* advers. gent. n. 6; *Cyrill. Alex.* de S. Trinit. c. 4; *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 5, стр. 1. “Каким образом выше Бога может быть другая полнота, или начало, или власть, или другой бог, когда Бог, как полнота всего в беспредедьности (omnium pleroma in immense), необходимо должен обнимать Собою все и сам ничем не обниматься? Если вне Его существует что-либо, — Он уже не полнота всего и не все объемлет, ибо у полноты, или у сущего над всем Бога будет недоставать того, что полагают вне Его... И будет иметь Он и начало и середину и конец по отношению к тем (богам), которые вне Его” и т. л (Слова святого Иринея из указ. места).

[205] *Iren,* advers. haeres. II, 1, n. 4; III, 25, n. 3; *Teriull.* advers. Marcion. 1, 2 et 3; *Tit. Bostrens.* adv. Manich. 1. 5-7; *Athan. Alex.* contra gent. c. 6 et 7; *Кирилл Иерусалимский.* Оглас. поуч. VI, 13, стр. 109 по русск. перев.; *Григорий Богослов.* Твор. св. Отц. IV, стр. 227; *Василий Великий,* бесед. 2 на Шестоднев в Твор. св. Отц. V, стр. 29; *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры кн. IV, гл. 20, стр. 284.

[206] *Tertull.* adv. Marcion. lib. II, c. 14; *Athanas. Alex.* contra gent. c. 7; *Григорий Богослов.* Твор. св. Отц. III, стр. 320; *Василий великий, о том, что Бог не есть виновник зла*, Хр. Чт. 1824, XIII, и в Твор. св. Отц. т. VIII; *Augustin.* de genes, contra Manich. lib. II, c. 29, n. 43; *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. прав. веры кн. III, гл. 20. “Веруй, пишет святой Григорий Богослов, что зло не имеет ни особой сущности, ни царства, что оно ни безначально, ни самобытно, ниже сотворено Богом, но есть наше дедо и дело лукавого, и произошло в нас от нашего нерадения, а не от Творца” (loco citat.). “Иное есть зло по отношению к нашему чувствованию, а иное по самой природе. Зло по природе зависит от нас самих, как то: несправедливость, невежество, леность, зависть, убийства, отравы, обманы и прочие тому подобные пороки, которые, оскверняя душу, сотворенную по образу

Излишним считаем здесь показывать, как, в частности, опровергали защитники православия заблуждение трибожников: ересь эта произошла единственно от того, что не умели правильно понять Христианского учения о трех Лицах в едином Боге, и основывалась не на каких-либо соображениях разума, но только на неправильном истолковании некоторых мест Священного Писания, а потому и опровержение ее увидим там, где будет излагаться православное, основанное на Слове Божием, учение о Пресвятой Троице.

§15. Нравственное приложение догмата

Три важные урока мы можем извлечь для себя из догмата о единстве Божием.

Урок первый — касательно отношения нашего к Богу. “Верую во единого Бога,” — произносит каждый Христианин, начиная слова символа, — во единого, а не во многих, или двух, или трех, как веровали язычники и некоторые еретики: итак Ему *единому* мы должны и *служить*, как Богу (Втор. 6:13; Мф. 4:10); Его единого любить от всего сердца нашего и от всеq души нашеq (Втор. 6:4 и 5); на Него единого возлагать все наши надежды (Пс. 117:8 и 9; 1Пет. 1:21), и с тем вместе должны блюстись от всякого вида многобожия и идолопоклонства (Исх. 20:3-5). Язычники, веруя в одного верховного Бога, в тоже время признавали и многих богов низших, и в число этих богов часто включали духов бесплотных, добрых или злых (гениев и демонов) и умерших людей, чем-либо прославившихся в жизни: и мы чтим Ангелов добрых, чтим и людей святых, прославившихся при жизни верой и благочестием; но не забудем, что мы должны чтить их, по учению православной Церкви, не как низших богов, а как слуг и угодников Божиих, как ходатаев наших пред Богом и споспешников нашему спасению, — чтить так, чтобы вся слава относилась преимущественно к Нему же единому, как дивному во святых своих (Пс. 67:36; Мф. 10:40). Язычники делали изваяния своих богов, ставили их кумиры и истуканы, и, по крайнему ослеплению, эти изваяния и кумиры признавали за самих богов, воздавая им божеское поклонение: да не впадет кто-либо и из христиан в подобное же идолопоклонство. И мы употребляем и почитаем изображения Бога истинного и Святых Его, и преклоняемся пред ними; но употребляем и почитаем только как изображения для нас священные и глубоко поучительные, а отнюдь не боготворим их, и, кланяясь святым иконам, покланяемся не дереву и краскам, а самому Богу и Угодникам Его, которые на иконах изображены; таково должно быть истинное поклонение святым иконам, и оно ни мало не будет походить на идолопоклонство. Известно, наконец, что язычники олицетворили все человеческие страсти, и в этом виде их обоготворили: мы же не олицетворяем страстей, чтобы их боготворить, мы знаем их цену; но, к прискорбию, часто и христиане служат своим страстям, как богам, хотя и сами того не замечают. Один до того предан чревоугодию и вообще чувственным удовольствиям, что для него, по выражение Апостола, *бог — чрево* (Фил. 3:19); другой с такой ревностью заботится о приобретении себе сокровищ, с такой любовью блюдет их, что *любостяжание* его, по истине, нельзя не назвать *идолослужением* (Кол. 3:5); третий столько занят своими достоинствами и преимуществами, истинными и мнимыми, и так высоко ставит их, что как-бы делает из них для себя кумир, которому покланяется сам и требует поклонения от других (Дан. 3). Словом, всякая страсть и привязанность к чему бы то ни было, даже важному и благородному, если только мы предаемся ей сильно, до забвения Бога и в противность воле Его, становится для нас новым богом или идолом, которому мы служим; и христианин твердо должен помнить, что подобное идолослужение никогда не может быть совместно со служением единому Богу истинному, по слову Спасителя: *никто не может служить двум господам...*; *Не можете служить Богу и маммоне* (Мф. 6:24).

Создавшего ее, обыкновенно помрачают красоту ее. Злом также называем мы то, что для нашего чувствования тягостно и неприятно, как, например, болезнь и язвы телесные, недостаток в нужном, бесславие, потерю имения, лишение родных, что все премудрый и благий Господь посылает на нас для нашей же пользы. Богатство отнимает Он у тех, кои Худо им пользуются, и исторгает у них орудие порока. Болезни посылает на тех, для которых полезнее иметь связанные члены тела, нежели беспрепятственно стремиться к греху. Смерть приходит тогда, когда кончится предел жизни, от начала назначенный каждому из нас по праведному суду Бога, который издалече предвидит, что для каждого из нас полезно. Голод, засуха и чрезмерные дожди суть общие бичи для городов и народов, наказывающее за чрезмерное их развращение. Как врач есть благодетель, несмотря на то, что причиняет мучение и боль телу, ибо он с болезнью борется, а не с больным: так Бог благ, когда частными наказаниями устрояет спасение в целом” (loco citat.).

Урок второй — касательно отношения нашего к ближним. Веруя во единого Бога, от которого все мы получили бытие, которым все мы *живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28), и который один составляет главную цель для всех нас, мы, естественно, возбуждаемся к единению и между собой: мы должны жить так, как братья, чтобы, связуясь узами взаимной братской любви, образовать собой на земле одно великое семейство под властью одного небесного Отца. К сему-то *единству духа в союзе мира* призывал христиан святой Апостол, указывая им на то, что у них *один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Ефес. 4:3-6). Об этом-то единении всех людей между собой и с Богом еще прежде молился ко Отцу своему сам Господь наш, когда говорил: *да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17:21). Для сего-то двоякого воссоединения всех людей Он и нисходил на землю (Ин. 10:16), научил их познавать единого истинного Бога (Ин. 17:3), уничтожил преграду, разделявшую язычников от Иудеев (Ефес. 2:14:18), словом и примером преподал всем новую заповедь взаимной совершеннейшей любви (Ин. 13:34) и поставил эту любовь первым признаком своих истинных последователей: *по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 35).

Наконец, третий урок — касательно отношения нашего к самим себе. Веруя в Бога, единого по существу, будем заботиться, чтобы и в собственном существе восстановить первобытное единство, нарушенное в нас грехом. Ныне мы чувствуем раздвоение своего существа, разъединение наших сил, способностей, стремлений; *ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием;* но вместе с тем *в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7:22-23), так что в каждом из нас ныне не один, а два человека — внутренний и внешний, духовный и плотский. Будем же заботиться о том, чтобы отложить нам, *прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Ефес. 4:22-24), и чтобы таким образом нам вновь явиться так же едиными в существе своем, какими вышли мы из рук Творца.

А это единство уже, естественно, поведет нас и к другому единству, составляющему главнейшую цель нашего бытия — к нравственному единению с Существом высочайшим, нашим Первообразом, к которому стремимся мы по самому свойству природы: ибо вся жизнь нового человека будет посвящена Богу; *а соединяющийся с Господом есть один дух с Господом,* сказал святой Апостол (1Кор. 6:17).

2. О существе Божием

§16. Краткая история догмата, учение о нем Церкви и состав этого учения

Вопрос о том, что такое Бог в существе (ουσία, φύσις, essentia, substantia, natura) своем, еще с первых веков христианства сделался предметом особенного внимания учителей Церкви, с одной стороны, как вопрос и сам по себе весьма важный и близкий к уму и сердцу каждого человека, а еще более потому, что вопросом этим много занимались тогда еретики, естественно вызывавшие против себя защитников православия.[207] Но в древние времена учители веры, опровергая заблуждение лжеучителей, утверждавших, якобы они знают вполне самую сущность Божию, старались раскрывать преимущественно ту мысль, что сущность Божия для нас непостижима, что мы не только не знаем, но и не можем познать ее в настоящей жизни.[208] А потому нарочито и не заботились отыскивать какое-либо одно определенное понятие о Боге, которое бы можно было признать в точности соответствующим Его сущности, напротив, определяли Его и так и иначе, смотря по удобности, и пользуясь различными чертами, под какими только изображается Он в откровении: то говорили, что Бог по естеству есть чистый

[207] См. выше § 9 и примеч. 154,155.
[208] См. тот же § 9 и примеч. 156- 169.

дух;[209] то называли Его сущностью творительной, произведшей все видимое и невидимое;[210] то видели в Нем верховное величие,[211] или совершеннейшее[212] и высочайшее благо,[213] или существо, всегда пребывающее.[214] И если иногда некоторые пытались указывать одно известное имя, как обозначающее самую сущность Божию,[215] то высказывали это только или в виде своего частного мнения,[216] или на основаны одного словопроизводства,[217] замечая вместе, что все вообще имена, приписываемые Богу и представляющаяся даже наиболее Ему приличными, не выражают вполне Его сущности.[218] Словом, называя Бога по существу непостижимым и не именуемым, пастыри древней Церкви называли Его и неопределимым.[219]

Совсем иное видим мы в средние века. Не переставая признавать Бога непостижимым, схоластики хотели, однако, непременно определить, в чем состоит Его сущность. Для этого они различали в Боге сущность двоякую: физическую и метафизическую. Под именем первой разумели самую природу Божию всесовершенную или все то, что в Боге находится; под именем же последней сущности хотели разуметь такое свойство, которое прежде всего представляется нам в Боге, которое служит корнем и началом для всех прочих Его свойств, и решительно отличает Его от всех прочих существ. Это-то свойство и старались отыскать всеми мерами, и вопрос о нем возбуждал в школах самые жаркие споры, породившие бесчисленное множество мнений. Довольно упомянуть о четырех главнейших: одни утверждали, что метафизическая сущность Божия состоит не в каком-нибудь частном свойстве или совершенстве, а в совокупности всех совершенств; другие полагали ее в коренной бесконечности (in infinitate radicali) или потребности (exigentia) всех совершенств; третьи — в разумении действительном (in intellectione actuali) или только коренном (radicali), т.е. в одной способности разумения; наконец четвертые — в самобытности или бытия Бога от самого Себя (in esse a se sev aseitate). Последнее мнение имело наибольшее число последователей и доселе остается в употреблении у богословов римской церкви.[220] Легко понять, что все эти мнения, хотя не касаются существа догмата, не вредят истинному учению христианства о Боге, но и

---

[209] Θεός έστι πνεύμα άυλον, όφθαλμός ακοίμητος καί νοῦς άκίνητος. *Athanas. Alex.* Quaest. aliae, respons. ad quaest. 1. tom. III, pag. 335, Paris, 1698. Тоже *Augustin.* de cognit. verae vitae cap. 7.

[210] *Athan. Alex.* ibidem: Θεός έστι ούσία δημιουργική πάντων τών άοράτών καί όρωμένων κτισμάτών. Conf. *Justin.* dialog. cum Tryphon. III.

[211] См. выше примеч. 202.

[212] Τό παντελείον άγαθόν αύτός έστι ό Θεός. *Basil,* in Psalm. XXXIII, 7.

[213] Τό κάλλιστον πάντων καί έξοχώτατον αγαθόν αύτό τό θείόν έστι. *Gregor. Nyss.* de opific. homin. cap. 12.

[214] *Ambrosius:* Ουσία Dei cum dicitur, quid aliud significatur, nisi Deum semper esse? Quod litterae ipsae exprimunt: quoniam vis divina ούσα άεί, hoc est cum sit semper, ούσία dicitur, unius litterae mutato ordine propter sonum et compendium decoremque sermonis (De Incamatione cap. 9). Или: quid est ούσία et unde dicta, nisi ούσία (ούσα αεί), quod semper maneat? *Gui enim esse est semper, Deus est·,* et manens semper ούσία dicitur divina (De fide lib. III, cap. 7).

[215] Разумеем имя Божие: ό ών — Сущий (см. выше примеч. 166). Впрочем святой Дионисий Ареопагит считал таким именем и слово: ό άγαθός — *благий* (см. у Дамаскина, в Точн. Изложен. правосл. веры, кн. 1, гл. 9), а святой Григорий Богослов — отчасти и слово: ό Θεός — *Бог* (Твор. св. Отц. в русск. пер. III, 96).

[216] Например, святой Гриторий Богослов выражается при этом: "*сколько для нас удобопостижимо,* наименования — Сущий и Бог — суть, *некоторым образом,* наименования сущности...;" а святой Иоанн Дамаскин говорит: "из всех имен, усвояемых Богу, *кажется,* самое собственное есть — ό ων Сущий» (см. примеч. 166).

[217] Ό ών или *Сущий,* говорили они, выражает самую *сущность* — ούσίαν Божию: потому что ούσία не что иное и значит, как — ούσα άεί — то, что всегда есть, всегда существует, — а Бог, действительно, всегда существует — ό ών, и существует от Себя и чрез Себя, и след. есть по преимуществу — ούσία, тогда как все прочие существа имеют бытие уже от Него и чрез Него (см. примеч. 214; также *Hilar.* de Trinitate, lib. I; *Hieronym.* in cap. 3, epist ad Ephes.; *Augustin.* tract. 38 in Johannem).

[218] Так, святой Иоанн Дамаскин, назвав лучшим именем Божиим имя — ο ών *Суший*, говорит однако о нем далее: "наименование это представляет только, что Бог есть (τό είναι), а не то, что такое Он есть" (τό τί είναι). Точн. Излож. прав. веры, кн. 1,гл. 9, стр. 32-33; срав. примеч. 165 и 166.

[219] *Clem. Alex.* Strom. V, 12; *Euagr.* apud Socratem hist. eccles. lib. III, c. 7; *Abmros.* de fide orthod. contra Arianos, cap. 6, in tom. XVII Patrolog. Curs. compl., pag. 560; *Augustin.* de cognit. verae vitae, cap. 7; *Hilar.* de Trinit. lib. I: Certe hoc est Deus, quod cum dicitur, non potest dici; cum aestimatur, non potest aestimari; cum comparatur, non potest comparari; cum definitur, ipsa definitione sua crescit.

[220] Vid. apud *Perrone* — Praelect. Theolog. vol. II, par. I, cap. 3, et *Liberman* — Inst. Theolog. tom. III, lib. 1, c. 2. Опровержение этого последнего мнения, очень подробное и основательное, сделал Феофан Прокопович в своем Богословии — tom. II, par. 1, lib. 1, cap. 1, pag. 315-327, Lips. 1782.

бесполезны, не объясняя нисколько предмета непостижимого, и что самый вопрос о *метафизической* сущности Божией есть вопрос школы, а не христианской веры или жизни.

Чуждаясь всех подобных тонкостей, православная Церковь всегда держалась и держится лишь того, что сам Бог благоволил сообщить ей о Себе в своем откровении, и вовсе не имея в виду определить существо Божие, которое признает она непостижимым, а след., в строгом смысле, и неопределимым,[221] но, желая только преподать своим чадам возможно-близкое, точное и общедоступное понятие о Боге, она говорит о Нем следующее: “Бог есть Дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный.” Здесь указывает она нам, во-первых, на непостижимое существо Божие (иначе, природу, естество), сколько оно может быть понятно ныне для нашего смысла, и, во-вторых, на существенные свойства, которыми отличается это существо, или точнее, отличается сам Бог от всех прочих существ.[222]

§17. Понятие о существе Божием: Бог есть Дух

Слово “Дух,” действительно, понятнее всего обозначает для нас непостижимое существо или естество Божие. Мы знаем только двоякого рода естества: вещественные, сложные, не имеющие сознания и разумности, и невещественные, простые, духовные, более или менее одаренные сознанием и разумностью. Допустить, чтобы Бог имел в Себе естество первого рода, никак не можем, видя во всех делах Его, как творения, так и промышления, следы высочайшего разума. Предположить, напротив, в Боге естество последнего рода вынуждаемся необходимо постоянным созерцанием этих следов. И если, точно, само откровение изображает нам Бога, как существо духовное, — в таком случае наше предположение должно уже перейти на степень несомненной истины.[223] А откровение, точно, учит нас, что Бог есть чистейший Дух, не соединенный ни с каким телом, и что, след., природа Его — совершенно невещественная, непричастная ни малейшей сложности, простая. Это видно:

1) Из тех мест Священного Писания, которыми отрицаются в Боге все свойства, необходимо принадлежащие веществу или телу: а) всякое тело ограничено пространством, — Бог ничем неограничен и вездесущ: *может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? говорит Господь. Не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь* (Иер. 23:24; Пс. 138:7-12); б) всякое тело имеет определенный образ, и потому может быть изобразимо, — Бог не имеет никакого чувственного образа, и потому в Ветзом Завете строго было запрещено изображать Его: *кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему?* (Ис. 40:18, срав. Ис. 25); *твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, 16 дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину* (Втор. 4:15-16);[224] в) всякое тело, по тому самому, может быть видимо, — Бог называется

---

[221] “Ты бо Бог сый *неописанный,* безначальный же и неизглаголанный”... Требн. лист. 12, Москв. 1836. Срав. примеч. 151.

[222] Приведенные слова из Простр. Христ. Катихизиса правосл. каф. восточной Церкви служат именно ответом на вопрос: “Какое понятие о с*уществе* и с*уществснных свойствах* Божиих можно заимствовать из откровения Божия?” (см. о первом члене). Нельзя при этом не припомнить слов блаж. Августина, который в одном месте хотя сказал: porro summus Spiritus, sicut a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita riulla definitione poterit proprie determinari, — но вслед за тем непосредственно продолжает: sed quia intellectualis mens eum utcunque agnoscere anhelat, haec aenigmatica definitio ei interim sufficiat: *Deus Spiritus est essentia* invisibilis, omni creaturae incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam aeternitatem simul essentialiter possidens, vel *ipsa vita, ipsa Sapientia, ipsa veritas, ipsa justitia, ipse aeternitas existens* (De cognit. verae vitae, cap. 7, in Patrolog. curs, compl. tom. XXXVI, pag (1010).

[223] Говоря, что слово *Дух* всего понятнее для нас обозначает существо Божие, мы отнюдь не выражаем мысли, будто существо Божие становится для нас таким образом постижимым. Это объясняет святой Иоанн Дамаскин: “Узнав то, что приписывается Богу и от сего восходя к сущности Божией, мы постигаем не самую сущность, но только то, что относится к сущности (τά περί τήν ούσίαν), — подобно как зная, что душа бестелесна, бесколичественна и безвидна, мы еще не постигаем ее сущности; не постигаем также сущности тела, если знаем, что оно бело или черно, но познаем только то, что относится к его сущности. Истинное же слово учит, что *Божество просто,* и имеет одно действие (ένεργείαν) простое, благое, действующее всяческая во всем” (Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 10, стр. 34).

[224] Должно присовокупить, что и в новозаветной Церкви изображается на святых иконах не сам Бог по существу своему, а изображаются только различные образы, в каких Он благоволил являться людям в Ветхом и Новом Завете. Так, Бог Отец изображается в виде старца, как *ветхий днями,* соответственно явлению Его Пророку Даниилу (Дан. 7:9,13,22); Сын Божий,

Богом невидимыми (Кол. 1:15; 1Тим. 1:17; Рим. 1:20), которого *не видел никто никогда* (Ин. 1:18 срав. Ин. 6:46), и в частности —*Которого никто из человеков не видел и видеть не может* (1Тим. 6:16 срав. Исх. 33:18-23); г) всякое тело может подлежать переменам, — *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены* (Иак. 1:17); д) всякое тело, как сложное из частей, разрушимо и тленно, — Бог есть *царь веков нетленный* (1Тим. 1:17), и язычники осуждаются за то, что они *славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим* (Рим. 1:23).

2) Из тех мест, где, напротив, Богу приписываются свойства, существенно принадлежащие только духу, как-то: а) самосознание и личность: *Видите ныне, [видите,] что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня* (Втор. 32:39, срав. Исх. 20:2-3); *Я — Господь первый, и в последних — Я тот же* (Ис. 41:4, срав. Ис. 48:12); *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель* (Апок. 1:8; 22:13); б) разум: *Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?* (Рим. 11:33-34);[225] в) свободная воля: *Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах* (Пс. 134:6), и вообще *Совершающет все по изволению воли Своей* (Еф. 1:11);[226] г) постоянная жизнь и непрестающая деятельность: *Живу Я, сказал Господь:* (Иер. 22:24), *живу Я вовек!* (Втор. 32:40); *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17), *как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26), — соответственно сему истинный Бог называется *Богом живым,* в отличие от всех богов ложных (1Фес. 1:9; 1Тим. 6:17; 2Кор. 3:3; Евр. 12:22; Ин. 6:57,69).

3) Наконец, из тех мест, где Бог прямо называется Духом. Их только два; но оба равно ясны и определенны. Первое находится в беседе Спасителя с женой — Самарянкой: желая наставить ее, что не на Хоразине только, как думали Самаряне, или во Иерусалиме, как веровали Иудеи, *где должно поклоняться* Богу, а что грядет час, когда *истинные поклонники* поклоняться Ему во всяком месте, Христос сказал: *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4:20-24), и след., употребил слово “дух” в значении существа, не привязанного ни к какому месту, существа невещественного, вездесущего, разумно-нравственного. Другое место читаем в послании Апостола Павла к Коринфянам: *Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода* (2Кор. 3:17), где, очевидно, название “дух” употреблено также в самом строгом, подлинном, а не переносном смысле. Достойно замечания и то, что Апостол Павел называет Бога *Отцом духов* в противоположность отцам нашим *по плоти* (Евр. 12:9).

*******Как издревле смотрела на этот догмат святая Церковь, хранительница апостольского предания, — это ясно выразили ее учителя, особенно по случаю заблуждения антропоморфитов,[227] которые, основываясь на словах Божиих: *сотворим человека по образу Нашему* (Быт. 1:26), и на тех многочисленных местах Писания, где Богу приписываются человеческие свойства и члены,[228] утверждали, что Бог, действительно, облечен плотию и во всем похож на человека. В опровержение такой мысли древние пастыри —

1) Прежде всего старались объяснить, что означенные места Писания надобно понимать совсем иначе. Образ Божий, говорили они, должно полагать не в теле человека: ибо это ни на чем не основано, а

воплотившийся от Духа Святого и Марии Девы, и потом постепенно возраставший, пока не достиг возраста *мужа совершенного* (Еф. 4:13), изображается в возрастах: младенческом, отроческом, юношеском и мужеском; Дух Святой, снисшедший на Спасителя по крещении Его, *в телесном виде, как голубь* (Лук. 3:22), изображается в виде голубя.

[225] Другие тексты, в которых также приписывается Богу ум и вообще умственные силы, суть: Исх. 3:7; 2 Пар. 6:30; Иов. 14:13; Пс. 7:10; Ис. 46:11; 64:9; Иер. 14:10; Авв. 4:2; 1 Ин. 3:20; Апок. 18:5.

[226] См. также: Пс. 39:7. 9; Иов. 23:13; Ис. 48:11; Дан. 5:21; Матф. 6:10; 7:21; 12:50; 26:39,42; Мк. 14:36; Лук. 22:42; Ин. 4:34; 5:30; Рим. 9:18; 1 Кор. 12:6; Гал. 1:4; Еф. 1:5; 5:7; 1 Фес. 4:3; 1 Петр. 2:15; Евр. 10:36; 13:21.

[227] Отцом антропоморфитов признается сирийский монах *Авдей* или *Авдий* (IV в.), по имени которого и последователи его назывались *Авдианами (Chrysost.* in Genes, homil. XIII, n. 2; *Epiphan.* haeres. LXX; *Theodoret.* H. E. IV, 9). Потом этого лжеучения держались египетские монахи — оригенисты *(Socrat. n. é.* VI, 7; *Sozom. n. é.* VIII, 12) и Манихеи *(Augustin.* contra epist. Manich. n. 2; adv. Faust. XX, 7; XXV, 1; Confess. V, 10); в средние века — Албигенсы *(Luc. Tudensis* 11:9); в новейшее время — Гоббес (Leviath. IV, 34, app. c. 3), Пристлей и многие Картезианцы.

[228] Как-то: лице (Быт. 4:16), очи (Ис. 1:15), уши (Пс. 16:6), уста (Пс. 32:6), сердце (Иер. 3:15), руки, мышцы и персты (Пс. 43:3,4; 8:4; Ис. 25:11; 40:11), ноги (Пс. 98:5) и друг (Иер. 18:17).

в его душе,[229] в ее силах и способностях,[230] в ее добродетелях, согласно с словами Апостола — Еф. 4:24,[231] или — в господстве человека над земнородными, согласно с ходом слов самого Создателя, который, как только изрек: со*творим человека по образу Нашему и по подобию*, непосредственно присовокупил: *и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. 1:26).[232] Равным образом, "когда в Божественном Писании мы находим весьма много таких мест, в которых символически приписывается Богу нечто телесное, то должны знать, что нам людям, облеченным в грубую плоть, невозможно понимать и выражать Божественных, высоких и невещественных действий Божества, если не будем употреблять образов, типов и символов. Итак, если приписывается Богу что нибудь телесное, то это говорится символически, и имеет высший смысл; ибо Божество просто и безвидно. Так, в Боге под *очами, вождами* и *зрением* должно разуметь Его всесозерцающую силу, Его всеобъемлющее ведение; потому что и мы через чувство зрения приобретаем себе более совершенное и верное познание. Под *ушами* и *слухом* должно разуметь Его милостивое внимание и принятие нашей молитвы; ибо и мы, когда нас просят, милостиво склоняя ухо к просящим, через 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 *пищей* и *питием* — наше согласие с волей Божией; ибо посредством вкуса мы удовлетворяем необходимому требованию естества. Под *обонянием* — принятие наших мыслей, к Богу устремленных, и сердечного расположения; так как мы посредством обоняния ощущаем благовоние. 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 *десницей* — Его помощь в правых делах; так как и мы, при совершении дел более благородных, важных и требующих большей силы, чаще действуем правой рукой. Под *осязанием* — Его точное познание и усмотрение даже самого малого и сокровеннаго, потому что и нами осязаемые ничего не могут скрыть при себе. Под *ногами* и *хождением* — пришествие и явление Его или для помощи нуждающимся, или для защиты их от врагов, или для другого какого-нибудь действия; так как и мы приходим куда-либо ногами. Под *клятвой* — непреложность Его совета, потому что и между нами взаимные договоры утверждаются клятвой. 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* и *дреманием* — Его медленность в отмщении врагам, и отложение до времени обычной помощи своим. Кратко сказать — все, что говорится о Боге телообразно (σωματικώς), заключает в себе какую нибудь сокровенную мысль, и через свойственное нам научает тому, что выше нас."[233] Не ограничиваясь, однако, одними этими обяснениями, пастыри Церкви —

2) Старались вместе положительно доказывать, что Бог есть существо невещественное и бестелесное. С этой целью они указывали на разные свойства Божии, упоминаемые в откровении и равно признаваемые здравым разумом, которые несовместимы с телесностью, как то: а) на беспредельность и вездесущие: "назовешь ли Божество телом, спрашивает святой Григорий Богослов, но как же назовешь Его бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертания...? Божие свойство — все проницать и все наполнять, по сказанному: *не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь (*Иер. 23:24), и еще: *Дух Господа наполняет вселенную* (Прем. Солом. 1:7), — как сохранится, если Бог иное ограничивает Собой, а иным сам ограничивается?"[234] — б) на неизменяемость: "будет ли Бог неизменяемым, если Он описуем

---

[229] *Epiphan.* haeres. 90; *Evseb.* in Ps. VIII, 5; *Grregor. Nyss.* orat. in illud: *faciamus hominem; Theodoret.* H. E. lib. IV, c. 9; *Augustin.* de Trinit. lib. XII, c. 7.

[230] *Gregor. Nyss.* de homin. opific. cap. 4; *Ambros.* in Hexaëm. lib. VI, c. 8; *Cyrill. Alex.* lib. IX in Ioan.; *Hieronym.* Epist. 146.

[231] *Есть истина о Иисусе: отложити вам, по первому житию, ветхаго человека тлеющого в похотех прелестных..., и облещися в нового человека созданного по Богу в правде и преподобии истины. Chrysostom.* apud Damascen. in Parallel, c. 8; *Severian.* de mundi creat. Orat. V, n. 4 (in Opp. *Chrysost. tom*. IV, pag. 484, ed. Montfauc.); *Ambros.* de bono mortis, c. 5.

[232] *Chrysostom.* in Genes, hom. VIII, n. 3; *Evseb. Pamph.* de incorpor. et invisib. Deo, in Biblioth. Patrum, ed. Galland. tom. IV, pag. 498.

[233] *Святой Иоанн. Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 11. Тоже, только короче, — у *святого Григория Богосл.* Твор. св. Отц. III, 122-123; святой *Иоанн Златоуст,* expos, in Ps. VII, n. 11; *блаж.* Феодорит. in Ps. CXIX и друг.

[234] Твор. св. Отц. III, стр. 22; *Severian.* de mundi creat. orat. V, n. 3; *Дамаск.* Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 4.

и подвержен страданиям? А как не будет подлежать страданию, что сложено из стихий и опять разлагается на стихии?"[235] — в) на Его неразрушимость, бессмертие и вечность: "сложность (из составных частей, *прим. ред.*) есть начало борьбы; борьба — разделения; разделение — разрушения; а разрушение совершенно несвойственно Богу, как первому естеству, — итак, в Нем нет разделения, иначе было бы разрушение; нет борьбы, иначе было бы разделение; нет сложности, иначе была бы борьба;"[236] г) наконец — на то, что Бог, по всеобщему верованию, есть существо совершеннейшее, — каковым Он не был бы, если бы природа Его не была совершенно простая, потому что сложность всегда обличает некоторое несовершенство.[237] При сем особенно замечательно для нас то, что древние пастыри, обличая заблуждение антропоморфитов, —

3) называли его ересью,[238] безрассудной,[239] ересью глупейшей,[240] и самих антропоморфитов, упорно державшихся своего мнения, постоянно причисляли к еретикам,[241] щадя лишь тех, которые увлекались им по простоте и невежеству.[242] Несомненный знак, что Церковь не считала этого заблуждения безразличным в деле веры, как утверждают новейшие вольнодумцы;[243] напротив осудила его, как весьма важное, и учете о совершенной простоте существа Божия признавала своим непреложным догматом.

Отсюда очевидно, как с христианской точки зрения должно смотреть на пантеистов, древних и новых, появлявшихся в недрах самого христианства, которые признают за Бога или за развитие Божества все существующее, и след., и мир вещественный. Если, по суду Церкви, противно откровенно приписывать Богу только вещественную оболочку — тело: тем противнее, значит, считать Бога самым телом или веществом. Посему-то в "чине православия," которое совершает православная Церковь в первую неделю великого поста, мы слышим, между прочим, и следующие слова ея: "глаголющим Бога не быти дух, но плоть. — анафема."[244]

§18. Понятие о существенных свойствах Божиих, их число и разделение.

Существенными свойствами в Боге (τά οὐσιώδη ιδιώματα, proprietates essentiales, или одним словом — άξιώματα, νοήματα, έπιτηδεύματα, attributa, perfectiones) называются такие, которые принадлежат самому Божественному существу и отличают его от всех прочих существ, и след., это суть свойства, равно приличные всем Лицам Пресвятые Троицы, составляющим едино по существу, — от чего и называются еще свойствами Божиими Общими (ιδιώματά κοινά), в отличие от особенных или личных свойств (τά προσωπικά ιδιώματα, proprietates personales), которые принадлежат каждому Лицу Божества порознь и различают их между собою.[245]

---

[235] *Augustin.* de civitate Dei lib. XI; *Дамаск.* Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 4.

[236] *Григор. Богосл.* Твор. св. Отц. III, 22; *Athanas. Alex.* orat. contr. gentes c. 21.

[237] *Ambros.* dc fide lib. 1,c. 16. n. 106; *Augustin.* de Trinit. lib. V. Вообще же все изложенные доказательства довольно обстоятельно раскрывают: Ориген (de princip. 1, n. 1. 6; 11, 2; contra Gels. VI, 69. 70; VII, 27. 38) и Евсевий (de incorp. et invisib. Deo, in Biblioth. Patrum, ed. Galland. VI, pag. 497-503, et ibidem de incorporali lib. I, pag. 503-506).

[238] καί έστιν αϊρεσις έως σήμερον άνθρωπόμορφον λέγουσα τό θείον. *Severian.* do mundi creat. orat, V, n. 3.

[239] ... contra *ineptam* anthropomorphitarum *haeresin* longa disputatione disseruit ... *Cassian.* Collat. X, cap. 2 (tom. 49 Patrolog. curs, compl., pag. 821).

[240] Nempe contra anthropomorphitas... furens.. oculos... in senem dirigebas, volens illum suspectum facere *stultissimac haerescos. Hieronym.* lib. contra Ioann. Hyerosolym., n. 11 (tom. 23 Putrolog. curs, compl. pag. 364).

[241] *Epiphan.* haeres. lib. III, haer. 70, n. 2 et seqq.; *Auyustin.* haeres. 76 et 86; *Philastr.* de haeres. in Bibl. Patr. De la Bigne, tom. V, col. 50; *Damascen.* de haeres. n. 70.

[242] ... quod rusticitati eorum (monachorum Aegypt.), говорит блаж. Августин, tribuit Epiphanius, parcens eis, ne dicantur haeretici. *Augustin.* haeres. 50.

[243] *Isaac. Beansobr.* histoire de Manichee... liv. III, ch. 2.

[244] Мысль о совершенной бестелесности н духовности существа Божия весьма часто повторяется и в других чинопоследованиях церковных, например: "*иже естеством невещественный Бог и невидимый*"... (Октоих, ч. 1. лист. 163 на обор. М. 1838); или: "*Тя, Троице, славим единого Бога: свят, свят, свят еси Отче, Сыне и Душе, простое существо, единице присно покланяемая*" (Постн. Триод. л. 136 на обор. М. 1835).

[245] Правосл. Исповед. Кафол. и Ап. Церкви восточной, ч. 1, отв. на вопр. 13.

Определить число существенных или общих свойств Божиих невозможно. И Церковь, хотя, сообщая нам здравое понятие о Боге, именует некоторые из дих (“Бог есть Дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный”), но вместе замечает, что общие свойства Божии бесчисленны: ибо все, что только говорится в откровении о Боге, едином по существу, все это составляет, в некотором смысле, и свойства Божественного существа.[246] А потому и мы, последуя примеру Церкви, ограничимся рассмотрением только некоторых из них — главнейших, которые наиболее характеризуют существо Божие, объемлют собою или объясняют и другие, менее заметные, свойства, и о которых яснее говорится в Божественном откровении.

Чтобы иметь о существенных свойствах Божиих понятия раздельные и излагать учение об них в некоторой системе, еще издревле богословы старались разделять их на классы, и таких делений, особенно в период средневековый и новейший, придумано весьма много, которые все, хотя не в одинаковой степени, имеют свои достоинства и недостатки.[247] Причина главная последних очень понятна: свойства существа Божия, как и самое существо, вполне для нас непостижимы. Посему, не усиливаясь напрасно найти какое либо совершеннейшее разделение их, изберем то, которое представляется нам наиболее правильным и простейшим.

Бог, по существу своему, есть Дух; а в каждом духе, кроме собственно духовной природы (субстанции), мы в частности различаем две главные силы или способности: ум и волю. Применительно к этому, существенные свойства Божии можно разделить на три класса:

I) на свойства существа Божия вообще, т.е. такие, которые принадлежат равно и самой природе (субстанции) Божией — духовной, и обеим силам ее: уму и воле, и отличают Бога, как духа вообще, от всех прочих существ;

II) на свойства ума Божия, т.е. такие, которые принадлежат только одному уму Божию; и наконец —

III) на свойства воли Божией, т.е. принадлежащая только одной Божией воле.

§19. Свойства существа Божия вообще.

Бог, как Дух, отличается от всех прочих существ вообще тем, что они все ограничены и по бытию и по силам, и след. более или менее несовершенны, а Он есть Дух неограниченный или *беспредельный* во всех отношениях, иначе — *всесовершенный*. В частности, все прочие существа: а) ограничены по началу своего бытия и продолжению: все они получили бытие свое от Бога и находятся в постоянной зависимости от Него и частью друг от друга, — а Бог ни от кого не получал бытия своего и ни от кого ни в чем не зависит: Он *самобытен и независим*; б) — ограничены по образу или форме своего бытия; ибо неизбежно подчинены условиям пространства и времени, и след. подлежат переменам, — Бог выше всех условий пространства: *неизмерим*, и *вездесущ*, выше всех условий времени: *вечен* и *неизменен*; в) наконец — ограничены по силам в их количестве и качестве, — для Бога нет никаких границ и в этом отношении: Он *всесилен* и *всемогущ*. Таким образом главные свойства, принадлежащие Богу по существу вообще, суть: 1) беспредельность или всесовершенство, 2) самобытность, 3) независимость, 4) неизмеримость и вездеприсутствие, 5) вечность, 6) неизменяемость и 7) всемогущество.

---

[246] Там же — отв. на вопр. 13 и 17: τά ἰδιώματα τοϋ Θεοϋ εἶναι ἀναρίθμητα.

[247] И именно разделяли свойства Божии: 1) на *отрицательные* (ἀποφατικά, negativa), которыми все ограниченное и несовершенное удаляется от Бога, и *положительные* (καταφατικά, affirmativa), которыми приписываются Ему совершенства, например: безначальный, премудрый *(святой Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 12); 2) на *покоющиеся* (ἀνενεργητικά, quiescentia, immanentia), т.е. не заключающая в себе понятия о действии, и *действующие* (ἐνεργητικά, operative, transeuntia), заключающие в себе понятие: вечный, благий...; 3) на *нравственные* (moralia), имеющие связь с волей Божией, и *естественные* (physica, seu metaphysica), не имеющие такой связи: правосудный, самобытный; 4) на *собственные* (propria) и *переносные* (metaphorica, seu impropria): всемогущий, гневающийся; 5) на *первоначальные* (primitiva) и *производные* (derivata), из которых первые служат основанием для последних: вечный, бессмертный, 6) на *относительные* (relativa), выражающие отношение Божие к миру, и *самостохтельные* (absolute), принадлежащие Богу без всякого отношения к другим существам: всеблагий, бесконечный и под. Суждение как об этих, так и о многих других разделениях свойств Божиих, можно найти в книге: *Pauli Jac. Andreae* — Comment. de attribut. divin. variis divisionibus earumque commodis et incommodis, — praemio ornata. Lugd. Batav. 1824.

1. Беспредельность.

Называя Бога беспредельным (ἀόριστος, infinitus), мы разумеем, что Он не только свободен от всякого ограничения и недостатка, в каком бы то ни было отношении, но вместе обладает всеми возможными совершенствами (существенностями — realitatibus) и притом в высочайшей степени или без всякой степени и меры (ὑπερτελής, ens realissinmm seu infinite perfectum).[248]

Священное Писание изображает это свойство Божие двояким образом: иногда говоря о Боге безотносительно, а иногда сравнивая Его с другими существами; но в том и другом случае изображает весьма ясно и сильно.

Безотносительно оно говорит о беспредельности Божией, когда — а) называет Бога прямо совершенным и чуждым всякого недостатка: *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1Ин. 1:5); *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48); б) называет великим, и великим бесконечно: *Велик Господь и достохвален, и величие Его неисследимо* (Пс. 144:3); *Велик Господь наш и велика крепость <Его>, и разум Его неизмерим* (Пс. 146:5); *Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его; число лет Его неисследимо* (Иов. 36:26); *как велик дом Божий, и как пространно место владычества его! Велик он и не имеет конца, высок и неизмерим (*Варух. 3:24-25); в) называет славным, и даже царем и Богом славы: *Господь сил, Он — царь славы* (Пс. 23:10); *Бог славы возгремел, Господь над водами многими* (Пс. 28:3), *над небесами слава Его* (112:4); *вся земля полна славы Его* (Ис. 6:3), — а величие и слава в Боге не что иное суть, как самые его совершенства или нераздельное следствие и проявление этих совершенств; г) наконец, называет вседовольным и *блаженным* (1Тим. 1:11; 6:15), который не нуждается ни в чем (Деян. 17:25-26) и всегда имеет *полноту радостей пред лицем Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек* (Пс. 15:11), — а такое полное довольство и блаженство необходимо предполагают в Боге полноту совершенств, при сознании которых только Он и может быть вседовольным и блаженным.

Сравнивая Бога с другими существами, Священное Писание а) не находит между ними ни одного, кому бы Его уподобить: *Господи! кто подобен Тебе* (Пс. 34:10; 17:19); *Итак кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему?* (Ис. 40:18); б) обращаясь, в частности, к существам, которые считаются в мире наиболее великими и высокими, по чему бы то ни было, отдает Ему пред ними совершенное преимущество: *ет столь святаго, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш* (1 Царст. 2:2); *кто такой, как Он, наставник* (Иов. 36:22); *Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен святостью, досточтим хвалами, Творец чудес?* (Исх. 15:11), — и вслед затем называет Его — *Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный,* (Втор. 10:17), *Царь царствующих и Господь господствующих* (1Тим. 6:15). Этого еще мало: в) иногда совершенства Божии оно представляет столь великими, что совершенства других существ как бы исчезают перед ними, — называет, например, Бога не только сильным, но и *единым сильным* (1Тим. 6:15), не только благим, но и единым благим (Мк. 10:18), не только святым, но и е*диным святым* (1 Царст. 2:2), не только премудрым, но и *единым премудрым* (1Тим. 1:17), не только бессмертным, но и *единым бессмертным* (1Тим. 6:16), как будто все другие существа вовсе не имеют ни одного из этих свойств. Наконец — г) в некоторых местах оно, действительно, называет другие существа ничтожными сравнительно с бесконечным величием Божиим, утверждая, например, что пред Богом *Все народы пред Ним как ничто, — менее ничтожества и пустоты считаются у Него* (Ис. 40:17), что Он *обращает князей в ничто, делает чем-то пустым судей земли* (23).

---

[248] "Веруем во единого Бога истинвого, Вседержителя и *безпредельного* — ἀόριστον...." (Послан. восточн. Патриарх. о правосл. вере, член 1). "Бог... сам в Себе *пресовершен* и преславлен — καθ' ἑαυτόν ὑπερτελής καί δεδοξασμένος" (Правосл. Испов. Каф. и Ап. Церкви восточ. ч. 1, отв. на вопр. 8). А как издревле понимали беспредельность в Боге, видно из слов святого Максима исповедника: ἀόριστος λέγεται (ὁ Θεός) ὡς ὁρω μηδενί ὑποπίπτων.... (schol. in cap. 2. Dionye. Areopag. de coelest. hierarch.), и святого Григория Богослова: ο Θεός... οἱόν τε πέλαγος οὐσίας ἀπειρον καί ἀόριστον, πάσαν ὑπερεκπίπτον ἔννοιαν καί χρόνου καί φύσεως (Orat. XXXVIII, n. II; Твор. св. Отц. III, 238).

Это бесконечное величие и совершенство Божие всегда признавал и здравый разум.[249] Да и не может не признавать, оставаясь послушным гласу собственной природы и природы внешней.

В нас есть идея о Существе совершеннейшем и беспредельном, — идея, которая пробуждается в человеке еще до раскрытая полного сознания, и вследствие которой, как замечали древние учители Церкви, все люди, на какой бы степени развития они ни находились, обыкновенно представляют себе Богом то, выше и совершеннее чего ничто быть не может.[250] Происхождение этой идеи, судя по ее всеобщности, времени пробуждения и самому содержанию, мы не можем объяснить иначе, как только допустив вместе с христианскими и даже языческими мыслителями, что она прирождена человеку, т.е. дарована нам вместе с душой и нераздельно соединена с природой нашего разума.[251] И след. разум должен прежде изменить собственной природе, чтобы потом или отвергать бытие Божие, или представлять Бога не бесконечно-совершенным.

Смотря на мир внешний, и замечая в нем почти на каждом шагу следы изумительного величия, красоты и других бесчисленных и разнообразнейших совершенств, мы не можем не чувствовать, что *Небеса,* точно*, проповедуют* нам *славу,* т.е. совершенства *Божии,* и что вся природа гласит о них неумолкно, как самый красноречивый проповедник (Пс. 18:2-5). Если таковы творения, каков же должен быть Творец! Если столько и таких совершенств рассыпано по лицу всего создания, то сколько же и в какой степени должен иметь их тот. Кто дает *всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17:25)! “Если есть небо прекрасно, скажем словами одного нашего отечественного Святителя, и на небе видимое солнце, месяц и звезды, о, как прекраснейший есть Той, который прекрасные сии сотворил вещи. Если хороша земля, и на ней веселые проспекты, горы, холмы, леса, дубравы, сады, виноградy, нивы, цветы, к томуж дорогие вещи: сребро, злато, камение неоцененное, а притом люди прекрасные, подобные лицами Ангелом, как же есть лучший, дражайший и нужнейший той, который все оное создал своею силою и премудростью! Так чрез пособие творения Творца познавати научаемся.”[252]

Должно помнить, что беспредельность или всесовершенство в Боге не есть, как мы уже заметили, какое либо частное свойство Божие, а общее, объемлющее собой все прочие: “Бог, говорит святой Кирилл Иерусалимский, совершен во всем..., совершен в ведении, совершен в силе, совершен в величии, совершен в предведении, совершен в благости, совершен в правосудии, совершен в человеколюбии.”[253] Теперь перейдем к свойствам существа Божия частным, каковы:

2. Самобытность (αυτούσια, aseitas).

Самобытным Бог называется потому*,* что не обязан бытием своим какому-либо другому существу, а имеет и бытие, и все, что ни имеет, от самого Себя.[254]

---

[249] Как видно из писаний мудрецов языческих, например: *Potini* — Ennead. V, lib. V, cap. ultim. et VI, lib. IX, c. 6; *Euryphami Pythagorei* — lib. de vita (ad calcem opp. Diogen. Laërt.); *Herennii platonici* — in Metaphysica.

[250] “Даже те, говорит блаж. Августин, которые допускают и чтут и других богов на небе ли или на земле, когда представляют себе Бога богов, — всегда представляют Его чем-то таким, лучше и возвышеннее чего и представить невозможно... Предпочитают Его всем существам как видимым и телесным, так разумным и духовным... И нельзя найти ни одного человека, который бы почел за Бога (верховного) то, совершеннее чего есть что-нибудь. Таким образом все признают за Бога то, что предпочитают всему” (De doctrin. Christ. lib. 1, c. 7). Тоже утверждал и Тертуллиан: см. выше примеч. 202.

[251] *Tertull.* Apolog. cap. 17; *Hieronym.* in cap. 1 epist. ad Galatas: “ex quo perspicuum est, natura omnibus inesse Dei notitiam”; *Lactant.* instit. divin. lib. IV, c. 4 et 28; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. вер. кн. 1, гл. 1: “ведение о бытии Божием сам Бог насадил в природе каждого.” Из язычников — *Aristotel.* de ecelo lib. 1, c. 3; *Cicer.* de natur. deor. 1, 16; *Senec.* epist. 117; *Iavnblich,* de myster. I, 3.

[252] *Святой Димитрия Ростовский.* Сочин. ч. II, стр. 186; *Augustin.* de Trinit. XV, cap. 4: “Univevsa ipsa rerum natura proclamat, habere se *praestantissimum conditorem)* qui nobis mentem... dedit, qua viventia non viventibus..., intelligentia non intelligentibus... immutabilia mutabilibus... praeferenda videamus. Ac per hoc quoniam rebus creatis creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet ut eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intelligere, et mori, corrumpi mutarique non posse; nec corpus esse, sed spiritum omnium potentissimum, justissimum. speciosissimum, optimum, beatissimum fateamur.”

[253] Оглас. поуч. VI, п. 8, стр. 105 в русском переводе.

[254] “Един Бог Отец Слова живого, премудрости и силы *самосущей*” (Символ святого Григория Чудотворца)... “Имеем Бога единого, Бога *сущего и всегда сущего* — Θεόν όντα καί άεί όντα....” (Прав. испов. Каф. и Ап. Церк. вост. отв. на вопр. 8). “Существенные свойства Божии суть:... быть.... *безначальным* — τό είναι.... άναρχον....” (там же отв. на вопр. 13). “Верую во

В Священном Писании находим ясное изображение самобытности Божией, когда читаем:

а) что прежде Бога не было другого Бога, от которого Он мог бы получить бытие, и что, действительно, Ему никто ничего не дал: *а Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я: прежде Меня не было Бога и после Меня не будет (*Ис. 43:10).

б) что Он есть Бог первый, есть альфа — начало всего. *Так говорит Господь, Царь Израиля, и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога* (Ис. 44:6); *Я — Господь первый, и в последних — Я тот же* (41:4, срав. 48:12). *Я есмь Первый и Последний, и живый; и был мертв, и се, жив во веки веков* (Апок. 1:18).

в) что Он имеет жизнь в самом Себе и есть самый источник жизни: *как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26). *насыщаются* (сыны человеческие) *от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напояешь их, ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет (*Пс. 35:9-10).

г) наконец, что самое имя Ему есть Сущий — ὁ ὠν сущий по преимуществу (κατ' εξοχήν). *И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? 14 Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам (*Исх. 3:13-14).

Святые Отцы и учители Церкви преимущественно обращали внимание на это последнее место и замечали, что имя *Сущий* есть приличнейшее имя Божие: а) потому что Бог в Себе самом заключает всецелое бытие, как бы некоторое безпредельное и безграничное море сущности;[255] б) потому что Бог существует от самого Себя и через Себя, а все прочие существа получили бытие свое от Него;[256] в) потому что Бог существует так, что сравнительно с Ним все прочие существа как бы не существуют.[257] Распространяя это свойство не только на естество, но и на все свойства Божии, святые Отцы придумали для Бога разные выразительные и знаменательные названия, каковы: самобог — αὐτόθεος,[258] самогосподь — αὐτοκύριος,[259] саможизнь — αὐτοζωή,[260] самосила — αὐτοδύναμις,[261] самоистина — αὐτοαλήθεια,[262] самомудрость — αὐτοσοφία,[263] самосвятость — αὐτοαγιότης,[264] самоблагость — αὐτοαγαθότης[265] и под. "Веруем, говорит святой Иоанн Дамаскин, во единого Бога... в силу, которая есть самый свет (αὐτόφως), саМая благость (αὐτοαγαθότης), самая сущность (αὐτοουσία), 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."[266]

Самобытности Божией не может не допустить и здравый разум. Видя, что все в мире условно и случайно, и восходя через непрерывный ряд следствий и причин далее и далее, он невольно сознается, что этой цепи случайных существ, происходящих друг от друга, в бесконечность простирать нельзя

единого Бога Отца вседержителя.... *безначального* убо и *нерожденного* и *безвинного*" (Чин избр. и рукополож. Архиерейск. л. 9 на обор.). "Едино триипостасное существо почитающе, вернии, прославим Отца и Сына и Духа правого...., *единого несозданного Бога,* со безплотными взывающе: свят, свят, свят еси, царю" (Триод. цветн. л. 140 на обор. М. 1837).

[255] См. выше примеч. 166.

[256] *Hieronym.* Epist. 136; *Augustin.* de civit. Dei lib. 1,cap. 32; de genes, ad litter. lib. V, c. 16; *Hilar.* in verba Exodi c. 3: *Ego sum qui sum.*

[257] *Clem. Alex.* Paedag. lib. 1, c. 8; *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. c. 5; *Euseb·* Praepar. Evangel, lib. XI, c. 9; *Augustin.* Enarrat. in Ps. 134: "ita enim ille (Deus) est, ut in ejus comparatione ea, quae facta sunt, non sint."

[258] *Epiphan.* haeres. 77; *Euseb.* H. E. lib. X, c. 4.

[259] *Gregor. Naz.* Orat. 37.

[260] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. c. 2. sect. 8; c. 6. sect. 1.

[261] *Athanas.* orat. contr. gentes; *Gregor. Nyss. in* Нехаём.

[262] *Athanas.* orat. contra gentes.

[263] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. c. 5; *Chrysostom.* de providentia lib. 1,cap. 7.

[264] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. c. 12. n. 1.

[265] Ibib. cap. 2. Bonus est Dominus, говорит блаж. Августин, sed bonus, non ut sunt bona, quae fecit; ille bono *suo* bonus est, non aliunde participato bono (in Psalm. 134).

[266] Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 8, стр. 16.

(иначе будет нелепость), и что надобно наконец предположить существо первое, самобытное, которое само ни от кого не получило бытия, а есть первоначальная причина всего существующего.[267] Как возможно такое существо, не имевшее никогда начала и существующее от себя и чрез себя, — мы вовсе не понимаем; но тем не менее чувствуем, что бытие Его есть необходимое требование нашего разума. Покоряясь этому-то требование, самобытность Божию признавали даже и языческие философы.[268]

3. Независимость.

Под именем независимости в Боге разумеется такое свойство, по которому Он и в существе, и в силах, и в действиях своих определяется только сам Собой, а не чем-либо сторонним, и есть самодовольный (αυτάρκης, άνενδείς), самовластный (αυτεξούσιος), самодержавный (αύτοκρατής).[269]

Это свойство Божие вытекает уже из предыдущего. Если Бог есть существо самобытное, и все, что ни имеет, имеет только от Себя, то, значит, Он ни от кого и не зависит, по крайней мере, по бытию своему и силам. Но кроме того Священное Писание изображает независимость Божию и в чертах раздельных, —

а) когда говорит, что Бог не нуждается ни в чем стороннем, напротив сам дарует всем все: *Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17:24-25; срав. Ис. 40:28). А первое чувство зависимости бывает в нас именно в то время, как только мы сознаем, что без внешней помощи мы обойтись не в состоянии.

б) когда утверждает, что ничто стороннее и не может сообщить чего-либо Богу ни в отношении к Его бытию и совершенствам, ни в отношении к действиям. *Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него и учил Его? С кем советуется Он, и кто вразумляет Его и наставляет Его на путь правды, и учит Его знанию, и указывает Ему путь мудрости?* (Ис. 40:13-14); *или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему (Рим.* 11:35-36).

в) когда представляет нам Бога полным владыкой над всеми прочими существами, которого, след., никто и ничто не может к чему либо принудить. *Моя вселенная и все, что наполняет ее* (Пс. 49:12); *Господи, Господи, Царю, Вседержителю! Все в Твоей власти, и нет противящегося Тебе, когда Ты захочешь спасти Израиля; Ты сотворил небо и землю и все дивное в поднебесной; Ты — Господь всех, и нет такого, кто воспротивился бы Тебе, Господу* (Есфир. 4:17), *ибо все служит Тебе* (Пс. 118:91).

г) когда, наконец, свидетельствует, что Бог, действительно, свободен от всякого внешнего принуждения и действует *по изволению воли Своей* (Еф. 1:11).

Святые Отцы и учители Церкви также учили: а) что Бог не имеет ни в чем недостатка, и потому не нуждается ни в чем;[270] б) что “Он не подлежит ни порядку вещей, ни влиянию звезд, ни случаю, ни судьбе;”[271] в) что Он есть “существо самодержавное и самовластное, вседержащее, жизнодательное..., есть сила, над всеми начальствующая и царствующая царствованием нескончаемым и бессмертным, — сила, которой ничто не может противиться..., которая установляет все начальства и чины, а сама выше всякого начальства и чина,”[272] и г) что Он “делает все, что хочет, когда хочет и как хочет.”[273]

Здравый разум, признавая Бога самобытным, и также Творцем и владыкой всего существующего, необходимо должен признать Его и независимым.

---

[267] Мысль эту раскрывают: блаж. Августин (lib. de cognit. verae vitae, cap. 7) и святой Иоанн Дамаскин (Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 3, стр. 6).

[268] Свидетельства их приводит Евсевий — Praeparat. Evangel, lib. XI, cap. 9-11.

[269] “Бог есть Дух... *вседовольный*” (Простр. Катих. правосл. каф. восточ. Церкви, о члене перв.). “Вседержительство (παντοκρατορία) и всемогущество Бога определяется собственным Его хотением и произволением” (Прав. Испов. ч. 1 отв. на вопр. 14). “О называется Вседержителем потому, что все состоит в Его власти” (там же).

[270] *Chrysostom.* in Psalm. 44: ὁ Θεός εὐλογίας οὐ δεῖται, οὐδέ χάριτος, ἀνανόεές γάρ τό θείον (conf. in Psalm. 114); *Augustin.* lib. 83 quaest., qu. 22: ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla iudigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas.

[271] *Святой Кирилл Иерусалимский.* Оглас. поуч. IV, n. 5, стр. 61. Эту мысль Платоников, будто и сам Бог подлежит судьбе (fatum) и от нее зависит, подробно опровергает Немезий, епископ немессийский — lib. de natura hominis cap. 38.

[272] *Святой Иоанн Дамаскин*. Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 14 и 8.

[273] *Hippol.* advers. Noet. cap. VIII: πάντα ποιών ώς θέλει, καθώς θέλει, ότε θέλει.

4. Неизмеримость и вездесущие.

Неизмеримость приписывается Богу в том смысле, что Он, как Дух чистейший и притом беспредельный во всех отношениях, не подлежит, в частности, никакому ограниченно и пространством или местом, но наполняет Собою все (άπερίγραπτος και τά πάντα πληρών — immensus); а *вездеприсутствие* — в том, что, наполняя собою все, Он естественно находится во всяком месте и присущ всякому существу (πανταχού καί πάσι παρών omnipraesens).[274]

Вера в вездеприсутствие Божие и учение о нем существовали во все периоды Божественного откровения:

а) в период патриархальный. Эта вера выражается в словах Иакова и Лавана, когда они утверждали завет между собою: *При сем Иаков сказал ему: вот, с нами нет никого; смотри, Бог свидетель между мною и тобою* (Быт. 31:44; срав. 50); и потом — в ответе Иосифа жене Потифаровой: *как же сделаю я сие великое зло и согрешу пред Богом* (Быт. 39:9).

б) в период подзаконный. Ясное учение о вездеприсутствии Божием находим в наставлении Моисея Израилю: *Итак знай ныне и положи на сердце твое, что Господь [Бог твой] есть Бог на небе вверху и на земле внизу, [и] нет еще [кроме Его]* (Втор. 4:39), и потом в словах самого Господа: *небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня, и где место покоя Моего?* (Ис. 66:1); *Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? говорит Господь. Не наполняю ли Я небо и землю? говорит Господь* (Иер. 23:24). А столько же ясное исповедание вездеприсутствия Божия — в обращении Давида к Богу: *куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, —и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя* (Пс. 138:7-10; срав Амос. 9:2-3), и в молитве Соломона: *Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил [имени Твоему];* (3 Царст. 8:27; срав. 2Пар. 6:18).

в) в период христианский. Мысль о вездеприсутствии Божием очевидно предполагается в замечании Спасителя жене-Самарянке, что поклонение Богу истинному не может быть привязано к одному только определенному месту, а должно совершаться повсюду (Ин. 4:21-23), и — ясно выражается святым Апостолом Павлом, когда он говорит, что *Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет,* и что Он *От одной крови произвел весь род человеческий… дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:24,26-28), и когда свидетельству ет: *один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Ефес. 4:6).

Святые Отцы и учители Церкви старались, по возможности, объяснить самый способ вездеприсутствия Божия, в предотвращение или опровержение различных заблуждений. И для этого говорили, что Бог вездеприсущ и все Собой наполняет а) не протяжением или расширением своего естества, как например, воздух, свет: ибо естество Божие невещественно и совершенно духовно;[275] б) вездеприсущ не действиями только своего всеведения и всемогущества (τή ένεργεία, operative), как думали некоторые древние и думают некоторые новейшие вольнодумцы,[276] а самым своим существом (τή ούσία — substantialiter), — ибо при первом предположении неизбежны две несообразности: во-первых, Бог определяется местом, в котором Он будто бы живет и откуда действует на все части мира только силой своего разума и всемогуществом; а во-вторых действия Божии совершенно отделяются и отдаляются от

---

[274] "Веруй твердо и несомненно, что Бог есть... *вездесущ — πανταχού παρών*" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 17). "Существенные свойства Божии суть: быть... *вездесущим, всеисполняющим, неизмеримым*" — τό είναι πάσι παρόντα καί τά πάντα πληρόντα, άπερίγραπτον" (там же, отв. на вопр. 13, срав. вопр. 15). "Царю небесный., утешителю, Душе истины, *иже везде сый и вся исполняяй...*" (Молитва ко Святому Духу).

[275] *Athanas.* lib. adversus Sabellianos: ού συμπαρεκτεινόμενος τοίς πάσι πεπλήρωκε τά πάντα Θεός σωματικόν γάρ τούτο. *Augustin.* Epist. 57; in eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi..., ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut aer, aut lux.

[276] Из новейших — многие Социниане и Ремонстранты, а о древних упоминает Анастасий Синаит во второй из пяти книг своих, озаглавлавленной: de incircumscripta Dei essentia.

Его существа, тогда как действия могут совершаться лишь там, где находится и само, производящее их, существо;[277] в) вездеприсущ не так, чтобы в разных частях мира находился разными частями своего естества, в больших более, в меньших менее, а присутствует весь везде или во всяком месте, равно в великом и малом;[278] г) не так, чтобы ограничивался и обнимался каким-либо местом, напротив Он во всем и вне всего,[279] и, след., сам объемлет Собой все существующее, не будучи однако каким-либо местом для мира и существ, в нем обитающих;[280] д) не так, наконец, чтобы, проникая все, сам чем-либо проникался, или с чем-либо смешивался, или от чего-либо нечистого и греховного в мире становился нечистым.[281] Впрочем, излагая все подобные объяснения вездеприсутствия Божия, пастыри древней Церкви твердо помнили мысль и о непостижимости этого свойства Божия. "Что Бог везде присутствует, говорит святой Иоанн Златоуст, мы знаем, но как — не постигаем: потому что нам известно только присутствие чувственное и не дано разуметь вполне естества Божия. Не вдаваясь в тонкости, мы должны признавать такой способ вездеприсутствия Божия, который был бы и достоин Бога, и полезен для нашего благочестия."[282]

Соглашаясь на то, что Бог есть чистейший Дух, и притом существо беспредельное и совершеннейшее во всех отношениях, а с другой стороны, замечая повсюду следы действий Его в мире, не может и разум не допустить вездеприсутствия Божия, как и допускали даже сами язычники и их мудрецы,[283] хотя образ вездеприсутствия, действительно, для нас необъясним.

5. Вечность.

Когда говорится, что Бог вечен (αἴδιος — aeternus), это значит, что Он не имеет ни начала, ни конца своего бытия, и вообще свободен от всех условий времени.[284]

В Священном Писании это качество —

---

[277] Эти мысли подробно раскрывают Анастасий Синаит в упомянутом сочинении и патриарх Фотий в первом своем рассуждении, которое издал Генрих Канизий (in Antiqu. Lect. lib. V, pag. 189).

[278] *Святой Иоанн Дамаскин.* Точн. Изл. правосл. веры; кн. 1, гл. 13: "Надобно знать, что Бог не имеет частей, весь находится везде и всецело, — не частью какой-либо в известной части пребывает, разделяясь подобно телам, но весь во всем, и весь выше всего;" *Hilar.* lib. 1 ad Constautium: *Deus et ubique est*, *et totus ubique est; Theophil.* ad Autolyc. 11, 3; *Clem. Alex.* de provid. fragm (apud Galland. 11): ἐν ἑκάστω όλον; *Ambros.* de fide lib. 1, c 4 et 8; *Augustin.* epist. 57; Ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, majorique majorem; sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest (Conf. epist. 112 et 222).

[279] *Святой. Кирилл Иерусалимский:* "Неограничен местом, но Творец мест, во всяком из них находится, и ни в одном не заключается" (Оглас. поуч. VI, п. 8, стр. 105), — "Он во всем и вне всего" (Огл. поуч. IV, п. 5, стр. 60); *Hilar.* de Trinit. 1, 6; *Augustin.* de Genes. ad litter. VIII, 26, n. 48; *Athanas.* epist. ad Serapionem: πανταχού έστι, καί έξω πάντων ών; *Hieronim.* in Esa. cap. 66; *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 13: "Он сам для Себя место, Он все наполняет и вне всего существует."

[280] "Если Бог есть место для всего, говорит святой Максим исповедник, то — не чувственным образом, а творческой своей силой (ού σωματικώς, άλλά δημιουργικώς): так как Он наполняет и небо, и землю, и все, а сам находится вне всего, — то, очевидно, Он есть беспредельность или сила, не имеющая пределов" (Schol. in cap. 1. Dionys. Areopag. de divin. nomin.). Или, как пишет блаж. Августин: In loco non est; in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi, — nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur: nec Deus aliquid tale est (De divers, quaest. 83, qu. 20).

[281] "Божество все проникает, ни с чем не смешиваясь, а Его не проникает ничто (*Иоанн Дамаскин*. Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 14; срав. гл. 33), — "есть сила, которая проникает всякую сущность, сама оставаясь чистой" (там же гл. 8); *Ambros.* de fide lib. 1,cap. 4 et 8; *Cyrill.* thesaur. lib. VI: μένει γάρ (ή ούσία τοϋ Θεοΰ) έφ' έαυτής καθαρά τε, καί τής πρός έτερον κοινωνίας άσύμπλοκος φυσικώς. Как Бог, веэде сущий, остается чистым, хотя в мире много греховного и нечистого, — это объясняли сравнением всеисполняющей силы Божией с лучами солнца, которые хотя пробегают и освещают и многие нечистые пространства, но сами остаются чистыми *(Gregor. Nyss.* Orat. advers. Ar. et Sabell. in *Mai* Collect. VIII, 11,p. 9; *Augustin.* de civit. Dei lib. VII, c. 3 et Epist. 57).

[282] *Chrysostom.* homil. XII in epist. ad Hebr; *Григорий Богослов.* Твор. св. Отц. III, 25

[283] *Plotin.* Enn. VI, lib. 5, c. 4.

[284] "Веруй твердо и несомненно, что Бог есть... вечен — "άιδιος" (Прав. Испов. ч. I, отв. на вопр. 17). "Существенные свойства Божии суть: быть... вечным, безначальныгм, бесконечным — τό είναι άΐδιον, άναρχον, άτελεύτητον" (там же отв. на вопр. 13). "Един еси превечный, яко Творец веков" (Мин. за Сентябрь лист 11 на обор. М. 1837).

а) многократно усвояет Себе сам Бог: *живу Я вовек* (Втор. 32:40); *Я тот же, Я первый и Я последний* (Ис. 48:12; срав. 41:4; 44:6); *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец* (Апок. 1:8 и 17); *прежде Меня не было Бога и после Меня не будет* (Ис. 43:10); *Я есмь Сущий* (Исх. 3:14);

б) приписывали Ему пророки, например, Давид: *в начале Ты, [Господи,] основал землю, и небеса — дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся; но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся* (Пс. 101:26-28); *прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог (*Пс. 89:3); *пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний* (5); Исаия: *Разве ты не знаешь? разве ты не слышал, что вечный Господь Бог, сотворивший концы земли, не утомляется и не изнемогает? разум Его неисследим* (40:28; срав. 57:15); Иеремия: *Он есть Бог живый и Царь вечный* (10:10);

в) приписывают и новозаветные писатели, из которых Павел называет Бога *царем веков нетленным* (1Тим. 1:17) и *единым* имеющим *бессмертие* (6:16), а Апостол Петр, повторивши слова Псалмопевца, что у Бога *тысяча лет, как один день,* присовокупляет, что *у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день* (2Пет. 3:8).

Кроме того, Священное Писание распростирает вечность, приписываемую Богу, от существа Его на самые Его свойства и действия, и —

г) говорит: *Милость Твоя, Господи, вовек* (Пс. 137:8), *правда Твоя — правда вечная* (Пс. 118:142,144); *имя Твое во век* (Пс. 134:13); или: *владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет* (Дан. 7:14); *Которого царство — царство вечное* (27); *совет же Господень стоит вовек* (Пс. 32:11), *глагол Господень пребывает во веки* (1Пет. 1:25; срав. Пс. 118:89).

Как понимать вечность Божию, — объясняют нам святые Отцы и учители Церкви. Это не есть какое-то безначальное и бесконечное время, как обыкновенно представляют, слагающееся из бесчисленного множества частей, преемственно последующих одна за другой, и след. необходимо состоящее из прошедшего, настоящего и будущего, — напротив, это есть одно постоянное, неизменно-пребывающее настоящее. “Бог всегда был, есть и будет, или лучше сказать, всегда есть, говорит святой Григорий богослов, — ибо слова: был и будет, означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему: а *Сущий* — всегда. И сим именем именует Он сам Себя, беседуя с Моисеем на горе (Исх. 3:14); потому что сосредоточивает в Себе самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится. Как некое море сущности неопределенное 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), через набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, столько же осиявающий око ума нашего, если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии осиявает взор.”[285] Точно так же объясняют понятие о вечности Божией: Дионисий Ареопагит, Тертуллиан, Григорий Нисский, Исидор Пелусиот, Августин, Григорий Великий и другие.[286]

Заключенные сами в пределах времени, и видя вокруг себя одно временное, мы совершенно не в состоянии представить себе образа вечного существования Божия, но тем не менее разум наш не может не признать в Боге и этого свойства: а) Бог есть существо самобытное, т.е. такое, которое ни от кого и никогда не получало начала своего бытия и в самом Себе имеет неиссякаемый источник жизни, — след. не может иметь и конца; б) Бог есть существо совершеннейшее и беспредельное, свободное от всех ограничений, след. и от всяких пределов времени: начала, продолжения или преемственности и окончания. Вечность Божию допускали и языческие философы.[287]

---

[285] Твор. св. Отц. III, стр. 238 и IV, стр. 154-155.

[286] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. cap. 5; *Tertull.* contra Marcion. lib. 1, c. 8; (*Gregor. Nyss*. contra Eunom. lib. 1, pag. 98; *Isidor. Pelus.* lib. III, epist. 149; *Augustin.* Confess. lib. IX, c. 10: Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam aeternum est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum (Conf. Confess. lib. XI, c. 16); *Gregor. Magn.* Moral. lib. XVI, cap, 20 et lib. XX, cap. 23.

[287] *Plato* — in Timaeo; *Proclus* in Comment. 11 ad Timaeum; *Plotinus.* — Enn. III, lib. 7, cap. 1 2. 4; *Numenius* — apud Euseb. Praeparat. Evangel, lib. XI, cap. 10; *Plutarchus* — ibidem cap. 11.

6) Неизменяемость.

Неизменяемость в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда пребывает один и тот же (αναλλοίωτο, αμετάβλητος — immutabilis) и в своем существе, и в своих силах и совершенствах, и в своих определениях и действиях.[288]

Изображая это свойство Божие, Священное Писание — а) устраняет от Бога всякую изменяемость, замечаемую в человеке: *Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться* (Числ. 23:19), *и не скажет неправды и не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ем*у (1 Царст. 15:29); *много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом* (Прит. 19:21); б) — всякую изменяемость, замечаемую и во внешней природе: *в начале Ты, [Господи,] основал землю, и небеса — дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся; но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся (*Пс. 101:26-28; срав. Евр. 1:11-12); *небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мк. 13:31); и в) свидетельствует что в Боге нет и тени перемены: *всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены* (Иак. 1:17); г) наконец, представляет самого Бога говорящим: *Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь* (Малах. 3:6).

Святые Отцы и учители Церкви, которые также приписывали Богу всецелую неизменяемость во всех отношениях,[289] в объяснение своих мыслей приводили следующие соображения: а) изменяемость существа необходимо сопутствуется преемственностью или последовательностью в нем разных состояний, — а в Боге никакой преемственности и последовательности быть не может: потому что Бог вечен;[290] б) изменяемость может быть или к лучшему, или к худшему, — но в Боге ни того, ни другого допустить нельзя: потому что Бог всесовершен;[291] в) изменяемость может совершаться еще или чрез приращение чего-либо в существе, или чрез убавление, — но в Боге ни приращение, ни уменьшение какое либо невозможны: потому что Бог неизмерим и совершенно невещественен.[292] В частности, для объяснения неизменяемости воли и определений Божиих по отношению к свободным тварям и особенно к человеку, святые Отцы, на основании Священного Писания, придумали разделение воли Божией: на первую (θέλημα πρώτον) и вторую (δεύτερον), иначе — предыдущую (προηγούμενον) и последующую (έπο'μενον), или, как в последствии начали выражаться, на безусловную и условную (voluntatem absolutam et conditionatam). Под именем первой воли разумеется такая, по которой Бог желает чего-либо без всяких сторонних условий, например, *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1Тим. 2:4); а под именем последней — такая, по которой Он желает чего-либо по отношению к свободным тварям, под каким-нибудь обязательным для них условием, например, послал к людям своего единородного Сына, *дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16; Марк. 16:16). Таким образом и воля Божия по отношение к свободным тварям, как и ко всем вообще, остается неизменной, и свобода тварей нисколько не стесняется этою волею и ее определениями.[293]

---

[288] "Веруй твердо и несомненно, что Бог есть... *неизменяем* по существу — άμετάβλητος είς τήν φύσιν" (Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 17). "Имеем Бога..., который всегда подобен Себе и есть тот же — όμοιον καί τούτόν πάντοτε μέν τόν έαοτόν" (там же отв. на вопр. 8). "Седяй на престоле славы, и призираяй бездны, безначальне, невидиме, непостижиме, *неизменне*" (Служебн. л. 128 на обор. М. 1817). "Предопределение Божие.... пребывает неизменным" (Простр. Хр. Катих. о чл. 1).

[289] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. cap. 11, n. 6; *Theophil.* ad Autolyc. 1, 4; *Origen.* de princip. 1, 1, n. 6; *Chysostom.* homil. III, in Epist. ad Roman.; *Augustin.* proëm, lib. IV de Trinitate: Omnino Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate... (Conf. Confess, lib. XIII, cap. 16 sev. 20).

[290] *Tertull.* advers. Prax. XXVII: Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum; transfiguratio autem interemptio est pristini; *Origen.* Orat. XXIV; *Augustin.* lib. quaest. 83, qu. 19; *Lactant.* inst. lib. 11, c. 8; *Antipatr. Bostrens.* apud Damasc. Parallel. cap. 1.

[291] *Gregor. Nyss.* in Psalm, tract. II, cap. 4, pag. 298, ed. Morel.; *Hilar.* in Ps. 2; *Augustin.* serm. XII, de diver. cap. 16: mutatio quippe ant in pejus est, ant in melius... (Conf. in 1 epist. loann. tract. VI, cap. 3).

[292] *Cregor. Nyss.* contra Evnom. orat. XII; *Augustin.* de civit. Dei lib. XI, cap. 10; *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 8.

[293] *Chrysostom.* hom. 1 in epist. ad Ephes.; *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 29; Conf. *Tertull.* lib. de Exhort, castit. cap. 2 et 3.

И здравый разум не может не сознать справедливости всех этих отеческих соображений, и вслед за тем не исповедать Бога существом неизменяемым, как и исповедал еще древле в мудрецах языческих.[294]

7. Всемогущество.

Всемогущество приписывается Богу в том смысле, что Он обладает неограниченной силой все производить и над всем владычествовать, — от чего называется безразлично всемогущим или всесильным (παντοδύναμος), и вседержителем (παντοκράτωρ).[295]

В священных книгах находится бесчисленное множество мест, изображающих это свойство Божие. Они свидетельствуют:

а) о всемогуществе Божием вообще: *знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено* (Иов. 42:2); *Авва Отче! всё возможно Тебе* (Мк. 14:36); *Богу же всё возможно* (Мф. 19:26); *ибо у Бога не останется бессильным никакое слово* (Лук. 1:37). И вместе с тем называют Бога *сильным* (Пс. 88:9), *Господом сил* (Пс. 23:10), *единым сильным* (1Тим. 6:15), и *вседержителем: Боже великий, сильный, Бог Великий в совете и сильный в делах, Господь Вседержитель, Боже Вседержитель* (Иер. 33:18-19; срав. 2Кор. 6:18; Апок. 16:7).

В частности изображают всемогущество Божие —

б) в творении: *и сказал Бог: да будет свет. И стал свет* (Быт. 1:3); *ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось* (Пс. 32:9; срав. 148:5); *Бог наш на небесах [и на земле]; творит все, что хочет* (Пс. 113:11; срав. 134:6); *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их* (Пс. 32:6; срав. Иер. 32:17; Ис. 40:26-28); *достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено* (Апок. 4:11).

в) в промышлении о тварях и владычестве над ними: *Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают, отверзаешь руку Твою — насыщаются благом; скроешь лице Твое — мятутся, отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли* (Псал. 103:27-30). *Твое, Господи, величие, и могущество, и слава, и победа и великолепие, и все, что на небе и на земле, Твое: Твое, Господи, царство, и Ты превыше всего, как Владычествующий. И богатство и слава от лица Твоего, и Ты владычествуешь над всем, и в руке Твоей сила и могущество, и во власти Твоей возвеличить и укрепить все* (1Пар. 29:11-12; срав. Втор. 10:17; 1Тим. 6:15; Апок. 17:14; Кол. 1:17; Евр. 1:3).

И еще точнее свидетельствуют о всемогуществе Божием —

г) в совершении чудес: *Кто Бог так великий, как Бог [наш]! Ты — Бог, творящий чудеса* (Пс. 76:14-15; срав. 85:10); *Призирает на землю, и она трясется; прикасается к горам, и дымятся* (Пс. 103:32), *Кто сотворил семизвездие и Орион, и претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным как ночь, призывает воды морские и разливает их по лицу земли* (Амос. 5:8). *Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса* (Пс. 71:18; срав. 136:4).

д) в распространении и сохранении Христианской веры и Церкви: *Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16:18); *но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом* (1Кор. 1:27-29); *Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои* (1Кор. 15:25).

е) в попечении о спасении верующих: *и Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей* (Ин. 10:28); *и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его* (Еф. 1:19); *Кто действующею в нас силою может сделать несравненно*

---

[294] *Plato* — lib. 2 de republ. apud *Evseb.* Praeparat. Evangel. lib. XIII, cap. 3; *Sallust.* initio libri de diis et mundo; *Plotin.* Enn. IV, lib. 8, cap. 2.

[295] "Веруй твердо и несомненно, что Бог есть... всемогущ — παντοδύναμος" (Правосл. Испов. ч. 1,отв. на вопр. 17). "Существенные свойства Божии суть: быть... всемогущим..." (там же отв. на вопр. 13). "Он называется *всемогущим* или *вседержителем* — παντοδύναμος ἡ παντοκράτωρ — потому, что все состоит в Его власти, и что Он сотворил мир без всякого препятствия и без всякого труда, но единым хотением своим" (там же отв. на вопр. 14, ч III. весь). "Благих сокровище, источниче приснотекущий, Отче святый, чудотворче, *всесилъне и вседержителъне*"... (Требн. л. 224 на обор.).

больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем, Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь (Еф. 3:20 и 21).

Святые Отцы и учители Церкви находили истину всемогущества Божия столь общеизвестной, что считали излишним ее доказывать. “Укажите мне, — писал блаженный Августин, — не говорю, Христианина или Иудея, но укажите мне язычника, поклоняющегося идолам и служащего демонам, который бы не исповедал, что Бог всемогущ. Отрицать Христа может; но отрицать Бога всемогущего не может.”[296] На возражения же некоторых, что для Бога невозможно то и другое, замечали: Бог, точно, не может умереть, не может вредить другому, не может ни отречься Себя или лгать (2 Тим. 2:13; Евр. 6:18), ни вообще грешить и быть злым; но потому-то Он и всемогущ, что ничего подобного не может. Ибо если бы Он мог умереть, или мог вредить другому, лгать и вообще грешить и быть злым, это было бы признаком не могущества в Боге, а слабости и бессилия, физического или нравственного. Бог все может, чего только хочет, и что не противно Его природе. Но умереть или перестать существовать совершенно противно Его природе, и Он хочет, по своей природе, одного только добра, и зла не желает никакого.[297]

Углубляясь в идею существа совершеннейшего и беспредельного во всем, равно как существа самобытного, которое есть единственный источник жизни, след. и силы для всего существующего,[298] а с другой стороны, видя пред собою поразительное величие и громадность мира, созданного и непрестанно сохраняемого Богом, разум и сам собой необходимо приходит к мысли о всемогуществе Божием. Потому-то ее принимали даже языческие мудрецы.[299]

§20. Свойства ума Божия.

Ум Божий можно рассматривать с двух сторон: со стороны теоретической и стороны практической, т.е. в самом себе и в отношении к действиям Божиим. В первом случае мы получаем понятие об одном свойстве этого ума: всеведении; в последнем — о другом: высочайшей премудрости.

1. Всеведение.

Исповедуя Бога существом всеведущим (τά πάντα εϊδώς, omniscius), мы имеем ввиду не только то, что Он знает все, но вместе с тем — что Он знает все совершеннейшим образом.[300] Первым указывается на предметы Божественного ведения, последним — на его способ и свойства.

Предметы Божественного ведения Священное Писание обозначает с подробностью. Оно свидетельствует и вообще, что Бог знает все, и в частности, что Он знает самого Себя и все вне Себя: все возможное и действительное, все прошедшее, настоящее и будущее.

а) Бог знает все: *Бог больше сердца нашего и знает всё* (1Ин. 3:20); *Господь есть Бог ведения* (1Цар. 2:3), *разум Его неизмерим* (Пс. 146:5). *Ты — Господь всех, и нет такого, кто воспротивился бы Тебе, Господу. Ты знаешь всё* (Есфир. 4:17).

---

[296] *Augustin.* Serm. CXXXIX, c. 2.

[297] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. cap. 8; *Isidor Pelusiot.* lib. III, epist. 335; *Chrysostom.* homil. 38 in Ioann. et homil. 51 in Acta Apostol.; *Ambros.* de fide lib. IV, cap. 3; *Augustin.* serm. ad cathech. de symbolo: “Deus omnipotens est, et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Quam multa non potest! Et omnipotens est, et ideo omnipotens, quia ista non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere, non esset omnipotens. Facit, quod vult; ipsa est omnipotentia. Facit, quidquid bene vult; quidquid antem male fit, non vult”; *Святой Григорий Богослов.* Твор. св. Отц. III, стр. 88: “признаем невозможныи, чтобы Бог был зол или не существовал (это показывало бы в Боге бессилие, а не силу), или чтобы существовало несуществующее, или чтобы дважды два было вместе и четыре и десять.”

[298] Ille plane omnipotens vere solus dicitur, qui vere est, et a quo solo est, quidquid aliqno modo est vel spirituale, vel corporale. *Augustin.* contra Faust. lib. XXVI, c. 5.

[299] Свидетельства об этом языческих писателей собрал *Huetius* — Conc. lib. II, cap. 11.

[300] “Веруй твердо и несомненно, что Бог... всеведущ — τά πάντα εΐδώς” (Правосл. Испов. ч. I, отв. на вопр. 17). “Существенные свойства Божии суть: быть... ведущям все тайное и явное” (там же отв. на вопр. 13). “Благоутробный и милостивый Боже, истязуяй сердца и утробы, и тайная человеческая ведый един, не бо есть вещь не явлена пред Тобою, но вся нага и обнаженна пред очима твоима”... (Требн. л. 11, М. 1836).

б) Бог знает самого Себя. *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27). *Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:11).

в) Бог знает все возможное. Он *называющим несуществующее, как существующее* (Рим. 4:17) *ведающий сокровенное и знающий все прежде бытия его* (Дан. 13:42).

г) Бог знает все, действительно существующее: *ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом* (Иов. 28:24), — *и нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто перед очами Его* (Евр. 4:13).

В частности знает все — аа) в мире физическом: *исчисляет количество звезд; всех их называет именами их* (Пс. 146:4; срав. Сир. 1:2), *знаю всех птиц на горах* (Пс. 49:11); *очи его назирают всю землю* (2Пар. 16:9); *преисподняя обнажена пред Ним, и нет покрывала Аваддону* (Иов. 26:6); бб) в мире нравственном, как то: нашу жизнь и дела, добрые и худые: *Ибо пред очами Господа пути человека, и Он измеряет все стези его* (Прит. 5:21); *ибо очи Его над путями человека, и Он видит все шаги его. Нет тьмы, ни тени смертной, где могли бы укрыться делающие беззаконие* (Иов. 34:21-22); *На всяком месте очи Господни: они видят злых и добрых* (Прит. 15:3); нравственное состояние нашего сердца: *ибо Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей* (1Пар. 28:9; срав. 20:27); *Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его? Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности* (Иер. 17:9,10); *Ты один знаешь сердце сынов человеческих* (2Пар. 6:30; срав. Пс. 7:10; Сир. 42:18); *Ты, Господи, Сердцеведец всех* (Деян. 1:24; срав. 15:8); наши потребности, желания, слезы, молитвы: *Господи! пред Тобою все желания мои, и воздыхание мое не сокрыто от Тебя* (Пс. 37:10); *Тебя исчислены мои скитания* (Псал. 55:9); *Очи Господни обращены на праведников, и уши Его — к воплю их* (Пс. 33:16; 1Пет. 3:12); *помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6:6).

д) Бог знает все прошедшее: ибо *Ведомы Богу от вечности все дела Его* (Деян. 15:18; срав. Сир. 23:29; 42:19-20), и настанет некогда день, когда Господь *будет праведно судить вселенную* (Деян. 17:31), когда *осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения* (1Кор. 4:5), и *Который воздаст каждому по делам его* (Рим. 2:6).

е) Бог знает все настоящее: *Преисподняя и Аваддон [открыты] пред Господом, тем более сердца сынов человеческих* (Прит. 15:11); *он открывает глубокое и сокровенное, знает, что во мраке, и свет обитает с Ним* (Дан. 2:22). *Ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом* (Иов. 28:24).

ж) Бог знает все будущее: *Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось* (Ис. 46:9-10; срав. 41:23; Дан. 13:42; Прем. 8:8).

И именно — аа) будущее не только необходимое, но и случайное, свободное: *прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя* (Иер. 1:5); *Ты разумеешь помышления мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли — Ты окружаешь меня, и все пути мои известны Тебе* (Пс. 138:2,3); *Зародыш мой видели очи Твои* (16); *знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него* (Мф. 6:8); *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего* (Рим. 8:29); бб) будущее условное, т.е. такое, которое могло бы случиться при известных условиях, но не случилось по невыполнению условий. *горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретище и пепле покаялись* (Мф. 11:21).[301]

По способу и свойствам Божественное ведение совершенно отлично от нашего, как можем заключать уже из доселе приведенных текстов:

а) мы приобретаем себе познания, т.е. познаем то, чего прежде не знали, — в Боге этого нет; Он знает все от века: *Ведомы Богу от вечности все дела Его* (Деян. 15:18);

б) мы познаем предметы постепенно, сперва один, потом другой, третий и так далее, — Бог знает все разом. *Бог больше сердца нашего и знает всё* (1Ин. 3:20);

[301] См. также 1 Царст. 23, 10-14; Иер. 38:17-24; Иез. 3:6.

в) мы познаем при пособии чувств, которые передают нам впечатления от предметов; воображения, представляющего нам образы предметов; памяти, сохраняющей и оживляющей для нас прежние образы, и, наконец, рассудка, вникающего во все это, и делающего свои соображения и выводы, — Бог все видит и знает непосредственно, прошедшее, настоящее и будущее, а потому не нуждается ни в одном из означенных пособий: Он *прозирает до концов земли и видит под всем небом* (Иов. 28:24);

г) мы познаем только видимость предметов, или одни явления, — Бог проникает в самую сущность вещей и всего существующего: *может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? говорит Господь. Не наполняю ли Я небо и землю* (Иер. 23:24); *Я, Господь, проникаю сердце и испытываю внутренности* (Иер. 17:10);

д) наши познания большей частью не полные, не ясные, гадательные, символические, так что нам доступна едва низшая степень истины, — Бог знает все сполна и совершеннейшим образом: *все обнажено и открыто перед очами Его* (Евр. 4:13); а потому и говорится, что Он и сам есть истина, [302] и *истина Твоя окрест Тебя* (Пс. 88:9, 15), и *все пути Господни — милость и истина* (Пс. 24:10; 118:151); *Все заповеди Твои — истина* (Пс. 118:86); *Дела рук Его — истина и суд* (Пс. 110:7);

е) наконец, наши познания изменяются, усовершенствуются и часто проходят: ибо мы многое из познанного забываем, — познания Божии неизменны и вечны: *истина Господня [пребывает] вовек* (Пс. 116:2). Следует, однако, заметить, что способ познания Божия, в сущности своей, для нас непостижим, хотя, сравнивая его с нашим, мы и можем понимать их различие: *дивно для меня ведение [Твое], — высоко, не могу постигнуть его,* — восклицал один даже из богопросвещенных мужей ветхого завета (Пс. 138:6).[303]

Святые Отцы и учители Церкви не только повторяют в своих писаниях все то, что говорит о всеведении Божием Священное Писание. т.е. приписывают Богу знание и самого Себя и всех тварей,[304] знание прошедшего, настоящего и будущего,[305] необходимого, случайного, условного,[306] и знание совершеннейшее, отличное от нашего,[307] — но вместе с тем стараются объяснить и причины этого всеведения Божия. Первую причину они полагают в том, что Бог сам есть Творец всего и все от Него зависит;[308] вторую — в том, что Он носит в уме своем идеи всех вещей;[309] третью — в том, что Он везде присутствует непосредственно существом своим.[310] Старались также древние учители Церкви решить, по возможности, и частный вопрос касательно всеведения Божия, который издревле почитается труднейшим, вопрос об отношении предведения Божия к свободной деятельности человека.

Это предведение говорили они, нисколько не стесняет нашей свободы: ибо —

а) Бог предвидит не одни действия наши, но вместе и их причину — нашу свободу, — предвидит то, что мы совершим эти действия по своей воле, что если захотим, мы совершим вместо их другие действия, которые также Он предвидит, и след., если решимся предпочесть одни действия другим, — наш выбор будет зависеть совершенно от нашего произвола; [311]

---

[302] *Пославший Меня есть истинен* (Ин. 8:26). *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6). *Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину* (Ин. 16:13). *Господь Бог есть истина* (Иер. 10:10).

[303] "Я не дерзаю сказать, как познает Бог; я говорю только, что Он познает не так, как познает человек, и не так, как познают Ангелы; но не дерзаю сказать, как же именно Он познает: ибо я не в состоянии этого понять." *Augustin.* in Psalm. XLIX.

[304] *Polyc.* ad PhIIipp. n. IV; *Theoghil.* ad Autolyc. 1, 4; *Justin.* Apolog. 1, n. 16; *Athenag.* leg. XXXI; *Minut. Fel.* Octav. XXXII; *Iren.* contr. haeres. IV, 19, n. 2; *Clem. Alex.* Strom. VI, 17; *Origen.* de princip. III, 1, n. 13; IV, 37; *Basil*, epist. VIII, n. 11.

[305] *Iren.* contr. haer. 11, 26, n. 3: nihil eorum, quae facta eunt et quae fiunt, et fient, scientiam Dei fugit; *Clem. Alex.* Strom. VI, 17: πάντα οΐδεν ού μόνον τά οντά, αλλά καί τά έσόμενα, καί ώς έσται έκαστον...; *Justin.* Apolog. 1,η. 44; *Tertull.* contra Marcion. 11,5; *Origen.* de princip. III, 1, n. 17; *Euseb.* Demonstr. Evangel. IV, 1.

[306] *Ignat.* ad PhiIipp. cap. IV; *Gregor. Nyss.* de infant., qui praemature abripiuntur, tom. III, ed. Morel; *Augustin.* de don. persev. cap. 9.

[307] *Clem. Alex.* Strom. VI, 17; *Augustin.* Ad Simplic. lib. I, quaest. 2; de Trinit. XV, 14.

[308] *Dionis. Areopag.* de divin. nomin. VII, n. 2; *Pantaen.* Fragment. in Rout. Reliqu. sacr. tom. 1, pag. 340.

[309] *Augustin.* de quaest. LXXXIII, qu. 46.

[310] *Iren.* adv. haeres. IV, 19, n. 2; *Minut. Fel.* Octav. XXXII.

[311] *Augustin.* de civit. Dei lib. V, c. 9: "ita omnes qui rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam voluntates nostras ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit..." (conf, cap. 10), et de liber, arbitr. lib. III, cap. 3: "Cum sit praescius voluntatis nostrae, cujus est praescius, ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit; ergo et potestatis est praescius..."

б) предвидение Божие в настоящем случае можно сравнить с предвидением человека: как мы, узнав наперед, каким-нибудь образом, что наш ближний решился совершить что либо, не можем еще этим принудить его к избранному делу, так точно не принуждает нас к известным поступкам и Бог своим предведением: Он предвидит их, как действия наши свободные, а не как необходимые; [312]

в) для Бога нет ни прошедшего, ни будущего, а есть одно настоящее: потому Он не предвидит, а собственно видит наши дела так, как мы их совершаем; здесь, след. так же мало страждет свобода наша, как и свобода ближнего нашего, если мы бываем свидетелями его поступков.[313] Значит —

г) не наши поступки зависят от предведения Божия, а наоборот, потому-то Бог их и предвидит, или видит, что мы сами собой решились совершить их и совершаем.[314]

Для разума истина всеведения Божия должна быть несомненна уже потому, что он представляет себе Бога существом совершеннейшим и беспредельным, а равно — и на основании тех причин (нами выше изложенных), какими объясняли всеведение Божие святые Отцы Церкви. Истину эту всегда признавали самые язычники.[315]

2. Высочайшая премудрость.

На основании общего понятия о премудрости, высочайшую премудрость Божию (σοφία, sapientia) можно определить так: она состоит в совершеннейшем знании наилучших целей и наилучших средств, и вместе — в совершеннейшем умении прилагать последние к первым; след. — есть не что иное, как тоже всеведение Божие, только рассматриваемое в отношении к Божественным действиям, или есть самый разум Божий, рассматриваемый с практической стороны.[316]

Священное Писание приписывает Богу это свойство со всей ясностью, когда —

а) представляет Его вообще премудрым, у которого *премудрость и сила; Его совет и разум* (Иов. 12:13), *единым премудрым Богом* (Рим. 14:26; 1Тим. 1:17; Иуд. 25) и источником мудрости для всех: *если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему* (Иак. 1:5); *Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум* (Прит. 2:6; Дан. 2:21). В частности —

б) священнописатели Ветхого Завета указывают преимущественно на мир, как на зерцало премудрости Божией. *Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро* — взывает Давид, восхищенный совершенством творения (Пс. 103:24). *Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом,* — повторяет в притчах своих премудрый сын Давидов (Прит. 3:19). *Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею и разумом Своим распростер небеса,* — читаем в книге пророчества Иеремиина (Иер. 10:12).

в) в писаниях нового завета изображается преимущественно домостроительство искупления нашего, как дело неизреченной премудрости Божией. *мы проповедуем Христа распятого,* говорит святой Апостол Павел в послании к Коринфянам, *для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость* (1Кор. 1:23,24); *проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей* (2:7). *дабы ныне соделалась известною через Церковь,* пишет он в другом месте, *начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем* (Еф. 3:10,11). И наконец в третьем своем послании, после рассуждения о

---

[312] *Origen.* Comment. in Genes. apud Euseb. Fraeparat. Evang. lib. VI, cap. 11; *Augustin.* de liber, arbitr. lib. III, cap. 4.

[313] *Origen.* de princip. III, 1; *Ambros.* de fide lib. 1, cap. 7; *Chrysostom.* de prophet, obscur. homil. 1, n. 4; *Theodoret.* in Hom. VIII, 30; *Augustin.* quaest. ad Simplic. lib. II.

[314] *Origen.* contra Cels. 11, 20; de princip. III, 3, n. 4; *Augustin.* de civit. Dei V, 9, n. 4.

[315] *Thal.* apud *Clem. Alex.* Strom. V, 14; *Plato* Parmenid.; *Pindar.* Ol. 1, 64; *Aeschyl.* Choeph. 201, 202; *Sophocl.* El. 659; *Xenoph.* Sympos. IV, n. 48; *Plutarch.* Isir. et Osid. LX; Ser. num. vind. XXI.

[316] "Един Бог Отец Слова живого, Премудрости и силы самосущей... Един Господь..., Бог от Бога.... мудрость, содержащая состав всего"... (Символ. святого Григория Чудотворца). "Боже великий и вышний, от всея твари покланяемый, премудрости источниче" (Требн. л. 48, М. 1836). "Боже великий и вышний,,.. всю тварь мудростью создавый"... (там же л. 193 на обор.). "Господи и Боже милости... премудростью строяй вся" (там же л. 233 на обор.).

чудном плане тогоже великого домостроительства Божия, восклицает: *о, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!* (Рим. 11:33).

Святые Отцы и учители Церкви, последуя Слову Божию, также указывали следы высочайшей премудрости Божией: а) в устройстве мира вообще: в устройстве солнца, луны и звезд, воздуха, воды и земли, камней, растений и животных, великих и малых, благородных и ничтожных, полезных и вредных, — и все это раскрывали с величайшей подробностью не только в некоторых местах своих писаний, но и в целых нарочитых сочинениях:[317] "одна травка или одна былинка, говорили они при этом, достаточна занять всю мысль твою рассмотрением искусства, с каким она произведена;"[318] б) в частности, в устройстве человека, и именно: в устройстве его глаз, ресниц, бровей, мозга, сердца, рук, ног и прочих частей и членов: "если мы обратим внимание даже на ногти, замечает святой Иоанн Златоуст, то и здесь усмотрим ясные следы премудрости Божией, как в самой форме ногтей, так и в веществе их и положении;"[319] в) наконец в домостроительстве нашего спасения, когда рассуждали о целесообразности воплощения самого Бога для искупления людей,[320] и воплощении именно Сына Божия, а не Бога Отца и не Бога Духа Святого,[321] о причинах не скорого пришествия в мир Искупителя,[322] о постепенном приготовлении людей к Его принятию,[323] о целесообразности Его смерти, и смерти именно крестной[324] и под. "Восхотеть спасти, говорит, например, святой Григорий Нисский, есть знак благости; меной искупить пленника — знак правды; а недоступное для врага сделать доступным есть дело высочайшей премудрости."[325]

Мысль о всеведении Божием и взгляд на мир — дело рук Божиих, совершенно достаточны для убеждения естественного разума человеческого в высочайшей премудрости Вседержителя, которую признавали даже и язычники.[326]

§21. Свойства воли Божией.

Волю Божию можно рассматривать с двух сторон: саму в себе и в отношении к тварям. В первом случае она представляется нам: а) по естеству своему *высочайше свободной,* а — б) по свободной деятельности *всесвятой*. В последнем — является: а) прежде всего *всеблагой*: так как благость есть первая и главнейшая причина всех действий Божиих по отношению ко всем тварям, разумным и неразумным; б) потом, в частности, по отношение к одним тварям разумным — *истинной* и *верной*: поскольку открывает себя им в качестве нравственного закона для их воли и в качестве обетований или нравственных побуждений к исполнению этого закона; в) наконец — *правосудной*: поскольку следит за нравственными действиями этих существ и воздает им по заслугам. Таким образом главные свойства воли Божией, или точнее, главные свойства Божии по воле суть: 1) высочайшая свобода, 2) совершеннейшая святость, 3) бесконечная благость, 4) совершеннейшая истинность и верность и 5) бесконечное правосудие.

---

317 Разумеем Беседы на шестоднев — Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского и других; также некоторые отдельные слова или поучения, каковы: святого Кирилла Иерусалимского — оглас. поуч. IX, стр. 153-163, в русском переводе, и святого Иоанна Златоуста — слова XI к антиох. народу.

318 *Василия Велик,* в Твор. св. Отц. V, стр. 80.

319 *Иоанна Златоуста:* о премудрости Божией в устроении тела человеческого, Хр. Чт. 1838, II, стр. 159-171; *Василия. Великого:* слова об устроении человека, Хр. Чт. 1841, IV, стр. 3-34.

320 *Chrysostom.* homil. VI in Johann.; *Athanas.* de incarnat. Dei Verbi, tom. II, Par. 1698, pag. 33; conf. pag. 48; *Gregor. Nyss.* Catech. cap. 27; *Augustin.* lib. de corrept. et gratia, c. II, et de civit. Dei lib. XIV, c. 27.

321 *Iren.* contra haeres. lib. V, c. 1; A*thanas*. Orat. III contra Arian.; *Chrysostom.* homil. XVIII in Johann.; *Gennad.* de dogmat. eccles. cap. 2; *Иоанн Дамаскин*. Точн. Излож. правосл. веры, кн. IV, гл. 4.

322 *Gregor. Nyss.* Orat. de nat. Christ., tom. II, p. 773; *Theodoret.* Serm. VI contra Graec.; *Augustin.* epist. 49: de Genes. contra Manich. lib. 1, c. 14.

323 *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры, кн. III, гл. 1; *Theophilact.* in cap. III, v. 10 epist. ad Ephes.

324 *Святой Афанасий Александрийский.* — о крестной смерти Иисуса Христа, Хр. Чт. 1838, II, стр. 132-158.

325 *Gregor. Nyss.* Orat. Catech. cap. XXXIII. XXXIV, tom. III, p. 80, ed. Morel.

326 *Diogen. Laërt.* Prooem. cap. VII; *Aristot.* Phys, lib. II, c. 8.

1. Высочайшая свобода.

Бог называется высочайше-свободным (ἐλεύθερος, άυτεξούσιος, liberrimus), потому что Он определяет Себя к деятельности совершенно независимо от всякой необходимости или принуждения, как внешнего, так и внутреннего, а единственно на основании представлений (идей) своего совершеннейшего разума и *все по изволению воли Своей* (Еф. 1:11): Он и избирает, что хочет, и осуществляет избранное, как хочет.[327]

Священное Писание приписывает Богу высочайшую свободу:

а) вообще во всех Его действиях, утверждая, что Он совершает *все по изволению воли* (Еф. 1:11), и в частности —

б) в сотворении мира: *Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено* (Апок. 4:11). *Бог наш на небесах [и на земле]; творит все, что хочет* (Пс. 113:11). *Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах* (Пс. 134:6).

в) в промышлении о нем: *Я сотворил землю, человека и животных, которые на лице земли, великим могуществом Моим и простертою мышцею Моею, и отдал ее, кому Мне благоугодно было* (Иер. 27:5). *кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею* (Рим. 9:15; срав. Исх. 33:19). *И все, живущие на земле, ничего не значат; по воле Своей Он действует как в небесном воинстве, так и у живущих на земле; и нет никого, кто мог бы противиться руке Его* (Дан. 4:32; срав. Иов. 23:13). *Всевышний владычествует над царством человеческим, и дает его, кому хочет* (Дан. 4:14,22,29). *Сердце царя — в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его* (Прит. 21:1). *Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены* (Мф. 10:29,30).

г) в искуплении человека: ибо Отец небесный *предопределил усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей* (Еф. 1:5), *открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем* (9); и Христос-Спаситель *отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего; Ему слава во веки веков* (Гал. 1:4,5).

д) в возрождении нас и освящении: *Восхотев, родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий* (Иак. 1:18); и *Но каждому дается проявление Духа на пользу. 8 Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом... Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1Кор. 12:7,8,11).

Святые Отцы и учители Церкви, упоминающие в своих писаниях о свободе Божией вообще весьма часто, с особенной ясностью высказывали свои понятия о ней в трех случаях: а) когда вооружались против древних философов, утверждавших, будто мир вечен и произошел от Бога, не по воле Его, а необходимо, как тень — от тела или сияние от света;[328] б) когда опровергали заблуждение язычников и некоторых еретиков, будто все в мире, и сам Бог, подчинено судьбе,[329] и — в) когда, желая определить, в чем именно состоит в нас образ Божий, полагали его в свободной воле человека.[330] Во всех этих случаях они выражали, что Бог не подлежит никакой необходимости и определяет Себя к действиям совершенно

---

[327] "Вседержителъство и всемогущество Бога определяется собственным Его хотением и производением; а посему Он производит не все то, что может, но только то делает и может делать, что восхощет" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 14). "Бог идеже хощет, побеждается естества чин, творит бо, елика хощет" (Триод. пост. л. 136, М. 1835).

[328] *Василий Великий,* на Шестодн. бесед. 1, в Твор. св. Отц. V, стр. 6-7; *Ambros.* in Hexaëm. lib. I, c. 5; *Theophil.* ad Autol. 11,13; *Epiphan.* haer. XXIII, n. 5; *Zachar. Mitylens.* disput. de mundo, tom. XII Biblioth. Patr. graeco-lat., Paris. 1644.

[329] *Iren.* advers. haeres. lib. II, c. 5, n. 4; *Tertull.* advers. Hetmog. cap. 16; *Hippolyt.* adv. Noet. cap. VIII, X; *Epiphan.* haeres. LXX, n. 7; *Augustin.* de civil. Dei lib. XI, c. 24.

[330] *Iren*. advers. haeres. lib. IV, c. 8; *Ambros.* in Hexaëm. lib. VI, c. 8; *Hieronym.* epist. 146; *Grregor. Nyss.* de homin. opific. cap. 4, Orat. XVI; *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры, кн. II, гл. 12; кн. III, гл. 14.

свободно;[331] что Он и в начале сотворил все, что только хотел и как хотел, и продолжает совершать все в мире по своей только воле,[332] и что Он вообще, по самому естеству своему, самовластен.[333]

Действительно, если Бог есть совершеннейший Дух, Дух независимый и всемогущий, то и разум наш должен сознаться, что Бог высочайше-свободен по самому своему естеству — свобода есть существеннейшая принадлежность сознающего себя духа, и подлежать какой либо необходимости или принуждению не может тот, кто всесилен и все содержит в своей власти, сам не завися ни от чего.

2. Совершеннейшая святость.

Называя Бога святым (ἅγιος, sanctus), мы исповедуем, что Он совершенно чист от всякого греха, даже не может согрешать, и во всех своих действиях совершенно верен нравственному закону, а потому ненавидит зло и любит одно только добро и во всех своих творениях.[334]

Священное Писание действительно и подтверждает, что Бог —

а) совершенно чист от всякого греха. *Бог верен, и нет неправды [в Нем]* (Второз. 32:4); *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1Ин. 1:5); *потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого* (Иак. 1:13); О*н чист* (1Ин. 3:3); *всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога* (9).

б) совершенно верен нравственному закону. Соответственно этому Священное Писание — аа) весьма часто называет Бога святым вообще: с*вят Господь, Бог наш*;[335] также праведным и преподобным: *Он праведен и истинен*;[336] святым Израилевым: *буду воспевать Тебя на гуслях, Святый Израилев*;[337] бб) в частности выражается, что *святое имя Его*,[338] *святое слово* Его (Пс. 104:42), *закон свят* Его (Рим. 7:12), *святая мышца* Его (Пс. 97:1), *свят путь Его* (Пс. 76:14), *святой престол* Его (Пс. 46:9), подножие Его: —*свято оно* (Пс. 98:5), и что Он *благ во всех делах Своих* (Пс. 144:17); вв) свидетельствует, что славословящие Его на небе Ангелы, окружая престол Его, непрестанно взывают друг ко другу: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!* (Ис. 6:3; срав. Апок. 15:4), и — гг) заповедует, чтобы и мы на земле святили имя Его, подражая Его совершеннейшей святости: *по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят (*1Пет. 1:15,16; срав. Лев. 11:44; 19:2; 20:7).

в) ненавидит в тварях зло и любит одно добро: *Мерзость пред Господом — коварные сердцем; но благоугодны Ему непорочные в пути* (Прит. 11:20); *мерзость пред Господом — путь нечестивого, а идущего путем правды Он любит* (Прит. 15:9). *ибо Ты Бог, не любящий беззакония; у Тебя не водворится*

---

[331] Non decet eum, qui super omnia Deus, cum sit *liber et suae poiestatis, necessitati servisse dicere,* ut sit aliquid secundum concession em prater sententiam ejus... (*Iren*. adv. haeres, II, 5, n. 4). Ού γάρ πάθη συνέχεται τό θείον, ίνα ο βούλεται, μή πράττη, ή πράττη, ό μή βούλεται· δυνατός γάρ έστί ποιεΐν, ό βούλεται... (*Epiphan.* haer. LXX, n. 7).

[332] "Οτε μέν θέλει, ποιεΐ.... έποίησεν ούν, ώς ήθέλησεν.... (*Hippol.* adv. Noët. X). Etenim tanquam ex suo fecit, quia unde voluit fecit.... Et quamdin vult, omnia ejus virtute manent.... (*Anibros.* in Hexaëm, lib. I, c. 5).

[333] "Если человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божество свободно и имеет волю по естеству (αύτεξούσιος δέ φύσει καί θελητική ή θεΐα φύσις); то и человек, как образ Божества, свободен по естеству и имеет волю" (Иоанн Дамаскин. Точн. Излож. прав. веры кн. III, гл. 14).

[334] "Всякое добро, какое только можешь представить в уме своем, относи к Богу, высочайшему Добру, как к причине и началу. Напротив думай, что всякое зло чуждо Ему, и удалено от Него, не по месту, но по природе" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 31). "Бог непричастен никакому злу"... (Послан. восточн. Патриарх. о правосл. вере чл. 3). "То совершенно истинно и не подлежит никакому сомнению, что Бог не может быть виновником зла"… (там же чл. 4). "Свят еси, яко воистину, и пресвят, и несть меры великолепию святыни твоея...; един сый сам чистота и существенная святыня; свят еси Отче безначальный, свят еси Сыне собезначальный, и Душе святый, единый неразделъный, Боже наш...; святый Боже, вся содеявый Сыном, содейством Святого Духа: святый крепкий, имже Отца познахом и Дух Святый прииде в мир: Святый бессмертный утешительный Душе, от Отца исходяй и в Сыне почиваяй: Троице Святая, слава тебе; Боже единый по естеству безгрешный; Ты един кроме греха" (Служебн. л. 130; Требн. л. 157 на обор, и 194 на обор.; Октоих, ч. 1. л. 165 на обор.; ч. II, л. 8; Общ. Мин. ч. 1, л. 6 на обор, и л. 22 на обор.).

[335] Пс. 98:9; срав. Навин. 24:19; Ис. 6:3; 2 Макк. 14:36; Ин. 17:11; Апок. 4:18.

[336] Втор. 32:4; срав. Пс. 10:7; 144:13; Апок. 15:4.

[337] Пс. 70:22; срав. Пс. 88:19; Ис. 1:4; 5:16; 10:20; 12:6; 29:19-23; 43:3; 54:5; Езек. 39:7; Авв. 1:12; Варух. 4:37; Апок. 6:10.

[338] Пс. 32:21; 102:1; 104:3; 105:47; 110:9; 144:21; Езек. 20:39; 39:7; Лук. 1:49.

злой; нечестивые не пребудут пред очами Твоими: Ты ненавидишь всех, делающих беззаконие (Пс. 5:5,6). *Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас, чтобы не слышать* (Ис. 59:2). *Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло* (Ис. 1:16; срав. Пс. 14:1-5; 23:3-6).

У святых Отцов и учителей Церкви находим:

а) точнейшее объяснение понятия о святости Божией. Бог свят не так, как святы сотворенные существа: Он свят по самой природе, свят от Себя, и чрез Себя, и служит источником святости для всех; а прочие существа могут соделываться святыми только при Его содействии, чрез освящение от Него. Следовательно, он только и есть истинно святой, единственно святой.[339]

б) защиту святости Божией от еретиков, которые называли Бога виновником зла, существующего в мире. Злом надобно почитать один грех, который есть преступление воли Божией; все же прочее, что мы называем злом физическим, чем Бог наказывает нас за грехи, не есть зло: ибо заключает в себе силу добра, содействуя нашему исправлению и возбуждая к добру.[340] Но грехи все происходят от злоупотребления свободы разумных тварей, которую Бог создал доброй, и, даровав им однажды навсегда, нарушать уже не желает.[341] А сам Он даже не может согрешать, потому что неизменен во всем,[342] не может идти против самого Себя и своей воли,[343] и есть высочайшее благо, которое исключает всякое зло, как свет исключает тьму, бытие — небытие.[344]

в) объяснение некоторых мест Писания, в которых Бог представляется, по видимому, творцом зла. "Когда слышишь: *бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы* (Амос. 3:6), то знай, что здесь под именем зла разумеются скорби, посылаемые на грешников для исправления их беззаконий."[345] "*Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия* (Ис. 45:7) — в тебе особенно *творит мир*, когда спасительным учением успокаивает дух твой, и укрощает страсти, воюющие на душу твою; *производит бедствия,* т.е. преобразует зло и обращает на лучшее, так что оно получает свойства добра.... Впрочем если *миром* назовем состояние, свободное от войны, а злом бедствия войны..: то мы скажем, что Бог, по праведному суду своему, посылает в войне наказание на тех, которые достойны наказания."[346] Равным образом — "изречения: *всех заключил Бог в непослушание* (Рим. 11:32); и еще: *Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат* (Рим. 11:8), надобно понимать не так, как бы сам Бог производил все это, но так, что Он только попустил, потому что человеку дана свобода, и доброе дело должно быть не принужденно."[347]

Не напрасно многие из самых язычников признавали Бога святым,[348] эта истина доступна и для естественного разума. Если Бог есть существо совершеннейшее, то необходимо — и святое; а если не святое, то и не есть совершеннейшее: ибо святость в разумно-свободном существе есть первое из совершенств, а грех — первое и худшее из всех возможных несовершенств. Мы представляем также Бога существом досточтимым и достопокланяемым; но может ли разум наш признать достойным поклонения такое существо, которое не имеет святости? Мы сознаем в себе непреложный нравственный закон, который и сам по себе свят и от нас требует одной святости; но этот закон дан нам от Бога и есть

---

[339] *Кирилл Иерусалимский.* Поучен. тайновод. V, п. 19: "по истине, един свят, Кто по естеству свят; и мы святы, но не по естеству, а по причастию, подвигу и модитве" (в русск. перев. стр. 467); *Cyrill. Alex.* in cap. XLIX Jesaiae v. 7.

[340] *Василий Великий:* "о том, что Бог не есть виновник зла". Хр. Чт. 1824, XIII, стр. 255-258; *Tit. Bostrens.* adv. Manich. 11,9.10.15; *Clem. Alex.* Paedag. 1,8; *Augustin.* de Genes. ad litt. XI, 6. n. 8. Срав. прим. 206.

[341] *Василий Великий,* в Хр. Чт. 1824, XIII, стр. 263; *Clem. Alex.* Strom. 1,17; *Gregor. Nyss.* horn. VII in Ecclesiast., et Catech. cap. 5; *Athanas. Alex.* contra gent. cap. 7.

[342] *Augustin.* de civit. Dei lib. XXII, cap. 1; *Cyrill. Alex.* Comment. in Johann. lib. V ad verba: *a meipso facio nihil...; Tit. Bostrens.* contra Manich. lib. II in Biblioth. Patr. tom. IV, col. 903.

[343] *Athenagor.* in Apologet. pag. 6: οὐ γάρ θεοῦ κινεῖν ἐπί τό παρά φύσιν.

[344] *Tertull.* contra Marcion. lib. I, c. 26; *Gregor. Nyss.* Catech. cap. 1; *Basil. Magn.* homil. 11 in Hexaëm.

[345] *Василий Великий* в Хр. Чт. 1824, XIII, стр. 254.

[346] Там же стр. 251- 252.

[347] *Иоанн Дамаскин.* Точн. Излож. прав. веры кн. IV, гл. 19, стр. 282.

[348] *Aeschyl.* Adam. 637; Eum. 27. 40. 55; *Sophocl.* Ant. 1044.

выражение воли Его: не ясное ли свидетельство, что Бог любит одно святое, желает одного святого, и сам, значит, свят совершенно?

3. Бесконечная доброта.

Доброта в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда готов сообщать и действительно сообщает своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию. Эта доброта (άγαθότης, bonitas), по различию условий существ, на которые она действует, называется различно: называется *благодатью* (χάρις, gratia), когда дару ет блага тем, которые их не заслужили (Рим. 11:35; Еф. 2:5); *милосердием* (έλεος, οίκτιρμός, misericordia), когда является на помощь бедствующим и нуждающимся (Лук. 1:72,78; 2Кор. 1:3); *долготерпением* (μακροθυμία, longanimitas), когда снисходит к грешникам и, ожидая обращения их, медлит их наказывать (Рим. 2:4; 3:25); *милостью* (χρηστότης, lenitas), когда уменьшает наказание за грехи (Рим. 11:22), и т. под.[349]

В Священном Писании находится бесчисленное множество мест, в которых изображается доброта Божия:

а) вообще Бог именуется —

аа) не только добрым, но и единым добрым: *славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его* (Пс. 117:1; срав. Пс. 33:9; 72:1; 85:5; 118:68; 134:3; 135:1); *никто не благ, как только один Бог* (Мк. 10:18);

бб) не только щедрым и милостивым, но и Отцом щедрот: *Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив* (Пс. 102:8; срав. Исх. 34:6; Пс. 111:4; 144:8); *Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения* (2Кор. 1:3);

вв) не только любовью, но и Богом любви, Богом всякие благодати: *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1Ин. 4:16; срав. ст. 8); *будьте единомысленны, мирны, — и Бог любви и мира будет с вами* (2Кор. 13:11); *Бог же всякой благодати, призвавший нас в вечную славу Свою во Христе Иисусе, Сам, по кратковременном страдании вашем, да совершит вас, да утвердит, да укрепит, да соделает непоколебимыми* (1Пет. 5:10).

б) в отношении к тварям. *Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс. 144:9). *Отверзаешь руку Твою — насыщаются благом* (Пс. 103:28). Он *послал источники в долины* (Пс. 103:10), и *напояешь горы с высот Твоих* (13), *произращаешь траву для скота* (14), *одевает… траву полевую* (Мф. 6:30), *питает… птиц небесных* (26), *дает пищу всякой плоти* (Пс. 135:25) и насыщает *все живущее по благоволению* (Пс. 144:16).

в) в особенности к людям. В этом отношении говорится:

аа) что Бог есть Отец наш: *отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах* (Мф. 23:9; срав. Втор. 32:6; Ис. 63:16; Малах. 1:б; 1Кор. 8:4. 6; Еф. 4:6); *Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое* (Мф. 6:9);

бб) что Он отечески внемлет всем нашим молитвам: *есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень? и когда попросит рыбы, подал бы ему змею? Итак если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него (*7:9-11);

вв) что Он отечески печется о всех наших нуждах: *Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45), *дая всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17:25), и притом дает *обильно для наслаждения* (1Тим. 6:17; срав. 4:3); ниспосылает также *Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный* душам нашим (Иак. 1:17) и *производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению* (Фил. 2:13);

---

[349] "Бог благ и преблаг — άγαθός καί ύπεράγαθος" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 8). "Существенные свойства Божии суть: быть... добрым" (там же отв. на вопр. 13). "Творец по существу своему добр" (Посл. восточ. Патр. о правосл. вере чл. 4). "Блаже и человеколюбче, благоутробне и многомилостиве Господи, многий в милости и богатый в благостыни, Отче щедрот и Боже всякого утешения"... (Требн. л. 51 на обор. М. 1836). "Владыко Господи Иисусе Христе Боже наш, щедрот неисчерпаемый источниче, человеколюбия неисследимая пучино, безсмертная бездно долготерпения и благостыни"... (там же л. 215 и 219). "Живот и животворяй: свет и света податель: *самоблагий* и источник благостыни»... (там же л. 187 на обор.).

гг) наконец, как самое разительное свидетельство бесконечной доброты Божией к нам представляется совершенное Им дело нашего искупления: *так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). *Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши (*1Ин. 4:9,10). *Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего* (Тит. 3:4-6). *Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего* (Рим. 8:32).

Святые Отцы и учители Церкви также чаще всего и с особенной силою восхваляли доброту Божию. “Если бы кто спросил: что мы чествуем и чему покланяемся? — Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, *Бог* наш *есть любовь* (1Ин. 4:8), и наименование это благоугоднее Богу всякого другого имени.”[350]

Они —

а) считали это свойство самым существенным в Боге: Бог добр по природе, добр от Себя и чрез Себя; и доброта как бы составляет самую Его сущность: Он весь есть доброта, весь любовь;[351]

б) считали это свойство главной причиной творения и промышления: от века Бог существовал один и блаженствовал, не имея ни в ком и ни в чем нужды; но единственно по бесконечной доброте Он восхотел сделать и Другие существа участниками своего блаженства, и даровал им бытие, украсил их самыми разнообразными совершенствами, и не престает ущедрять их всеми благами, потребными для бытия и блаженства;[352]

в) преимущественно же изображали доброту Божию к людям — Бог есть общий наш Отец и любит каждого из нас более, нежели любят отец и мать земные, — более, нежели мы сами любим себя;[353] Он добр к нам не только тогда, когда милует нас, но и когда наказывает, — не только тогда, когда дарует нам что либо, но и когда отнимает;[354] наше счастье спасение для Него дороже, нежели даже собственная слава,[355] так что для спасения нас Он не пощадил своего единородного Сына, но предал Его на самые тяжкие мучения, на самую позорную смерть.[356]

Трудно представить, чтобы нашелся хотя один человек со здравым смыслом, который бы, рассуждая внимательно о делах Божиих, от глубины души не исповедал, что Бог воистину есть любовь. Это, можно сказать, голос всей окружающей нас природы, голос, в частности, каждого насекомого и каждой былинки, наслаждающихся жизнью; это голос и нашей совести: потому что все и получило бытие,

---

[350] Слово 23, в Твор. святых Отцов II, стр. 231.

[351] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. cap. IV, n. 1; *Iren.* contra haer. III, 25, n. 3; *Gregor. Nyss.* de vita Mosis: τό πρότως καί κυρίως άγαθόν, οϋ ή φύσις άγαθότης έστιν αύτό τό θεΐον, ό, τί ποτέ τή φύσει νοείται, τούτο καί έστι, καί όνομάζεται (tom. 1, pag. 169, ed. Morel. Conf. tom. III, p. 147); *Oecumen.* in cap. Xt Actorum: Θεός καθ' ούσίαν άγαθός ύπάρχει, αρχή καί πηγή ών τών άγαθών; *Augustin.* enarrat. in Psalm. XCIX, n. 15; CXXXIV, n. 4; epist. CLIII, alias LIV, cap. 5, n. 12; *Maxim, monach.* de charit. centuria IV, sect. 90: φύσει άγαθός μόνος ό Θεός.

[352] *Dionys. Areopag.* de divin. nom. cap. IV, n. 2. 3. 4; *Gregor. Nyss*. Catech. cap. V, pag. 484; *Chrysostom.* homil. III in epist. ad Philemonem: ού δεόμενος ημών έποίησεν ήμάς, έποίησεν ούρανόν, γήν, θάλασσαν, πάντα, τα όντα δι' ήμάς ταΰτα ούκ άγαθότητος; είπέ μοι; *Hilar.* ad Psalm. 11; *Ambros.* in CXVIII; *Augustin.* de civit. Dei lib. XI, cap. 21; Enchirid. ad Laurent. cap. 27; *Zachar. Mitylens.* lib. de mundi opific.; *Cyrill. Alex.* de Trinit. dialog. 4.

[353] Ού γάρ έστιν, ούκ έστιν ουδείς, κάν πατήρ ή, καν μητήρ, κάν φίλος, κάν όστισοΰν, ός οΰτως ήμάς ήγάπησεν, ώς ό ποιήσας ήμάς Θεός.... (*Chrysostom.* homil. XIX, al. XX in Matth. n. 7). Δήλον, ότι μάλλον ό Θεός ήμδς φιλεΐ, ή ήμάς έαοτούς (in Matth. homil. XLVI, al. XLVII, n. 1).

[354] Crysostom. Opp tom. II, pag. 87 et 250; tom. III, p. 29, 35; tom. IV, p. 136, 253; tom. V, p. 136, 138, 699, ed. de Monfaucon. Venet. 1734.

[355] Ού γάρ ούτω μέλει τής δόξης αυτού αύτώ, ώς τής σωτηρίας τής τών άνθρώπων... *Chrysostom.* Exposlt. in Psalm. CXIII, n. 3, p. 297.

[356] *Chrysostom.* homil. XXXI, al. XXX in Joann. n. 2; *Augustin.* lib. de vera relig. cap. XVI: nullo modo beneficientlus consuluit generi humano, quam cum ipsa sapientia Dei, id est unicus Filiue consubstantialis Patri et coætemus, totum hominem suscipere dignatus est, et Verbum caro factum est, et habit avit in nobis (Joann. 1:14).

и существует только любовью Творца, и повсюду разлиты Его неисчислимые милости. Сами язычники, сколько ни были ослеплены, не могли не замечать этого, и признавали Бога добрым.[357]

4. Совершеннейшая истинность и верность.

Мы исповедуем Бога истинным и верным (άληθινός, πιστός, verax, fidelis), потому что Он все, что ни открывает тварям, всегда открывает неложно и достоверно, и в частности, какие ни изрекает им обетования и угрозы, всегда исполняет сказанное или непременно исполнит.[358]

Бог истинен во всех своих откровениях тварям. Это утверждает Священное Писание, когда говорит:

а) что *Господь Бог есть истина* (Иер. 10:10; Ин. 3:33; Рим. 3:4; Апок. 3:7), *Господи, Боже истины* (Пс. 30:6) и *неизменный в слове Бог* (Тит. 1:2), что даже *невозможно Богу солгать* (Евр. 6:16-18);

б) что *слово* Его также *есть истина* (Ин. 17:17), и *Слова Господни — слова чистые, серебро, очищенное от земли в горниле, семь раз переплавленное* (Пс. 11:7), *слова сии истинны и верны* (Апок. 21:5; 22:6; срав. Пс. 32:4; 118:89,90), и

в) что вообще *Все пути Господни — милость и истина* (Пс. 24:10), *Праведны и истинны пути Твои* (Апок. 15:3), *истинны и праведны суды Твои* (Апок. 16:7; 19:2).

Бог верен во всех своих обетованиях и угрозах. В этом отношении Священное Писание выражается:

а) о Боге: *Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться* (Числ. 23:19; срав. 1 Царст. 16:29); *Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего* (1Кор. 1:9); *верен Господь, Который утвердит вас и сохранит от лукавого* (2 Фес. 3:3); *будем держаться исповедания упования неуклонно, ибо верен Обещавший* (Евр. 10:23); *если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может* (2 Тим. 2:13); *верен Призывающий вас, Который и сотворит сие* (1Фес. 5:24; срав. Втор. 7:9);

б) о самых обетованиях Божиих и угрозах: *Истинно говорю вам: не прейдет род сей, как всё это будет. Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мк. 13:30,31; Лук. 21:32,33).

Это свойство Божие совершенно объясняется из рассмотренных нами прежде. Бог, видели мы, есть существо всеведущее, значит, Он сам ни в чем обмануться не может; есть существо всесвятое, значит, никак не может обманывать других; есть существо всемогущее, значит, всегда в состоянии осуществить данное другим слово, будет ли то какое либо обетование или угроза. А посему никто, конечно, не станет сомневаться, что истинность и верность в Боге единодушно исповедывали все святые Отцы и учители Церкви,[359] когда истина эта не только со всею ясностью изложена в Священном Писании, но так очевидна и для здравого разума.

---

[357] *Aeschyl.* Agarn. 952 et 1148; Prom. 772; *Plato* in Eutyphone; *Hierocles* in aurea carm. Pythagor.; *Plotinus* Ennead. V, lib. 5, cap. 13; *Proclus* — Comment, ad lib. II Platonis de republic.

[358] "Бог не может ни быть злым, ни грепшть, ни *лгать* или *отречься себя*"... (Прав. Исповед. ч. I, отв. на вопр. 14). "Господи Боже наш, верный во обетованиях твоих и нераскаянный в дарованиях твоих"... (Требн. л. 86 на обор. М. 1836). "Ты бо еси Бог велий и дивен, храняй завет твой... (там же л. 46 и 64); един бо еси Бог истинный"... (Служ. л. 28, М. 1837; Следов. Псалт. л. 109 на обор. М. 1818).

[359] Например, *святой Климент Римский* говорит: "мы надеждой нашего духа привязываемся к Тому, который верен в обетованиях и праведен в судах (Epist. l.ad Corinth, cap. 2): ибо верен обещавший воздать каждому по делом его" (Epist. II ad Corinth, cap. 27); *святой Киприан:* "primum, Deus verax est, enjus sermo credentibus seternus et firmus est" (lib. de mort.); *святой Иоанн Златоуст*: "чисты слова Его (Бога) и непричастны лжи (άπηλλαγμένα ψεύδους); как прогнанное чрез огонь сребро не имеет в себе ничего чуждого и стороннего, так точно необходимо должны исполняться слова, изреченные Богом" (Exposit. in Psalm. XI. n. 2); *святой Афанасий*: "πιστός ό Θεός, ότι, καθώς ψάλλει Δαυίδ, πιστός έστιν έν τοΐς λόγοις άυτοΰ ό Κοριός, καί αξιόπιστος έστι, καί αδύνατόν έστιν άυτόν ψεύσάσθαι" (contra Arian. or at. III; *блаж. Августин*: "qui volunt invenire, qnod omnipotens non potest, habent prorsus; ego dicam: mentiri non potest" (De civit. Dei lib. XXII, cap. 25); *святой Кирилл Александрийский:* "το άψευδεΐν άεί τή θεΐα σύνηθές τε καί φιλαίτατον φύσέι" (Lib. II in Joann. cap. 3).

5. Бесконечное правосудие.

Под именем правосудия или правды (δικαιοσύνη, justitia) здесь разумеется в Боге такое свойство, по которому Он воздает всем нравственным существам, каждому по заслугам, и именно: добрых награждает, а злых наказывает.[360]

Общая мысль о правосудии Божием выражается: а) в словах патриарха Авраама к Богу: *не может быть, чтобы Ты поступил так, чтобы Ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым* (Быт. 18:25); б) у псалмопевца: *Бог — судия праведный, [крепкий и долготерпеливый]* (Пс. 7:12), *Господь праведен, любит правду* (10:7); *Праведен Господь во всех путях Своих* (144:17), *Он будет судить народы по правде* (95:10) *и Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте* (9:9; срав. Пс. 66:5; 95:13; 118:75,137,144); в) в словах Спасителя: *приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его* (Мф. 16:27); г) у Апостола Павла: *Который воздаст каждому по делам его... Ибо нет лицеприятия у Бога* (Рим. 2:6,11; срав. Гал. 2:6; Еф. 6:9; Кол. 3:25); д) у Апостола Петра: *если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего* (1Пет. 1:17).

Что Бог, в частности, награждает или наградить праведников за все доброе, об этом свидетельствуют: а) псалмопевец: *И возрадуются все уповающие на Тебя… Ибо Ты благословляешь праведника, Господи* (Пс. 5:12,13); *Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто, … тот получит благословение от Господа и милость от Бога, Спасителя своего* (23:4,5); *ходящих в непорочности Он не лишает благ* (83:12); 6) мудрец: *жилище благочестивых Он благословляет* (Прит. 3:33); в) Апостол Павел: *Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его (*2 Тим. 4:7,8). *Ибо не неправеден Бог, чтобы забыл дело ваше и труд любви, которую вы оказали во имя Его, послужив и служа святым* (Евр. 6:10). *зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный* (Еф. 6:8; срав. Мф. 10:42; Рим. 2:6).

Наконец, что Бог наказывает или накажет грешников за все их злодеяния, в подтверждение этого Священное Писание: а) представляет с одной стороны многократные опыты казни Божией, совершившиеся прежде, каковы: изгнание наших падших прародителей из рая, участь Каина, судьба Содома и Гоморры, всемирный потоп, смерть Богочеловека за грехи людей, а с другой — будущий страшный суд, где *за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда* (Мф. 12:36), и нечестивые услышат тяжкий приговор нелицеприятного Судии: *идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф. 25:41). Кроме того Священное Писание — б) свидетельствует, что *Проклятие Господне на доме нечестивого* (Прит. 3:33; срав. 15:25), и о*братит на них беззаконие их, и злодейством их истребит их, истребит их Господь Бог наш* (Пс. 93:23); в) называет Бога огнем поядающим: *потому что Бог наш есть огнь поядающий* (Евр. 12:29; Втор. 4:24), и г) человекообразно приписывает Ему гнев и мщение: *открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою* (Рим. 1:18; срав. Исх. 32:10; Числ. 11:10; Пс. 2:5,12; 87:17; Иов. 7:14); *Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь* (Рим. 12:19; Евр. 10:80; Втор. 32:35); *Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя* (Пс. 93:1).

Святые Отцы и учители Церкви, когда рассуждали о правосудии Божием, между прочим, старались решать недоумения, обыкновенно предлагаемые касательно этого свойства, каковы преимущественно два:

П е р в о е: как примирить правду в Боге, казнящую грешников, с Его бесконечной добротой? Некоторые из древних еретиков (гностиков), считая это непримиримым, вздумали признавать двух богов: бога верховного — благого, и бога подчиненного ему — правосудного.[361] Против такой мысли пастыри

---

[360] “Бог есть Дух... всеправедный” (Простр. Катих. о чл. 1). “У него нет места лицеприятию” (Послан. восточн. Патр. о прав. вере чл. 3). “Праведен еси, Господи, и прави суди твои” (Требн. л. 246, М. 1836). “Праведен еси, Господи, и праведен суд твой о всех”... (Там же л. 222 на обор.).

[361] Vid. apud *Iren.* contra haeres. III, 25, n. 3; *Tertull.* advers. Marcion. 1,6; *Epiphan.* .haeres. LX1I, 2.

древней Церкви замечали, что истинный Бог непременно должен быть вместе и благ и правосуден;[362] что благость Его — благость праведная, и правда Его — правда благая;[363] что Он остается правосудным даже тогда, когда прощает нам грехи и милует нас;[364] остается и благим, когда наказывает нас за грехи, ибо наказывает, как Отец, не из гнева или мщения, а для исправления нас, для нашей нравственной пользы;[365] и след. самые казни Его суть более свидетельства Его отеческой доброты к нам и любви, нежели правды.[366]

Второе: как согласить с правосудием Божиим то явление, что праведники часто бедствуют на земли, а грешники блаженствуют? На это древние пастыри отвечали: а) правосудие Божие по отношению к людям не должно ограничивать пределами их настоящей жизни, которая есть для них только место подвигов и время воспитания для вечности; есть жизнь другая, где правда Божия воздаст всем по заслугам;[367] б) Бог часто наказываем здесь праведников по правде: ибо не бывает на земле праведника, который бы в чем-либо не согрешил ; награждает и грешников по правде: ибо случаются и грешники, которые имеют в себе немало доброго;[368] в) наказывает праведников с благой целью, чтобы через бедствия очистить их от всякой греховной скверны и более утвердить в добре, и чтобы, наказав временно здесь, не наказывать уже в вечности; щадит и грешников с доброй целью, чтобы заставить их почувствовать свою безмерную отеческую благость и дать им время на покаяние, или награждает их за что либо доброе в них здесь, чтобы уже за все злое воздать там;[369] г) но достоверно, с другой стороны, что и здесь нередко грешники терпят наказания, а праведники получают награды, и что праведники, даже посреди бедствий, пользуются драгоценнейшими внутренними благами: миром духовным, радостью и утешениями от Бога, а грешники всегда находят для себя мучения в самых своих страстях и беззакониях, оказывающих гибельное влияние на их душу и тело.[370]

Совершеннейшее правосудие в Боге должен признать и здравый разум.[371] Всякая несправедливость к другим может происходить в нас только от двух причин: от незнания или заблуждения нашего рассудка и от превратности воли. Но в Боге обе эти причины не могут иметь места: Бог есть существо всеведущее и святейшее; Он знает все, самые сокровенные поступки нравственных существ и в состоянии достойно оценить их; Он любит всякое добро по самой своей природе и ненавидит всякое зло, также по самой своей природе. Прибавим, что Бог есть вместе и существо всемогущее, которое, след., имеет все средства воздавать другим по их заслугам.

§22. Отношение существенных свойств Бога к Его существу и между собою.

Изложив, таким образом, православное учение о существе и существенных свойствах Божиих, каждом порознь, мы естественно приходим теперь к вопросу о их взаимном отношении между собою. Вопросом этим много занимались в Церкви издревле, а особенно в средние века, как на западе, так и на востоке, и при решении его нередко впадали в крайности. Первая крайность допускает, будто между существом и существенными свойствами Божиими, равно как между самими свойствами, есть различие действительное (τώ πράγματι, realis), так что свойства составляют в Боге нечто отдельное и от существа и одно от другого; другая крайность, напротив, утверждает, что существо и все существенные свойства Божии совершенно тождественны между собой, что они не различаются не только на самом деле, но даже

---

[362] *Iren*. contra haer. III, 25, n. 2; *Terlull.* advers. Marcion. 11,12; de resurr. carnis XIV.
[363] *Clem. Alex.* Strom. VI,14; *Chrysostom.* Exposit. in Psalm. CXXXIV, n. 4; *Iliar.* Tract. in Psalm. CXLIV, n. 14; *Augustin.* de genes. ad litt. 1,11.
[364] *Augustin.* in Psalm. CXLVII, n. 13: “Et cum damnat, justus est: et cum miseretur justus est; quid enim tam justum, quam reddere misericordiam praeroganti?” (Conf. Enarr. in Psalm. XCVIII, n. 7. 8).
[365] *Tertull.* contra Marcion. II, cap. 13; *Chrysost.* in Psalm. IV, n. 7; VI, n. 1; CXVII, n. 1; *Ambros.* de fuga saeculi cap. III, n. 14; in Pealm. XXXVII, n. 17 et 26; *Augustin.* in Psalm. LV, n. 13.
[366] *Tertull.* de resurr. carnis XIV; *Augustin.* epist. 138 ad Marcell.
[367] *Chrysost.* in Matth. homil. XIII, n. 6.
[368] *Chrysost.* Opp. tom. 1, pag. 744. 786, ed. de Monfaucon.
[369] *Chrysost.* Opp. tom. 1, p. 749. 789; II, p. 257. 258; X, p. 429; *Augustin.* Epist. CCX. al. LXXXVII, n. 1.
[370] *Chrysost.* epist. ad Olympiad. XVII, homil. 1 in Epist. 11 ad Corinth, n. 3; *Augustin.* in Psalm. LVII, n. 20.
[371] Как и признавали даже язычники. *Aeschyl.* Agam. 369. 813; *Sophocl.* Aj. 133; El. 1383; Ant. 1140.

в умопредставлениях наших (ἐπινοία, νόησει, cogitatione), и все разные свойства, приписываемые Богу, например, самобытность, мудрость, благость, правосудие, означают в Боге совершенно одно и тоже.[372] Держась строго учения, какое преподает нам о существе и существенных свойствах Божиих православная Церковь на основании Божественного Откровения, мы должны сказать, что обе эти крайности равно далеки от истины, что нельзя допустить ни — а) того, будто существо и существенные свойства Божии различаются и разделяются между собою на самом деле; ни — б) того, будто они не имеют уже между собою никакого различия, даже в умопредставлениях наших.

Положение первое: "существо и существенные свойства Божии не различаются и не разделяются между собой на самом деле, напротив составляют в Боге едино." Эта мысль необходимо вытекает:

1) Из тех мест Священного Писания, где Бог изображается, как чистейший Дух, и от Него устраняются всякая вещественность, телесность, сложность.[373] Но если бы в Боге существенные свойства были действительно отличны и отдельны от Его существа и одно от другого, в таком случае Он не был бы простым, а сложным, т.е. слагался бы из своего существа и из своих, отдельных между собою, свойств. Так именно рассуждали и святые Отцы Церкви: "Божество просто и несложно, говорит святой Иоанн Дамаскин; а что составлено из многого и различного, то сложно. Итак, если несозданность, безначальность, бестелесность, бессмертие, вечность, доброту, зиждительную силу и подобное мы назовем существенными разностями в Боге (οὐσιωδείς διαφοράς ἐπί Θεοϋ), то Божество, как составленное из столь многих свойств, будет не просто, но сложно; а это утверждать есть крайнее нечестие."[374] И еще прежде, святой Василий Великий, доказывая, что святость принадлежит самой сущности Святого Духа, потому что Он прост, писал: "если же Дух Святый не прост, то Он состоит из своей сущности и святости, но такое существо есть сложное. Кто же столько неразумен, чтобы назвать Святого Духа сложным, а не простым и, в силу простоты, единосущным Отцу и Сыну?"[375] Эта же мысль о неразделенности Божией на собственные существа и свойства встречается у Афанасия Великого, Илария и Кирилла Александрийскаго.[376]

2) Из тех мест Священного Писания, где Богу не только приписываются какие либо свойства, например: жизнь, истина, премудрость, любовь и другие, но Он и называется весь этими свойствами, называется —

а) истиною и жизнью: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6);

б) любовью: *Бог есть любовь* (1Ин. 4:8);

в) премудростmью и силой: *проповедуем Христа распятого… Божию силу и Божию премудрость* (1Кор. 1:23-24). Все подобные выражения оказались бы несправедливыми, если бы сущие свойства Божии действительно отличались и отделялись от существа Его и одно от другого; тогда можно было бы только приписать Богу Его свойства: премудрость, любовь и другие, как какие либо части; но нельзя бы уже было говорить, что Он весь есть премудрость и любовь, что Он, даже по существу своему, есть любовь и

---

[372] Последнего мнения держались в первые века Аеций, Евномий и их последователи — Евномиане или Аномеи, а в XIV столетии Варлаам и Акиндин со своими последователями, против которых в Константинополе было четыре собора *(Basil,* contra Evnom. lib. I; *Cantacuz.* Histor. 11,38 et sq. *Nicephor. Gregor.* Histor. Byzant. XI, 10; *Leo Allat.* de concens. eccl. Orient. et occid. 11,17; Graec. Orthod. T. I, p. 756; *Le Quien.* — Oriens. Christ. 11,55). Первого — на западе в XII веке Гильберт Порретан, епископ Пиктавийский, а на востоке в XIV веке некоторые иноки Афона *(Alex. Natal.* Synops. in saec. XI et XII, cap. 4. art. 9; *Gregor. Palama* — Orat. I et II in Dominic. Transform. apud *Combefis.* Auctor. noviss. T. II, P. 1,p. 106 et sq.; *Manuel. Galecas.* de essent. et oper, ibid, apud *Combefis.* pag. 1 et sq.; *Joh. Cyparisiot.* Palamit. transgressionum sermones V, ibid. pag. 68 et sq.). Выражения: τώ πράγματι, или ἐπινοία, νοήσει — употребляли сами греческие Отцы Церкви, когда рассуждали против еретиков о различении существа и свойств Божиих; *Basil.* contra Evnom. lib. I; *Grregor. Nyss.* contra Evnom. lib. XII et Catech. cap. 2; *Damascen.* de fide orthod. lib. 1, cap. 8).

[373] Места эти приведены прежде, при раскрытии понятия о том, что *Бог есть Дух.*

[374] Точн. Излож. правосл. веры, кн. 1 гл.. 9.

[375] *Basil.* Epist. 141, pag. 933.

[376] *Athanasius: ....* εύρεθήσεταί γάρ σύνθετος ὁ Θεός ἐξ οὐσίας καί ποιότητος, πάσα γάρ ποιότης ἐν οὐσία ἐστί κατά τοῦτο δέ ἡ θεία μονάς ἁδιαίρετος οϊσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καί συμβεβηκός... (Orat. V); *Hilarius:* non enim humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit, quod ab eo habetur, et aliud sit ipse, qui habeat, sed totum, quod est, vita est (De trinit. lib. VIII); *Cyrill. Alex.* Thesaur. lib. XXXIV, pag. 353.

премудрость, или чтобы тот же самый Бог, который есть премудрость, был вместе и любовь. Что представляет нам в этом отношении Священное Писание, тоже находим и в писаниях святых Отцов и учителей Церкви, как то:

а) у святого Иринея: “Бог прост и несложен и весь самому Себе подобен и равен; Он весь есть чувство, весь дух, весь мысль, весь ум, весь слух, весь око, весь свет и весь источник всех благ;”[377]

б) у святого Кирилла Иерусалимского: “мы имеем Бога единого по существу своему, ибо потому, что Он называется 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, а менее по другому, но по всему подобен Себе самому; не по человеколюбию только велик Он, и мал по премудрости, но человеколюбие имеет равное премудрости; не отчасти видит Он, и отчасти не может видеть; но весь есть око, весь есть слух и весь есть ум;”[378]

в) у святого Григория Нисского: “Бог по существу своему все, что ни есть, есть сущность истины и мудрости и силы;”[379]

г) у святого Максима исповедника: “люди раздельно называются то людьми добрыми, то премудрыми, то правосудными; а Бог беспредельуо есть все это, есть и добр, и премудр, и правосуден, и благость, и премудрость, и правосудие, как сущность всякого совершенства.”[380] Подобное же говорят блаж. Августин[381] и святой Лев, папа римский.[382]

Положение второе: “существо и существенный свойства Божии, не различаясь и не разделяясь между собою на самом деле, различаются, однако, в умопредставлениях наших, и притом не без основания в самом Боге, так что понятие об одном каком либо Его свойстве не есть вместе понятие и об Его сущности или понятие о всяком другом свойстве.” И это положение —

1) необходимо вытекает из Сященного Писания. Там мы видим, что в одном месте Бог называется вечным, в другом вездесущим, в третьем вседобрейшим, в четвертом правосудным или премудрым, и иначе изображается Его вечность (Пс. 101:26-28), иначе вездесущие (Пс. 138:7-10), иначе доброта (Пс. 144:9), иначе правосудие и премудрость (Мар. 16:27; Пс. 103:24). Читая все это, преподанное нам самим Богом, истинным и неложным, мы естественно научаемся различать в умопредставлениях своих Его многочисленные свойства, и никак не можем согласиться, чтобы одно и тоже значили в Нем, например, духовность и вечность, вездесущие и доброта, правосудие и премудрость, хотя Он, точно, как существо простейшее и совершеннейшее, весь есть доброта, весь правосудие, весь премудрость, весь вечен, духовен, вездесущ, и хотя все свойства Его в Нем нераздельны между собой и составляют едино.

2) подробно было раскрываемо святыми Отцами и учителями Церкви, особенно Василием Великим и Григорием Нисским, против Аномеев, говоривших, что в Боге нельзя ничего различать даже мыслью (κατ’ ἐπίνοιαν), и что имена, Ему приписываемые, премудрость, вечность, правосудие и другие, выражают все одно и тоже понятие безразлично, и означают самое Его естество, сущность, а не какие либо свойства.[383]

---

[377] *Iren*. contra haer. lib. II, c. 12, n. 3; Conf. 1, 12, n. 2; IV, II, n. 2.

[378] Огл. поуч. VI, n. 7, стр. 103 в русск. перев.

[379] *Gregor. Nyss.* hom. 1 in Cant. Canticorum, T. 1, p. 570: ὁ δέ Κύριος κατά τήν ἑαυτοῦ φύσιν, αύτο όπερ έστίν, άλιθείας τε, καί σοφίας, καί δυνάμεως ούσία έστί.

[380] Apud *Euthym. Zygaben.* in Panopl. Tit. III, Par. 1.

[381] Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis: itemque cum dicitur vivens et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. Et haec vita, eademque virtus sive potentia, eademque species, qua potens atque speciosus dicitur... et caet (De Trinit. lib. XV, cap. 5, n. 7; Conf. lib. XV, cap. 3; lib. VI, c. 7; de fide et symb. cap. 9, al. 20)

[382] Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est, sed multi participes sunt veiitatis, et sapientiae, atque justitiae. Solus autem Deus nullius participationis indigens est. De quo quidquid digne utcunque sentitur, *non qualitas est*, *sed essentia.* Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit, quia ease illi, quod est sempiternum, semper est proprium (Epist. XCIII, cap. 5).

[383] Цель такого учения Евномия и его последователей объясняет святой Василий великий: “отрицает (Евномий), чтобы *нерожденность* различаема была в Боге по нашему умопредставлению κατ' ἐπίνοιαν, — надеясь чрез это удобнее доказать, что нерожденность есть самая сущность Бога, а отсюда вывести то неопровержимое заключение, что Сын, как рожденный, по сущности с Отцом неодинаков — ἀνόμοιος” (Contr. Eunom. lib. I, в “Творениях святых Отцов” VII, 20).

“Нет, писал святой Василий Великий, не все имена (Божьи) имеют между собой одно и тоже значение, ибо иное значение с*вета*, иное — *виноградной лозы*, иное — *пути*, иное — *пастыря*... И нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божье, достаточно было вполне его выразить, а многие и различные имена, каждое с собственным значением, дают нам понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное.[384] Как же не смешно сказать, что творчество есть сущность, или промыслительность, или также предведение тоже сущность; и вообще всякое действование назвать сущностью? И если эти именования ведут к одному значению, то по всей необходимости они равносильны между собой, как видим сие во многоименных, когда, например, одного и того же называем и Симоном, и Петром, и Кифой. Следственно, кто услышал о неизменяемости Божьей, тот будет приведен и к понятию нерожденности. И кто услышал о нераздельности, тот дойдет до понятия творчества. И что может быть нелепее такой слитности, когда отнявший у каждого имени собственное его значение дает законы вопреки общему употреблению и учению Духа? Когда слышим о Боге, что *Все соделал Ты премудро* (Пс. 103:24); познаем Его созидательное художество. Когда слышим, что *открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению* (Пс. 144:16); познаем на всех простирающийся Промысел. Когда же слышим, что *мрак сделал покровом Своим* (Пс. 17:12): уразумеваем невидимость Его естества. И опять, слыша сказанное от лица Божия: *Я — Господь, Я не изменяюсь* (Малах. 3:6), познаем всегдашнее тождество и непревратность Божьей сущности. Итак, не явное ли безумие утверждать, что нет у каждого имени собственного своего значения, но все имена, вопреки их силе, равнозначительны между собой?”[385]

В этих словах святой отец указывает вместе и на одну из причин, почему мы в умопредставлениях своих различаем имена и свойства Божьи: наши различения Божьих свойств не суть только чисто-подлежательные (субъективные), — нет, основание для них есть в самом Боге, в Его различных проявлениях, действиях, отношениях к нам, которыми являются творение и промысел, хотя сам в Себе Бог совершенно единичен, прост, несложен. Другую причину и основание — указывает святой Григорий Нисский, когда говорит: “кто не знает, что естество Божье, в чем бы ни состояла Его сущность, есть едино, просто, несложно и отнюдь не может быть представляемо в виде какого либо многоразличного сочетания? 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 многочастно посредством многих умопредставлений, а не может одной какой либо мыслью постигнуть сокровенное.”[386] Т.е. этой причиной служат, с одной стороны, бесконечная высота и необъятность существа Божьего, а с другой — ограниченность и слабость нашего разума, который, по необходимости, рассматривает Бога как бы по частям и с разных сторон, и в одном отношении приписывает Ему безначальность и самобытность, в другом — нескончаемость и бессмертие, в одном — вездесущие, в другом — вечность, в одном — всеведение, в другом — святость, или благость, или правду и другие свойства, которые все в Боге нераздельны между собой, однако не тождественны. В других местах святой Григорий, подобно брату своему святому Василию Великому, доказывает против Евномия, что все бесчисленные свойства Божьи имеют, каждое, свое особое значение, а отнюдь не заключается одно в другом,[387] и осмеивает еретика за то, что он, смешивая свойства Божьи, говорил: “Бог, по нескончаемости своей, есть не рожден, а по нерожденности нескончаем; ибо оба эти имена имеют одно и тоже значение.”[388] Замечательны также в настоящем случае слова блаж. Августина: “иное быть Богом, иное — Отцом. Хотя отцовство и сущность (в Боге) едино суть, но нельзя сказать, будто Отец по отцовству есть Бог, по отцовству премудр. Такова была всегда твердая (fixa) мысль у наших Отцов, и они за то отвергали

---

[384] “Творения святых Отцов” VII, стр. 24 и 31: πλείω δέ καί ποικίλα (όνόματα) κατ' ίδίαν έκαστον σημασίαν...

[385] Там же, стр. 26-27.

[386] Contra Eunom. lib. XII, pag. 402.

[387] Καί άλλα μυρία περί τήν θείαν ζωήν έστι νοήματα, ών έκαστον έφ' έαυτού κατά τινα ίδιάζουσαν έννοιαν ταΐς συμαντικαΐς φωναίς έξαγγέλλεται (Contra Eunom. lib. XII, pag. 410 et sq.).

[388] Ibid. pag. 415.

Аномеев, как заблудивших далеко от предела веры, что эти еретики уничтожали всякое различие между существом и свойствами Божьими.”[389]

§ 23. Нравственное приложение догмата.

Догмат о существе и существенных свойствах Божьих может иметь самое обширное приложение в нашей жизни и деятельности. При свете его определяются не только обязанности человека в отношении к Богу, но и многие другие правила христианского благочестия.

1) Бог, по существу своему, есть Дух, а по главному свойству существа, обнимающему собой все прочие. Дух беспредельный, т.е. совершеннейший, высочайший, всеславный. Отсюда —

а) Прежде всего, научаемся чтить Бога и любить: ибо кого же и чтить, кого и любить, если не Совершеннейшего, когда всякое совершенство естественно возбуждает в нас оба эти чувства? А любовь к Богу, соединенная с почтением, и составляет основание всех наших к Нему обязанностей (Мф. 22:37).

б) Научаемся вместе, что наша любовь к Богу и наше Богопочтение должны быть:

аа) искреннейшие, духовные: *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине*, сказал Спаситель (Ин. 4:24); всякое внешнее Богопочтение может иметь свою цену только тогда, когда оно есть выражение внутреннего: в противном случае неприятно Богу (Ис. 1:11-15), — и истинная *жертва Богу — дух сокрушенный,* по слову Пророка (Пс. 50:19);

бб) высочайшие и полнейшие: потому что Бог бесконечно превосходит совершенствами своими все другие существа, к каким только мы можем питать почтение и любовь; и следовательно, если кого, то Его, по преимуществу, мы должны любить и почитать *Господа Бога ... всем сердцем ..., и всей душой ..., и всем разумением* своим, и всей *крепостью* своею (Мк. 12:30);

вв) глубочайше благоговейные: если и Серафимы, окружающие на небесах престол Господа Вседержителя, будучи не в состоянии сносить величия славы Его, закрывают лица свои, когда взывают друг ко другу: *свят, свят, свят, Господь Саваоф* (Ис. 6:2-3); то с каким же благоговейным трепетом должны служить Ему мы, низшие и слабейшие из всех Его духовных созданий (Пс. 2:11)?

в) Научаемся прославлять Бога сердцем и устами, мыслями и всей своей жизнью, памятуя слова Псалмопевца: *Воздайте Господу, племена народов, воздайте Господу славу и честь… ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов* (Пс. 95:7,4; 144:3), и слова Спасителя: *так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5:16).

г) Научаемся, наконец, стремиться к Богу, как нашему высочайшему благу, и в Нем одном искать для себя полного успокоения, повторяя вместе с Давидом: *кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек* (Пс. 72:25-26). Как ни глубока жажда нашего ума, ищущего истины, но Бог есть высочайшая Истина; как ни пламенно влечение воли нашей к добру, но Бог есть совершеннейшее Добро; как ни ненасытна любовь нашего сердца к счастью и блаженству, но Бог есть высочайшее и нескончаемое Блаженство. Где же, если не в Нем, мы и можем найти полное удовлетворение для всех высоких потребностей своего духа?

2) Размышляя, в частности, о каждом порознь из свойств существа Божьего, отличающих Бога от Его созданий, можем извлекать для себя новые уроки. И —

а) Если один Бог самобытен, т.е. ничем никому не одолжен, тогда как все другие существа, следовательно, и мы, одолжены Ему всем; то мы должны:

аа) постоянно смиряться перед Ним, по слову Писания: *что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?* (1Кор. 4:7), и

бб) непрестанно благодарить Его: *мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28).

б) Если Он один независим и вседоволен, а потому *блага мои Тебе не нужны* (Пс. 15:2), напротив *Сам дая всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17:25): то мы должны —

аа) питать в себе чувство совершеннейшей зависимости от Него и всецелой Ему покорности, и —

бб) принося Ему какие либо дары или жертвы, отнюдь не думать, будто бы тем одолжаем Вседовольного, когда все, что ни имеем, есть Его собственность.

---

[389] De Trinit. lib. VIII, cap. 4.

в) Уверенность, что мы всегда находимся перед лицом самого Бога вездесущего, где бы ни находились, —

аа) естественно располагает нас вести себя перед Ним со всей осмотрительностью и благоговением;

бб) может удерживать нас от грехов, как некогда удержала Иосифа (Быт. 39:9);

вв) может ободрять и утешать нас во всех опасностях, как ободряла Давида, говорившего о себе: *всегда видел я перед собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь* (Пс. 15:8);

гг) может возбуждать нас к призыванию, славословию и благодарению Господа на всяком месте (Ин. 4:21-24).

г) Памятуя, что един Бог вечен, тогда как все прочее, окружающее нас на земле, временно и скоропреходяще, научаемся —

аа) не прилепляться душой своей к благам гиблющим, а искать единого непреходящего блага в Боге (Мф. 6:19-20);

бб) *не надейтесь на князей, на сына человеческого,* которые каждую минуту могут умереть и оставить нас без всякой подпоры (Пс. 145:3-5), а все свое упование возлагать на Того, кто один имеет бессмертие (1Тим. 6:16), и уже никогда нас не оставит.

д) Мысль о совершенной неизменяемости Божьей —

аа) еще более может побуждать нас к этому исключительному упованию на Бога, ибо люди вообще так непостоянны, благоволение великих и сильных земли так легко колеблется и проходит; самая любовь родственников и друзей нередко изменяет нам, — тогда как один Бог всегда тот же и неизменен;

бб) может вместе с тем возбуждать нас к подражанию неизменяемости Божьей, в нравственном смысле, т.е. к возможной твердости и постоянству во всех благочестивых стремлениях нашего духа и в неуклонном шествовании по пути добродетели и спасения.

е) Живая вера в Бога всемогущего учит нас —

аа) просить Его помощи и благословения во всех наших предприятиях: *если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж* (Пс. 126:1);

бб) не опасаться ничего и не падать духом среди самых великих опасностей, если только творим угодное Ему и тем привлекаем на себя Его благоволение: *если Бог за нас, кто против нас* (Рим. 8:31); но —

вв) страшиться и трепетать его самого, если творим Ему неугодное: Он силен *погубить* не только *тело*, но и *душу* нашу в *геенне* (Мф. 10:28).

3) Обратим ли внимание свое на свойства ума Божьего, найдем и здесь для себя не мало назидательного.

а) Бог всеведущ: какое утешение и ободрение для праведника! Пусть люди, не зная его намерений и не умея оценить его действий, поносят его и даже преследуют, — для него .драгоценно то, что сам Бог ясно видит его душу со всеми ее мыслями и желаниями, знает все его подвиги в кровавой борьбе с врагами спасения, знает его произвольные лишения и неповинные страдания, знает каждый вздох и каждую слезу его посреди тяжких искушений. Какое, вместе с тем, грозное вразумление для грешника! Сколько бы он ни лицемерил перед людьми, сколько бы ни старался скрывать свои преступные намерения, в какой бы тьме ни совершал свои беззакония, — он не может не сознаться, что есть Существо, от которого укрыться нельзя, перед которым *все обнажено и открыто* (Евр. 4:13), что людей обмануть можно, но Бога никогда.

б) Бог бесконечно премудр: итак —

аа) да не смущаются наш ум и сердце, если, в жизни ли общественной, или в природе, мы увидим какие либо явления, на первый взгляд, угрожающие всеобщей гибелью и разрушением: все это совершается или попускается по неисследимым для нас судьбам высочайшей премудрости;

бб) не станем малодушествовать или роптать на Бога, если нам самим придется быть в тесных обстоятельствах, а скорее всецело предадимся в Его святую волю, веруя, что Он лучше нас знает, что нам полезно и что вредно;

вв) научимся, по мере сил своих, подражать Его высочайшей премудрости, стремясь постоянно к той верховной цели, которую Он нам предназначил, и избирая для этого те надежнейшие средства, какие Он же сам и предначертал для нас в своем откровении.

4) Наконец, каждое из свойств воли Божьей или только представляет нам образ для подражания, или вместе внушает и некоторые другие нравственные наставления.

а) Бог называется высочайше-свободным потому, что Он сам избирает всегда одно только добро, и избирает без всякого стороннего принуждения или побуждения: вот в чем должна состоять и наша истинная свобода! В возможности и свободно-приобретенном навыке творить одно добро, потому только, что оно добро, а не в произволе творить добро или зло, как обыкновенно думают, и тем менее в произволе творить одно зло: ибо *всякий, делающий грех, есть раб греха*, сказал Спаситель (Ин. 8:34), и, совершая зло, мы каждый раз теряем часть своей свободы, более и более подчиняясь своим страстям и нечистым влечениям, над которыми должны были бы господствовать.

б) Бог высочайше-свят, и нам заповедал: *освящайтесь и будьте святы, ибо Я [Господь, Бог ваш] свят* (Лев. 11:44). Без этого условия мы никогда не можем удостоиться блаженнейшего единения с Господом: ибо *что общего у света с тьмою?* (2Кор. 6:14); никогда не удостоимся и лицезрения Его: ибо только *чистые сердцем … Бога узрят* (Мф. 5:8; срав. Евр. 12:14).

в) Бог бесконечно-благ ко всем своим тварям и в частности к нам: это —

аа) учит нас благодарить Его за все Его благодеяния, и за отеческую любовь воздавать сыновней любовью: *будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас* (1Ин. 4:19);

бб) учит, чтобы и мы были благи и милосерды к своим ближним: *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лук. 6:36);

вв) учит смело взывать к Нему о помощи во всех наших нуждах, с твердой уверенностью, что мы получим просимое (Мф. 7:11), если только не просите *не на добро* (Иак. 4:3);

гг) наконец, учит тому, чтобы мы никогда не отчаивались в своем спасении, как бы ни были тяжки наши беззакония, а скорее обращались бы в чувствах истинного раскаяния к Отцу небесному, который говорит: *Я не хочу смерти умирающего,…; но обратитесь, и живите!* (Иез. 18:32).

г) Бог совершенно истинен и верен. Здесь

аа) непоколебимое основание для нашей веры: все, что ни сообщил нам Господь в своем откровении, мы должны принимать и содержать с безусловной покорностью, хотя многого и не постигаем. Здесь —

бб) непоколебимое основание и для нашей надежды: Он, без сомнения, исполнит все то, что обетовал нам, — исполнит, если не здесь, то в вечности. Здесь же — живой урок для нас, чтобы и мы, *отвергнув ложь,* говорили *истину каждый ближнему своему, потому что мы члены друг другу* (Еф. 4:25), и, давая другим обещания или обязательства, всегда свято исполняли свое слово.

д) Бог бесконечно-правосуден: как много для нашей нравственности могла бы сделать одна эта мысль, если бы мы живо и глубоко содержали ее в своем уме и сердце! Она —

аа) удерживала бы нас от грехов и возбуждала бы к покаянию, представляя нам непрестанно грозный меч Божий, невидимо висящий над головой преступника, и тот огонь вечный, который ожидает нераскаянных грешников за гробом. Она —

бб) возбуждала бы нас к добродетели, и утешала бы, подкрепляла и ободряла на скорбном пути ее, всегда напоминая нам те высочайшие и нескончаемые блага, какие уготованы для праведников в обителях Отца небесного. И наконец —

вв) постоянно живописуя перед нами образ нелицеприятного Судии и Мздовоздаятеля, учила бы нас быть также справедливыми и нелицеприятными к своим ближним и *воздавать всякому должное* (Рим. 13:7).

Словом, если бы мы решились ходить *во свете лица Твоего, Господи* (Пс. 88:16) и непрестанно памятовать бесконечные совершенства своего Господа; для нас всегда ясен был бы *прямой путь* (Пс. 106:7), и в размышлении об этих совершенствах мы могли бы находить для себя вразумление и наставление среди всех, самых трудных и разнообразных обстоятельств нашей тревожной жизни. Не напрасно сказал Псалмопевец: *во свете Твоем*, Боже, *мы видим свет* (Пс. 35:10).

Глава 2.
О Боге, троичном в лицах.

§ 24. Особенная важность и непостижимость догмата о Пресвятой Троице, учение о нем Церкви и состав этого учения.

Истины о Боге, едином по существу, и Его существенных свойствах, доселе нами изложенные, не объемлют собой всего Христианского учения о Боге. Признавая только, что Бог есть един, мы не в праве называться Христианами: единого Бога признают и иудеи, не признавшие Христа-Спасителя за Мессию и отвергающие Христианство, исповедуют и магометане, допускали и допускают многие древние и новые еретики в недрах самого Христианства. Полное Христианское учение о Боге, которое необходимо содержать сердцем и исповедовать устами, чтобы достойно носить имя Христианина, состоит в том, что Бог и един и троичен, един по существу, троичен в Лицах. Это учение составляет самый коренный догмат собственно Христианский: на нем непосредственно основываются, и следовательно, с отвержением его неизбежно отвергаются догматы о нашем Искупителе Господе Иисусе, о нашем Освятителе — Всесвятом Духе и затем, более или менее, все до одного догматы, какие только относятся к домостроительству нашего спасения. И исповедуя, что Бог един по существу и троичен в Лицах, мы отличаемся не от язычников только и некоторых еретиков, допускавших многих или двух богов, но и от иудеев, и от магометан, и от всех еретиков, признававших и признающих только единого Бога.[390] Вследствие этой особенной важности учения о Пресвятой Троице, оно составляет главное содержание всех символов, какие только употреблялись и употребляются в православной Церкви, равно как и всех частных исповеданий веры, написанных по разным случаям пастырями Церкви.[391]

Но, будучи важнейшим из всех Христианских догматов,[392] догмат о Пресвятой Троице есть вместе и непостижимейший. Не мало уже непостижимого видели мы, когда излагали учение о Боге едином по существу и Его существенных свойствах, особенно о Его самобытности, вечности, вездесущии. Не мало непостижимого увидим и впоследствии, при раскрытии догматов о воплощении и Личности нашего Спасителя, об Его крестной смерти, о приснодевстве Богоматери, о действиях в нас благодати и под. Но таинство таинств Христианских есть, бесспорно, догмат о Пресвятой Троице; как в одном Боге три Лица, как и Отец есть Бог, и Сын есть Бог и Святой Дух есть Бог, однако не три бога, но един Бог, — это совершенно превышает всякое наше разумение.[393] И вот от чего ни о какой догмат столько не претыкались

---

[390] Так точно рассуждали святые Отцы Церкви: *святой Григорий Нисский:* Ὁ χριστιανός τή είς πατέρα καί ὑιόν καί ἁγιον πνεῦμα πίστει χαρακτηρίζεται, αὐτή ἐστιν ἡ μορφή τοῦ κατά τό μυστήριον τής ἀληθείας μεμορφωμένου (De Spirit. Sanct., ed. *Maj* VIII, 11, p. 18); *святой Григорий Богослов* “когда именую Бога, разумею Отца и Сына и Святого Духа, как не разливая Божества далее сего числа Лиц, чтобы не ввести множества богов, так не ограничивая меньшим числом, чтобы не осуждали нас в скудости Божества, когда впадаем или в иудейство, защищая единоначалие, или в язычество, защищая многоначалие” (“Творения святых Отцов” в Русск. перев. III, 240); *святой Иоанн Дамаскин:* “единством естества совершенно разрушается ложное мнение язычников о множестве богов, а исповеданием Слова и Духа ниспровергается учение Иудеев” (Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 7).

[391] См. сборники этих символов, например: Biblioth. der Symbole und Glaubensreg. der Apogtolisch-kathol. Kirche, herausgeb. von *Hahn.* Breslau 1842.

[392] *Святой Григорий Богослов*, “Творения святых Отцов” I, 37; *святой Василий Великий,* там же VII, 269.

[393] *Iren*. adversus baeres. lib. II, cap. 28; *Athanas. Alex.* Epist. ad Serap. 1, n. 17. 18. 20; *Григорий Богослов,* “Творения святых Отцов,” II, 288: “учи единственно ведать Единицу в Троице и Троицу в Единице покланяемую, которой и раздельность и единство непостижимы;” *Hilar.* de Trinit. II, n. 5: extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intelligentiae conceptionem, quidquid ultra quæritur, non enuntiatur, non attingitur, non tenetur; verborum significantiam rei ipsius (Trinitatis) natura consumit, sensus contemplationem imperspicabile lumen obcaecat, intelligentiae capacitatem, quidquid fine nullo continetur, excedit; *Augustin.* de Trinit. lib. XV, c. 6: “какой образ рассуждения, какая сила и могущество рассудка, какая живость ума и проницательность соображения покажут нам..., как существует Троица?” И в другом месте: “впрочем, что такое Она есть, это

еретики, покушавшиеся объяснять истины веры собственным разумом, как о таинство Пресвятой Троицы. А потому преимущественно здесь необходимо нам строго держаться положительного учения Церкви, охранявшей и защищавшей этот догмат от всех еретических мнений, и изложившей его, для руководства православным, со всей возможной точностью.[394] Такое изложение догмата о Пресвятой Троице находим во всех трех символах, ныне употребляющихся в православной Церкви, как то:

1) В символе святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского:

“Един Бог Отец Слова живого, премудрости и силы самосущей, и образа Вечного: совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына единородного.

Един Господь, единый от единого, Бог от Бога, образ и выражение Божества, Слово действенное, 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, 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, славой 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.”

2) В символе Никео-цареградском:

“Верую во единого Бога, Отца...

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, несотворенна, единосущна Отцу...

И в Духа Святого, Господа, животворящего, иже от Отца исходящего, иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима...”

3) В символе, известном под именем святого Афанасия Александрийского:

“Вера кафолическая сия есть: да единого Бога в Троице, и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе Ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святого Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святого Духа, едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Каков Отец, таков и Сын, таков и Святый 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, не 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.”

Всматриваясь внимательнее в это учение православной Церкви о Пресвятой Троице, не можем не заметить, что оно слагается из трех положений: одного общего и двух частных, непосредственно вытекающих из общего и раскрывающих его собой .

Общее положение: в Боге, едином по существу, три Лица или Ипостаси: Отец, Сын и Святой Дух.

Положения частные:

неизреченно, этого не может изъяснить даже язык Ангельский, а тем более человеческий” (de Symbol. ad Cathechum. c. IX); *Hieronym.* in Isaiam lib. XVIII, n. 1: non dico de mysterio Trinitatis, cujus recta confessio est ignoratio scientiae.

[394] Quia, как говорит в трактате о Святой Троице блаж. Августин, nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur (De Trinit. lib. 1, c. 3, n. 5). И в другом месте рассуждая о том же предмете: nobis ad *certam regulam* loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem (De civit. Dei lib. X, cap. 23). А *святой Григорий Богослов*, изложив в одном слове своем (22-м) учение о Пресвятой Троице, замечает о самом себе: “так, сколько можно короче, излагаю вам наше любомудрие — догматически, а не состязательно, по способу Рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища” (“Творения святых Отцов” II, 225).

Первое: как едино по существу, три Лица в Боге равны между собой и единосущны: и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, но не три бога, а один Бог.

Второе: как, однако, три Лица, Они различны между собой по личным свойствам: Отец не рожден ни от кого, Сын рожден от Отца, Дух Святой исходит от Отца.

Следовательно, догмат о Пресвятой Троице, представляемый в раздельности, заключает в себе три следующие догмата: 1) догмат о троичности Лиц в Боге, при единстве существа, 2) догмат о равенстве и единосущии Божеских Лиц, и 3) догмат о различии Божеских Лиц по их личным свойствам.

1. О троичности лиц в Боге, при единстве существа.

§ 25. Краткая история догмата и смысл церковного о нем учения.

Что Бог, единый по существу, троичен в Лицах, это всегда и неизменно исповедывала Святая Церковь с самого начала, как свидетельствуют ее символы и другие неопровержимые доказательства.[395] Но образ выражения сей истины в первые века был неодинаков даже у православных учителей веры. Одни употребляли слова: οὐσία, φύσις, substantia, natura, для означения *существа* или сущности в Боге;[396] другие, впрочем весьма немногие и весьма редко, употребляли эти слова для означения Божеских Лиц.[397] Равным образом некоторые словами: ὑπόστασις, ὑπαρξις, или τρόπος ὑπάρξεως, означали *Лица* в Боге;[398] другие, напротив, означали этими словами *существо* Божье, а для обозначения *Лиц* употребляли слова: πρόσωπον, persona.[399] Разность употребления слова *Ипостась* повела было даже к немаловажным спорам на востоке, особенно в Антиохии, и породила на некоторое время несогласие между восточными и западными церквами, из которых первые учили, что в Боге надобно исповедовать три Ипостаси, опасаясь упрека в савелианизме, а последние утверждали, что в Боге одна Ипостась, опасаясь упрека в арианизме.[400] Для разрешения недоумений созван был в Александрии (362 г.) собор, на котором, вместе с святым Афанасием Великим, присутствовали епископы из Италии, Аравии, Египта и Ливии. На соборе выслушаны были представители той и другой стороны, и оказалось, что обе стороны веровали совершенно одинаково, различаясь только в словах, что православны и те, которые говорили: “в Боге едино существо и три Ипостаси,” и — те, которые говорили: “в Боге одна Ипостась и три Лица,” — так как первые употребляли слово Ипостась вместо — πρόσωπον, persona, лицо, а последние — вместо οὐσία, substantia, существо.[401] С этого, однако, времени первый образ выражения мало по малу начал делаться господствующим в Церкви: святые Епифаний, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Исидор Пелусиот и другие постоянно уже выражались, что в Боге одно существо и

---

[395] См. далее § 28.

[396] *Athanas. Alex.* contra Eunom. lib. 1: ότι μία φύσις ή τρίας, καί κατά τοῦτο μίαν οὔσίαν καί αϊ νῦν σύνοδοι γράφουσιν άποστολικώς; *Ambros.* Epist. 63: Trinitatem *unius* esse *substantiae,* majestatis, divinitatis.

[397] *Pierius martyr,* vid. apud P*hot*. Biblioth. cod. CIX; *Cyrill. Alex.* contra Nestor, lib. III, c. 6; *Ioan*. *Maxentius,* Dialog. II (Bibl. Patr. tom. IV, p. 485).

[398] *Dionys. Areopag.* De eccles. hierarch. cap. 2; *Athanas. Alex.* de Trinit. dialog. 1; *Epiphan.* haeres. LXXIII, n. 34; *Basil.* Epist. 43; *loann. Damascen.* de fide Orthod. lib. III, c. 5.

[399] Отцы собора Сардийского: ταύτην έχομεν τήν καθολικήν παράδοσιν, μίαν είναι υπόστασιν... τοῦ πατρός καί τοῦ ὑιοῦ καί τοῦ άγίου πνεύματος (apud *Theodoret.* H. E. II, c. 8). Также собор Римский, бывший при папе Дамасе: Spiritum Sanctum ejusdem hypostasis et usiae esse cum Patre ac Filio... (Ibid. lib. II, c. 22 et apud *Sozomen.* lib. VI, c. 23). Conf. *Basil.* Epist. 391 et *Gregor. Nasianz.* Orat. XXI, в “Творениях святых Отцов” II, стр. 210,211; *Aihanas. Alex.* Epist. ad Africanos.

[400] См. у святого Василия Великого, письмо 214 к Терентию Комиту, в “Творениях святых Отцов” XI, стр. 95-99, и у Григория Богослова в “Творениях святых Отцов» II, стр. 210-211. Савелий именно учил, что в Боге одна сущность (οὐσία) и одна ипостась (ὑπόστασις), хотя один и тот же Бог принимал на себя, по временам, три вида или лица (πρόσωπα), и иногда являлся в виде Отца, иногда в виде Сына, иногда в виде Духа Святого. А Арий допускал три сущности: сущность Отца — Божескую, сущность Сына — сотворенную и сущность Святого Духа — тоже сотворенную, но отдельную от сущности Сына.

[401] Все это изложено в соборном послании к Антиохийцам, написанном святым Афанасием и подписанном всеми присутствовавшими на Соборе епископами. Vid. Opp. *Athanasii,* tom. I, par. II, pag. 770, Paris 1698.

три Ипостаси,[402] и старались определить различие этих слов. “Во Святой Троице, писал святой Василий Великий, иное есть общее, а иное особенное: общее приписывается *существу,* а *Ипостась* означает особенность каждого Лица.”[403] “Первое, говорить также святой Григорий Богослов, означает естество Божества (τήν φύσιν τής θεότητος), а последнее — личные свойства Трех *(τάς* τών τριών ίδιότητας).”[404] В таком точно духе писали и Отцы второго вселенского Собора в послании к западным епископам: “вера наша, соответственно крещению, учит нас веровать во имя Отца и Сына и Святого Духа, т.е. во единое божество, и силу, и существо (ούσία) Отца и Сына и Святого Духа, нераздельное величие и совечное царство в трех совершенных Ипостасях или в трех совершенных Лицах.”[405] И если в пятом веке некоторые еще не строго держались такого различения слов: ούσία и ύπόστασις, — то в шестом, седьмом и последующих столетиях оно является уже совершенно общепринятым.[406]

Но тогда как православные учители веры разнились только в словах, исповедуя неизменно единого Бога в Троице и Троицу в единице,[407] еретики извращали самую мысль догмата, одни отрицая троичность Лиц в Боге, другие допуская трех богов.

К числу первых еретиков принадлежали:

а) еще при жизни Апостолов — *Симон волхв:* он учил, что Отец, Сын и Святой Дух суть только проявления и образы одного и того же Лица, и что единый Бог, в качестве Отца, открыл Себя самарянам, в качестве Сына во Христе — иудеям, в качестве Духа Святого — язычникам;[408]

б) во втором веке — *Праксей:* утверждал, что один и тот же Бог, как сокровенный в самом Себе, есть Отец, а как явившийся в деле творения и потом в деле искупления, есть Сын, Христос;[409]

в) в третьем веке — *Ноеций,* признававший также Отца и Сына за одно Лицо, за одного Бога, который вочеловечился и потерпел страдания и смерть;[410] *Савелий*, учивший что Отец, Сын и Святой Дух суть только три имени, или три действия (ένέργειαι) одного и того же Лица, Бога, воплотившегося и вкусившего за нас смерть;[411] и *Павел Самосатский,* по словам которого Сын и Святой Дух находятся в Боге, как ум и сила в человеке;[412]

г) в четвертом веке — *Маркелл анкирский* и ученик его *Фотин:* они проповедовали, вслед за Савелием, что Отец, Сын и Святой Дух суть только имена одного и того же лица в Боге, и вслед за Павлом Самосатским, что Сын или Слово есть ум Божий, а Святой Дух — Божья сила;[413]

---

[402] *Epiphan.* haeres. 73; *Basil,* epist. 325; *Gregor. Naz.* Orat. 21 in S. Athan.; *Chrysost.* homil. II in epist. ad Hebr.; *Gregor. Nyss.* advers. Eunom. lib. l, p. 67. 125, ed. Gret.; *Zsidor Pelusiot:* ή μέν γάρ ταυτότης τής φύσεως ύποστάσεσι διαιρείται. ή δέ ύποστάσεων ίδιότης είς μίαν ούσίαν συνάπτεται.

[403] Послание святого Василия Великого к брату Григорию о различии сущности от ипостаси в таинстве Пресвятой Троицы, в “Творениях святых Отцов” X, стр. 92 и след.

[404] “Творения Святых Отцов,” II, стр. 110.

[405] ... έν τρισί τελείαις ύποστάσεσιν, ήγουν τρισί τελείοις προσώποις. Vid. apud *Theodoret*. H. E. lib. V, c. 9.

[406] В пятом веке блаж. Иероним объяснял слово ύπόστασις в значении — ούσία и боялся принимать в значении — persona (Epist. 57 ad Damasum), а святой Кирилл Александрийский нередко употреблял вместо слова — φύσις (Vid. anath. III de duodecim).

[407] Μονάδα έν τριάδι, καί τριάδα έν μονάδι προσκυνουμένην... (*Gregor*. *Naz.* Orat. 25, в “Творениях святых Отцов” II, 288). Слово — *Троица* — Τριάς, Trinitas, в дошедших до нас древних писаниях встречается в первый раэ на греческом языке у Феофила антиохийского (ad Autolyc. II, n. 15), а на языке латинском у Тертуллиана (adv. Prax. II, III, VIII). Но отсюда еще не следует, будто прежде этих писателей оно не употреблялось; напротив, его находят еще в Литургии святого Иакова, брата Господня (pag. 4,6,33,39) и в мученических актах святого Апостола Андрея (cap. 11), — в двух памятниках, которые не без основания относятся некоторыми к первому веку (V. Liturg. graece edit. Paris 1560, p. 137; *Renaudot.* dissert. de liturg. Orig. et autor. cap. V, § 2, in T. 1, Collect. liturg. Orient; *Galland.* Biblioth. Patr. T. I, proleg. cap. 4).

[408] V. apud *Iren*. adv. haeres. lib. I, c. 23.

[409] *Tertull.* adversus Prax.

[410] *Hippolyt.* contra Noët.; *Epiphan.* haeres. LVII; *Augustin·* haeres. XXXVI.

[411] *Epiphan.* haeres. LXII; *Basil,* epist. 210; *Theodoret.* H. E. III, 9.

[412] *Epiphan.* haeres. LXV.

[413] *Basil.* epist. 69, 263, n. 4; 313, n. 5; *Sozom.* H. E. IV, 16; *Theodoret,* H. E. II, 11.

д) в средние века — *Богомилы*,[414] многие *Вальденсы*[415] и некоторые частные лица;[416]

е) в новейшее время — *Шведенборг* со своими последователями[417] и многие другие, известные под именем *номиналистов* или *модалистов*.[418]

Последнего заблуждения, как мы уже упоминали,[419] держались: а) *Филоппон* (ок. 540) с своими последователями; б) некоторые схоластики: *Годешалк* (IX в.), *Росцелин* (XI в.) и *Петр Абелярд* (XII в.), и — в) некоторые из позднейших писателей: *Шерлокке, Петр Тайдит и Эмбс*.[420] Общая мысль всех их была та, что хотя Божеские Лица — Отец, Сын и Святой Дух — одного существа, но не едино по существу, имеют одну природу, но имеют ее каждый отдельно, как, например, три лица человеческого рода, и потому суть три бога, а не один Бог.

В охранение от этих-то противоположных еретических мнений, из которых первое сливает в Боге Ипостаси, а последнее разделяет существо, Святая Церковь и учит православных чад своих: “да единого Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще.”

Ниже сливающе ипостаси: т.е. признавая Отца, Сына и Святого Духа не за три только имени, или образа, или проявления одного и того же Бога, как представляли еретики, не за три также свойства Его или силы, или действия, но за три самостоятельные Лица Божества, поскольку каждое из них — и Отец, и Сын, и Святой Дух, обладая Божеским умом и прочими Божескими свойствами, имеет свое особенное, личное свойство: “ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святого Духа.”

Ниже существо разделяюще: т.е. представляя, что Отец, Сын и Святой Дух суть едино по естеству, существуют нераздельно один в другом, и, различаясь между собой только по личным свойствам, имеют тождество ума, воли и всех прочих Божеских свойств, — а совсем не так, как существуют три неделимые какого либо класса существ между тварями, имеющие одну природу.

“Между тварями, скажем словами святого Иоанна Дамаскина, общая природа неделимых усматривается только разумом, потому что неделимые не существуют одно в другом, но каждое особо и отдельно, т.е. само по себе, и каждое имеет много такого, чем от другого отличается. Они отделяются по месту и времени, различны по расположениям воли, по крепости, по внешнему виду или образу, по навыкам, по темпераменту, по достоинству, по роду жизни и по прочим отличительным свойствам, а более всего потому, что существуют не одно в другом, но отдельно. Потому-то говорится: два, три человека и многие. Но в святой, пресущественной, всепревосходящей, непостижимой Троице видим иное. Здесь общность и единство усматриваются на самом деле, по совечности Лиц, по тождеству сущности, действования и воли, по согласию определений, по тождеству, не говорю — по подобно, но по тождеству (ταυτότητα) власти, могущества и благости и по единому устремлению движения... Каждая из Ипостасей имеет единство с другой не меньше, как и сама с собой: т.е. Отец, Сын и Дух Святой во всех отношениях, кроме нерожденности. рождения и исхождения, суть одно, разделяются только в умопредставлении (ἐπίνοία). Ибо единого знаем Бога, а только в свойствах отчества, сыновства и исхождения представляем различие... В неограниченном Божестве нельзя допустить, как в нас, ни местного расстояния, потому что Ипостаси существуют одна в другой, но так, что не слиты, а соединены, по слову Господа: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:11); — ни различия воли, определений, действования, силы, или чего другого, что в

---

[414] Они учили, что Сын и Святой Дух произошли от Бога только на время, и наконец снова возвратятся в Него. *Euthym. Zygaben.* Panopl. P. II, tit. 23.

[415] V. apud *Riechin.* dissert. de Waldens. cap. III, n. 20.

[416] Как то: Иоанн Кампан, Людвиг Гецер и особенно испанский врач Михаил Сервет, написавший по этому случаю сочинение: De Trinitatis erroribus libri VII, ed. 1531, и потом еще два — подобного же рода.

[417] *Svedenb.* Summ. Exposit. nov. doctr. n. 118,119.

[418] *Номиналистами* — называются потому, что признают Отца и Сына и Святого Духа за три имени (nomina) единого Бога; а *модалист*ами — потому, что допускают в Боге не три лица, а только три образа существования и действования (tree *modos* exietendi et operandi).

[419] См. выше примеч. 185.

[420] Последний изложил свои мысли в сочинении: Tractat. de Deo uno et trino. Mogunt. 1789.

нас производит действительное и совершенное разделение. Поэтому Отца, Сына и Духа Святого признаем не тремя богами, но единым Богом во Святой Троице."[421]

В том-то и заключается вся непостижимость таинства Пресвятой Троицы, что три самостоятельные Лица Божества суть едино по существу и совершенно нераздельны; а если бы Они существовали отдельно друг от друга, как три неделимые между тварями, тут не было бы для нас ничего непостижимого. "Божество единица и троица есть: о преславного обращения! Соединяемая естеством, делится лицы свойственно: несекома бо сечется, едино сущи троится: сия Отец есть, Сын и Дух живый, соблюдающая все."[422]

§ 26. Доказательства из Священного Писания Ветхого Завета троичности Лиц в Боге, при единстве существа,.

Истина троичности Лиц в Боге, при единстве существа, со всей ясностью открыта в Новом Завете; но в некоторой степени была известна и в Ветхом. Начиная с первых глав книги Бытия в писаниях ветхозаветных есть много намеков на это высочайшее таинство, которые хотя не могут быть названы вполне ясными, но понятны были отчасти и для древних иудеев, а тем более понятны нам, Христианам, при свете новозаветного откровения. Намеки эти можно разделить на три класса.

В одних выражается только, что в едином Боге не одно, а несколько Лиц. Сюда относятся слова Божьи:

а) перед сотворением человека: *и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1:26);

б) перед изгнанием падших прародителей из рая: *и сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно* (Быт. 3:22);

в) перед смешением языков и рассеянием людей по столпотворении: *и сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать; сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого (*Быт. 11:6-7).

Во всех этих местах Бог, очевидно, представляется совещающимся или беседующим с кем-то. С кем же именно? Нельзя допустить, будто он совещался с ангелами, как утверждают иудеи.[423] Такая мысль —

а) противна даже простому смыслу человеческому, который не может вообразить, чтобы Бог, существо бесконечно-премудрое и всемогущее, стал совещаться, перед сотворением ли человека или перед каким либо другим действием, с своими слугами — ангелами, как будто Он имеет нужду в их содействии;[424]

б) противна вместе с тем и Священному Писанию, которое все дело творения приписывает исключительно одному Богу (Ис. 44:24), и вообще отрицает, чтобы кто либо и в чем либо был Ему советником (Ис. 40:13-14; Рим. 11:34).

Нельзя также согласиться и с другой мыслью иудеев, будто в упомянутых местах Бог беседует один сам с собой, как поступают иногда люди, желая возбудить себя к какому либо действию, и говорит об одном Себе во множественном числе, по примеру сильных земли.[425] Ибо —

---

[421] Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл 8, стр. 28-29. Тоже, только короче, неоднократно выражает святой Григорий Богослов, "Творения святых Отцов" III, 115-117; 261-262 и др.

[422] Триодь Постная, лист. 408 на обор., М. 1835. Или, как в другом месте: "Троицу во единице воспоим, вернии, во едином Божестве, Отца, и Сына, и Духа Божественного, существо едино и естество, нераздельне, неразлучне, нечастне: един бо в трех Лицах Бог." Мин. за Ноябрь, л. 283 на обор. М. 1837

[423] Vid. apud *Basil,* homil. IX in Hexaëm.; *Chrysostom. hom.* VIII in Genes.; *Ambros.* in Hexaëm. lib. VI, cap. 7.

[424] "Достоинство советодательства, замечает по этому случаю святой Василий Великий, приписывают (иудеи) служителям; подобных нам рабов делают властелинами нашего сотворения"... ("Творения святых Отцов" V, стр. 172).

[425] V. apud *Basil,* homil. IX in Hexaëm.; *Theodoret.* quaest. XIX in Genes. Этой же мысли держались некоторые из древних еретиков *(Euseb.* contra Marcell. lib. IV, cap. 15) и повторяют Социниане (*Volkelius,* de vera relig. lib. V, cap. 9).

а) странно представить, чтобы Бог нуждался в подобном возбуждении Себя к действиям: “подлинно, странное пустословие, замечает святой Василий Великий, утверждать, что кто-нибудь сидит и сам себе приказывает, сам над собой надзирает, сам себя понуждает властно и настоятельно;”[426]

б) обычай сильных земли говорить о себе во множественном числе явился в последующее время, а во дни Моисея еще не существовал, как видно из всего его пятикнижия, — следовательно, Моисей не мог последовать этому обычаю, чтобы изобразить и Бога говорящим об одном Себе подобным образом;[427]

в) но что всего важнее, при таком предположении в высшей степени странным является смысл слов Божьих: *вот, Адам стал как один из Нас* (Быт. 3:22); их надобно будет понимать так: *вот, Адам стал как один из Меня!!...* Других существ, с которыми Бог мог бы совещаться в трех означенных случаях, иудеи и вообще неправомыслящие указать не в состоянии, и действительно не указывают. Остается теперь еще одно, последнее мнение, — мнение святых Отцов и учителей Церкви, которого держатся все правомыслящие Христиане, — что в означенных случаях Бог, точно, совещался сам с Собой, но только Бог, понимаемый не как одно лице, а как единый по существу и троичный в Лицах.[428]

Это мнение имеет все признаки истины. Оно

а) совершенно устраняет всякую несообразность в совещании Бога с самим Собой: если в Боге, при единстве существа, три самостоятельные и равночестные Лица, то совещание в Нем и возможно, и естественно, и вполне Его достойно;

б) совершенно соответствуем образу повествования Моисеева в рассматриваемых нами местах, где видим, что Бог говорит один, но говорит во множественном числе и притом сам с Собой, или в самом Себе: *и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему и сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас...; и сказал Господь: ... сойдем же и смешаем там язык их...*;

в) наконец, подтверждается связью речи. Приведя слова Божьи: *сотворим человека по образу Нашему,* святой бытописатель продолжает: *и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его.* Следовательно, слово: *сотворим* относится к Тому же, о ком сказано: и *сотворил,* и выражение: *по образу нашему* значит тоже, что *по образу Божию.* Во втором месте слова Божьи: *вот, Адам стал как один из Нас,* очевидно, указывают на те слова, коими только что обольщены были наши

---

[426] “Творения святых Отцов” V, стр. 171. И несколько прежде: “какой кузнец, или плотник, или сапожник, сидя один с орудиями своего ремесла, когда никто не разделяет с ним труда, скажет сам себе: сделаем нож, или сколотим плуг, или сошьем башмак? Напротив того, не молча ли он окончит требуемую от него работу”?

[427] В чем сознается и один из ученейших раввинов иудейских, Абен-Эзра — In Genes. XXV, 26 (Vid. *Emmanuel. Tremellium* in hunc locum). Достойны замечания и слова блаж. Феодорита: “они (иудеи) утверждают, что Бог всяческих — *сотворим человека* — сказал самому Себе, по примеру сильных земли; ибо и правители областей и военачальники, обыкновенно, говорят во множественном числе, например: мы приказываем, пишем, повелеваем и под.; а не знают того, безрассудные, что многократно Бог всяческих говорит о Себе в числе единственном, например: *конец всякой плоти пришел пред лице Мое* (Быт. 6:13); *истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил* (ст. 7); *да не будет у тебя других богов пред лицем Моим* (Исх. 20:3); *Вот, Я делаю новое; ныне же оно явится* (Ис. 43:19); *Открою на горах реки и среди долин источники* (Ис. 41:18). Вообще везде в Божественном Писании Бог говорит о Себе в числе единственном, а во множественном — редко, и тогда, обыкновенно, указывает сим на число Лиц Святой Троицы” (Хр. Чт. 1843, III; стр. 343-344).

[428] Первое место (Быт. 1:26) Отцы и учители Церкви единогласно принимали за указание на таинство Пресвятой Троицы, с тем только различием, что одни видели здесь совещание всех трех Божеских Лиц *(Theophil.* ad Autolyc. lib. 1l; *Basil,* contra Eunom. lib. V; *Epiphan.* haeres. XXIII, n. 5; *Theodoret.* in Genes, quaest. 19; *Gyrill. Alex.* Thesaur. lib. 1; *Isidor. Pelusiot.* lib. III, epist. 112), а другие — совещание только Отца с Сыном, который и называется у Пророка (Ис. 9:6) *великого совета Ангелом (Tertull.* de carne Christi cap. 5; *Synodus Antioch.* in epist. ad Paulum Samosat.; *Cyrill. Hieros.* Cathech. X; *Basil,* de Spirit. S. cap. 16; *Ghrysost.* homil. VIII in Genes.; *Athanas.* lib. contra gentes; *Ambros.* in Нехаём. lib. VI, cap. 7; *Augustin.* de Trinit. lib. I, cap. 7). Второе место (Быт. 3:22) принимали за указание на троичность в Боге — *святой Василий Великий* (contra Eunom. lib. V), *святой Кирилл* (contra Julian, lib III) и *блаж. Августин* (de Genes, ad litt. lib. XI, cap. 39). Наконец, последнее (Быт. 11:6-7) понимали в таком же смысле — *святой Василий Великий* (contra Eunom. lib. V), *святой Григорий Нисский* (lib. de Testim. contra Jud. de Trinit.), *святой Кирилл* (Dialog. 3 de Trinit.) и *блаж. Феодорит* (Orat. 2 ad Graec.). Все эти три места принимаются ва указания на Святую Троицу и в *Правосл. исповед* (ч. 1, отв. на вопр. 10), и в *церковно-богослуж. книгах,* например: “Егда в начале Адама создал еси, Господи, тогда Слову твоему Ипостасному возопил еси, благоутробне: *сотворим по нашему подобию,* — Дух же Святый соприсутствоваше содетель; тем же вопием Ти: творче Боже наш, слава Тебе” (Октоих, ч. 1, л. 97, М. 1838). И еще: “Свыше показуя единственную богоначальных в триех Ипостасех державу, Отче, рекл еси равнодетельному твоему Сыну и Духу: *приидите сошедше, языки их слиям*” (Там же лист. 18).

прародители: *будете, как боги* (Быт. 3:5). Следовательно, выражение: *как один от нас* не может быть отнесено ни к кому, как только к Богу, или к Божеским Лицам. Это же самое должно повторить и касательно третьего места: *сойдем же и смешаем там язык их*. Ибо несколько прежде Моисей заметил: *и сошел Господь посмотреть город и башню* (ст. 5), а несколько после присовокупил*: и рассеял их Господь оттуда по всей земле* (ст. 8). Значит, к Тому же относится: *и сойдем*..., о ком сказано *и сошел*; к тому же относится: *смешаем,* о ком присовокуплено: *и смешал*.[429]

Другие места Ветхого Завета указывают именно на троичность Лиц во едином Боге. Так —

а) Священный бытописатель, изображая явление Бога Аврааму у Мамврийского дуба, говорить: *и явился ему Господь у дубравы Мамре*..., далее: *Он* (Авраам) *возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него,* и непосредственно за тем: *Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер [свой] и поклонился до земли, и сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* (Быт. 18:1-3).

"Видите ли, спрашивает блаж. Августин, Авраам встречает трех, а покланяется Единому?... Узрев трех, он уразумел таинство Троицы, а поклонившись как бы Единому, исповедал единого Бога в трех Лицах."[430]

И это тем замечательнее, что и сами три, явившиеся Аврааму, беседуют с ним так, как будто они не три, а один, наприм. в 13 стихе: *И сказал Господь Аврааму: отчего это [сама в себе] рассмеялась Сарра*; или в стихе 17: *И сказал Господь: утаю ли Я от Авраама [раба Моего], что хочу делать*.[431]

б) Сам Бог, заповедуя иудейским священникам благословлять сынов Израилевых, повелел произносить при этом следующие слова: *да благословит тебя Господь и сохранит тебя! да призрит на тебя Господь светлым лицем Своим и помилует тебя! да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир!* (Числ. 6:24-26). Три раза произносится здесь имя Всевышнего, исключительно принадлежащее одному Богу, и каждый раз с желанием от Него особых благ благословляемому — не явное ли здесь соответствие словам другого благословения, выраженного в Новом Завете святым Апостолом и выражающего ту же мысль, только гораздо яснее: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2Кор. 13:13).[432]

в) Псалмопевец говорит в одном месте: *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их* (Пс. 32:6). И здесь, по мнению святых Отцов, намек на троичность Лиц в Боге: потому что упоминаются в Нем три, участвовавшие в деле творения: Господь, Слово Его и Дух; а в других местах

---

[429] "При сотворении мира видим, что Бог беседует с Сыном и Духом, как Моисей человекообразно представил Его беседующим и говорящим: *сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1:26); ибо кому говорит: *сотворим,* как не Слову и единородному Сыну, которым, по слову Евангелиста, *все... начало быть* (Ин. 1:3), и Духу, о котором написано: *Дух Божий создал меня* (Иов. 33:4)? Но если не говорит явственно, о ком и с кем беседует, однако же очевидно, что не Себя одного разумеет, когда говорит: *вот, Адам стал как один из Нас* (Быт. 3:22), и еще: *сойдем же и смешаем там язык их* (Быт. 11:7), чтобы ты разумел и Тех, кого Бог отождествляет с Собой. Ибо никто не осмелится признать ангелов равночестными Создателю и Владыке, и невозможно представлять в Боге одно Лицо, когда говорится: *как один из*, и: *сойдем же и смешаем*." Святой Василий Великий, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 216.

[430] *Augustin.* De tempore Serm. LXVII, n. 2 et LXX, n. 4. Точно также объясняли это место еще прежде Августина — святой Афанасий Великий (de commun. essentia Patr. et Fil. et Sp. S., n. 9 in T. II, p. 9, ed. Paris 1698) и святой Амвросий: Vide primo fidei mysterium. Deus illi (Abraham) apparuit et tres expexit (de Abraham, lib. 1, cap. 5, n. 33), и в другом месте: Tres videt (Abraham), unum adorat (de Cain et Abel, tom. 1, pag. 197, ed. Bened.). "Видел еси, говорится и в Богослужебных книгах, якоже есть мощно человеку видети, Троицу, и тую угостил еси, яко друг присный, преблаженне Аврааме: тем же мзду приял еси странного гощения, еже быти тебе безчисленных языков отцу верою" (Мин. за Декабрь л. 83 на обор. Тоже Окт. ч. 1, л. 18. 185. 233 на обор.; Постная Триодь, л. 52).

[431] Следует, однако, заметить, что другие учители Церкви объясняли это место и несколько иначе, именно в числе трех, явившихся Аврааму, видели Сына Божия, к которому и относится многократно повторяемое слово Всевышний (18:1,13,17,20,26,32,33), и с Ним *двух ангелов,* как и называются они в самом начале следующей главы (19:1). V. *Hilar.* de Trinit. lib. V; *Euseb.* Demonstr. Evang. lib. V, cap. 23; *Hieronym.* in cap. 11 Zachariae.

[432] V. *Athanas.* de communi ess. Patr., Filii et Sp. S., n. 19, in T. II, pag. ¥2, ed. Paris. 1698. Несколько других подобных мест Ветхого Завета рассматривает блаж. Феодорит в сочинении: *о начале*, Хр. Чт. 1846, II, стр. 214-218.

Писание, действительно, приписывает дело творения не только Богу Отцу, но и Слову Его или Сыну и Святому Духу, и представляет Их в этом случае, как Божеские Лица (Ин. 1:1-3; Быт. 1:2; Иов. 33:4).[433]

г) Пророк Исаия, удостоившись зреть Господа во всей славе Его, свидетельствует, что серафимы, стоявшие окрест престола Его, взывали друг ко другу: *свят, свят, свят Господь Саваоф* (Ис. 6:3). Охотно соглашаемся, что это серафимское словословие, будучи рассматриваемо совершенно отдельно, не может быть еще строго признаваемо за указание на Пресвятую Троицу.[434] Но если рассматривать его, как и следует, в связи с другими ветхозаветными местами, со всей ясностью предполагающими множественность Лиц в Боге (Быт. 1:26; 3:22); еще более, если рассматривать его в связи с местами Нового Завета, где прямо говорится, что Исаия, когда сподобился видеть и слышать Господа Саваофа, видел вместе и Сына Его (Ин. 12:40-41), слышал и Святого Духа (Деян. 28:25-27); наконец, если припомнить, что сами древние иудеи, конечно, не без достаточного основания прилагали троекратное повторение серафимами слова: *свят* — к трем Лицам Божества,[435] в таком случае не останется никакого сомнения касательно истинного смысла этого серафимского славословия. Потому-то святые Отцы и учители Церкви единогласно утверждают, что здесь выражается как троичность Лиц в Боге чрез троекратное: *свят, свят, свят,* так и единство существа — словами: *Господь Саваоф*.[436]

Наконец, **третьи места Ветхого Завета** говорят порознь о личности и божестве каждого из Лиц Пресвятой Троицы, упоминая притом самые имена их, например:

а) о личности и божестве Отца и Сына: *Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя* (Пс. 2:7), или: *сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня* (Пс. 109:1), *из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое* (3);[437]

б) о личности и божестве Святого Духа, как и двух первых Лиц: *и ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его* (Ис. 48:16); *и почиет на нем* (т.е. Мессии, который есть Сын) *Дух Господень*, (Дух Всевышнего), *дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится* (Ис. 11:2-3); или: *Дух Господа Бога на Мне*, говорит сам Мессия, *ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение и узникам открытие темницы* (Ис. 61:1; срав. Лук. 4:18-21, также Быт. 1:2; Пс. 32:6).[438] Не должны ли были все эти и многие другие подобные[439] места внушать Иудеям, что в Боге не одно лице, а есть у Него и Сын, есть и Дух Святой?

---

[433] *Cyprian.* adversus Judaeos, lib. 11, s. 3; *Григорий Богослов,* в "Творениях Святых Отцов," IV, стр. 19; *Василий Великий,* там же VII, стр. 181. 193. 288; *Ambros.* de Spirit. S. lib. II, c. 5; *Hieronym.* Comment, in hunc locum; *Damascen.* Parallel. Jib. 1, c. 1. См. также *Правосл. Исповед.* ч. 1, отв. на вопр. 10.

[434] Ибо троекратное повторение одного и того же слова или даже целой мысли в других местах Писания иногда употребляется только для усиления речи, например: *Не надейтесь на обманчивые слова: "здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень."* (Иер. 7:4); *земля, земля, земля! слушай слово Господне* (Иер. 22:29); *Воздайте Господу, племена народов, воздайте Господу славу и честь; воздайте Господу славу имени Его* (Пс. 95:7-8. Срав. Пс. 92:3-4; 102:20,22; Ис. 24:18-19 и под.).

[435] Еще Ионафан, сын Узиелов в халдейском парафразе своем, объясняя это место, говорит: *свят Отец, свят* Сын, *свят Дух Святый.* Потом раввин Симеон, один из древнейших, это же место толкует так: *свят,* т.е. Отец, *свят,* т.е. Сын, *свят,* т.е. Дух Святой (V. apud *Galatinum,* De arcanis cathol. veritatis, lib. II, cap. 1). А надобно заметить, что Петр Галатин, живший в XV веке, читал, как сам говорит (ib. lib. V, cap. 3), парафраз Ионафанов и другие еврейские книги по спискам древнейшим, прежде нежели иудеи успели повредить в них места, благоприятные Христианам.

[436] *Athanas.* de incarnat. et contra Arian. n. 10: "когда серафимы славословят Бога, взывая: *свят, свят, свят Господь Саваоф:* они славословят Отца и Сына и Святого Духа" (in Opp. tom. 1, p. 877, ed. 1698); *Василий Великий,* о Святом Духе кн. III: "думаю, что у Исаии написано о троекратном восклицании серафимами: *свят,* потому, между прочим, что естественная святыня умосозерцается в трех Ипостасях" ("Творения святых Отцов" VII, стр. 135); *Chrysostom.* Opp. tom. 1, pag. 587, ed. Venet. 1741; *Ambros.* de fide lib. II, cap. 4: ut ostenderet Trinitatis unam esse deitatem, cum tertio dixisset: sanctus, sanctus, sanctus, addidit singulariter: Dominus Deus Sabaoth. Тоже — *в Правосл. Испов.* ч. 1, отв. на вопр. 10, и в *Богослуж. книгах:* "Единого Господа — начальника образно яко виде Исаия Бога в триех лицех славословима пречистыми гласи Серафим, послан бысть проповедати абие пресветлое существо, и единицу трисолнечную" (Октоих, ч. 1, л. 165 и 234 на обор.).

[437] Эти и подобные тексты, указывающие на Божество Сына Божия, как издревле обетованного Мессии, мы уже рассматривали в другом месте. См. *Введение в Православное Богословие,* § 84.

[438] Григорий *Богослов,* "Творения святых Отцов" III, стр. 129; *Chrysostom.* Opp. tom. 1, p. 562, Venet. 1741; *Aihanas.* epist. 1 ad Serapion. n. 5 et 23; epist. II ad Serapion. n. 8.

[439] Таковы: Агг. 2:4-5; Зах. 3:1-3; 2 Цар. 23:2.

И нет сомнения, что древние Иудеи — а) имели понятие о Пресвятой Троице, по крайней мере, некоторые достойнейшие[440] и в некоторой степени: доказательства — у их парафрастов,[441] в их каббале и талмуде,[442] в писаниях их раввинов;[443]

б) имели понятие о Сыне Божьем и о Святом Духе, как Лицах Божеских, и об Их единосущии с Отцом, хотя не вполне ясные и определенные: доказательства — там же.[444]

А почему не вполне ясные, почему угодно было Богу открыть в ветхом Завете таинство Пресвятой Троицы только в некоторой степени, — это скрывается в планах Его бесконечной премудрости. Богомудрые учители полагали тому преимущественно две причины:

а) одну в свойстве вообще человеческой природы, ограниченной и поврежденной, которую надлежало возводить к познанию высочайших тайн откровения только постепенно, по мере раскрытия и укрепления ее сил и приемлемости: “небезопасно было, рассуждает святой Григорий Богослов, прежде нежели исповедано божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде нежели призван Сын (выражусь несколько смело), отягчать нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищей, принятой не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет; надлежало же, чтоб Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, восхождениями, поступлениями от славы в славу и преуспеяниями;”[445]

б) другую — в свойстве и слабостях еврейского народа, которому и сообщаемо было ветхозаветное откровение: “Бог, по своей бесконечной премудрости, говорит блаж. Феодорит, не благоволил сообщить иудеям ясного познания о Святой Троице, чтобы они не нашли в этом для себя повода к поклонению многим богам, — они, которые так были склонны к египетскому нечестию; и вот почему, после пленения Вавилонского, когда иудеи почувствовали явное отвращение от многобожия, в их священных и даже не священных книгах встречается гораздо более, нежели прежде, и яснейших мест, в которых говорится о Божеских Лицах.”[446]

---

[440] Ἐν μοναρχία ἡ τρίας ἀεί χατηγγέλετο. καί ἐπιστέυετο παρ' αὐτοῖς τοῖς ἐξοχωτάτοις αὐτών, τούτέστι προφήταις καί ἁγιασμένοις... *Epiphan.* Opp. tom. 1, pag. 18, Paris. 1622. “Не говори, что древним умолчано было о Сыне, а нам открыт Он, если только исповедуешь Сына зиждительным Словом: ибо отцы знали Слово, покланялись Божию Слову, а со Словом и Духу”... *Василий Великий*, “Творения святых Отцов” VII, стр. 219.

[441] См. выше примеч. 435.

[442] Так, древнейшая из всех частей Каббалы — *Сефер Иецира* (книга творения) проникнута вся следующей мыслью: “Бог един; но Он открыл Себя в Троице, в трех Сефирах.” И именно уже в самом начале книги ясно различаются в Боге эти *три Сефира* (гл. 1, отд. 1); потом говорится о *трех материях,* как главных началах вещей (гл. 1, отд. 2; гл. III, отд. 2. 3. 4) и о *трех отцах* (гл. VI, отд. 1. 3), и наконец, что эти *три* суть *едино*, существующее само собой (гл. VI, отд. 3) (V. *Drach*., De 1'harmonie entro l’egl. et la synag., tom. 1, p. 438-445, Paris. 1844). В *Зогаре,* второй по древности из частей Талмуда, при объяснении слов Моисеевых: *слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть* (Втор. 6:4), замечается: “существуют *два*, с которыми соединен еще о*дин,* и они суть *три*, и будучи *тремя,* суть не более, как *едино.* Эти два означены в стихе чрез два “Господь,” а к ним присовокупляется еще “Бог наш.” И так как они соединены вместе, то и составляют совершенное единство” (*Drach*., ibid. p. 314. 414-420). А в Талмуде толкуются в пользу учения о Пресвятой Троице ст. 26 и 27 первой гл. Бытия (*Drach*. ibid. p. 429).

[443] Маймонида и других *(Drach.,* ibid. p. 433-435).

[444] Свидетельства иудейские касательно Сына, или обетованного Мессии, мы уже приводили прежде (“Введение в правосл. Богословие” § 84). Касательно же Святого Духа вот что свидетельствует, от лица всех своих предшественников, один из знаменитейших раввинов, Илия Левит: “блаженные учители наши называли Святого Духа *Шехиною:* потому что Он почивает на Пророках” (V. apud *Herman. Witzium,* dissert. de Trinit. pag. 99, Lugd. Batavor. 1736), — что, действительно, и подкрепляется многими местами из Талмуда (V. apud *Dansium,* de Schekina cap. XVIII, fol. 709 et sequ.) Но имя *Шехины* (от шахан — почивать), как известно из Талмуда же, и как сознаются сами иудеи, раввины их усвояли исключительно одному Богу (см. в Талмуд. трактат *Абот* раввина Натана, гл. 34).

[445] “Творения святых Отцов” III, стр. 126. Тоже говорит — Епифаний (haeres. LXXIV, α. 10), Августин (in Quaest. ex Nov. Test. cap. 86) и Новациан: gradatim et per incrementa fragilitas humana nutriri debuit, quippe periculosa sunt, quae magna sunt, si repentina sunt. Nam etiam lux solis subita post tenebras, splendore nimio inavetis ocnlis non ostendet diem, sed potius faciet coecitatem (De Trinitate cap. 26).

[446] Lib. de curat. Graecarum affect. Таже мысль у Григория Нисского (in verba: *faciamus hom, ad imag.* Orat. II), Исидора Пелусиота (lib. II, epist. 143) и Иоанна Златоуста, который говорит: “это-то и было причиной, что иудеи чрез Пророков не ясно и не очевидно, но темно и изредка познавали Сына Божия. Едва оставив заблуждение многобожия, они если бы снова слышали о Боге и о Боге, то снова обратились бы к прежнему недугу. Посему-то Пророки везде и непрестанно говорят, что Бог — один, и что кроме Его нет другого, — говорят не для того, чтобы отвергнуть Сына (да не будет!), а для того, чтобы исцелить их

Заметим, наконец, что перебирая места Ветхого Завета, представляющие намеки на таинство Пресвятой Троицы, мы имели в виду преимущественно показать, что учение о сем таинстве отнюдь не ново в Новом Завете, как говорят позднейшие. иудеи, что и ветхозаветные праведники веровали в того же самого триипостасного Бога — Отца и Сына и Святого Духа, в которого веруем и мы... Но главные основания этого важнейшего из догматов Христианских, без всякого сомнения, содержатся в книгах —

§27. Доказательства из Священного Писания Нового Завета троичности Лиц в Боге, при единстве существа.

Места нового Завета, на которых утверждается догмат о Пресвятой Троице, можно разделить на три класса: в одних выражается мысль и о троичности Лиц в Боге и вместе о единстве существа; другие показывают преимущественно действительность и отдельность Божеских Лиц; третьи — преимущественно или даже исключительно единство Их существа.

I) К местам первого рода, по порядку времени, относятся:

1) Беседа Спасителя, содержащая в себе, обетования Его Апостолам о ниспослании на них Святого Духа, изложенная в 14, 15 и 16 гл. Евангелия от Иоанна. Упомянув ученикам о своей близкой разлуке с ними, о своем видимом отшествии из мира ко Отцу, и желая утешить их в предстоящей разлуке (Ин. 14:1-7), Спаситель —

а) сначала напоминает им о своем отношении к Отцу, о чем уже и прежде неоднократно говорил им: *видевший Меня видел Отца... Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне... И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне* (9,10,11,13). Здесь, очевидно, различаются первые два Лица Святой Троицы: Отец и Сын, — Сын, который беседует с учениками, и Отец, о котором беседует, — и указывается единство Их существа: ибо, как замечают учители Церкви, если бы Отец и Сын, будучи двумя различными Лицами, не были едино по существу, в таком случае Сын не мог бы сказать: *видевший Меня видел Отца*...или: *Я в Отце и Отец во Мне*.[447]

б) Потом обращает мысль учеников своих на иного Утешителя, Духа Святого, которого обещает ниспослать им от Отца вместо Себя: *я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек;* и несколько спустя: *Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам* (14:26). Здесь различаются уже все три Лица Пресвятой Троицы, и именно как Лица: Сын, который говорит о Себе: *я умолю...;* Отец: *умолю Отца;* Дух Святой, который называется *иным утешителем* — следовательно, отличным от Сына; послан будет Отцом — следовательно, отличен от Отца; и послан будет, чтобы заменить для Апостолов Сына и научить их всему — следовательно, есть такое же Лицо, как и Сын.[448]

в) Далее сообщает ученикам новое сведение об этом ином Утешителе, которого они имеют получить себе в руководителя, — сведение об Его отношении ко Отцу: *когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (15:26). Здесь кроме того, что, как и в предыдущих текстах, ясно различаются все три Лица Святой Троицы: Отец, Сын и Святой Дух, показывается вместе единосущие Святого Духа со Отцом: *Дух истины, Который от Отца исходит*...[449]

немощь и отклонить их от мысли о многих и мнимых богах" (О непостижимом, против Аном. слов. 5, в Хр. Чт. 1842, I, стр. 27).

[447] *Chrysost.* homil. LXXIV in Joan., n. 1: "желая показать единосущие, сказал: познавший мою сущность (οὐσίαν) познал и сущность Отца...; если бы он был другой сущности, не сказал бы этого..;" *Athanas.* contra Arian. Orat. III, n. 5; *Augustin.* tract. LXX in Joann.; *Кирилл Александийский,* о Святой и животворящей Троице, гл. 16: "итак, если Он (Иисус Христос) говорит тоже, что и Отец, и если Отец пребывает в Нем, а Он во Отце, и видевший Его видел Отца, и знающий его знает и Отца, то для всех, имеющих разум, ясно, что естество Отца и Сына одно и тоже, что все, что имеет Отец, имеет и Сын. Иначе, Он не явил бы в Себе Отца, если бы имел не все, что имеет Отец. кроме самого отчества; ибо сие составляет отличительное свойство Отца, так как и сыновство есть отличительное свойство Сына" (Хр. Чт. 1847, III, стр. 35-36).

[448] *Chrysost.* homil. LXXV in Joan., n. 1

[449] *Григорий Богослов,* "Творения святых Отцов" III, стр. 109; *Ambros.* de Spirit. S. cap. 1; *Феодорит.* Кратк. излож. Божест. догмат., гл. 3: "Словами: *иже от Отца исходит,* он показал, что Отец есть источник Святого Духа, и не сказал: изойдет или

г) еще далее говорит ученикам своим об отношении Святого Духа и к самому Себе, как к Сыну Бога Отца: *когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам* (16:13-15). Здесь выражается единосущие Святого Духа с Сыном, ибо слова Спасителя: *все, что имеет Отец, есть Мое,* могут относиться только к единству Их существа, а отнюдь не к Их личным свойствам.[450]

д) наконец, в заключение всего, снова повторяет ученикам то, с чего начал: *Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам… ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу* (16:23,27,28). Здесь с новой силой выражается мысль о единосущии Сына со Отцом: *исшел от Бога*..., *исшел от Отца*.[451]

2) Заповедь Спасителя Апостолам перед отправлением их на всемирную проповедь: *идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28:19). Здесь, очевидно, именуются и различаются три: Отец, Сын и Святой Дух, и полагается Их единое имя.[452] Как же должно понимать эти слова? Без всякого сомнения —

а) так, как понимал их сам Спаситель и могли понимать Его Апостолы. Но Спаситель еще прежде неоднократно выражал Апостолам. что под именем Отца Он имеет ввиду собственно Бога Отца, который послал Его в мир (Ин. 6:38-40; 7:16,18,28; 11:42 и друг.), и есть *другой, свидетельствующий о Мне* (Ин. 5:32); под именем Сына имеет ввиду самого Себя, которого, действительно, и Апостолы исповедали уже Сыном Божьим, исшедшим от Бога (Мф. 16:16; Ин. 16:30); наконец под именем Духа понимает *иного* У*тешителя*, которого Он уже обетовал ниспослать им от Отца вместо Себя (Ин. 14:16; 15:26). Следовательно, и в настоящем случае, так как Спаситель не счел нужным присовокупить нового объяснения означенных слов, Он сам и Апостолы могли иметь ввиду под именем Отца и Сына и Святого Духа не кого либо другого, как три Божеские Лица. Равным образом еще прежде и многократно употреблял Спаситель перед Апостолами, как и перед всеми своими слушателями, выражение: *во имя*, или: *о имени,* или: *именем,* в оборотах речи, подобных настоящему, и всегда употреблял его в значении *достоинства, силы, славы, власти,* например: *Я пришел во имя Отца Моего* (Ин. 5:43); *дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне* (10:25); *именем Моим будут изгонять бесов* (Мк. 16:17); *где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18:20; срав. Мф. 24:5; Марк. 9:39; 13:6; Ин. 10:25; 17:11). Следовательно, и в настоящем случае, повелев Апостолам крестить людей не во имена, а во имя Отца и Сына и Святого Духа, Спаситель тем означил единое и нераздельное достоинство трех Божеских Лиц, единую власть, силу, славу, а следовательно, единое и нераздельное существо.

б) так, как понимала потом указанные слова, вслед за святыми Апостолами, и вся Христова Церковь. Но Церковь с самого своего начала постоянно совершала крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, как трех Божеских Лиц, и обличала еретиков, которые покушались совершать крещение, или во имя одного Отца, считая Сына и Святого Духа низшими Его, или только Его силами и свойствами,

---

произойдет, но: *исходит,* дабы показать, что естество Их одно и тоже, что существо Их несекомо и нераздельно, и что Лица соединены между собой. Ибо, что происходит, то не может отделяться от того, из чего оно происходит" (Хр. Чт. 1844, VI, стр. 190).

[450] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. cap. II, § 1; *Athanas.* in illud: *omnia mihi tradita sunt...* n. 3. 4; Epist. ad Serapion. 1, n. 20; *Ambros.* de fide lib. II, cap. 3; *Epiphan.* haeres. LXVII; *Cyrill. Alex.* in. Joan. lib. XII, cap. 2; *Hilar.* de Trinit. lib. VIII, cap. 20: non permittenda itaque ad impiae intelligentiae libertatem haeretica perversitas est: ut dictum hoc Domini, quod quia omnia, quae Patris sunt, sua sunt, idcirco a se accipiet Spiritns veritatis, non ad unitatem confiteatur referendum esse naturae.

[451] *Chrysost.* homil. LXXXIX, n. 2; *Athanas.* Exposit. fidei, n. 2.

[452] Ибо в греческом тексте: βαπτίζοντες αύτούς είς τό όνομα τοῦ πατρός καί τοῦ ύιοῦ καί τοῦ άγίου πνεύματος, перед каждым из Них стоит артикль (τοῦ), указывающей на *особое* подлежащее, и все Они, как *различные,* совокупляются соединительною частицею (και). Самое же имя Их, хотя трех различных, поставлено в единственном числе и также с артиклем (εις τό όνομα).

или во имя Отца и Сына и даже одного Сына, унижая перед Ними Святого Духа.[453] Равным образом и употребленное Спасителем выражение: *во имя* — постоянно имелось ввиду, как означающее единое достоинство, единое Божество и существо всех трех Божеских Лиц: "Сказал: *во имя*, а не *во имена,* замечает святой Амвросий, — следовательно, не иное имя Отца, не иное имя Сына, не иное имя Святого Духа, потому что один Бог; не многие имена, потому что не два бога, не три бога."[454]

"Вспомни исповедание, говорит также святой Григорий Богослов, — в кого ты крестился? Во Отца? — Хорошо! однако же это иудейское. В Сына? — Хорошо! это уже не иудейское, но еще несовершенно. В Духа Святого? — Прекрасно! это совершенно. Но просто ли ты в Них крестился, или и в общее Их имя? — Да, и в общее имя! Какое же это имя? Без сомнения, имя Бога."[455] "К сему (блаженству) ведет нас вера в Отца и Сына и Святого Духа и в общее *имя*; к сему ведут возрождение, отречение от безбожия и исповедание *Божества — этого общего имени*."[456] И все Отцы второго вселенского Собора в своем послании к западным епископам, как мы уже видели, выражаются, что "вера наша, соответственно крещению, учит нас веровать во имя Отца и Сына и Святого Духа, т.е. во единое Божество, и силу и существо Отца и Сына и Святого Духа.[457]

3) Слова святого Иоанна Богослова: *три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино* (1Ин. 5:7). В этом месте еще яснее, нежели в предыдущем, выражаются и троичность Лиц в Боге и единство существа.

Троичность Лиц: ибо Отец, Слово и Святой Дух называются тремя свидетелями; следовательно, они различны между Собой; следовательно, Слово и Дух, поставляемые свидетелями наравне со Отцом, не суть только два свойства Его, или силы, или действия, а суть такие же Лица, как и Отец.

Единство существа: ибо если бы Слово и Святой Дух имели не одну и Ту же Божескую природу и существо со Отцом, а имели природу низшую, тварную, в таком случае между Ними и Отцом было бы бесконечное расстояние, и никак уже нельзя было бы сказать: *и сии три суть едино*.[458] Несправедливо хотят ослабить силу этого места, утверждая, будто здесь три свидетеля небесные, Отец, Слово и Святой Дух, представляются чем-то единым не по отношению к их существу, а только по отношению к их единогласному свидетельству, точно так, как и три свидетеля земные, упоминаемые в следующем стихе: *три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном* (8), составляют едино, без сомнения, не по существу, а только по отношению к свидетельству. Следует заметить, что —

а) сам святой Апостол ясно различает единство свидетелей небесных и единство свидетелей земных: о последних, которые, действительно, различны между собой или раздельны по существу, он выражается только: *и сии три об одном* (καί οί τρεῖς είς τό έν έισιν), т.е. *об одном* по отношению к свидетельству; но о первых говорит: *и сии три суть едино* (καί οὗτοι οί τρεῖς έν έισιν), а не *об одном;*

---

[453] *Jusiin.* Apolog. 1, c. 61; *Tertull.* de veland. virg. cap. 1; adv. Prax. cap. 26; de praescr. haeret. cap. 20; *Iren.* adv. haer. lib. 1, c. 2; *Cyprian,* epist. 73: Christus gentes baptizari jubet in plena et adunata trinitate...; *Atlianas.* ad Serapion. epist. 1, n. 30: "кто отделяет что либо от Троицы и крещается в единое имя Отца, или в единое имя Сына, или во Отца и Сына, без Духа; тот ничего не получает...; ибо достижение (τελείωσις) в Троице" (Conf. epist ad Serap. II, n. 7; contra Arian. Orat. II, n. 41); *Hilar.* de Trinit. lib. II, n. 1. 5; lib. XII, n. 57; *Василий Великий, о* Святом Духе гл. 10 (в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 267); *Григорий Богослов*, слово 40 (в "Творениях святых Отцов" III, стр. 316-317); *Epiphan,* haeres. XX, n. 3; *Chrysost.* in 1 Corinth, homil. XX, n. 3. 4; *Ambros.* de mister. cap. V, n. 28; *Augustin.* contra Maximin. Arian. II, 13, n. 2; *Cyrill. Alex.* de Trinit. cap. 20 (в Хр. Чт. 1857, III, стр. 39-40); *Hieronym.* Epist. 61 ad Pamaeliam; *Leo Mag.* Epist. 13 ad Pulcheriam; *Иоанн Дамаскин*, Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 8.

[454] *Ambros.* de Spirit. S. lib. 1, cap. 14. Ту же мысль выражает и блаж. Августин: iste unus Dens, quia non in nomimbus Patris, et Filii et Spiritus Sancti, sed in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: ubi unum *nomen* andis, unus est *Deus* (in Joan. tract. 6).

[455] Слово 33 в "Творениях святых Отцов" III, стр. 181-182.

[456] Слово 22 в "Творениях святых Отцов" II, стр. 225.

[457] См. выше примеч. 405. Καί άκόλουθον τώ βαπτίσματ.., καί διδάσκουσαν ήμάς πιστεύειν είς τό όνομα τοῦ Πατρός, καί τοῦ ύιοῦ, καί τοῦ άγίου πνεύματος, δηλαδή θεότητός τε, καί δυνάμεως, καί ούσίας μίας τοῦ Πατρός, καί τοῦ ύιοῦ, καν τοῦ άγίου πνεύματος πιστευομένης...

[458] "Сказано: *три свидетельствуют на небе,* а не *один,* потому что в сих трех не одно лицо," — замечает святой Афанасий Великий, или кто другой автор приписываемых Афанасию книг о Святой Троице *(Athanas.* Opp. T. III, pag. 606, edit. Paris. 1698).

следовательно, *суть едино* гораздо более, нежели свидетели земные, едино не по отношению только к свидетельству, а и по существу. Это тем достовернее, что —

б) сам же святой Апостол в следующем стихе называет свидетельство свидетелей небесных, без всякого различия, свидетельством Божьим: *Если мы принимаем свидетельство человеческое, свидетельство Божие — больше*; следовательно, предполагает, что три свидетеля небесные *суть едино*, именно по Божеству, или суть три Божеские Лица. И тем достовернее, что —

в) тот же святой Апостол еще прежде, в Евангелии своем, уже упоминает о каждом из трех небесных свидетелей. Отце, Сыне (или Слове) и Святом Духе, и упоминает как о трех Лицах Божеских, единосущных между Собой, излагая слова Спасителя: *если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно*: *потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду*. *Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня* (Ин. 8:14,18; срав. — 5:32-37); и *Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (15:26). *Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам (*16:14-15). Несправедливо также стараются заподозрить подлинность рассматриваемого нами места,[459] указывая на то, что его нет в некоторых греческих списках Нового Завета и в некоторых переводах, особенно восточных, и на то, что его не употребляли древние Отцы Церкви, каковы: святой Григорий Богослов, Амвросий, Иларий; ни Соборы — Никейский, Сардийский и другие, бывшие против Ариан, хотя стих этот мог служить важным оружием против еретиков, и хотя некоторые Отцы пользовались для этого 6 и 8 стихами той же главы, гораздо менее сильными и решительными. Все эти доказательства предполагаемой не подлинности рассматриваемого стиха вовсе недостаточны для своей цели, и притом опровергаются доказательствами положительными:

а) Если в одних греческих списках Нового Завета, сохранившихся до настоящего времени, нет этого стиха; за то во многих других он был и есть.[460] Почему же, спрашивается, мы должны отдать предпочтение первым перед последними и заключить, что он привнесен в последние, а не опущен в первых? Напротив, справедливость требует отдать предпочтение именно последним. Ибо списки первого рода суть списки частные, т.е. были написаны для частных лиц или употреблялись в некоторых частных церквах; списки же последнего рода употреблялись не только частными лицами и частными церквами, но употреблялись и употребляются всей православной восточной Церковью, и никто не в состоянии доказать, чтобы она приняла этот стих в свое чтение только с известного времени, чтобы она даже могла принять его, если бы он не был прежде известен. Кроме того, объяснить, как могло произойти опущение

---

[459] Не только многие протестантские писатели, но некоторые и из римских. Наши отечественные богословы, напротив, всегда пользовались этим текстом и некоторые даже защищали подлинность его, хотя и кратко. *V. Theoph. Prokopow.* Theolog. vol. 1, de S. Trinit. cap. 2, pag. 542-544, Lips. 1782; *Макария* Догмат. Богосл. гл. 3. стр. 35, Москва 1786; *Hyacint. Karpinski* Compend. Theolog., cap. II, sect. 2, p. 27, Lips. 1786; *Iren. Falkowski,* Compond. Theolog. lib. II, cap. 2, pag. 78, Mosq. 1802; *Sylvestr.* Compend. Theolog. cap. XXI, p. 158, Mosqu. 1805; *Ювеналия* — Хр. Богослов, ч. 1, рассуж. 2, гл. 2, стр. 210, Москва 1806.

[460] Укажем для примера: а) на списки, которыми пользовались издатели Bibliae Complutensie. cd. an. 1515 (V. Pfeiffer. Triada testium in coelo, Erlang. 1771); б) на древний список Британский (cod. Britanicus), из уважения к которому Еразм включил этот стих в третье (1522 г.) свое издание нового Завета, хотя в двух первых опускал; в) на шестьдесят греческих манускриптов, которыми пользовался при издании нового Завета в 1550 г. Роберт Стефан, и из которых только в семи не было этого стиха; г) на списки, которыми пользовался Арий Монтань, при издании Библии — полиглотты в 1571 г.; д) на свидетельство Кальвина и Теодора Безы, которые говорят, что в их время (в XVI в.) лучшие греческие манускрипты имели в себе этот стих; е) на слова одной рукописи X века, хранящейся в Сорбонской библиотеке, под заглавием: Correctorium Bibliae, где касательно этого стиха замечено: hie *corrupti sunt quidam libri Graecorum,* ut ait beatus Hieronymus, qui hoc capitulum non habent, in quo maxime fides catholica roboratur, — откуда следует, что в большей части греческих списков X века этот стих находился и только в некоторых поврежденных был опущен; ж) наконец, на слова пролога к соборным посланиям, обыкновенно приписываемые блаж. Иерониму, и написанного, по крайней мере, не позже VII века, где читаем: in qua (prima Joannis epistola) ab *infidelibus tramslatoribus* multum erratum esse fidei veritate comperimus, trium tantum vocabula, hoc est, *aquae·, sanguinis et spiritus* in sua editione ponentibus, et *Patris Verbique ac Spiritus Sancti testimonium* omittentibus, in quo maxime et fides catholica roboratur, et Patris, et Filii et Spiritus Sancti una divinitatis substantia comprobatur, — откуда также следует, что и в VII веке не было этого стиха только в *некоторых* списках и притом испорченных *неточными переводчиками,* след. не в греческих, и что против этого опущения тогда вопияли православные (Vid. *Witassii,* tract. dc Sanctiss Trinit. quaest. III, articul. 2).

этого стиха в некоторых списках, очень легко: оно могло произойти и от оплошности переписчиков самым незаметным образом, — так как этот стих начинается совершенно одинаково с следующим стихом и даже оканчивается очень сходно,[461] — и от злонамеренности еретиков, особенно Ариан, которым 7 стих, без сомнения, был противен по своему содержанию, и которые, действительно, повреждали или опускали многие, противные их заблуждениям, тексты.[462] А достаточно было опустить стих в одном, двух экземплярах, чтобы он не оказался потом и во всех последующих экземплярах, списанных или переведенных с поврежденного. Но объяснить, с другой стороны, как и почему мог быть привнесен этот стих в Послание Иоанново, доселе никто не в состоянии. Винить здесь переписчиков в оплошности нельзя: привнесете целой мысли могло произойти только намеренно. Подозревать в злонамеренности еретиков также нельзя: стих не благоприятствует никакой ереси, напротив благоприятствует православию. Думать, не сами ли православные сделали подлог, тоже нельзя: ибо от чего же они не пользовались столь важным местом против еретиков, и как могла принять его во всенародное употребление вся Церковь?

б) Хотя и нет этого стиха в некоторых переводах, особенно восточных, за то он есть в других переводах, например, древне-латинском или италийском и в нынешней Вульгате.[463] Но и здесь надобно отдать предпочтение последним: древне-латинский перевод сделан несомненно с текста подлинного и есть древнейший из всех переводов,[464] — тогда как большая часть восточных переводов явились позднее и сделаны, или, по крайней мере, исправлены по переводу сирийскому, известному под именем *простого* (peschito); следовательно, они не имеют защищаемого нами стиха потому только, что его нет в сирийском, и многочисленностью своей ничего не доказывают. А в самом сирийском переводе точно также легко могло произойти опущение этого стиха, от переписчиков ли или от еретиков, как и в тексте греческом.[465]

в) Хотя и не употребляли этого стиха некоторые Отцы и Соборы, за то другие Отцы и учители Церкви употребляли. И именно во II веке — Тертуллиан, который хотя пользовался древне-латинским переводом, но несомненно имел под руками и греческий текст нового Завета, и иногда сверял с ним перевод;[466] в III веке — святой Киприан;[467] в IV — святой Афанасий Великий или автор греческого сочинения против Ария, которое многими приписывается святому Афанасию, и Идаций старший, или другой автор осьми книг о Святой Троице, приписываемых также святому Афанасию;[468] в V — лионский архиепископ Евхерий[469] и четыреста епископов Африки, Мавритании, Сардинии и Корсики, которые поместили этот стих в своем соборном исповедании веры, поднесенном вандальскому царю Гуннерику,

---

[461] Начинаются оба словами: *три свидетельствуют,* а оканчиваются — первый: *и Сии три суть едино,* последний: *и сии три об одном.*

[462] В этом нередко обличал Ариан святой Амвросий — de fide lib. II, cap. 15, n. 335. также lib. V, cap. 16, n. 193, и особенно — de Spiritu S. lib. III, cap. 10, где, сказавши, что они опустили в своих кодексах текст: *Дух есть Бог...,* восклицает: atque utinam de vestris et non etiam de Ecclesiae codicibus tolleretis! Eo enim tempore, quo impiue infidelitatis Auxentius Mediolanensem ecclesiam armis exercituque occupaverat, vel a Valente atque Ursatio, nutantibus sacetordibus suis, incursabatur ecclesia Syrmiensis, falsum hoc et sacrilegium vestrum in *ecclesiasticis codicibus* comprehensum est. Et fortasse hoc etiam in Oriente fecistis.... А Сократ свидетельствует, что Ариане точно также опустили в кодексах 2 стих 4 гл. 1 послания Иоаннова.

[463] Есть он также в переводе армянском, по свидетельству Миллия, как и помещается в некоторых изданиях этого текста, хотя в издании новейшем (edit. Veneta Zohrabi an. 1805) опущен. Есть он и в италийском издании (1532 г.) Бруциоля, сделанном с греческого текста.

[464] Тертуллиан уже пользовался этим переводом, но он несомненно сделан гораздо прежде Тертуллиана. *Wiscman,* Two letters on some controversy concerning 1 loon. 5:7, Rom. 1835. Некоторые относят этот перевод к веку Апостольскому или, по крайней мере, к первой половине второго века *(Millius,* in Prolegom. ad suam edit. N. T. pag. 41).

[465] Достойно замечания, что и вся римская церковь, подобно Восточной-православной, приемлет и употребляет этот текст, как текст подлинный, в своей *Вульгате*.

[466] Contra Prax. cap. XXV et XXXI. Conf. de monogam. cap. XI, где, приведя по латинскому переводу 1 Кор. гл. 7, стих 39, автор замечает: sciam plane, non sic esse in *graeco autentico,* quomodo in usum exiit.

[467] Dicit Dominus: *ego et Pater unum sumus.* Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *et hi tres unum sunt* (De unit. eccles. pag. 195-196, ed. Maur Paris 1726; conf. epist. ad Jubaian. LXXIII, pag. 133).

[468] *Athanas.* Opp. T. II, pag. 205,229 et 603,606,622, ed. Paris 1698.

[469] *Eucher*. Formul. Spiritual. intellig. cap. II, n. 3.

арианину;[470] в VI — Вигилий, епископ тапсийский, Фульгенций и Кассиодор.[471] Свидетельство последнего особенно важно потому, что он почти всю жизнь свою посвятил чтению и исправлению священного текста, не щадил никаких издержек для собирания древнейших списков Библии из разных мест, советовал своим инокам всегда пользоваться также списками древнейшими или исправленными с текста греческого, и сам с величайшим усердием пересмотрел и исправил книги Псалмов, Пророков и Посланий Апостольских.[472] Следовательно, если такой писатель и в сочинении, написанном под конец своей жизни употребил рассматриваемое нами место, то, значит, он нашел его в тех списках древнейших и исправнейших, которые собрал с разных сторон; а в VI веке древними списками могли быть только написанные за два, за три и даже за четыре века. Не упоминаем о многих писателях позднейших, также пользовавшихся этим местом. Что же касается до писателей и целых Соборов, им не пользовавшихся, то отсюда еще не следует заключать, будто они не знали этого стиха или считали его подложным; они могли не воспользоваться им и по другим причинам, нам неизвестным. Так, например, надобно помнить, что Соборы Никейский, Сардийский и все Отцы, писавшие против Ариан, защищали собственно не троичность Лиц в Боге, а Божество Сына Божия, Иисуса Христа, и следовательно, могли не воспользоваться настоящим стихом потому, что он прямо не относился к их предмету, и потому, что имели другие, яснейшие места Писания в свою пользу. Только о некоторых. весьма немногих писателях, например, блаж. Августине, которые, при раскрытии учения о Святой Троице, пользовались 6 и 8 стихами той же главы, а не пользовались 7, несравненно яснейшим, можно заключать, что они не имели этого стиха в своих экземплярах.[473] Но в частных экземплярах, как мы уже двукратно замечали, опущение его могло случиться самым незаметным образом.

г) Рассмотрение этого стиха в составе той речи, в которой он находится, решительно убеждает, что он есть стих подлинный, а не привнесенный впоследствии. Он необходимо предполагается и требуется последующими за ним 8 и 9 стихами. В стихе 8 читаем: *и три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном*. Здесь нельзя понять, зачем употреблено слово: свидетельствуют *на земле,* если не допустить, что оно указывает на свидетельствующих *на небесах;* нельзя понять, зачем прибавлено: *и Сии три суть едино,* если не для соответствия словам предшествовавшего стиха: *и сии три об одном:* без этого достаточно было бы сказать: *и три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь*; а главное — совершенно непонятно, зачем на греческом языке, как заметил еще святой Григорий Богослов, слова 8 стиха: *и три свидетельствуют* (τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες)... *и сии три об одном* (καί οἱ τρεῖς εἰς τό ἑν ἐισιν), стоят в мужском роде, тогда как Дух, вода И кровь (τό πνεύμα καί τό ὕδωρ καί τό αἵμα) все среднего рода,[474] если это не в соответствие только таким же словам предшествовавшего 7 стиха: *три свидетельствуют на небе..., Сии три суть едино,* которые и должны стоять в мужском роде, по свойству своих существительных (πατήρ, λόγος καί πνεύμα). Затем 9-й стих читается: *если мы принимаем свидетельство человеческое, свидетельство Божие — больше*. Что же за свидетельство Божье, если не свидетельство Отца и Сына н Святого Духа, упоминаемое в 7 стихе? Не говорим уже о том, что самое содержание этого стиха вполне приличествует святому Апостолу Иоанну и относится, так сказать, к числу его особенностей: ибо он один называет Сына Божия Словом (Ин. 1:1; Апок. 19:13), и упоминает о всех трех свидетелях: Отце, Сыне (Ин. 8:18) и Святом Духе (15:26).

д) Наконец, не забудем, что в вопросе о подлинности или не подлинности какого либо места Библии верховным судьей может быть только Святая Церковь, как уполномоченная на всегдашнее хранение слова Божия самим Спасителем и как предохраняемая Духом Святым от всякого заблуждения в деле веры. А вся православная Церковь признавала и признает подлинным рассматриваемый нами текст

---

[470] De persecut. Vandalica, lib. III, pag. 54, ed. Ruinart., Paris. 1694.

[471] *Vihilii* — De Trinit. lib. I et VII (in Biblioth. Patr. ed. Lugdun. tom. VIII, pag. 771 et seqq.); *Fulgent.* Respons. ad objection. Arian. X, item de Trinit. lib. IV; *Cassiodor.* Complexion, in Epistol. et Acta Apostol. et Apocal,, ed. Florent. 1721, vid. complex, ad cap. V Epist. 1 Joannis.

[472] Обо всем этом говорит сам Кассиодор в сочинении своем Lib. Institut. Divinar. cap. 3, и в предисловии к этой книге.

[473] *Augustin.* contra Maximin. lib. III, cap. 22.

[474] Orat. XXXVII, n. 47, в “Творениях святых Отцов” III, стр. 119.

послания Иоаннова, который и предлагает для всенародного употребления своим чадам.[475] Вот главнейшее основание, почему и мы признаем и должны признавать подлинность этого места!

II. Из мест второго рода, т.е. свидетельствующих преимущественно о действительной личности Божеских Лиц, одни показывают личность и раздельность всех трех Лиц вместе, а другие, в частности, изображают или личность Отца, или личность Сына, или личность Святого Духа.

1) Все три Лица Божества вместе представляются как Лица действительные и отдельные одно от другого:

а) в Евангельском сказании о Богоявлении: *и, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение* (Мф. 3:16-17; Марк. 1:10-11; Лук. 3:21-22). Здесь, очевидно, различаются, как Лица: Отец, свидетельствующий с небес о Сыне; Сын, крестившийся от Иоанна во Иордане, и Дух Святой, нисходящий на Сына телесным образом, как голубь.[476]

б) в словах святого Апостола Павла к Коринфянам: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2Кор. 13:13). Здесь желает святой Апостол духовных благ верующим и от Сына или Иисуса Христа, и от Святого Духа, точно так же, как и от Отца, и притом от каждого из Них желает блага особого; следовательно, Сын и Святой Дух суть такие же Лица, как и Отец, все равны и все различны между Собой.[477]

в) в словах святого Апостола Петра к новообращенным Иудеям, где он называет их избранными *по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа* (1Пет. 1:1-2). И здесь упоминаются Отец, Святой Дух и Иисус Христос или Сын совершенно отдельно и одинаково, как Лица, и каждому из Них усвояется определенное действие.[478]

2) В частности Священное Писание изображает:

а) Личность Отца, когда приписывает Ему:

аа) ведение: *никто не знает Сына, кроме Отца* (Мф. 11:27; срав. Мф. 24:36; 6:4,8,32; Деян. 1:7);

бб) волю: *не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца* (Ин. 5:30; срав. 6:38-40; Лук. 12:32; Мф. 6:9-10);

вв) деятельность: *Отец Мой доныне делает* (Ин. 5:17-19), и когда с подробностью говорит, что Отец послал в мир Сына (Ин. 6:39; 8:16) и потом Святого Духа (Ин. 14:26). что Отец любит Сына (Ин. 3:35; 5:20; 15:9) и мир (Ин. 3:16; 14:21; 1Ин. 4:9-10), открывает людям истину (Мф. 16:17; Евр. 1:1), дает блага просящим у Него (Мф. 7:11; Лук. 11:13; Ин. 16:23), прощает грехи (Мф. 6:14; Лук. 23:34), спасает (Иоан 12:27), прославляет (Ин. 17:5) и под.

б) Личность Сына, когда и Сыну, как Отцу, усвояет:

аа) ведение: *Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца* (Ин. 10:15; 17:25; Мф. 11:27, Лук. 10:22);

бб) волю: *Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною* (Ин. 17:24; 10:18; 5:30);

вв) деятельность: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17-36; 17:4), и когда говорит с подробностью, что Сын приходил в мир и воплотился для нашего спасения (Ин. 1:14; Евр. 2:14), а по вознесении своем на небеса ниспослал на землю от Отца иного Утешителя, Святого Духа (Ин. 16:7; 17:18; 20:21; Лук. 24:49), что Сын любит Отца и мир (Ин. 10:11; 14:31; 15:9), сообщил людям откровение (Ин. 1:18; 8:28; 17:6,26), дарует блага просящим (Ин. 14:13), прощает грехи (Мк. 2:9-10) и под.

в) Личность Святого Духа, когда и Ему, как Отцу и Сыну, приписывает:

---

[475] На этом именно тексте она основывает и учение о единосущии Божеских Лиц в самом своем *Православном Исповедании* (См. ч 1, отв. на вопр. 9).

[476] Это ясно выражается и в церковном тропаре на праэдник Богоявления: “Во Иордане крещающуся Тебе, Господи, тройческое явися поклонение: родителеви бо глас свидетельствоваше Тебе, возлюбленного Тя Сына именуя, и Дух в виде голубине извествоваше словесе утверждение, явлейся Христе Боже, и мир просвещей, слава Тебе.”

[477] *Athanas.* ad Serapion Epist. 1, n. 30, 31, где раскрывает эту мысль довольно обстоятельно, et. Epist. III, n. 6.

[478] Подобных мест, где упоминаются все три Лица Божества, как лица действительные, в Новом Завете очень много, например: Деян. 2:32-33; 5:30-32; 7:55; Рим. 1:3-4; 15:15-16,30; 1 Кор. 6:11; 12:4-6; 2 Кор. 1:19-22; Гал 4:2,6; 2 Фес. 2:13-14; Тит. 3:4- 6.

аа) ведение: *ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:11);

бб) волю: *ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого* (Деян. 15:28; 2:4; 1Кор. 12:11);

вв) деятельность: *каждому дается проявление Духа на пользу…; Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1Кор. 12:7,11), и когда говорит с подробностью, что Он свидетельствует о Сыне и прославляет Его (Ин. 15:26; 16:14), возрождает людей (Ин. 3:5-8; 1Пет. 1:3; Тит. 3:5), наставляет их на всякую истину (Ин. 14:26; 16:13), возвещает будущее (16:13), поставляет пастырей (Деян. 20:28) и под.

Должно присовокупить, что действительность и отдельность Божеских Лиц ясно предполагается и во всех тех изречениях Священного Писания, где говорится о божестве каждого из сих Лиц и их личных свойствах. Ибо если и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, и у каждого есть свое отличительное свойство, которого не имеют два другие: то, значит, все Они суть равно Лица и Лица различные. Но изречения эти будут изложены в своем месте.

III. Наконец, замечательнейшие из мест Библии, которые преимущественно или даже исключительно свидетельствуют о единстве и нераздельности существа Божеских Лиц. суть следующие:

1) Объяснение в Новом Завете видения Пророка Исаии, которое описал он в 6 главе своей книги. Пророк повествует. что он удостоился однажды видеть Господа (Всевышнего) Саваофа *сидящего на престоле высоком и превознесенном* во всей своей славе (ст. 1-4), и что тогда же Господь сказал ему: *пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего* (9-10). Здесь, очевидно, имеется ввиду Бог Отец, который преимущественно был известен в Ветхом Завете и назывался Всевышним и Саваофом. Но святой Иоанн Евангелист, указывая на это место, замечает, что Исаия *видел славу* Сына Божия и *говорил о Нем* (Ин. 12:40-41), а апостол Павел свидетельствует, что повеление Исаии: *пойди к народу сему и скажи...,* изрек Дух Святой (Деян. 28:25-27). Как же могло случиться, что видя Отца, Пророк видел и Сына, и, слыша Отца, слышал и Святого Духа, если не под тем единственным условием, что *сии три,* хотя различны как Лица, но *суть едино* по существу (1Ин. 5:7), что у всех Их одно нераздельное божество, нераздельное величие и слава, нераздельное действование?[479]

2) Изречения Нового Завета, показывающие тождество власти Отца и Сына и Святого Духа. Вот как, например, сносит между собой такого рода изречения святой Василий Великий: "*иди в Дамаск, и там тебе сказано будет* (Деян. 22:10), *он есть Мой избранный сосуд* (Деян. 9:15), сказал с небес Господь Павлу, когда поставлял его проповедником Евангелия вселенной. Анания же входящему в Дамаск Павлу сказал: *брат Савл! прозри,… Бог отцов наших предъизбрал тебя;* и чтобы не почли этого сказанным о Христе, присовокупил: *чтобы ты познал волю Его, увидел Праведника* — Иисуса (Деян. 22:13-14). Да и сам Павел, предавая писанию о своем звании и предъизбрании, сказал: *Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол;* а потом наименовал и другое нечто, кроме звания: *избранный* (αφορισμένος, отделенный) *к благовестию Божию* (Рим. 1:1). А что отделил его Дух, узнаем это из книги Деяний Апостольских; ибо сказано: *когда* Апостолы *служили Господу и постились, Дух Святый сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их* (Деян. 13:2). Если же кого Бог Отцов предъизбрал, и Сын призвал, того избирает Господь и того же отделяет Дух по полномочию своего естества, то как же допускать различие сущности в Троице, в которой обретается тождество действования?"[480]

3) Слова Спасителя: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). Что здесь говорится о единстве Сына Божия со Отцом по существу, а не в каком либо другом отношении, видно из всего состава речи. Спаситель беседовал, повествует святой Евангелист, с Иудеями, потребовавшими от него: *если Ты Христос, скажи*

---

[479] Так именно объясняет представленные три места касательно видения Исаии святой Василий Великий, и в заключение говорит: "Пророк вводит лицо Отца, в которого веровали иудеи, Евангелист — лицо Сына, Павел — лицо Духа, все же согласно именуют Виденного единым Господом Саваофом. Делится у них слово об Ипостаси, но нераздельным пребывает в них мудрствование об едином Боге" (кн. V против Евномия, в "Творениях святых Отцов" стр. 189).

[480] *Василий Великий,* против Евном. кн. V, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 185-187.

нам прямо. Сначала Он отвечал им прямо: Я уже говорил вам, и дела мои, которые Я. творю о имени Отца, свидетельствуют о Мне; но вы не веруете, потому что не принадлежите к овцам моим, слушающим моего гласа. Потом, обращаясь мыслью к этим овцам своим, и желая показать, что Он живот вечный даст им и никто не восхитит их от руки Его, продолжал: *Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех* (чему веровали и сами Иудеи) *и никто не может похитить их из руки Отца Моего, —* а *Я и Отец — одно*. Следовательно, — едино по могуществу, по власти, по божеству. Так точно поняли слова Спасителя и Иудеи, и *схватили каменья, чтобы побить Его,* говоря: *не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом*. Что же Спаситель? Он не только не стал выводить их из этой мысли и объяснять свои слова как-нибудь иначе, напротив начал утверждать, что Он не изрек никакой хулы, сказав: *Я Сын Божий,* и указывая на свои дела, которые творил о имени Отца, присовокупил: *чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (31-38). Тогда Иудеи снова восстали на Него, и хотели лишить Его жизни.[481] Подобные же места, указывающая на единосущие Сына с Отцом, суть: Ин. 5:19; 14:16; 16:15; 17:10.

4) Свидетельства Нового Завета, из которых одни утверждают что издревле глаголал устами пророков сам Бог Отец, Господь Бог Израилев (Евр. 1:1; Лук. 1:68-70), а другие, что именно *изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* и что Он, Дух Святой, предрекал *устами Давида* и прочих Пророков (2Пет. 1:21; Деян. 1:16; 28:25; Евр. 3:7; 10:15; срав. Иер. 31:33). Как же объяснить это, если не тем только, что Отец и Святой Дух, будучи раздельны между Собой по личным свойствам, нераздельны по существу, что Отец в Духе и Дух в Отце, и что потому, когда глаголал устами пророков Отец, глаголал вместе и Дух, и наоборот?[482] В этом-то смысле Дух Святой, вдохновлявший древних Пророков, а в Новом Завете Апостолов, и называется Духом Отца: *ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас*, сказал Спаситель ученикам своим, посылая их на проповедь (Мф. 10:20).

5) Слова Апостола о Святом Духе: *нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проницает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога* (1Кор. 2:10-12). Здесь замечательно:

а) то, что Духу Святому усвояется совершеннейшее ведение Бога: но эту черту Спаситель усвоял только Отцу и самому Себе, и указывал на нее, как на признак своего божества и равенства со Отцом (Мф. 11:27); следовательно, тоже должно заключить и касательно Святого Духа;

б) Дух Святой называется *Духом от Бога*: следовательно, не есть из ничего, не есть тварь, а напротив, одного с Богом естества;

в) Дух Святой представляется в таком же точно отношении к Богу, в каком — дух человеческий к человеку, т.е. представляется пребывающим в Боге и составляющим с Ним одно, как наш дух в нас пребывает, и составляет вместе с телом единого человека.[483]

---

[481] В таком смысле единогласно объясняют все это место святые Отцы — *Василий Великий:* “присовокупил: *Я и Отец — одно,* очевидным образом принимая слово “одно” в значении равного и тождественного по силе” (“Творения святых Отцов” VII, стр. 56); *Григорий Богослов:* “когда читаешь: *Я и Отец — одно,* сосредоточивай мысль на единстве Их сущности” (там же III, 192); *Иоанн Златоуст*: “ἐγώ καί ὁ Πατήρ ἑν ἑσμεν, κατά τήν δύναμιν ἐνταῦθα λέγων καί γάρ περί τάυτης ἡν ὁ λόγος ἁπας αὖτώ. εί δέ ἡ δύναμις ἡ αὐτή, δήλον ὁτι καί οὐσια (in Joann. hom. 61, p. 812, ed. Savil.); *Кирилл Александрийский,* (Thesaur. lib. XII) и *блаж. Августин* (Tractat. XLVIII in Joann.), которые обстоятельно притом опровергают ложную мысль ариан, будто здесь говорится только о нравственном единении Иисуса Христа с Богом Отцом, какое могут иметь с Ним и твари.

[482] *Василий Великий,* против Евном. кн. V, в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 187-188; *Ambros.* de Spiritu S. lib. II, cap. 13.

[483] *Афанасий Великий:* “что от Бога есть, то не есть тварь, дабы не назвать тварью и самого Бога, от которого Дух Святой...,” и далее: “не крайнее ли нечестие признавать тварью Святого Духа, *иже от Бога и испытует глубины Божия?* Иначе надобно будет сказать, что и дух человека находится вне человека ἑξωθεν αὐτοῦ) и Слово, пребывающее во Отце, есть также тварь” (Epist. 1 ad Serapion. n. 22); *Ambros.* de Spiritu S. lib. II, cap. II, n. 124-129·, *Климент Александрийский,* о Святой Троице гл. 23: “из слов Апостола — 1 Кор. 2:10-11 — ясно, что Дух Святой не есть существо инородное и иносущное, но имеет естество Божеское..., и как *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына,* так, по слову Апостола, *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия, —* и из сих слов мы познаем общность естества; сказал: *Духа от Бога,* научая тем, что Дух имеет бытие от Отца и одного с Ним естетва” (Хр. Чт. 1847, III, 43-45).

Скажем наконец вообще, что учение о Пресвятой Троице составляет главнейший предмет всего Нового Завета. Ибо о чем он проповедует нам? В Евангелиях преимущественно об Отце, который *так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16), и о Сыне, который воплотился и совершил великое дело нашего искупления; в Деяниях и Посланиях Апостольских — преимущественно о Святом Духе, которого Спаситель ниспослал вместо Себя Апостолам, и который с тех пор начал великое дело нашего возрождения и освящения.

§ 28. Подтверждение той же истины из Священного Предания.

Как ни ясны и многочисленны места Священного Писания, особенно нового Завета, содержащие в себе учение о троичности Лиц в Боге едином; но нам необходимо здесь обратиться и к Священному Преданию, сохраняющемуся в Церкви с самого ее начала. Необходимо потому, что все эти места Писания подвергались и подвергаются различным перетолкованиям и спорам, которые не иначе могут быть окончательно решены, по крайней мере, для верующего, как только голосом Апостольского предания и древней Церкви.[484] Необходимо и для того, чтобы защитить саму Церковь от несправедливого упрека вольнодумцев, будто она начала преподавать такое учение о трех Ипостасях в Боге только с четвертого века идя с первого вселенского Собора, а прежде это учение или вовсе было в ней неизвестно, или преподавалось совсем иначе.[485] Нить предания, следовательно, достаточно провести только до четвертого века, или до первого вселенского Собора, и показать учила ли и как учила о Пресвятой Троице древняя христианская Церковь в три первые века.

Чтобы дело было яснее, мы изложим —

I) как учила тогда о Пресвятой Троице вся Церковь, последуя Апостольскому преданию;

II) как учили или веровали частные ее пастыри и пасомые, и

III) наконец представим свидетельства касательно этого предмета самих врагов Церкви.

I. Вся Христова Церковь учила о Пресвятой Троице и до никейского Собора точно так же, как учила и учит и после никейского Собора до настоящего времени. Непререкаемым доказательством тому служат:

1) Общественные образцы веры или символы, употреблявшиеся тогда в разных церквах, по преданию от самих святых Апостолов. Так:

а) в символе, известном под именем Апостольского, и употреблявшемся преимущественно в церкви римской и вообще на западе, читаем: “верую в Бога Отца всемогущего...; верую и во Иисуса Христа, Сына Его единородного. Господа нашего...; верую и в Духа Святого;”

б) в символе, изложенном в Постановлениях Апостольских, и употреблявшемся преимущественно на востоке при таинстве крещения: “верую и крещаюся во единого нерожденного, единого истинного Бога вседержителя, Отца Христу..., и в Господа Иисуса Христа, Сына Его единородного, перворожденного всея твари, прежде век, по благоизволению (εὐδοκία) Отца, рожденного, несотворенного...; крещаюся и в Духа Святого, т.е. Утешителя, действовавшего во всех от начала мира святых, а потом ниспосланного и Апостолам от Отца, по обетованию Спасителя нашего Господа Иисуса Христа...;”[486]

---

[484] См. “Введен. в правосл. Богословие” А. М. §§ 127,132,134-137.

[485] Общая мысль рационалистов.

[486] Constit. Apostol. lib. VII, cap. 41. Хотя Отцы шестого вселенского Собора (во 2 правиле) заметили об этих *Постановлениях,* что в них “некоторые иномыслящие, ко вреду Церкви, привнесли нечто подложное и чуждое благочестия,” но приведенный символ, как совершенно согласный с другими исповеданиями первенствующей Церкви и не содержащий в себе ничего еретического, справедливо признают ученые одним из древнейших и достоуважаемых образцов православия. А так как он по изложению своему более сходен с символами церквей восточных, нежели западных, то и заключают, что он преимущественно употреблялся на востоке. *Bingham*. Orig. Eccles. vol. IV, pag. 92-95. Hal. 1755; *Krabbe,* Ueber den Ursprung und den Inhalt der apostol. Constit... S. 204, Hamb. 1829; *Hahn.* Bibliothek der Symbole und Glaubensreg. der Apostolisch-Kath. Kirche. S. 40-41, Breslau 1842.

в) в символе церкви Иерусалимской: “верую во единого Бога, Отца вседержителя...; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия единородного, иже от Отца рожденного прежде всех, Бога истинна, им же вся быша...; и во единого Духа Святого, Утешителя, плаголавшего в пророках...;”[487]

г) в символе церкви Кесарийской: “веруем во единого Бога, Отца вседержителя..., и во единого Господа Иисуса Христа, Слово Божье, Бога от Бога, света от света, жизнь от жизни, Сына единородного, перворожденного всея твари, прежде всех век от Отца рожденного...; веруем и во единого Духа Святого, исповедуя бытие (εἶναι) и личное существование (ὑπάρχειν) каждого из Них: Отца — истинно Отца, Сына — истинно Сына, и Духа Святого — истинно Святого Духа, как и Господь наш, посылая учеников своих на проповедь, изрек: *шедше научите вся языки и крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа*.”[488]

2) Свидетельства о тогдашнем верования всей Церкви святого Иринея и Тертуллиана, которые сами жили в то время и, по обязанности своей, могли и должны были знать ее истинное верование. Проведя дни юности своей на востоке под ближайшим руководством мужа Апостольскаго — святого Поликарпа, посетив затем до половины современного Христианского мира, и, наконец, послужив Церкви Христовой на западе в сане Лионского епископа, вот что говорит Ириней о ее верования: “хотя Церковь рассеяна по всей вселенной до конец земли, но *от Апостолов и учеников их прияла веру* во единого Бога, Отца вседержителя..., и во единого Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося ради нашего спасения, и в Духа Святого, чрез Пророков провозвестившего домостроительство спасения... Приняв такую проповедь и такую веру, Церковь, как мы сказали, хотя и рассеяна по всему миру, тщательно сохраняет ее, как бы обитая в одном доме·, одинаково верует сему, как бы имея одну душу и одно сердце, и согласно проповедует об этом, учит и передает, как бы имея единые уста. Хотя в мире бесчисленные наречия, но сила предания одна и та же. Не иначе веруют и не иначе проповедуют церкви, основанные в Германии, в Иверии, между Кельтами, не иначе — основанные на востоке, в Египте, Ливии и в самой средине мира (т.е. Иерусалимская и другие, находящиеся в Палестине; по тогдашнему мнению Христиан). Но как солнце, это творение Божье, в целом мире одно и тоже, так одна и та же проповедь истины сияет везде и просвещает всех людей, желающих придти в познание истины. И из предстоятелей церквей не скажет противного сему и не ослабит предания ни тот, кто силен словом, ни тот, кто не искусен в слове.”[489]

Тертуллиан, защищавший учение Церкви о Пресвятой Троице против Праксея, сливавшего в Боге Ипостаси и говорившего, что Бог только один, свидетельствует: “И мы *всегда* веровали и ныне веруем во единого Бога, с тем однако пояснением (dispensatione), которое именуется домостроительством, что у единого Отца есть и Сын, Слово Его... Веруем, что сей Сын послан был от Отца в Деву, и родился от Нее, человек и Бог, Сын человеческий и Сын Божий, и наречен Иисусом Христом... Веруем, что Он, по обетованию своему, послал от Отца Духа Святого, Утешителя, Освятителя веры тех, кои веруют во Отца и Сына и Святого Духа. Правило это распространилось всюду от самого начала Евангелия еще прежде всех еретиков, а тем более прежде вчерашнего Праксея...”[490]

3) Некоторые священнодействия и обычаи первенствующей Церкви.

Имеем ввиду:

а) священнодействие крещения, которое постоянно совершала она, по заповеди Спасителя, во имя Отца и Сына и Святого Духа,[491] и, основываясь на Апостольском предании, не иначе, как через

---

[487] Символ этот дошел до нас в огласительных поучениях святого Кирилла Иерусалимского, для которых служит основанием.

[488] Этот символ читан был на Никейском Соборе Евсевием епископом Кесарийским, как правило веры, дошедшее от предков: καθώς παρελάβομεν, говорил Евсевий, παρά τών πρό ήμών έπισκόπων καί έν τή πρώτή κατηχήσει..., ούτω καί νϋν πιστεύοντες τήν ήμετέραν πίστιν προσαναφέρομεν. Έστί δέ αύτή: πιστεύομεν.... *Socrat.* H. E. lib. I, cap. 8; *Theodoret*. H. E. lib. 1, cap. 12; et *Athanas.* Epist. de decret. synodi Nicen. in Opp. I. 1, P. 1, pag. 238, ed. Montfaucon.

[489] *Iren*. contra haeres. lib. I, cap. 10, § 1.

[490] *Tertull*. adv. Prax. cap. 2.

[491] См. выше примеч. 453.

троекратное погружение крещаемого в воду, чтобы тем еще яснее засвидетельствовать веру, и свою и крещаемого, в три равночестные Ипостаси единого Бога;[492]

б) малое славословие, употреблявшееся сначала преимущественно в двух формах: “слава Отцу чрез Сына во Святом Духе,” или: “слава Отцу и Сыну со Святым Духом,”[493] а иногда: “слава Отцу и Сыну и Святому Духу,”[494] или: “Ему же (Христу) со Отцом и Святым Духом честь и слава во веки веков,” и подобн.;[495] это славословие, как говорит святой Василий Великий, употреблялось в церквах с того самого времени, как возвещено Евангелие, и во всех своих формах выражает и раздельность Божеских Лиц и нераздельность их чести, славы, существа;[496]

в) наконец, светильничное благодарение или вечернюю песнь, которую тот же святой Василий называет песнью *древней,* перешедшей о*т Отцов,* и из которой приводит потом слова: “хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия,” для показания веры древних Христиан в равночестие Святого Духа со Отцом и Сыном.[497]

4) Те приговоры, какие изрекала первенствующая Церковь против лиц, позволявших себе как либо искажать догмат о Пресвятой Троице. Известно, что едва только появлялись подобные лица и начинали распространять свое лжеучение, против них восставал голос всех верующих и особенно пастырей, как против нововводителей и еретиков,[498] и — Церковь немедленно отлучала их от общества православных. Так поступила она с Праксеем, Ноецием, Савелием и Павлом Самосатским, дерзнувшими отрицать троичность Лиц в Боге, и еще прежде — с Евионитами и Керинфианами, отвергавшими божество и единосущие Сына со Отцом.[499] Не прямо ли отсюда следует, что учение о Пресвятой Троице было ясно в древней Церкви и глубоко укоренено между всеми Христианами? Иначе всякое искажение этого учения не могло бы казаться нововведением и ересью, а справедливо считалось бы делом безразличным.

II. Частные члены первенствующей Церкви, пастыри и пасомые, естественно должны были веровать в таинство Пресвятой Троицы так, как были наставляемы самой Церковью. Потому их свидетельства и исповедания, сохранившиеся до настоящего времени, хотя и частные, но взятые в совокупности, могут служить новым подтверждением мысли о тогдашнем верование всей Церкви. А несколько таких свидетельству действительно дошло до нас от того времени, частью в писаниях древнейших Отцов и учителей Церкви, а частью в актах первых мучеников.

1) Святые Отцы и учители трех первых веков единогласно исповедали, в своих писаниях, догмат о троичности Лиц в Боге при единстве существа, с меньшей или с большей ясностью. Так —

---

[492] *Tertull.* adver. Prax. cap. 27: Novissime mandane (Christus), ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina, in singulas personas tingimur. Conf. de coron. milit. cap. 3, где Тертуллиан ясно основывает этот обычай на Священном Предании; также — *Basil.* de Spir. S. cap. 27 (в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 333. 336); *Hieronym.* contra Lucifer, cap. 4.

[493] Обстоятельно об этих формах славословия см. у *святого Василия Великого,* о Святом Духе, гл. 25,27,29; *святого Иоанна Дамаскина.* Epist. de hymno trysagio, n. 6; *Евфимия Зигаб.* Panopl. P. II. Titl. XII, cap. 29, и *Бингама,* Origin. eccles. vol. V, lib. XIII, cap. 2.

[494] Constit. Apostol. VIII. cap. 12: ότι Σοί πάσα δόξα, σέβας καί εύχαριστία, τιμή χαί προσκύνησις, τώ πατρί, καί τψ ύιώ καί τώ άγίφ πνεύματι καί νΰν καί άεί καί εϊς τούς.... αίώνας τών αίώνων. Άμήν.

[495] *Epist. eccl. Smyrn.* de martyr. S. Polycarpi, n. 24: ώ (Χριστώ) δόξα σύν πατρί καί άγίω πνεύματι είς τούς αίώνας τών αίώνων (Хр. Чт. 1821, I, стр. 141); *Martyr.* S. Ignatii, n. 7 (Хр. Чт. 1822, VIII, стр. 356).

[496] *Василий Великий,* о Святом Духе, в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 323, 336, 337, 349.

[497] Там же стр. 345-346: “Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его немедленно благодарить. И не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения; по крайней мере народ возглашает древнюю песнь, и никто не признавал нечествующими тех, которые произносят: *хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия* (Последние слова в вечерней песни *Свете тихий* читаются так: *поем Отца, Сына и Святаго Духа Бога)*.

[498] Тертуллиан, например, противополагая учение Церкви лжеучению еретиков и в особенности *Праксея*, говорит: hanc (scil, eccles.) regulam ab initio Evangelii decurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam hesternum, probabit tarn ipsa *posteritas* omnium haereticorum, quam ipsa *novellitas* Praxeae hesterni... (Adv. Prax. cap. 2).

[499] *Euseb. H. E.* lib. III, cap. 27,28; *Theodoret.* H. E. lib. I. cap. 3; *Hieronym.* Prolegom. in Matth.

Из Отцов первого века или мужей Апостольских — *святой Климент Римский* говорит: “не имеем ли мы единого Бога, и единого Христа, и единого Духа благодати, излиянного на нас?...” и в другом месте: “жив Бог и Господь Иисус Христос, и Дух Святой;”[500] *Ерма* выражается: “те, которые уверовали в Бога чрез Сына Его, облеклись во Святого Духа...;”[501] *святой Игнатий Богоносец* наставлял Магнезиан: “старайтесь утвердиться в догматах Господа и Апостолов, дабы все, что вы ни делаете, обращать вам во благо плоти и духу, вере и любви, в Сыне, и Отце, и Святом Духе... Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос по плоти — Отцу, а Апостолы — Христу, и Отцу, и Духу....”[502]

Из Отцов и учителей второго века — *святой Иустин мученик*, описывая, как после оглашения обращавшихся к Христианству совершалось над ними таинство крещения, говорит: “потом приводятся они нами туда, где есть вода, и возрождаются тем же образом, каким сами мы возродились, т.е. омываются они тогда водой во имя Отца всех и владыки Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого;” далее, изображая порядок совершения таинства Евхаристии, замечает: “и он (предстоятель), прияв (хлеб и чашу вина, растворенного водой), воссылает хвалу и славу Отцу всех именем Сына и Духа Святого,” — и через несколько строк: “за все получаемые нами благодеяния мы благодарим Создателя всех через Сына Его Иисуса Христа и через Духа Святого.”[503] Еще яснее выражают тоже учение: *святой Ириней*, которого свидетельство о веровании во Святую Троицу всей Церкви, а следовательно, и его собственном, мы уже привели прежде; *Феофил антиохийский,* который говорит: “три дня, бывшие до сотворения светил небесных, суть образы Троицы: Бога, и Слова Его, и Его Премудрости;”[504] *Афинагор,* который, защищая Христиан от несправедливого упрека в безбожии, спрашивает: “кто не удивится, когда услышит, что безбожниками называют людей, именующих Бога Отца, и Бога Сына, и Бога Духа Святого, исповедуюощих Их силу во единстве и Их различие в порядке?...;” и за тем присовокупляет, что главное попечете Христиан “знать Бога и Слово Его, знать, какое единство Сына со Отцом и общение Отца с Сыном, что такое Дух, какое единство Их и различие соединенных — Духа, Сына и Отца.”[505]

Из учителей конца второго и начала третьего века — *Климент Александрийский* пишет: “един Отец всего, едино и Слово всего, един и Святой Дух вездесущий;” и в заключении того же сочинения: “прославляя, возблагодарим единого Отца и Сына... со Святым Духом, единого по всему..., во всем благого, во всем совершенного, во всем мудрого, во всем правосудного, которому слава и ныне и во веки, аминь;”[506] *Тертуллиан,* опровергая еретика Праксея, говорит: “он думает, что во единого Бога можно веровать не иначе, как если начнет называть одного и того же и Отцом, и Сыном, и Святым Духом, будто Бог не останется также единым во всем, когда из Него — единого — все, т.е. по единству существа, и когда соблюдется таинство домостроительства, которое проповедует единство, различая трех, Отца и Сына и Святого Духа, трех не по состоянию (non statu), но по степени (sed gradu); не по существу, но по форме; не по власти, но по виду единой власти; ибо един Бог, в котором различаются эти степени, формы и виды, под именем Отца и Сына и Святого Духа (гл. 2). Число и порядок Троицы считают за разделение единицы, тогда как единица, производя из самой себя Троицу, нисколько не нарушается ею, напротив соблюдается в целости. Возглашают, что мы проповедуем двух и трех, а себя называют чтителями единого Бога, как будто и единица, неразумно стесняемая, не производит ереси, и Троица, разумно понимаемая, не составляет истины (гл. 3). Мы никогда не произносили устами, что два Бога, два Господа, не потому, впрочем, будто отрицаем, что и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, и каждый

---

[500] *Климент Римский.* Послан. в Коринф. 1, n. XLVI (в Хр. Чт. 1824, XIV, стр. 284), и у *Василия Великого,* о Святом Духе, гл. 29, n. 72 (в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 344).

[501] *Herm*. Pastor, lib. III, simil. IX, cap. 12 et 13, in tom. 1 Biblioth. Patr. minor. *Gallandi.*

[502] Epist. ad Magnes. cap. 13, в Хр. Чт. 1830, XXXVIII, стр. 3 и след.

[503] Apolog. 1, n. 61. 65. 67, в Хр. Чт. 1825, XVII, стр. 92,98 и 100; срав. стр. 27-28.

[504] Ad Autol. II, n. 15: αί τρεῖς ήμέραι πρό τών φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἶσί τής τριάδος, τοῦ Θεοῦ, καί τοῦ λόγου αύτοῦ, καί τής σοφίας αύτοῦ. *Мудростью* называет здесь Феофил Святого Духа, как часто употреблял это слово и святой Ириней.

[505] Legat. pro Christ, n. 10 et 12; Conf. n. 24: ώς γάρ θεόν φάμεν καί ύιόν τόν λόγον αὖτοῦ καί πνεύμα άγιον, ένοῦμενα μέν κατά δύναμιν τόν πατέρα, τόν υιον, τό πνεῦμα.

[506] Paedagog. lib. III, cap. 6 et 12.

из них Бог, но потому, чтобы не проповедовать двух богов (глав. 13). Троица единого Божества — Отец и Сын и Святой Дух" (гл. 21).

Из писателей третьего века — у *Оригена* читаем: "мы научены признавать три Ипостаси, Отца и Сына и Святого Духа;"[507] "все, что говорится об Отце, Сыне и Святом Духе, надобно представлять выше всех веков и всей вечности, ибо сия есть единая Троица, превосходящая всякое разумение, не только временное, но и вечное;"[508] у *святого Мефодия Патарского*: "едино царство Отца и Сына и Святого Духа, как и едино существо (οὐσία) и едино господство (κυριότης); почему мы и покланяемся единым поклонением единому триипостасному Божеству, безначальному, не созданному, бесконечному и вечному;"[509] у *святого Киприана*: "если он (крещенный от еретиков) соделался храмом Бога, — спрашиваю: какого Бога, Отца ли..., или Сына..., или Святого Духа, когда три едино суть;"[510] у *святого Ипполита*: "Ноеций необходимо и против воли должен исповедать Отца Бога Вседержителя, и Христа Иисуса, Сына Божия, Бога вочеловечившегося..., и Духа Святого, — должен исповедать, что эти суть истинно три...; иначе не можем признавать единого Бога, как истинно веруя во Отца и Сына и Святого Духа;"[511] у *Дионисия Александрийского*: "если утверждают, что ипостаси, как скоро их три, раздельны, то их действительно три, хотя бы еретикам этого не хотелось; иначе пусть совершенно истребят понятие о Божественной Троице."[512]

Чтобы заключить все эти свидетельства из писаний древнейших учителей веры о Пресвятой Троице, приведем общий отзыв об них блаж. Августина, который был гораздо ближе к ним по времени и мог лучше нас знать их верование. Он именно говорит: "все православные истолкователи тайн Ветхого и Нового Завета, каких только я мог читать, писавшие прежде меня о Троице, которая есть Бог, старались, согласно с Писанием, учить тому, что Отец и Сын и Святой Дух, по нераздельному равенству одного и того же существа (substantiae), составляют Божеское единство, и потому не суть три бога, но един Бог."[513]

2) В актах древних мучеников встречаются не менее ясные исповедания триединого Бога, которые тем особенно важны, что их большей частью произносили люди простые, некнижные, и следовательно, произносили так, как только научены были Церковью, без всякой примеси собственных умствований и соображений. Для примера укажем:

а) на слова *священномученика Поликарпа*, которые изрек он, когда уже готов был взойти на разведенный для него костер: "Господи, Боже Вседержителю, Отче возлюбленного и благословенного Сына Твоего..., за сие и за все хвалю Тебя, благословляю Тебя, прославляю Тебя, вместе с вечным и пренебесным Иисусом Христом, возлюбленным Сыном Твоим, с которым Тебе и Святому Духу слава и ныне и в будущие века;"[514]

б) на исповедание *лионского мученика Епиподия*, пострадавшего в 178 году: "верую, что Христос, купно со Отцом и Святым Духом, есть Бог, и с радостью полагаю душу мою за Того, кто и Творец мой, и Искупитель;"[515]

---

[507] Ἡμεῖς δέ τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τόν πατέρα, καί τόν ὑιόν, καί τό ἅγιον πνεῦμα. In Joann. T. II, n. 6.

[508] De princip. IV, n. 28. И еще: "Если ты признаешь единого Бога и в тоже время не веруешь, что Отец, Сын и Святой Дух суть только единый Бог, то как этой вере не казаться неверующим трудной, непонятной и неизъяснимой?" (in Exod. hom. V. n. 3) "Это различие трех Лиц в Боге, Отца, Сына и Святого Духа, напоминает воды трех потоков, равделенных между собою, но вытекающих из одного источника" (in Numer. hom. XII, n. 1). Ἡ ἁγία τριάς, ἥτις ἄρχεται τών κτισμάτων (in Ps. XVII, 16). Τής δέ Σιών μοχλοί, τα ουράνια δόγματα, καί ἡ ὀρθή πίστις τής προσκυνητής καί ἁγίας τριάδος (in Ps. CXLVII, 13).

[509] *Method,* in Ramos. Palm. n. 5.

[510] *Ciprian.* ad Jubajan. epist. LXXI1I. Срав. примеч. 467.

[511] *Hyppol.* contra Noët. n. 8 et 12.

[512] См. у *Василия Великого,* о Святом Духе, гл. 29, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 344.

[513] De Trinit. lib. I, cap. 4, n. 7.

[514] *Episi. Smyrn.* eccles. de martyr. S. Polycarpi, apud *Euseb.* H. E. lib. IV, cap. 16, в Хр. Чт. 1821, I, стр. 135-136, также 1848, IV, 215.

[515] Passio SS. Epipodii et Alexandri, apud *Ruinari.* Acta primorum martyr. sincera, pag. 76, edit. Amstel. 1713.

в) на исповедание *мученика Викентия*, вкусившего смерть в 304 году: “верую во Христа-Господа, единственного Сына единого высочайшего Отца, и исповедую Его со Отцом и Святым Духом за единого Бога;”[516]

г) на слова еще двух мучеников, пострадавших в том же году, именно — *мученика Евпла* :”чту Отца и Сына и Святого Духа, чту Святую Троицу, кроме которой нет Бога;” и *мученика Афры*: “Господи Иисусе Христе!... Тебе приношу жертву мою, который, со Отцом и Святым Духом, живешь и царствуешь, Бог во веки веков.”[517] И не забудем, что, произнося подобные исповедания своей веры во Святую Троицу, мученики запечатлевали их собственной кровью: так глубоко, значит, насаждена была эта вера в их сердце, и так дорожили они ей в деле спасения!

III. Наконец, свидетелями верований первенствующей Церкви в триипостасного Бога могут служить сами враги ее, внутренние и внешние.

Внутренние враги, т.е. еретики свидетельствуют об этом двояким образом. Одни — тем, что, не понимая церковного учения о троичности Лиц в Боге при единстве существа, укоряли православных, будто они чтут трех богов, как поступал еще во втором веке Праксей с своими последователями.[518] Другие — тем, что сами содержали и исповедывали учение о трех Лицах в Боге, и однако не подвергались за это Церковью никакому осуждению, как известно о Назореях, явившихся еще в век Апостольский,[519] и об Новацианах, появившихся в третьем веке.[520] Спрашивается: с чего же вздумали бы еретики укорять православных в требожии, если бы последние на самом деле не исповедывали троичности Лиц в Боге? И с другой стороны, как могла Церковь, обыкновенно осуждавшая еретиков за всякое нововведение в деле веры, не осуждать некоторых из них только за учение о трех Ипостасях в Боге, если бы сама она не содержала этого учения и веровала только во единого Бога?

От внешних врагов своих, иудеев и язычников, первенствующая Церковь имела обычай скрывать свои тайны, следовательно, и тайну учения о Пресвятой Троице. Не удивительно, если они и мало знали эту тайну, и не обращали ее в укор Христианам. Впрочем, некоторым иудеям и язычникам случалось слышать об ней и пользоваться ею, как орудием против святой веры. Философ Цельс, возражая Оригену от лица Иудея, в одном месте замечает, что Христиане обыкновенно укоряют в многобожьи язычников, а между тем и сами допускают многие лица в Боге.[521] Языческий писатель Лукиан, желая осмеять христианское учение, выводит, в своем разговоре — *Филопатриде,* Христианина, по имени Трифона, который оглашает язычника — Крития, и на вопрос последнего: кем или чем ему клясться, отвечает: клянись Богом, царствующим горе, великим, бессмертным, Сыном Отца, Духом, от Отца исходящим, единым из трех, тремя из единого; их-то признавай вместо Юпитера и почитай за Бога.”[522]

Оканчивая этим ряд свидетельств, совершенно подрывающих нелепую мысль, будто только с четвертого века Церковь начала преподавать раздельное учение о трех Лицах в Боге, а прежде веровала иначе, считаем нужным, для устранения всякого рода недоразумений, присовокупить еще следующие замечания:

1) Следует различать веру всей первенствующей Церкви в таинство Пресвятой Троицы и веру частных лиц, кто бы они ни были. Вся Церковь, неоспоримо, в три первые века учила о сем великом таинстве точно также, как учит с четвертого века до ныне, — что до очевидности подтверждают приведенные нами свидетельства. Опираясь в своем учении только на Слове Божьем, писанном и

---

[516] Ibid. Pass. S. Vincentii Levitae, pag. 369. Память святого мученика Викентия совершается православной Церковью 11-го ноября.

[517] Ibid. pag. 407-408 et 456. Память святого мученика Евпла совершается православной Церковью 11-го августа. См. подобные же исповедания мучен. Иулитты (ibid. pag. 480) и муч. Марциала (pag. 536).

[518] Vid. apud *Teriull.* adv. Prax. cap. 3.

[519] Vid. apud *Coteler.* Patr. Apostol. T. 1, Clementin., homil. III, cap. 72; Conf. *Beveregii,* de trina immersione; *Le-Quien,* de Christ. Nazavenis, dissert. Damascen. VII, n. 12-16, et *Maran,* de divinit. Christi lib. II, cap. 7.

[520] *Cyprian,* epist. ad Magnum LXIX, al. LXXVI: “Quodsi aliquis illud opponit, ut dicat, eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodemque symbolo, quo et nos, baptizare, eundem nosse *Deum Patrem,* eundem *Filium Christum,* eundem *Spiritum Sanctum...* et cæt..” Conf. Biblioth. vet. Patr. Galland. tom. III, prolegom. cap. 4: de Novatiano presbyt, Romano.

[521] *Origen.* contra Celsum, lib. II.

[522] *Ludani* Opp. vol. IX, Philopatr. n. 12. p. 232, ed. *Lehmann.* Lips. 1831.

неписанном, и имея в себе постоянно Духа Святого, наставлявшего ее на всякую истину, Церковь и тогда была непогрешима, как остается непогрешимой доселе. Но частные ее члены, пасомые и сами пастыри, усвояя себе ее учение. и потом стараясь уяснить его, для себя ли, или для других, могли и ошибаться, как могут и теперь: ибо в этом случае к откровенному учению, преподаваемому Церковью, необходимо должны были примешиваться и личные понятия людей, и каждый мог излагать свои мысли о догмате только по своему крайнему разумению. А потому, если бы в писаниях древнейших учителей Церкви, одного ли или даже нескольких, оказались какие либо неточности касательно учения о Пресвятой Троице, — этих неточностей никак не должно ставить в укор самой Церкви.

2) Следя за раскрытием учения о Пресвятой Троице и в писаниях частных учителей того времени, мы должны строго различать сущность догмата или мысль, в нем заключающуюся, и образ выражения и подробнейшего изъяснения этой мысли. Сущность догмата, что в Боге едином три Лица, и пастыри первенствующей Церкви исповедывали совершенно согласно со всей Церковью и с пастырями веков последующих, как подтверждают представленные нами свидетельства. Но образ выражения и подробнейшего изъяснения мысли о трех Божеских Лицах при единстве существа, действительно, не всегда имел у пастырей трех первых веков такую ясность, точность и определенность, в какой является у писателей последующих.

3) Этого, однако, отнюдь не должно ставить в укор даже частным пастырям первенствующей Церкви. Встречающаяся у них иногда неясность или неточность при раскрытии учения о Пресвятой Троице зависела насколько от недоступной высоты самого таинства, которое они *первые* должны были раскрывать в подробностях, особенно по случаю разных нападений от язычников и еретиков, настолько же и от бедности человеческого языка, от крайней трудности найти для выражения этого таинства приличные слова, которые также пастыри первенствующей Церкви должны были *первые* приискивать и употреблять.[523] Между тем как писатели четвертого, пятого и последующих веков уже естественно пользовались, при раскрытии учения о Пресвятой Троице, опытами своих предшественников, извлекая из них все, что находили лучшего, — они жили в такое время, когда это учение, вследствие разных ересей, рассмотрено было и обстоятельно определено в тех же самых выражениях поместными и вселенскими Соборами.

4) Справедливость требует еще, чтобы одни места в писаниях древнейших учителей Церкви, не совсем точно или неясно выражающие мысль о трех Лицах Божества, сравнимы были с другими местами тех же писателей, где эта мысль выражается правильнее и яснее, и отнюдь не следует заключать на основании только мест первого рода, будто тот или другой писатель неверно учил о Пресвятой Троице. Таким образом освобождаются от подобного упрека все вообще писатели трех первых веков, даже Иустин, Климент Александрийский и Ориген, у которых, действительно, встречаются иногда неточности в учении о Божеских Лицах, но есть, как мы видели, и места точные, правильно выражающие это учете.[524]

5) Наконец, совершенно безрассудно было бы намеренно пользоваться некоторыми ненамеренными неточностями древнейших пастырей в учении о Пресвятой Троице, чтобы под покровом их распространять свое собственное заблуждение, как поступали нередко древние еретики, по свидетельству блаж. Августина.[525]

---

[523] *Loquendi causa,* замечает блаж. Августин,, de *ineffabilibus,* ut fari aliquo modo possemus, qued effari nullomodo possumus, dictum est a nostris Graecis: una esentia, tree substantiae (ὑπόστασεις), a Latinis autem — una essentia vel substantia, tres personae... Et dum intelligatur saltern in aenigmate, quod dicitur, placuit ita dici, ut diceretur aliquid, cum quaereretur, quid tria sint, quae tria esse fides vera pronunciat... (De Trinit. lib. VII, cap. 4, n. 7). Quid igitur restat, nisi at fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum *opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum?* Cum enim conaretur *humana inopia* loquendo proferre ad hominum seusus, quod in secretario mentis *pro captu* tenet de Domino Deo... et cæt (Ibid. n. 9).

[524] Достойно также вамечания, по отношению к настоящему предмету, наставление святого Григория Богослова: “если в Слове Божием, говорит он, и у *богоносных мужей* слышишь или о Сыне, или о благом Духе, будто бы Они имеют второе место по Боге Отце (а такие выражения, действительно, встречаются, наприм., у святого Иустина, Apolog. 1, n. 13), то советую тебе здесь, в словах глубокой мудрости, находить тот смысл, что она не Божество рассекает, но восходит к единому безначальному корню, дабы ты видел единство державы, а не разность досточтимости.” “Творения святых Отцов” IV, стр. 223.

[525] *Augustin.* de catechizandis rudibus, cap. 8.

§ 29. Отношение догмата о троичности Лиц во едином Боге к здравому разуму.

По примеру святых Отцов и учителей Церкви, которые, хотя ясно исповедывали непостижимость догмата о троичности Лиц в Боге при единстве существа, но находили иногда нужным делать и умственные соображения о сем догмате,[526] позволим и мы себе сказать несколько слов об его отношении к здравому разуму, чтобы, с одной стороны, опровергнуть ложные мнения касательно этого предмета, а с другой — указать и уяснить для себя мнение истинное.

1. *Ложных* мнений касательно этого предмета издревле существовало два.

Одни утверждали и утверждают, будто учение о триедином Боге противоречит здравому разуму, потому что противоречит самому себе,[527] — но утверждают совершенно несправедливо:

а) Христианство учит, что Бог един и вместе троичен не в одном и том же отношении, но в различных, что Он един именно по существу, а троичен в Лицах, и иное понятие дает нам о существе Божьем, а иное о Божеских Лицах, так что эти понятия нисколько не исключают друг друга — где же здесь противоречие? Если бы Христианство учило, что Бог и един по существу и троичен по существу, или — что в Нем и три лица и одно лицо, или еще — что лицо и существо в Боге тождественны — тогда, точно, было бы противоречие. Но, повторяем, Христианство учит не так, и тот, кто не смешивает намеренно Христианских понятий о существе и Лицах в Боге, тот никогда не вздумает искать внутреннего противоречия в учении о Пресвятой Троице.

б) Чтобы назвать какую либо мысль противоречащей здравому разуму и самой себе, надобно предварительно совершенно уразуметь эту мысль, постигнуть значение ее подлежащего и сказуемого и видеть их несовместимость. Но по отношению к таинству Пресвятой Троицы этим никто похвалиться не может: мы знаем только, что такое природа или существо и что такое лицо между тварями, но не постигаем вполне ни существа, ни Лиц в Боге, который бесконечно превосходит все свои создания. Следовательно, мы и не в состоянии судить, совместимы ли, или несовместимы понятия о Боге едином по существу и о Боге троичном в Лицах; не в праве утверждать, будто мысль, что Бог, единый по существу, троичный в Лицах, заключает в себе внутреннее противоречие. Разумно ли судить о том, чего не постигаем?

в) Напротив, здравый разум не может не признать этой мысли вполне истинной и чуждой всякого противоречия. Он не постигает ее внутреннего значения; но, на основании внешних свидетельству достоверно знает, что эта мысль ясно сообщена самим Богом в Христианском откровении: а Бог — есть Бог истины.

Другие впадали и впадают в крайность противоположную, и говорят, будто учение о триедином Боге совершенно постижимо для разума[528] — новая несправедливость! Кроме того, что говорить таким образом, значит прямо противоречить Слову Божию, которое усвояет знание Пресвятой Троицы только Лицам Пресвятой Троицы и больше никому (Мф. 11:27; 1Кор. 2:11), а вслед за тем противоречить святой Церкви и всем ее учителям, всегда называвшим догмат о триедином Боге величайшим таинством,[529] — спрашивается, чем же думают доказать постижимость для нас этого учения?

а) Тем, что находят следы его во многих древних языческих религиях: египетской, индийской, персидской, греческой, римской.[530] Но —

аа) всякому известно, что не все, находящееся в этих религиях, есть плод (заблудшего) разума человеческого, а многое перешло в них, по преданию, из религии патриархальной, богооткровенной,

---

[526] См. далее примеч. 539.

[527] Так в древности говорили еретики-антитринитарии, а в новейшие времена говорят социниане и все рационалисты.

[528] Эту мысль проповедывали: в пятом веке — один пресвитер, по имени Клавдиан Мамерт (De statu animae lib. II, c. 7, in Biblioth. Patr., edit. Lugdun. tom. VI, p. 1062); в средние века — некоторые схоластики: Петр Абелярд, Ричард Викторин (De Trin. lib. I, c. 4; lib. III, c. 5; lib. IX, c. 1), Генрих Гандавенский (Quodl. VIII, quaest. 18) и особенно Раймунд Лулл (Lib. de demonstratione aequiparent.); в новейшие времена проповедуют многие последователи Шеллинга и Гегеля (Vid. apud N. *Möller,* Speculat. Darstellung. des Christenthums. Leipz. 1834).

[529] См. выше примеч. 151 и 393.

[530] *Pfanner.* Syst. theolog. gont. cap. 3; *Vogel*, die relig. veter. Aegypt. et Graec... Norimb. 1793; *Mayer*, Brahma, oder die Relig. der Indier, Leipz. 1818, p. 37.

которая до Авраама была общим достоянием рода человеческого, хотя перешло в виде, более или менее искаженном;

бб) к числу таких-то преданий, без всякого сомнения, должно отнести и некоторые, сохранившиеся в языческих религиях, понятия о троичности в Боге, потому что понятия эти крайне смешаны, неясны, неотчетливы, неопределенны, тогда как если бы сам разум высказал их, вследствие своего познания Пресвятой Троицы, они естественно имели бы характер отчетливости и определенности, подобно всем другим познаниям;[531]

вв) надобно, наконец, заметить, что встречающиеся в религиях языческих понятия о троичности в Боге не имеют почти никакого сходства с *истинным* учением о Пресвятой Троице, или Христианским;[532] следовательно, если и приписать их уму, то, как *заблуждения,* они справедливее должны служить доказательством той мысли, что разум сам собой не в состоянии постигнуть этого высокого таинства.

б) Тем, что понятия о Божеской Троице находят у философа Платона.[533] Но и Платон —

аа) говорит в этом случае с такой неотчетливостью и сбивчивостью, что лучшие из последователей его не знали, как его понимать, и одни думали, что учитель их допускал трех богов: бога высшего, который есть причина всего и отец мира; бога второго — низшего, который создан от первого, представляет собой какой-то разум, и через которого все сотворено; наконец, бога третьего, еще более низшего, который создан от второго и есть душа мира, или даже самый мир;[534] а другие полагали, что Платон допускал собственно не троицу, а четверицу в Боге, потому что три начала всего, друг другу подчиненные, подчинял еще какой-то высшей единице.[535]Отсюда —

бб) очевидно, что между учением Платона о трех или четырех богах неравного достоинства и учением Христианским о трех равночестных Лицах во едином Боге нет ни малейшего сходства, и некоторые из учителей Церкви не без основания называли Платона предтечей Ария;[536]

вв) естественно заключить, что понятия о Божеской Троице Платон высказывал, не как плод собственного соображения и разумного сознания (иначе он высказывал бы их с отчетливостью), а как понятия, откуда-то заимствованные и, может быть, неправильно или недостаточно усвоенные; а мог он позаимствовать эти понятия или из смешанных преданий языческих религий, или, как утверждали многие Христианские учители, из священных книг Ветхого Завета и общения с иудеями.[537]

---

[531] Vid. apud *Stolberg.* Geschichte der Relig. Jesu Christi Th. 1, Beylage 5: *Spuren früher Ueberlieferung van Geheimn. unsrer Relig. bei den Völkern.*

[532] Например, *Персидская Зендавеста* проповедует, во первых, верховное божество — *Церуане-акерене,* которое есть не что иное, как безначальное и бесконечное время, всегда погружено в свою неизмеримую бездну, невидимо и бессознательно; и во-вторых — еще два начала, начало доброе и начало злое, *Ормузда* и *Аримана*, которые вечно враждебны между собой и из которых первый есть творец мира доброго, а последней — творец мира злого (Zend-Auesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin... Riga 1767). Равным образом, хотя и в индийском религиозном учении говорится о Божеской Троице, *Браме*, *Вишну* и *Шиве*, но это не три лица во едином Боге, а справедливее — три только свойства, действия или проявления одного и того же верховного *Пара-Брамы,* все из себя порождающего и все собою оживляющего: “миром, верует индиец, управляют Брама, Вишну и Шива; первый — созидающее могущество, второй — сохраняющая мудрость, третий — разрушительный гнев правосудия; первый — материя, из которой все творится, второй — пространство, в котором все живет, третий — время, все разрушающее; первый — солнце, дающее жизнь, второй — вода, поддерживающая ее, третий — огонь; первый — прошедшее, второй — настоящее, третий — будущее” (Ост-Индия; изд. Семена и Стойковича, стр. 40, Москв. 1846). Если же в других местах учения эти Брама, Вишну и Шива олицетворяются, то представляются, как три отдельные бога, и притом с самыми странными свойствами, каждый имеет у себя несколько супруг и от них бесчисленное поколение богов. Шива, например, изображается так: “он носится и мечется, окруженный легионом демонов и духов, нетрезвый, с растрепанными волосами, покрытый пеплом жертвенных костров, украшенный черепами и костями, то громко хохочет, то страшно ревет” и под (Там же стр. 45. 69 и след.).

[533] *Plato,* Epist 2 ad Dionys (apud *Euseb.* Praep. Evang. lib. II, cap. 20); Epist. 6 ad Hermiam, Erastum et Corisoum.

[534] *Plotin.* Ennead. V, lib. 1, cap. 3,8. 13; *Numenius* apud Evseb. Praepar. Evang. lib. II, cap. 20; *Macrobius,* in somnium Scipionis lib. 1, cap. 14.

[535] *Proclus*, in Commentar. ad Timaeum lib. II; *Juslin*. Cohort, ad Graecos: ὁ γοῦν Πλατὼν ποτέ μέν τρεῖς ἀρχάς τοῦ παντός είναι λέγει, θεόν, καί ὑλήν, καί είδος, ποτέ δέ τέσσαρας, προστίθησι γάρ καί τήν καθόλου ψυχήν.

[536] *Cyrill.* adversus Julianum lib. 1. Conf. *Baltus,* Défense des SS. Pères accusés de platonisme, liv. II, c. 3.

[537] *Justin.* Apolog. 1, n. 59. 60; Exhort. ad gent. n. 3-6; *Clem. Alex.* Strom. lib. V, p. 710; *Euseb.* Praerar. Evang. lib. II, cap. 20; *Theodoret.* contra Graecos serm. 2; *Augustin.* de doctr. Christ, lib. I, c. 28.

в) Некоторыми умственными соображениями о существе Божьем, которые будто бы вполне объясняют возможность и даже необходимость троичности Лиц во едином Боге. Но соображениям этим отнюдь нельзя приписывать столь высокого достоинства. Например, считаемое между ними наилучшим состоит в следующем: “в Боге, как Духе, необходимо различать, во-первых, двоякое действие, именно — действие разумения и действие желания, и во-вторых, начало обоих этих действий. А так как в Боге не может быть ничего случайного и преходящего, то каждое из этих действий, равно как и начало их, должны иметь самостоятельность: И следовательно, в одном и том же существе Божьем необходимо допустить три различные между собой и самостоятельные лица: Отца, как начало действий разумения и желания, действие разумения или Сына, и действие желания или Святого Духа.[538] Но изъяснять подобным образом христианское учение о Пресвятой Троице не значит ли искажать это учение, или вовсе его не понимать?

2) *Истинное* мнение касательно отношения таинства Пресвятой Троицы к здравому разуму есть мнение святых Отцов и учителей Церкви. Отвергая и ту мысль, будто таинство это противоречит здравому разуму, и ту, будто оно совершенно для нас постижимо, они, однако, допускали, что так как Пресвятая Троица отчасти отобразилась в своем творении, то и разум наш может находить для себя некоторые подобия ее в мире действительном, только подобия самые слабые и несовершенные. Поэтому и сами, при случае, пользовались такого рода подобиями, желая сколько-нибудь приблизить к обыкновенным понятиям непостижимое таинство: указывали, например, на солнце, луч солнечный и свет, имеющие между собой и единство и различие; на корень, ствол и плод одного и того же дерева; на родник, ключ и поток, неразрывно соединенные между собой и однако различные: на три свечи, горящие в каком либо месте, и разливающие один нераздельный свет; на огонь, блеск от огня и теплоту, представляющие собой также троичность в единстве; на три разные способности в одной и той же душе человека, ум, волю и память, или сознание, познание и желание и т.п.[539] К этим сравнениям, без сомнения, можно присовокупить и несколько других из мира физического и духовного: так, в мире физическом — всякое тело непременно имеет три измерения: широту, длину и глубину; пространство, в котором тела находятся, имеет те же самые три измерения; время, в котором тела развиваются или изменяются, слагается также из трех необходимых частей: прошедшего, настоящего и будущего; в мире духовном — всякая истина непременно заключает в себе три условия: представление, предмет представляемый и согласие представления с предметом; всякая добродетель — тоже три: свободное действие, закон и согласие свободного действия с законом и под. Но, позволяя себе, в случае нужды, указывать на подобные образы преестественной Троицы в мире, мы должны твердо помнить, что все они, как замечали еще древние учители Церкви, бесконечно отстоят от Первообраза, могут только отчасти напоминать Его, но далеко не объясняют, и что, потому, ими надобно пользоваться с крайней осторожностью и благоразумием.

“Чего я ни рассматривал сам с собой в любознательном уме своем, говорит *святой Григорий Богослов,* чем ни обогащал разума, где ни искал подобия для этого (таинства Пресвятой Троицы), но не нашел к чему бы дольнему можно было применить Божье естество. Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения. По примеру других, представлял я себе родник, ключ и поток, и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток нераздельны временем, и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, во-первых, чтоб не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающаяся; во-вторых, чтоб

---

[538] Vid. apud *Stattler,* Theolog. theoret. tractat. V, et *Zimmer.* Theolog. Christ. pag. III, § 58. Но гораздо страннее умственные доказательства троичности в Боге, какие представлял схоластик Раймунд Лулл, хвалившийся их непререкаемой ясностью и убедительностью. Одно из них, например, состоит в следующем: In Deo debet esse *bonificativum*, *bonificabile* et *boniftcans.* Atqui bonificativum ejusmodi est Pater, bonificabile est Filius, et bonificans est Spiritus Sanctus. Ergo ex eo patet, tree esse in Deo admittendas personas... (Lib. de demonstr. acquiparent.).

[539] *Tertull.* advers. Prax. cap. VIII; *Athanas.* coutra Arian. orat. IV; *Gregor. Naz.* de Theolog. orat. V; *Gregor. Nyssen.* contra Evnom. lib. 1; *Augustin* de fide et symbolo c. IX, n. 17; de Trinit. lib. IX, n. 18; X, n. 19; XIV, n. 8. 13; XV, n. 28; *Святитель Димитрий Ростовский.* Розыск, стр. 292: “Есть душа образ Божий, понеже имать тройственную силу, а едино естество. Силы же души человеческие сия суть: память, разум, воля. Памятью подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волей Богу Духу Святому. А якоже в Святой Троице аще и три суть Лица, обаче не три бози, но един Бог: сице и в души человеческой аще и три суть душевные силы, обаче не три души, но едина душа...”

таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтоб в несложном естестве не потерять представление о какой либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтоб, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица, и не со делать их силами Божьими, которые в Отце существуют, но несамостоятельны. Потому что и луч, и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества солнца. В-третьих, чтоб не приписать Богу вместе и бытия и небытия (и к такому заключению может привести сей пример); а это еще нелепее сказанного прежде... И 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 отступиться от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих до истины, держаться же образа мыслей более благочестивого, остановившись на немногих речениях, 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, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу — единому Божеству и единой Силе."[540]

§ 30. Нравственное приложение догмата.

Поклоняясь Отцу и Сыну и Святому Духу, трем Лицам во едином существе —

1) Будем помнить, что и в каждом из нас, в некоторой степени, отражается пребожественная Троица.

Отражается —

а) в трех составных частях нашего существа, духе, душе и теле: отселе научимся заботиться о том, да будет *ваш дух и душа и тело во всей целости… без порока* (1Фес. 5:23), да соблюдается между ними то единство и согласие, которые установлены самим Творцом; да не преобладает в нас тело над душой и душа над высшими стремлениями духа, но да пребывают все в своем чине и должном отношении между собой.

Отражается —

б) в трех главных силах нашей духовной природы, уме, воле и чувстве; научимся сохранять и здесь естественное единство и согласие, т.е. чтобы ни одна из этих сил не была подавляема или пренебрегаема на счет другой, напротив, чтобы все согласно стремились к целям своим: ум — к высочайшей Истине, воля — к высочайшему Добру, чувство — к высочайшему Блаженству, и все находились в надлежащем отношении между собой — воля в подчинении разуму, чувство в подчинении разуму и воле или нравственному закону.

2) Будем помнить, что и все мы, хотя не едины по существу, как едины суть Три свидетельствующие на небесах, однако — представляем единое сообщество человеческое; а потому, хотя разделены друг от друга, но можем приходить в теснейшее нравственное единство между собой, и иметь как бы единый ум, единую волю, единое чувство. Средства к тому указаны нам самим Триипостасным в единстве христианской веры, в единстве христианской любви, в единстве христианской надежды (Ефес. 4:3-6; Ин. 13:34; 17:21).

3) Будем, наконец, помнить и то, что хотя мы создания Божьи и даже слабейшие из сознаний, но, сделавшись Христианами, сделались причастниками Божественного естества (2Пет. 1:4); что по благодати Духа Святого, возродившего нас, все мы чада Отца небесного и братия единородного Сына Его (Ин. 1:12-13; Лук. 8:21). А потому можем приходить в теснейшее нравственное единение и с самим Триединым, если только, веруя в Него и стремясь к Нему надеждой, возлюбим Его *всем сердцем* своим, *всей душой* своей и *всем разумением* своим (Мф. 22:37). Тогда, без сомнения, исполнится над нами

---

[540] Слово 31, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 131-133; Срав. IV, стр. 223. Подобным образом рассуждал и Иларий: Si qua nos, de natura Dei tractantes, comparationum exempla afferemus, nemo ea existimet absolutae in se rationis perfectionem continere; comparatio enim terrenornm ad Deum nulla est... Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur, quam Deo apta: quia intelligcntiam magie significet, quam expleat (De Trinit. lib. 1, n. 19).

обетование Спасителя: *кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23), — и мы поймем значение слов Апостола: *разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас* (1Кор. 3:16).

2. О равенстве и единосущии Божеских лиц.

§ 31. Связь с предыдущим, краткая история догмата и смысл церковного о нем учения.

Догмат о равенстве и единосущии Божеских Лиц сам собой вытекает из догмата, только что нами рассмотренного. Если в Боге, действительно, три отдельные и самостоятельные Лица, Отец, Сын и Святой Дух, и если *сии три суть едино* и совершенно нераздельны по существу, то значит все Они и совершенно равны между Собой, все единосущны; значит и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, но так, что не три бога, а один Бог. Потому очень естественно, если Церковь Христова, постоянно и неизменно содержа догмат о троичности Лиц в Боге, при единстве существа, столько же неизменно всегда содержала и догмат о равенстве и единосущии Божеских Лиц.

Но между частными членами Церкви нередко появлялись такие, которые извращали и этот догмат, хотя не одинаковым образом. Одни отвергали равенство и единосущие всех трех Лиц, Отца и Сына и Святого Духа; другие вооружались собственно против равенства и единосущия Сына с Отцом, третьи — против равенства и единосущия Святого Духа со Отцом и Сыном.

Первые выражали свое мнение также не одинаково. Некоторые приписывали Отцу и Сыну и Святому Духу хотя и Божественную природу, но не одну и Ту же, а различную, и говорили, что Отец есть высший между Ними, Сын менее Отца, Дух Святой менее и Сына.[541] Другие приписывали Божескую природу только Отцу и Сыну, но также различную, называя Сына низшим Отца; Духа же Святого признавали сотворенным.[542] Еще некоторые, хотя приписывали всем трем Лицам одну и Ту же Божественную сущность (субстанцию), но так, что одну часть этой сущности исключительно усвояли Отцу, другую — исключительно Сыну, третью — исключительно Святому Духу, и следовательно, совершенно разобщали Их между Собой.[543] В опровержение этих еретических мнений, которые впрочем никогда не усиливались, находим замечания у святых Григория богослова, Василия Великого, Илария и Августина.[544]

Еретики, отвергавшие божество второго Лица Святой Троицы, т.е. равенство и единосущие Сына с Отцом. были гораздо многочисленнее, и по временам производили сильнейшие движения в Церкви. Таковы были:

а) еще в век Апостольский — Керинф и Евион: их-то, по свидетельству древних, и имел в виду святой Апостол Иоанн, когда писал свое Евангелие, с такой очевидностью показывающее божество Сына;[545]

б) во втором столетии — Карпократ, Феодот и Артемон с последователями, которые, желая основать свое лжеучение на Слове Божьем, отвергали Евангелие Иоанново, повреждали другие священные книги и извращали смысл Писаний произвольными толкованиями,[546] но находили себе ревностных обличителей в Иринее, Тертуллиане и других учителях Церкви;[547] в) в третьем веке — Павел

---

[541] Таковы: Фавст, один из главнейших Манихеев (apud *Augustin.* lib. contra epist. Fundamenti cap. 2), Донат, основатель Секты Донатистов (apud eundem lib. de haeres. cap. 69) и Аполлинарий (apud *Gregor. Nazians.* Epist. 1 ad Cledonium).

[542] Державшихся этой мысли, по словам святого Василия Великого, было весьма много в его время (Epist. 70 ad Epist. Galliae et Italiae).

[543] О них безымянно упоминают Иларий (de Trinit. lib. 6) и Августин (de haeres. cap. 74).

[544] Loc. citat. А Иларий в особенности — in libr. contra Auxentium.

[545] *Iren*. adv. haeres. 1, cap. 26; III, cap. II, n. 1; V, cap. 1, n. 3; *Hieronym.* de vir. illustr. cap. 9; *Euseb.* H. E. III, 27 et 38; *Epiphan.* haeres. 28.

[546] *Iren*. adv. haeres. 1, 25; *Hippolyt.* adv. Noët. cap. 3; *Epiphan.* haeres. 54 et 55; *Euseb*. H. E. IV, 7; V, 28; *Theodoret*. H. E. II, 4; *Augustin.* haeres. 33.

[547] Loc. citat. et *Tertull.* de praescript. haeres. cap. 54.

Самосатский, отвергавший личность Слова или Сына Божия и божество Иисуса Христа,[548] и обличенный двумя Антиохийскими соборами (в 264 и 270 г.).[549] Но самым опасным из всех еретиков этого рода явился было —

г) в четвертом веке — Арий, пресвитер александрийский. Он учил, что Слово, или Сын Божий получил начало бытия во времени, хотя и прежде всего; что Он сотворен из ничего, хотя потом через Него Бог сотворил все; что Он называется Сыном Божьим, только как совершеннейший из сотворенных духов, а имеет естество не божеское, и следовательно, совсем иное, нежели Отец.[550] Против такого богохульного лжеучения, взволновавшего весь Христианский мир и увлекшего весьма многих, созван был (в 325 г.) первый вселенский Собор, на котором 318 первосвятителей Церкви единодушно выразили древнее учение православия, и изрекли осуждение против еретиков следующим образом: “веруем... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, света от света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна (ὁμοούσιον) Отцу... Глаголющих же о Сыне Божьем, яко бысть время, егда не бе, или яко прежде, нежели родитися, не бе, или яко от не сущих бысть, или из иные Ипостаси или сущности глаголющих быти, или превратима или изменяема Сына Божия, сих анаефматствует кафолическая и Апостольская Церковь.”[551]

Вскоре в недрах арианства образовались три секты: собственно а р и а н е , утверждавшие, что Сын, как существо сотворенное, ни в чем не подобен Отцу (κατά πάντα ανόμοιος τώ Πατρί), и потому называвшиеся еще аномеями, а по главным своим вождям, Аэцию и Евномию, аэцианами и евномианами; п о л у а р и а н е (в числе их известнейшие — Василий анкирский, Евсевий кесарийский и Евсевий никомидийский), которые учили, что Сын не есть тварь, а есть истинный Сын Божий, рожденный от Отца и прежде век, но только признавали Его не единосущным (ὁμοούσιον), а подобосущным (ὁμοιούσιον) Отцу; наконец третьи, занимавшие средину между арианами и полуарианами, и называвшиеся а к а ц и а н а м и , по имени главы своего Акация: они проповедывали, что Сын подобен (ὁμοιος) Отцу, но подобен не по существу и божеству, а только как образ, отражающий в себе первообраз.[552] Все эти еретические толки в мельчайших своих подробностях были опровергнуты на нескольких поместных соборах, и особенно в сочинениях знаменитейших учителей Церкви, Афанасия и Василия Великих, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Григория Нисского, Епифания, Илария, Амвросия, Кирилла Александрийского и других (553).[553] С тех пор арианство, мало-помалу, начало ослабевать, но не исчезло совершенно. В средние века мыслей Ария держались многие из кафаров или албанцев;[554] с 16 столетия —

---

[548] *Epiphan.* haeres. 65; *Philastr.* haer. 64; *Euseb*. H. E. V, 28; VII, 27; *Theodoret*. H. E. 1, 4; II, 8.

[549] *Euseb.* H. E. VII, 28 et seqq.; *Hieronym.* de vir. illustr. cap. 71; *Athanas.* de synodis.

[550] *Epiphan.* haer. 69, n. 12; *Socrat.* H. E. 1, 5. 6; *Sozom.* H. E. 1, 15; *Theodoret*. H. E. 1, 4; *Hilar.* de Trinit. IV, 11.

[551] См. “в книге Правил...” символ 318-ти святых Отцов первого вселенского Собора. Более всего в этом символе не нравилось арианам слово — ομοούσιος. *единосущный,* так прямо изобличавшее их заблуждение. “Этого слова, говорили они, нет в Священном Писании.” Правда, отвечали им защитники православия, но за то есть в Писании мысль, есть ясное учение, выражаемое этим словом; а если мы должны так веровать почему же не должны так и говорить (*Phaebad.* Orthod. fid. cap. III. V; *Athanas.* Decret. Synod. Nicen. n. 28; *Augustin.* epist. 238). “Не употреблялось это слово у предшествовавших учителей,” говорили еще некоторые. Несправедливо: оно употреблялось, хотя и редко, как-то: у святого Григория Чудотворца (De fide cap. II), у Феогноста (apud *Athanas.* epist. ad Episc. African.), у святого Дионисия Александрийского (Epist. ad Dionys. Roman.) и у других, по свидетельству не только святого Афанасия Великого (Epist. ad Ep. African.), но и Евсевия Кесарийского, который сам восставал против упомянутого слова, а потом сознался, что встречал его у древних знаменитых учителей (Epist. de fide, Nicaeae exposita, apud *Theodoret.* H. E. I, II, al. 12; *Socrat.* H. E. 1, 8), и даже по сознанию арианина Филосторгия (H. E. 1, 7). Почему же редко употреблялось слово ομοούσιος до никейского Собора, объясняет святой Иларий: потому, что пока не определен был смысл этого слова самой Церковью, оно легко могло быть объясняемо превратно, например, так, как употребляли его Маркиониты и Валентиниане, допускавшие эманатизм в Боге, или Саввелиане, сливавшие Божеские Ипостаси (*Hilar.* de Trinit. IV, 4).

[552] *Epiphan.* haer. 73 et 74; *Rufin.* H. E. I, 25; *Socrat.* H. E. II, 30. 35. 40; *Sozom.* H. E. II, 33; III, 15; *Theodoret*. H. E. II, 25.

[553] Перечислять здесь эти многочисленные сочинения было бы излишне: их легко найти в реестре творений того или другого Отца по самим заглавиям.

[554] *Moneta* adv. Cathar. et Walden. lib. III, cap. 3, p. I. § 1.

значительнейшая часть анабаптистов и социниане, которые видят во Христе только простого человека;[555] в новейшие времена это же лжеучение проповедуют натуралисты и рационалисты.

Из числа еретиков, отвергавших божество Святого Духа, и следовательно, Его равенство и единосущие со Отцом и Сыном, известны: Валентин (2 в.), который учил, что Святой Дух не отличается, по природе своей, от ангелов;[556] ариане, видевшие в Духе Святом творение Божье;[557] и даже полуариане, разделявшие те же самые мысли.[558] Но главой духоборцев справедливо признается константинопольский патриах Македоний. Он открыто и с особенной дерзостью восставал против учения о божестве Святого Духа, называл Его творением Сына, служебным Отцу и Сыну, и вскоре приобрел себе многочисленных последователей между арианами и полуарианами.[559] В тоже время, однако, нашлись и ревностные обличители этой ереси. Православные учители Церкви — Василий Великий, Григорий Богослов, Афанасий Александрийский, Григорий Нисский, Амфилохий, Амвросий, Диодор Тарсийский и другие написали в опровержение ее особые сочинения.[560] Еще торжественнее ее осудили Соборы — александрийский (362 г.), иллирийский (374), иконийский (377) и наконец константинопольский, второй вселенский (381). Отцы последнего Собора, в охранение православия, пояснили член символа веры о Святом Духе следующими словами: “веруем... и в Духа Святого, Господа животворящего, иже от Отца исходящего, иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшего пророки....”

Таким образом защищая и объясняя, по случаю разных ересей, догмат о равенстве и единосущии Божеских Лиц, Святая Церковь постоянно имела одну и Ту же мысль, которую содержит и доселе, что “Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святой, обаче не три бози, но един Бог.”[561] Называет Богом каждого из Них порознь, Отца, и Сына, и Святого Духа, потому что каждый из Них есть Лицо самостоятельное и обладающее всеми Божескими совершенствами. Но говорит, что все Они, Отец и Сын и Святой Дух суть не три бога, а один Бог: потому что они обладают Божескими совершенствами нераздельно; потому что Они имеют единое существо, единое божество, единое хотение, единую силу, власть, величие, славу; потому что разность Их, как трех Лиц, основывается не на различии Божеских свойств, которые у всех Трех нераздельны, но только на различии свойств личных, в силу которых Отец есть именно Отец, Сын — Сын, и Дух — Дух, а то, что составляет собственно божество, у всех Их одно и тоже. Объясняя это, святой Григорий Богослов говорит: “Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Святой, с сохранением в каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, также Бог; первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия.” И в другом месте: “у нас один Бог, потому что Божество одно, и к единому возводятся Сущие от Бога, хотя и веруется в Трех; потому что как один не больше, так и другой не меньше есть Бог; и один не прежде, и другой не после — Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся; и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Поэтому когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие; тогда представляемое нами одно. А когда имеем в мысли Тех, в которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нет довременно и равночестно; тогда Покланяемых — три.” Также в третьем месте: “в

---

[555] *Bock.* Histor. Antitriuit. T. I, P. I, p. 369; *Faust. Socin·* Disput. de Cbristi nat. in *B*. FF. Polon. T. I, P. 1, p. 781; *Cathech. Racov.* quaest. 53. 71. 73.

[556] Vid. apud *Athanas.* orat. 2 et Conf. *Origen.* de princip. lib. II, cap. 7.

[557] *Epiphan.* haeres. 69. 76; *Hieronym.* Epist. ad Pammach. 38.

[558] *Epiphan.* haeres. 73.

[559] *Socrat.* H. E. II, 45; *Sozom.* IV, 27; *Epiphan.* haer. 74; *Augustin.* de haeres. cap. 52.

[560] *Basil* de Spirit. S.; *Gregor. Nasians.* Orat. XXXI; *Athanas.* epist. ad Serapion.; *Gregor. Nyss.* de Trinit. et de Spirit. S.; *Amphiloch.* Epist. Syn. contra Pneumat. in Coteler. Monum. II, 99 et sqq.; *Ambros.* de Spirit. S.; *Diodor.* apud Phot. Biblioth. cod. CII.

[561] Или, как в Богослужебных книгах: “Три пою, херувимски, святое Тебе божество: светы и свет, и живот и животы, Бога рождшого, Бога рожденного, Бога от Отца исходящого, Духа живаго” (Постная Триодь, лист. 228 на обор.). “Не три боги славим, но едино Божество, три же воистину ипостаси чтим, Отца нерожденна, и рожденна Сына от Отца, и исходна от Отца Святого Духа, — Бога единого три, аще и авание коеждо, якоже Бог есть, верно славимая” (Постная Триодь, лист. 224 на оборот. М. 1835).

Божестве единица, но тричисленны Те, которым принадлежит Божество. Каждый есть единый Бог, если именуешь одного. И опять, един Бог безначальный, из которого богатство Божества, когда слово упоминает о Трех... Тремя богами можно было бы назвать тех, которых разделяли бы между собой 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 поэтому не нарушается и единичность, которой великая слава в единой гармонии Божества."[562]

§ 32. Божество Отца.

В Божестве первого Лица Святой Троицы не сомневался никто и никогда даже из самих еретиков, отвергавших божество двух прочих Лиц. И это очень естественно:

а) потому, что не признавать никого за Бога человек не может, не отказавшись прежде совершенно от здравого разума (Пс. 13:1), и вместе —

б) потому, что божество Отца с такой ясностью изображено в Священном Писании, что не остается ни малейшего повода к каким либо недоумениям и колебаниям.

Сам Христос-Спаситель называет своего Отца:

а) Богом: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16);

б) Богом единым и истинным: *сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3);

в) Господом неба и земли: *славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам* (Мф. 11:25).

Святые Апостолы также весьма часто называли Отца —

а) Богом, начиная почти каждое свое послание к Христианам словами: *благодать вам и мир от Бога отца нашего* (Рим. 1:7; 1Кор. 1:3; 2Кор. 1:2; Гал. 1:3; Ефес. 1:2; Филип. 1:2; Кол. 1:3 и др.), и наставляя их единодушно и едиными устами славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа (Рим. 15:6; Кол. 1:12; 3:17);

б) Богом единым: *но у нас один Бог Отец, из Которого все* (1Кор. 8:6; Ефес. 4:6);

в) Богом благословенным: *благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения* (2Кор. 1:3; 1Пет. 1:3; Ефес. 1:3 и др.).

Приводить еще доказательства этой истины из Священного Предания было бы вовсе излишне. Заметим только, что исповедуя ее, древние учители Церкви приписывали Богу Отцу разные выразительные названия, каковы: Само-бог, Всецело-бог, Сущий над всеми Бог,[563] Бог всего, Отец всего, Творец всего,[564] Вседержитель, Все-царь и под.[565]

§33. Доказательства из Священного Писания Божества Сына и Его единосущия с Отцом.

Не с меньшей ясностью изображено в Священном Писании и божество второго Лица Святой Троицы, Сына Божия, равно как Его единосущие со Отцом. Относящиеся сюда священные тексты двух родов: одни говорят непосредственно о божестве Сына Божия; другие свидетельствуют о божестве Иисуса Христа. Но так как Иисус Христос есть не кто другой, а именно Сын Божий, ипостасно воспринявший естество человеческое: то и нет нужды разделять те и другие. В этих текстах, которых бесчисленное множество, Священное Писание усвояет Иисусу Христу или Сыну Божию все, что только может приличествовать истинному Богу, как то:

1) Именования Бога. Оно называет Его —

---

[562] "Творения святых Отцов" в русск. перевод. III, стр. 315 и 115; VI, стр. 224.

[563] Αύτόθεος (*Origen.* in Joann. T. II, n. 2. 3); κάθολος Θεός *(Euseb.* Orat. panegyr. in H. E. X, 14); ό επί πάντων Θεός (Constit. Apostol. III, 17; *Origen.* contra Cels. VI, 47; *Basil,* epist. 38, n. 4).

[564] Θεός τών όλων *(Clem.* Strom. II, 9; *Ewseb*. H. E. X, 4; *Athanas,* contra Arian. Orat. II, n. 75); Πατήρ τών όλων *(Justin.* Apolog. 1, n. 45. 61. 63; *Iren*. advers. haeres. IV, 20, n. 1); ποιητής τών όλων *(Justin.* Dialog, cum Tryphon. n. XXXV, LVI).

[565] Παντοκράτωρ *(Polycarp.* Smyrn. n. 14; *Irew*. adv. haer. 1, 10; III; 6, n. 2); παμβασιλεύς (Clem. Strom. VII, 5; *Euseb.* Demonstr. Evang. 1, 5).

а) Богом: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога* (Ин. 1:1-2). Здесь —

аа) Слово называется Богом,[566] очевидно, в том же самом смысле, в каком и Бог Отец, у которого оно было искони; следовательно, — в смысле собственном;

бб) под именем Слова, без всякого сомнения, понимается Сын Божий, Иисус Христос; ибо, продолжая свою речь, Евангелист говорит: *И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца... ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (14,17).

б) Богом воплощенным: *и беспрекословно — великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе* (1Тим. 3:16). О каком Боге здесь речь, это очевидно само собой.[567]

в) Господом: *но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1Кор. 8:6; срав. Мф. 22:43-44); Господом славы: *если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1Кор. 2:8); Господом Богом: *внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян. 20:28). Под именем Господа Бога, стяжавшего Церковь кровью своей, нельзя понимать никого из Божеских Лиц, кроме Сына[568] (См. также Иуд. 4).

г) Богом истинным: *знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1Ин. 5:20). Сильнее этого свидетельства, кажется, и быть не может. Здесь Апостол называет Иисуса Христа:

аа) Сыном Божьим *истинными*, следовательно, Сыном в смысле собственном, а не переносном, Сыном естественным, рожденным от существа Отца, а не усыновленным по благодати;

бб) называет вместе и *Богом истинным,* как показывает указательное — *сей* (οὑτος), которое, без сомнения, должно быть относимо к ближайшему лицу;

вв) называет Богом истинным в таком же точно смысле, в каком за несколько слов назвал истинным Богом и Бога Отца.[569]

д) Богом великим: *явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа* (Тит. 2:11-13). Что наименование *великого Бога* принадлежит здесь Иисусу Христу, а не кому либо другому, в этом удостоверяемся:

аа) из самого образа речи на греческом языке;[570]

бб) из смысла речи: она, очевидно, указывает на будущее мздовоздаяние и славное пришествие Бога-Судии, которого Христиане ожидают, — а из других мест Писания известно, что *Отец и не судит*

---

[566] В выражении Евангелиста: *Слово было Бог,* Θεός ήν ὁ Λόγος — подлежащим должно считать — ὁ Λόγος, Слово, как стоящее с артиклем, а сказуемым — Θεός, Бог, стоящее без артикля, подобно тому, как в словах Спасителя: *Бог есть дух,* πνεῦμα ὁ Θεός (Ин. 4:24) подлежащее — ὁ Θεός, хотя стоит на втором месте, а сказуемое — πνεῦμα.

[567] В латинской Вульгате слово *Бог* в этом тексте, неизвестно почему, опущено; но в подлиннике, т.е. в кодексах греческих оно встречается потоянно (*Scholz,* Nov. Test, graece ad fidem test, critic, vol. II, p. 33., Lips. 1636), и так же читали настоящий текст древние учители Церкви: святой Иоанн Злотоуст, (homil. in hunc locum), Василий Великий (Epist. 261, Opp. T. III, p. 401, ed. Benedict.), Дидим (Tractat. de Trinit.) и другие.

[568] Первым из приведенных текстов пользовались против ариан — святой Иоанн Златоуст (homil. V contra Anom.), святой Афанасий (de decret. Nic. Synod.) и святой Кирилл (Thesaur. lib. 9); вторым и третьим — тот же святой Кирилл (Thesaur. lib. 32).

[569] В таком смысле приводится этот текст у святого Василия Великого (“Творения святых Отцов” VII, стр. 175) и святого Кирилла (initio Dialog. IV).

[570] Ибо по-гречески перед словами: *великого Бога и Спаса нашего,* τοῦ μεγάλου Θεοῦ καί Σωτήρος ήμών, стоит только один артикль, и след. оба эти названия относятся к одному Лицу Иисуса Христа, Ἰησοῦ Χρίστοῦ. Но если бы имя *великого Бога* указывало на одно лицо, а имя *Спаса нашего* — на другое, в таком случае, по свойству греческого языка, надлежало бы стоять двум артиклям, одному перед словами: *великого Бога*, другому перед словами: *Спаса нашего.*

никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5:22), и что именно Сын явится некогда во славе своей судить живых и мертвых, как сам Он неоднократно о том свидетельствовал (Мф. 24:3-43; Марк. 13:3-33; Лук. 17:22-37);

вв) наконец из сравнения настоящего места с 10 стихом той же главы, где Апостол безраздельно назвал Иисуса Христа Спасителем Богом: *дабы они* (в общем смысле — христиане) *во всем были украшением учению Спасителя нашего, Бога*.[571]

е) Богом благословенным. Апостол, перечисляя разные преимущества иудеев, говорит между прочим: *которым принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь* (Рим. 9:4-5). Относить последние слова к Иисусу Христу, а не к Богу Отцу, заставляют

аа) образ речи: выражение — *сущий над всем* (ὁ ὢν ἐπί πάντων), непререкаемо указывает на предыдущее подлежащее, т.е. на Христа во плоти;

бб) связь речи: сказав, что Христос от иудеев только *по плоти,* Апостол естественно располагает ожидать мысли, кто же Христос *не по плоти*;

вв) цель речи: на происхождение Иисуса Христа от иудеев по плоти Апостол указывает, как на одно из преимуществ избранного народа, и притом как на преимущество важнейшее, — в чем же будет состоять это преимущество, если Христос — простой человек, и не к Нему относятся последние слова: *сущий над всем Бог, благословенный во веки*?[572] Важность этого свидетельства столько же непререкаема:

аа) в нем Иисус Христос называется Богом, *сущим над всем,* т.е. верховным, точно так, как в другом месте называется Бог Отец (Ефес. 4:6);

бб) Богом *благословенным,* также подобно Богу Отцу (2Кор. 1:3; Ефес. 1:8);

вв) Богом, *благословенным во веки* — тоже совершенно сходно с Богом Отцом (2Кор. 11:31), и наконец —

гг) все это заключается частицей: *аминь,* которая, по употреблению в Священном Писании, всегда усиливает или запечатлевает истину, и которой тот же Апостол в другом месте заключил подобное же славословие единому истинному Богу, в противоположность богам ложным: *служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь* (Рим. 1:25).

2) Божеское естество, совершенное равенство и единосущие с Богом Отцом.

а) Божеское естество. Сюда относятся преимущественно два изречения святого Апостола Павла:

аа) первое — в послании к Колоссянам: *ибо в Нем* (Иисусе Христе) *обитает вся полнота Божества телесно* (2:9), где всецело приписывается Христу естество Божеское (срав. Рим. 1:20);

бб) второе — в послании к Филиппийцам: *ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (2:5-8). Здесь выражения: *будучи образом Божиим* (εν μορφή θεοῦ ὑπάρχων) и *быть равным Богу* (τό εἶναι ἴσα θεώ) ясно противополагаются выражениям: *приняв образ раба* (μορφήν δούλου λαβών), *сделавшись подобным человекам* (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Но как последние выражения, очевидно, означают в лице Иисуса Христа именно естество человеческое; так, следовательно, и первые — означают в Нем естество Божеское.[573] А кроме того Апостол выражается:

---

[571] О Сыне разумели рассмотренные нами слова Апостола (Тит. 2:13) святой Афанасий (lib. de communi essent. Patr. et Fil.), святой Василий Великий (“Творения святых Отцов” VII, стр. 176) и святой Кирилл (Thesaur. lib. 32).

[572] К Сыну относили эти слова: Ириней (contra haer. III, 18), Тертуллиан (contr. Prax. 13 et 16), Афанасий Великий (contr. Arian. orat. 2 et 5), Григорий Нисский (contr. Eunom. lib. X), Амвросий (de Spirit. S. 1, cap. 3; de fide IV, 6), Августин (de Trinit. II, 13) и друг.

[573] “Утверждаю, говорит святой Василий Великий, что выражение: *будучи образом Божиим* (Фил. 2:6) равносильно выражению: быть в сущности Божией. Ибо как слова: *приняв образ раба* (ст. 7), означают, что Господь наш родился в сущности естества человеческого; так, конечно, и слова: *будучи образом Божиим*, показывают свойство Божией сущности” (“Творения святых Отцов” VII, стр. 45).

аа) что Христос, *будучи образом Божиим*, *не почитал хищением* (οὐχ' ἁρπαγμόν ἡγήσατο) *быть равным Богу*: значит, это равенство принадлежало Ему по праву, т.е. по естеству;

бб) что Он умалил или истощил Себя, когда принял образ простолюдина; значит, по естеству Он не есть раб Божий, не есть творение Божие, а есть сам Бог. Иначе в чем бы состояло Его умаление?

б) Совершенное равенство с Богом Отцом: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). *Ибо, что творит Он, то и Сын творит также* (19). *Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет* (21). *Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (26). *И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего* (10:28-29). *Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего* (14:7).[574]

в) Единосущие с Богом Отцом. Это открывается:

аа) из слов Спасителя: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30), значение которых мы уже видели;[575]

бб) из других слов Спасителя: *Видевший Меня видел Отца..., Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:9,11), значение которых также мы видели;[576]

вв) из третьих слов Спасителя: *если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего* (Ин. 8:19; срав. 14:7), которые необходимо предполагают единосущие Отца и Сына;[577]

гг) наконец, из четвертых слов Спасителя: *и все Мое Твое, и Твое Мое* (Ин. 17:10); *все, что имеет Отец, есть Мое* (16:15), предполагающих Ту же самую истину.[578]

3) Божеские свойства, каковы:

а) Вечность: *истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8:58). *И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (17:5). И еще яснее: *Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний* (Апок. 1:10; срав. ст. 12,17,18). *так говорит Первый и Последний, Который был мертв, и се, жив* (Апок. 2:8). *Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний* (Апок. 22:12-13).

б) Самобытность. Кроме слов, только что приведенных из Апокалипсиса, которые, указывая на вечность Сына Божия, указывают вместе на Его самобытность, сюда же относятся слова Спасителя: *ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26).

в) Вездесущие: *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3:13). *Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18:20).

г) Неизменяемость. Это свойство Сына Божия изображает святой Апостол, когда относит к Нему слова Псалмопевца: *в начале Ты, Господи, основал землю, и небеса — дело рук Твоих; они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают, как риза, и как одежду свернешь их, и изменятся; но Ты тот же, и*

---

[574] Всеми этими местами доказывает равенство Отца и Сына святой Кирилл Александрийский (о Святой и Животворящей Троице гл. 12 и 13, в Хр. Чт. 1847, III, стр. 23-26). Достойны также примечания и следующия слова его: “об этом ясе равенстве возвещает нам сам Владыка Христос и в другом месте, говоря: *как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца* (Ин. 10:15); и еще в ином: *никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня* (6:44). Отсюда мы познаем, что и Сын к Отцу, точно так, как и Отец к Сыну, приводит спасаемых. Где же тут раболепное служение, о котором говорят еретики? Где служение, приличное твари? Где тут видно неравенство между Отчею властью и (Сыновним) подчинением” (там же, стр. 27)?

[575] См. выше § 27 и примеч. 481.

[576] В том же § и примеч. 447.

[577] “Видите, замечает святой Кирилл Александрийский, как и здесь Ои показывает единосущие: *если бы вы знали Меня,* говорит, *то знали бы и Отца Моего*; ибо равносущное не узнается из разносущного. Существа разнородные и одно другому чуждые не могут объяснять себя взаимно; но имеющая одну природу познаются одно из другого” (Хр. Чт. 1847, III, стр. 31). “Если, размышляет также святой Василий Великий, кто познал Сына по сущности, тот познал и Отца (ибо сказано: *если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего* — Ин. 14:7); то есть Сын единосущен Отцу, потому что ничто бестелесное не может быть познаваемо из неподобной сущности” (“Творения святых Отцов” VII, стр. 146).

[578] См. выше примеч. 450. “Если, рассуждает святой Василий Великий, один Сын есть создание Отца, а все прочее — создание Сына? то Сказавший: *и все Мое Твое;* мог сие сказать; но, на основании Евномиева мнения, не следовало бы Ему присовокуплять: *и Твое Мое* (Ин. 17:10), ибо сам Сын не мог быть своим. Из сего открывается, что Он говорил это о своем сходстве с Отцом, и своей сущности во всем безусловно сходной с сущностью Отца, а не о тварях” (“Творения святых Отцов” VII, стр. 161).

лета Твои не кончатся (Евр. 1:10-12*)*, и когда далее в том же послании говорит: *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (13:8).

д) Всеведение. Это свойство усвояет Себе и Сам Спаситель: *все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27; Ин. 10:15). *И уразумеют все церкви, что Я есмь испытующий сердца и внутренности* (Апок. 2:23). Усвояли Ему и Апостолы: *теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел* (Ин. 16:30). *Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя* (Ин. 21:17). Или: *Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех 25 и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке* (Ин. 2:24-25). *В Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Кол. 2:3).

е) Всемогущество. *Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего* (Ин. 10:27-29). *Который* (Иисус Христос) *уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе всё* (Филип. 3:21*)*.

ж) Слава: *ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1Кор. 2:8; срав. Иак. 2:1).

4) Божеские действия и власть над всем существующим. Сын Божий называется:

а) Творцом мира. *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3). *Ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит* (Кол. 1:16-17; срав. Евр. 1:2 и 10).

б) Промыслителем. *Он есть прежде всего, и все Им стоит* (Кол. 1:17); *держа все словом силы Своей* (Евр. 1:3).

в) Совершителем чудес собственной силой: *как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет* (Ин. 5:21). *Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16:17-18).

г) Владыкой всего, Царем царствующих и Господом господствующих. *Он послал сынам Израилевым слово, благовествуя мир чрез Иисуса Христа; Сей есть Господь всех* (Деян. 10:36; срав. Иуд. 4). *Они будут вести брань с Агнцем, и Агнец победит их; ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей* (Апок. 17:14). *На одежде и на бедре Его написано имя: "Царь царей и Господь господствующих"* (Апок. 19:16).

5) Божеское почтение. Эту мысль выражает Священное Писание, когда —

а) заповедует вообще: *дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его* (Ин. 5:23); и когда вслед за тем повелевает, в частности:

б) веровать в Сына: *вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал* (Ин. 6:29). *А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа* (1Ин. 3:23; срав. Ин. 3:18; 6:40; Деян. 16:31; 20:21).

в) надеяться на Него. *Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте* (Ин. 14:1). *Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16:33). *Павел, Апостол Иисуса Христа по повелению Бога, Спасителя нашего, и Господа Иисуса Христа, надежды нашей* (1Тим. 1:1; срав. Мф. 12:11; Кол. 1:27),

г) любить Его. *Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема, маран-афа* (1Кор. 16:22; срав. Ин. 14:23).

д) призывать Его в молитве. *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю* (Ин. 14:13-14). *Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам* (Ин. 16:23; срав. Рим. 10:13; Деян. 22:16).

е) покланяться Ему. *Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии* (Евр. 1:6). *Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено*

небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Филип. 2:10-11).

ж) исповедовать Его. *Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге* (1Ин. 4:15). *Ибо если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению* (Рим. 10:9-10).

Правда есть в Священном Писании места, которые, на первый взгляд, не согласуются с учением о божестве Сына Божия и Его равенстве со Отцом, и которыми потому издревле пользовались еретики, отвергавшие Божество нашего Спасителя. Но надобно помнить:

а) что, по учению Священного Писания, Иисус Христос есть не только Бог, но и человек;

б) что, как Бог, Он имеет бытие от Отца, и вследствие того хотя единосущен Ему и совершенно равен, но по личным отношениям есть Сын Отца и занимает второе место в порядке Лиц Пресвятой Троицы; и

в) что, наконец, как Искупитель наш, он *во дни плоти Своей* находился в состоянии добровольного самоуничижения (Евр. 5:7; Фил. 2:6-8), соблаговолив принять на Себя наши грехи, разрешив заклятие, бывшее на нас (Гал. 3:13), и всецело исполнить волю Отца, определившего спасти мир кровью Сына Своего (Рим. 3:25). При свете этих мыслей мы удобно поймем истинный смысл тех мест Священного Писания, на которые во все времена указывали неправомыслящие в опровержение догмата о божестве Господа Иисуса. Так —

а) когда Он сказал: *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего* (Ин. 5:19), то сказал по личному отношению своему к Отцу, от которого и с которым имеет не только единое бытие, но и единое хотение, единое действование, единое могущество; а потому, естественно, все, что ни творит, творит всегда от Отца и со Отцом, и ничего не может творить только от самого Себя;[579]

б) когда сказал: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28), то сказал сколь по личному отношению к Отцу, как причине своей,[580] столь же — и по своему человечеству, которое, без сомнения, ниже божества;[581]

в) когда сказали: *восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17), — то сказал и как Сын Божий и как человек; ибо Бог есть Отец Его по естеству, а Богом Его сделался по домостроительству, поскольку Сын принял на Себя человеческую природу, — между тем, как по отношению к нам, наоборот, Бог есть Отец только по благодати, а Владыка и Бог по естеству;[582]

---

[579] "Невозможно и ни с чем несовместимо, чтоб Сын творил что либо такое, чего не творит Отец. Ибо все, что имеет Отец, принадлежит Сыну; как и обратно, принадлежащее Сыну принадлежит Отцу. Итак ничего нет собственного; потому что все общее. И самое бытие у Них общее и равночестное, хотя бытие Сына и от Отца" (*Святой Григорий,* слово 30, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 88). "*Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также*" (Ин. 5:19). И в другом месте: "что творит (Сын), творит от Отца и с Отцом: ибо одно и тоже, не подобное только, но тоже самое хотение, действование и могущество Отца и Сына и Святого Духа" (*святой Иоанн Дамаскин*, Точн. Излож. прав. веры кн. I, гл. 13, стр. 45-46 и кн. IV, гл. 18, стр. 274).

[580] "Здесь слово — *более* сказано в значении причины. Поскольку начало Сыну от Отца, посему Отец и *более*, как причина и начало. Потому и Господь сказал так: *Отец Мой более Меня*, т.е. поскольку Он Отец. Но слово — "Отец" что иное значит, как не то, что Он причина и начало рожденному от Него?" (*Святой Василий Великий*, кн. I против Евном., в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 56). Тоже говорят — *святой Григорий Богослов* (в "Творениях святых Отцов" III, стр. 85), *Отцы Собора Сардийского* (apud *Theodoret*. H. E. II, cap. 8), *святой Иоанн Златоуст* (homil. LXXV in Joan. ad cap. 14, vers. 29), *святой Епифаний* (haeres. 69), *святой Исидор Пелусиот* (lib. III, epist. 334) и *святой Иоанн Дамаскин* (Точн. Излож. прав. веры 1, 8, стр. 23).

[581] "Когда Он говорит: *Отец мой*, пославший меня, *более меня* (Ин. 14:28), называет Отца большим Себя потому, что сам сделался человеком; но, как Слово Отца, Он равен Ему" (*святой Афанасий Великий,* слово о воплот. Боге-Слове прот. Ариан, в Хр. Чт. 1840, III, стр. 171-172). Также объясняют это место *святой Амвросий* (de fide III, cap. 4), *святой Кирилл* (in Joan. lib. X), *блаж. Августин* (de Trinit. 15 cap. 7. 9. 11), *папа Лев* (Epist. ad Flavian, cap. 4) и друг.

[582] "Говорит: *восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17). Ибо Бог есть Отец Его по естеству, а наш — по благодати; и Богом Его сделался по домостроительству, поскольку Он сделался человеком; а наш Он Владыка и Бог по естеству" *(святой Афанасий,* слово против Ариан., Хр. Чт. 1840, III, стр. 178). Таже мысль у *святого Кирилла Иерусалимского* (Оглас. поуч. XI, II. 19. стр. 200 в русск. перев.) и *святого Григория Богослова* ("Творения святых Отцов" III, стр. 86),

г) когда сказал: *о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13:32; Мф. 24:36), — сказал и по человечеству своему, находясь притом в состоянии произвольного самоуничижения,[583] и по планам домостроительства, находя неполезным открывать людям о времени суда;[584]

д) когда сказал: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39), — показал в Себе две воли: человеческую, которая, по немощи плоти, молилась, чтобы страдание миновало, и Божескую, которая совершенно сходна или тождественна с волею Отца, и готова была принять страдание и смерть;[585]

е) когда воззвал на кресте: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46), то воззвал Он от лица нашего: ибо не за Себя страдал Он, а за нас, и не сам Он был оставлен Богом Отцом (это и невозможно по единству и нераздельности Их существа), но мы были оставлены, для примирения коих с прогневанным Божеством Он и восходил на крест.[586]

"Под тот же взгляд, говорит святой Григорий Богослов, подходит и то, что Сын *страданиями навык послушанию*, а также Его вопль, слезы, молитва, услышание за благоговение (Евр. 5:7,8): — все это совершается и чудесным образом совокупляется от нашего лица. Сам Он, как Слово, не был ни послушлив, ни непослушлив (так как то и другое свойственно подчиненным и второстепенным, и одно добронравным, а другое достойным наказания), но как *образ раба* (Филип. 2:7), снисходить к сорабам и рабам, приемлет на Себя чужое подобие, представляя в Себе всего меня и все мое, чтоб истощить в Себе мое худшее, подобно тому, как огонь истребляет воск, или солнце — земной пар, и чтоб мне, чрез соединение с Ним, приобщиться свойственного Ему."[587]

Показав, таким образом, способ благочестиво истолковывать места Писания, на первый взгляд противоречащие учению о божестве Сына, и изъяснив труднейшие из них, считаем излишним перебирать

---

[583] "Для всякого явно, что Сын знает, как Бог, приписывает же себе незнание, как человек, поколику только видимое может быть отделяемо от умопредставляемого. Ту же мысль подает и то, что наименование Сына поставлено здесь отрешенно и безотносительно, т.е. без присовокупления: чей Он Сын, чтоб разумели мы сие доведение в смысле более сообразном с благочестием, и приписывали оное человечеству, а не Божеству" (*святой Григорий Богослов,* в "Творениях святых Отцов" III, стр. 94). Тоже говорят — *святой Афанасий* (contr. Arian. orat. 4), *Евстафий Антиохийский* (contr. Arian. lib. 6), *святой Кирилл Александрийский* (Dialog, lib. 6) и друг.

[584] "Словом — *ни Ангелы* — Иисус Христос учит учеников своих, чтобы они не старались узнать того, чего не знают и сами Ангелы. Словом — *ни Сын* — возбраняет им не только знать, но и спрашивать об этом. Что слова эти сказаны Им с сим намерением, познай из того, что по воскресении с большей силой воспретил им любопытство, когда заметил, что они излишне предаются ему." И далее: "если о дне и часе ты спрашиваешь, не услышишь от Меня ничего, говорит Он; если же вообще о времени и предварительных признаках, то не скрывая ничего, объясню тебе все подробно. Что Мне известно, что будет оный день, на сие Я представил много доказательств, сказав о расстоянии времени. Я предсказал все будущие события, означил даже и то, сколько от настоящего времени осталось до того дня (это объясняет тебе притча о смоковнице), и таким образом довел тебя до самого преддверия. Если же я не отворил тебе дверей, то для твоей же пользы" (*святой Иоанн Златоуст.* Бесед. 76 на Еванг. Матф., II. 1. 2. в русск. перев. т. III, стр. 321. 322-323). "Умолчал Он о времени суда потому только, что неполезно было людям слышать об этом; ибо всегдашнее ожидание делает более ревностными в благочестии, а знание, что до суда еще долго, сделало бы более нерадивыми в благочестии, по надежде, что можно спастись, покаявшись впоследствии. Да и возможно ли, чтобы Ведавший все, что будет до оного часа (ибо все сие сказал), не знал этого часа?" (*Святой Василий Великий*, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 166).

[585] "Как человек, сделавшийся подобным человекам, Он молится, чтобы Его миновало страдание; а как Бог, по Божескому существу непричастный страданию, Он готов был принять страдания и смерть" (*святой Афанасий,* слово против Ариан в Хр. Чт. 1840, III, стр. 207).

[586] *Святой Григорий Богослов,* слово 80, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 82-83; *святой Афанасий*: "когда Он говорит: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил*, то говорит это от лица нашего, потому что Он, *приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной,* и проч (Филип. 2:7-8), и, как говорит Исаия, *Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни* (Ис. 53:4); и поэтому Он не за Себя болезнует, но за нас, и не Он сам оставлен был Богом, но мы, для коих оставленных Он и пришел в мир" (слов. прот. Ариан в Хр. Чт. 1840, III, стр. 169-170). *Святой Иоанн Дамаскин*: "Христос никогда не был оставлен Отцом... След., Он так говорил по усвоению Себе нашего лица, и потому, что поставил Себя наряду с нами; ибо мы были повинны греху и прокляию, как непокорные и преступные, и за то оставленные Богом" (Точн. Излож. прав. веры кн. IV, гл. 18, стр. 278).

[587] Слово 30, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 83.

все прочие, гораздо менее трудные,[588] и обращаемся к другому источнику православного Богословия для подтверждения этого учения.

§ 34. Доказательства из Священного Предания Божества Сына и Его единосущия с Отцом.

Древняя Христианская Церковь, хранительница истинно-апостольского предания, без всякого сомнения, и в три первые века веровала в божество Сына Божия точно так же, как веруют теперь все православные Христиане; ибо заметим, что и в настоящем случае, как в учении о троичности Лиц в Боге, нам нет нужды проводить нить предания далее четвертого века, или далее первого вселенского Собора, со времен которого, по сознанию самих вольнодумцев, учение о божестве Иисуса Христа уже постоянно существовало в Церкви.

Свидетельства о веровании древней Церкви в божество Сына Божия двоякого рода: одни из них можно назвать внутренними, другая — внешними.

К внутренним принадлежат:

1) Символы или исповедания веры, употреблявшиеся в Церкви до Никейского Собора. В некоторых из них мысль о божестве Иисуса Христа выражена кратко, как, например, в символе, известном под именем Апостольского: "верую и во Иисуса Христа, Сына Его единородного, Господа нашего," — за то в других она высказана обстоятельно и со всей ясностью. Так, в исповедании веры, помещенном в Постановлениях Апостольских, Иисус Христос называется "Сыном Божьим единородным, перворожденным всея твари, *прежде век* по благоволению Отца *рожденным*, *несотворенным*;" в символе церкви иерусалимской — "Сыном Божиим единородным, иже от Отца рожденным прежде всех век, *Богом истинным,* им же вся быша;" в символе церкви кесарийской — "Словом Божиим, *Богом от Бога...,* прежде всех век от Отца рожденным;'"[589] в символе святого Григория Чудотворца, употреблявшемся в церкви неокесарийской при ежедневном наставлении народа — "единым от единого, *Богом от Бога...,* Силой, сотворившей все твари..., бессмертным от бессмертного, вечным от вечного."[590]

2) Исповедания веры, составленные на соборах, или от лица собора пастырей прежде четвертого века. Таково исповедание пастырей церкви александрийской, изложенное ими в послании к Павлу Самосатскому, отвергавшему божество Спасителя: "Исповедуем, писали они между прочим, Образ Бога, Слово Его и Премудрость — Сыном Божьим и истинным Богом, одним лицом вечным и одной Ипостасию. У людей этого быть не может: ибо слово, мудрость, сила и образ человека суть принадлежности человека, а не существуют сами по себе, и ни одно из них не есть ни человек, ни сын человеческий... Напротив Образ Бога и сущее с Ним Слово есть Бог и Сын Божий, Слово ипостасное (ἐνυπόστατος Λόγος), т.е. имеющее особенную от Отца Ипостась. Так исповедывали Его и сами святые отцы, так и нам предали исповедывать и веровать." И далее: "почему ты называешь Христа отличным человеком, а не Богом истинным и от всей твари покланяемым вместе со Отцом и Святым Духом?... Он невидимый Бог, сделавшийся видимым; ибо Бог, явившийся во плоти (1Тим. 3:16), родившись от женщины, есть Тот же, который родился от Бога Отца из чрева прежде денницы (Псал. 109:3)... Он Господь по естеству и Слово Отца, чрез которое Отец все сотворил, и называется святыми Отцами единосущным Отцу... Ибо они (святые отцы) учили нас о Нем, как о Боге."[591] Таково же исповедание собора Антиохийского (269 г.), изложенное в послании к тому же еретику: "Мы рассудили письменно изложить ту веру, которую мы сначала приняли, которая предана нам и содержится в кафолической и

---

[588] Желающий, впрочем, может найти подробнейшее рассмотрение всех этих мест у *святого Афанасия* (в слове против. Ариан), у *святого Василия Великого* (в 4-й книге, против Евномия, "Творения святых Отцов" VII, стр. 144-178), у *святого Григория Богослова* (в слов. 29 и 30, "Творения святых Отцов" III. стр. 72-95) и у других Отцов, писавших против ариан. А *святой Иоанн Дамаскин* преподает и подробные правила, как понимать такого рода места (Точн. Излож. прав. веры кн. IV, гл. 18: *о речениях, какие употребляются о Христе*).

[589] См. выше § 28 и примеч. 486-487.

[590] См. этот символ и истор. сказание о нем *святого Григория Нисского* в конце Правосл. Исповед. каф. и Апост. Церкви восточной. "Святой Григорий (Чудотворец), говорит повествователь, составил Богоданное учение (символ), как некое наследие, преемникам своим в рукописи. Живущий в той стране народ, поучаясь ежедневно согласно с сим учением, и доныне не заразился никакой ересью." (стр. 232-233, М. 1838).

[591] Biblioth. Vet. Patr. T. 1, p. 273-278, Paris. 1624, и Хр. Чт. 1840, IV, стр. 10. 12. 14.

святой Церкви даже до сего дня, по преемству от блаженных Апостолов, бывших самовидцами и служителями Слова (Лук. 1:2), и которая возвещается в Законе, Пророках и новом Завете. Вот она: Бог не рожден, един, безначален, невидим... Сына Его, познав из Ветхого и Нового Завета, мы исповедуем и проповедуем рожденным, единородным Сыном, образом невидимого Бога, перворожденным всякой твари (Кол. 1:15), премудростью, и Словом, и силой Божьей (1Кор. 1:24), существующей прежде веков, Богом не по предведению, но по существу и Ипостаси, Божьим Сыном. А кто отвергает то, что Сын Божий был Богом и прежде сотворения мира, и говорит, что признавать Сына Божия Богом значит допускать двух богов, того мы почитаем чуждым церковного канона, — и в этом с нами согласны все кафолические церкви... И все богодухновенные Писания представляют Сына Божия Богом."[592]

3) Отлучения Церковью еретиков, отвергавших божество Сына Божия или Иисуса Христа, от общества православных, и именно: отлучение Керинфа, Евиона, Феодота, Карпократа, Павла Самосатского и наконец Ария, со всеми их последователями.[593] В этих случаях верование самой Церкви в божество Сына Божия выражалось самым ясным и торжественным образом.

4) Изречения частных пастырей и учителей древней Церкви.

Из мужей Апостольских —

а) *святой Климент Римский* в первом послании к Коринфянам, похваляя их прежнее поведение, напоминает им, что тогда *страдания Бога* они имели постоянно перед очами своими;[594] а во втором послании, с самого начала, наставляет их: "братие, о Христе Иисусе вы должны мыслить так, как о Боге, как о судии живых и мертвых;"[595]

б) *святой Игнатий Богоносец* несколько раз называет Его, в своих посланиях, Богом, Богом воплотившимся, вочеловечившимся, Словом Божьим вечным и Сыном Божьим по божеству,[596] называет кровь Его кровью Бога, и желает сделаться подражателем страданий своего Бога;[597]

в) о*дин из учеников Апостольских*, скрывший свое имя, говорит, что Бог «послал к людям не кого либо из слуг своих, ангела, или князя...; но самого Строителя и Содетеля всяческих (δηρουργόν τών όλων)..., которым все устроено, определено, и которому все покорно....; послал как царь, посылающий царя-сына, послал, как Бога (ώς θεόν έπεμψεν);"[598]

г) *святой Поликарп* называет Его вечным Сыном Божьим,[599] которому повинуется все небесное и земное и служат все духи.[600]

Из учителей второго века —

---

[592] Collect. Concilior. *Labbei* T. 1, p. 844, Paris. 1671, и Хр. Чт. 1840, I, стр. 238-239,241.

[593] См. выше примеч. 499; также — *Iren.* contra haeres. III, cap. 19; *Euseb*. H. E. V, cap. 28, стр. 315, в русск. перев., изд. Спб. 1848: "не стыдно ли им (еретикам) так лгать на (папу) Виктора, достоверно зная, что он отлучил от общения с Церковью кожевника Феодота, который был вождем и Отцом этого богохульного отступничества и начал прежде всех утверждать, что Христос был просто человек? Если Виктор, по словам их, мыслил так, как учит это злохуление, то зачем бы ему отлучать Феодота, изобретателя такой ереси?"

[594] .... τοΐς έφοδίοις τοΰ Θεοΰ άρκούμενοι καί προσέχοντες τοΐς λόγοις αύτοΰ επιμελώς, έστερνισμένοι ήτε τοΐς σπλάγχνοις, καί τά παθήματα αύτοΰ ήν πρό όφθαλμών ύμών. 1 ad Corinth, cap. 2.

[595] Άδελφοί, οΰτως δεΐ ύμάς φρονεΐν περί Ίησοΰ Χρίστου, ώς περί Θεοΰ.... II ad Corinth, n. 1.

[596] "Славлю Христа Иисуса — Бога (τόν θεόν) моего, который столько умудрил вас: ибо я узнал, что вы.... преисполнены веры в Господа нашего, истинно происходящего от племени Давидова по плоти, Сына Божия по божеству (θεότητα)" (Epist. ad Smyrn. II. 1). "Сам Бог (ό Θεός) наш Иисус Христос открывается более как сущий в Отце" (ad Roman, в. 3. Conf. ad Trail, n. 7; ad Polyc. n. 8). "Един есть врач плотский и духовный, рожденный и безначальный (άγέννητος) *во плоти явившийся Бог* (ό Θεός)... Иисус Христос Господь наш" (ad Ephes. n. 7). "Бог (ό Θεός) наш Иисус Христос был во чреве Марии" (ib. n. 18. Conf. n. 19. 20). "Един есть Бог, открывший Себя чрез Иисуса Христа — своего Сына, который есть *Слово* Его *вечное* (Λόγος άΐδιος)" (ad Magnes. n. 8).

[597] "Вы, будучи подражателями Богу, оживотворившись *кровию Бога* (έν αΐματι Θεοΰ), соответственное тому дело вполне совершили..." (ad Ephes. n. 1). Έπιστρέψτε μοΐ μιμητήν είναι τοΰ πάθους τοΰ Θεοΰ μου (ad Roman, n. 14).

[598] Муж Апостольской, которому принадлежат эти слова, известен только, как сочинитель послания к Диогнету, откуда мы их и заимствовали. Vid. Epist. id Diognetum cap. 7 et 11, in. Opp. Patr. Apostol. pag. 312-314 et 320. Tubing. 1847.

[599] Epist. Smyrn. Eccl. de morte S. Polycarp. n. 14.

[600] ώ ύπετάγη τά πάντα έπουράνια καί επίγεια. ώ πασά πνοή λατρεύει. Epist. S. Policarp. ad Philipp. n. 11.

а) *святой Иустин* утверждает, что Иисус Христос есть и первородный Сын Божий и вместе Бог,[601] Бог второй по числу, но не по власти;[602] что он-то являлся в Ветхом Завете под именем Бога Авраама, Исаака и Иакова (Аполог. 1, II. 63); что божество Его видно из истинного рождения Его от Бога (разг. с Трифон, гл. 125. 126), и присовокупляет: “об этом (таинственном рождении) свидетельствует мне Слово премудрости, которое само есть Бог, родившийся от Отца всяческих” (там же гл. 61); наконец, обращаясь к Иудеям, говорит: “если бы вы тщательнее размышляли о сказанном Пророками, вы не стали бы отвергать, что Он (Иисус Христос) есть единый Бог и Сын нерожденного Бога” (Там же гл. 121);

б) *Тациан* защищает перед язычниками действительность явления на земли *Бога во плоти*, и называет Духа Святого, образно, служителем Бога пострадавшего (διάκονον τοῦ τεπονθότος θεοῦ);[603]

в) *святой Ириней*, в сочинении своем против ересей, назвав Спасителя единым Богом (solus Deus) (кн. III, гл. 8, II. 3), замечает, что Богом не называется никто, кроме Бога и Господа всяческих и Сына Его Иисуса Христа (III, 6, 21); что ангелам никогда не давалось имя Бога в смысле строгом, а всегда присовокуплялась в таком случае какая либо черта, которая указывала на их ограниченную природу (III, 6, 3, 5); что волхвы принесли дары Иисусу Христу, поскольку Он есть Бог (III, 9, 2), и что “все Пророки и Апостолы и сам Дух именуют его в собственном смысле Богом, и Господом, и Царем вечным, и единородным, и Словом воплощенным” (III, 19, 2);

г) *Мелитон сардийский* говорит о Христе, что Он есть Бог и человек,[604] а о Христианах, что они покланяются не камням, но Богу Слову.[605]

Из учителей третьего века —

а) *Тертуллиан* пишет, что Христос есть Бог и Владыка для всех, Бог от Бога, как свет от света, Сын, рожденный из сущности Отца и единосущный Отцу;[606] доказывает возможность воплощения Бога,[607] и замечает, что “долг Христиан веровать в Бога умершего, и однако живущего во веки веков,” и что мы не свои, а куплены кровью Бога, Бога распятого;[608]

б) *Климент Александрийский* с такой же ясностью говорит о Слове, которое есть вместе Бог и человек, и есть источник всех благ, о Боге-искупителе, который как Бог предвидел, о чем хотели Его вопрошать,[609] и дает следующее наставление: “человек, веруй в человека и вместе Бога, Бога живого, пострадавшего и покланяемаго;”[610]

в) *Ориген* называет Иисуса Богом,[611] Богом и образом невидимого Бога, являющим нам Отца (на кн. Быт. 10:6; на Еванг. от Иоан. т. II, II.11), Богом и человеком (на Еванг. от Мф. т. XVII, II.20), который имеет все, что имеет Отец (на Плач. Иер. бесед. VIII, II. n 2), есть даже один и тот же с Отцом Бог и Господь,[612] и которому воздается Церковью Божеская честь нераздельно с Отцом (против Цельса VIII, 26, 67);

---

[601] Ὃς καί λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ καί Θεός υπάρχει. Apolog. I, n. 63.
[602] Θεός έτερος άριθμώ, αλλ' ού γνώμη. Dialog, cum Tryphon. cap. 56.
[603] *Tatian.* advers. Graec. n. XXI et XIII.
[604] Apud *Euseb*. H. E. V, cap. 28.
[605] Apol. fragm. in Chronic. Pasch., apud Galland. T. 1, p. 678.
[606] Christus omnibus Deus et Dominus est (Advers. Judaeos, cap. 7). De Deo Deus, ut lumen de lumine accensum (Apolog. cap, 21). Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris (adv. Prax. cap. 4). Cousortes (Filius et Sp. S.) substantiae Patris (ibid. cap. 3).
[607] Advers. Marcion. II, 16; III, 12; De carn. Christ, cap. 3. 4.
[608] Christianorum est etiam Deum mortuum credere, et tamen viventem in aevo aevornm (adv. Marcion. II, 16). Non sumus nostri, sed pretio empti, et quali pretio? Sanguine Dei (adv. Uxor. II, 3). Deus crucifixus... (adv. Marc. II, 27).
[609] Αυτός ό Λόγος, ό μόνος άμφω Θεός τε καί άνθρωπος.... Coh. I; Conf. Strom. II, 9; Quis div. salv. VI; Paedag. 1, 8.
[610] Πίστευσον, άνθρωπε, άνθρώπω τε καί θεώ, τώ παθόντι καί προσκυνομένώ θεώ ζώντι. Coh. X.
[611] Ό Θεός Ιησούς (contr. Cels. V, 66). Θεός Ίησοῦς (ibid. V, 51). Θεός άρα καί, κατά τήν γραφήν ό Σωτήρ (Select. in Genes. IX, 6).
[612] Ut autem unam et eandem omnipotentiam Patris et Filii esse cognoscas, sicut *unus atque idem est cum Patre Deus et Dominus*, audi hoc modo Johannem in Apocalipsi dicentem: *haec dicit Dominus Deus*, *qui est et qui erat, et qui venturus est*, *omnipotens.* Qui enim venturus est, quis est alius, nisi Christus? (De princip. 1, 2. n. 10). Ένα ούν Θεόν, ώς άποδεδώκαμεν, τόν Πατέρα καί τόν Ύιόν θεραπεύομεν (contr. Cels. VIII, 12).

г) *святой Ипполит,* имея в виду слова Апостола о Христе (Рим. 9:б), пишет: “сей *Сущий* над всеми есть Бог: ибо так говорит с дерзновением: *все предано Мне Отцем Моим* (Мф. 11:27); Сущий над всеми Бог благословенный родился, и, став человеком, есть Бог во веки;”[613]

д) *святой Дионисий Александрийский* после того, как некоторые пастыри на основании неточных выражений в его писаниях стали подозревать его в неправомыслии касательно единосущия Сына со Отцом, торжественно оправдал себя в отдельном послании, где со всей ясностью исповедал и равенство и единосущие Отца и Сына;[614]

е) *святой Киприан* говорит: “мы имеем Ходатая и Умолителя о грехах наших Иисуса Христа, Господа и Бога нашего (письмо 3, по др. 7); Он-то Бог наш, Он есть Христос (о суетн. идол.), и храмом Его не может сделаться тот, кто не верует, что Христос есть Бог” (письмо 73).

Так же точно исповедывали божество Христа-Спасителя *Арнобий*,[615] *Мефодий Патарский*,[616] *Феликс Римский*,[617] *Петр Александрийский*[618] и все другие православные учители, жившие в то время, по свидетельству одного современного писателя, приводимого Евсевием. Опровергая мысль еретиков, будто учение о божестве Спасителя явилось в Церкви уже после папы Виктора, писатель этот говорит: “слова их были бы, может быть, и вероятны, если бы не опровергались, во-первых, Божественным Писанием, во-вторых, сочинениями некоторых братий, появившимися до времен Виктора и написанными в защиту истины против язычников и против бывших в то время ересей: я говорю о книгах Иустина, Мильтиада, Тациана, Климента и многих других, которые все Христа называют Богом. Притом, кому неизвестны книги Иринея, Мелитона и прочих, в которых Христос именуется Богом и человеком? А сколько в древности написано верующими братиями псалмов и песнопений, которые Христа нарицают Словом Божьим и прославляют Его божество!.”[619]

5) Исповедания мучеников. Мученица Симфоросса, когда император Траян (в 120 г.) угрожал принести ее в жертву своим богам, если она не воскурит перед ними фимиама, отвечала гонителю: “боги твои не могут принять меня в жертву; но если я буду сожжена за имя Христа, *Бога* моего, то тем более потреблю твоих демонов.”[620] Во время страданий мученицы Фелиции с семью сынами своими (в 150 г.), юнейший из них, Марциал, отвечал мучителю: “о если бы ты знал, какие казни уготованы идолопоклонникам! Но Бог еще медлит являть свой гнев на вас и на ваших идолов. Ибо все, которые не исповедуют, что Христос есть *истинный Бог,* посланы будут в огнь вечный.”[621] Мученица Доната (в 200 г.) сказала также перед своим мучителем: “мы воздаем честь Кесарю, но страх и богопочтение воздаем Христу, *Богу истинному*.”[622] Мученик Петр (в 200 г.), юный летами, будучи побуждаем принести жертву одной языческой богине, отвечал: “нет, я должен приносить жертву молитвы, сердечного сокрушения и хвалы Христу, Богу живому и истинному, царю всех веков.”[623]

К свидетельствам внешним о верование древней Церкви в божество Христа-Спасителя относятся:

1) Отзывы некоторых язычников и иудеев. Плиний младший писал к императору Траяну, что Христиане имеют обычай, как только настаёт день, собираться вместе и петь хвалебную песнь

---

[613] Contra Noët. cap. 6. Θεός ών άληθινώς. Adv. Jud. cap. 4. Conf. adv. Beron. et Helic. n. 2 et serm. in S. Theophil. n. 10.

[614] Epist. ad Dionys. Romanum: άπερ καί σοί δι'άλλης έπιστολής έγραψα έν οίς ήλεγξα καί ό προφέρουσιν έγκλημα κατ' έμοῦ, ψεῦδός όν, ώς ού λέγοντος, τόν Χριστόν όμοούσιον είναι τώ Θεώ (apud *Athan*. T. 1, p. 255).

[615] Ideo Christus, licet vobis invitis Deus, Deus inquam Christus, hoc enim saepe dioendum est, ut infidelium dissiliat et disrumpatur auditus... Adv. gentes II, 60.

[616] “Мы веруем, что в Сыне, *по благоволению воли Своей,* (Еф. 1:5), соделавшемся ради нас человеком, по нераздельному Божеству пребывает Отец со Духом единосущным Ему” (*Method.* de Symeone et Anna, n. 6).

[617] Ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo, a Deo assumptus... Sed cam perfectus Dens esset, factus est simul homo perfectus (Epist. ad Maxim. Episcop. et Cler. Alex.).

[618] .... Θεός ήν φύσει, καί γέγονεν άνθρωνος φύσει (De adventu Domini fragm. in *Routh.* Reliqu. S. III, 346).

[619] *Евсев*. Церк. Истор. V, 28, стр. 314. 315, по русск. перев. 1848.

[620] *Ruinart.* Acta prim. Martyr. sincere, Pass. *8· Symphor.* pag. 24, edit. 2.

[621] Ibid. Pass. S. *Felicit.* p. 27.

[622] Ibid. Acta proconsul. Martyr. *Scillitan.* pag. 87.

[623] Ibid. Acta martyr. *Petri, Andreae* etc. p. 159.

Христу, *как Богу*.[624] Император Адриан, в письме своем к Сервиану, говорит об Александрийцах, что одни из них *боготворят* Серапиду, а другие — Х*риста*.[625] Лукан укоряет Христиан за то, что они воздают Божескую честь и поклонение человеку, распятому в Палестине, и ради его оставили всех богов Греции.[626] Цельс издевался над верованием Христиан, что сам Бог пришел в мир для искупления людей, что Бог родился и распят, и говорил, будто бы из Христианского учения о воплощении следует, что Бог изменился.[627] Такие же точно упреки делали Христианам и другие язычники.[628] Иудей Трифон, в известном сочинении Иустина мученика, признает невероятным и невозможным (άπιστον καί άδύνατον), вопреки Христианскому учению, чтобы Бог сделался человеком (разгов. с Триф. II. 68). Другой иудей, в столько же известном сочинении Оригена против Цельса, возражает, за чем Христос бежал в Египет, когда *Богу* не прилично бояться смерти, и ужели Бог великий не мог сохранить своего собственного Сына (τόν ‘ίδιον ϋιόν).[629] Замечательно также, что когда скончался мученически святой Поликарп, иудеи усиленно просили проконсула — не отдавать Христианам тела священномученика, выставляя то опасение, чтобы Христиане, оставив Распятого, не стали *боготворить* (σέβεσθαι) нового страдальца;[630] следовательно, известно было иудеям, что Христиане чтут Христа за Бога.

2) Г о л о с е р е т и к о в . Имеем ввиду, с одной стороны, Назореев и Докетов, возникших еще с самого начала Христианства, которые несомненно веровали в божество Иисуса Христа, и однако не подвергались за это Церковью ни малейшему осуждению; напротив, последних она осудила именно за то, что, веруя в одно лишь божество Спасителя, они отрицали в Нем естество человеческое, и приписывали Ему только *мнимое*, *призрачное* тело, потому что считали недостойным Бога — облещись в грубую плоть человека.[631] А с другой стороны, имеем ввиду ариан, отвергавших божество Слова, или точнее, имеем в виду образ их деятельности при защите своего лжеучения. Известно, что, как только возникла эта ересь, православные пастыри, опровергая ее, постоянно указывали, между прочим, и на авторитет предшествовавших Отцов, а ариане всячески от этого уклонялись, ограничиваясь только произвольным толкованием Писания.

“Они не хотят, говорил еще Александр, епископ Александрийский, первый обличитель Ария, чтобы сравнивали с ними кого либо из древних, или тех, которые в юности были нашими учителями... Одних себя называют премудрыми, одних себя выдают за изобретателей догматов, и похваляются, что им только открыты такие истины, какие прежде никому из смертных и на мысль не приходили.”[632]

Значит, ариане чувствовали, что древность Христианская не в их пользу, и сами признавали себя изобретателями своего лжеучения. Святой Афанасий Александрийский, в книге о постановлениях никейского Собора, приведя многие свидетельства из древних Отцов, обращается к арианам со следующими словами: “вот мы показали, как это учение (о единосущии Слова со Отцом) переходило от Отцов к отцам, — а вы, новые иудеи и ученики Каиафы, каких Отцов имеете представить в подтверждение ваших слов? Но вы не в состоянии наименовать ни одного из мудрых и правомыслящих, — ибо все они от вас отвращаются.”[633]

Нельзя пройти молчанием еще одного случая, представляемого последующей историей. Когда император Феодосий, желая прекратить споры православных с разными арианскими сектами касательно божества Сына Божия, созвал епископов всех этих сект вместе с православными на собор, и

---

[624] ... Soliti stato die ante lucem convenire, carmenque *Christo, quasi Deo*, disere secum invicem... (Lib. X, Epist. 97).
[625] ... Ab aliis Serapidem, ab aliis adorari Christum... (Vid. apud *Lamprid.* in vita Alex. Severi).
[626] De morte peregr. n. П: τόν μέγαν έκείνον έτι σέβουσιν άνθρωπον, τόν έν Παλεστίνη άνασκολοπισθέντα. Conf, Ibid. n. 13: θεούς μέν τούς έλληνικούς άπαρνήσωνται, τόν δέ άνεσκολοπισμένον έκεϊνον σοφίστην αύτών προσκυνώσι.
[627] Apud *Origen.* contra Cels. IV, II, 5, 7, 8, 10; VII, II. 13; VIII, II, 12, 15, 41.
[628] Vid. apud *Tertull.* adv. Jud. cap. 7, 9,11 et *Arnob.* adv. gentes 1, n. 23, 24.
[629] ..... Θεόν γάρ ούκ είκός ήν περί θανάτου δεδιέναι.... (Contr. Cels, lib, 1, II. 66).
[630] Apud *Euseb*. H. E. IV, cap. 15, стр. 217, по русск. перев. 1848 г.
[631] О верования Назореев в божество Иисуса Христа свидетельствуют — *мученик Иустин*, *блаженные Иероним и Августин* (V. apud *Le Quien.* Dissert. Damascen. VII). Касательно же Докетов — *Ириней* (adv. haer. III, 17. 18), *Климент Александрийский* (Paedag. II, 8), *Ориген* (in Joann. T. IV, p. 165, Paris 1759), *Памфил* (in Biblioth. Patr. *Gallandi*, tom. IV, p. 23) и др.
[632] Epist. ad Alexandr. Constantinop., apud *Theodoret*. H. E. lib. I, cap. 4.
[633] *Athanas.* De Synod. Nicen. decret, n. 27, p. 233, edit. Bened.

предварительно, по совету патриарха Нектария, спросил представителей арианских, желают ли они, для окончательного решения вопроса, на чьей стороне истина, призвать во свидетели древних достоуважаемых пастырей Церкви и удовольствоваться их голосом — тогда эти представители не знали, что отвечать, разделились между собой на разные мнения, начали спорить, и император ясно увидел, что они на предложение его вовсе не согласны; а потому решился на другую меру, потребовав, чтобы каждая секта представила ему свое письменное вероисповедание.[634]

После такого количества свидетельств внутренних и внешних, и особенно свидетельств пастырей и учителей Церкви об истинном веровании всей древней Церкви в божество Господа Иисуса, никто из благомыслящих, без сомнения, не соблазнится, если в писаниях последних встретит иногда какие либо неточности или неясности при подробнейшем раскрытии этого высочайшего догмата, если встретит места, в которых, как и в самом Священном Писании, Сын представляется меньшим Отца, вторым по Отце, исполнителем только воли Его и так далее. Все, что заметили мы касательно подобных мест в Священном Писании (§ 33), что сказали еще прежде касательно подобных неточностей и неясностей у тех же самых древних пастырей в учении о троичности Лиц в Боге при единстве существа (§ 28), все это может иметь полное приложение и в настоящем случае и служит к устранению всякого рода недоразумений.

§ 35. Доказательства из Священного Писания Божества Святого Духа и Его единосущия со Отцом и Сыном.

Божество третьего Лица Святой Троицы, Духа Святого, и его единосущие с Отцом и Сыном доказывается из Священного Писания тем же самым способом, как божество Сына. Священное Писание приписывает Святому Духу:

1) Божеские именования. Это видно:

а) Из прямых изречений Слова Божия. Псалмопевец, сказавши о себе: *Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня. Сказал Бог Израилев, говорил о мне скала Израилева* (2 Царст. 23:2,3), и таким образом объясняет, кого он имеет ввиду под именем Духа Господня (срав. Пс. 84:9). Еще яснее Ту же мысль выразил Апостол Петр, обличая Ананию: *Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли?…Ты солгал не человекам, а Богу* (Деян. 5:3,4). Смысл речи такой: когда Анания, утаив часть из цены за проданное им село, вздумал скрыть свой поступок от Апостолов, как от людей *(утаил из цены, с ведома и жены своей, а некоторую часть принес и положил к ногам Апостолов,* ст. 2), — тогда первоверховный из Апостолов, вразумляя виновного, сказал: “нет, не нам солиал ты, но Духу Святому, в нас обитающему, не людей ты обманул, но думал обмануть Бога.”[635] А не забудем, что под именем Святого Духа, обитавшего в Апостолах, в строгом смысле надобно понимать *Лицо,* как *другого* У*тешителя*, которого послал им Спаситель вместо Себя, и который наставлял их на всякую истину, говорил их устами, управлял их действиями на поприще апостольского служения (Ин. 14:16,26; 16:13).[636]

б) Из сравнения разных мест Священного Писания. Так —

а) священный Бытописатель свидетельствует, что сам Всевышний руководил Израильтянами в пустыне: *так Господь один водил его* (Втор. 32:12); а пророк Исаия объясняет, что ими руководил именно Дух Святой: *вложил в сердце его Святаго Духа Своего… Дух Господень вел их к покою* (Ис. 63:14; срав. ст. 11);

б) Псалмопевец говорит, что Израильтяне в пустыне *продолжали грешить пред Ним и раздражать Всевышнего в пустыне* (Пс. 77:17-18,40-41), равно как и сам Бог устами Псалмопевца

---

[634] *Socrat.* H. E. lib. V, cap. 10; *Sozom*. H. E. lib. VII, cap. 12.

[635] На этот текст, в доказательство божества Святого Духа, указывали многие древние учители: *Василий Великий,* о Святом Духе гл. 16, в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 287; *Epiphan.* haeres. 74; *Ambros.* de Spirit. S. lib. I, cap. 4, et lib. III, c. 10; *Кирилл Александрийский*. о Троице, II. 25, в Хр. Чт. 1847, III, стр. 47; *Augustin.* contra Max. III, cap. 21; *Theodoret.* contra haeres. lib. V, cap. de Spirit. S., в Хр. Чт. 1844, IV, стр. 193.

[636] К подобным же местам, в которых Дух Святой называется Господом, относят — 1 Фес. 3:11,13; Срав. *святой Василий Великий,* против Евном. кн. V и о Святом Духе гл. 21 в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 191,311,312.

вещает: *в пустыне, где искушали Меня отцы ваши, испытывали Меня, и видели дело Мое* (Пс. 94:8-9); а тот же Исаия Пророк объясняет, что Израильтяне *огорчили* в пустыне именно *Святаго Духа Его* (63:10), и Апостол Павел замечает, что именно *как говорит Дух Святый… в пустыне... где искушали Меня отцы ваши, испытывали Меня, и видели дела Мои сорок лет* (Евр. 3:7-9);

в) святой Апостол Павел называет верующих храмом Бога: *разве не знаете, что вы храм Божий* (Θεού)*, и Дух Божий живет в вас* (1Кор. 3:16), а спустя несколько называет их храмом Святого Духа: *Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога* (1Кор. 6:19);[637]

г) Апостол Петр свидетельствует, что *никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2Пет. 1:21), а Апостол Павел говорит, что *все Писание богодухновенно* (2 Тим. 3:16). "Почему же, спрашивает святой Василий Великий, Дух Святой не Бог, когда писание Его богодухновенно?"[638]

2) Божеское естество, равенство и единосущие со Отцом и Сыном.

а) Божеское естество. *Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15:26). "Словами: *Который от Отца исходит,* замечает блаж. Феодорит, Спаситель засвидетельствовал. что Отец есть источник Святого Духа, и не сказал: изойдет или произойдет, но: *исходит,* дабы показать, что естество Их одно и тоже, что существо Их несекомо и нераздельно, и что Лица соединены между собой. Ибо, что происходит, то не может отделяться от того, из чего оно происходит."[639]

б) Равенство со Отцом и Сыном. Это видно:

аа) из заповеди о крещении: *идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28:19), где Дух Святой поставляется совершенно наравне со Отцом и Сыном;[640]

бб) из слов святого Апостола: *дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу..., все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1Кор. 12:4-7 и 11), где действие Святого Духа поставляется совершенно наряду с действием Господа Иисуса и Бога Отца ;[641]

вв) из сравнения разных мест Писания, упоминающих о всех трех Божеских Лицах, но в различном порядке, так что иногда на первом месте стоит имя Отца, на втором — Сына, на третьем — Святого Духа (Мф. 28:19); иногда — на первом имя Отца, на втором — Святого Духа, на третьем — Сына (1Пет. 1:2); иногда на первом — Сына, на втором — Отца, на третьем — Святого Духа (2Кор. 13:13), иногда же, наконец, на первом имя Святого Духа, на втором — Сына, на третьем — Отца (1Кор. 12:4-6), — чем еще более показывается равенство всех Их по достоинству.[642]

---

[637] И этими текстами доказывали издревле божество Святого Духа: *Василий Великий,* против Евном. кн. III, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 139; *Феодорит*. против ересей кн. V, в Хр. Чт. 1844, IV, стр. 193; *святой Кирилл Александрийский*, о Святой Троице, II. 24, в Хр. Чт. 1847, III, стр. 46.

[638] Против Евном. кн. V, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 188.

[639] Кратк. Излож. Бож. догматов, из кн. V против ересей, в Хр. Чт. 1844, IV, стр. 190; Conf. *Ambros.* de Spirit. S. lib. 1, cap. 1, 7; *Paschas.* de Spirit. S. lib. I, cap. 12.

[640] "По словосочетанию, преподанному в крещении, как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну. А если Дух ставится наряду с Сыном, а Сын ставится наряду с Отцом, то очевидно, что и Дух ставится наряду с Отцом" (*Василий Великий*, о Святом Духе гл. 17, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 297-298). Тоже говорят — *Исидор Пелусиот* (lib. I, epist. 109), *Кирилл Александрийскгй* (о Святой Троице, в Хр. Чт. 1847, III, 40) и *Феодорит* (в Хр. Чт. 1844, IV, стр. 193).

[641] *Василий Великий,* против Евном. кн. III, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 137; *Cyrill. Alex.* Thesaur. lib. XIII, c. 3 et XIV, 1; *Paschas.* lib. 1, cap. II; *Феодорит*, кн. V против ересей, в Хр. Чт. 1844, IV, стр. 191.

[642] "Иногда перечисляет он (Апостол Павел) все три Ипостаси и притом различно, не соблюдая одного порядка, но одну и Ту же Ипостась именуя то в начале, то в средине, то на конце, и для чего же? чтобы показать равночестность естества" (*Григорий Богослов*, слов. 34, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 193). "В первом (1 Кор. 12:4-6) послании он (Апостол Павел) поставил Духа Святого первым, а здесь (2 Кор. 13:13) последним, показывая тем, что порядок имен не делает различия в достоинствах. Так он и Сына даже поставил прежде Отца, не низвращая порядка, какой положил Господь (Матф. 28:19), но показывая равенство чести во Святой Троице" (*Феодорит*, кн. V против, ересей, в Хр. Чт, 1844, IV, стр. 192).

в) Единосущие с Отцом и Сыном. Места, относящиеся к подтверждению этой мысли, каковы — 1Ин. 5:7; Ис. 6:1-10; срав. Ин. 12:40-41 и Деян. 28:25-27; Деян. 9:15; 22:10,14; 13:2 и особенно 1Кор. 2:10-12,[643] мы уже рассматривали (в § 27). Здесь укажем только:

аа) на слова Апостола: *вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. 10 А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности* (Рим. 8:9-10), где Дух Святой называется Духом Христовым, без сомнения, по единству Их существа, и обитание Святого Духа в верующих представляется обитанием в них самого Христа, конечно, по той же самой причине;[644] и

бб) на места, из сравнения которых видно, что Дух Святой находится в неразрывном общении со Отцом и Сыном по бытию и по действиям; например, Спаситель говорит: *слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела* (Ин. 14:10), а в другом месте: *если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие* (Мф. 12:28); говорит также: *ничего не могу творить Сам от Себя* (Ин. 5:30); *сказал вам все, что слышал от Отца Моего* (Ин. 15:15), а несколько далее: *когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам* (Ин. 16:13).

3) Божеские свойства, например:

а) Всеведение: *когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину* (Ин. 16:13); *научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам* (Ин. 14:26); *Дух все проницает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:10-11). *Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2Пет. 1:21; срав. Деян. 1:16; 4:25; Лук. 2:26:29).

б) Вездесущие. Мысль об этом свойстве Святого Духа ясно выражается:

аа) там, где говорится, что Он обитает и действует, в одно и тоже время, в душах всех верующих Христиан, рассеянных по лицу земли: *Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9,11,14,16,26-27), — *на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом* (Еф. 2:22; срав. 1Кор. 3:16; 6:19; 12:11,13); и

бб) в словах Премудрого, что *Дух Господа наполняет вселенную* (Прем. 1:7) и есть Дух *всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи* (Прем. 7:23), — "то есть, замечает святой Григорий Богослов, сколько разумею, *проникающий* силы Ангельские, а также Пророческие и Апостольские, в тоже время и не в одном месте, но там и здесь находящиеся, чем и означается неограниченность."[645]

в) Всемогущество. Оно открывается преимущественно из самостоятельного, полновластного раздаяния Духом Святым чудесных или чрезвычайных дарований верующим: *каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1Кор. 12:7-11).

г) Бесконечное величие. Об нем мы можем заключать из слов Спасителя: *Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили; но кто будет хулить Духа Святаго, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению* (Мк. 3:28-29; срав. Мф. 12:31-32).

---

643 "Самым важнейшим докавательством, что Дух соединен со Отцом и Сыном, служит сказанное, что Он такое же имеет отношеше к Богу, какое и к каждому человеку имеет дух, находящейся в нем. Ибо сказано: *кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1 Кор. 2:11). И сего довольно." *(Василий Великий*, о Святом Духе гл. 16. в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 294, срав. стр. 138).

644 "Он называется и Духом Христовым, как соединенный со Христом по естеству" (*Василий Великий,* о Святом Духе гл. 18, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 301). "Дух Святой именуется Христом и Господом, потому что говорит Апостол: *Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности* (Рим. 8:9,10), — давая сим разуметь, что обитание Духа есть обитание Христа" (против Евномия, V, там же стр. 191).

645 Слово 31, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 130. Срав. *Василий Великий,* о Святом Духе гл. 23.

4) Божеские действия, как-то:

а) Творение и преемственность в царстве благодати, или возрождение душ: *Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь* (Иов. 33:4; срав. Пс. 32:6). *Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3:3,5; срав. Тит. 3:б).

б) Промышление и также преемственность в царстве благодати, или управление Христовой Церковью. *пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли* (Пс. 103:30). *Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян. 20:28; срав. Деян. 13:2; 15:28; 16:6-7; 20:23; Ефес. 2:22). Сюда, в частности, относятся места, усвояющие Святому Духу:

аа) оправдание и освящение людей: *но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1Кор. 6:11; срав. 1Пет. 1:2);

бб) усыновление Богу Отцу: *все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: "Авва, Отче!" Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии* (Рим. 8:14-16);

вв) раздаяние им духовных дарований: *дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех* (1Кор. 12:4-6);

гг) содействие им во всех добрых делах: *Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными* (Рим. 8:26). *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание* (Гал. 5:22-23).

в) Совершение чудес. Касательно этого вот как богословствует святой Василий Великий: “Тот перст Божий (Исх. 8:19), который в Египте претворял прах в животных, указывая сим на первоначальное произведение животных, был Утешитель, Дух истины. Ибо, по свидетельству трех Евангелистов, Господь сказал Иудеям: *если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие* (Мф. 12:28), а Лука говорит, что Он сказал: *если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие* (Лук. 11:20). Поэтому как знамения, бывшие в Египте через Моисея и произведенные перстом Божьим, так дивные знамения самого Бога совершены действием Духа.” И вслед за тем святой Василий указывает на то, что Дух Святой есть полновластный раздаятель и других чудесных дарований — 1Кор. 12:8-11.[646]

5) Божеское почтение. Ибо —

а) все мы обязываемся креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. 28, 19), и следовательно, обязываемся исповедывать и прославлять как Отца и Сына, так и Святого Духа;[647]

б) все мы составляем *храм* Святого Духа, который обитает в каждом из нас (1Кор. 6:19); следовательно, должны служить Ему, как Владыке храма, как Богу.

Весьма также важны, по отношению к рассматриваемой нами истине, два следующие замечания:

а) Во всем Священном Писании Дух Святой нигде не называется творением и не поставляется в числе творений Божьих, хотя открывалось к тому немало случаев, если бы священно-писатели, действительно признавали Его существом сотворенным. Так, Псалмопевец неоднократно призывает к прославлению Бога все Его создания, небесные и земные, ангелов, силы, солнце, луну и прочие, но о Святом Духе не говорит ни слова (Пс. 102:20-22; 148:1-13). Апостол Павел исчисляет важнейшие из созданий Сына Божия, престолы, господства, начала, власти — но о Святом Духе — также ни слова (Кол. 1:16). Апостол Петр свидетельствует, что, когда Иисус Христос вознесся на небо и сел одесную Бога Отца, тогда покорились Ему, как Богочеловеку, ангелы и власти и силы (1Пет. 3:22), но о покорности Ему Святого Духа — ни малейшего намека.

---

[646] Кн. V против Евном. в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 183-184.

[647] Там же кн. III, стр. 139, и кн. V, стр. 195.

б) Дух Святой поставляется в таком же точно отношении к Иисусу Христу, в деле нашего искупления, как и Бог Отец. Отец *освятил* Сына своего и *послал в мир* (Ин. 10:36), и о Духе Святом говорит Спаситель: *Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем* (Лук. 4:18), и Апостол Петр замечает: *Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета* (Деян. 10:38). Отец содействовал самому воплощению Сына своего: *Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной* (Рим. 8:3), *Который родился от жены* (Гал. 4:4); и о Святом Духе предвозвещено было Пресвятой Деве: *Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим* (Лук. 1:35). Об Отце свидетельствовал Спаситель: *Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела* (Ин. 14:10); *дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне* (Ин. 10:25), и о Святом Духе: *Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие* (Мф. 12:28). Отец *Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас* (Рим. 8:32); тоже приписывается и Святому Духу, когда говорится, что Христос *Духом Святым принес Себя непорочного Богу* (Евр. 9:14). Возможно ли, чтобы все такие действия усвоялись Духу Святому по отношению к Иисусу Христу — Богочеловеку и наравне с Богом Отцом, если бы Святой Дух был не Божеское Лицо, а тварь?

“Божество Духа весьма открыто в Писании, говорит святой Григорий Богослов, — обрати внимание на следующее. Рождается Христос, — Дух предваряет (Лук. 1:35). Крещается Христос, — Дух свидетельствует (Ин. 1:33-34). Искушается Христос, — Дух возводит Его (Мат. 4:1). Совершает силы Христос, — Дух сопутствует. Возносится Христос, — Дух преемствует.”[648]

Находят в Священном Писании места, на первый взгляд, не благоприятствующие учению о божестве Святого Духа; но таких мест весьма мало, и они не трудны в истолковании. Указывают, например:

а) на слова Спасителя о Святом Духе: *не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам* (Ин. 16:13). Но “и Сын, скажем вместе с святым Василием Великим, от себя не глаголет, а свидетельствует *пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить* (Ин. 12:49)..., не потому, что учится у Отца, но потому, что все, что ни глаголет Отец, глаголет чрез Сына в Духе.”[649] Это зависит от единства Их существа, тождества воли, нераздельности действия, и вместе от того, что Отец есть причина Сына и Святого Духа и первое Лицо Святой Троицы, Сын занимает второе место по Отце, Дух Святой третье.

б) На другие слова Спасителя: *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына* (Мф. 11:27). Но этими словами Дух Святой точно также не исключается из участия в познании Отца и Сына, как и словами Апостола: *ожьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:11) — Отец и Сын не исключаются из участия в познании Бога. Где упоминаются два Божеские Лица или одно, там еще нет необходимости, чтобы упоминались и все три.

в) На слова Апостола: *Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными* (Рим. 8:26). Но в последних словах берется причина вместо действия, и выражается не та мысль, будто сам Дух молится или ходатайствует за нас воздыхании неизглаголанными, а та, что Он внушает нам молитвы, возбуждает в нас сердечные воздыхания, как видно из первых слов этого же самого текста: *Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться*.[650] Подобный пример видим в изречении Спасителя Апостолам: *не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас* (Мф. 10:20), т, е. Дух будет внушать вам, что говорить, Он наставит вас на всякую истину.

г) На то, что Апостол нередко выражает благожелания Христианам от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа, не упоминая вовсе о Святом Духе (1Кор. 1:3 и друг.). Но однако известно, что в послании

---

[648] Слово 31, в “Творениях святых Отцов” III, стр. 128.

[649] Кн. V против. Евном., в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 223-224.

[650] *Chrysost.* homil. XIV in Epist. ad Roman.; *Augustin.* contra Maximin. lib. 1 non longe ab initio: Intellige locutionem, blasphemiam evitabis. Sic enim dictum est: *gemitibus interpellat,* ut intelligeremus, gemitibus interpellare nos facit. Denique alio loco Apostolus eum (Sp. S.) dicit clamantem: *Abba Pater,* alio loco dicit: *in quo clamamus: Abba pater,* — at per hoc quid est clamantem, nisi clamare facientem?

к Коринфянам Апостол выражает им такое же благожелание и от Святого Духа, как от Отца и Сына: *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами* (2Кор. 13:13). А требовать, чтобы Апостол всегда упоминал о всех трех Божеских Лицах вместе, кто из нас имеет право?[651]

§ 35. Доказательства из Священного Предания Божества Святого Духа и Его единосущия со Отцом и Сыном.

Учение древней Церкви, хранительницы Апостольского предания, о равенстве и единосущии Святого Духа со Отцом и Сыном мы уже отчасти видели из тех свидетельству какие приводили в доказательство верования ее в троичность Лиц во едином Боге. И именно — а) из ее древних символов, где она учила чад своих веровать равно во Отца и Сына и Святого Духа, замечая иногда о последнем, что Он есть Утешитель, действовавший во всех от начала мира святых, глаголавший во Пророках, а потом ниспосланный и Апостолам от Отца, по обетованию Господа Иисуса; б) из ее древнего малого славословия, которое всегда возносилось равно Отцу и Сыну и Святому Духу, или со Святым Духом; в) из древней вечерней песни, также всегда возносившейся в честь Отца и Сына и Святого Духа Божия; г) из священнодействия таинства крещения, которое с самого начала совершалось не иначе, как чрез троекратное погружение крещаемого во имя Отца и Сына и Святого Духа; д) из исповеданий древних мучеников, умиравших за веру в триипостасного Бога, Отца и Сына и Святого Духа; е) наконец, из свидетельств древних Отцов и учителей Церкви, ясно выражавших ту же истину (см. § 28). Теперь приведем еще несколько отеческих свидетельств, ближайшим образом относящихся к излагаемому нами учению о Святом Духе. Так —

Святой Климент Римский называет Его Духом “святым и правым, от Отца исходящим;”[652] следовательно, отличным от Отца и *единосущным* Ему.

Святой Иустин говорит от лица всех Христиан, которых укоряли язычники в безбожьи: “мы не безбожники в отношении к Богу истинному, Отцу правды...; но и Его самого, и Сына, который от Него, и Духа пророческого мы чтим и покланяемся Нм (σεβόμεθα καί προσκυνούμεν), воздавая сию честь словом и истиной.”[653] “Поставляем Его (Сына) по порядку вторым, а Духа пророческого по порядку третьим.”[654]

Тациан: “дух, обтекающий вещество, ниже Духа пребожественного, и, будучи подобен душе, не должен быть поставляем наравне с совершенным Богом.”[655]

Святой Ириней: “Бог не имел нужды в ангелах, чтобы сотворить то, что Он намеревался сотворить. Ибо всегда существует у Него Слово и Премудрость, Сын и Дух, через которых и с которыми Он все сотворил свободно и добровольно, к которым обращается, когда говорит: *сотворим человека по образу нашему и по подобию*.”[656]

Тертуллиан: “потому Дух Божий есть Бог, и Слово Божье — Бог, что они от Бога.”[657]

Святой Ипполит: «если Слово было у Бога, и само было Богом: то ужели скажет кто-нибудь, что два бога разумеются? Я скажу, что хотя не два бога, а один, впрочем два Лица и третье — благодать Святого Духа. Ибо хотя Отец один, однако два Лица; потому что Лицо и Сын, а третье Лицо — Дух

---

[651] Другие, совершенно маловажные, вовражения против божества Святого Духа, основывающиеся на разных частицах (например: έν — в, σύν — с), какие употребляет в учении о Нем Слово Божие, рассмотрены подробно святым Василием Великим в соч. о Святом Духе (см. особ. гл. 25-28).

[652] Έστίν ούν τοῦτο άγιον καί εύθές, τό απ' αὐτοῦ (Πατρός) προσελθόν.... *Galland*. Biblioth. Patr. T. I, pag. 44.

[653] *Justin.* Apolog. 1, n. 6.

[654] Ὑιόν.... έν δευτέρα χώρα έχοντες, πνεῦμά τε προφητικόν έν τρίτη τάξει, ότι μετά λόγου τιμώμεν, άποδείξομεν. Apolog. I, n. 13.

[655] Πνεῦμά γάρ διά τής ύλης διηκόν, έλαττον ύπάρχει τοῦ θειοτέρου Πνεύματος όπερ δέ ψυχή παρωμοιωμένον, ού τιμητέον τώ τελείω Θεώ. Orat. contra Graec. n. 4.

[656] Contra haeres. lib. IV, cap. 20, n. 1.

[657] Ideo Spiritus Dei Deus, et Sermo Dei Deus, quia ex Deo... Advers. Prax. cap. 26; conf. cap. 13: et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque.

Святой: иначе не можем признавать единого Бога, как истинно веруя во Отца и Сына и Святого Духа."[658] "Духу Святому мы покланяемся."[659]

Ориген: "о бытии Святого Духа научают нас многие писания. Из всех их мы узнали, что ипостась Святого Духа имеет такую важность и достоинство (tantae auctoritatis et dignitatis esse), что спасительное крещение не иначе может быть совершаемо, как во имя (auctoritate) все превосходящей Троицы."[660] "Они (Апостолы) также передали нам, что Святой Дух., по чести и достоинству, есть едино с Отцом и Сыном."[661] "Он всегда пребывает с Отцом и Сыном, и всегда есть, был и будет, как Отец и Сын."[662]

Святой Дионисий Александрийский: "не останется безнаказанным тот, кто изрекает хулу против благого Духа Святого: ибо Дух есть Бог."[663]

Святой Григорий Чудотворец: "един Дух Святой, от Бога исходящий, посредством Сына явившийся... Троица совершенная, славой и вечностью и царством нераздельная и неразлучная. Посему 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 таже."[664]

Святой Мефодий Патарский: "мы веруем, что в Сыне, *по благоволению воли* (Еф. 1:5), соделавшимся ради нас человеком, по нераздельному божеству пребывает Отец со Духом. единосущным Ему."[665] "Ни Отец никогда не перестанет быть Отцом, ни Сын Сыном, ни Дух Святой тем, что Он есть во ипостаси, так что ни одно Лице Троицы не может лишиться ни вечности, ни общения (с другими Лицами), ни царства."[666]

Вообще же святые Отцы и учители Церкви, жившие до четвертого века (ибо ими только мы и здесь ограничиваемся, считая излишним приводить свидетельства Отцов четвертого века, когда о божестве Святого Духа написаны целые обширные сочинения и догмат этот окончательно утвержден на вселенском Соборе), — усвояли Святому Духу:

а) Божеские свойства: вечность,[667] вездесущие,[668] всеведение,[669] самосвятость[670] и друг.;

б) Божеские действия: творение,[671] промышление,[672] в частности вдохновение Пророков,[673] освящение людей,[674] раздаяние им благодати,[675] обитание в душах верующих;[676]

в) совершенное равенство и единосущие со Отцом и Сыном,[677] и —

г) Божеское поклонение.[678]

---

[658] *Hippol.* contra Noët. cap. 14; conf. cap. 8.
[659] Πνεύματι άγίω προσκυνοῦμεν. Contra Noët. cap. 12.
[660] De princip. lib. I, cap. 3.
[661] Turn deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum... (Praedic. Apost. et Eccles.).
[662] Ipse semper cum Patre et Filio est, et semper est, et erat, et erit, sicut Pater et Filius (in Rom. I, VI, n. 7; conf. in Jerem. homil. VIII, n. 1).
[663] *Dionys.* Respons. ad proposit. Pauli Samosat., conf. *Athanas.* Opp. tom I, cap. 1, pag. 12, edit. Maur.
[664] См. его символ иди Исповед. веры, в конце "Правосл. Исповед..."
[665] *Method*. de Symeone et Anna, n. 6, pag. 401, Paris 1644.
[666] Ibid, in Ramos. Palmar, n. 10 et 11, pag. 439.
[667] *Iren.* contr. haer. V, cap. 12, n. 2; τό δέ πνεῦμα άέννaον; *Origen. de* princip. 1, 3, n. 3. 4; in Genes. 1, 1.
[668] *Athenag.* Legat. VI; *Clem. Alex.* Paedag. 1, 6; *Origen.* apud *Athanas.* ad Serapion. IV, n. 10.
[669] *Barnab.* Epist. cathol. n. 6; *Tatian.* Orat. contra Graec. XIII; *Origen.* de princip. 1, 3, n. 1.
[670] *Origen.* in Num. homil. XI, n. 8.
[671] *Theoph.* ad Autolyc. 1, n. 7; *Iren*. adv. haer. IV, cap. 20, n. 1.
[672] *Hippolyt.* advers. Noët. cap. IX: δι'οῦ κόσμος κινεῖται, δι'οῦ κτισις ϊσταται καί τά σύμπαντα ζωογονεῖται.
[673] *Clem. Roman.* 1 ad Corinth., n. 45; *Justin.* Apolog. 1, n. 3l,32,63; *Athenag*. Leg. X; *Hippolyt.* adv. Noët. cap. 9.
[674] *Iren*. adv. haeres III, 17, n. 3.
[675] *Clemen. Rom.* 1 ad Corinth, n. 46.
[676] *Tatian*. contra Graec. cap. 13. 15.
[677] *Justin.* Apolog. 1, cap. 32; *Tatian.* contra Graec. cap. 7; *Tertull.* adv. Prax. cap. 9; *Athenag.* Legat. X; *Cyprian.* Epist. 73.
[678] *Origen.* in Joann. T. XXXVIII, n. 9; in Jerem. hom. VIII, n. 1.

Что касается, наконец, до некоторых неточностей в учении о Святом Духе, как и вообще в учении о Пресвятой Троице, встречающихся иногда в писаниях древнейших пастырей Церкви, то замечания об этом мы уже высказали прежде (§28), и повторять их было бы излишне.

§ 37. Нравственное приложение догмата.

Мы веруем, что и Отец есть Бог, и Сын есть Бог, и Святой Дух есть Бог, но так, что не три бога, а один Бог. Отсюда для нас два главных нравственных урока.

1) Все три Лица Божества равны между собой: следовательно, всем Им мы должны воздавать и равное Божеское поклонение, должны чтить Сына точно так же, как чтим Отца, и чтить Святого Духа не менее, как чтим Отца и Сына. Отвергать или уничижать какое либо из Божеских Лиц, значит ниспровергать в себе веру Христову.

"Уверяю, писал святой Василий Великий, всякого человека, который исповедует Христа и отрицает Бога, что ему не будет благоволить Христос, как и тому, кто призывает Бога, но отвергает Сына; потому что суетна вера его. Уверяю и того, кто отметает Духа, что вера в Отца и Сына обратится для него в тщету, и что он не может иметь сей веры, если не соприсутствует Дух. Ибо неверующий в Духа не верует в Сына; а неверующий в Сына не верует в Отца. *Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1Кор. 12:3). И: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18). Неверующий в Духа не имеет части и в истинном поклонении. Ибо не иначе можно покланяться Сыну, как только во Святом Духе, и не иначе можно призывать Отца, как только в Духе сыноположения."[679]

"Представь, говорил другой святой учитель, что Троица есть одна жемчужина, отовсюду имеющая одинаковый вид и равный блеск: если одна какая-нибудь часть сей жемчужины будет повреждена, то утратится вся приятность камня. Когда бесславишь Сына, чтобы почтить Отца, Отец не приемлет твоего чествования. Не прославится Отец бесславием Сына. Если *Сын мудрый радует отца* (Прит. 10:1); то тем паче честь сына не будет ли честью и для отца? А если принимаешь и сие: *не слава тебе бесчестие отца* (Сирах. 3:10), то, следовательно, и отец не прославится бесславием сына. Если бесчестишь Святого Духа, то и Сын не принимает твоего чествования, ибо хотя Дух и не как Сын от Отца, однако от того же Отца."[680]

2) Все три Лица Божества единосущны и нераздельны между Собой: следовательно, мы должны покланяться Им единым нераздельным поклонением, и, покланяясь каждому из Них, Отцу и Сыну и Святому Духу, постоянно иметь в виду Их общее божество. Да не уподобится кто либо из нас тем Христианам, которых святой Григорий Богослов называл *чрезмерно православными,* и которые, вместо того, чтобы чтить только три Лица во едином Боге, чтили и исповедывали трех отдельных богов.[681] Святая Церковь, которая одна только может учить нас, как истинному богопознанию, так и истинному богопочтению, преподает нам в этом деле надежнейшее руководство: есть в ней песни и молитвы, обращенные отдельно к Богу Отцу, к Богу Сыну, к Богу Духу Святому; но наибольшая часть других молитв и песней, заключения почти всех молитв, возгласы и славословия обращены безраздельно ко всем трем Лицам во едином Божестве. Так, читая первую вечернюю молитву к Богу Отцу: "Боже вечный и Царю всякого создания...," православный Христианин произносит в заключении ее: "яко твое есть царство, сила и слава Отца и Сына и Святого Духа, ныне, и присно, и во веки веков, аминь;" читая затем вторую молитву к Господу нашему Иисусу Христу: "Вседержителю, Слово Отчее, сам совершен сый Иисусе Христе...," — в заключении ее произносит: "яко препрославлен еси со безначальным твоим Отцом, и с Пресвятым Духом, во веки, аминь;" читая далее третью молитву ко Пресвятому Духу: "Господи Царю небесный, Утешителю, Душе истины..." — произносит в заключения ее: "и поклонюся, и воспою, и прославлю пречистое имя твое, со Отцом и единородным Его Сыном, ныне, и присно, и во веки, аминь." И должно помнить, что когда только Церковь обращается ко всем трем Лицам Божества вместе, она обращается к Ним, не как к трем, а как единому триипостасному Богу, и взывает всегда в

---

[679] О Святом Духе гл. II, в "Творениях святых Отцов" VII, стр. 271.
[680] *Григорий Богослов,* слово 37, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 228.
[681] Слово 3, в "Творениях святых Отцов" I, стр. 37-38.

единственном, а не во множественном числе, например: “яко Тя (а не Вас) хвалят вся силы небесные, и Тебе (а не Вам) славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков, аминь,” или: “яко Твое (а не Ваше) есть царство, и сила, и слава, Отца и Сына и Святого Духа, ныне, и присно, и во веки веков, аминь.”

3. О различии Божеских лиц по их личным свойствам.

§ 38. Связь с предыдущим, краткая история догмата и учение о нем Церкви.

Мысль о равенстве и единосущии Отца и Сына и Святого Духа есть лишь одна из мыслей, вытекающих из Христианского учения о трех Лицах в Боге при единстве существа, — и раскрыв ее с подробностях, мы узнали только, что есть общего у Божеских Лиц, и в каком смысле Они суть едино. Другая мысль, вытекающая из того же самого учения, необходимо требует, чтобы Отец, Сын и Святой Дух, как три Лица Божества, имели и свои особенности, которыми бы отличались друг от друга — иначе Они не были бы три, и мы неизбежно смешивали бы Их между Собойю. Особенности эти Божеских Лиц издревле называются в Церкви *личными свойствами* Божьими,[682] и состоят в том, что Отец ни от кого не рожден, но сам рождает Сына и производит Святого Духа, Сын рождается от Отца, Дух Святой исходит от Отца.

Древние учители Церкви для выражения личного свойства Отца употребляли слово *нерожденность,* ἀγεννησία, innativitas,[683] и называли Его безначальным, ἀναρχος[684] беспричинным, αναίτιος,[685] а по отношению к другим Лицам — началом, ἀρχή, principium,[686] причиной, ἀιτία, causa,[687] автором, auctor,[688] по отношению же собственно к Сыну — Отцом, Πατήρ, Pater, и по отношению к Святому Духу — Изводителем, Προβολεύς.[689] Личное свойство Сына означали словом *рожденность* — γέννησις, generatio,[690] а иногда и более общими названиями, показывающими только, что Сын имеет бытие от Отца, каковы: προβολή, prolatio, processio, derivatio, ἀπορροία, signatura,[691] и глаголы: προπηδάν, έκλάμπειν, άναλάμπειν и под.;[692] самого же Сына называли Сыном и отроком Божьим, Образом Отца, Словом Его, Мудростью, волей, десницею[693] и под. Наконец, для обозначения личного свойства Святого Духа употребляли слово *исхожденге* — ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, processio, πρόοδος, προβολή, πρόβλημα,[694] И глаголы: ἐκπορεύεσθαι, προσελθεῖν, προϊέναι;[695] самого же Святого Духа называли — Образом Отца, Мудростью, перстом Божьим и под.[696] Как рождается Сын от Отца и в чем состоит самое рождение, —

---

[682] Υποστάσεων γνωριστικαί ίδιότητες. *Gregor. Nyss.* adv. Eunom. lib. II, T. II, p. 435, edit. Morel.

[683] *Constit. Apostol.* VIII, 41; *Justin.* Apolog. 1, n. 49; II, n. 6; *Clem. Alex.* Strom. VI, 7; *Gregor. Nyss.* adversus Eunom. lib. I, T. II, p. 342, ed. Morel.; *Euseb.* Demonst. Evang. I, 5; IV, 1; *Germin.* apud *Hilar.* Op. hist. fragm. XV, n. 3.

[684] *Василий Великий,* о Святом Духе гл. 8; *Григорий Богослов,* песноп. таинст. слов. 2. в “Творениях святых Отцов” IV, стр. 218; *Epiphan.* haeres. 73, T. I, p. 878, edit. Petav.

[685] *Григорий Богослов,* песноп. таинств, слов. 1, в “Творениях святых Отцов” IV, 216; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 13; *Nycephor. Constantinop.* Epist. ad Leon. III.

[686] *Athanas.* de Synod, n. 50; contr. Arian. orat. IV, II. 1; *Augustin.* in Joann. I, 1; *Joann. Damasc.* de orth. fide I, 13.

[687] *Basil,* contra Eunom. lib. 1; *Hilar.* de Trinit. lib. 11 et 12; *Augustin.* Lib. 83 quaest. n. 16.

[688] *Hilar.* de Trinit. lib. IX; *Augustin.* contr. Maxim. III, cap. 5 et 4.

[689] *Athanas.* contr. Arian. orat. 2; *Gregor. Nyss.* contr. Eunom. lib. 1; *Иоанн Дамаскин*, Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 8 и 12.

[690] *Hippolyt.* adv. Noët. XVI; *Григорий Богослов*, в “Творениях святых Отцов” III, стр. 54; IV, 15; *Василий Великий,*, там же VII, 68. 82. 199 и др.

[691] *Iren.* adv. haer. II, 28, n. 6; *Tertull.* Apol. XXI; adv. Prax. III. VII. IX, n. 14; *Athenag.* leg. X; *Euseb.* Demonstr. Evang. IV, 3; *Hilar.* de Trinit. VIII, 46.

[692] *Tatian.* adv. Graec. V; *Teophil.* ad Autolyc. 11, 14; *Justin.* Dialog. cum Typhon. CXXVIII; *Hippolyt.* contr. Noët. XI.

[693] *Hippol.* contr. Noët. n. XI; *Method,* de Christ, et Antichr. n. III; *Tertull.* contr. Marcion. III, 16; de orat. IV; *Athenag.* leg. X; *Clem. Alex.* Strom. II, 4; *Theophil* ad Autol. 11, 10; *Origen.* in Ps. 16:8.

[694] *Clem. Rom.* fragm (apud *Galland.* 1, 44); *Athanas.* Exposit. fidei n. 4; *Gregor. Mag.* Orat. XX, XLII; *Damasc.* Epist. de Trisag. cap. 28.

[695] *Cyrill.* adv. Julian. lib. I et in Joann. XV, 27; *Basil.* de Spir. S. XVIII, n. 46 et Epist. XXXVIII, n. 4.

[696] *Iren.* adv. haer. IV, 7; *Theoph.* ad Autol. 11, 15; *Augustin.* contr. Faust. XXXII, 12.

это, говорили древние учители Церкви, для нас непостижимо и неизглаголанно;[697] только, конечно, рождение надобно понимать в смысле духовном, и не предполагать в нем никакого чувственного отделения.[698] Как исходит Святой Дух от Отца и отличается исхождение от рождения, — считали равно непостижимым; но замечали, что различие между ними, без сомнения, есть, и они означают два особые образа бытия, которые смешивать не должно.[699]

В таком виде находилось учение о личных свойствах Божеских Лиц во всей Христовой Церкви в течение нескольких веков: оно вошло, как один из коренных догматов православия, в никео-цареградский символ, составленный в четвертом столетии и сделавшийся неизменным образцом веры для всех Христиан. Но в седьмом веке, или, если верить показанию Латинян, даже с пятого, некоторые частные учители на западе Европы начали уже иногда ложно выражаться о личном свойстве Святого Духа, говоря, что Он исходит не только от Отца, но и от Сына — Filioque.[700] Можно, впрочем, думать, что они употребляли здесь слово — *исходит* (procedit) не в одном и том же смысле по отношению к Отцу и Сыну, и имели ввиду именно *вечное исхождение* Святого Духа *от Отца* и только *временное исхождение* Его или посольство в мир *от Сына*: так, по крайней мере, объяснял слова этих учителей современный им греческий отец, Максим Исповедник († 662), в успокоение Греков, которые не замедлили подать свой голос против нововведения Латинян;[701] и потом также понимал эти слова и один из римских писателей, Анастасий библиотекарь († 890), приводя объяснение святого Максима.[702] Но семя было брошено, и вскоре принесло плод; в восьмом столетии вопрос об исхождении Святого Духа сделался на Западе предметом самых жарких споров, и многие, не различая уже временного посольства Святого Духа в мир от вечного образа Его бытия, стали решительно утверждать, что Дух Святой равно исходит от *Отца* и от *Сына* предвечно. К концу века прибавление — Filioque внесено было в самый никео-цареградский символ веры, всего вероятнее, в Испании.[703] Ибо знаменитый Алкуин († 804) писал тогда о ней к лионским братьям, чтобы они боялись *Испанского* нововведения, и не позволяли себе ни малейшего прибавления к

---

[697] *Iren*. II, 28, n. 6; *Didym.* de Trinit. 1, 9; *Григорий Богослов*, в "Творениях святых Отцов" И, 173 и 288; III, 59-60 и др.

[698] *Hippolyt.* adv. Noët. XVI; *Tertull.* adv. Prax. XIX; *Euseb.* Demonstr. Evang. IV, 15; *Василий Великий,* в "Творениях святых Отцов" VII, 68. 82. 87; *Григорий Богослов,* там же II, 222; III, 55-56.

[699] *Григорий Богослов,* там же, II, 173; III, 109. 110; *Василий Великий,* там же VII, 301; *Epiphan*. haer. LXIX, n. 18; *Augustin.* contr. Maxim. III, cap. 14: "quid inter nasci et procedere intersit... explicare quis potest?... Haec scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, поп sufficio;" *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры, кн. 1, гл. 8: "Дух Святой хотя исходит от Отца, однако не образом рождения, а образом исхождения (ἐκπορευτώς). Здесь другой образ бытия, также непостижимый и недоведомый, как и рождение Сына..." И далее: "Сын от Отца по рождению; Дух же Святой, хотя также от Отца, но не по рождению, а по исхождению. И хотя мы научены, что есть различие между рождением и исхождением, но в чем состоит это различие, и что такое рождение Сына и исхождение Святого Духа от Отца, сего не знаем" (стр. 21. 25).

[700] Латиняне укавывают именно еще на Собор Толедский I (400 г.) и на другие, бывшие в Испании в V веке, которые будто бы внесли в свои *частные* исповедания слово Filioque, а также на блаж. Августина († 430), которого считают главнейшим поборником своего учения (Curs. Theolog. compl. VIII, pag. 652, Paris 1841). Но как верить этим показаниям западных писателей, — увидим далее (§§ 44 и 46).

[701] "Приводя свидетельства римских Отцов и Кирилла Александрийского из его толкований на Иоанна, они (Латиняне) отнюдь не признают Сына причиной Духа (οὐκ αίτιον τόν Υιόν ποιούντας τοῦ Πνεύματος): ибо знают, что *одна* причина (μίαν γάρ ἴσασιν οἴτίαν Сына и Духа — Отец, первого через рождение, второго через нсхождение; но показывают только, что Дух через Сына посылается (δι'αύτοῦ χροϊέναι), и таким образом означают сродство и безразличие Их сущности." Epist. ad Marinum Cypri presbyterum, in Opp. S. *Maximi* T. II, pag. 69, ed. Paris 1675.

[702] "Praeterea interpretati snmu· ex epistola eusdem S. Maximi, ad Marinum scripts preebyterum, circumetantiam de Spiritus Sancti processione, ubi frustra causari contra nos innuit Græcos, cum nos *non causam vel principium Filium dicamus Spiritus Sancti,* ut autumant; sed unitatem substantiæ Patris ac Filii non nescientes, sicut procedit ex Patre, ita eum procedere fateamur ex Filio, *missionem* nimirum processionem intelligentes; pie interpretans, utriusque linguæ; gnaros ad pacem erudiens, dum scilicet et nos et Græcos edocet, secundum quiddam procedere, et secundum quiddam non procedere Spiritum Sanctum ex Filio, difficultatem exprimendi de alterius in alterius linguæ proprietatem significans." *Anastas. Bibl.* Epist. ad Joann. Diaconum. T. V. Concil. *Labbei.* pag. 1771.

[703] Обыкновенно полагают, что это прибавление первоначально внесено в никео-цареградский символ еще на третьем толедском в (Испании) соборе, бывшем в 589 году. Но в древнейших изданиях актов III-го толедского собора, каково кельнское 1530 года, парижское 1535 года и мадридское — 1593-го, нет этого прибавления, как сознавался и Беллярмин, сознаются и некоторые из новейших западных же писателей (Vid. apud *Zoernicav,* de process. Spirit. S. solo Patre, tract, III. pag. 288-269, ed. Region.. 1774, et Curs. Theolog. Compl. tom. V, pag. 406, Paris. 1841). След. оно намеренно вставлено в позднейших изданиях актов.

символу;[704] а патриарх аквилейский Павлин созвал даже в 791 году поместный собор, на котором осудил всякое подобное прибавление.[705] К несчастью, голос ревнителей истины не был услышан. В начале девятого столетия (в 809 г.) император Карл великий созвал в Ахене (Aquisgrani) собор для рассуждения о спорном предмете, под своим личным председательством.[706] Как происходило дело на соборе, с подробностью неизвестно, потому что акты собора не уцелели.[707] Только известно, что сторона тех, которые желали прибавления к символу — Filioque, по личному влиянию Карла, имела перевес, и от лица императора и собора отправлено было посольство в Рим к папе Льву III просить его, чтобы он утвердил новоизмышленный догмат и дозволил прибавление к символу. Послы, как рассказывает свидетель-очевидец, прежде всего старались в длинной речи своей убедить папу, что учение, на которое они просят у него согласия, есть учение истинное и древнее (каков догмат, когда в его истинности и древности надлежало еще убеждать самого папу!). Папа, действительно, будто бы согласился на новое учение, но внести его в символ решительно не позволил, не смотря на все убеждения послов и на то, что вставка эта, как говорили послы, в некоторых церквах была уже сделана.[708] А чтобы яснее засвидетельствовать перед всеми свое запрещение и предохранить неизменный образец веры от всякой порчи, папа повелел начертать никео-цареградский символ на двух серебряных досках, на одной по-гречески, на другой по-латыни, и поставить в базилике святого Петра с надписью: haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis, т.е. *я*, *Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее*.[709] Не смотря однако на противодействие папы, недозволенное им прибавление к символу мало-помалу было принято в разных местах Галлии, Испании, Германии и Италии, так что когда во второй половине девятого века папские миссионеры явились к Болиарам с целью отвлекать их от константинопольской кафедры к римской, эти миссионеры распространяли уже и здесь символ с прибавлением Filioque. Тогда-то константинопольский патриарх Фотий в первый раз возвысил свой смелый голос, в защиту православия, против злоупотребления Латинян, и перед целым светом укорял их за незаконное прибавление к символу, вопреки правил вселенских, которое вскоре (в 866 г.) и осудил на многочисленном соборе пастырей со всего востока.[710] Папа Николай I, вместо того, чтобы, покорясь соборному определенно, исправить

---

[704] Novas, fratres carissimi, Hispanici erroris sectns tota vobis cavete intentione, sanctorum Patrum in fide sequimini vestigia, et universali Ecclesiae sanctissima vos adjungite unitate. Scriptum est: terminos Patrum tuorum ne transgrediaris. Et symbolo catholicae fidei nova nolite insorere, et in ecclesiasticis officii inauditas priscis temporibus traditiones diligere (Epist. 69 in Opp. *Alcuini* pag. 1587, ed. Paris. 1617). Алкуин не обозначает здесь особого прибавления, о котором говорит; но известно, что ни о каком другом прибавлении к никео-цареградскому символу никогда не было вопроса в западной Церкви, кроме прибавления: Filioque След....

[705] Absit a nobis, proculque sit ab omni corde fideli, alterum, vel aliter, quam illi instituerunt, Symbolum vel fidem componere vel docere... Enimvero non est in argumento fidei addere vel minuere ea, quae a SS. Patribus bene sulubriterque sunt promulgata: secundum eorum sensum recte sentire, et exponendum eorum subtile supplere ingenium: sed addere vel minuere est subdole contra sacrosanctum eorum sensum, aliter quam illi, callida tergiversalione diversa sentire, et confuse stylo perversum dogma componere, ac per hoc impio ore potius jactanter garrire, quam docere praesumere. Vid. apud *Zoernic.* de proc. Sp. S. pag. 369-370 et *Theoph. Procopow.* hist, controv. de process. Sp. S., in Theolog. vol. I, pag. 836-838, Lips. 1782.

[706] О действительности этого собора свидетельствуют современные писатели: *Ado* in Chronic, ad an. 809; *Aimonius* in lib. IV de gestis Francorum cap. 97; *Eginhardus* in tom. II hist. Francorum scriptor. Pag. 255, ed. Paris 1636 и другие.

[707] Кроме только заглавия: Concilium Aquisgranense de addita ad Symbolum voce *Filioque* celebratum an DCCCIX tenpore Leonis Papae III. Почему же не уцелели? Ужели совершенно по одной случайности? А не истреблены ли они намеренно впоследствии, как строгое обличение римского лжедогмата, как неопровержимое свидетельство того, что сами присутствовавшее на соборе западные же епископы, по крайней мере, многие сильно восставали против этого лжедогмата. видели в нем нововведение, дотоле неслыханное в Церкви, и ни за что не соглашались принять его? Последующие обстоятельства собора делают это предположение о нем весьма вероятным.

[708] Упомянутый свидетель-очевидец, присутствовавшей при самом разговоре послов с папой, есть Смарагд (Abbas Virdunensis), который и записал весь этот знаменательный разговор для потомства. Vid. apud *Labb.* Concilior. T. VII, p. 1195-1198, et *Baron*. Annal. Eccles. T. IX, p. 552 ad an. 809.

[709] О достоверности этого события свидетельствуют древние западные писатели: *Анастасий библиотекарь* в жизнеописании папы Льва III (Vit. Roman. Pontif., ed. Romae 1752, § 84, p. 297), *Петр Абелард* (lib. II introduct. in Theolog. cap. 14, Paris 1616, p. 1089), *Петр Ломбард* (Senteut. lib. 1, cap. II, Colon 1576), *Петр Дамиани* (Opp. T. III, Paris 1743, p. 329), — не сомневаются и новейшие: *Бароний*, *Беллярмит, Бинт* и другие.

[710] Epist. Encyclica, inter Epist. *Photii,* ed. Londini 1651, secunda. Vid. eliam apud *Baron,* in Annal. Eccl. ad an. DCCCLIII, tom. X, n. 33. Срав. Начерт. Церк. Истор. преосв. *Иннокентия,* ч. II, стр. 19,27,32. Москва 1834.

ошибку, допущенную по невежеству, писал к реймскому архиепископу Гинкмару и другим епископам Галлии, чтобы они постарались всеми силами доказать Грекам исхождение Святого Духа и от Сына;[711] а преемник Иоанна Адриан, осудив все определения собора Фотиева против Латинян, возвел таким образом это лжеучение на степень догмата.[712]

Последующий папа Иоанн VIII, соглашаясь с Фотием, обещал было уничтожить незаконную вставку в образце веры,[713] и послы римские, вскоре затем присутствовавшие на большом константинопольском соборе (879 года), действительно, подписались и под тем определением его, которым снова запрещалось навсегда делать всякие прибавления к никео-цареградскому символу, или какие либо другие в нем перемены.[714] Но папа, не получив того, чего ожидал от собора, именно подчинения себе церкви Болиарской, не принял соборных определений и не исполнил своего обещания, так что символ с прибавлением Filioque, по прежнему, употреблялся в разных церквах запада. Когда допущено такое употребление символа в самом Риме, с точностью неизвестно; но, по сознанию самих же римских писателей, не прежде 1014 г.[715] С тех пор, особенно после новых обличений со стороны константинопольского патриарха Михаила Керуллария (в 1053 г.), римская Церковь уже никогда не отступала от своего лжедогмата, главнейшего из всех нововведений, отделивших ее от Церкви вселенской.

В средние века появились на западе у схоластиков и некоторые другие искажения догмата о личных свойствах Божьих. Некоторые отвергали самое бытие этих свойств, не отвергая, впрочем, действительности Божеских Лиц.[716] Другие силились определить, от чего в Боге и как рождается Сын и происходит Дух Святой, и полагали, большей частью, что Сын рождается от ума Божия, а Дух исходит от воли.[717] Третьи с такими же усилиями старались объяснить, чем именно отличается рождение Сына от исхождения Святого Духа, и почему первое должно называть рождением, а последнего нельзя, — и в ответах на это вдавались в самые разнородные и странные мнения.[718] Но все подобного рода мудрования и тонкости[719] ограничивались только пределами школы, а не проникали в жизнь самой Церкви.

С XVI столетия возникли на западе протестантские общества, которые отвергли почти все ложные учения папизма, хотя с тем вместе отвергли не мало и истинных; но, к изумлению, они удержали римский лжедогмат об исхождении Святого Духа и от Сына, который и исповедуют доселе.

Одна только православная Церковь сохранила догмат о личных свойствах Божьих, как и все другие, во всей его первобытной чистоте и целости, и учит: “В одном Божестве три Лица, Отец, Сын и Дух Святой: Отец, который прежде веков рождает Сына из своего существа и производит Духа Святого;

---

[711] Epist. *Nicolai* I ad Hincmarum Archiepisc. Rhemensem, apud *Labb*.; Concil. T. VIII, p. 468. Гинкмар, получив это письмо (в конце 867 г.), прочитал его перед королем французским в присутствии многих епископов, и после того, с общего согласия, поручено было написать ответ на возражения Греков двум наиболее славившимся ученостью мужам: *Одену* (Evêque de Beauvais) и *Ратрамну* (Moine de Corbie). Ответ последнего дошел до нас; но ответ первого, исправленный Гинкмаром, не дошел. Vid. *Ceiller,* Hist. general. des Auteurs sacr. et eccl, tom. XIX, pag, 150-155 et 282, Par. 1754.

[712] Apud *Labb.* Concil. T. VIII, p. 1084-1087 et seqq.

[713] Reverentiae itaque tuae, писал. между прочим, папа к Фотию, iterum significamus, ut de articulo hoc, ex quo orta sunt scandala inter Dei Ecclesias, fiduciam in nobis reponas, quod non solum hoc non dicimus. sed etiam quod eos, qui principio hoc dicere sua insania ausi sunt, quasi transgressores divini verbi condemnanus, sicut theologiae Christi Domini eversores, ct Apostolorum, et reliquorum sanctorum Patrum, qui, synodice convenientes, sanctum Symbolum nobis tradiderunt; et una, cum Iuda illos collocamus. V. apud *Labb.* Concil. T. IX, p. 235, et *Bevereg.* Pandect, canon. T. II, p. 306, Oxon. 1672. А в защиту подлинности этого послания см. *Zoernicav* — de proces. Spir, S. p. 415-420 et *Th. Pгocopowicz,* in Theolog. pag. 852-853, edit, citat.

[714] О подлинности этого собора, вопреки Латинян, см. там же у Зерникава стр. 164-170 и у Феоф. Прокоповича стр. 851-852.

[715] Curs. Theolog. Compl. VIII, p. 664, Paris 1841; *Perrone,* Praelect. Theol. vol. II, p. 448, Lozau. 1839.

[716] Это именно — Praepositivus, Gregorius Ariminensis et Joannes de Ripis (apud *Thom. Aquinat.* Quaest. XXII art. 2 et Quaest. XL art. 1).

[717] Такова была почти общая мысль у схоластиков. Vid. apud *Theoph. Procopow.* Theolog. vol. 1, pag. 1229, ed. citat.

[718] *Richard. Victorini* de Trinit. lib. VI, cap. 18; *Bonaventurae* in 1 Sentent. dist. 13 quaest. 2; *Suaresii* de Trinit. lib. XI, cap. 6, n. 11 и др.

[719] Вот еще несколько вопросов, которыми также занимались схоластики в трактате о Пресвятой Троице: Utrum Deus Pater se Detim genuerit? Utrum divina essentia genuerit Filium, vel genita sit a Patre, vel de ipsa natus sit Filius? Utrum Pater potuerit vel voluerit gignere Filium? Quod Filius non est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materia... et caet... (Vid. *Petr. Lombardi* Sentent. lib. 1, dist. 4. 5. 6 et 7).

Сын, родившийся от Отца прежде веков и единосущный Ему; Дух Святой, от вечности исходящий от Отца, единосущный Отцу и Сыну" (Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 9). "Итак, Отец, Сын и Дух Святой, нерожденное, рожденное и исходящее — различают в Божестве Лица, а не существо, которое нераздельно само в себе" (там же отв. на вопр. 12). И в другом месте: "различие между Лицами Святой Троицы то, что Бог Отец не рождается и не исходит от другого Лица, Сын Божий предвечно рождается от Отца, Дух Святой предвечно исходит от Отца" (Простр. Катих. о чл. 1).[720]

§ 39. Личное свойство Бога Отца.

Учение православной Церкви о личном свойстве Бога Отца имеет самые твердые основания в Священном Писании. Сюда относятся:

а) слова Спасителя: *ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26), откуда видно, что Отец ни от кого не получил бытия, ни от кого не сотворен, не рожден и не исходит;

б) все те места, где Он называется Отцом по отношению к Сыну, которых бесчисленное множество, например: *все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27); *дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его* (Ин. 5:23); или где говорится, что Он рождает Сына: *Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя* (Пс. 2:7); *из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое* (Пс. 109:3);

в) наконец, места, представляющие Отца началом по отношению и к Святому Духу: *Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15:26); *мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога* (1Кор. 2:12).

Отсюда —

а) становится понятным, почему Отец в порядке Божеских Лиц занимает обыкновенно первое место (Мф. 28:19) и называется первой Ипостасью Святой Троицы, или, как иногда у древних, само-богом, перво-богом, Богом начальным и под.;[721]

б) ясно также, что в Боге есть только одно начало Божества, Отец, — мысль, которую весьма часто повторяли древние учителя и доселе ее декларирует православная Церковь: ибо Сын и Святой Дух от Него единого приемлют свое бытие;[722]

в) ясно, наконец, что Отец служит как бы связью и единением для Лиц Святой Троицы, которые хотя едино по существу, но раздельны, как Лица: ибо Сын и Святой Дух, приемля от Него начало, к Нему же единому и возводятся, как своей Причине. "Естество в Трех, пишет святой Григорий Богослов; единое — Бог, единение же — Отец, из которого Другие, и к которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и неразделяемые между Собой ни временем, ни хотением, ни могуществом."[723]

---

[720] Тоже и в Богослужебных книгах: "Три пою, херувимски, святое Тебе Божество: светы и свет, и живот и животы, Бога рождшого, Бога рожденного, Бога от Отца исходящого, Духа живаго" (Триодь Постная, л. 228 на обор. М. 1835). "Ум нерожденный, Отец, и Слово рождшееся от Него и Дух Божественный, непостижне исходен сый, Боже единоначальне, трисолнечне, пою Тебе" (Октоих ч. 2, д. 212 на обор. М. 1838). "Слава Тебе, Отче святый, Боже нерожденне, слава Тебе, Сыне безлетне, единородне, слава Тебе, Душе Божественный и сопрестольный, от Отца исходяй и в Сыне пребываяй" (Мин. за Сент. л. 70, М. 1837).

[721] Αὐτόθεος *(Origen.* in Joann. T. II, n. 2. 3), πρώτος Θεός *(Origen.* cont. Cels. VI, 47. 61), Deus princeps *(Arnob.* passim.).

[722] *Dionys. Areopag.* de coel. hierach. cap, *I:* ἀρχίφωτος πατήρ ὡς αρχή καί αίτία τών φωτών τοῦ ὑιοῦ καί πνεύματος; *Григорий Богослов,* в "Творениях святых Отцов" I, стр. 39; II, стр. 168; *Athanas.* de Synod, n. 26, 50; contr. Arian. Orat. IV, n. 1; contr. Gregal. Sabel. Opp. T. 1, p. 508, ed. Commel; *Epiphan.* Fid. cath. Expos. n. 14; haeres. LXV; *Gregor. Nyss.* tract, de commun., Opp. tom. I, p. 917, Paris 1615 и друг. "Якоже единого корене отрасли богосадны, Сын и Дух возсиявше: ибо Отец *единовиновен* есть" (Мин. за июль л. 140). "Солнца солнцы сугубо озариша, Сын и Дух от Отца, несоздани, собезначальни: *обоим Отец един виновен веруется*" (Общ. Мин. л. 32 и 33, М. 1834).

[723] Слово 42, в "Творениях святых Отцов" IV, стр. 38; срав. II, стр. 168: "соблюдается, по моему рассуждению, вера в единого Бога, когда и Сына и Духа будем относить к единой Причине (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."

А чтобы правильно представлять личное свойство Бога Отца, надобно помнить замечания древних учителей Церкви, что Он рождает Сына и производит Святого Духа:

а) совершенно духовным образом, и следовательно, без всякого страдания, без всякого чувственного отделения, потому что естество Божье невещественно и просто;[724]

б) рождает и производит от вечности и вечно: ибо не было времени, когда бы Отец не был Отцом Сына и Производителем Святого Духа, как не было времени, когда бы Он не был Богом, а что никогда не начиналось, о том нельзя сказать, чтобы оно и кончилось;[725]

в) рождает и производит так, как только Он один ведает и ведают Рождающийся от Него и Исходящий, а из тварей никто постигнуть не может;[726]

г) наконец, что безначальность, безпричинность исключительно усвояются Богу Отцу только по отношению к прочим Лицам Святой Троицы, а по Божеству безначальны и беспричинны и Сын и Святой Дух, или лучше, собезначальна и собеспричинна вся Святая Троица.[727]

§ 40. Личное свойство Бога Сына.

Такие же твердые основания в Священном Писании имеет учение православной Церкви и о личном свойстве Бога Сына. Ибо Он весьма часто называется здесь:

а) Сыном Бога Отца, напри мер: *Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам..., Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет* (Ин. 5:20-21; срав. 14:13; 17:1; Мф. 11:27);

б) Сыном единородным: *так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16,18; 1:14), и притом —

в) таким, который пребывает в самом лоне Отца: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18);

г) Сыном истинным: *Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1Ин. 5:20);

д) Сыном собственным: *иже Сына своего* (ἰδίου) *Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас* (Рим. 8:32)? Излишне было бы доказывать, что как в этих, так и во всех других местах Священного Писания Господь Иисус называется Сыном Божьим в подлинном смысле, а не каком либо переносном, когда мы уже знаем, что священные книги приписывают Ему и Божеское естество, и Божеские свойства и единосущие со Отцом и Духом (§ 33).

Защищая это учение о личном свойстве Бога Сына от разных превратных толкований еретиков, древние пастыри Церкви старались раскрывать следующие мысли:

1) Сын рождается из существа или естества Отча, а не отинуды (отнеоткуда), не из ничего.[728] Это —

---

[724] См. выше примеч. 698, а также — *Alexandr. episc. Alexandriae* epist. ad Alexandr. Byz. apud Theodoret H. E. 1, c. 4; *Cyril. Alex.* Thesaur. lib. VI; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 8.

[725] *Григорий Богослов,* слово 29, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 54: "когда сие рождение и исхождение? — Прежде самого *когда.* Если же надобно выразиться несколько смелее: тогда же, как 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:" *Ambros.* de Symb. cap. 4: "quod Pater est, esse non coepit; et si non coepit, nec Filium coepit" (conf. cap. 5); *Augustin.* Serm. 191 de Tempore; *Иоанн Дамаскин*, Точн. Излож. прав. веры; кн. 1, гл. 8: "рождает (Отец) нескончаемо и непрестанно (ἀκαταπαύστως), потому что Он безначален, не подлежит времени, нескончаем и всегда одинаков. Ибо что безначально, то нескончаемо" (стр. 20).

[726] См. выше примеч. 697, а также — *Кирилл Иерусалимский,* Огласит. Поуч. XI, II. 8. 11, стр. 191 и 193, в русск. перев.; *Григорий Богослов,* Слово 20: "Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца; не любопытствуй знать, как исходит" (в "Творениях святых Отцов" II, стр. 173). "Хочешь ли, объясню тебе, как родился? — Как ведают сие родивший Отец и рожденный Сын" (там же, III, стр. 60).

[727] *Alexandr. episc. Alex.* Epist. ad Alex. Byzant. apud Theodoret. H. E. 1, cap. 4; *Euseb.* Demonstr. Evangel. lib. IV; *Григорий Богослов,* Слово 29, в "Творениях святых Отцов" III, стр. 55.

[728] *Hilar.* de Trinit. lib. VI: Hic ergo ingenitus ante omne tempus ex se Filium genuit, non ex aliqua subjacente materia, quia per Filium omnia; non ex nihilo, quia ex se Filium... et caet.; *Augustin.* epist. 66: Hunc de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit...

а) следует из самого понятия о рождении: “рождение в том и состоит, что из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности; так же, как при творении и созидании, наоборот, творимое и созидаемое происходит отвне, а не из сущности творящего и созидающего;”[729] и —

б) подтверждается ясными словами Писания: *из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое* (Пс. 109:3). “Если — *из чрева*: то спрашивается, ужели можно верить, что Сын рожден из ничего?”[730] “Это не значит, что Бог имеет чрево; но поскольку истинные, а не ложные порождения обычно рождаются из чрева родителей, то Бог наименовал Себя в рождении имеющим чрево, к посрамлению нечестивых, чтобы они, хотя помыслив о собственной своей природе, познали, что Сын есть истинный плод Отца, как исходящий из Его чрева».”[731]

2) Впрочем, хотя Сын рождается из самого существа Отца, но не так, чтобы от существа Отца что либо при этом отделялось, или чтобы и Отец чего либо лишался, или Сын имел какой либо недостаток: нет, — “неразделимый Бог безраздельно родил Сына,”[732] “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.”[733] Или, если указать на близкое подобие: Сын родился от Отца, как свет от света.[734]

3) Рождение Сына Божия есть рождение вечное, и следовательно, никогда не начиналось, никогда и не оканчивалось.[735] Потому-то сам Бог Отец говорит Сыну в одном месте: *прежде денницы подобно росе рождение Твое* (Пс. 109:3), т.е. родил прежде всех веков, безначально,[736] а в другом: *Я ныне родил Тебя* (Пс. 2:7), т.е. родил только теперь, или рождаю вечно.[737] Потому же и в других местах Писания употребляется безразлично — и то, что Бог изрек Слово, которое есть Сын, и то, что Бог изрекает Слово, или иначе, что Сын родился от Отца, и что Сын рождается от Отца.[738] Впрочем, чтобы это, непостижимое для нас, вечное рождение Сына выражать ближе к нашим обыкновенным понятиям, гораздо лучше говорить, что Сын *родился* от Отца *вечно,* нежели, — что Сын *вечно рождается*: ибо что рождается, то еще не родилось, а Сын рожден.[739]

4) Наконец, следует помнить, что Сын родился от Отца, но не отделился от Него, или что тоже, родился неразлучно (άδιαστατως). Потому и называется сущим *в недре Отчем* (Ин. 1:18), во Отце пребывающим (Ин. 10:38).

“Как огонь и происходящий от него свет, говорит святой Иоанн Дамаскин, существуют вместе — не прежде бывает огонь, а потом уже свет, но огонь и свет вместе, — и как свет всегда рождается от огня,

---

[729] *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры кн. 1, гл. 8; *Athanas.* de decret. Synod. Nicen. n. 6.

[730] *Hilar*. de Trinit. lib. VI. Conf. *Athanas.* contr. Arian. orat. III, n. 27.

[731] *Василий Великий,* прот. Евном. кн. I, в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 182-183.

[732] Ὁ δέ Θεός άμερής ών άμερίστως εστί, καί άπαθής, τοῦ Ὑιοῦ Πατήρ (*Athanas.* de decret. Nic. Synod, pag. 409). Οὐκ έν τώ γεννάν τήν οὔσίαν μέριζε (*Gregor. Nyss.* contr. Eunom. lib. 1, 18).

[733] *Кирилл Иерусалимский,* Оглас. поуч. XI, II. 18, стр. 200, по русск. перев., стр. 190 и 195.

[734] Φώς έκ φωτός. *Justin.* dialog, cum Tryphon. CXXVIII; *Hippolyt.* adv. Noët. XI; *Кирилл Иерусалимский,* Оглас. Поуч. XI, n, 4; “родился как жизнь от жизни, свет от света, истина от истины, премудрость от премудрости..;” *Cyril. Alex.* Thesaur. lib. VI: ὁ πατήρ έξέλαμψεν έξ έαυτοῦ τόν ὑιόν άμερίστως τε καί άδιαστάτως ώσπερ οϋν καί ὁ ήλιος τό εξ αύτοῦ πεμπόμενον άπαύγασμα.

[735] См. выше примеч. 725, а также *Augustin.* epist. 174: Quid ergo dicemus? Si natus est Filius Dei ex Patre, jam Pater destitit gignere; et si destitit, coepit. Si autem coepit gignere, fuit aliquando sine Filio. Sed nunquam fuit sine Filio... Ergo *semper gignit Pater, et semper nascitur Filius.*

[736] *Augustin.* homil. 43 de quinquaginta, cap. 3: Quid est — *ante Luciferum?* Per Luciferuin significantur tempora. Ergo ante tempera, ante omne, quod ante dicitur, ante omne, quod non est, vel ante omne, quod est... et caet... Conf. *Athanas.* contra Arian. orat. III, n. 28.

[737] “Сам сын говорит об Отце: *Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя* (Псал. 2:7), — *ныне,* это есть не что либо недавнее, но вечное, безвременное, *ныне*, прежде всех веков” *(Кирилл Иерусалимский,* Огл. поуч. XI, II. 5, стр. 18).

[738] Quia unigenitus Filiue idem Verbum Patris et perfectione natue dicitur et pro aeternitatc semper nasci perhibetur; Sacra Scriptura libere dicere de Deo consuevit, quia locutus est et loquitur. In eo enim, quod perfectum Verbum genuit, et locutus est Pater; in eo autem, quod semper gignit, utique loquitur *(Gregor. pap.* Moral. lib. XXIII).

[739] Melior est *semper natus,* quam qui *semper nascitur;* quia qui semper nascitur, nondum est natus, et nunquam natus est ant natus crit, si semper nascitur. Aliud enim cet nasci, quam natum esse. Et per hoc nunquam Filius, si nunquam natus; Filius autem, quia natus, semper est Filius, semper igitur natus *(Augustin.* lib. Quaest. LXXXIII, quaest. 37). Dicamus verius *semper natus.* Non autem possumus dicere — *semper nascitur,* ne imperfectus videatur(*Gregor*. *pap*. Moral. lib. XXIX, cap. 1).

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 (ὑπόσασιν) без огня (потому что свет естественное качество огня); напротив, единородный Сын Божий, неотдельно и неразлучно от Отца рожденный и всегда в Нем пребывающий, имеет свою Ипостась, отличную от Ипостаси отчей."[740]

§ 41. Личное свойство Бога Духа Святого.

Предварительные замечания. Приступая к раскрытию учения о личном свойстве Бога Духа Святого, т.е. исхождении Его от Отца, заметим предварительно:

1) что это учение составляет самый главный из отличительных догматов нашей православной Церкви от Церкви римской и обществ протестантских, которые все веруют и учат, что Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына. А потому оно заслуживает особенного нашего внимания.

2) Для отчетливости понятий, при раскрытии этого учения, надобно строго различать *вечное исхождение* Святого Духа, которое и составляет собственно Его личное свойство, от *временного исхождения* Его на тварей или посольства в мир, которое не относится к самой Ипостаси Святого Духа, а есть нечто внешнее, преходящее, и усвояется как Святому Духу, так и Сыну (Ин. 16:28-29).

Если Церковь православная утверждает, что Святой Дух исходит от одного Отца, вопреки учению западных Христиан, будто Дух Святой исходит вместе и от Сына, то она имеет ввиду именно только вечное и Ипостастное исхождение Святого Духа. Относительно же исхождения Его временного и православные, совершенно согласно с западными Христианами, веруют, что Дух Святой исходит, т.е. посылается в мир не от Отца только, но и от Сына, или точнее, чрез Сына.[741]

3) Чтобы соблюсти полное беспристрастие при решении вопроса, составляющего предмет вековых споров между Христианским востоком и западом, мы постараемся изложить, с возможной впрочем краткостью, доказательства не только православного учения о личном свойстве Святого Духа, но и неправославного, и представить те и другие как бы лицом к лицу: пусть через сравнение их между собой всякий увидит и решит, на какой стороне истина.

§ 42. Рассмотрение вопроса об исхождении Святого Духа на основании Священного Писания.

I. Есть ли в Священном Писании прямое и ясное свидетельство, что Дух Святой исходит от Отца?

Есть, и притом прямое и ясное в высшей степени. Оно находится в следующих словах Спасителя к Апостолам: *Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит* (τό πνεύμα τής άληθείας, ό παρά τού πατρός έκπορεύεται), *Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15:26). Но точно ли выражение: *Который от Отца исходит* — означает вечное исхождение Святого Духа, а не временное посольство в мир? Именно так; и это —

1) открывается из цели, с какой произнесены приведенные слова. Вся беседа (Ин. 14:16), в которой они находятся, направлена была Спасителем преимущественно к тому, чтобы утешить учеников своих в приближавшейся разлуке с Ним. Для этого Он изрекает ученикам обетование ниспослать к ним вместо Себя Духа Святого, и сперва называет обетованного *иным Утешителем,* который пребудет с ними в век (14:16), далее — *Духом истины,* который научит их всему и вспомянет им все, слышанное ими от своего божественного Учителя (17,26), и затем присовокупляет, что этот будущий Утешитель, этот Дух истины не есть какая либо тварь, а *от Отца исходит,* т.е. имеет вечное бытие от Бога, и следовательно, есть Лице Божеское (15:26): прибавление, совершенно необходимое для цели. Без

---

[740] *Иоанн Дамаскин,* кн. 1, гл. 8, стр. 20-21; срав. гл. 13, стр. 46.

[741] "Положил еси нам непостыдную Молитвенницу, Тебе родшую, Христе, Тоя мольбами милостива подавши нам Духа, подателя благости, *от Отца Тобою происходяща* (διά σοϋ προερχόμενον)" (Октоих, ч. 1, л. 171, М. 1838). "Утешителев свет восприем, имже и просвещаем, богословил еси о*т Отца происходящого, чрез Сына же человечеству являема,* единочестна, сопрестольна и единосущна суща Отцу безначальному же, и Божию слову, возлюбленне, всем проповедал еси" (Мин. за Сент. л. 229 на обор. М. 1837; срав. Триодь Постная, л. 22 и 75 на обор. М. 1835).

него утешение Апостолов не могло быть полным; ибо теперь только они могли убедиться, что будущий их Наставник, как Лицо Божеское, действительно в состоянии заменить для них Того, с кем им предстояла разлука, и кого признавали они истинным Сыном Божьим, *Сыном Бога Живаго* (Мф. 16:16; Ин. 16:30) Необходимое тем более, что прежде, хотя нередко Спаситель говорил Апостолам о Святом Духе, Он ни разу еще не объяснил им, кто же такой есть Дух Святой и какое Его личное достоинство.

2) Очевидно из самого сочетания и расположения приведенных слов. Если согласимся, что выражение: *Который от Отца исходит* — означает не вечное исхождение Святого Духа, но только временное посольство в мир, то в таком случае, прежде всего, мы должны допустить в речи Спасителя странное тождесловие — этот текст надо будет читать так: "когда придет Утешитель, которого я *пошлю от Отца,* Дух истины, который *от Отца посылается,* Он засвидетельствует о Мне." А во-вторых, сделается непонятным, зачем глагол *исходит* поставлен в настоящем времени, когда речь о будущем посольстве Святого Духа, и когда это же самое посольство Спаситель еще прежде не раз обозначал в будущем времени, свидетельствуя об Отце: *даст вам другого Утешителя* (Ин. 14:16), или: *Которого пошлет Отец во имя Мое* (26), и о самом Себе: *Которого Я пошлю вам от Отца* (15:26). Между тем, как принимая за несомненное, что в рассматриваемом месте говорится о вечном исхождении Святого Духа, мы вовсе не находим ни тождесловия в речи Спасителя, ни чего либо непонятного в глаголе — *исходит;* напротив, в настоящем времени этот глагол и должен стоять, чтобы сколько-нибудь приблизительно обозначить вечное, т.е. непреходящее и не изменяющееся исхождение Святого Духа, подобно тому, как для обозначения и своей вечности Спаситель употребил глагол в настоящем времени, сказав: *прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8:58).

3) Наконец, непререкаемо подтверждается голосом всей христианской древности, которая постоянно видела в словах Спасителя: *Который от Отца исходит*? — мысль о вечном исхождении Святого Духа. Довольно здесь припомнить, что в таком точно значении понимали эти слова не только знаменитейшие учители Церкви — Василий Великий,[742] Григорий Богослов,[743] Иоанн Златоуст и другие,[744] но и целый Собор вселенский (второй), внесший эти слова в символ веры.

II. Есть ли в Священном Писании прямое и ясное свидетельство, что Дух Святой исходит и от Сына?

Нет ни одного. Лишь посредством умозаключений и толкований стараются выводить это учение из разных мест Слова Божия. Для этого:

---

[742] Беседа на Пс. 32, стр. 6: "как зиждительное Слово утвердило небо, так Дух, который от Бога, который от Отца исходит (т.е. *из уст Его*, чтобы ты не признавал Его чем либо внешним или сотворенным, но славил, как имеющего ипостась свою от Бога), сопривнес от Себя все силы, какие в Нем" (в "Творениях святых Отцов," V, стр. 271; и беседе 24 против Савелиан); "хотя о всем говорится, что оно от Бога, но собственно Сын от Бога, и Дух от Бога, потому что и Сын исшел от Отца, и Дух от Отца исходит; но Сын от Отца через рождение, а Дух от Бога неизреченно (в "Творениях святых Отцов" VIII, стр. 389).

[743] Слово 29, о Богосл. третье: "Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И сие у нас — Отец и Сын, и Святой Дух. Отец — родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын — рожденное; Дух — изведенное, или, не знаю, как назвал бы сие тот, кто отвлекает от всего видимого... Не выходя из данных нам пределов, вводим Нерожденного, Рожденного и *от Отца Исходящим,* как говорит в одном месте сам Бог-Слово" (Ин. 15:26) (в "Творениях святых Отцов" III, стр. 53-54; срав. Слово 31, стр. 109).

[744] "Как сказано: *Дух Божий* (Θεοῦ) (Мат. 12:28), и потом Писание присовокупляет: *Духа от Бога* (1 Кор. 2:12); так точно говорится: *Дух Отца* (Матф. 10:20), и дабы ты не подумал, что это говорится по усвоению (οἰκείωσιν), Спаситель утверждает: *когда же приидет Утешитель, ... Дух истины, Который от Отца исходит* (Ин. 15:26) Там от Бога, здесь от Отца. Как самому Себе приписывал: *Я исшел от Бога* (Ин. 16:27), так и Святому Духу приписывает: *Который от Отца исходит.* Следовательно, Дух есть и Дух Божий, и Дух от Бога Отца, и от Отца исходит. Что же значит: исходит? Не сказал: рождается... Сын от Отца рождается, Дух от Отца исходит. Какая же сила слова — исходит? Чтобы не признали Духа за Сына, Писание пе употребляет слова: рождается, а говорит, что Он от Отца исходит, — представляет Его исходящпм, как воду из источника... Что исходит? Дух Святой. Как? Как вода из источника. Итак, если Иоанн, свидетельствуя о Святом Духе, называет Его *водою живою* (Ин. 7:38), а Отец говорит о Себе: *Меня, источник воды живой, оставили,* (Иер. 2:13): то Отец есть источпик Святого Духа, — потому что Он от Отца и происходит..." (Homil. de Spiritu Sancto. *Chrysost.* Opp. tom. III, pag. 797, ed. de Montfauc. Venet. 1734). Фотий не сомневался в подлинности этого сочинения Златоустова (Biblioth. pag. 841); некоторые из новейших хотя и сомневаются, — но без достаточных оснований, и притом сознаются: vel Chrysostomi, vel quod potius reor, alterius alicujus ex *illa erudita antiquitate,* или: scriptor isle *non multo inferior* aetate Chrysostomo (Ibid. pag. 795-796). А с нас и этого довольно.

1) говорят, что сами слова: *Который от Отца исходит* — отнюдь не исключают исхождения Святого Духа и от Сына, напротив, даже заключают в себе эту мысль: потому что Отец и Сын едино по существу, и все, что имеет Отец, имеет и Сын.[745] Можно ли принять такое умствование? Решительно нельзя:

а) Отец и Сын, равно и Дух Святой, точно, суть едино по существу; но Они отличаются между собой, как Лица, и все, что имеет Отец, имеет и Сын, имеет и Дух Святой, но за исключением личных свойств, которые несообщимы: иначе мы впадем в савелианизм, сольем Божеские Ипостаси. А когда говорится, что Отец рождает Сына и изводит Святого Духа, Отец разумеется именно, как Лицо со своим личным свойством, отличное и от Сына и от Святого Духа. Следовательно, и когда говорится, что Дух Святой исходит от Отца, в имени Отца никак нельзя подразумевать и Сына, который едино со Отцом по существу, но не по личности.[746] Если —

б) допустим, что словами: *Который от Отца исходит* не исключается, напротив, предполагается исхождение Святого Духа и от Сына потому, что Сын едино с Отцом по существу, то должны будем допустить, что и словами: *от Отца рождается* — не исключается, напротив, предполагается рождение Сына от Святого Духа: ибо и Дух едино со Отцом по существу. Мало того, должны будем допустить, что Сын, рождаясь от Отца, рождается и от самого Себя, и Дух Святой, исходя от Отца, исходит и от самого Себя: потому что Они едино со Отцом по существу, и притом все совечны.[747] Наконец —

в) если всмотримся в сам состав речи, в которой находятся слова: *Который от Отца исходит*; то еще более убедимся в неосновательности рассматриваемого умствования. Утешая учеников своих перед своим вознесением на небеса, Спаситель дает им обетование ниспослать им, вместо Себя, Святого Духа, и это ниспослание приписывает как Отцу, так и Себе: *Которого Я пошлю* (15:26; срав. 14:26) — но лишь только непосредственно за тем начинает говорить об исхождении Святого Духа, уже указывает на одного Отца, а о Себе ни намека. Почему же, спросим с Марком Эфесским, упомянув так близко о самом Себе, и приписав Себе и Отцу ниспослание Духа Святого, Господь не сказал и об исхождении: "Который от Нас исходит?"[748] Не ясно ли, таким образом, Он полагает различие между тем, что принадлежит Им обоим в отношении к Духу Святому, и тем, что принадлежит одному Отцу?

---

[745] *Bellarminus,* lib. II de Christo, cap. 27; *Gerhardus,* Loc. Theolog. tom. I, loc. V, part. III, cap. 4, § 88; *Perrone*, Praelect. Theol., tract. de S. Trinitate, cap. V, proposit. 1, pag. 429, vol. II, ed. Lozan. 1839: "Eum (Spir. S.) procedere a l'atre teatatur (Christus) *in sensu inclusive Filii...*" Возражения Латинян против рассматриваемого нами догмата издревле повторяются одни и теже, а потому, чтобы не обращаться за ними к разным источникам, мы будем заимствовать эти возражения преимущественно из последней указанной здесь книги, и потому, что автор ее, иезуит Перроне, есть один из новейших римских богословов, и потому, что он признается одним из ученейших между своими, и является самым фанатическим защитником римских лжедогматов, дышащим открытой неприязнью к православной вере и Церкви.

[746] Вот как рассуждали об этом святые Отцы, например, *Григорий Нисский*: ἐν γάρ καί τό αυτό πρόσωπον τοῦ Πατερός, ἐξ οὗ ὁ ὑιός γεννάται, καί τό πνεύμα τό ἅγιον ἐκπορεύεται, διό καί κυρίως τόν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτῶν αἰτιατῶν, ἕνα Θεόν φάμεν (Tract. advers. Graecos ex commun. notion. T. II, p. 85, cd. Morel. Paris. 1638); *Григорий Богослов* "и Отцу, и Сыну, и Святому Духу суть общи неначинаемость бытия и божественность; но Сыну и Духу принадлежит иметь бытие от Отца. И отличительное свойство Отца есть нерожденность, а Сына — рожденность, и Духа Святого исходность" (Слово 25, в "Творениях святых Отцов" II, стр. 288); или: "если Сын и Дух совечны Отцу, то почему же несобезначальны? Потому что Они от Отца, хотя не после Отца... Сын и Дух не безначальны относительно к Причине" (Слово 29, там же III, стр. 55). Многие другие изречения Отцов увидим далее.

[747] Но "Дух Святой, говорят, в порядке Лиц Божеских есть третий, и следовательно, в порядке исхождения второй; а потому быть не может, чтобы Дух Святой рождал Сына, который по порядку и исхождению *прежде Его* (qui ordine ac processione *anterior* eet ipso) *(Perrone,* Prael. Theol. vol. II, p. 432, ed. cit.). Жалкое защищение! Защитник — а) уклоняется от возражения: речь о том, что если Сын, как единый со Отцом по существу, изводит вместе с Ним Святого Духа, то и Дух, также единый со Отцом по существу, рождает вместе с Ним Сына: а защитник, оставляя единство существа Божеских Лиц, обращается прямо к тому, что Они различны, как Лица...; но — б) и здесь допускает ложную мысль: разве из того, что Сын в порядке Лиц Пресвятой Троицы считается вторым, а Святой Дух третьим, следует, будто Сын и Дух несовечны, будто Сын рождается от Отца прежде, а Дух исходит после, и будто потому-то Дух и не может участвовать вместе с Отцом в рождении Сына? Нет, Сын и Дух, как и Отец, совечны; Сын рождается от Отца и Дух исходит от Отца равно от века, и притом совместно, а не так, чтобы один прежде, а другой после; и след. если Сын может участвовать, вместе с Отцом, в исхождении Святого Духа, — то точно также и Святой Дух может участвовать в рождении Сына.

[748] Vid. Acta concil. Florent. sess. XXIII, in T. XIII concil. *Labbei* et T. IX concil. *Harduini.*

Утверждать, как и утверждают, будто говоря: *Который от Отца исходит*, Христос понимал в имени Отца и Себя, как Сына, совершенно произвольно: ибо почему же в той же самой беседе, говоря о ниспослании Святого Духа, Христос не ограничился подобным оборотом речи; напротив, раздельно сказал и об Отце: *Которого пошлет Отец,* и о Себе: *Которого Я пошлю?*.[749]

2) Останавливаются на этом последнем изречении Спасителя: *Которого Я пошлю...,* и умозаключают: если Дух посылается от Сына, то, следовательно, от Него и исходит: ибо иначе Сын не мог бы послать Духа.[750] Но опять умствование такое, которого решительно принять нельзя. Мысль, будто в таинстве Пресвятой Троицы послание одного Лица от другого непременно предполагает происхождение посылаемого от посылающего, не имеет —

а) ни малейшего основания в Священном Писании, — напротив, даже противна ему: ибо Писание говорит, что и Сын посылается от Святого Духа, а не от одного Отца (Ис. 48:16; 61:1; Лук. 14:18), между тем предвечное рождение Сына усвояет исключительно Отцу и нигде Святому Духу.[751]

б) противна богословию древних знаменитых учителей Церкви, которые объясняют это посольство совсем иначе, когда говорят, что Сын посылает Святого Духа, и Сам посылается от Него, собственно по единству Их существа и по взаимному общению или соучастию в действиях друг друга[752] — объяснение самое естественное! Ибо три Лица Божества, кроме личных свойств, имеют все прочее

---

[749] Наконец, Перроне прибегает к последнему убежищу Латинян в состязаниях об исхождении Святого Духа, к авторитету блаж. Августина, который будто бы также понимал, что в словах: *иже от Отца исходит* — надобно подразумевать и Сына (op. cit. pag. 429). Но — а) кто нам поручится, что приведенное из Августина место (Contra Maxim. arian. lib. II, cap. 14, n. 1) не испорчено, когда достоверно известно, что, как увидим, многие другие места подобного рода в сочинениях Августина намеренно повреждены? Довольно — б) прочитать только это место со вниманием, чтобы усомниться в его неиспорченности. Вот оно: Quaeris a me, *si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus Sanctus; cur unus Filius sit, et alius non sit Filius* (заметим сущность и форму вопроса). Ecce respondeo, sive capias, sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus Sanctus: sed ille genitus, iste procedens: *ideo* ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit (смотрите, каким образом вытекает эта последняя мысль из положенного основания, и не явно ли она изуродована?). Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait: *de Patre procedit* (Joan. 15:26); quoniam Pater procession is ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit, ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus (рассудите же, как все это относится к тому вопросу, на который Августин взялся отвечать). Nam si...., et caet (V. in Patrolog. Curs, eompl. T. XLII, *Augustini* VIII, pag. 770, ed. Paris 1841). Наконец, — в) если бы даже свидетельство блаж. Августина и не было испорчено, что значит авторитет одного учителя перед авторитетом всей Церкви? Приводимые затем Перроне слова из Кирилла и Афанасия Александрийских вовсе не имеют той мысли, какой он желает, и притом приводятся по-латине не совсем согласно с подлинником.

[750] См. *Perrone,* Op. citat. p. 422, а равно и других западных богослов, в трактатах о Святом Духе.

[751] Что в означенных местах Исаии говорится о посольстве Сына от Святого Духа, это единогласно принимали древние учители Церкви: Ориген, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Амвросий, Идаций, Иероним, Августин, Фульгенций, Евсевий Емессийский, Анастасий Синаит и другие (Выписки из всех их см. apud *Zoernicaw* de process. Sp. S. tract. VIII, resp. 7, ed. Regiom. 1774). Против этого обыкновенно возражают, что в означенных текстах Сын, если и представляется посылаемым от Святого Духа, то посылаемым не по божеству, а по человечеству своему, как Искупитель мира. Но — а) и от Отца Сын послан был в мир не по божеству своему, а только как *рождаемый от жены* (Гал. 4:4), как Искупитель человечества; ибо по божеству Он, купно с Отцом, все наполняет, всегда был в мире и не может посылаться, или переходить из одного места в другое. Так именно объясняли посольство в мир Сына издревле: Ориген, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Отцы первого вселенского Собора, Григорий Нисский, Иероним, Августин, Нил подвижник, Кирилл Александрийский, папа Лев и многие другие (см. выписки из них у Зерникава в озн. сочин. тракт. VIII, отв. 7, стр. 505-513); б) и Святой Дух послан в мир и посылается от Отца и Сына также не по божеству: ибо, по божеству своему, Он, купно с Ними, везде и всегда. “Когда слышишь, замечает Златоуст, Христа говорящего: *пошлю вам* Духа Святого, — принимай это не по божеству, ибо Бог не посылается” (см. там же у Зерникава стр. 514-517, равно как и другие подобные отеческие изречения). А под именем ниспослания в мир Святого Духа от Отца и от Сына надобно разуметь, вслед за древними учителями Церкви, только, во-первых, те чувственные образы, в каких видимо нисшел Он на Апостолов в день Пятидесятницы, и во-вторых — излияние Его даров в души верующих и, вообще, проявление в том или другом месте Его особенного благодатного действования, хотя, как Бог, Он находился в тех местах и всегда (сами выписки из Отцов см. там же стр. 517-524).

[752] *Амвросий*: “и Отец посылает Сына, и Дух; равным образом и Духа посылает и Отец, и Сын, — след. если Сын и Дух взаимно посылают друг друга, как посылает Отец, то это не вследствие подчиненности, а по общей власти” (De Sp. S. lib. III, cap. 1); и в другом месте: “сказал Сын: *от Отца исходит,* это по началу бытия (propter originem); сказал: *Его пошлю,* это по общению и единству естества” (lib. de Symbol, cap. 10, См. далее примеч. 51); *Иероним:* “Дух Святой, который от Отца исходит, и по общению естества посылается Сьшом...” (Comment. XVI ad Jes. cap. 57); *Кирилл Александрийский*: “и Сын дарует Его (Святого Духа), как своего, по причине единства своей сущности с сущностью Отца” (in Joann. cap. 10).

общим, и, главное, вследствие единства существа, имеют тождество воли и нераздельное действование. А потому, когда действует по преимуществу одно Лицо, непременно соучаствуют в действии Его и два другие; когда приходит в мир Сын Божий для искупления людей, говорится одновременно, что Он посылается от Отца и от Святого Духа; когда приходит потом Дух Святой для освящения людей, участие Отца и Сына выражается тем, что оба Они представляются посылающими Его; а так как Отцу не усвояется в Писании никакого особенного действия в мире, то и не удивительно, если не называется Он и посылавмым от Сына и Святого Духа.[753] Вообще надобно помнить, что —

в) послание в мир Сына и Святого Духа, как временное, относится к внешней деятельности Божьей, — а вся внешняя деятельность обща у единосущной и нераздельной Троицы. Потому-то некоторые из древних учителей Церкви выражались, что Сын, посланный в мир от Отца и Святого Духа, послан вместе и от самого Себя; равно как и Дух Святой, посылаемый от Отца и Сына, посылается и от Себя.[754] Можно впрочем указать —

г) и особенную причину, почему Сын посылает в мир Святого Духа. Она заключается в том, что Сын, как Искупитель мира, приобрел заслугами своими перед лицом вечной правды Божьей бесценное право ниспосылать людям благодатные дары Святого Духа для возрождения и освящения грешников: потому-то посольство на землю Святого Духа и устанавливается в зависимости от прославления Иисуса Христа, последовавшего уже за окончанием Его великого дела: *еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен* (Ин. 7:39).

3) Указывают на последующие слова в той же беседе Спасителя к Апостолам: *Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам* (Ин. 16:12-15). Здесь останавливаются, во-первых, на выражении: *от Моего возьмет,* и говорят: от моего, т.е. от меня, приимет, т.е. происходить; а во-вторых, на словах: *Все, что имеет Отец, есть Мое*, и умствуют: если все, что имеет Отец, имеет и Сын, а Отец, между прочим, имеет то свойство, что от Него исходит Дух Святой, — следовательно, Дух Святой исходит и от Сына.[755] Но такое толкование и такие умствования:

а) совершенно противны составу речи. По составу речи, смысл приведенных слов Спасителя, очевидно, следующий: “Я еще не преподал вам многих истин, потому что вы неспособны ныне понять их. Когда же придет Дух истины, которого Я вам обетовал, Он восполнит сей недостаток вместо Меня и наставить вас на всякую истину. Восполнит вместо Меня: ибо Он будет преподавать не какое-нибудь свое, новое учение, отличное от моего: *ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит;* напротив, будет продолжать тоже самое учение, какое преподавал Я: *от Моего возьмет и возвестит вам*. А так как Я прежде говорил вам, что *Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня* (Ин. 7:16; срав. 14:10 и др.), то чтобы настоящая моя речь была вам понятной, прибавлю, что *все, что имеет Отец, есть Мое, —* потому Я и сказал: *от Моего* Дух Святой *возьмет и возвестит вам*.”[756]

---

[753] Ubi operatio aliqua aut Patri, aut Filio, aut Spiritui sancto designatur: non solum ad Sanctum Spiritum, sed etiam ad Patrem refertur et Filium, nec solum ad Patrem, sed etiam ad Filium refertur et Spiritum. *Ambros.* de Spir. S. lib. 1, cap. 3. Подобные же изречения многих других Отцов см. у Зерникава, тракт. VIII, отв. 5, стр. 486-489.

[754] Nec sic arbitremur a Patre missum esse Filium, ut non ait missus a Spiritu Sancto... nec sic a Patre et Spiritu Sancto missus est, ut se ipse non miserit... (*Auguetin.* contra Maximin. arian. lib. II, cap. 20, n. 4, in Patrolog. Curs. Compl. T. XLII, p. 790). Nec quia illi (Pater et Filius) dant, ipse (Spir. S.) datur, ideo minor est illis. Ita enim datur, sicut donum Dei, ut etiam se ipsum det, sicut Deus. Non enim dici potest non esse suae potestatis, de quo dictum est: *Spiritus, ubi vult, spirat* (Joann. 3:8) (Augustin. de Trinit. lib. XV, cap. 19, n. 36, in Patrolog. tomo citat. pag. 1086). Другие подобные изречения см. у Зерникава, стр. 489-494.

[755] *Perrone*, Prael. Theolog. vol. II, pag. 421, ed. Lozan.; Conf. *Feier,* Instit. Theolog. 1, p. 294, Wien. 1819.

[756] Так понимают все это место не только древние знаменитые учители Церкви: *Иоанн Златоуст* (homil. LXXVIII, al. LXXVII in Joann. n. 2, p. 460-461, in T. VIII, ed. Venet. 1741), *Евсевий Кесарийский* (de eccles. Theolog. lib. III, cap. 5), *Кирилл Александрийский* (de Trinit. dialog. VI post. principium), но и некоторые из новейших толкователей Священного Писания, принадлежащих к церквам римской и протестантской, которые, след., не имели побуждения объяснять спорное место в нашу пользу, каковы: Малдонат, Лампе (Comment. Evang. Joann. T. III, Amstel. 1726), Нессельт (Opusc. fasc. II, p. 53, Hal. 1787),

Следовательно, слова: *от Моего возьмет* и потом: *все, что имеет Отец, есть Мое* — относятся исключительно к учению, которое Сын, как приходивший на землю исполнить волю Отца для спасения людей, принял от Отца, а Святой Дух, как преемник Сына на земле в том же великом деле, имел принять от Сына. И выражение: *от Моего возьмет и возвестит вам* — не так надобно понимать: "от Меня позаимствует Дух Святой то, чего прежде не знал и не имел," — ибо Дух, как Бог, от века-все знает и все имеет;[757] а так: "Он будет после Меня продолжать мое же учение, а не какое либо другое, Он *напомнит вам все, что Я говорил вам* (Ин. 14:26), "и восполнит, вместо Меня, то, что я хотел бы еще сказать вам, но чего вы не можете понять ныне."[758] Почему же? Потому что "Мы едино с Ним по существу, имеем одну и Ту же мудрость и знание, одно и тоже нераздельное действование," — так изъясняли это древние учителя Церкви.[759] Если же —

б) некоторые из них в словах: *от Моего возьмет* видели мысль о вечном исхождении Святого Духа, то понимали ее со всем не так, как хотят понимать ныне западные Христиане. "Сказал (Христос): *от Моего возьмет,* т.е. от моего Отца, пишет святой Афанасий Великий, — ибо присовокупил: *Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам*."[760] Еще яснее выражается блаж. Августин: "а что сказал (Христос) о Духе Святом, *от Моего возьмет,* сам решает вопрос, дабы не подумали, будто Дух есть как бы через некоторые степени от Него, как сам Он от Отца, когда Оба от Отца, один рождается, другой происходит (cum ambo de Patre, ille nascatur, iste procedat). Итак, говорю, дабы не подумали сего, Он непосредственно присовокупил: *все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет.* Он, без сомнения, желал быть понимаем так, что Дух от

Розенмиллер (Schol. in Evang. Johan. ad cap. XVI, vers. 13-15), Ликк (*Lükke*, Commentar iiber die Schr. Johan., Bona 1820), Кинел *(Kuinol,* Comment. in Joan. Lips. 1825) и друг.

[757] "Здесь слово: *приимет* надобно разуметь, как прилично Божескому естеству. След. как Сын, передавая, не лишается того, что сообщает, так и Дух не приемлет того, чего прежде не имел" *(Didymus Alexandr.* lib. II de Spir, S., in Opp. Hieronymi tom. VI). "Да не соблазнится никто словом: *приимет*, но пусть лучше вникнет в него, чтобы правильно уразуметь: ибо на нашем языке человеческом часто так говорится о Боге, но не так надобно понимать... Λαμβάνειν τε ούτω τό Πνεύμα φάμεν έκ τε τοῦ Πατρός καί τοῦ Ὑιοῦ, τα άυτών, οὔχ ώς ποτέ μέν ούκ έχον τήν ένοῦσαν αὔτοῖς γνώσιν τε καί δύναμιν. — άεί γάρ σοφόν καί δυνατόν τό Πνεῦμα έστί" *(Cyrill. Alex.* lib. XI in Joann. cap. 2 ad verba: *de meo accipiet).* Отсюда ясно, как основательно умствование папистов, что, если даже слова: *от моего приимет* значат: от Меня приимет учение, или знание, — и в таком случае из них необходимо следует, что Дух приемлет от Сына и самое существо; ибо в Боге знание и существо нераздельны (*Perrone,* Op. citat. pag. 431).

[758] "Сказал: о*т моего приимет,* т.е. что говорил Я, тоже и Он будет говорить. Когда же будет говорить, то ничего не будет говорить от Себя, ничего противного, ничего собственного, но только мое. Как, свидетельствуя о Себе, (Христос) заметил, *не от Себя говорить будет,* т.е. не глаголю ничего, кроме того, что принадлежит Отцу, ничего собственного, ничего чуждого Ему, — так должно разуметь и о Духе. Выражение: *от моего* значит — от того, что я знаю, от моего знания: ибо едино знание· мое и Духа... *От моего приимет,* т.е. будет говорить согласное с моим (συνωδά τοῖς έμοῖς). *Все, что имеет Отец, есть Мое;* и так как — *мое*, а Дух будет говорить от тех, яже суть Отца, то, след., будет говорить от моего"... (*Святой Иоанн Златоуст* loc. citat. в примеч. 756).

[759] *Ambros.* de Spir. S. lib. II, cap. 12: quodsi vis discere, quia novit omnia et praescientiam habet omnium Dei Filius futurorum, quae Filio incognita putas, ea de Filio Spiritus Sanctus accepit: *accepit* autem *per unitatem substantial,* sicut accepit a Patre Filius. *Иоанн Златоуст,* беседа на Иоанн. 78, n. 3: "*от моего пргимет,* т. е от благодати ли, исходящей на мою плоть, или от того знания, которое и Я имею, — приимет не как нуждающейся или от другого научаемый, а потому, что у Нас о*дно и тоже знание...* Едино мое и Его учение, и от чего Я имел бы еще глаголати вам, от того же и Он будет глаголать... Ибо едина воля Отца и Сына и Святого Духа" (pag. 462-463, T. VIII, ed. Venet. 1741). *Кирилл Александрийский* о Святой Троице разговор VI: "когда присовокупляет: *от моею приимет*, то очевидно показывает существенную и естественную связь, по которой едино есть с Ним Дух Святой" (Opp. T. V, Part. 1).

[760] *Athanas.* contra Macedon. dialog. 1, n. 16. Некоторые, впрочем, приписывают как этот, так и другой разговор святого Афанасия против Македониева последователя блаж. Феодориту *(Garnerius,* in opp. *Theodoreti* T. V, Haeret. fab. lib. V, c. 3).

Отца происходит."[761] Это же самое изъяснение текста принимали потом — знаменитый на западе Алкуин или Албин[762] и другие, как западные, так и восточные писатели.[763]

Снизойдем теперь к частностям. Если —

в) выражение: *от Моего возьмет* — значит: от Меня заимствует вечное бытие, от Меня исходит, — то спрашивается: зачем глагол *возьмет* — стоит в будущем времени точно так, как непосредственно перед ним — *прославит,* — и вслед за ним — *возвестит*? Разве Дух Святой еще не происходил от Сына в то время, когда Он беседовал с Апостолами, а только собирался произойти по вознесении Его на небеса? Утверждать, что глаголом — *возьмет* выражается прошедшее, или настоящее, значит утверждать, что и двумя другими глаголами, т.е. *прославит и возвестит,* неразрывно с ним связанными, выражается также прошедшее, или настоящее — но это было бы уже совершенное извращение смысла речи.[764] Если же допустим, без всякого впрочем основания, что один лишь глагол — *возьмет* означает настоящее, а два другие — будущее, тогда увидим новое искажение смысла речи. Слова Спасителя надобно будет понимать так: "Дух Святой Меня прославить, потому что от Меня происходит и возвестить вам." Что же такое Он возвестит?...

Еще к большим несообразностям ведет —

г) умствование иномыслящих, когда они, принимая без всякого ограничения слова Спасителя: *все, что имеет Отец, есть Мое,* говорят: "но Отец имеет то свойство, чтобы изводить Святого Духа, следовательно, — и Сын." Ибо точно так же можно умозаключать: "Отец имеет и то свойство, чтобы быть не рожденным, следовательно, — и Сын: Отец имеет и то свойство, чтобы рождать Сына, следовательно, — и Сын..." С другой стороны, так как сам Сын сказал Отцу: *все Мое Твое* (Ин. 17:10), а Сын имеет свойство рождаться от Отца — то надобно отсюда заключить, что тоже свойство имеет и Отец? Сыну принадлежит воплощение, значит — и Отцу?.. Единственное средство устранить все эти несообразности состоит в том, чтобы слова Спасителя: *все, что имеет Отец, есть Мое* — принимать с ограничением. Сын. действительно, имеет все, что имеет Отец по существу и божеству, равно как и Отец имеет все, что имеет Сын, но за исключением личных свойств. Так именно понимали указанное изречение и древние знаменитые учители Церкви: они говорили, что этим изречением указывается собственно единство природы Отца и Сына, обозначаются Их существенные свойства и вообще все, что есть общего между

---

[761] *Augustin.* contra sermon. Arianorum cap. 23. Тоже часто повторяет Августин и в других местах, например: Omnia, inquit, quaecunque habet Pater, mea sunt, propterea dixi, quia *de meo accipiet.* Quid vultis amplius? Ergo a Patre accipit Spiritus Sanctus unde accidit Filius: quia in hac Trinitate de Patre natus est Filius, de Patre procedit Spiritus S.; qui autem de nullo natus sit, de nullo procedit, Pater solus est (Tractat. in Joann. C), Или: qui reddidit causam, cur dixerit: *de meo accipiet, —* ait enim: *omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet;* restat ergo, ut intelligatur etiam Spiritus S. de Patre habere, sicut et Filing (de Trinit. lib. II, cap. 3; Conf. contra epistol. Parmeniani lib. II, cap. 15 et in Joann. tractat. CVII).

[762] *De meo accipiet et annunciabit vobis,* id est de meo Patre: de Patre accepit Spiritus S., quia de Patre procedit, de quo et Filius natus est (*Albin.* Commentar. Joann. ad verba: *de meo accipiet*).

[763] *Cyril. Alex.* lib. VI, dialog, de Trinit. Part. 1, in T. V. Opp.; *Nonnus Panopol.* paraphr. ad Joann., in append. Biblioth. graec. Pair.; *Vihilius,* disput. cum Sabelio, Fotino et Ario; *Apollinar.* in catena graec. Patr. ad Joann. cap. XVI; *Zachar. Chrysopolit.* Comment, ad Evangel., ad verba: *de meo accipiet,* T. XII, Part. 1. Biblioth. Patr., edit. Colon.; *Haymo,* homil. aestiv. dominic. IV post Pascha, p. 127, Colon. 1539.

[764] Обыкновенно здесь замечают иномыслящие богословы, будто вечность в Священном Писании выражается без различия временем настоящим, прошедшим и будущим *(Perrone,* op. citat. vol. II, p. 431). Но это предположение давно опровергнуто одним из числа самих же иномыслящих писателей *(Lampe,* Comment, in Joann. T. III, p. 321, Amstel. 1726). Во-вторых, говорят, Христос потому выразился в будущем времени: *примет,* что имел в виду *преимущественно (potissimum)* внешнее исхождение Святого Духа, основывающееся на внутреннем, т.е. посольство в мир Святого Духа, которое еще имело последовать (*Perrone* ibid.), Приятное признание! Итак о внутреннем или вечном исхождении Святого Духа здесь говорится не прямо, а об нем надобно уже умозаключать потому только, что оно предполагается внешним исхождением, на нем основывающимся? Но мы видели уже, что внешнее исхождение или посольство в мир Святого Духа от Сына вовсе не предполагает исхождения вечного, и что между тем и другим исхождением существует совершенное различие. След...

Ними,[765] но отнюдь не означаются Их свойства особенные.[766] А потому рассуждали. что *все, что имеет Отец,* имеет не только Сын, но имеет и Дух Святой.[767] Следовательно, вовсе не имели и не могли иметь мысли выводить из этих слов Спасителя, как то ныне делается, заключения о вечном исхождении Святого Духа; иначе надлежало бы допустить, что Отцы думали, будто Он исходит и от самого Себя.

Должно заметить, что рассмотренные доказательства западного учения о личном свойстве Святого Духа, особенно последнее, признаются иномыслящими за главнейшие. Другие считаются уже менее сильными, потому менее заслуживают и внимания. Так стараются заключать о вечном исхождении Святого Духа —

4) Из слов Апостола к Галатам: *а как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"* (Гал. 4:6), рассуждая: “Дух Святой называется *Духом Отца* (Мф. 10:20), без сомнения, потому, что от Него исходит; следовательно, и *Духом Сына* называется по той же самой причине.” Но —

а) не необходимо, чтобы приписываемое различным лицам приписывалось им совершенно по одной и той же причине. Дух Святой называется Духом Отца как потому, что единосущен Ему и неразделен от Него, так вместе с тем, может быть, и потому, что от Него происходит: ибо об этом ясно говорит Писание (Ин. 15:26); Духом же Сына называется только потому, что единосущен Ему и никогда от Него неразделен, всегда в Нем пребывает, — а чтобы назывался и потому, будто от Него происходит, для этого основания нигде не найдешь в Слове Божьем. И древние учителя Церкви единомысленно принимали, что Духом Сына, как и Отца, Дух Святой называется именно по единосущию с Ними,[768] и вслед за тем, хотя нередко называли Его нечуждым Сыну, собственным Сыну, Духом Сына, но исхождение Его от Сына в тоже время отрицали.[769] Надобно присовокупить, что —

б) в представленных словах Апостола речь вовсе не о вечной Ипостаси Святого Духа, а о благодатных дарах Его, ниспосылаемых в сердца верующих, о том духе сыноположения и любви, духе свободы и непостыдного дерзновения перед Богом, которым исполнены все рожденные от Него, и о котором сказал Апостол: *не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!”* (Рим. 8:15). В этом смысле понимаемый дух очень

---

[765] “Когда сказал: *Все, что имеет Отец, есть Мое,* и далее: *все Мое Твое, и Твое Мое*, — показал единство” *(Ambros.* de sacram. incarn. Domin. cap. 8). “Так как все, чтб имеет Отец, собственно и Ему (Сыну), то по справедливости почитается единосущным Отцу. Понимая это таким образом, отцы исповедали на никейском Соборе, что Сын единосущен Отцу и есть от существа Его” *(Athanas.* Epist. ad Serapion. II, n. 5. conf. n. 2). Illud, quod ait: *omnia,. quae habet Pater, mea sunt,* de his dixit, quae ad ipsam Patris pertinent divinitatem, in quibns illi est aequalis, omnia, quae habet, habendo *(Augustin.* in Joann. Tractat. CVII). Тоже говорят — Дионисий Ареопагит (de Divin. nom. cap. 2), Тертуллиан (contr. Prax. cap. 17), Василий Великий (о Святом Духе гл. 8), Епифаний (haeres. 67), Златоуст (homil. de Trinit.), Иероним (expos. fidei ad Cyrill.), Кирилл Александрийский (lib. XII, in Joann. cap. 2) и др.

[766] “Все, что имеет Отец, имеет и Сын, но за исключением *виновности*” (*Григорий Богослов,* Слов. 34. в “Твореииях святых Отцов” III, стр. 190). “Веруем, что Сын совечен Отцу и имеет со Отцом равно все, кроме одного: *раждать” (Cyrill.* Dialog. II ad Hermiam). “Все имеет (Сын), что имеет Отец, как единосущный Ему, но различается от ипостаси Отца образом рождения и отношением” *(Иоанн Дамаскин*, Точн. излож. прав. веры кн. III. гл. 7). Тоже — Златоуст (homil. de fide), Григорий Нисский (de fide ad Simplicium, T. II, p. 472, Paris 1615) и другие.

[767] Τά τοῦ πατρός — τοῦ ὑιοῦ, καί τά τοῦ ὑιοῦ — τοῦ ἁγίου πνεῦματός ἐστι *(Chrysost.* in Joann. hom. — LXVIII, al. LVII, n. 2, in T. VIII, p. 407. Paris 1741). Omnia, quaecunque habet Pater, habet et Filius, habet et Spiritus S., nec unquam in illa Trinitate defuit ista communio *(Leo Magn.* in Pentecost. serm. 1). Omnia, quae Patris, ea Filii, et omnia, quae Filii sunt, ea omnia Spiritus S. sunt *(Hieronym.* exposit. fidei ad Cyrillum}. Omnia, quae habet Pater, non tautum Filii, sed etiam Spiritus S. sunt *(Augustin.* de Trinit. lib. X, cap. 4).

[768] “Когда Дух Святой называется то Духом Сына, то Духом Отца, — не по смешению (οὐκ ἐν συγχύσει) это проповедуется, но означает нераздельность Божеской сущности” *(Chrysost.* homil. in Pentecost., T. XII, p. 814, ed. Montfauc. Paris). Indifferenter idem Spiritus, ob naturae societatem, nunc Patris dicitur esse, nunc Filii (*Hieronym.* in Epist. ad Galat. lib. II, cap. 4). Тоже говорят — *Дидим* (de Spir. S. lib. II, in Opp. *Hieronymi* tom. VI), *Кирилл Александрийский* (de Trinit. lib. VII) и др.

[769] Satis est Christiano credere Patrem, et Filium a Patre gynitum, et Spiritum S. ab *eodem* Patre procedentem, sed unum eundemque Spiritum S. et Patris et Filii (*Augustin.* Enchirid. ad Laurent. cap. 9). Свидетельства Феодорита, Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина, еще более сильные, увидим далее.

естественно называется Духом Сына, потому что все духовные дары приобретены для нас бесконечными заслугами Сына, и Им же ниспосылаются в сердца наши.[770]

5) Из слов Апостола к Римлянам: *вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9). Но Духом Христовым называется Святой Дух и потому же, почему называется Духом Сына, т.е. как Ему единосущный,[771] и потому, что есть тот самый Дух, который постоянно почивал на Христе и исполнял Его, как нашего Искупителя (Ис. 11:2,3), и наконец потому, что ниспосылается на нас ради заслуг Христовых.[772] Кроме того, если приведенные слова Апостола рассматривать в целом составе речи, их можно понимать так: “вы живете не плотской, греховной жизнью, но духовной, святой, потому что в вас обитает Дух Божий. А кто не живет духовно, кто не имеет в себе Духа Христова, т.е. не питает в себе тех же святых мыслей и чувствований, какие были во Христе, того я не считаю и Христианином.” Ибо выражение *Дух Христов* в первом стихе той же главы заменяется у Апостола одним словом *дух* в противоположность *плоти* а выражение *иметь Духа Христова* соответствует другому: *быть во Христе* (8:1), *иметь Христа в себе* (10). Следовательно, здесь нельзя предполагать и малейшего намека на вечное исхождение Святого Духа от Сына.

6) Наконец, из евангельского сказания о Спасителе: *сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго* (Ин. 20:22). Но если из того, что Спаситель дуновением своим преподал Апостолам Святого Духа, умозаключать о вечном исхождении Святого Духа и от Сына, то следует допустить, что Дух Святой исходит и от Апостолов, — потому что и они преподавали верующим Святого Духа возложением на них своих рук (Деян. 8:17). Утверждать же, будто самым дуновением Спасителя означается не простое дарование Святого Духа, а Его вечное исхождение, еще более странно: в таком случае и из сказания Моисеева о Боге·, *и вдунул в лице его* (Адама) *дыхание жизни* (Быт. 2:7) следовало бы заключать о вечном исхождении души нашей от Бога. Отцы Церкви многократно останавливались на представленном евангельском месте, и объясняли его различно: одни тем, что через дуновение Спаситель только предуготовил Апостолов к будущему принятью в себя Духа Святого; другие тем, что Он даровал здесь Апостолам власть вязать и решить; третьи тем, что Он даровал им даже самую благодать и силу Святого Духа, но только меньшую той, какой облеклись они со временем, в день Пятидесятницы. Но никто из Отцов и учителей не находил в этом тексте мысли о вечном исхождении Святого Духа.[773]

III. Какое же общее заключение можно вывести из всего, доселе сказанного?

По чувству справедливости должно вывести следующее: “в то время, как учение об исхождении Святого Духа от Отца выражено в Священном Писании со всей ясностью, даже буквально, учение об исхождении Святого Духа от Сына совершенно чуждо Священному Писанию, не содержится в нем не только буквально, но и по духу, потому что не может быть выведено из Писания даже посредством правильных умозаключений, не смотря на все усилия своих защитников.”

Перейдем теперь к Священному Преданию или верованию древней Церкви касательно этого догмата, и сначала остановимся на общественных образцах веры (символах), употреблявшихся в частных

---

[770] “Что Дух от Бога, о том ясно проповедал Апостол, говоря: *мы приняли… Духа от Бога* (1 Кор. 2:12), а что Дух явился чрез Сына, это Апостол соделал ясным, наименовав Его Духом Сына” *(Василий Великий,* против Евном. кн. 5, в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 197-198). “Мы чтим Духа Святого, как Духа Бога и Отца, т.е. от Него происходящого, который есть вместе и Дух Сына потому, что чрез Него явился и сообщен тварям, а не потому, что от Него имеет ипостась или бытие” *(Damascen.* Orat. de Sabbato).

[771] Spiritus Christi, qui et Dei Patris est, datur nobis. In quibus enim unius naturae unitas est, invicem sui sunt (*Ambros.* Comment. in epist. ad Ephes. cap. 3). “Называется и Духом Христовым, как соединенный с Ним по естеству” (Василий Великий, о Святом Духе гл. 18, в “Творениях святых Отцов” VII, стр. 301). “Сказал, что. когда обитает в нас Дух Божий, тогда обитает в нас сам Христос (Рим. 8:9-10). Ибо Дух не отделяется от Сына по тождеству естества, хотя поистине имеет и собственную ипостась” *(Cyrill. Alex.,* lib. IV in Joann. cap. 3).

[772] Заметим, что согласно с нами объясняют это место и некоторые ир самих иномыслящих толковников, *Koppe,* N. Test. perpet. annot. illustratum, vol. 1, p. 104. Götting. 1778; *Rosenmüller,* Schol. in N. Test. tom. IV, p. 441. Norinberg. 1806.

[773] *Chrysost.* homil. LXXXVI al. LXXXV post medium; *Cyril. Hieros.* Cathech. XIV et XVII; *Athanas.* de parabol. Evang. quaest. 29; *Hieronym.* Epist. ad Hebid. quaest. 9; *Theophylact.* Comment, in Joann. cap. 3 et 20.

ли церквах или во всей Церкви вселенской, и на учении Соборов вселенских и поместных, которые также выражали собой голос Церкви.

§ 43. Как учат об исхождении Святого Духа древние символы.

1) Все до одного, в каких только упоминается об этом догмате, единогласно учат, что Дух Святой исходить только от Отца. Так:

а) В символе святого Григория Чудотворца, употреблявшемся со времен его в церкви неокесарийской для общественного наставления народа в вере, читаем: “и един Дух Святой, от Бога имеющий бытие (исходящий) и чрез Сына явившийся, т.е. людям.”[774] Здесь выражение: *От Бога,* без всякого сомнения. значит: *От Бога Отца,* — потому что о Сыне говорится далее: *и чрез Сына* явившийся людям. Следовательно, здесь ясно полагается различие между тем, что принадлежит Отцу в отношении к Святому Духу, и тем, что принадлежит Сыну: Отцу усвояется то, что от Него Дух Святой имеет самую ипостась, а Сыну только то, что через Него Дух Святой явился людям, или послан в мир. Различение чрезвычайно знаменательное! Не забудем, что символ святого Григория Чудотворца не самим им составлен, а сообщен ему по особенному откровенно свыше, и что в этом символе из всех бывших дотоле в первый раз является учение об исхождении Святого Духа.

б) В символе, употреблявшемся в Церкви, по свидетельству святого Епифания, со времени первого вселенского Собора до 373 года для оглашения готовившихся к таинству крещения, говорится: “веруем... и в Духа Святого, Господа и животворящего, от Отца исходящего, со Отцом и Сыном спокланяемого и сславимаго.”[775] И следовательно, также полагается различие между тем, что принадлежит Отцу по отношению к Духу Святому, и тем, что принадлежит Сыну: Отцу усвояется как то, что от Него Дух Святой исходит, так и то, что с Ним Дух Святой спокланяем и сславим, а Сыну — одно только последнее. Почему же, спрашивается, не усвоено Сыну и первое, если тогда веровали, что свойство это Ему принадлежит?

в) В символе, который, как свидетельствует тот же святой отец, начал употребляться в Церкви с 373 г. по случаю ереси Аполлинария и других, находим следующее: “веруем и в Духа Святого..., что Он есть Дух Святой, Дух Божий, Дух совершенный, Дух утешитель, несозданный, от Отца исходящий и от Сына приемлемый (а по иным спискам — преемлющий).”[776] Следовательно, — опять различие, и различие, основывающееся ясно на Священном Писании, между принадлежащим Отцу в отношении к Святому Духу и принадлежащим Сыну! От Отца, говорится, Дух Святой исходит (Ин. 15:26), а от Сына — только приемлется (Ин. 20:22), или приемлет (Ин. 16:14). Если бы не полагали тогда различия между выражениями: от Отца *исходит* и от моего *приимет,* а считали их за тождественные, как понимают ныне западные Христиане: то почему не сказано в древнем символе прямо, как говорят ныне: “от Отца и от Сына исходящий,” — что было бы и короче и яснее?

г) Наконец, в символе никео-цареградском, заменившем собой все прежние, Святая Церковь доселе учит нас веровать: “и в Духа Святого, Господа, животворящего, иже от Отца исходящего, иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима.” Здесь надобно припомнить цель, с какой внесены в символ эти слова. Отцы второго вселенского Собора хотели выразить ими со всей возможной точностью мысль о единосущии и совершенном равенстве Святого Духа со Отцом и Сыном, вопреки заблуждению Македония, отвергавшего божество Святого Духа и называвшего Его творением Сына. Если так, то отчего же Отцы не выразились: “иже от Отца и от Сына исходящего, иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима,” а сказали только: “иже от Отца исходящаго,” когда для цели их первый способ выражения был бы гораздо сильнее? Ибо прямо означал бы единосущие Святого Духа не только со Отцом, но и Сыном. И зачем, говоря об исхождении Святого Духа, они упоминают об одном Отце, а говоря вслед за тем о Божеском прославлении Святого Духа, упоминают и об Отце и о Сыне? Если в первом случае, упоминая об Отце, они подразумевали и Сына, то почему же не ограничились они и в последнем случае одним

---

[774] Καί ἑν πνεύμα ἁγιον, ἑκ Θεοῦ τήν ὑπαρξιν ἑχον καί διά ὑιοῦ πεφηνός:, δηλαδή τοῖς ἀνθρώποις.

[775] Καί εἰς τό πνεῦμα τό ἁγον, Κύριον καί ζωοποιόν, τό ἑκ τοῦ Πατρός ἑκπορευόμενον, τό σύν Πατρί καί ὑιώ συνπροσκυνούμενον. *Epiphan.* in Anchorato n. CXX, T. II. p. 122.

[776] Ὁτι ἑστί πνεῦμα ἁγιον, πνεῦμα Θεοῦ, πνεύμα τέλειον, πνεύμα παράκλητον, ἁκτιστον, ἑκ τοῦ Πατρός ἑκπορευόμενον, καί ἑκ τοῦ Ὑιοῦ λαμβανόμενον (al. λαμ'βάνοντα). *Epiphan.* Ibid. pag. 123.

именем Отца, а присовокупили к нему имя Сына? Явный знак, что тогда вовсе не было верования, будто Дух Святой исходит и от Сына.[777]

2) Что же всему этому противопоставляют западные писатели?

а) То, что в приведенных местах из символов, хотя точно говорится об исхождении Святого Духа от Отца, но нигде не прибавлено: от *одного* Отца, и следовательно, вовсе не исключается исхождение Святого Духа и от Сына. Но излагая мысль и о личном свойстве Сына, те же самые символы выражаются только: "иже от Отца рожденнаго," а не делают прибавления: от *одного* Отца. Кто же отсюда станет выводить, будто Сын Божий рождается не от одного Отца, но рождается вместе и от Святого Духа? А кроме того, мы видели, что и без подобного прибавления символы, однако, ясно выставляют исхождение Святого Духа от Отца, как некоторую Его особенность, не принадлежащую Сыну,

б) То, будто в символе, известном под именем святого Афанасия Александрийского, даже прямо говорится об исхождении Святого Духа и от Сына. Ибо Латиняне читают в этом символе по своим спискам: "Дух Святой от Отца и от Сына не сотворен, ни создан, ни рожден, а исходящ." Но —

аа) в греческих списках, за исключением немногих, прибавления — *и от Сына* нет;[778]

бб) самые беспристрастные из западных писателей сознаются, что это прибавление сделано Латинянами впоследствии, как в латинских, так и в некоторых греческих списках;[779]

вв) до четырнадцатого века никто из западных не использовал этот символ против Греков;[780] значит, или во многих местах он был известен еще без прибавления, или стыдились указывать на то, испорченность чего ясно сознавали. Следует также помнить, что символ, известный под именем святого Афанасия, начал входить в употребление не прежде конца пятого или начала шестого столетия,[781] и,

---

[777] "Потому, отвечают западные ученые, отцы выразились в символе: *от Отца исходящим,* а не прибавили: *и от Сына*, чтобы прямо исключить лжеучение Македония, якобы Дух Святой *от Сына* создан, и вместе потому, что в исхождении Святого Духа от Сына никто тогда не сомневался" *(Perrone* Opp. citat. pag. 434). Но обе причины совершенно несправедливы. И, во-первых, разве выражения: Дух Святой *от Сына исходит* и *от Сына создан* тождественны между собой, а не исключают себя взаимно? И разве отцы, сказав: нет, Дух не творение Сына, а вечно исходит от Сына, как и от Отца, не поразили бы нечестивой мысли еретика? Разве они уже не поразили этой мысли, когда внесли в символ: "веруем... и в Духа Святого, *Господа животворящего,*" и потом: "иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима"? Зачем же еще было умалчивать об исхождепии Святого Духа и от Сына? А, во-вторых, как же никто не сомневался тогда в исхождении Святого Духа и от Сына, когда еретики называли Его творением Сына? Разве можно было бы сказать, что мы не отвергаем вечного исхождения Святого Духа от Отца, если бы мы стали утверждать, что Дух есть творение Отца? Итак, чтобы поразить еретика, учившего, будто Дух создан Сыном, и тем, очевидно, подрывавшего мысль о вечном исхождении Святого Духа от Сына, — для сего не только не следовало бы умалчивать в символе об этом исхождении, а напротив, надлежало нарочито сказать о нем и со всей явностью, если бы, подлинно, тогда существовало в Церкви такое верование. Истинность всего этого вполне сознают и охотно допускают сами западные писатели, только при другом случае, а именно, когда говорят, почему в Испании введено в символ прибавление: Filioque. Вот слова одного из них: "Известно, что с VI века, по случаю обращения к католической вере Готфов, принесших с собой с востока заблуждения ариан, македониан и евномиан, которые признавали Святого Духа меньшим Отца и Сына, *созданными от Сына, и* след (propterea) *отвергали исхождение Святого Духа от Сына,* испанские церкви постановили, чтобы символ веры торжественно пет был во время Литургии с прибавлением *Filioque,* и таким образом истинная вера имела открытое свидетельство" *(Perrone,* Op. citat. p. 447). Как же это так? Отцы второго вселенского Собора с намерением не внесли в символ слова Filioque, чтобы прямее исключить еретическую мысль, будто Дух Святой от Сына создан; а испанские церкви, напротив, внесли в симвом Filioqne именно для той же самой цели! В одном случае говорить, что никто не сомневался в исхождении Святого Духа от Сына, тогда как еретики повсюду проповедывали, что Дух от Сына создан; а в другом утверждать, что еретики, признавая Духа творением Сына, тем самым, очевидно, отвергали Его исхождение от Сына: можно ли впадать в более явные противоречия?

[778] В чем сознавался и один из западных писателей — Марк Антоши де Доминис: Athanasii symboli, quotquot vidi, graeca exemplaria non habent: a Patre Filioque, sed a Patre duntaxat (De. republ. eccles. lib. VII, cap. 10, n. 124). Но с прибавлением встречается этот символ в двух из шести греческих списков, изданных Гундлингием (в примеч. к изданной им книге: *Eustratii Zialowsky,* Brev. delineat. eccl. Graecæ, Norimb. 1681), и в двух из четырех, изданных Монфоконом (in Opp. *Athanasii* T. II, p. 728).

[779] Именно — Иаков де-Витриаго, аконийский епископ в Сирии, живший еще в XII веке (Hist. Hierosolym. cap. 74, in Hist. Oriental. T. 1, p. 1090, ed. Hannon. 1611), упомянутый уже в предыд. примечании Гундлингий (Op. citat. p. 83), Воссий (diss. de tribus symbol. p. 51) и другие.

[780] См. в означ. местах у Гунддингия и Воссия.

[781] *Bingham.* Orig. eccles. lib. X, cap. 4, § 18 et Theolog. Curs. Compl. T. VI, p. 423-425, Paris. 1841.

следовательно, этот символ нельзя относить к общественным образцам веры, употреблявшимся в древней Церкви, наравне с теми, на какие мы указывали.

в) Некоторые осмеливались утверждать, будто в самом никео-цареградском символе Отцы VII вселенского Собора читали уже: “от Отца *и от Сына* исходящаго.”[782] Но ныне это крайне неосновательное мнение опровергается даже иномыслящими богословами.[783]

§ 44. Как учили об исхождении Святого Духа древние Соборы.

1) Все до одного вселенские, а вслед за ними и все почти поместные, каким только приходилось касаться этого догмата, единогласно исповедывали исхождение Святого Духа только от Отца. А именно:

а) На первом вселенском Соборе Леонтий, епископ кесарийский, от лица всех присутствовавших с следующими словами обращается к некоему философу, просившему вразумления: “принимай единое божество Отца, неизреченно родившего Сына, и Сына, родившегося от Него, и Святого Духа, исходящего от самого Отца (ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πάτρας) и собственного Сыну (ἰδίου δέ ὄντος τοῦ ὑιοῦ), как свидетельствует божественный Апостол: *если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9)».[784] Слова: “собственного Сыну” указывают только на то, что хотя Дух Святой не исходит от Сына, однако и не чужд Ему, есть собственный Его по существу, единосущный Ему, подобно тому, как и святой Василий пишет: “Дух называется и Христовым, как соединенный со Христом по естеству.”[785]

б) На втором вселенском Соборе Отцы внесли в символ веры, между прочим, слова: “иже от Отца исходящего, иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима,” — значение которых мы уже видели.

в) На третьем вселенском Соборе — постановлено правило: “да не будет позволено никому произносити, или писати, или слагати иную веру, кроме определенные от святых Отец, в Никеи граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнуть слагати иную веру, или представляти, или предлагати хотящим обратитися 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” (прав. 7). Здесь хотя прямо говорится о символе никейском, а не никео-цареградском, в котором подробнее изложен догмат о Святом Духе, но должно заметить, что Отцы ефесские принимают оба символа за один, и называют его никейским потому, что в Никее собственно положено ему основание, а в Константинополе он только дополнен, как, действительно, и понимали это определение ефесского Собора во все последующее время.[786]

---

[782] Так, например, поступили на Флорентийском соборе Кардинал Юлиан и другие с ним Латиняне (Concil. Florent. sess. V, T. IX concil. *Harduini,* p. 66).

[783] Curs. Theolog. Compl. T. VIII, p. 651-652, Paris. 1841. Conf. *Theoph. Procopowicz.* Theol. vol. 1, p. 1072-1073.

[784] Vid. *Gelas. Gizyceni* — Commentar. actorum Concil. Nicen. lib. II, cap. 20, in T. II Concil. *Labbei* pag. 207.

[785] См. выше примеч. 771.

[786] Например, иерусалимский патриарх Софроний в письме своем к Сергию, патриарху константинопольскому, читанном на шестом вселенском Соборе, говорит, между прочим: “последуя пяти блаженным и святым Соборам, признаю одно только определение веры, одно учение, о*дин символ,* который святейшиий и блаженный Собор 318-ти в Бозе собравшихся в Никее святых Отцов от Духа Святого изрек, Собор 150-ти от Бога вдохновенных Отцов в Константинополе изъяснил, и Собор 200 божественных Отцов в Ефесе *утвердил* (ἐβεβαίωσε)” (Concil. VI act. 12, apud *Harduin.* Concil. T. III, p. 1285). Подобным же образом выражаются — император Юстиниан в своем исповедании против *трех главизн (Labb.* Concil. T. V, p. 702) и константянопольский патриарх Иоанн в воззвании своем к народу, читанном на константинопольском Соборе 518 г (*Binii* Concil. T. II, par. I, p. 732). Сейчас увидим, что сами вселенские Соборы, начиная с ефесского, принимали оба символа, никейский и цареградский, за один, и в подтверждение неприкосновенности обоих этих символов, как одного, повторяли именно, почти буквально, слова ефесского определения. Если же, несмотря на все это, западные писатели настаивают, что ефесский Собор утвердил только один никейский символ, а не никео-цареградский *(Perrone,* Op. citat. p. 446), то мы заметим им, что, без всякого сомнения, такую же важность имеют определения и халкидонского и последующих вселенских Соборов касательно неприкосновенности общественного образца веры, — а эти определения относятся уже бесспорно к обоим символам вместе, никейскому и цареградскому, как одному, и что папа Лев III, подчиняясь именно этим-то определениям вселенских Соборов, ни за что не согласился сделать в *никео-цареградском* символе прибавление — Filioque, вопреки всем настояниям ахенских послов *(Smaragdus* in T. VII Concil. *Labbei* p. 1199). След. если вы считаете для себя необязательным правило ефесского Собора, которое буквально гласит только о *никейском* символе, то почему же не подчиняетесь

Следовательно, означенным правилом не только воспрещалось составление новых символов веры для общественного употребления, но воспрещалось и всякое изменение в символе никео-цареградском, чрез убавление ли, или извращение, или прибавление чего либо (например — Filioque), и символ этот признан был, как один непреложный общественный образец веры на все будущие века.[787]

г) На четвертом вселенском Соборе, халкидонском, по прочтении обоих символов — никейского и цареградского, Отцы: —

аа) заметили: "достаточно и этого премудрого и спасительного символа Божественной благодати для совершенного уразумения и утверждения благочестия; потому что он в совершенстве учит, чему должно, об Отце и Сыне и Святом Духе;"

бб) за тем определили: "чтобы вера трехсот осмнадцати святых Отцов оставалась целой и неприкосновенной," и утвердили "то учение, которое сто пятьдесят святых Отцов, собравшихся в царствующем граде Константинополе на духоборцев, предали о существе Святого Духа и обнародовали для всех не так, как бы прибавляя что либо не достававшее к прежде принятому (т.е. никейскому символу), а только лишь объясняя свидетельствами Писания верование свое о Святом Духе против тех, которые дерзнули отвергать Его господство (δεσποτείαν);"

вв) наконец, повторили вышеприведенное (7-е) правило ефесского Собора, да не будет позволено никому составлять другой веры и изменять никео-цареградский символ, под строгой ответственностью.[788] Кроме того, в догматическом послании своем к императору Маркиану те же святые Отцы писали между прочим: "поборники веры на константинопольском Соборе оружием истины низложили покушения еретиков, доказав, что, по учению веры, Дух Святой есть Господь и Бог, и что Он исходит от Отца."[789]

д) На пятом вселенском Соборе, константинопольском, Отцы: —

аа) изрекли в самом начале своего догматического определения следующие слова: "исповедуем, что приемлем четыре св. Собора, т.е. никейский, константинопольский, ефесский 1-й и халкидонский, проповедуем, как и проповедовали, все их определения касательно единой и той же веры; не приемлющих же оные судим быть чуждыми кафолической Церкви;"

бб) слово в слово повторили определение халкидонского Собора о совершенной неизменяемости никео-цареградского символа;

вв) слушали и одобрили послание константинопольского патриарха Евтихия к папе Вигилию, заключавшее в себе следующее исповедание: "мы всегда хранили и храним веру, раскрытую Отцами, на святых четырех Соборах присутствовавшими, и этим Соборам во всем последуем."[790]

е) На шестом вселенском Соборе, когда прочитаны были символы никейский и константинопольский. Отцы —

аа) изрекли: "для совершенного познания и утверждения веры православной достаточно этого священного и Православного символа Божественной благодати," и снова повторили правило трех предшествовавших вселенских Соборов о совершенной его неприкосновенности и неизменяемости;[791]

бб) в первом правиле своем, между прочим, определили: "такожде и при великом Феодосии, царе нашем, 150 святыми Отцами, в сем царствующем граде собравшимися, провозглашенное исповедание веры содержим, богословствующие о Святом Духе изречения приемлем;"[792]

вв) слушали и одобрили, как образец православного учения, исповедание веры святого Софрония, иерусалимского патриарха, который о Святом Духе пишет: "верую... и в Духа Святого, от Бога Отца

определениям последующих вселенских Соборов, буквально запрещающих всякое изменение в *никео-цареградском* символе, как подчинялся им сам достоуважаемый папа?

[787] Что действительно так понимали это правило сам Кирилл Александрийский, председатель ефесского Собора, и другие древние учители, — в доказательство смотр. ясные свидетельства их во "Введении в правосл. Богословие" § 143, стр. 565-570, Спб. 1847 г.

[788] *Binii* Concil. T. III, p. 337 et sequ., ed. Paris. 1636; *Labbei* Concil. T. IV, P. 567 et sequ.

[789] Apud *Binium* ibid. peg. 465- 472.

[790] *Labbei* Concil. T. V, pag. 455,544 et al.

[791] *Binii* T. V, p. 260 et *Labbei* T. VI, p. 1024 et 1028.

[792] Книга правил св. всел. и поместн. Соборов и святых Отцов, стр. 62, Спб. 1843.

исходящего, равно Светом и Богом признаваемого, и истинно Отцу и Сыну соприсносущного, единосущного и однородного (ὁμεφυλον);”[793]

гг) слушали и одобрили два послания папы Агафона, из коих в одном он утверждает, что церковь римская твердо держится веры, преданной пятью вселенскими Соборами, и особенно заботится, чтобы определенное правилами оставалось неизменным, без уменьшения или прибавления, и как в словах, так и в мыслях сохранялось неповрежденным;[794] а в другом выражается, между прочим, следующим образом: “Вот наше совершенное знание, чтобы мы со всем тщанием ума соблюли те члены (terminos) кафолической и апостольской веры, которые доселе вместе с нами содержит и преподает апостольский престол, веруя и в Духа Святого, Господа животворящего, иже от Отца исходящего, иже со Отцом и Сыном спокланяема и сславима.”[795]

ж) Наконец, на седьмом вселенском Соборе —

аа) читано (в 3-м заседании) и единодушно одобрено всеми исповедание веры святого Феодора исповедника, иерусалимского патриарха, — а в этом исповедании говорится о Святом Духе: “веруем... и во единого Духа Святого, вечно (ἀϊδίως) исходящего от Отца, и истинно совечного, единосущного и равночестного Отцу и Сыну,” и далее: “сей святый Собор (константинопольский), руководимый и наставляемый тем же Духом Святым, признал вечное, прежде всякого времени, исхождение Духа Святого от Отца, и что Он единосущен, спокланяем и сославим Отцу и Сыну.” Когда же прочитан был никео-цареградский символ, то Собор воскликнул: “все мы так веруем, все так единомудрствуем и все согласно подписуемся... Мы следуем древнему постановлению вселенской Церкви; мы сохраняем определение Отцов; а тех, кои прилагают что либо или отъемлют у вселенской Церкви, предаем анафеме.”[796]

з) Из Соборов поместных довольно указать на некоторые, бывшие на самом западе.

Так, собор римский, бывший под председательством папы Дамаса, в своем исповедании говорит: “если кто не будет исповедывать, что Дух Святой от Отца есть истинно и собственно, как и Сын от сущности Божьей и Бог, Божье Слово: анафема да будет»,” — и далее: “если кто правильно верует об Отце и Сыне, но не имеет правильного верования о Святом Духе, тот еретик.”[797]

Собор четырехсот епископов африканских (в 5 в.) в исповедании своем, поднесенном вандальскому царю Гуннерику, арианину, выражается: “веруем, что Отец нерожденный, и Сын родившийся от Отца, и Святой Дух, от Отца исходящий, суть единой субстанции, т.е. сущности,” — и в другом месте: “если Дух Святой исходит от Отца, если Он испытует, если Он Господь и освящает, если Он творит с Отцом и Сыном и оживотворяет, если Он с Отцом и Сыном имеет предведение — то почему сомневаться, что Он есть Бог?”[798]

Отцы латеранского собора, бывшего в 649 году при папе Мартине, торжественно исповедали веру свою по никео-цареградскому символу без прибавления — Filioque, и потом буквально повторили

---

[793] *Labbei* Concil. T. VI, p. 856.

[794] Ibid. pag. 633. Quae regulariter a SS. atque apostolicis praedecessoribus, et venerabilibus quinque conciliis definita sunt, cum simplicitate cordis et sine ambiguitate a Patribus traditæ fidei conservamus, unum ac praecipuum bonum habere semper optantes atque studentes, ut nihil de iis, quæ regulariter definita sunt, minuatur, riihil mutetur vel augeatur, sed eadem et verbis ed sensibus illibata custodiantur.

[795] Apud *Labb.* ibid. 682.

[796] *Labb.* T. VII, p. 176 et sequ.

[797] Apud *Theodoret.* H. E. lib. V, cap. II. “Но папа Дамаз, говорят, выразился здесь, что Дух Святой от Отца исходит, совсем не для того, чтобы исключить исхождение Его от Сына, а чтобы исповедывать божество Его со Отцом (sed ad profitendam ejusdem cum Patre divinitatem) против забдуждения Македониан” *(Perrone* Op. citat. pag. 434). Как будто Дамаз не исповедал бы божества Святого Духа со Отцом, если бы выразился, что Дух от Отца и от Сына исходит!.. А главное, как мы уже заметили, заблуждение Македониан, утверждавших, что Дух есть творение Сына, и след. отвергавших Его вечное исхождение от Сына, напротив, непременно требовало бы от православных нарочито внести в символ — Filioque, если бы точно они так веровали (см. примеч. 777).

[798] Apud *Victorem Uticensem episc.* Persecnt. Vandalic. Uticae lib. II in T. V. Bibl. Patrum Coloniens. part. III, p. 638, et in Antidoto contra divers. haeres., ed. Basil. 1528, p. 221-225.

определение халкидонского Собора, подвергающее наказанию всякого, кто осмелился бы вводить в общественное употребление какой либо другой символ веры.[799]

2) На какие же соборы, с своей стороны, указывают или могут указать западные в подтверждение своего верования о личном свойстве Святого Духа?...

а) Из всех (7-ми) Соборов вселенских они указывают на один только Собор ефесский, который будто бы ясно засвидетельствовал исхождение Святого Духа и *от Сына*. Каким образом?

аа) Тем, говорят, что осудил символ несторианский, представленный пресвитером Харисием, и содержавший в себе, между прочим, следующие слова о Святом Духе: “не называем Его и Сыном, или чрез Сына получившим бытие.”[800] Но Собор, осудивший символ несторианский, без сомнения, осудил не все, в нем содержавшееся — ибо в нем изложены и многие догматы совершенно православно, — а осудил лишь то, что в нем есть несторианского, как видно из самого соборного определения: “аще епископы, или клирики, или миряне явятся мудрствующими или учащими тому, что содержится в представленном от пресвитера Харисия изложении *о воплощении единородного Сына Божия,* или скверным и развращенным *несториевым догматам* — да подлежат решению этого Святого вселенского Собора.”[801] На каком же основании утверждать, что осуждение Собора падает и на выше приведенные слова символа о Святом Духе? Нет, Собор и не мог осудить эти слова, потому что они не только не содержат в себе ничего еретического, напротив, сами направлены против злейшей из ересей, македониевой, которая учила, что Дух Святой — творение Божье, и именно чрез Сына получил бытие, и против которой, как известно, Несторий до своего падения пламенно вооружался. В доказательство приведем все выражения из символа, в ряду которых поставлены эти слова:

“Веруем во единого Бога, Отца вечного, не впоследствии начавшего существовать, но искони сущего, вечного Бога... Веруем и во единого Сына Божия, единородного, сущего из отчего существа, истинного Сына и тождественного Тому, от кого Он есть и приемлется верой, как Сын (Веруем) и в Духа Святого, который *есть из существа Бога не как Сын,* — в Бога по существу, имеющего тоже существо, какое Бог и Отец, *от кое*го *Он по существу есть,* — отдельного от творения и соединенного с Богом, от которого Он есть по существу особенным образом, нежели как все творение, которое мы признаем не по существу от Бога, а по созданию, — не называем Его (Святого Духа) и Сыном, или чрез Сына получившим бытие, но исповедуем как Отца совершенным Лицом, так точно и Сына, так точно и Святого Духа.”[802]

Кто теперь не видит, что слова: “не называем Его... через Сына получившим бытие” — стоят совершенно отдельно от учения о вечном исхождении Святого Духа, которое изложено прежде, и направлены собственно против мысли, будто Дух есть творение Божье и посредством Сына получил бытие? И кто, следовательно, признает эти слова не православными?

бб) Тем, что Собор одобрил анафематизмы святого Кирилла Александрийского, из которых в девятой святой отец называет Духа Божия *собственными* или свойственным (ἴδιος) Сыну, замечая при объяснении ее, что Сын, и когда с делался человеком, имел собственного, от Него и в Нем существенно пребывающего Святого Духа.[803] Но стоит только прочитать означенную анафематизму и вникнуть,

---

[799] *Labbei* Concil. T. VI, p. 241 et 248.

[800] .... καί ούτε ύιόν νομίζομεν, ούτε διά ύιοῦ τήν ὕπαρξιν είληφός. *Labbei* Concil. T. III, p. 677.

[801] Ефес. Собора правило 7-е. Вообще, совершенно ложно утверждают некоторые из папистов (Фома Аквинат и др.), будто Несторий первый начал отвергать исхождение Святого Духа от Сына. Ересь Несториева касалась собственно лица Богочеловека и вместе лица Богоматери, и состояла кратко в следующем: “Иисус Христос, родившийся от пресвятой Девы, есть простой человек, с которым Бог-Слово соединялся только нравственно, есть только Богоносец, который творил чудеса силой Духа Святого, не как своей собственной, а как силой чуждой, и след. пресвятая Дева есть не Богородица, а Христородица.” Это общеизвестно как из посланий самого Нестория, приложенных к изданию актов III-го вселенского Собора, так и из того, что уа Соборе в опровержение Несториевой ереси приведен был целый ряд выписок из Слова Божия и святых Отцов Церкви, которые все исключительно относятся к таинству воплощения и ипостас-ному соединенно двух естеств в Богочеловеке *(Binii,* Concil. Ephes. T. I, par. n. Act. 1, pag. 193 et squ. Colon. 1618). Вечного же исхождения Святого Духа Несторий в своем лжеучении вовсе не касался; а потому ни Собор ефесский и никто из частных учителей, когда либо писавших против заблуждений этого еретика, не вменял ему в вину, якобы он ложно учил об исхождении Святого Духа.

[802] *Labbei* Concil. T. III, p. 677.

[803] καί ίδιον έχων τό εξ αότοϋ καί ούσιωδώς έμπεφοκός αότώ πνεύμα άγιον. Ibid, p. 823.

против чего она направлена, дабы убедиться, что здесь и мысли не было о вечном исхождении Святого Духа. Несторий, вовсе не касаясь своей ересью ипостасного свойства Духа,[804] утверждал только, что Божественный Искупитель, будучи до крестной смерти не соединен с Богом-Словом, не единосущен Святому Духу, и потому творил чудеса чрез Святого Духа, как чрез силу постороннюю, чуждую Ему и имеющую другое существо.[805] Против этих-то мыслей святой Кирилл и вооружается в девятой анафематизме, утверждая напротив, что Господь творил чудеса Духом Святым, не как силой чуждой, но как силой собственной Себе, и что Дух единосущен или *свойствен* (ἴδιος) Сыну, т.е. имеет одни и те же с Ним Божеские *свойства* (ἰδιώματα) и существо. Вот самые слова анафематизмы: "если кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен от Духа, пользуясь Его собственной (τή ἰδία) силой, как чуждой (ἀλλότρια) Себе, и от Него приняв власть побеждать духов нечистых и творить в людях Божественные знамения, — а не говорит напротив, что Дух, через которого Он (Господь) творил Богознамения, есть Ему собственный (ἴδιος): таковому анафема."[806]

Впрочем, так как святой Кирилл выразился здесь не довольно ясно и обстоятельно, то слова его тогда же возбудили недоумение в некоторых нерасположенных к нему епископах восточных, и блаж. Феодорит писал от лица их: "если (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 чрез Сына имеет бытие — то отвергаем изречение сие, как богохульное и нечестивое. Ибо веруем Господу, который сказал: *Дух истины, иже от Отца исходит*."[807] Это и заставило святого Кирилла яснее высказать свою мысль. Защищая себя против нападений Феодорита, в письме к некоему епископу Евоптию, святой отец говорит, что назвал Духа Святого собственным Сыну отнюдь не в смысле, осуждаемом Феодоритом, а в том, что "хотя Дух Святой исходит от Бога Отца, по слову Спасителя, но *нечужд* и Сыну, потому что Сын имеет все купно со Отцом."[808] В тоже время и потому же побуждениию писал святой Кирилл к Иоанну Антиохийскому и прочим епископам восточным, выражаясь между прочим: "мы не позволяем ни себе и никому Другому изменить даже одно речение в символе веры, или опустить даже один слог, помня слова рекшего: *не передвигай межи давней, которую провели отцы твои* (Прит. 22:28). Ибо не они глаголали, но сам Дух Бога Отца, который от Него исходит, но *нечужд и Сыну в рассуждении сущности*."[809] Прочитав это послание, блаж. Феодорит и прочие восточные епископы единогласно засвидетельствовали: "настоящее Кириллово послание украшается евангельским здравомыслием, ибо в нем Господь наш Иисус Христос признается совершенным Богом и совершенным человеком, а Дух Святой не от Сына или чрез Сына имеющим бытие, но исходящим от Отца, собственным же Сыну. Усмотрев такую правоту в этом послании, мы прославили Уврачевавшего косноязычных и Преложившего нестройные звуки в приятное согласие»."[810] Итак девятая анафематизма святого Кирилла, на которую доселе ссылаются западные, как на доказательство верования древней Церкви в исхождение Святого Духа и от Сына, должна, напротив, служит непререкаемым свидетельством, что древняя Церковь не только не допускала, а прямо отвергала это учение.[811]

---

[804] См. выше примеч. 801.

[805] "Иисус был только облечен славой единородного Сына Божия, и творил чудеса силой Бога Духа, не как силой собственной Себе, но как чуждой для Себя" (Epist. *Nestorii* ad Cyrill., apud *Binium* Concil. Ephes. par. I, Colon. 1618). Или лучше вот слова той самой анафематизмы Несториевой, против которой и направлена девятая анафематизма свтого Кирилла: "Если кто будет утверждать, что зрак раба (т.е. Иисус Христос) *единосущен* Святому Духу, а не то, что Он имел общение с Богом Словом только чрез посредство Святого Духа, — в следствие чего и совершал иногда в людях чудесные исцеления и имел власть над духами: да будет анафема" (Apud. *Labb.* Conc. T. III, p. 424).

[806] Apud *Labb.* Concil. T. III, p. 824.

[807] .... εί δέ ώς εξ ύιοῦ ή δι' ύιοῦ ὑπαρξιν έχων, ώς βλασφημόν τοῦτο καί ώς δυσσεβές άπορρίψομεν. Apud *Labb.* Concil. T. III, p. 928.

[808] .... αλλ' ούκ άλλότριόν έστι τοῦ ύιοῦ.... Ibid. pag. 864 et T. XIII, in actis Concil. Florent. sess. XXIII.

[809] .... εστί δέ ούκ άλλότριόν τοῦ ύιοῦ κατά τόν τής ούσίας λόγον. Opp. *Cyrilli.* V, part. II, p. 108, Paris 1638, et apud *Harduin.* in act. Concil. Ephes. T. I, p. 1706, nec non *Labb.* Concil. T. XIII, p. 103.

[810] .... καί τό πνεύμα δέ τό ά'γιον ου εξ ύιοῦ ή δι' ύιοῦ τήν ὑπαρξιν έχον, άλλ'έκ τοῦ πατρός έκπορευόμενον, ίδιον δέ τοῦ ύιοῦ όνομάζομεν. Vid. in act. Concil. Florent. apud *Labb.* T. XIII, p. 366 et *Harduin.* T. IX, 298. А касательно подлинности этого послания Феодоритова vid. *Garnerium* in Auctario operum Theodoreti pag. 93.

[811] Чувствуя силу всего, здесь изложенного, западные писатели издавна старались запутать столь неблагоприятное для них дело множеством возражений, которые, однако, все опровергнуты защитниками православного догмата (Vid. *Zoernicaw.* de

вв) Наконец тем, что Собор одобрил послание, которое написано было от лица всей церкви египетской к Несторию, и заключало в себе, между прочим, еледующие слова: “Дух Святой не есть и Сын, но не чужд Ему, — ибо называется Духом истины, а Христос есть истина, и от Него изливается, как из Бога и Отца.”[812] Но выражение: Дух изливается от Сына — не тоже значит, что — исходит от Сына, а означает только временное излияние или посольство Святого Духа чрез Сына в души верующих, как выражается и святой Апостол (Тит. 3:6).[813] Притом замечательно, что писавшие послание и в этом отношении полагают различие между Сыном и Отцом: Дух, говорят, изливается от (παρά) Сына, как и из (ἑκ) Бога и Отца.

б) Из поместных Соборов, до отпадения своего от Церкви вселенской, западные могут указать только на Соборы толедские и другие, бывшие в Испании, начиная с пятого века, и вносившие в свои частные исповедания прибавление: Filioque, и на Собор ахенский (или аквисгранский), бывший при Карле Великом в 809 году. Но —

аа) что до первых: то —

1) нельзя сказать с решительностью, точно ли сами Соборы вносили в свои исповедания слово — Filioque, или оно внесено впоследствии другими, потому что в определениях тех же Соборов встречаются выражения, утверждающие, что Дух Святой исходит только от Отца, и что Отец есть единственный источник всего Божества,[814] а притом известно, что акты толедских Соборов, действительно, не чужды повреждений касательно рассматриваемого нами предмета.[815] Если —

2) допустим, что Соборы сами вносили означенное прибавление, то нельзя определить с точностью, в каком смысле они употребляли слово — исходит (procedit), когда говорили об исхождении Святого Духа от Сына, в смысле ли вечного исхождения, как от Отца, или только в смысле временного посольства в мир, потому что когда в седьмом столетии Греки, услышав в первый раз о таком нововведении некоторых на западе, стали обличать их, — святой Максим Исповедник, в успокоение православных, писал, что западные, говоря об исхождении Святого Духа и от Сына, имеют ввиду именно

---

process. Sp. S. tract. 1, pag. 74-81. 89-96 et *Th. Procopovics* Theolog. p. 826-831). Ныне присовокупляют, что блаж. Феодорит отнюдь не отвергал исхождения Святого Духа от Сына, а нападал на святого Кирилла только по подозрению его в ереси Македония и Аполлинария, учивших, якобы Дух создан от Сына или чрез Сына (*Perrone*, Op. citat. pag. 435). Но — а) приведенные в подтверждение этого слова Феодорита гласят другое: Феодорит называет отвергаемую им мысль, что Дух Святой от Сына или чрез Сына имеет бытие, только близкой к лжеучению Македония и только выродившейся из лжеучения Аполлинария, а совсем не тождественной с ними: iste Apollinaris seminum fructus est, propinquat vero et Macedonii malignae culturae (apnd *Labb.* Concil. T. V, p. 506), — что совершенно и справедливо; б) коль скоро бы блаж. Феодорит веровал в вечное исхождение Святого Духа от Сына, не так стал бы он требовать объяснения девятой анафематизмы святого Кирилла: “если (Кирилл) называет Духа собственным Сыну в том смысле, что Он соестествен Сыну и исходит от Отца: то мы с ним согласны...; если же — в том, будто Дух от Сына или чрез Сына имеет бытие, то отвергаем”..., а непременно сказал бы: “если Кирилл называет Духа собственным Сыну в том смысле, что Он соестествен Сыну и от Сына, как и от Отца, исходит, то...., если же — в том, будто Дух от Сына иди чрез Сына создан, — то...”; в) наконец, почему же и святой Кирилл, объясняясь по случаю замечаний Феодорита, ни разу не сказал: “нет, я отнюдь не думаю, будто Дух Святой от Сына или чрез Сына создан, как подозревает меня Феодорит, но называю Духа собственным Сыну потому именно, что Он от Сына исходит”? Последняя мысль при обяснении святого Кирилла была бы чрезвычайно важна, если бы он ее принимал, — а между тем он ею не воспользовался, и говорил только: “называю Духа собственным Сыну потому, что Он хотя от Отца исходит, но не чужд и Сыну в рассуждении сущности.”

[812] .... προχεῖται παρ'άυτοῦ, καθάπερ άμελεί καί ἑκ τοῦ Θεοῦ καί πατρός. *Labbei* Concil. T. III, p. 406.

[813] Οὗ (πνεύματος άγίου) ἐξέχεεν ἐφ'ήμας πλουσίως διά Ἰησοῦ Χρίστου.... След. в помянутом соборном послании к Несторию употреблен для означения излияния Святого Духа от Сына почти тот же глагол (προ-χέω), какой и у Апостола (ἑκ-χέω), или совершенно от одного корня.

[814] Так, в исповедании толедского Собора 638 г., между прочим, говорится: credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius Divinitatis *(Harduini* Concil. T. III, p. 602 et *Labbei* T. V, p. 1741); а в исповедании толедского Собора 675 г. еще сильнее: Patrem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur: ipse euim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem, et Spiritus S. processionem accepit. Fons ergo ipse et origo est totius Divinitatis (Ibid. *Hardvini* pag. 1018 et *Labb.* T. VI, p. 541).

[815] Vid. *Zoemicaw.* de process. Spir. S. tract. III, p. 288-289.

временное Его посольство в мир, а отнюдь не называют Сына причиной Духа,[816] как подтвердил потом это объяснение Максима и один из западных писателей, Анастасий библиотекарь.[817] Впрочем, если бы —

3) некоторые испанские соборы допускали уже тогда вечное исхождение Святого Духа от Сына, как и от Отца, то отсюда следовало бы только, что в Испании, местами, явилось это заблуждение прежде, нежели в других странах запада, и голос таких малых поместных соборов ничего не значит перед голосом всей Церкви, веровавшей тогда не только на востоке, но и на западе, что Дух Святой исходит только от Отца.

бб) Собор же ахенский, если рассмотреть обстоятельства, служит, напротив, неопровержимым свидетелем, что до девятого века исхождение Святого Духа и от Сына вовсе не было признаваемо на самом западе, и что оно считалось еще тогда нововведением. Ибо —

1) спрашивается: о чем рассуждали на Соборе? Об исхождении Святого Духа, отвечают современные писатели, точно ли Он так же исходит и от Сына, как исходит от Отца. По какому случаю рассуждали? Потому что какой-то иерусалимский монах Иоанн, первый возбудил этот вопрос.[818] Но если, как утверждают ныне западные Христиане, Церковь во все времена с самого начала своего несомненно исповедала вечное исхождение Святого Духа и от Сына, то стоило ли из-за вопроса какого-то безвестного иерусалимского инока созывать в Галлии целый Собор пастырей и заново переисследывать несомненный догмат Церкви? Явный знак, что этот вопрос на самом западе возбудил разные толки, что одни решали его так, другие — иначе, и что, следовательно, на самом западе не существовало еще тогда положительного учения Церкви об исхождении Святого Духа и от Сына.

2) Как происходило дело на Соборе и чем кончилось? Акты Собора не уцелели; но из кратких сказаний летописцев можно заключать, что на Соборе происходили жаркие споры, что обе споривше стороны не хотели уступить одна другой, и оттого ничего окончательно не порешили[819] — новое доказательство, что и на самом западе не признавали еще тогда исхождения Святого Духа и от Сына за догмат веры!

3) По окончании Собора, император Карл Великий, председательствовавший на нем и разделявший мнение, что Дух Святой исходит и от Сына, отправил послов и послание к папе Льву III, чтобы испросить у него подтверждение новому лжедогмату. В этом послании, которое послы произносили перед папой от лица Собора, между прочим говорится: “*недавно* возникший (nuper exorta) вопрос об исхождении Святого Духа уже давно со всем вниманием был рассматриваем святыми Отцами Церкви. Но так как уже с давних пор он находился в пренебрежении у исследователей, то не остался в покое, как древле рассмотренный, а как будто только в настоящие дни внезапно возник перед нами из-под спуда”..., и далее: “так как вопрос сей с давних пор оставался у исследователей нерешенным, то всемогущий Бог восхотел обратить на него сердца пастырей, дабы, когда окончилось время нерадения, решились они посредством священного исследования поверить небесное сокровище.”[820] Отсюда видно:

а) что постоянного верования, будто Дух Святой исходит и от Сына, не было в Церкви: ибо этот вопрос, говорят послы, с давних уже пор оставался в пренебрежении;

---

[816] См. выше примеч. 701.

[817] См. выше примеч. 702.

[818] *Aimonius* de gest. Francorum lib. IV, cap. 97: “Imperator de Arduenna Aquisgranum revcrsus mense Novembris Concilium habuit de processione Spiritus S., quam quaestionem Johannes quidam monachus Hierosolymis primo commovit” (pag. 232, Paris 1602); *Ado* in Chronico ad ann. 809: “in qua synodo de processioi.e Spiritus S. agilatur, utrum sicut procedit a Patre, ita procedit a Filio. Hane quaestionem Joannes monachus Hierosolymitanus moverat. Тоже почти буквально повторяют — сочинитель франкских летописей с 741 по 814 г (pag. 46, T. II hist. Francor. Script., Paris 1636), жизнеописатель Карла Великого (ibid. pag. 64), другой такой же жизнеописатель (ibid. p. 84), Егингард (ibid. p. 225), фульдские летописи (ibid. p. 541), автор летописей франкских с 741 по 882 г (ibid. T. III, p. 169) и др.

[819] Это можно заключать: а) из слов упомянутого Эймония, что, хотя на соборе много рассуждали, nec aliquid tamen defmitum est, propter rerum, ut videbatur, magnitudinem *(Aimonius* loco citat.), и — б) отчасти из слов авгиенского монаха Германа в хронике под 809 годом: quaestio de processione Spiritus S. synodo habita *ventilatur* (in. T. XI Biblioth. Patr. Coloniens. p. 295).

[820] *Labbei* Concil. T. VII, pag. 1199.

б) что учение об исхождении Святого Духа и от Сына не составляло чего либо догматического, чему обязаны веровать все Христиане, а было издревле предметом частных мнений, служило вопросом, которым занимались только исследователи, и —

в) наконец, что этот вопрос даже у частных исследователей до начала девятого века, или до ахенского Собора, не был еще решенным (jacebat indiscussa).

4) Папа, выслушав речь послов, в которой они старались доказать свою мысль (ложно-истолкованными) местами Писания и свидетельствами Отцов (частью испорченными, частью неточно приведенными),[821] будто бы убедился, что Дух Святой исходит и от Сына, и повелел другим так веровать, но решительно воспротивился тому, чтобы это учение внесено было в символ веры, — так что даже приказал начертать никео-цареградский символ на двух серебряных досках, без прибавления — Filioque, и поставить в базилике святого Петра, в Риме, с надписью: "я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения ее."[822] Но —

а) если происхождение Святого Духа и от Сына издревле составляло догмат Церкви, зачем же еще нужно, было доказывать этот догмат перед самим папой из Писания и из Отцов Церкви, и зачем было папе определять, чтобы впредь и другие так веровали ?[823] Папа —

б) выразил свое согласие словами: "так думаю, так содержу, вместе с этими писателями и свидетельствами Священного Писания;"[824] но места из Отцов Церкви приведены были ложно, и тексты Писания объяснены неправильно, следовательно, папа был обманут или обманулся. Папа —

в) определил веровать в исхождение Святого Духа только тем, которые способны возвыситься до уразумения столь высокой тайны[825] — что же это за догмат, когда принимать его обязываются не все? И выразив свое согласие, папа —

г) заметил, однако, послам, что таинство Пресвятой Троицы недоступно для ума человеческого, что Отцы вселенских Соборов, не поставившие в символе веры — *и от Сына,* и определившее: "никому ничего не прибавлять и не изменять в этом символе," были не проще нас, и руководились мудростью не столько человеческой, сколько Божественной.[826] А потому-то сам он и не согласился сделать прибавление к символу, не смотря на все убеждения послов.

Нужно ли еще теперь выражать словами то общее заключение, которое вытекает из сделанного нами обзора древних символов и Соборов? Обратимся к частным учителям Церкви.

§45. Рассмотрение вопроса об исхождении Святого Духа на основании свидетельств святых Отцов и учителей Церкви.

аа) Как смотреть на свидетельства, приводимые из писаний святых Отцов и учителей Церкви в защиту учения, что Дух Святой исходит только от Отца?

Свидетельства эти чрезвычайно многочисленны и разнообразны,[827] и, объемля подтверждаемую ими истину со всех сторон, ставят ее выше всякого сомнения.

---

[821] В этом легко увериться из прочтения самой речи и сравнения приведенных в ней свидетельств с источниками. V. apud *Labb.* Concil. VII, p. 1199 et equ.; Confer. *Zoernicaw.* de process. Spir. S. p. 304-308 et 373 et squ., ed. citat.

[822] См. выше примеч. 709.

[823] В заключение своего разговора с послами Лев III будтобы сказал: sic fiat..., ut quod jam nunc a quibusque prius nescientibus recte creditur, credatur. *Labbei* T. VII, p. 194-198.

[824] Ita sentio, ita teneo cum his auctoribus et sacrae Scripturae auctoritatibus. Ibid.

[825] Quisquis ad hoc sensu subtiliori pertingere potest, et id scire, ant ita sciens credere noluerit, salvus esse non poterit. Sunt enim multa, e quibus istud unum est, sacrae fidei altiora mysteria, ad quorum indagationem pertingere multi valent, multi vero.... non valent. Et ideo, ut praediximus, *qui gotuerit et noluerit,* salvue esse non poterit. И далее: bonum certe et bonum valde, utpote tam fidei sacramentum magnum, quod *non licet non credere, quisquis valet* ad hoc pertingere. Ibid.

[826] ...non tam humana, quam divina sapientia illuminati fecerunt...; non audeo dicere, istud eos nobis minus intellexisse. Ibid. Возражения по поводу всего, изложенного здесь случая и опровержения их см. у Зерникава стр. 393-398.

[827] Известно, например, что Адам Зерникав в своем знаменитом сочинении привел таких свидетельств *почти до тысячи* из 57-ми восточных писателей первых десяти веков и 45 западных — первых восьми веков, хотя и он не все еще исчерпал, потому что некоторыми древними писаниями, особенно теми, которые изданы по смерти его, не пользовался. V. *Zoernicaw.* de process. Spir. S. Tract. I. IV. V. VIII-XIII.

1) Одни из этих свидетельств, упоминая об исхождении Святого Духа от Отца, вовсе умалчивают о Сыне. Так —

Из восточных учителей —

а) *святой Василий Великий* говорит: “как зиждительное Слово утвердило небо, так Дух, который от Бога, который от Отца исходит (т.е. из уст Его, чтобы ты не признавал Его чем либо внешним и тварным, но славил, как имеющего Ипостась свою от Бога), сопривнес от Себя все силы, какие в Нем;”[828]

б) *святой Григорий Богослов:* “Дух есть истинно Дух Святой, происходящий от Отца, но не как Сын (οὐχ' ὑϊκώς), потому что происходит не рожденно (γεννητώς), но исходно (ἐκπορευτώς), если для ясности надобно употребить новое слово;”[829]

в) *святой Иоанн Златоуст:* “последователи Македония не захотели веровать, что Дух Святой, неизреченно от Отца исходящий, есть Бог;”[830]

г) святой *Ефрем Сирин:* “Дух Святой не рожден, а происходит из сущности (ἐκ τῆς οὐσίας) Отца совершенным и не слитным — ибо не есть ни Отец, ни Сын, но Дух Святой, имеющий полноту благости, и во свидетельство божества происходящей;”[831]

д) *святой Епифаний:* “хотя и многие есть духи, но сей Дух превыше всех духов, как вечно сущий от Отца, а не от твари, из ничего созданной...; из того же Божества Сын и Дух Святой..., Сын рожден от Отца, и Дух произошел от Отца;”[832]

е) *святой Кирилл Александрийский:* “веруем и в Духа Святого, истинного, владычественного, благого, утешителя, от Отца исходящего, нерожденного, ибо один Единородный, и не сотворенного, ибо нигде в Священном Писании не находим, чтобы Он причислялся к твари, напротив, поставляется наравне со Отцом и Сыном. Мы знаем, что Он исходит от Отца, но не доискиваемся, как исходит, держась в тех пределах, которые положили нам богословы и блаженные мужи.”[833]

Из западных —

а) *святой Амвросий:* “если назовешь Отца, то вместе назовешь и Сына Его, и Духа уст Его, коль скоро будешь содержать это в сердце; и если наименуешь Духа, то наименуешь и Бога Отца, от которого Дух исходит, и Сына, потому что Он есть Дух и Сына;”[834]

б) *Иларий:* “придет Утешитель, и пошлет Его Сын от Отца; Он есть Дух истины, который от Отца исходит...; и пошлет (Сын) от Отца того Духа истины, который от Отца исходит;”[835]

в) *блаж. Августин:* “говорят (ариане), что Сын рожден от Отца, а Святой Дух создан от Сына, но этого нигде не найдут в Священном Писании, когда сам Сын сказал, что Дух Святой от Отца исходит...; справедливо, что Отец дал всему бытие, и сам ни от кого ничего неполучил, — но равенства с собой не дал Он никому, как только Сыну, который родился от Него, и Святому Духу, который от Него исходит;”[836]

г) *Пасхазий,* диакон римской церкви (V в.): “если бы сей Дух не был от Отца, и, естественно пребывая во Отце, не обитал в Нем, то Он не мог бы происходить от Бога; но ты спрашиваешь: ужели всегда Дух от Отца исходит? Он всегда со Отцом, и всегда исходит от Него непрерывно, как теплота от огня, исходит, но не отделяется;”[837]

д) *Гаймо*, *епископ галберштадский* (IX в.): “Святой Дух называется Духом истины, потому что от Отца истины исходит;”[838]

---

[828] См. выше примеч. 742.
[829] Слово 39 — на святые светы явлений Господних, в “Творениях Святых Отцов,” III,262.
[830] Homil. in Psalm. CXV, T. I, p. 977, Paris. 1588.
[831] Sermo de confess, et sui ipsius reprehens. T. III, p. 104. Romae 1589.
[832] Haeres. LXXIV, Opp. *Epiphan*. T. 1, p. 900-901, ed. 1822. Ἐχ τῆς αὐτῆς θεότητος ὁ Ὑιός καί τό ἅγιον πνεύμα... Ὑιός δέ γέννητος ἐκ πατρός καί Πνεύμα προσελθόν ἐκ Πατρός.
[833] О Святой Троице гл. 19, в Хр. Чт. 1847, III, стр. 39.
[834] De Spirit. S. lib. 1, cap. 3, n. 44, in Patrolog. curs. compl. T. XVI, p. 715, Paris. 1845.
[835] De Trinit. lib. VIII, n. 19, in Patrolog. curs. compl. T. X, p. 250, ed. citat.
[836] Contra Sermon. Arian. cap. 21 et 29, in Patrolog. curs. compl. T. XLI, p. 698 et 703.
[837] De Spirit. S. lib. 1, cap. 10, in Bibl. Patrum T. IX, p. 188, ed. de la Bigne, Paris. 1644.
[838] *Haymo, episc. Halberstadensis* — homil. æstival. dominic. IV post Pascha, p. 125, ed. Colon. 1535.

е) *Рабан Мавр* (IX в.): “не от Себя будет глаголать Дух, может быть потому, что Он есть не от самого Себя, но от Отца, — ибо Сын рожден от Отца, а Дух Святой исходит от Отца; не от самого Себя будет глаголать, потому что есть не от самого Себя, — ибо один Отец не есть от другого, а Сын от Отца рожден, и Дух Святой от Отца исходит... От Отца приемлется Дух Святой, потому что исходит от Отца, от которого родился и Сын».[839]

Но довольно. Сами иномыслящие соглашаются, что таких свидетельств, в которых упоминается об исхождении Святого Духа от Отца, весьма много у древних учителей Церкви; только замечают, что “эти свидетельства ничего не доказывают: ибо говорить, что Святой Дух исходит от Отца — не значит еще говорить, будто Он исходит от одного Отца, и следовательно, не значит отвергать исхождение Его и от Сына.”[840] Но —

а) древние учители обыкновенно выражались и о Сыне, что Он рождается от Отца, не прибавляя слова: *от одного* — ужели же отсюда следует, что они не отвергали рождения Сына и от Святого Духа?... Если, действительно, —

б) древние пастыри веровали в исхождение Святого Духа и от Сына, то почему же они так часто выражаются, что Дух исходит от Отца, вовсе не упоминая о Сыне? Если бы —

в) ныне, когда церковь западная верует в исхождение Святого Духа и от Сына, кто либо из сынов ее стал повторять в своих писаниях, что Дух Святой исходит от Отца, умалчивая о Сыне, что сказали бы о таком писателе? Не подверглась ли бы вера его подозрению или даже осуждению? От чего же древние православные учители не подвергались за это ни малейшему нареканию от своих современников и единоверцев? Скажем —

г) наконец, что два из поименованных нами западных писателей, Гаймо и Рабан Мавр, жили уже в девятом веке, после того, как вопрос об исхождении Святого Духа и от Сына нарочито был рассмотрен на Соборе ахенском и потом самим папой, — и однако проповедовали исхождение Святого Духа только от Отца, совершенно умалчивая о Сыне: что же это значит? Не то ли, что и на западе, даже в девятом веке, не все еще соглашались принять ахенский лжедогмат, а строго держались древнего учения Церкви?...

2) Другие свидетельства, говоря об исхождении Святого Духа от Отца, хотя упоминают при этом и о Сыне, но так, что приписывают Ему по отношению к Святому Духу что либо другое, например, то, что Дух Святой подается от Него, или через Него является, или родствен Ему по существу и тому подобное, а таким образом еще яснее показывают, что древле не веровали в исхождение Святого Духа и от Сына. Подобную мысль выражают:

Из восточных учителей —

а) *святой Афанасий:* “если бы (еретики) правильно мудрствовали о Сыне, то здраво мудрствовали бы и о Духе, который от Отца исходит, и, будучи свойственным (или родственным) Сыну, даруется от Него ученикам.и всем верующим в Него;”[841]

б) *святой Василий Великий:* “что Дух от Бога, о том ясно проповедал Апостол, говоря: *приняли не духа мира сего, а Духа от Бога* (1Кор. 2:12), а что Дух явился через Сына, это Апостол сделал ясным, наименовав Его Духом Сына;”[842] и в другом месте.. “Он (Дух Святой) от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога, исходящий не через рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих.... Он называется и Духом Христовым, как соединенный с Христом по естеству, — посему *кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9);”[843]

---

[839] *Rabanus Maurus* — homil. 105, in Opp. T. V, p. 653, ed. Colon. 1626. И в другом месте: Pater origo est Divinitatis, quando sicut de Patro genitus est Filius, ita et Spiritus S. procedit a Patre (in Ecclesiasticum lib. VI. cap. 2, T. III, p. 456).

[840] См. выше примеч. 745.

[841] ... ὁ παρά τοῦ πατρός ἐκπορεύεται καί τοῦ ὑιοῦ ἴδιον ὀν, παρ'αὐτοῦ διδόται... (Ad Serapion. epist. 1, n. 2, p. 649, Opp. T. 1, ed. Paris. 1698). А в каком смысле Дух Святой называется родственным Сыну, это объясняет святой Афанасий далее в том же послании (n. 25, pag. 673), говоря: “если Сын, как сущий от Бога (Отца), родствен существу Его (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστί); то необходимо, что и Дух Святой, который также от Бога, *родствен по существу* Сыну (ἴδιον κατ'οὔσίαν τοῦ Ὑιοῦ).”

[842] ... καί τό διά Ὑιοῦ πεφηνέναι σαφές πεποίηκεν, ὑιοῦ πνεύμα ὀνομάσας αὐτό... (Contra Eunom. lib. V, in Opp. T. 1, p. 305, Paris. 1721; в “Творениях Святых Отцов,” VII, стр. 197-198).

[843] ... ἄλλα καί πνεῦμα Χρίστοῦ λέγεται ὡς ὠκειώμενον κατά τήν φύσιν αὔτώ (De Spir. S. cap. 18, in Opp. T. III, p. 38 — 39, ed. cit.; в “Творениях Святых Отцов,” VII,стр. 301).

в) *святой Григорий Нисский:* “представим не луч из солнца, но из нерожденного Солнца другое Солнце, вместе с первым воссиявающее через рождение от Него..., и потом иной такой же Свет, и тем же образом, не отделяемый промежутком времени от Света рожденного, но вместе с Ним сияющий, а *причину бытия* имеющий от Света первообразного;”[844] или: “имея и сам (Дух Святой) причину бытия от Бога всяческих, от Коего и единородный Свет, вместе же с истинным Светом воссиявая, ни расстоянием, ни разностью природы не отделяется от Отца или от Единородного;”[845]

г) *святой Кирилл Александрийский:* “слагая здравое и сообразное с истиноq слово о высочайшем Божестве, говорим, что от Бога Отца родился Сын единоестественный..., и исходит Дух Святой, все оживотворяющий, — исходит же, как я сказал, животворящий Дух неизреченно от Отца, а твари подается через Сына;”[846]

д) *Евлогий, патриарх Александрийский* (VI в.): “поистине единое есть Бог.... Сын в Отце и Отец в Сыне познаваемые, Дух Святой, от Отца исходящий, и имеющий началом Отца, через Сына же нисходящий на тварь по благоволению к приемлющим;”[847]

е) *святой Герман, патриарх Константинопольский* (VIII в.): “как солнце есть источник и причина луча и сияния, а через луч сияние нам передается, и оно-то освещает нас и приемлется нами — так и Бог Отец есть источник и причина Сына и Святого Духа, Дух же, от Отца исходящий, через Сына подается и является.”[848]

Из западных —

а) *Иларий:* “от Отца исходит Дух истины, но Сыном от Отца посылается;”[849]

б) святой *Амвросий:* “Господь сказал в Евангелии: *когда же приидет Утешитель… Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне*, — следовательно, и от Отца исходит Дух, и о Сыне свидетельствует,”[850] и в другом месте: “сказал (Сын): *от Отца исходит*,” — это по началу бытия; сказал: *Которого Я пошлю,* — это по общению и единству природы;”[851]

в) *блаж. Иероним,* при изъяснении слов — *изнеможет предо Мною дух* (Ис. 57:16): “некоторые разумеют здесь Святого Духа, который носился в начале над водами и оживотворял все, который от Отца исходит, и по общению естества посылается от Сына;”[852]

г) *блаж. Августин:* “довольно для христианина веровать, что причиной всех сотвореяных вещей, небесных и земных, видимых и невидимых, есть доброта Творца, который один есть истинный Бог..., и что Он есть Троица, именно Отец, и Сын, родившийся от Отца, и Дух Святой, от того же Отца исходящий, но единый и тот же Дух Отца и Сына;”[853]

---

[844] ... αλλά δι'άυτοῦ μέν έκλάμπον, τήν δέ τής ύποστάσεως αίτίαν έχον έκ τοϋ πρωτοτυπου φωτός (Contra Eimom. lib. 1, in Opp. T. II, pag. 396, ed. *Morel*. Paris. 1638).

[845] ... αλλ'έκ μέν τοϋ θεοδ τών όλων καί αύτό τήν αίτίαν έχον τοϋ είναι, όθεν καί τό μονογενές έστί φως διά δέ τοῦ αληθινού φωτός έκλάμψον... (Contra Eunom. lib. 1, p. 364, T. II, ed. citat.).

[846] ... πρόεισι μέν... έκ τοϋ Πατρός τό ζωοποιοῦν άγιον πνεύμα, χορηγείται δέ τή κτίσι δι'ύιοϋ (Contra Julian, lib. IV sub finem, .in Opp. *Cyrill.* T. VI, p. 147, Paris. 1638).

[847] ... πνεῦμα άγιον, έκπορεύόμενον έκ Πατρός άρχήν μέν έχον τόν πατέρα, δι'ύιοῦ δέ είς κτίσιν έπ'εύεργεσία τών δεχομένων έρχόμενον (orat. V, apud *Photium* — Biblioth. cod. 230, p. 866, ed. Aurel. Allobrog. 1611).

[848] ... τό δέ πνεῦμα, έκ Πατρός έκπορευόμενον, δι'ύιοῦ διάδίδοται καί πεφανέρωτα (Theoria rerum sacr., in T. II, Patr. Graecor., ed. Paris. 1624, p. 155). А касательно подлинности этого сочинения см. *Зерникава* о Святом Духе, по изд. *Евгения Булгара,* на греч. языке, Т. I, стр. 141, примеч. 22.

[849] A Patre enim procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur (De Trinit. lib. VIII, n. 20, in Patrolog. curs. compl. X, p. 251, Paris. 1845).

[850] Ergo et a Patre procedit Spiritus S., et testificatur de Filio (De Spir. S. lib. I, cap. 1, n. 25, in Patrolog. curs. compl. T. XVI, p. 710).

[851] так читается это место по *римскому* изданию творений святого Амвросия (T. IV, p. 94); а в новейшем, *парижском* издании — несколько иначе, именно: ait Filius: *Spiritus S. a Patre procedit* (Joann. XV, 26); tamen propter societatem unitatemque naturae a Filio mittitur (De Trinitate, al. in Symbol. Apostol. cap. X, in Patrolog. curs. compl. T. XVII. p. 520, ed. cit.). Римские издатели признавали это сочинение подлинным соч. святого Амвросия; новейшие с ними не соглашаются, однако относят его к шестому веку (ibid. p. 507). Срав. примеч. 752.

[852] … qui de Patre eggreditur et propter societatem naturae a Filio mittitur... (Comment. in Isaiam lib. XVI, cap. 57, in Patrolog. curs. compl. T. XXIV, p. 558).

[853] ... et Spiritum S., ab eodem Patre procedentem, sed unum eundemque Spiritum et Patrie et Filii (Enchirid. ad Laurent. cap. 9, in cit. Patrolog. T. VI, p. 236).

д) *Пелагий, папа римский* (VI в.): “верую в Духа Святого, всемогущего, обоим, т.е. Отцу и Сыну, равного, совечного и единосущного, который от Отца вечно исходит и есть собственный Отца и Сына»;[854]

е) *святой Григорий Великий:* “когда известно, что Дух Утешитель от Отца исходит и в Сыне пребывает, — зачем сказал Сын, что Ему подобает уйти, дабы пришел Тот, кто никогда от Сына не отходит!”[855]

3) Третьи свидетельства, еще более сильные, выражают мысль, что в Божестве есть только одно начало, один источник — Отец, что Он-то и рождает Сына, и изводит из себя Духа Святого: или что из Него — равно и Сын и Святой Дух. Такого рода свидетельства представляют нам —

Из восточных учителей —

а) *святой Дионисий Ареопагит:* “один источник преестественного Божества — Отец, так что Сын не есть Отец и Отец не Сын, и для каждой из богоначальных Ипостасей сохраняются неприкосновенно собственные величания,” — и далее: “из священных слов мы узнали, что неточное Божество есть Отец, а Иисус и Дух суть, если можно так выразиться, богонасажденные отрасли богорожденного Божества, и как бы цветы и преестественные светы, — но как это, ни изречь, ни представить невозможно;”[856]

б) *Ориген:* “если обретается и Дух любви, и Сын любви, и Бог любовь, то конечно надобно разуметь, что и Сын и Дух из одного источника отческого Божества;”[857] или: “первоначальная благость должна быть представляема в Боге Отце, от которого родившийся Сын и исходящий Дух Святой, без сомнения, сохраняют в Себе свойство благости, сущей в том источнике, от коего родился Сын и исходит Дух Святой;”[858]

в) святой *Афанасий:* “верующий в Отца познал в Отце Сына и Духа, не вне Сына, — а потому веруем и в Сына и в Святого Духа, так как едино божество Троицы, познаваемое из одного Отца;”[859]

г) *святой Василий Великий:* “есть Отец, имеющий совершенное и ни в чем не нуждающееся бытие, корень и источник Сына и Святого Духа,”[860] и далее: “хотя о всем говорится, что оно от Бога, но собственно Сын от Бога, и Дух от Бога; потому что и Сын исшел от Отца и Дух от Отца исходит; но Сын от Отца через рождение, а Дух от Бога неизреченно;”[861]

д) *святой Григорий Богослов:* “мы чтим единоначалие (μοναρχία), впрочем не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздоре с самим собой, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единосущие воли, тождество движения и направления к единому Тех, которые из Единого... Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась

---

[854] ... qui de Patre intemporaliter procedens, Patris est Filiique Spiritus (Epist. ad Gildebertum regem, apud *Harduin.* Concil. T. III, p. 332 et in Patrolog. curs. compl. T. L-XIX. p, 409; conf. *Garnerii* in Auctario Theodoreti dissert. V p. 539).

[855] ... a Patre procedat et in Filio maneat... (Dialog. II, cap. ultim., secundum Graec. vers. Conf. *Theoph. Procopowicz* Theolog. vol. I, p. 1010).

[856] Μόνη δέ πηγή τής ύπερούσίου θεότητος... ότι μέν έστί πηγαία θεότης ό Πατήρ... (De divin. nomin. cap. 2, n. 5 et 7, in Opp. T. I, p. 495 et 498, Antverp. 1634). Как бы ни смотрели на сочинения святого Дионисия Ареопагита, все же должны согласиться, что они относятся к первым векам христианства.

[857] ... ex uno paternae Divinitatis fonte et Filius intelligendus est et Spiritus S (lib. IV Comment, in epist. ad Roman, ad cap. V sub medium. Vid. edit. Opp. Origenis Roman. 1759).

[858] ... in eo fonte, de quo est natus Filius vel procedens Spiritus S (De princip. lib. I, cap. 2 sub finem). Излишне было бы объяснять, почему слова Оригена из указанных сочинений приводятся по-латыни, а не по-гречески.

[859] ... μία τής τριάδος ή θεότης, έξ ένός τοϋ Πατρός γινωσκομένη (Ad Serapion. epist. III, n. 6, p. 695, in Opp. T. I, Paris 1698). Ту же мысль святой Афанасий повторяет и в других местах, например: Πατήρ, ώς άρχή καί πηγή... (ibid, ad Serapion. epist. 1, n. 28, p. 677), и еще сильнее: “едицо начало Божества, а не два начала (ού δύω άρχαί), — почему собственно и есть единоначадие (μοναρχία). Из этого-то начала по естеству Сын-Слово, а не как начало другое, само по себе существующее..., дабы не произошло двуначалия и многоначалия... Едино начало, — потому (κατά τοΰτο) и един Бог” (ibid. Orat. IV contra Arian. n. 1, p. 617; conf. p. 619).

[860] Έστί μέν ό Πατήρ, τέλειον έχων τό είναι καί άνενδεές, ρίζα καί πηγή τοϋ Υιοΰ καί τοϋ άγίου Πνεύματος (homil. contr. Sabel., Arium et Anom. n. 4, p. 193, Opp. T. II, Paris 1722; в “Творениях Святых Отцов,” VIII, стр. 383-384).

[861] ... αλλά κυρίως ό Υιός έκ τοϋ θεοΰ καί τό πνεΰμα έκ τοϋ θεοΰ... (ibid. n. 7, pag. 196; в “Творениях Святых Отцов,” VIII, стр. 389). Подобное же говорит святой Василий и в следующем месте: “не называем Духа Святого ни нерожденным, — ибо знаем единого Нерожденного и единое начало сущего — Отца Господа нашего Иисуса Христа, ни рожденным, — ибо из предания веры знаем единого Единородного; о Духе же истины, будучи научены, что Он исходит от Отца, исповедуем, что Он от Бога несозданно” (Список. Исповед. веры..., в “Творениях Святых Отцов,” X, стр. 274).

на троичности. И сие у нас — Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец — родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын — рожденное; Дух — изведенное, или, не знаю, как назвал бы сие тот, кто отвлекает от всего видимого;"[862] в другом месте: "у нас один Бог, потому что Божество одно. И к единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в трех..., когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие, тогда представляемое нами одно. А когда имеем в мысли Тех, в которых Божество, сущих от первой причины, и сущих от нее довременно и равночестно, тогда Покланяемых — три;"[863] в третьем: "естество в трех единое — Бог, единение же — Отец, из которого Другие, и к которому Они возводятся, не сливаясь, а сопребывая с Ним, и не разделяемые между собой ни временем, ни хотением, ни могуществом;"[864] в четвертом: "готов бы я назвать большим Отца, от которого и равенство имеют Равные, и бытие (в чем согласятся); но боюсь, чтобы Начала не соделать началом меньших, и не оскорбить предпочтением. Ибо нет славы Началу в унижении Тех, которые от Него";[865]

е) *святой Епифаний:* "довольно относить весь союз Троицы к Единому и от Отца представлять Сына, Бога истинного, и Духа истинного;"[866]

ж) *святой Кесарий:* "Сын и Дух Святой произошли от Отца не по человечески, через истечение, или отделение или отдаление, но как из источника реки, сущия из него и в нем и с ним, и как лучи из солнца, сущие в нем и с ним и из него... Отец — родитель Сына и изводитель Святого Духа по естеству, неизреченно, безвременно, прежде всех век;"[867]

з) *блаж. Феодорит:* "мы научены, что Святой Дух имеет бытие от Отца..., — ибо Господь Иисус Христос говорит о Нем следующее: *Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца,*

---

[862] ... καί πρός τό έν τών έξ άυτοῦ σύννευσίς (Слово о Богословии третье, в "Творениях Святых Отцов," III. стр. 53). И далее: "если Сын и Дух совечны Отцу; то почему же не собезначальны? Потому что Они от Отца, хотя не после Отца... Сын и Дух не безначальны, относительно к Виновнику" (стр. 55).

[863] ...καί πρός έν τά έξ αύτού τήν άναφοράν έχει... (Слово о Богословии пятое, в "Творениях Святых Отцов," III, стр. 115-116). Таково же и следующее место: "Отец был бы началом чего-то низкого и недостойного, или, вернее сказать, началом в низком и недостойном смысле, если бы не был началом Божества и благости, созерцаемой в Сыне и Духе Святом, — в первом, как в Сыне и в Слове, а в другом, как в исходящем и неразрешаемом Духе" (Слово 3, в "Творениях Святых Отцов," I, 39); и еще: "учи нас не делать Отца подначальным (дабы не ввести чего-то такого, что первоначадьнее первоначального, и чем извратится бытие первоначального), а Сына или Духа Святого не делать безначальными (дабы у Отца не отъять Ему свойственного). Ибо Они не безначальны, и вместе в некотором отношении (что и составляет трудность) безначальны. Они не безначальны в отношении к Причине; потому что как свет из солнца, так Они из Бога, хотя и не после Него. Но они безначальны в отношении ко времени" (Слово 25 в похвалу Ирона, в "Творениях Святых Отцов," II, стр. 286).

[864] ... Ένωσις δέ ο Πατήρ, έξ ού καί πρός όν άνάγεται τά έξής (Слово к епископам, собравш. на второй всел. Собор, в "Творениях Святых Отцов," IV, стр. 38). Срав. II, стр. 168: "Не должно в Отце умалять достоинства — быть началом принадлежащего Ему, как Отцу и Родителю. Ибо будет началом чего-то низкого и недостойного, если Он не виновник Божества, созерцаемого в Сыне и Духе. — Не нужно все сие, когда надобно и соблюсть веру в 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 единой Причине, но не слагать и не смешивать с Ним" (Слово о поставл. епископов и о догм. Святой Троицы).

[865] ... έξ ού καί τό ϊσοις είναι τοίς ϊσοις έστί, καί τό είναι... (Слово на святое Крещение, в "Творениях Святых Отцов," III, стр. 317). Срав. II, стр. 220-221: "Спрошу у тебя, любитель нерождения и безначалия: кто более бесчестит Бога, — тот ли, кто почитает Его началом такого Сына и такого Духа, какими ты признаешь Их, или кто исповедует Его началом не такого Сына и не такого Духа, но подобных Ему по естеству и равных в славе, какими исповедует их наше учение?... Ужели для Бога есть что либо выше чести быть Отцом Сына, который служит к усугублению, а не к уменьшению Его славы, равно как и быть Изводителем Духа? Разве не знаешь, что, Начало (разумею Начало Сына и Духа) признавая началом тварей, не чтишь самого Начала и бесчестишь исходящих из Начала? Не чтишь Начала, потому что полагаешь Его началом чего-то такого, что мало и недостойно Божества. Бесчестишь и Исходящих из Начала, потому что делаешь Их малыми, и не только тварями, но даже чем-то таким, что малочестнее самых тварей... Но я, вводя Начало Божества невременное, неотлучное и беспредельное, чту и Начало, а равно и Исходящих из Начала, — первое, потому что Оно Начало таковых Исходящих, и последних, потому что Они так, такими и из такого исходят Начала, не отдельны от Него ни временем, ни естеством, ни достодолжным Им поклонением, суть с Ним едино" (Слово о мире, говореное в собрании единоверных).

[866] Άρχει γάρ έπί τώ ένί τόν πάντα σύνδεεσμον τής τριάδος φέρειν, καί άπό τοϋ Πατρός... (Ancorat. num. IV, p. 9, in Opp. T. II, ed. *Petavii*, Paris. 1622; conf. haeres. 74, in T. I, p. 901).

[867] ... Πατήρ τοῦ μέν ύιοῦ γεννήτωρ, τοϋ δέ πνεύματος προβολεύς κατά φύσιν (Dialog. 1 post initum, in T. I Patr. Graec. p. 549-550).

Дух истины, Который от Отца исходит (Ин. 15:26), — словами: *от Отца исходит*, Он показал, что Отец есть источник Святого Духа;”[868]

и) *святой Анастасий Синаит:* “хотя и Сын и Святой Дух называются происходящими из Отца, но собственно исхождение есть свойство Святого Духа, так точно, как рождение — свойство Сына;”[869] и далее: “все такие (общие) названия удобно прилагаются к каждому Лицу, но с сохранением одному Отцу быть Отцом, потому что Он *один* есть *начало,* — Сыну быть Сыном, потому что Он один рождается, и Утешителю быть Духом Святым, потому что Он собственное исхождение имеет от Отца;”[870]

й) *святой Максим Исповедник:* “Сын рожден из сущности Отца, и потому есть Сын единородный, а Дух из той же сущности исходит;”[871]

к) *святой Иоанн Дамаскин:* “один Отец не рожден, потому что Он не заимствует своего бытия от другой Ипостаси; один Сын рожден — Он безначально и не во времени родился из сущности Отца; один Святой Дух исходит из сущности Отца, но не образом рождения, а исхождения... Сын от Отца, по рождению; Дух же Святой, хотя так же от Отца, но не по рождению, а по исхождению. И хотя мы научены, что есть различие между рождением и исхождением; но в чем состоит образ этого различия, не знаем. Только вместе от Отца и рождение Сына, и исхождение Святого Духа. Итак все, что имеют Сын и Дух, имеют от Отца, и самое бытие... Отца, Сына и Духа Святого признаем не тремя богами, но единым Богом во Святой Троице, так что Сына и Духа относим к одной Причине, не слагая и не смешивая с Ним... Когда смотрим в Божестве на первую причину, на единоначалие, на единство и тождество, так сказать, движения и хотения в Божестве, и на тождество сущности, силы, действования и господства, то представляем себе одно. А когда взираем на те (Лица), в которых Божество, или, точнее сказать, которые суть самое Божество, — на Лица, в Нем из первой причины бездетно, равночестно и неразлучно сущие, т.е. на Ипостаси Сына и Духа — тогда трем покланяемся. Отец есть один Отец и безначален, т.е. беспричинен, потому что ни от кого не получил бытия; Сын есть один Сын и не безначален, т.е. не беспричинен, ибо Он от Отца...; Святой Дух есть один Дух, происходящий от Отца, впрочем не по сыновству, а исхождением».”[872]

Из западных —

а) *Филастрий,* епископ бриксинский (IV в.): “есть три Лица (в Боге), живущие во веки и совершенно равные по величию и могуществу, — но Сын и Святой Дух собственно суть от Отца;”[873]

б) *блаж. Августин:* “от Отца приемлет Дух, откуда приемлет и Сын, потому что в сей Троице от Отца родился Сын, и от Отца исходит Дух Святой, а ни от кого не родившийся и ни от кого не исходящий есть один Отец;”[874] в другом месте: “когда говорит Господь: *Которого Я пошлю вам от Отца,* то показывает, что Дух есть Дух Отца и Сына, — ибо и сказав: *который от Отца исходит,* присовокупил: *он будет свидетельствовать о Мне*, но не сказал: которого пошлет Отец *от меня*, как сказал: *Которого Я пошлю вам от Отца,* показывая этим, что начало всей божественности, или лучше, всего Божества есть Отец;”[875] в третьем: “от Отца Сын, от Отца и Дух Святой, но Сын родился, а Дух исходит...; не от самого Себя есть Дух Святой, но от Того (а не *от Тех),* от кого исходит;”[876]

в) *Павлин, епископ иоланский* (V в.): “Дух Святой, как и Слово Божие, тот и другое — равно Бог, пребывая во единой главе и происходя из одного источника Отца, только Сын через рождение, а Дух

---

[868] ... Ἔδειξε πηγήν οντα τοῦ πνεύματος τόν πατέρα (Epitom. divin. decret. cap. 3, в Христ. Чт. 1844, IV, стр. 190).

[869] ... προϊέναι λέγονται έκ τοϋ Πατρός... (De fide orthod. lib. I, in T. VI Biblioth. Patr. Coloniens. ρ 693). Фабриций, впрочем, приписывает это сочинение не Анастасию Синаиту, а другому Анастасию, антиохийскому епископу, скончавшемуся в 599 г (Bibl. Graec. lib. V, cap. 35, vol. IX, pag. 312 et 332).

[870] ... ότι μόνος έστίν άρχή (De fide orthod. lib. I, ibid. pag. 694).

[871] De Trinit. dialog. III, p. 437, in Opp. T. I, ed. Paris. 1675. См. также выше примеч. 701.

[872] .... άμα δέ καί ή τού Ὑιοῦ έκ τοϋ Πατρός γέννησις, καί ή τοϋ άγίου πνεύματος έκπόρευσις πάντα ούν όσα έχει ό Υιός, καί τό Πνεύμα έκ τοϋ Πατρός έχει, καί αύτό τό είναι... (De fide orthod. lib. 1, cap. 8, p. 136-140, in Opp. T. I, ed. Paris. 1712; в русск. переводе стр. 22-23, 25-26, 29 и 30, изд. Моск. 1844).

[873] .... Filius tamen et Spiritus S. de Patre sunt proprie (haeres. 51, in Patrolog. cure, compl. T. XII, p. 1168).

[874] A Patre accipit Spiritus S., unde accipit Filius... (Tract. C in Joan., in Patrolog. curs. compl. T. XXXV, p. 1893).

[875] .... totius Divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis principium Pater est (De Trinit. lib. IV, cap. 20, n. 29).

[876] Contra Maximin. lib. II, cap. XIV, n. 1:... sed ab *illo, de quo* procedit.

через исхождение, сохраняют каждый свое личное свойство, и более различны, нежели раздельны между Собой;”[877]

г) *Максим, епископ тавринский* (V в.): “по евангельской истине, как Сын исшел от Отца, так и Святой Дух от Отца исходит, и как единородный Сын есть Божий, так и Святой Дух есть Божий;”[878]

д) *святой Лев, папа римский:* “сущее из Бога есть тоже, что и сам Он, а это не что иное есть, как Сын и Святой Дух;”[879]

е) *Проспер аквитанский,* епископ регионский (V в.): “и Сын от Отца родился, и Дух Святой от Отца исходит, но Отец ни родился от другого, ни исходит..., и Сын равен Тому, от кого родился, и Святой Дух — Тому (а не *Тем)*, от кого исходит;”[880]

ж) *Фульгенций,* епископ руспенский в Африке (VI в.): “мы исповедуем Бога Отца причиной не всего Божества, но Сына и Святого Духа, причиной, из которого единородный Сын имеет начало вечного рождения, а Святой Дух — вечного исхождения;”[881]

з) *Талассий,* инок африканский (VI в.): “Отца мы признаем единым началом всего, и именно Сына и Духа, как родителя и как вечный источник...,” и далее: “Отца мы представляем и без начала и началом, — без начала, как нерожденного, а началом, как родителя и изводителя Тех, кои от Него, имею ввиду Сына и Святого Духа.”[882]

4) Есть, наконец, свидетельства, которые так говорят об исхождении Святого Духа от Отца, но что исхождение — и от Сына, или смыслом своим, или даже буквально, совершенно отвергают. Подобные свидетельства находим:

Из восточных учителей —

а) у *святого Василия Великого:* “поскольку Дух Святой... с Сыном соединен, с которым нераздельно представляется, а бытие имеет зависимое от причины — Отца, от которого и исходит; то отличительный признак Ипостасного Его свойства есть тот, что по Сыне и вместе с Сыном познается, и от Отца имеет бытие. Сын же, который вместе с Собой и по Себе дает познавать Духа, исходящего от Отца, один единородно воссияв от нерожденного Света, — по отличительным своим признакам не имеет ничего Общего (οὐδεμίαν κοινωνίαν) со Отцом или с Духом Святым;”[883] или: “я знаю Духа с Отцом, однако Духа — не Отца; я принял Духа с Сыном, однако не именуемого Сыном, но представляю одно свойство Его с Отцом, потому что исходит от Отца, а другое с Сыном, потому что слышу: *Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим.8:9);[884]

б) у *святого Григория Богослова:* “общее Отцу и Сыну и Святому Духу — то, что Они несозданны, и божество; общее же Сыну и Святому Духу — то, что Они из Отца; а особенность Отца — нерожденность, Сына — рожденность, Духа Святого — исходность;”[885] или: “Сыну принадлежит все, что

---

[877] ... in uno capitt permanentes et *ex uno Patris fonte* manentes, sed Filias nascendo, Spiritus procedendo... (Epist. III ad Amandum, in Opp. *Paulini* T. I, p. 113, ed. Paris. 1685, et in Max. Biblioth. Patr. T. VI, ed. Lugd.).

[878] ... Sicut Filius a Patre exivit, ita et Spiritus S. a Patre procedit... (Exposit. symb., in T. V, Part. 1 Bibl. Patr. Coloniens. p. 40).

[879] Quod de ipso est, id est quod ipse, neque id aliud est, quam Filius et Spiritus S (Epist. XV ad Turribium, cap. V, in Patrolog. curs. compl. T. LIV, p. 682).

[880] ... et Spiritus S. *ei, de quo* procedit, aequalis est (Lib. sentent. ex Augustine, sent. 370, in Patrolog. curs. compl. T. LI, p. 488).

[881] ... sed Filii et Spiritus S. fatemur auctorem, *de quo* habet... et Spiritus S. aeternae processionis originem (Contra Fabian, lib. VIII, in Biblioth. Pair. Coloniens. T. VI, Part. 1, p. 191).

[882] Principium unum omnium Patrem scimus, et quidem Filii et Spiritus S., ut genitorem et tanquam fontem aeternum (Hecatontade IV, n. 92 et 99, in Bibl. Patr. Graec. T. II, p. 1199 et 1200).

[883] .... τοῦ Ὑιοῦ μέν ήρτηται... τής δέ τοῦ Πατρός αίτίας έξημμένον έχει τό είναι, όθεν καί έκπορεύεται (Epist. 38 Gregorio fratri, n. 4, p. 117, in Opp. T. III, p. 117, Paris. 1730; в “Творениях Святых Отцов,” X, стр. 96).

[884] ... άλλα τήν μέν πρός Πατέρα οίκειότητα νοώ, έπειδή έκ Πατρός έκπροεύεται, τήν πρός ύιόν δέ, έπειδή άκούω... (homil. contra Sabel..., Ar. et Anom. n. 6, in Opp. T. II, p. 194, ed. cit., в “Творениях Святых Отцов,” VIII, стр. 385-386).

[885] Κοινόν γάρ πατρί μέν καί ύιώ καί άγίω πνεύματι, τό μή γεγονέναι καί ή θεότης ύιώ δέ καί άγίω πνεύματι — τό έκ τοῦ πατρός ίδιον δέ ... (Orat. in landem Heronis n. 32 in Opp. T. I, p. 422, Paris. 1630, в “Творениях Святых Отцов,” II, 288).

имеет Отец, кроме первопричинности; и все, принадлежащее Сыну, принадлежит Духу, кроме сыновства и того, что говорится о Сыне телообразно, ради моего человека и моего спасения;”[886]

в) у *святого Григория Нисского:* “лица человеческие не все имеют бытие от одного и того же лица по порядку, но одно от того, другое от другого, так что различны и причины тех, кои от этих причин происходят: не так во Святой Троице, — ибо одно и тоже лицо Отца, от которого Сын рождается и Дух Святой исходит; почему и говорим, что, по истине, один первопричина зависящих от Него, как от причины своей, один Бог, существующий нераздельно с Ними;”[887] и еще: “Дух соединен с Отцом в том отношении, что оба не созданы, отличается же от Него тем, что не есть Отец, как Он; соединен с Сыном и в том отношении, что оба не созданы, и в том, что оба имеют причину бытия от Бога всяческих; отличается же от Сына тем, что произошел от Отца иначе, нежели Единородный (μήτε μονογεννώς), и через Сына явился;”[888]

г) у *святого Епифания:* “един Бог Отец и един истинный Бог, а не как боги мнимые и несуществующие, которых называли богами язычники; но един истинный Бог: ибо из единаго — единый Единородный и единый Дух Святой;”[889] или: “не создан Отец, имеющий Сына, родившагося от Него, а не созданного, и Святого Духа, от Него же (а не *от Них)* исходящего, и также несотворенного;”[890]

д) у *святого Кирилла Александрийского:* “как перст присущ руке, не как различный от нее, но как соединенный с ней естественно, так и Святой Дух по единосущию соединен с Сыном, хотя исходит от Бога Отца»;”[891]

е) у *блаж. Феодорита и других восточных епископов,* которых слова мы уже приводили прежде;[892]

ж) у *Анастасия Синаита:* “различие рождения и исхождения не показывает различия естества, потому что означает не самое бытие, но только образ бытия, между тем как остается одно и тоже существо и у Того, из которого, и у Тех, кои из Него различным образом; следовательно, образ бытия, как сказано, различен, но существо одно и тоже: ибо — из одного и Того же, хотя не одинако; а потому не станем удивляться, когда говорит (Христос), что происхождение Того и Другого (Сына и Святого Духа) от Отца;”[893]

з) у *святого Максима Исповедника*: “един Бог, Отец единого Сына и источник единого Духа Святого; единица неслиянная и Троица нераздельная; ум безначальный, единый Родитель единого существенно безначального Сына и единой вечной жизни, т.е. Духа Святого.; источник;”[894]

и) у святого *Иоанна Дамаскина:* “надобно знать, что мы Отца не производим ни от кого, а называем Его Отцом Сына; Сына же не называем ни причиной (по иным, ни беспричинным), ни Отцом, но говорим, что Он от Отца и есть Сын Отца; говорим также, что Дух Святой от Отца, и именуем Его Духом Отца, но не говорим, что Дух от Сына, а называем Его Духом Сына;”[895] в другом месте: “Отец есть источник и причина Сына и Святого Духа, но единого только Сына Отец, Духа же Святого производитель; Сын есть

---

[886] Πάντα, όσα έχει ό Πατήρ, τοϋ ύιοϋ έστί, πλήν τής αίτίας... (ibid. Orat. in Aegypt. adventum, n. 15, p. 429, в “Творениях Святых Отцов,” III, 190). Значит, по святому Григорию, Сын ни в каком смысле не может быть признан *причиной* или источником Святого Духа: это принадлежит исключительно одному Отцу.

[887] См. выше примеч. 746.

[888] ... τή πρός τόν ύιόν κατά τό άκτιστον συναφεία καί έν τώ τήν αίτίαν τής υπάρξεως έκ τοϋ θεοϋ τών όλων έχειν... (Contra Eunom. lib. I, p. 342-343, in Opp. T. II, Paris. 1638).

[889] ... έπειδή μόνος έκ μόνου μονογεννής καί μόνον τό άγιον πνεΰμα (Ancorat. num. II, p. 7, in Opp. T. II, ed. *Petavii).*

[890] ... καί άγιον πνεΰμα, έξ αύτοϋ έκπορευόμενον (advers. capitul. VIII Aëtii, ibid. T. I, p. 944; conf. advers. capitul. XIV, n. 2, p. 954, adv. capitul. XXII, p. 967, adv. capitul. XXII, p. 974).

[891] ... unitus est Filio, tametsi ex Deo Patre procedat. Так читаются эти слова святого Кирилла — in Catena graecor. Patr., latine edita a *Corderio* Antverp. 1628, p. 324.

[892] См. выше примеч. 807 и 810. Что блаж. Феодорит признавал исхождение Святого Духа только от *одного* Отца, с этим единодушно соглашаются и западные писатели, нередко называя его даже первым виновником такого учения (Vid. *Garner.* in Auctario Theodoreti p. 194. ed. Paris. 1684; *Fabric.* Bibl. Graec. lib. V, vol. VII, cap. 2, p. 441).

[893] ... καί τώ, έξ ού, καί τοΐς έξ αΰτοϋ... έκ γάρ τοϋ αύτοϋ, έϊ καί μή ώςαύτως μή τοίνυν θαυμάζωμεν, όταν τήν έκατέρου έξοδον έκ τοϋ Πατρός όνομάζει (De fide orthod. lib. I, in T.VI Bibl. Patr. Coloniens. p. 693; Срав. примеч. 869).

[894] ... καί μόνης άϊδίου ζωής, ήγουν πνεύματος άγίου πηγή (Capit. Theolog. centur. 1, cap. 4, in Opp. *Maximi* T. I, ed. Paris. 1675).

[895] ... έκ τοϋ Ύιοϋ δέ τό πνεύμα ού λέγομεν (De fide orthod. lib. 1, cap. 8, p. 141, in Opp. T. I, Paris. 1721, в русск. перев. 1844 г. стр. 31).

Сын, Слово, премудрость, сила, образ, сияние, изображение Отца; но Дух Святой не есть Сын Отца, а Дух Отца, как от Отца исходящий: ибо никакого возбуждения (ἑρμη) не бывает без Духа; Он есть Дух и Сына, но не потому что из Него, а потому что через Него от Отца исходит, ибо один Причина — Отец;"[896] в третьем: "у нас един Бог Отец и Слово Его и Дух Его; Слово, Ипостасно раждающееся, потому и называемое Сыном, и Дух, Ипостасно исходящий от Отца, Дух Сына, но не от Сына;"[897] в четвертом: "чтим Духа Святого, Духа Бога Отца, как от Него исходящего, который называется и Духом Сына, как явившийся через Него и сообщаемый твари, но не как имеющий от Него бытие."[898]

Из западных —

а) у *блаж. Августина:* "Отец не уменьшил Себя, чтобы родить из Себя Сына, но так родил из Себя Другого Себя, что весь остается в Себе и пребывает в Сыне таков, каков и один; равно и Дух Святой, всецелый из всецелого (а не от *всецелых*), не удаляется от Того, откуда исходит, но таков с Ним, каков из Него (а не из *Них)*, не уменьшает Его исхождением своим, и не увеличивает своим пребыванием в Нем»;[899] в другом месте, "а что сказал (Христос) о Святом Духе, *Я пошлю вам,* этим решает вопрос, дабы не подумали, будто Дух как бы через некоторые степени от Него есть, как сам Он от Отца, когда *оба* от Отца, один рождается, другой исходит, хотя то и другое в высоте Божеского естества различать по истине трудно;"[900] в третьем: "может быть, иной подумал бы, что Святой Дух так же родился от Христа, как Христос от Отца; ибо о Себе Он сказал: *Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня,* а о Духе Святом: *не от Себя говорить будет*, и притом: *от Моего возьмет и возвестит вам;* но поскольку Спаситель представил причину, почему Он сказал: *от Моего возьмет,* присовокупив: *Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам,* — то остается понимать так, что и Дух Святой от Отца же имеет бытие, как и Сын," — и через несколько слов: "если же и Сын от Отца есть, и Святой Дух от Отца исходит, то почему не оба называются Сынами, не оба рожденными..., о сем, если Бог даст, в другом месте рассудим;"[901]

б) у *Вигилия, епископа тапсийского* (V в.): "исповедую, что Отец, и Сын, и Святой Дух суть единой субстанции и единого естества, и верую, что не из ничего и не от кого либо, но от Отца родился Сын, и от Отца Дух Святой исходит;"[902]

в) у *Фульгенция, епископа руспенского* (VI в.): "содержа правило апостольской веры, исповедуем Духа Святого не за кого либо, а за Бога, не различного от Сына и Отца, и неслиянного с Сыном и Отцом; ибо Он есть один и тот же Дух Отца и Сына, *всецело* от Отца исходящий, и всецело в Обоих пребывающий, не в Каждом отдельно, потому что нераздельно общ Обоим;"[903]

г) у *Рустика,* кардинала-диакона римской церкви (VI в.): "Отец родил, но не рожден и не есть от кого либо другого, как от Него Другие; Сын рожден и не родил ничего совечного; Дух Святой от Отца исходит, и ничто совечное не исходит и не родилось от Него; некоторые же из древних прибавляли к свойствам и то, что, как Дух вместе с Отцом не родил Сына, так и от Сына не исходит Дух, как исходит Он от Отца;"[904]

---

[896] ... καί ὑιοῦ δέ πνεύμα, ούχ' ώς έξ αύτοῦ, άλλ'ώς δι'αυτοῦ έκ τοϋ Πατρός... (ibid. cap. 12, p. 148, а в русск. перев. стр. 41-42). Этого места, впрочем, нет в древнейших греческих списках Богословия святого Иоанна Дамаскина, а встречается оно только в некоторых позднейших (Vid. ibidem pag. 146).

[897] ... έκ Πατρός μέν, ὑιοῦ δέ, καί μή έξ ὑιού (Epist. de hymno trisagio, n. 28, p. 497 in T. I, ed. cit.).

[898] ... όπερ καί τοϋ Ὑιοῦ λέγεται, ώς δι' αύτοῦ φανερούμενον, καί τή κτίσει μεταδιδόμενον αλλ' ούκ έξ αύτοῦ έχον τήν ὕπαρξιν (homil. in Sabbatum Sanctum, n. 4, p. 817, in T. II, ed. citat.).

[899] ... Similiter et Spiritus S., *integer de integro,* non praecedit, unde procedit, sed tantus *cum Illo*, quant us *ex Illo*, nec minuit Eum procedendo, nec auget manendo (Epist. 170, al. 66, n. 5, in Patrolog. curs. compl. T. XXXIII, p. 750).

[900] ... cum *ambo de Patre,* ille nascatur, hic procedat, quae duo in illius naturae sublimitate discernere omnino difficile est (Contra Serm. Arian. cap. 23, n. 19, in Patrolog. curs. comp. T. XLIL. *Augustini* VIII, p. 700). Срав. примеч. 761.

[901] ... restat, ut intelligatur etiam Spiritus S. de Patre habere, sicut et Filius... Cum vero et Filius de Patre sit, et Spiritus S. a Patre procedat, cur non ambo filii dicantur, non ambo geniti... (De Trinit. lib. II, cap. 3, in eodem Patrolog. tom. p. 848).

[902] ... non ex nihilo, neque *ex aliquo,* sed de Patre Filium genitum et de Patre Spiritum procedere... (Disput. cum Arrio lib. 1, n. 5, in Opp. *Athanasii* T. II, p. 644, ed. Paris. 1698).

[903] ... *totus de Patre procedens,* totus in utroque consistens (Respons. ad object. Arian., in Opp. *Fulgentii,* ed. Venet. 1742, pag. 32).

[904] ... Quidam vero *antiquorum* et hoc proprietatibus adjecerunt quia sicut Spiritus cum Patre Filium sempiterne non genuit, sic *nec grocedit Spiritus a Filio,* sicut a Patre (Contra Acephal. disput. in Patrolog. curs. compl. T. LXVII, p. 1237). "Но я, продолжает

д) у *Мансвета,* епископа медиоланского (миланского) (VII в.), который вместе с собором других епископов, в послании своем к императору Константину, читанном на шестом вселенском Соборе, говорит следующее: “когда именуем вечного Сына, то поставляем Его в отношении к Лицу вечного Отца; и когда называем Святого Духа, то показываем, что Он от *лица* вечного Отца исходит;”[905]

е) у *Анастасия библиотекаря* (IX в.): “мы не называем Сына причиной или началом Святого Духа; но, зная единство существа Отца и Сына, исповедуем, что как исходит Он (Святой Дух) от Отца, так от Сына исходит, т.е. разумея под исхождением послание в мир: так объяснял это... он (святой Максим) и нас, и Греков научает, в каком отношении Дух Святой исходит, и в каком не исходит от Сына.”[906]

Как же отвечают западные писатели на все эти свидетельства древности, в которых говорится, что Дух Святой исходит только от Отца, что Отец есть единый источник всего Божества, единый виновник и Сына и Святого Духа, и даже что Святой Дух не исходит от Сына? Отвечают, по необходимости, разными хитросплетениями и тонкостями, когда отвечать прямо и общепонятно, не изменяя своему лжедогмату, решительно не могут. Сущность их ответа состоит в следующем: “Отец есть *причина* Святого Духа *беспричинная* или причина, не имеющая себе причины (causa improdueta), есть начало, не имеющее себе начала (principium imprincipiatum), есть источник первоначальный (principalis); а Сын есть *причина* Святого Духа уже *не беспричинная* (causa ex causa), начало, зависящее от коренного начала — Отца (principium principiatum). А потому, когда древние учители говорят, что Дух Святой исходит только от Отца, и что Отец есть источник или начало Святого Духа, — они разумеют Отца, собственно как причину беспричинную, первоначальную. Равным образом, когда выражаются, что Дух Святой не исходит от Сына, они хотят только сказать, что Сын не есть причина Святого Духа беспричинная. И следовательно, ни в том, ни в другом случае они вовсе не отвергают мысли, что Святой Дух исходит и от Сына, как причины не беспричинной, как начала не безначального.”[907] Но —

а) Это толкование совершенно произвольно и неосновательно. Спрашивается: откуда известно, что, когда древние учители выражались: Отец есть причина или источник Святого Духа, это значит: причина беспричинная, источник первоначальный, и когда отвергали исхождение Святого Духа от Сына, то собственно только, как от причины первоначальной, а отнюдь не вообще? Сказали ли сами учители, что их надобно понимать так, а не иначе? Подали ли они даже намек в своих свидетельствах к такому толкованию? Решительно нет: свидетельства эти перед нами. Зачем же навязывать другим свои хитросплетения? Напрасно указывают на то, что некоторые из древних пастырей, особенно греческих, допускали исхождение Святого Духа от Отца *через Сына,* что будто бы равносильно выражение и *от Сына*.[908] Нет, сами учителя строго различали эти выражения, и не считали их за тождественные: напротив, святой Иоанн Дамаскин, как мы видели, прямо говорит, что Дух Святой исходит от Отца через Сына, но не от Сына; а что именно значит — *через Сына,* увидим в своем месте. Еще более напрасно в подкрепление своих мыслей ссылаются Латиняне на греческих же позднейших писателей, Мануила Калеку, Димитрия Сидония, Виссариона и других подобных, которые будто бы точно также объясняют

непосредственно за этим Рустик, исповедую, что Дух вечно не родил Сына, (ибо не двух допускаю Отцов); а точно ли Он исходит от Сына таким образом, как от Отца, доселе еще не признаю достаточно решенным (nondum perfecte habeo satisfactum).”.. Если же и один из ученейших кардиналов-диаконов римской Церкви в шестом веке не признавал исхождения Святого Духа за несомненную истину, то не явно ли, что даже на западе в то время не считали этого учения за догмат веры? Как же утверждают, будто так веровала Церковь издревле?... Что Рустик сомневался в исхождении Святого Духа от Сына и признавал исхождение от *одного* Отца, — в этом сознаются и западные писатели (Vid. *Petavii* de Trinit lib. VII, cap. 8; conf. *Zoernicaw.* de process. Spir. S. Tract. IV, pag. 355-357).

[905] ... et cum nominamus Spiritum S., ab aeterni Patris *persona* eum procedere monstramus (Apud *Labbeum* Concil. T. VI, p. 604). Если же от *лица* или Ипостаси вечного Отца исходит Дух Святой, а Ипостась Отца совершенно отлична и отдельна от Ипостаси Сына, хотя Они едино по существу; то значит, что Дух не исходит от Сына: иначе сольются Ипостаси Отца и Сына.

[906] Исходит именно, как видно из самой речи, в смысле *временного* исхождения на тварей или послания в мир, а не исходит в смысле *вечного* исхождения от Отца, который один есть причина или начало Святого Духа (подлинные слова Анастасия библиот. см. выше в примеч. 702).

[907] *Perrone* — Praelect. Theolog. vol. II, p. 473, ed. citat. Тоже самое и у других западных богословов.

[908] *Perrone,* Praelect. Theolog. loco cit.

своих древних учителей:[909] голос этих писателей, как позднейших, и особенно как отступников от православия, перешедших на сторону папизма, не имеет в настоящем случае никакого значения.

б) Это произвольное толкование никак не может быть приложено ко второму классу свидетельств (о первом сказано прежде, особо). Если бы древние учителя действительно веровали, что Святой Дух, исходя от Отца, как источника первоначального, вместе с тем исходит и от Сына, как источника не безначального, то могли ли бы они выражаться так, как выражаются в означенных свидетельствах? Могли ли бы, например, говорить, желая определить личное отношение Святого Духа к Отцу и Сыну: “Дух Святой от Отца исходит, но через Сына, по общению естества, подается твари”? Или: “Дух Святой от Отца исходит, но не чужд и Сыну по существу, и есть один и тот же Дух Отца и Сына”? Или: “Дух Святой, хотя через Сына является, но причину бытия имеет от Отца”? Нет, вера непременно заставила бы их сказать: “Дух Святой, хотя от Отца исходит, как от причины первоначальной, но вместе исходит и от Сына, как причины не безначальной;” или: “Дух Святой исходит от Отца и Сына, потому-то и есть Дух Отца и Сына;” или: “Дух Святой через Сына подается твари, но исходит от Сына и вместе от Отца,” и т.п.

в) Это произвольное толкование еще более не может быть приложено к третьему классу свидетельств. В некоторых из них Отец безразлично называется причиной и источником как Святого Духа, так вместе и Сына; следовательно, если под именем причины — Отца по отношению к Святому Духу надобно разуметь у древних учителей собственно причину беспричинную, и под именем источника — источник первоначальный, то необходимо согласиться, что и у Сына, как у Святого Духа, по мнению древних учителей, есть еще какая-то причина не беспричинная, какой-то источник не первоначальный. В других свидетельствах Отец называется *единым* источником всего Божества, *единым* началом Святого Духа, как и Сына; но могли ли бы древние пастыри употреблять это слово — единый, если бы веровали, что и Сын есть начало Святого Духа, хотя не безначальное? И выражение: Отец есть единый источник по отношению к прочим Лицам Божества — не прямо ли означает, что никакого другого источника в Божестве нет, ни безначального, ни имеющего начало?... В третьих свидетельствах один и тот же Отец называется Родителем Сына и Изводителем (προβολεύς) Святого Духа, или говорится, что Отец родил *из Себя* Сына и произвел *из Себя* Святого Духа — что же, ужели еще и здесь дается место предполагать, будто у Святого Духа есть и другой совместный Изводитель — Сын, который также производит Его из Себя?

г) Наконец, это толкование решительно не может быть приложено к четвертому классу свидетельств, которые или смыслом своим, или даже буквально отвергают исхождение Святого Духа от Сына. Тот, кто верует в исхождение Святого Духа не от одного Отца, но и от Сына, признавая только Отца причиной Святого Духа беспричинной, а Сына — причиной не беспричинной, — тот никогда не согласился бы сказать, вместе со святым Григорием Богословом, без всякого пояснения: “Сыну принадлежит все, что имеет Отец, *кроме причинности*...;” или вместе с блаж. Августином и Фульгенцием, что “Дух — весь из Отца (totus de Patre), всецелый из всецелого” (integer de integro); вместе с блаж. Августином и Павлином нолanским, что “Сын и Дух оба (ambo) из единого источника — Отца”.... Тем более никогда не согласился бы повторить слов святого Григория Нисского, Мансвета и других, что “во Святой Троице одно и тоже лице Отца, от которого Сын рождается и Дух Святой исходит, что, поистине, Отец один причина Зависящих от Него, как от причины своей, что Дух Святой соединен с Сыном и в том отношении, что оба не созданы, и в том, что оба имеют причину бытия из Бога всяческих, отличается же от Сына лишь тем, что произошел от Отца иначе, нежели Сын.” Наконец, решительно нельзя допустить, чтобы верующий в исхождение Святого Духа и от Сына мог исповедовать свою веру так, как исповедовали ее блаж. Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Иоанн Дамаскин и другие, говоря: “Дух от Отца исходит, но не от Сына,” — а сказал бы необходимо: “Дух хотя исходит от Отца, как от причины беспричинной, но вместе исходит и от Сына, как вины, зависящей от Отца.”

Нет, суетны все усилия неправды затмить истину, когда она яснее солнца.

---

[909] *Perrone* — ibidem.

§46. Как смотреть на свидетельства, приводимые из писаний святых Отцов и учителей Церкви в защиту учения, что Дух Святой исходит и от Сына?

1) Одни из этих свидетельств вовсе не принадлежат святым Отцам и учителям Церкви, а усвояются им ложно. Так —

а) послы ахенского Собора (809 г.), доказывая перед папой Львом III исхождение Святого Духа и от Сына, между прочим приводят под именем блаж. Иеронима следующие слова из его *изложения символа:* “Дух, который исходит от Отца и от Сына, совечен Отцу и Сыну и во всем Им равен;”[910] но этих слов нет не только в означенном изложении символа, но и во всех сочинениях блаж. Иеронима, по изысканию одного западного же писателя;[911]

б) на флорентийском Соборе Иоанн провинциал в защиту римского лжедогмата ссылался на следующее свидетельство папы Дамаса из его *исповедания веры*, посланного к Павлину, антиохийскому епископу: “веруем... и в Духа Святого, который не есть Отец, ни Сын, но от Отца и Сына исходит, — следовательно, Отец не рожден, Сын рожден, а Утешитель от Отца и от Сына исходящ;”[912] но подобного свидетельства вовсе нет в указанном исповедании веры,[913] напротив, как мы видели, там ясно исповедуется исхождение Святого Духа только от Отца;[914]

в) известный римский богослов, Фома Аквинат, в сочинении своем против Греков, приводит до десяти мест из разговора на никейском Соборе, приписываемого святому Афанасию Александрийскому, и из послания того же святителя к Серапиону, — таких мест, в которых ясно проповедуется исхождение Святого Духа от Сына, но которых совершенно не оказывается во всех сочинениях отца православия;[915]

г) тот же Фома Аквинат, Беллярмин и другие, в обличение православных, приводят из послания святого Афанасия к Серапиону еще следующее свидетельство: “*еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся* (Тит. 3:10), а потому хотя бы ты видел некоторых летающими по воздуху, подобно Илии, или ходящими “аки посуху” по водам, подобно Петру и Моисею, но в тоже время если таковые не исповедуют, как исповедуем мы, Бога Духа, существенно существующего из Бога Сына, как и Бога Сына единородного, предвечно существующего из Бога Отца, — то и таковых отрицайся.”[916] Но напрасно мы стали бы искать и этого места во всех посланиях святого Афанасия к Серапиону. Не будем, однако, больше останавливаться на подобных вставках и подлогах: прежде ими пользовались иномыслящие писатели, и пользовались, может быть, как-нибудь по недоразумению, по ошибке...; ныне более не пользуются.

2) Другие свидетельства, хотя принадлежат святым Отцам и учителям Церкви, но повреждены, или, по крайней мере, приводятся в поврежденном виде. Тяжко произносить столь важное обвинение на кого бы то ни было, и думать, что нашлись между Христианами люди, которые осмелились искажать даже творения отеческие, но не мы первые произносим его. Многие из числа западных же ученых во всеуслышание укоряли за это Латинян, и подтвердили свои слова многочисленными примерами.[917] Из наших писателей двое собрали более ста мест, относящихся

---

[910] Речь эта послов помещена у *Лябббея* — Concil. T. VII, p. 1199 et sqq. В последствии те же слова под именем Иеронима приводят *Гюго Этериан* (lib. III, cap. 17, in T. XII Bibl. Part. Coloniens. Part. II, p. 412) и *Калека* (lib. II, ρ 288, T. XIV Bibl. citat.).

[911] *Петра Дамиани* — Tract. de process. Spirit. S. cap. 5 in Opp. T. III, p. 288.

[912] Collat. XIII Synodi Florent., apud *Labb.* Concil. T. XIII, p. 1108.

[913] Исповедание это помещено у Феодорита — H. E. lib. V, cap. II et in Patrolog. curs. compl. T. XIII, p. 358-364.

[914] См. выше примеч. 797.

[915] Места эти представлены Феофаном Прокоповичем — in Theolog. vol. 1, p. 1081-1083. А что, действительно, Фома Аквинат позволял себе приводить свидетельства Отцев совершенно ложно, особенно в помянутом сочинении против Греков, это доказали и другие ученые мужи (Vid. *Casim. Oudini* — Dissert. de scriptis Thorn. Aquin. cap. 21).

[916] *Thorn. Aquin.* Opusc. contra Graecos cap. 32; *Bellarmin.* de Christo lib. II, cap. 28; *Vasguez.* — Disput. 146 in primam partem Thomae, cap. 5.

[917] Например: *Franciscus Junius* in praefat. ad indicem expurgator. Belgicum, Heidelbergae 1584; *Daniel Francus* — in Disquisit. Academica de papistarum indicibus librorum prohibit, et expurg... Lips. 1684 (сочинение особенно замечательное); *Caspar Loescherus* in Dissert, de latrociniis, quac in scriptores public., patres praecipue, solent committere Pontificii Vittemb. 1674; *Guil. Caveus* in prolegom. ad hist. litt. Scriptor. eccles. T. I, p. 21 et sqq.

собственно к догмату об исхождении Святого Духа и также поврежденных Латинянами.[918] Нам нет нужды рассуждать здесь, когда именно происходили все такие повреждения, при издании ли творений святых Отцов, или еще до издания, в рукописях,[919] от добрых ли побуждений или недобрых, всегда ли намеренно или иногда и ненамеренно, — но мы должны заметить, что этими повреждениями не только пользовались прежние иномыслящие богословы, но, к изумлению, пользуются, по крайней мере, некоторыми и нынешние.

Из прежних многочисленных примеров довольно указать на немногие.

а) В некоторых изданиях творений святого Афанасия на латинском языке третье (по другим четвертое) слово его против Ариан заключает в себе следующее место: “мы не вводим трех начал или трех Отцов, подобно маркионитам и манихеям, ибо не три солнца берем для сравнения, но единое солнце, и его сияние, и единый из обоих свет,”[920] — и ученый Беллярмин с торжеством указывает на это место, как на непререкаемое свидетельство о том, что Дух Святой исходит от Обоих, т.е. от Отца и от Сына.[921] Но в греческом тексте, по всем изданиям творений святого Афанасия, сделанным самими Латинянами, последние слова приведенного места читаются так:... “но единое солнце, и его сияние, и единый *из солнца* в сиянии свет.”[922]

б) Фома Аквинат в сочинении против Греков приводит из послания святого Афанасия к Серапиону следующее изречение: “Апостол то, что совершает в нем Дух, приписывает *причине Его* — Сыну, как и Сын дела, которые совершал сам, приписывал своей причине — Богу Отцу.”[923] Но в действительности это изречение, по лучшим изданиям, имеет такой вид: “как Сын дела, которые творил сам, называл делами Отца; так и Павел дела, которые совершал он силой Духа, называл делами Христа.”[924]

в) Петр Ломбард и другие ревнители папства приводят из сочинения святого Амвросия о Пресвятом Духе следующее: “что *от кого либо*, то или от *существа его*, или от *власти*; от существа, как Сын, который от Отца, и Дух Святой, который от Отца и от Сына исходит.”[925] Но ныне в творениях Амвросия. по всем изданиям, читается это так: “от существа, как Сын, который сказал: *я* (Премудрость) *вышла из уст Всевышнего* (Сирах. 24:3), как Дух, который от Отца исходит, и о котором сказал Сын: *Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет*.”[926]

г) Два отступника от православия Векк и Калека, писавшие в защиту римского лжедогмата, приводят из третьего слова на молитву Господню святого Григория Нисского следующее изречение: “Дух Святой и называется Духом от Отца, и имеет свидетельство, что Он есть Дух от Сына (ἐκ τοῦ Ὑιοῦ).”[927] Но даже иезуит Петавий должен был согласиться, что это место повреждено, и что его надобно читать так, согласно с составом речи: “Дух Святой и называется Духом от Отца, и имеет свидетельство, что Он есть Дух Сына, — ибо сказано: *если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9).”[928]

---

[918] *Адам* Зерникав — de process. Spir. S. Tract. II et III de corruptelis in scriptis Patrum, p. 198-309, и *Феофан Прокопович* in Theolog. p. 1071-1147: Loca Patrum corrupta.

[919] А легко могли происходить и до издания творений отеческих, с тех самых пор, как начались жаркие споры об исхождети Святого Духа, и особенно при издании, которым заведывали вообще ученые запада. См. свидетельство Даниила Франка в помянутом его розыскании — de papistarum indicibus cap. 10. p. 145.

[920] Именно — в изданиях базельском 1564 г. стр. 233, парижском 158I г. стр. 155 и другом парижском 1608 г., стр. 118.

[921] *Bellarminus* de Christo lib. II, cap. 25: Vides hie clarissime tria esse: solem, splendorem et ex utroque lucem procedentem? Nec puto dubitari posse, quin per solem Patrem, per splendorem Filium, per lucem Spiritum S. Athanasius intellexerit. *Quid, quaeso, his responderi potest?*

[922] ... καί ἐν τό ἐξ ἡλίου ἐν τώ ἀπαυγάσματι φώς... Vid. ed. Opp. *Athanasii* Heildelbergens. an. 1601, p. 262; Parisiens. 1627, p. 467 et Parisiens. 1698, T. 1, p. 564.

[923] Qpuscul. contra Graecos cap. 32, in Opp. *Aquinatis* T. XIX, p. 21, ed. Venet. 1754.

[924] ώσπερ ὁ ὑιός, ἅπερ ἐποίει ἔργα, ἔλεγε τόν Πατέρα ἐργάζεσθαι, οὑτως, ἁ'περ ἐν δυνάμει πνεύματος εἱργάζετο ὁ Παύλος, ἔλεγε τοϋ Χρίστοϋ εἰναι τά ἔργα. Epist. ad Serapion. 1, n. 19, in. Opp. *Athan.* T. 1, p. 668. Paris, 1698.

[925] *Petr. Lombardus — Senient.* lib. III. distinct. 4; *Hugo Etherianus* lib. III-c. 17, in Bibl. Patr. Coloniens. T. XII, Part. II, p. 412; *Calecas* lib. II, p. 288, in eadem Bibl. T. XIV.

[926] ... sicut Spiritus S., qui a Patre procedit, de quo dicit Filius: *ille me glorificabit... (*Ambros. de Spir. S. lib. II, c. 5, n. 42, in Patrolog. curs. compl. T. XVI, p. 751).

[927] *Beccus* in Congerie Sentent. de proces. Spir. S., ed. Rom. 1630, p. 141; *Calecas* lib. II in T. XIV Bibl. Patr. Coloniens. p. 275.

[928] *Petavius* de Trinit. lib. VII, cap. 3, n. 14.

д) Во всех изданиях творений блаж. Иеронима в его изъяснении символа веры, написанном к святого Кириллу, читается: “Дух Святой собственно и истинно от Отца и от Сына исходит.”[929] Но сами же римские богословы, пользовавшиеся творениями Иеронима еще до издания их в печати, приводят это место без прибавления: “и от Сына,”[930] а один из них (Петр Ломбард), приведя это и два другие подобные места из того же сочинения блаж. Иеронима, с недоумением спрашивает: почему Иероним, сказав, что Дух Святой исходит от Отца, не сказал — и от Сына?[931]

е) Из сочинений блаж. Августина о Пресвятой Троице Петр Ломбард приводит слова: “Дух Святой есть дар Отца и Сына, потому что и от Отца исходит и от Сына.”[932] Но ныне во всех изданиях место это читается так: “Дух Святой есть дар Отца и Сына, потому что, как говорит Господь, *Я пошлю вам от Отца, Дух истины*, (Ин. 15:26), и потому, что сказанное Апостолом: *если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9), сказано о том же самом Духе.”[933]

ж) Иезуит Антоний Поссевин, следуя некоторым изданиям творений святого Иоанна Дамаскина, приводит из известной под именем его истории о Варлааме и Иосафате (гл. 19) следующее изречение: “признавай единого Духа Святого, от Отца и от Сына исходящего.”[934] Но более добросовестный издатель творений святого Дамаскина (Яков Билль), сверившись с древнейшими рукописями, не нашел там в означенном месте — *и от Сына,* а потому и опустил это слово в своем издании.[935] Вслед за тем и Беллярмин, и злейший изменник и враг православной Церкви, Лев Алляций, должны были сознаться, что означенное место из истории о Варлааме и Иосафате повреждено.[936]

з) Нашлись даже люди, которые в послании самого Фотия, константинопольского патриарха, к болгарскому царю Михаилу не устыдились украсить никео-цареградский символ своею любимой вставкой, — Фотия, который, как всему свету известно, торжественно и всего более обличал за это нововведение Латинян, и мужественно перенес столько бедствий.[937]

Но вот примеры и того, как доселе еще пользуются Латиняне поврежденными местами в защиту своего лжеучения.

а) Известный римский богослов Перроне, доказав, как ему кажется, непререкаемо, что Церковь западная *издревле* веровала в исхождение Святого Духа и от Сына: и чем же? —

а) тем, что в *седьмом* веке константинопольские Греки, будто бы монофелиты, укоряли за это православных Латинян;[938]

---

[929] См., например, in Patrolog. curs. compl. T. XXX, *Hieronymi* XI. p. 179. Издатели, впрочем, признают это сочинение блаж. Иеронима подложным.

[930] *Petrus Damiani* — tract. de Spir. S. cap. 2 in Opp. T. III, p. 287. Paris. 1642; *Petr. Abailardus* — Introduct. in Theolog. lib. II, cap. 14.

[931] Cur Hieronymus dixerit, Spiritum S. a Patre procedere proprie, *non addito Filio?* (Sentent. lib. 1, distinct. 12).

[932] *Lombardus* Sentent. lib. 1, distinct. 18.

[933] De Trinit. lib. V, cap. II, n. 12, in Patrolog. curs. compl. T. XLII, *Augustini* VIII, p. 919. Вообще из сочинений блаж. Августина Адам Зернякав и Феофан Прокопович представляют до *десяти* поврежденных мест (Vid. apud utrumque corruptel. in script. PP. Occident. XIII-XXII).

[934] Opp. *Damasceni* edit. Colon. 1546, p. 319 et Basil. 1559, p. 607. Conf. *Possevini* — Apparatus Sacri T. II.

[935] Edit. Parisiens. 1577, pag. 584.

[936] *Bellarmin.* lib. de Scriptor. eccles.; *Leo Allatius* de consens. Orient. et occid. eccles. cap. 2, n. 8.

[937] Vid. Apud *Canisium* — Antiqu. lection. T. V, Part. 1, p. 184, Ingolstad. 1604. Повреждение сделано, как свидетельствует Канизий, еще в рукописи, которой он пользовался при издании. Впоследствии издавалось означенное послание Фотия уже без Filioque (ex. gr., in edit. *Montacutii* Epistolarum Photii, Lond. 1651).

[938] Перроне, повторяя это вслед за Лёкеном, указывает на известное уже нам послание святого Максима исповедника к Марину, пресвитеру кипрскому (*Perrone* Praelect. Theolog. vol. 1, p. 418 et 422 ed. cit.); но святой Максим вовсе не называет здесь Греков *монофелитами,* а говорит, что вообще *жители царствующаю града* (οἱ τῆς Βασιλίδος) укоряли Латинян за учение об исхождении Святого Духа и от Сына (см. выше примеч. 701. Conf. *Labbei* Concil. T. V, p. 1772 et T. XIII, p. 376). Зачем же прибавлять от себя, что это были еретики монофелиты, чтобы только упрекнуть нас — православных, будто бы мы веруем согласно с еретиками? Напрасный труд! Если монофелиты, точно, веровали так и это было верование еретическое, тогда как вся Церковь Христова на востоке и на западе веровала в исхождение Святого Духа и от Сына, почему же, спрашиваем, не обличали за это монофелитов ни Собор вселенской (VI-й), рассматривавший и осудивпий все их лжеучение, ни другие соборы и частные учители, занимавшиеся тем же?... И с чего вздумалось константинопольским монофелитам укорять именно западных христиан за учение об исхождении Святого Духа от Сына, а не своих восточных?... Разве уже здесь все были монофелиты?!.

б) тем, что в *восьмом* веке произошел по сему случаю на западе спор между Греками, будто бы иконоборцами и православными Латинянами, и созван был в Галлии собор при Пипине;[939]

в) тем, что к концу *девятого* века сильно обличал за это Латинян, будто бы схизматик, Фотий, патриарх константинопольский, и —

г) наконец тем, что, начиная с шестого века по десятый, некоторые мелкие соборы испанские, галльские, германские и италийские вносили мало-помалу[940] это нововведение даже в символ веры: (прекрасные доказательства!...), — обращается потом к Церкви восточной и говорит: “не менее достоверно, что и восточная Церковь всегда веровала точно так же. Она доподлинно знала об этом веровании Церкви западной, ибо знала послание Гормизды, папы римского, к императору Иустину в 521 году, где, между прочим, сказано: известно, что особенность (proprium) Отца та, что Он рождает Сына, особенность Сына, что Он рождается от Отца равным Отцу, особенность Святого Духа, что Он исходит от Отца *и Сына,* при единой сущности Божества. И никто из Греков, продолжает Перроне, против этого не возражал. Таким образом папа Гормизда не написал бы: *известно*..., если бы не был убежден, что так точно веровали тогда обе Церкви.”[941] Но спрашивается: зачем ученый муж запада пренебрег весьма важным замечанием западного же ученого, Манси, сделанным на приведенное место из послания Гормиздова, по сравнении его с рукописями: “*первоначальная* рука место это написала так: известно также, в чем состоит и особенность Святого Духа... Каковое чтение другая рука древняя и почти равная *преобразовала* следующим образом: известно, что особенность Духа Святого та, что Он исходит от Отца и от Сына”?[942] Зачем не уважил ученый муж и свидетельства Адама Зерникава, который собственными глазами видел в одном кодексе гамбургской библиотеки точно такое же восстановление первоначального текста означенного места, сделанное кем-то еще прежде Манси на основании рукописей?[943] Короче: зачем ученый привел место в поврежденном виде, когда уже доказано, что оно повреждено?...

б) Тот же богослов приводит из сочинения Дидима Александрийского о Святом Духе следующие слова: “Спаситель сказал: *не от Себя* (Дух Святой) *говорить будет*, т.е. не без Меня и не без соизволения моего и Отца, потому что Он не отделен от воли моей и Отца,” — потому что Он не от Себя есть, но от Отца и от Меня, — ибо то самое, что Он существует и говорит, Он имеет от Отца и от Меня.”[944] Но известно, что Ратрамн, инок корбейский, писавший еще в IX веке против Греков по поручению папы Николая I, приводит тоже самое место из Дидима совсем иначе, именно без слов двукратно повторенных: *от Отца и от Меня...,* хотя слова эти более всего нужны были для его цели, и он намеренно никак не мог бы опустить их; значить в IX веке слов этих не было в рукописных экземплярах сочинения Дидимова.[945] Равным образом известно, что в некоторых изданиях Дидимова сочинения о Святом Духе, вышедших из

---

[939] И эти слова Перроне повторяет вслед за Лёкеном (loco citat.), и в доказательство приводит свидетельство летописца *Адо*: facta est nunc temporis synodus, et quaestio ventilata est inter Graecos et Romanes de Trinitate, et utrum Spiritus S. sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio, et de Sanctorum imaginibus. Но где же здесь Греки названы *иконоборцами?* Видно ли отсюда, что именно Греки на гальском соборе отвергали почитание икон, тогда как Лёкен, на которого ссылается Перроне, сам же сознается, что собственно Галлы в то время и не расположены были к иконопочитанию (Dissert. Damascen. 1, n. 12)? Зачем же, спрашиваем, и в настоящем случае Греки, отвергавшие исхождение Святой Духа от Сына, названы без всякой причины именем еретиков-иконоборцев? И если, действительно, в этом отверженин заключается ересь, почему Собор вселенский (VII-й) и другие, осудившие иконоборцев, не поставили им в вину и этого?

[940] См. выше примечания 814-826 и самый текст, к которому они относятся.

[941] Op. cit. pag. 423. Слова из послания Гормизды Перроне приводит при этом по тексту, напечатанному in Collect. Concil. *Labbei* T. IV, p. 1553.

[942] *Mansi* — in Collect. Conciliorum amplissima. T. VIII, p. 521, sub. textu: *Primigenia* manus ita hunc textum ferebat: notum etiam, quod sit proprium Spiritus Sancti. Proprium autem Filii Dei, ut juxta id etc. Quam lectionem ita *reformat* manus antiqra et fere aequalis: notum etiam, quod sit Spiritus S., ut de Patre et Filio procederet!...

[943] *Zoernicaw* — de process. Spir. S. pag. 288, corruptela XXIX in script. PP. occident.

[944] *Perrone* Op. eit. p. 426. Так напечатано это место и в последнем издании сочинения Дидимова, in Patrolog. curs. compl. T. XXIII, p. 133.

[945] *Ratramnus* — opuscul. contra Graecos. lib. II, cap. 5, in *Dacherii* Specileg. veter. Scriptor. T. 1, p. 78, cd. Paris. 1723. Здесь читается означенное место так: Salvator ait; non enim loquitur a semetipso, h. e. sine me et sine meo ef Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate: hoe enim ipsum, quod subsistit et loquitur, ego veritas loquor, siquidem Spiritus veritatis est.

рук западных ученых даже в XVI столетии, точно также нет означенных слов;[946] значит, и в XVI веке оставались еще списки, в которые не привнесены были эти слова. Можно ли теперь не считать поврежденным такого места?

в) Наконец, Перроне указывает на слова из третьей книги святого Василия против Евномия: “что Он (Святой Дух) по достоинству второй по Сыне, как *от Него имеющий бытие, от Него приемлющий и возвещающий нам и всецело зависящий от сей причины,* — это преподает учение благочестия; но что Он третий по естеству, тому Священное Писание не научает нас, того и из прежде сказанного нельзя заключить с строгой последовательностью.”[947] Это то самое место, подлинность которого отстаивали Латиняне против Греков на флорентийском Соборе, почти в продолжении целого года, и не могли отстоять. Ибо Марк ефесский —

а) с одной стороны справедливо противопоставлял им древнейший, бывший при нем, греческий список сочинения Василиева, в котором спорное место читалось без благоприятствующих для Латинян слов, так: “что Дух по достоинству занимает второе место по Сыне, — это, может быть (ίσως), преподает учение благочестия; но что Он третий и по естеству, тому Священное Писание не научило нас... и проч.», — удостоверяя притом, что в Константинополе найдется до тысячи таких же древних списков и с таким же точно чтением, хотя есть четыре или пять списков и с чтением поврежденным, какому следуют Латиняне;

б) а с другой стороны, ясно показывал поврежденность латинского чтения, как из всего состава речи святого Василия, в которой находится это место, так и из мест параллельных, находящихся в других творениях святого Отца, и свидетельствующих, что он никогда не допускал исхождения Святого Духа и от Сына.[948] Теперь можно присовокупить, что подлинность чтения, какое защищал Марк, и следовательно, поврежденность того, которому следовали Латиняне, подтверждается и другими доказательствами:

а) тем, что сами же западные ученые во всех почти изданиях творений святого Василия на греческом языке и в латинском переводе читают это место совершенно согласно с Марком,[949] а трудившиеся над последним лучшим изданием (в 1730 и 1839 г.) заметили притом, что из семи списков, которыми они пользовались, все имеют такое же чтение, и только один не содержит в себе частицы ἴσως, *может быть*;[950]

б) тем, что и в рукописи, хранящейся в московской Синодальной библиотеке и относимой к XI веку, рассматриваемое место из святого Василия имеет точно такое же чтение;[951] и —

в) тем, что Никита, митрополит солунский, писавший в конце XII века опровержение на сочинение Гюго Этериана против Греков, приводит это место из святого Василия в виде неповрежденном, хотя сам мыслил об исхождении Святого Духа не православно,[952] и хотя у Этериана оно приведено было на латинском языке уже в виде поврежденном.[953] Зачем же ученому опираться на такое место, поврежденность которого столь очевидна и признана столь многими даже единомыслящими с ним мужами? Или, если бы эта поврежденность и не была очевидна, что за нужда основывать свое учение на

---

[946] Vid. apud *Zoernicaw* — de process. Spir. S. p. 213 et *Theophan. Procopowicz* — Theolog. vol. 1, p. 1085-1086.

[947] *Perrone* Op. citat. p. 427.

[948] С величайшей подробностью и основательностью представлено все это Зерникавом. См. Tract. II, corruptel. XII in Script. PP. Orient., особенно по греческому изданию Евгения Булгара от стр. 233 до 261.

[949] Именно в изданиях: Venet. 1535, p. 87; Basil. 1551, p. 676; 1565, T. I, p. 139; 1566, p. 339; Paris. 1618, T. II, p. 78; 1566, p. 280; наконец в издании Бенедиктинском Paris. 1730 и 1839 г.

[950] Вот самые слова их: eaque (спорные слова) hodie etiani in editis et in septem MSS. desnnt... Consentit cum libro Latinorum (касательно частицы — ίσως) onus tantum regius; consentiunt vero cum libro Graecorum tum editi, tum reliqui sex MSS., in quibus omnibus haec vox ίσως invenitur.

[951] По каталогу Маттея под № XXIII.

[952] О том и другом свидетельствует Нил Кавасила (Vid. *Allatii* de Nilis: περί τοϋ άγίου πνεύματος λόγος Λατίνων, et conf. *Fabricii* Biblioth. Graec. ed. vet. ad calcem. T. V, p. 65).

[953] См. свидетельство об этом Виссариона Никейского — apud *Allatium* de concens. Eccles. orient, et occid. p. 654, и самое сочинение Этериаково in Max. Biblioth. Patrum T. XXII.

месте спорном и подвергающемся стольким пререканиям? Разве нет других лучших мест, которых оспорить нельзя? Вот — объяснение всей тайны!

3) Третьи свидетельства (класс самый обширный), хотя и правильно приводятся из писаний отеческих, но суть свидетельства неточные, непрямые и вообще не имеющие той мысли, какую им приписывают посредством ложных толкований. Сюда относятся:

а) места, приводимые из писаний древних учителей отрывочно и объясняемые вне состава их речи. Так, например. указывают —

аа) на два изречения святого Афанасия, где он называет Сына *источником* Святого Духа;[954] но святой учитель в обоих случаях говорит это о Сыне собственно в том смысле, что Он изливает Святого Духа в души верующих или раздает Его благодатные дарования, ибо в обоих случаях приводит слова Спасителя: *кто жаждет, иди ко Мне и пей* (Ин. 7:37), слова Его к Апостолам: *примите Духа Святаго* (Ин. 20:22), слова из беседы Его с женщиной Самарянкой и воде живой (Ин. 4:10-15), понимая под этой водой Святого Духа, и другие подобные же тексты касательно излияния даров Святого Духа;[955] или —

бб) на изречение святого Василия Великого: “как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну, по сочетанию слов, преподанному в крещении.”[956] Но полный состав речи святого Василия следующий: “если полагают (еретики), что подчинение (ὑπαρίθμησις) (второстепенность) приличествует одному Духу, то пусть знают, что одинаковым образом произносится Дух с Господом и Сын с Отцом. Ибо одинаково преподано имя Отца, и Сына, и Святого Духа (Мф. 28:19). Посему, по словосочинению, преподанному в крещении, как Сын относится к Отцу, так и Дух к Сыну. А если Дух ставится наряду с Сыном, а Сын ставится наряду с Отцом, то очевидно, что и Дух ставится наряду с Отцом. Поэтому уместно ли утверждать об именах, поставленных в одной и той же связи, что одно из них первостепенное, а другое второстепенное?”[957] Где же здесь хоть намек о вечном исхождении Святого Духа от Сына?...

б) Места, в которых говорится, что Дух Святой есть от Отца и Сына или от Обоих, встречающаяся у святого Епифания. Илария и Кирилла Александрийского.[958] Но —

аа) выражение: *быть от кого либо* (τό ἐκ τινός εἰναι), как заметил еще Марк Эфесский на флорентийском Соборе,[959] не значит непременно исходить от кого либо или заимствовать бытие, а употребляется на священном языке и в других смыслах, например, в смысле одинаковости свойств и природы, в смысле посольства от кого либо и в смысле усвоения чего либо от другого лица, как в словах Спасителя: *вы от мира сего, Я не от сего мира* (Ин. 8:23; срав. 47), или: *Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня* (42), и еще: *от Моего возьмет и возвестит вам* (Иоанн. 16:14). Следовательно, и о Духе Святом справедливо можно выражаться, что Он есть от Обоих, от Отца и от Сына, но только в разных смыслах; есть от Отца, как имеющий с Ним одну и туже природу, и как от Него исходящий и посылаемый в мир; есть от Сына, как имеющий с Ним одну и туже природу, как усвоивший от Него учение для проповедания людям, и как от Него посылаемый и раздаваемый верующим. И действительно —

бб) поименованные Святые Отцы говорили о Святом Духе, что Он от Обоих, в этих различных смыслах. Святой Епифаний всякий раз, когда выражался, что Дух от Отца и Сына или от Обоих, непременно, выше или ниже, пояснял свою мысль словами Спасителя: *от Отца исходит* (Ин. 15:26), и *от Моего возьмет* (Ин. 16:14), — например: “Дух Святой от Отца и от Сына одного и того же божества, от Отца исходит, а от Сына всегда приемлет,”[960] или: “Дух от Христа или от Обоих, как говорит Христос:

---

[954] ... πηγή τοϋ άγίοο πνεύματος. Vid. *Heinrich Klée* — Kathol. Dogmatik, Band. II, S. 185, Mainz. 1835, et *Penone* — Op. cit. p. 425.
[955] *Athanasii* — de incarnat. et contra Arian. n. 9, in Opp. T. 1, p. 877, Paris. 1698, nec non de Trinit. et Spir. S. n. 19, ibid. p. 978-979.
[956] *Perrone* — Op. cit. p. 425.
[957] De Spirit. S. cap. 17, n. 43; в “Твореииях Святых Отцов,” VII, стр. 297-298.
[958] Места эти указывают Клё (Op. cit. p. 185-186), Перроне (Op. cit. p. 424-426) и др.
[959] Synodi Florent. sess. XVIII.
[960] Πνεῦμα άγιον άληθώς έκ Πατρός καί Ύιοῦ τής αύτής θεότητος, έκ Πατρός έκπορευόμενον, καί έκ Ύιού λαμβάνον άεί (Haeres. LXII, Sabellianorum, cap. 7; conf. haeres. LXXIV, Pneumatomach., cap. 10).

который *от Отца исходит,* и *от Моего возьмет*.[961] Иларий, выразившись в одном месте, что "Дух Святой должен быть признаваем со Отцом и Сыном причинами,"[962] в другом поясняет, что Сына он называет *причиной* Святого Духа, собственно как *раздаятеля* духовных дарований,[963] а в третьем говорит: "от Сына приемлет Дух Святой, который от Него и посылается, и от Отца исходит," замечая, что исходить не тоже значить, что принимать, и что приемлемое Духом Святым от Сына означает только или власть, или силу, или учение.[964] Подобным же образом поясняет сам себя и святой Кирилл Александрийский, сказав, что Дух от Обоих, например: "Дух, который существенно от Обоих, т.е. от Отца через Сына изливается (или сообщается верующим), есть Дух Бога Отца, а вместе и Сына."[965]

в) Выражения святых Отцов и учителей Церкви, преимущественно греческих. что Дух Святой исходит, или есть, или изливается от Отца *через* Сына — διά ὑιοῦ, per Filium. Выражения эти изъясняются Латинянами следующим образом: "из многих примеров известно, что частицы *через* (διά) и *от* (έκ) в Священном Писании и в писаниях отеческих употребляются безразлично. Так, в словах Евангелиста: *Все чрез* (δι' άυτού) *Него начало быть*..., или: *мир чрез Него начал быть* (Ин. 1:3,10), слово — *чрез* (δι' άυτού), конечно, значит — *от того* (έξ άυτού). Следовательно, если древние учители говорили, что Дух от Отца *через* Сына, это равносильно выражению *от* Сына."[966]

Но, во-первых, общее замечание: из того, что *иногда,* положим даже, часто в Слове Божием и в творениях Отцов частица διά, *чрез*, употребляется в значении частицы έκ, *от*, следует ли, будто в таком же значении она употребляется там *всегда?* Без сомнения, нет. Напротив, всякий, читавший Слово Божие и отеческие творения, знает, что есть в них бесчисленные примеры, когда частица διά употребляется и в других своих значениях, как то: в значении — *вместе с, после*, *в продолжение* и проч.

Во-вторых: известно ли, в частности, хотя бы из одного случая прямо и решительно, чтобы древние учители, говоря об исхождении Святого Духа *через* Сына, принимали свои слова в значении *от* Сына? Также нет. Напротив, достоверно известно, что в этом случае частицу διά, *чрез,* от частицы εκ, *от,* они строго различали: ибо выражение — *через Сына* употреблял, например, и святой Григорий Нисский, который однако говорил о Святом Духе: "чрез Него (т.е. через Свет рожденный или Сына) сияющий, но причину бытия имеющий от Света первообразного;"[967] употребляли — и святой Максим Исповедник и святой Иоанн Дамаскин, которые однако исхождение Святого Духа *от Сына* прямо отвергали;[968] а блаж. Феодорит выражение — *через Сына* в значении — *от Сына* (Дух Святой имеет бытие) называл даже богохульным и нечестивым.[969]

---

[961] ... τό πνεῦμα έκ τοϋ Χρίστου, ή παρά άμφοτέρων, ώς φησίν ό Χριστός ό παρά τοϋ Πατρός έκπορεύεται, καί ούτος έκ τοϋ έμοῦ λήψεται (in Ancorato n. 67).

[962] Loqui de eo non necesse est, qui *Patre et Filio auctoribus* confitendus est (De Trinit. lib. II, n. 29). Так напечатали новейшие издатели по древним рукописям (Patrolog. curs. corp.. T. X, p. 69), а в прежних изданиях читалось, в одних: quia de Patre et Filio, в других: qui a Patre et Filio. Новейшие издатели подразумевают здесь предлог — cum. Но и с этим предлогом, как без предлога мысль остается неясной.

[963] ... Deo in Filii creatione subveniant (ariani)... Jam vero quid mirum, ut dc Spiritu S. diversa sentiant, qui in *largitore* ejus creando... tarn temerarii sint auctores? atque ita dissoluant perfecti hujus sacramenti veritatem: Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt: Spiritum S. negando, dum et usum et *auctorem* ejus ignorant (De Trinit. lib. II, n. 4, in Patrolog. T. citat. p. 53).

[964] Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere? Quodsi *differre* credetur inter accipere a Filio et a Patre procedere; certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre. Ipse enim Dominus ait:.. Joann. 16:14,15. Hoc quod accipiet (sive *potestas* est, sive *virtus*, sive *doctrina* est) Filius a se accipiendum eese dixit: et rursum hoc ipsum significat accipiendum csse do Patre... И далее повторяет: a Patre procedit Spiritus veritatis: sed a Filio a Patre mittitur (De Trinit. lib. VIII, n. 20, in Patrolog. ibid. p. 251). И на это-то место указывают нам доселе (*Perrone,* Op. cit. p. 424), как на доказательство, будто Иларий признавал за тождественные выражения: Дух *исходит* от Отца и *приемлет* от Сына, тогда как Иларий говорит совсем напротив! Дело в том, что в прежних изданиях пред словом — differre намеренно прибавляли от себя — *nihil,* хотя вся последующая речь совершенно против незаконного прибавлевия, новейшие же издатели исключили эту вставку, сообразно с древними рукописями.

[965] Εΐρέρ έστί τοϊ θεού καί πατρός καί μήν καί τοϋ ύιοῦ, τό ούσιωδώς έξ άμφοΐν, ήγουν έκ πατρός δι' ύιοῦ προχεόμενον πνεύμα (De adorat. in spiritu et verit. lib. 1. p. 9, in Opp. T. 1, ed. Auberti, Lutet. 1638).

[966] *Perrone* Op. cit. p. 436; *Klée* Op. cit. p. 184.

[967] См. выше примеч. 844.

[968] См. выше примеч. 701,894-898.

[969] См. выше примеч. 807.

В-третьих, известно из писаний святых Отцов и учителей Церкви, что они употребляли выражение — δι΄Υιοῦ о Святом Духе в значении — *вместе с Сыном, вслед за Сыном,* а всего чаще *через Сына*,[970] т.е. вместе с Сыном имеет бытие от Отца, вслед за Сыном следует в порядке Лиц Святой Троицы, через Сына посылается в мир, открывается тварям, подается и т.п. И вот примеры:

1) *святой Василий Великий* говорит: “поскольку Дух Святой... с Сыном соединен, с которым нераздельно представляется, а бытие имеет зависимое от причины — Отца, от которого исходит; то отличительной признак Ипостасного Его свойства есть тот, что Он *по* (μετά) *Сыне и вместе с* (σύν) *Сыном* познается (γνωρίζεσθαι), и от Отца имеет бытие. Сын же, который *вместе с* (διά) собой и *по* (μετά) Себе дает познавать (γνωρίζων) Духа, исходящего от Отца, один единородно воссияв от не рожденного Света, по отличительным своим признакам не имеет ничего общего с Отцом или с Духом Святым.”[971] Здесь —

а) предлог διά, очевидно, поставлен в замен предлога — σύν: ибо двукратно повторяется одна и та же мысль об отношении Духа к Сыну и означенные частицы совершенно соответствуют одна другой, и —

б) хотя говорится, что Святой Дух διά Ύιοῦ, однако вечное исхождение Духа производится исключительно от одного Отца.

2) *Святой Григорий Нисский* пишет: “Отец безначален и не рожден, и всегда представляется Отцом. А от Него в непрерывном порядке (κατά τό προσεχές) нераздельно единородный Сын представляется вместе с Отцом. *Вслед же за* (διά) Сыном и *по* (μετά) Сыне, прежде нежели можно помыслить о какой либо пустой и несуществующей среде, вдруг же и Дух Святой совокупно понимается, который, впрочем, не позднее Сына по бытию, так, чтобы можно было когда либо представить Единородного без Духа, — но имея и Сам причину бытия от Бога всяческих, откуда и единородный Свет, *вслед же за* (διά) истинным Светом воссиявая, ни расстоянием, ни разностью природы не отделяется от Отца или от Единородного.”[972] Здесь —

а) бесспорно, изображается порядок Божеских Лиц, и для выражения того, что непосредственно *за* Сыном следует Дух Святой, употреблен предлог διά;

б) говорится, что хотя Дух Святой следует за (διά) Сыном, но причину бытия и Сам имеет от Бога всяческих, откуда и Сын;

в) замечается наконец, что хотя Дух Святой воссиявает вслед за (διά) Сыном, но *ни расстоянием,* ни разностью природы не отделяется от Отца, как и от Сына.

3) *Святой Кирилл Александрийский*, доказывая, что тайна Пресвятой Троицы доступна была в некоторой степени и языческим мудрецам, пишет между прочим: “един есть Бог всяческих, но понятие о Нем как бы распространяется на святую и единосущную Троицу, Отца, и Сына, и Святого Духа, которого Платон называл также душой мира: животворит же Дух и исходит от живого *Отца через Сына*,” — и затем, представив несколько мыслей Платона касательно Лиц Пресвятой Троицы, заключает: “итак он знал Его (Святого Духа), действительно существующего, все животворящего и питающего, и как бы проистекающего из святого источника Бога Отца: ибо *от Отца исходит Он по естеству, и через Сына подается твари*.”[973] Таким образом в последних словах святой учитель ясно выражает свою мысль, что значит: “исходит от Отца через Сына,” которую в начале высказал без объяснения.

4) *Святой Иоанн Дамаскин*, также многократно повторявший, что Дух исходит от Отца через Сына, еще яснее определяет, как надобно понимать это выражение: “чтим Духа Святого, Духа Бога Отца,

---

[970] Так именно объясняет это выражение Марк Эфесский в своем “Исповедании православной веры, письменно изложенном во Флоренции” (см. Воскр. Чтен. год V, стр. 412-416, где напечатано оно в переводе с древней греческой рукописи, хранящейся в Москов. Синод. библиотеке под № 13). А предлог διά, в числе других своих значений, точно имеет и означенные (см., например, Dictionn. Grec-Français... par *Alexandre*. Paris. 1846).

[971] Выше примеч. 883.

[972] Выше примеч. 845. В таком же смысле могут быть понимаемы и слова Тертуллиана, на которые часто ссылаются паписты: Filium non aliunde deduco, sed do substantia Patris... Hoc mihi et in *tertium gradum* dictum sit, quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre *per* (nonne post)? Filium. Vide ergo, ne tu potius *monarchiam* destruas... (Contra Prax. cap. IV, in Patrolog. curs. compl. T. II, p. 159).

[973] ... πρόεισιν ék ζώντος Πατρός δι'ύιοῦ... πρόεισι γάρ éξ αύτοῦ (Πατρός) κατά φύσιν, καί δι'ύιοῦ χορηγείται τή κτίσει (Contra Julian, lib. 1, p. 34-35, in Opp. T. I, ed. *Auberti* Lutet. 1638). Тоже повторяет святой отец и далее (coutra Julian, lib. IV, p. 147, ed. citat.).

как от Него исходящего, который называется и Духом Сына, как явившийся от Него (δι’ αυτού) и сообщаемый твари, но не как имеющий от Него бытие.”[974] Впрочем подобных примеров, где выражение — *через Сына* употребляется о Святом Духе именно для обозначения того, что Он через Сына или Сыном подается твари, является, посылается и т.п., мы видели уже довольно, и повторять их здесь было бы излишне.[975]

г) Изречения святых Отцов и учителей Церкви, что Дух Святой пребывает в Сыне, на Сыне почивает, от Сына приемлется, есть образ Сына и т.п.[976] Но —

аа) Дух Святой пребывает в Сыне, почивает на Нем потому же, почему Сын пребывает в Отце и Отец в Сыне (Ин. 14:10), т.е. по единосущию, по совершенной нераздельности Их естества, а отнюдь не по происхождению от Сына: иначе и из слов Спасителя: *Я в Отце и Отец во Мне* — надлежало бы заключать, будто Они взаимно Друг от друга происходят;

бб) в частности говорится, что Дух почивает на Сыне, как на Богочеловеке, сообразно с словами пророка: *и почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится* (Ис. 11:2-3);

вв) Дух приемлется от Сына верующими, потому что Сын есть наш Искупитель и Ходатай, примиривший нас с Богом (Еф. 2:14-16) и своими заслугами приобретший право подавать нам *от Божественной силы Его… все потребное для жизни и благочестия* (2Пет. 1:3; срав. Ин. 7:37), изливать в сердца наши благодать Духа (Тит. 3:6), которая потому и называется благодатью Христовой (Рим. 16:20);

гг) если иногда говорится у Отцов, что Дух есть образ Сына, отсюда еще не следует заключать, будто Дух от Сына происходит, ибо многое, рождающееся или происходящее от другого, не бывает образом того, от чего происходит (как плод, рождающийся от древа), и можно быть образом другого вследствие единства только природы, а не вследствие происхождения (как встречаются иногда два человека, совершенно похожие друг на друга, хотя и не состоящие в родстве). Сын есть образ Бога невидимого, как единосущный Ему и как явивший и являющий Его в Себе и через Себя тварям равенством могущества, власти и прочих Божеских свойств (Кол. 1:15; Евр. 1:1-3); равно и Дух может быть назван образом Сына по единосущию с Ним н потому, что открывает Сына, как Сын Отца, своей премудростью, святостью и прочими действиями в мире. С другой стороны, Духу приличествует такое название и в соответствие тому, что Он соделывает нас — верующих *быть подобными образу Сына Своего* (Рим. 8:29).[977]

4) Есть, наконец, свидетельства (не станем скрывать этого), которые и правильно приводятся из писаний учителей Церкви, и действительно прямо выражают мысль, что Дух Святой от Отца и Сына исходит (procedit). Но —

Во-первых: у кого встречаются эти свидетельства?

а) Из Отцов и древних учителей Церкви восточной решительно ни у кого: ни один из них не выразился ясно, что Дух Святой *исходит* от Отца и *Сына* в смысле вечного исхождения. А приводимые из писаний их выражения, непрямые и неточные, вовсе не имеют этой мысли.[978]

---

[974] Выше примеч. 898.

[975] Выше примеч. 774. 842. 847. 848 и др.

[976] На эти изречения указывает Кле (Dogmatik. II, Seit. 183-184; Dogmengeschichte I, S. 217-218. Mainz. 1837).

[977] Так понимает это и святой Василий Великий, говоря: “образ Божий — Христос, *иже есть*, как сказано, *образ Бога невидимого* (Кол. 1:15); образ же Сына — Дух, и причастники Духа делаются сынами сообразными, по написанному: *кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братиями* (Рим. 8:29).” И далее: “тварь не освящает твари, но все освящается единым Святым, который говорит о Себе *Я посвящаю* (Ин. 17:19). Освящает же Он через Духа. Посему Дух — не тварь, но образ святости Божией и источник святыни для всех. Мы призваны во святыни Духа, как учит Апостол (2 Фес. 2:13). Он нас обновляет и снова творит образами Божиими” (против Евномия кн. V, в “Творениях Святых Отцов,” VII, стр. 190 и 192).

[978] Более важные из таких выражеш или свидетельств мы рассмотрели; а подробное рассмотрение всех прочих, которые также приводятся из восточных учителей Церкви и ложно истолковываются иномыслящими, можно найти у Зерникава — De process. Spir. И. Tract. XV, p. 693-856.

б) Из Отцов и учителей церкви западной также ни у кого до пятого века,[979] или до блаж. Августина, как с силой свидетельствует об этом и сам он в следующих словах: “О Духе Святом *доселе еще* ученые и великие исследователи Божественных писаний не рассуждали с такой обстоятельностью и тщанием, чтобы можно было легко уразуметь Его личное свойство, по которому мы называем Его не Сыном и не Отцом, но именно Святым Духом... Впрочем *они соблюдают* в своей проповеди то, что Дух Святой не есть рожден от Отца, подобно Сыну, — ибо один Христос, — *не есть от Сына*, как внук верховного Отца (деда), но что Он *всем, что Он есть, никому не одолжен, как только Отцу,* из которого все, — дабы не допустить нам *двух начал* без начала, что совершенно ложно и нелепо, и свойственно не кафолической вере, а заблуждению некоторых еретиков.”[980]

в) В самом пятом веке встречаются такие свидетельства, судя по указаниям западных же богословов,[981] только у блаж. Августина — три или четыре,[982] одно у святого Льва, папы римского, и одно у Геннадия Массилийского,[983] и затем уже у некоторых малоизвестных писателей шестого века: Пасхазия, диакона римской церкви, Фульгенция, епископа руспенского, Фульгенция Ферранда и Венанция Фортуната.[984] Упоминать последующих писателей, т.е. седьмого и восьмого века, когда начались на западе уже открытые споры об исхождении Святого Духа, было бы излишне.

Во-вторых: что же сказать об этих свидетельствах?

а) Можно сомневаться в их подлинности и не поврежденности:

аа) потому, что они встречаются исключительно у писателей западных; а на западе имели побуждения повреждать такого рода свидетельства, или даже вставлять их в писания древних, с тех пор, как начались там открытые споры об исхождении Святого Духа от Сына, т.е. с VIII века;

бб) потому, что на западе не только имели побуждения повреждать такого рода свидетельства, или вставлять их в писания древних, но и действительно вставляли и повреждали, — как непререкаемо известно нам из многочисленных примеров, и как нередко сознаются теперь сами западные ученые, при издании творений блаж. Августина, Илария, Проспера и других;[985]

вв) наконец, потому, что те же писатели, из которых представляют нам свидетельства, будто Дух Святой исходит и от Сына, именно Пасхазий, Фульгенций, Лев Великий и Августин, в других местах своих писаний, как мы видели, говорят совсем иначе, особенно же Августин и Фульгенций даже прямо отвергают это учение.[986] На основании всего этого, по крайней мере, мы имеем право не верить означенным свидетельствам дотоле, пока не убедят нас в их подлинности и не поврежденности древними манускриптами, которые бы восходили к VIII или даже к VII столетию.

б) Если же согласимся допустить подлинность и не поврежденность этих свидетельств, то можно понимать их иначе, нежели как понимают их ныне на западе. Можно думать, что некоторые из римских писателей V, VI и VII века, говоря об исхождении Святого Духа от Сына, употребляли глагол *исходит* (procedit) только в смысле временного исхождения или посольства в мир. Ибо —

---

[979] Обыкновенно приводят свидетельства из Тертуллиана, Илария и Амвросия. Но значение свидетельств двух первых учителей мы уже видели (см. примеч. 962-964,972). Значение же свидетельства Амвросиева увидим далее, см. примеч. 987).

[980] De fide et symbolo cap. IX, n. 19, in Patrolog. curs. compl. T. XXXVI, p. 191. Можно присовокупить, что эти слова блаж. Августина падают не на одних западных учителей, но и на восточных.

[981] *Petavius* — de Trinit. lib. VII, cap. 8; Curs. Theolog. compl. T. VIII, p. 635-637; *Klée* — Dogmatik. B. 11, S. 184—186; *Perrone* op. cit. p. 424.

[982] De Trinit. lib. IV, cap. 20, n. 29; lib. XV, cap. 17, n. 29; cap. 26, n. 47. Некоторые другие подобного рода места в сочинениях блаж. Августина повреждены (см. выше примеч. 933).

[983] *Leo* Epist. XV ad Turribium Asturic. episc. cap. 1; *Gennadius* — lib. de eccles. dogmat. cap. 1.

[984] *Paschasius* — de Spirit. S. lib. 1, cap. 12; *Fulgentius* — de fide ad Petrum diac. cap. II, n. 52; *Ferrandus* — epist. adv. Arian. cap. 2, in *Mai* Collect. T. III; *Fortunatus* — expos. fidei cathol.

[985] *Augustin.* Epist. 170 ad Maxim, medic, n. 3, in Patrolog. curs. compl. T. XXXIII, p. 749 sub textu: “Abest *Filioque* a Mss. Corb. Germ. Regio et Vict. Alii quidam Cdd., uti Edd. Bad. Am. Er., hunc versum prorsus omittunt: *sed sic a Patre Filioque grocedit, ut nec Filio, nec a Patre sit factus*.” Так же — enchir. ad Laurent. cap. 9, in Patrolog. curs. compl. T. XXXVI, p. 236 sub textu n. 1; *Hilar.* de Trinit. lib. VHI, cap. 20, in cit. Patrolog. T. X, p. 251 sub textu n. b. d; *Prosper,* lib. Sentent. ex op, Augustini. Sentent. 370, in cit. Patrolog. T. LI sub textu n. s; *Niceta* — de Spir. S. potentia cap. 5, in cit. Patrolog. T. LII. p. 856 sub textu n. i.

[986] См. выше примеч. 837. 875. 876. 899-901. 903, и самый текст, к которому они относятся.

аа) несомненно, что в таком смысле употреблялся иногда у латинских писателей глагол — procedit еще в IV веке, как видно из примера святого Амвросия, по сознанию самих западных ученых, его новейших издателей;[987]

бб) в таком точно смысле употребляли иногда на западе выражения: Дух Святой исходит (procedit) от Сына и в VII столетии, как удостоверял в свое время Греков святой Максим исповедник, нарочито разведывавший об этом у римских учителей; вв) в таком смысле понимали на западе означенное выражение некоторые даже в IX веке, как известно нам из сознания Анастасия библиотекаря.[988]

в) Если, наконец, $_{ч}$ согласимся понимать эти свидетельства и так, как понимают их ныне Христиане западной церкви, т.е. что блаж. Августин, Фульгенций и некоторые другие в V и VI веках веровали в вечное исхождение Святого Духа не только от Отца, но и от Сына: в таком случае верование их должно признать только их *частным мнением,* отнюдь не более. Ибо верованием всей Церкви или догматом никак нельзя назвать —

аа) того, что не ведет своего начала непрерывно от святых Апостолов и не было известно в Церкви, ни на востоке, ни на западе, в продолжение первых четырех веков;

бб) того, что и с пятого века на одном лишь западе начали иногда высказывать в своих писаниях весьма немногие, и притом так, что другие, их же близкие единоверцы, находили новое учение неубедительным,[989] или понимали его иначе;[990]

вв) того, что, усиливаясь мало-помалу, послужило в VIII веке на самом западе предметом жарких споров, и чему одни соглашались верить, а другие не соглашались;[991]

гг) того, наконец, для утверждения и распространения чего между одними западными Христианами в начале IX века собирался в Ахене собор, ничего не решивший за разногласием мнений, и чему затем сам папа Лев III обязал веровать не всех, а лишь способных возвышаться к уразумению столь высокой тайны.[992]

§47. Следствие из всех рассмотренных отеческих свидетельств.

Следствие это можно выразить кратко в двух положениях:

1. Что Дух Святой исходит от Отца, этому согласно учили пастыри всей христианской Церкви, восточной и западной, и с самого начала христианства; а что Дух Святой исходит и от Сына, этому начали учить только с пятого века (если допустить подлинность и не поврежденность относящихся сюда свидетельств), на одном лишь западе, весьма немногие и при несогласии многих, пока мало-помалу не утвердилось там это учение, не прежде девятого века. Следовательно

2. Мысль, что Дух Святой исходит от Отца, издревле считалась догматом Церкви и ее общим верованием; а мысль, что Дух Святой исходит и от Сына, явилась только с пятого века в качестве частного мнения или верования немногих, и не считалась догматом на самом западе даже до IX столетия.

Здесь мы могли бы и окончить наше исследование о личном свойстве Бога Духа Святого. Но так как иномыслящие писатели стараются еще подкрепить свой лжедогмат соображениями

---

[987] Вот слова святого Амвросия: Non ergo quasi ex loco mittitui Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio, sicut ipse Filius, cum dicit: *de Patre processi et veni in mundum* (Іоанн. 16:18). И далее: neque cum de Patre exit (Filius), de loco recedit... Spiritus quoque S. cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio (Эти-то слова приводятся западными из Амвросия в подтверждение своего лжедогмата). А вот замечание к обоим приведенным местам издателей: Ambrosius hic, ut *missionem temporalem* Spiritus significet, adhibet verbum *procedere:* quare mirum est Estium in lib. 1 Sent. dist. 14 ista scripsisse: *sciendum non facile reperiri apud Patres, ut missio Spiritus S. nomine processionis significetur, praeterquam apud Bedam,* ect (*Ambros.* de Spirit. S. lib. 1, cap. 10, n. 119, 120 et not. sub textu, in cit. Patrolog. T. XVI, p. 732-733). Прибавим, что во втором из приведенных мест святого Амвросия двукратное — *a Filio* не без основания считается вставкой (Zoernicaw. de process. Spir. S. Tract. III, corruptel. 7, p. 270).

[988] Выше примеч. 701 и 702.

[989] Припомним слова Рустика, кардинала-диакона римской церкви. См. примеч. 904.

[990] Понимали именно исхождение (processio) Святого Духа от Сына только в смысле *временного исхожденгя* (примеч. 701 и 702).

[991] Выше примеч. 819,838,839.

[992] Выше примеч. 818-826 и самый текста. к которому они относятся.

богословствующего разума на основании положительного учения Слова Божия и Церкви, а с другой стороны так как и защитники православного догмата издревле пользовались тем же оружием против неправомыслящих,[993] то считаем не излишним сказать несколько слов и об этом предмете.

§48. Взгляд на соображения богословствующего разума об исхождении Святого Духа.

1. Какие соображения представляют обыкновенно православные богословы в защиту учения, что Дух Святой исходит только от Отца, а не исходит вместе и от Сына?

Главнейшие из них следующие:

1.1. Несомненная истина, принимаемая всеми Христианами как Церкви восточной, так и западной, что во Святой Троице Отец, Сын и Святой Дух суть едино по существу, но различны как Лица, а потому имеют двоякого рода свойства: существенные, нераздельные, общие для всех Их, и личные, раздельные, исключительно принадлежащие каждому из Них порознь. Теперь спрашивается: к чему в Отце должно относить то, что он изводит из Себя Святого Духа (равно как и рождает Сына)? К существу, или личности? Если к существу, то надобно допустить, что Дух Святой исходит не только от Отца и Сына, но и от самого Себя (нелепость, которой не допускают и западные Христиане), — ибо существо у всех Божеских Лиц едино и нераздельно. Если же к личности, то необходимо признать, что Дух Святой исходит только от одного Отца, — ибо Отец, как Лицо, совершенно отличен от Сына и от Святого Духа, и что принадлежит одному из Них, то уже не может принадлежать другому.

1.2. Несомненная истина, издревле также принимаемая всеми Христианами, та, что во Святой Троице, при троичности Лиц, есть только одно начало — μοναρχία.[994] И мы вполне соблюдаем эту истину и исповедуем единоначалие в Божестве, когда говорим, что от одного и того же Отца рождается Сын и исходит Дух Святой. Но не соблюдают ее и допускают уже не одно, а два начала в Божестве западные Христиане, когда утверждают, что Дух Святой исходит от Отца и от Сына, ибо Отец и Сын суть едино только по существу; а как Лица, Они суть два, и никакого другого единения, кроме единства по существу, не имеют между собой, чтобы составить одно начало для Святого Духа, — допустить же, будто исхождение Святого Духа относится к существу Отца и Сына, которое обще и самому Святому Духу, как мы видели, значит допустить нелепость.

1.3. Вся Церковь христианская, восточная и западная, издревле учила и учит, что во Святой Троице как не следует разделять существа, так же не следует и сливать ипостасей, вопреки еретикам — Савелианам. Но западные учители сливают ныне Ипостаси Отца и Сына (и следовательно, впадают в савелианизм), по крайней мере, в том случае, когда допускают между Ними, кроме единства по существу, какое-то особое соединение, вследствие которого эти два Лица единым, как говорят, и нераздельным действием изводят из Себя Святого Духа, и служат для Него уже не двумя началами или причинами, а одним началом, одной причиной.

1.4. По учению вселенской Церкви, все три Лица Святой Троицы суть едино *только* по существу, следовательно, какое единство с Отцом имеет Сын, такое же точно имеет и Святой Дух. Но западные учители допускают ныне, что Сын имеет с Отцом большее единство, нежели Дух, когда говорят, что Отец и Сын суть едино еще по отношению к тому совокупному действию, которым изводят из Себя Святого Духа, суть едино, как единое вечно-нераздельное начало Святого Духа.

1.5. Вселенская Церковь всегда признавала в Боге только единичность по существу и троичность по Лицам. Но западные учители не только признают ныне в Божестве единичность и троичность, но вводят в Него еще двойственность. Признают *единичность:* ибо учат, что Отец, Сын и Святой Дух суть *едино* по существу; признают *троичность:* ибо учат, что Отец, Сын и Святой Дух суть *три* Лица; вводят *двойственность:* ибо учат, что Отец и Сын составляют *одно* вечно-нераздельное по отношению к

---

[993] Например, патриарх Фотий в известном своем окружном йосланий к восточным Патриархам, и Марк Эфесский в особом сочинении περί τής έκπορεύσεως τοϋ άγίου Πνεύματος συλλογιστικά κεφάλαια πρός Λατίνους, изд. Евгением Булгаром при греческом переводе сочинения Адама Зерникава об исхождении Святого Духа Т. II, p. 709-741.,

[994] Выше, примеч. 856. 862. 872. 972.

Святому Духу, как Его начало, а Святой Дух по отношению к Ним составляет *другое,* как происходящее из этого начала.[995]

Непререкаемость всех представлений об этом Православной Церкви сама собой очевидна. Они основываются на несомненном учении вселенской Церкви, и строятся без всяких натяжек по законам правильного мышления.

2. Какие соображения представляют обыкновенно западные богословы в подкрепление мысли, что Дух Святой исходит и от Сына?

Из всех, придуманных схоластиками, доселе еще употребляются, и следовательно, признаются сравнительно — лучшими, только четыре:

2.1. “Если бы Дух Святой не исходил от Сына, то действительно и не отличался бы от Него; ибо Лица Пресвятой Троицы, Отец, Сын и Святой Дух, у которых все едино, различаются между собой только через противоположное отношение одного Лица, как причины, к другому Лицу, как происшедшему от Него, и обратно.”[996] Но обе эти мысли совершенно произвольны и не только не опираются на положительном учении древней Церкви, но даже прямо ему противоречат: ибо —

а) Церковь издревле учила, что хотя Сын и Святой Дух от одного и того же Отца, но различаются между собой тем, что Сын от Отца рождается, а Дух Святой — исходит, и —

б) вообще различала Божеские Лица не через какое-то противоположное отношение Их друг к другу, а веруя, что Отец есть не рожден, Сын рожден от Отца, Дух Святой от Отца исходит.[997]

2.2. “Только допуская исхождение Святого Духа от Сына, мы можем представить правильное отношение между Ними. Правда, и без того Они состоят в известном отношении, — во-первых, в отношении единства, потому что Оба происходят от одного Отца; а во-вторых, в отношении различия, потому что Оба происходят различным образом. Но это не есть отношение Их друг к другу непосредственное, и следовательно, не есть отношение высочайше-совершеннейшее, каковое необходимо представлять во Святой Троице.”[998] Опять мысли, нисколько не основывающиеся на положительном учении Церкви и произвольные, ибо на каком основании утверждать, что должно быть непосредственное взаимное отношение у Лиц Пресвятой Троицы, как Лиц отдельных, когда все Они, по учению Святой Церкви, суть едино или совершенно нераздельны по существу, и следовательно, состоять между собой более, нежели в непосредственном отношении? А с другой стороны, почему же не назвать совершеннейшими и двух других показанных отношений между Сыном и Святым Духом, т.е. отношений по единству Начала, и по различию происхождения из этого Начала?

2.3. “Если Дух Святой не исходит и от Сына, как от Отца, то значит Отец отличается от Сына дважды, именно рождением из Себя Сына и изведением из Себя Духа. Но должно принимать только *одно* отличие, одну особенность у каждого из Божеских Лиц, потому что совершенство Их состоит сколь в высочайше-возможном единстве, столь же в возможно-меньшем числе отличий, и следовательно, в том, чтобы каждому Лицу, кроме одного отличительного или личного признака, ничего другого не усвоялось.”[999] Но кто из нас имеет право назначать, из скольких частных черт должно слагаться личное свойство каждого Лица Пресвятой Троицы, когда таинство это непостижимо для нашего разума, и когда положительное учение древней Церкви ясно говорит, что личное свойство Отца действительно заключает в себе не только две, но даже три частные особенности: ту, что сам Он ни от кого не рожден и не исходит, ту, что Он рождает Сына, и ту, что Он изводит из Себя Святого Духа? И, с другой стороны, что за мысль, будто высочайшее совершенство Божеских Лиц требует, чтобы все Они имели не более, как по одному отличию, и будто Отец перестанет быть вполне совершенным, если в личном свойстве Его будем представлять две или три особые черты?

---

[995] Многие другие подобного рода соображения, противополагаемые православными Латинянам, можно видеть в помянутом выше (примеч. 993) сочинении Марка Эфесского, а также у Зерникава — de process. Spir. S. Tract. VI, p. 431-460.

[996] Curs. Theolog. compl. T. VIII, p. 641; *Perrone* Op. cit. p. 441.

[997] Выше примеч. 743,746,844,865,872,883,885-888.

[998] Так излагает это соображение *Клё* — Dogmatik, B. 11, S. 187.

[999] *Клё* — ibid. p. 187-188.

2.4. “Сын приемлет от Отца все, за исключением отчества, которое одно не сообщимо, следовательно, приемлет и божественную плодоносную (fruchtbaren) волю. А потому Сын вместе с Отцом и подобно Отцу, через волю божественно участвует (ist fruchtbar) в изведении Духа.”[1000] Но откуда известно, что единолично у Отца одно только отчество, а свойство изводить из Себя Духа Святого совместно, когда, напротив, древние учители Церкви то и другое равно приписывали одному Лицу Отца, и выражались, что Сын принял от Отца все, кроме свойства вообще быть причиной другого Лица (Ипостаси), т.е. и свойства рождать Сына и свойства изводить Святого Духа?[1001] А, во-вторых, откуда мысль, будто Сын вместе со Отцом изводят из Себя Духа Святого как-то через волю?

§ 49. Общее заключение.

Обозрев, по возможности, все, что только представляют наиболее замечательного как восточные, так и западные Христиане в доказательство своего учения о личном свойстве Бога Духа Святого, мы можем уже с полною отчетливостью судить, на какой стороне истина, можем сказать всякому беспристрастно размышляющему: *прииди и виждь*.

Церковь восточная-православная учит об исхождении Святого Духа так, как учит об этом со всей ясностью само Слово Божие, как учат древние символы и Соборы, вселенские и поместные, как учат все Святые Отцы и учители Церкви, восточной и западной, как, наконец, оказывается это вразумительным и справедливым и по соображениям богословствующего разума. Кто же, положа руку на сердце, решится утверждать, что мы, веруя в исхождение Святого Духа от Отца, уклонились от истины? Кто осмелится, по совести, укорять нас в заблуждении или ереси, — когда укорять нас в заблуждении или ереси значит укорять в том же всех святых Отцов и учителей Церкви, значит укорять в том же вселенские Соборы, не только поместные, и вообще всю древнюю Церковь, значит даже укорять в заблуждении или ереси самое Слово Божие? Кто, повторяем. осмелится на такое богохульство?

Напротив, учение западной церкви об исхождении Святого Духа и от Сына основывается не на Слове Божием, а только на превратном истолковании разных мест его; не на древних символах Церкви и вселенских Соборах, а только на некоторых мелких соборах поместных, бывших в Испании с пятого века (если притом согласимся допустить не поврежденность их актов) и на Соборе ахенском, бывшем уже в начале девятого столетия; не на единогласном учении святых Отцов и учителей Церкви, а только на превратном истолковании, или искажении, или даже подлоге их свидетельств и на весьма немногих прямых изречениях некоторых учителей пятого и шестого века, сомнительной также достоверности; наконец, оказывается неосновательным и произвольным даже по соображениям богословствующего разума. Можно ли назвать такое учение истинным? А тем более справедливо ли выдавать такое учение за догмат и внести его даже в символ веры, когда каждый христианский догмат непременно должен основываться на Слове Божием, непременно должен быть содержим всею Церковью вселенскою и существовать в ней со времен самих Апостолов, а не то, чтобы явиться в каком-нибудь пятом или девятом веке? Нет, это уже заблуждение и заблуждение величайшее; это нововведение в таком деле, в котором не только какая-нибудь частная, но и вселенская Церковь не имеет права делать нововведений: ибо догматы все изречены нам Богом. Это, следовательно, в некотором смысле дерзкое посягательство на права самого Бога.

§ 50. Нравственное приложение догмата.

Как ни отвлеченно учение о личных свойствах Божиих, но и из него можем почерпать для себя нравственные уроки.

1) Все Лица пресвятой Троицы, кроме общих свойств, принадлежащих Им по естеству, имеют еще свойства особые, которыми отличаются друг от друга, так что Отец есть именно Отец и занимает первое место в порядке Божеских Лиц, Сын есть Сын и занимает второе место, Дух Святой есть Дух Святой и занимает третье место, хотя по божеству Они все совершенно равны между собой. И каждому из нас

[1000] *Клё* — ibid. p. 188.
[1001] Выше примеч. 746,886-896.

Творец даровал, кроме свойств общих всем нам по человеческой природе, еще свойства особые, отличающие нас друг от друга, даровал особые способности, особые таланты, которыми определяется наше особое призвание и место в кругу наших ближних. Узнать в себе эти способности и таланты и употребить их во благо свое и ближних и во славу Божию, чтобы таким образом оправдать свое призвание, — есть непререкаемый долг каждого человека.

2) Различаясь друг от друга по личным свойствам, все Лица пресвятой Троицы находятся, однако, в постоянном взаимном общении между собой: Отец пребывает в Сыне и Святом Духе; Сын во Отце и Святом Духе; Дух Святой во Отце и Сыне (Ин. 14:10).[1002] Подобно тому и мы, при всем различии своем по личным свойствам, должны соблюдать, возможное для нас, взаимное общение и нравственное единение между собой, связуясь единством естества и союзом братской любви.

3) В частности отцы между нами да научатся памятовать, Чье великое имя они носят, равно как и сыны или все рожденные от Отцов...,[1003] и памятуя, заботиться о том, чтобы святить носимые ими имена Отца или Сына через точное исполнение возлагаемых этими именами обязанностей.

4) Памятуя, наконец, к каким гибельным последствиям повели западных Христиан самовольные мудрования о личном свойстве Бога Духа Святого, научимся, как можно, строже держаться в догматах веры учения Слова Божия и православной Церкви и никогда не передвигать *межи давней, которую провели отцы* наши по вере (Прит. 22:28).

Отдел 2.
О Боге в общем отношении Его к миру и человеку

Ибо все из Него, Им и к Нему (Рим. 11:36).

§ 51. Понятие об этом отношении и учение о нем Церкви

Единый триипостасный Бог, обладая всеми высочайшими совершенствами, и следовательно, наслаждаясь совершеннейшей славой и блаженством, хотя не нуждался ни в ком и ни в чем, но, будучи бесконечно добр, восхотел, чтобы явились и другие существа и сделались причастниками Его благости: Он воззвал из небытия вселенную, и с тех пор непрестанно промышляет о ней. В этих-то двух действиях Божиих: творении и промысле — и состоит то общее отношение, какое имеет Бог равно и ко всему миру и в частности к человеку, и на котором основывалась в человеческом роде религия первобытная.[1004] Оно называется общим в отличие от другого, особенного, сверхъестественного отношения, какое имеет Бог непосредственно к одному только падшему человеку, — отношения, известного под именем домостроительства (οἰκονομία) или таинства нашего искупления, и составляющего основание и сущность религии собственно христианской, восстановленной.[1005]

[1002] Ἐστί γάρ ὁ Πατήρ ἐν τε τῷ Τιῳ καί τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ὁμοίως δέ καί ὁ Ὑιός καί τό Πνεύμα ἐν τε τῷ Πατρί καί ἐν ἀλλήλοις. *Cyrill. Alex.* de Trinit. Dialog. VII. Тоже самое — apud *Dionys. Areopag.* de divin. nom. cap. II, n. 4; *Athanas.* contr. Arian. orat. III, n. 25; *Damascen.* de fide orthod. lib. 1, c. 8. 14, по русск. перев. стр. 29, 48 и друг.

[1003] "Надобно знать, замечает святой Иоанн Дамаскин вслед за некоторыми другими учителями веры, что наименования: отчество и сыновство не с нас перенесены на блаженное Божество, напротив с Божества перенесены на нас, как говорит Божественный Апостол: *для сего преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле* (Ефес. 3:14-15)." (Точн. излож. прав. веры кн. 1, гл. 8, стр. 23).

[1004] См. "Введен, в правосл. Богосл." §§ 12-13: *основание и условия религии.*

[1005] См. Там же §§ 46-49: *существо, основание* и *условия христианской религии* и срав. настоящего сочинения § 5.

Учение православной Церкви о Боге в общем отношении Его к миру и человеку кратко выражено в словах никео-цареградского символа: “верую во единого Бога... Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым,” — и состоит из двух частей: из учения о Боге, как Творце, и из учения о Боге, как Вседержителе[1006] или Промыслителе.

Глава 2.
О Боге, как Творце

§ 52. Учение Церкви и состав этого учения

Православная Церковь о Боге, как Творце, учит нас следующим образом: “без всякого сомнения, Бог есть Творец всех видимых и невидимых тварей. Прежде всего Он произвел мыслью своей все небесные Силы, как отличных песнопевцев славы Своей, и создал оный умный мир, который, по данной ему благодати, знает Бога и всегда во всем предан воле Его. После того сотворен Богом из ничего сей видимый и вещественный мир. Напоследок Бог сотворил человека, который составлен из невещественной разумной души и вещественного тела, дабы из одного, сим образом составленного человека, видно уже было, что Он же есть Творец и обоих миров, и невещественного, и вещественного. По сей-то причине человек называется *малым миром:* ибо он носит на себе образ всего великого мира” (Прав. Исповед. ч. 1, отв. на вопр. 18).

Это учение, очевидно, слагается из двух частей: I) из общей мысли о творении Божием и II) из мыслей частных — о главных видах творений Божиих: мире невидимом или духовном, мире видимом или вещественном, и мире малом, человеке.

1. О творении Божием вообще

§ 53. Понятие о творении Божием и краткая история догмата

Под именем творения, в строгом смысле, разумеется произведение чего либо из ничего. И потому, когда мы говорим, что Бог сотворил мир, то выражаем мысль, что все, существующее вне Бога, произведено Им из ничтожества, или из совершенного небытия в бытие.[1007]

Эта истина принадлежит к числу отличительных истин Божественного откровения, которой не ведали не только простые язычники, но и самые их мудрецы: ибо одни из них признавали, что мир вечен;[1008] другие допускали истечение его из Бога;[1009] третьи учили, что мир образовался сам собой, по случаю, из вечного хаоса, или атомов;[1010] четвертые, что его образовал Бог из совечной себе материи,[1011] и никто не мог возвыситься до понятия о произведении мира из ничего всемогущей силой Божией. Церковь христианская, прияв эту непостижимую для разума истину от Бога, и желая тверже напечатлеть

[1006] Παντοκράτωρ, говорить святой Кирилл Иерусалимский, изъясняя это слово символа, ἐστίν ὁ πάντων κράτωρ, ὁ πάντων ἐξουσιάζων, т.е. — “Вседержитель есть Тот, кто все содержит, над всем имеет власть” (Cathech. VIII, n. 1; по русск. перев. n. 3, стр. 145).

[1007] В Священном Писании эта совокупность существ, созданных Богом и составляющих *мир,* называется обыкновенно *небом и землею* (Быт. 1:1; 2:1), или *небом и землею, морем и всем, что в них* (Пс. 145:6; 113:11; 134:6; Неем. 9:6; Деян. 4:24), также *видимым и невидимым* (Кол. 1:16). А слово: *мир* означает иногда одну землю (Мк. 16:15), иногда только род человеческий (Ин. 3:16), иногда даже одних нечестивых людей (1 Ин. 5:5).

[1008] Гераклит, Ксенофан, Аристотель.

[1009] Индийская философия, Неоплатоники.

[1010] Демокрит и Епикур с своими последователями.

[1011] Анаксагор, Зенон, Платон, Сенека и др.

ее в своих чадах, с самого начала постоянно преподавала ее в общественных образцах веры.[1012] Пастыри и учители Церкви также вносили ее в свои исповедания,[1013] и старались внушать ее своим пасомым, как одну из главнейших.[1014] К сожалению, нашлись вскоре и между Христианами люди, которые не только возобновили почти все древния заблуждения касательно начала мира, но привнесли к ним еще новые. Именно:

а) Гермоген и многие другие еретики допускали вечность материи, из которой образовался мир;[1015]

б) Симон волхв, Менандр, Василид, Карпократ и другие учили, что из вечной материи мир образован ангелами;[1016]

в) Керинф, — что мир образован какою-то низшей силой без ведома верховного Бога;[1017]

г) Офиты, Манихеи и Прискиллиане, — что мир образован злым началом, диаволом;[1018]

д) Ориген смотрел на мир, как на необходимое следствие всемогущества Божия, и потому признавал мир созданным от века.[1019] Все эти заблуждения осуждены были еще древней Церковью и опровергнуты многими учителями веры, в особенности: Иринеем, Тертуллианом, Мефодием и Августином;[1020] хотя при всем том не исчезли совершенно. В средние века у Павликиан и Богомилов существовало верование, что мир создан диаволом или сатанаилом.[1021] Некоторые из новейших, так называемых философов, возобновили учение и о вечной материи, из которой произошел мир,[1022] и об истечении или развитии мира из Бога (еманатизм и пантеизм),[1023] и о том, будто Бог произвел мир по совершенной необходимости, и следовательно произвел от века.[1024]

Все перечисленные мнения, по справедливости, должны быть названы еретическими, так как они прямо противоречат учению Слова Божия и православной Церкви о происхождении мира.

§ 54. Бог сотворил мир

"Бог есть Творец видимых и невидимых тварей," — учит православная Церковь (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 18), — и вот непререкаемые о том свидетельства мужей Богодухновенных:

а) пророка Моисея: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1);

б) пророка Давида: *блажен, кому помощник Бог Иаковлев, у кого надежда на Господа Бога его, б сотворившего небо и землю, море и все, что в них* (Псал. 145:5-6);

в) пророка Исаии: *Господь, сотворивший небеса, Он, Бог, образовавший землю и создавший ее; Он утвердил ее, не напрасно сотворил ее; Он образовал ее для жительства* (Исаии 45:18; ср. 42:5);

г) пророка Иеремии: *Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею и разумом Своим распростер небеса* (Иер. 10:12);

[1012] Так — а) в символе, изложенном в Постановлениях апостольских, читается: "верую и крещаюся во единого, нерожденного, единого истинного Бога Вседержителя, Отца Христу, *творца и зиждителя* всяческих."..; б) в символе Церкви иерусалимской: "верую во единого Бога Отца, вседержителя, *творца* неба и земли, *творца* всего видимого и невидимаго."..; в) в символе Церкви кесарийской: "веруем во единого Бога Отца вседержителя, *творц*а всего видимого ж невидимого.".. Тоже и в других. См. у *Бингама* — Orig. Eccles. lib. X, 4 c. 4. §§ VII-XV.

[1013] Символы Иринея, Оригена, Тертуллиана, Киприана и друг. см. там же §§ I-VI.

[1014] *Herm.* Past. lib. II, mand. 1: πρώτον πάντων πίστευσον, ότι εις έστί ό Θεός, ό τά πάντα κτίσας, καί καταρτίσας, καί ποιήσας έκ τοϋ μή όντος εις τό εΐνα: τά πάντα; *Iren*. contra haeres. 1, 22, n. 1; *Tertull.* de praescr. haeret. c. XIII; *Origen.* de princip. proleg. n. 4.

[1015] *Tertull.* adv. Hermog. c. II; *Evseb.* H. E. V, cap. 27.

[1016] *Tertull.* de praescr. haer. cap. 46; *Iren.* adv. haer. 1, cap. 24; *Epiphan.* haer. 22 et 24; *Evseb.* H. E. IV, cap. 7.

[1017] *Iren*. ad haeret. III, c. 11; *Epiphan.* haer. 28; *Augustin.* haer. 8.

[1018] *Iren*. ibid. 1, 30; *Tertull.* de praescr. 47; *Epiphan.* haer. 37; *Augustin.* de natura boni cap. 42; *Leo* Epist. XV ad Turib.

[1019] *Origen.* de princip. lib. II, c. 1-3 et lib. III, c. 5. Впрочем, некоторые старались освободить Оригена от этого упрека *(Huetius* — in Origenian. lib. II, quaest. 2 et 12).

[1020] *Iren*. adv. haer. lib. II, c. 30; *Tertull.* adv. Hermogen; *Method.* περί γενητών (apud *Phot*. Bibl. cod. 235); *Augustin.* de civit. Dei VII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17.

[1021] *Phot*. adv. Manich. II, 5; *Euthym. Zygab.* Panopl. cap. 27.

[1022] Вольтер, Руссо и др.

[1023] Спиноза, Яков Бем и др.

[1024] Шеллинг, Гегель с последователями.

д) Ездры: *Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются* (Неем. 9:6);

е) Апостолов, которые, когда Петр и Иоанн отпущены были архиереями иудейскими, так начали свою единодушную молитву к Богу: *Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и всё, что в них* (Деян. 4:24); ж) в частности апостола Павла, провозвестившего в афинском ареопаге: *Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет* (Деян. 17:24), и, между прочим, писавшего к Евреям: *всякий дом устрояется кем-либо; а устроивший всё есть Бог* (Евр. 3:4); з) наконец, апостола Иоанна Богослова, который слышал, как *клялся* Ангел *Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все* (Откр. 10:6; ср. 14:7).

К этому прибавим:

а) что во всем Священном Писании один Бог называется вечным, и мир нигде не представляется совечным Ему: *вечный Господь Бог, сотворивший концы земли, не утомляется и не изнемогает* (Ис. 40:28), или: *раздражили Сотворившего вас, принося жертвы бесам, а не Богу* (Варух. 4:7; срав. Псал. 92:2); и еще: *все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит* (Кол. 1:16-17);

б) называется первым, альфой, началом всего: *Я первый и Я последний. Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса* (Ис. 48:12-13); *Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель* (Откр. 1:8); *ибо все из Него, Им и к Нему* (Римл. 11:36);

в) и что сотворение мира почитается одним из отличительных признаков Бога истинного: *мужи! что вы это делаете*, воскликнули Павел и Варнава, когда язычники в Листре, принявши их за нисшедших на землю своих богов, хотели принести им жертвы, — *и мы — подобные вам человеки, и благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных к Богу Живому, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них* (Деян. 14:15; ср. Ис. 45:18).

Святые Отцы и учители Церкви, кроме того, что, на основании Слова Божия, догматически проповедовали эту истину верующим, старались иногда раскрывать ее и при свете естественного разума. С одной стороны, они положительно доказывали, что мир сотворен Богом. “Все существа, говорит, например, святой Иоанн Дамаскин, или сотворены, или не сотворены. Если сотворены, то без сомнения и изменяемы: ибо что начало бытие свое с изменения, то необходимо и будет подвержено переменам, то есть, или тлению, или произвольному изменению. Если же не сотворены, то по естественному следствию должны быть и неизменяемы, ибо существа, противоположные по бытию, имеют и образ бытия противоположный, то есть, и свойства противоположные. Но кто не согласится, что все существа, не только подлежащие нашим чувствам, но и сами ангелы подлежат переменам, делаются другими и имеют разнообразное движение? Духовные существа, то есть, ангелы, души, демоны изменяются по своему произволению, когда преуспеяние их в добре и уклонение от добра усиливается, или ослабевает. Все же прочее изменяется посредством телесного рождения и разрушения, приращения и уменьшения, посредством перемен в качестве и местного движения. Но что изменяемо, то необходимо и сотворено; если же сотворено, то сотворено кем-нибудь. А Творец должен быть уже не сотворен, ибо если и Он сотворен, то непременно сотворен кем-нибудь, а сей другим, и так далее, пока не дойдем до чего либо несотворенного. Итак Творец должен быть не создан, а следовательно и неизменяем. Но неизменяемый что есть иное, как не Бог?.”[1025] С другой стороны, древние пастыри опровергали все противоположные мнения. И в том числе—

а) Мнение, будто мир существует от вечности, — замечая: “если Бог не один вечен и все прочее не от Него произошло, в таком случае Он и не Бог; и если мир совечен Богу, следовательно равен Ему по

[1025] Точн. излож. прав. веры кн. 1, гд. 3, стр. 5-6. “Это же доказательство, только короче, неоднократно излагает блаж. Августин, например: “ecce sunt coelum et terra: clamant, quod facta sunt; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est, et tamen est; non est in eo quidquam, quod ante non erat, quod est mutari atque variari (Confess. lib. XI, cap. 4; Conf. de civit. Dei lib. XI, cap. 4, n. 2).

бытию, то он равен Богу и по неизменяемости, и по бесконечности, и по всему, и значит, есть другой Бог. Но два вечные и совместные начала не могут быть допущены по представлениям здравого разума."[1026]

б) Мнение, будто мир сотворен ангелами, или другой какой либо низшей силой. "Если ангелы, или кто другой, сотворили мир против воли Божией, то следует, что они могущественнее Бога; а если — по воле Его, это значило бы, что Он имел нужду в их содействии. Но Бог ни в ком и ни в чем не имеет нужды.[1027] Притом создать мир так же никакой ангел не в силах, как и создать самого себя.[1028] Ангелы, будучи сотворенными сущностями, не могут быть творцами."[1029]

в) Мнение, будто мир произошел по случаю. "Если бы все произошло по случаю, без разумной причины, то все и образовалось бы, как попало, без плана, без порядка. Но на деле мы видим иное: в мире повсюду замечается удивительный порядок и самое мудрое устройство. А это необходимо заставляет предположить, что мир устроен Существом высочайше-разумным, т.е. Богом».[1030]

§ 55. Бог сотворил мир из ничего

"Бог сотворил мир из ничего," учит православная Церковь (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 8. 18), — и эта истина видна:

1) Из слов священного Бытописателя: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1). Хотя еврейский глагол *бара* (אָרָב) — *сотворил* имеет двоякое значение, выражая как произведение чего либо из ничего, так и образование из готовой материи (Быт. 1:27);[1031] но здесь он употреблен именно в первом смысле: потому что Моисей непосредственно продолжает, что созданная *Земля же была безвидна и пуста* (ст. 2), и что из этой-то неустроенной земли уже потом Бог образовал постепенно все видимое (ст. 6 и след.).[1032] Да и самое выражение: *в начале сотвори* — невольно пробуждает мысль: сотворил тогда, когда не было еще ничего.[1033]

2) Из того, что в Церкви ветхозаветной, действительно, существовало верование в происхождение мира из ничего. Так одна благочестивая Иудеянка, во время гонения Антиохова. убеждая сына своего вкусить смерть за веру Отцов, сказала ему между прочим: *умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий* (2 Мак. 7:28), — *от несущих,* т.е., из ничего.[1034]

3) Из тех мест Нового Завета, где говорится, что Господь сотворил *всяческая* (Кол. 1:16; Ефес. 3:9; Евр. 3:4; Откр. 4:11), что *все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11:36), что *все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3). Все эти выражения были бы не вполне справедливы, если бы материя существовала от века сама собой, и если бы Бог создал мир уже из готового вещества.

4) Наконец из прямых свидетельств св. апостола Павла, что мы *Верою познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое* (Евр. 11:3), что Бог называет *несуществующее, как существующее* (— τά μή όντα, ώς όντα Рим. 4:17).

Святые Отцы и писатели Церкви —

[1026] *Tertull.* adv. Hermog. cap. 4-7; adv. Marcion. 1, 16; *Dionys. Alex.* fragm. III, ex lib. adv. Sabell. apud *Gotland.* III, pag. 494; *Lactant.* Instit. Divin. lib. II, c. 9; *Basil,* in Hexaëm. homil. II, n. 2 (в "Творениях Святых Отцов," V, стр. 23); *Method,* apud *Phot.* Bibl. cod. 236.

[1027] *Iren.* adv. haer. lib. II, cap. 2 et 4; *Ambros.* in Hexaëm. III, 7.

[1028] *Augustin.* De Genes. ad litt. IX, 15, n. 28: creare naturam tam nullus angelus potest, quam nec seipsum (Conf. de civit. Dei XII, c. 24).

[1029] *Damascen.* de fide orth. lib. II, c. 3: κτίσματα όντες (άγγελοι) ούκ είσί δημιουργοί...

[1030] *Athanas.* Orat. de incarnat. Dei n. 2, in Opp. T. 1, p. 48, ed. Paris. 1698; *Chrysostom.* in Genes. homil. IV, n. 4; *Григория Богослова,* Слово 28, в "Творениях Святых Отцов," III, стр. 32-33; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. правосл. веры кн. 1, гл. 3.

[1031] *David. Kimchi* — Radic. Hebraic. art. אָרָב

[1032] Один из иудейских раввинов говорит: "Всевышний (да будет Он благословен!) создал все твари из совершенного ничтожества. Для выражения этого создания тварей из ничего, мы не имеем в священном языке другого слова, кроме אָרָב" *(Moses Nachmanides Ramban,* Comm. in Genes. fol. 8 vers., edit. Wilmendorfii).

[1033] *Chrysost.* in Genes. homil. II, n. 4; *Augustin.* de civit. Dei lib. XI, cap. 6.

[1034] ότι έξ ούκ όντων έποίησεν αύτά (τα πάντα) ό Θεός. В александрийском кодексе читается: ούκ έξ όντων.

1) Постоянно исповедовали и проповедовали сотворение мира из ничего, как то: Ерма,[1035] Тациан,[1036] Афинагор,[1037] Ириней,[1038] Тертуллиан,[1039] Ефрем Сирин,[1040] Иоанн Златоуст,[1041] Григорий Богослов,[1042] Григорий Нисский,[1043] Августин[1044] и другие. “Что было бы великого, спрашивает, например, Феофил Антиохийский, если бы Бог создал мир из материи готовой? И у нас художник, получив от кого либо вещество, образует из него, что угодно. Но могущество Бога в том усматривается, что Он произвел из ничего все, что только восхотел.”[1045] “Итак, замечает другой учитель Церкви, пусть никто не спрашивает, из какого вещества произвел Бог столь великие и удивительные создания; Он произвел все из ничего.”[1046]

2) Опровергали учение, будто Бог создал мир из материи вечной. Допускать эту мысль, говорили защитники истины, значит подчинять Бога материи, в которой Он якобы нуждался для творения;[1047] значит признавать Бога слабосильным.[1048] С другой стороны, если бы материя была вечна, то она была бы и неизменна, и следовательно из нее никогда не мог бы образоваться мир.[1049] Если бы она была совечна Богу, и следовательно, так же самобытна, как Он, то она была бы и совершенно независима от Него. Как же тогда Он мог бы образовать из нее мир?[1050] “Пусть отвечают нам, каким образом встретились между собой и деятельная сила Божия, и страдательная природа вещества, встретились между собой и вещество, доставляющее материю без образа, и Бог, имеющий знание образов без вещества, встретились так, что недостающее у одного дается другим; дается Зиждителю то, над чем показать искусство, а веществу то, чтобы отложить свое безобразие и неимение формы”?[1051]

3) Отвергали мысль, будто Бог произвел мир из самого себя. “Творит Бог не телесными руками, пишет святой Василий Великий, но творит, не из Себя производя создания, а своею деятельностью приводя их в бытие, подобно тому, как человек, делающий что-нибудь руками, не из себя производит свое дело.”[1052] Равным образом блаж. Августин замечает: “из ничего Бог сотворил все; а из самого Себя Он не сотворил, но родил равного Себе, которого мы именуем Сыном Божиим, и часто Божией силой и Божией премудростью — через нее-то Он и создал все, что создано из ничего.”[1053] И в другом месте: “вселенная сотворена, а не родил ее Бог из самого Себя, чтобы быть ей тем же, чем сам Он

[1035] См. выше примеч. 11.

[1036] Καθάπερ ὁ Λόγος, ἐν ἀρχῇ γεννιθείς, ἐντεγέννησε τήν καθ'ήμάς ποίησιν, αύτός ἑαυτώ τήν ὕλην δημιουργήσας. *Tatian.* contr. Graec. cap. 5.

[1037] Legat. pro Christ. cap. 4. 15. 19.

[1038] Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti; Deus autem, quam homine hoc primo melior, eo quod materiam fabrications suae, cum antea non esset, ipse adinvenit. *Iren.* adv. haer. lib. II, c. 10, n. 4. Conf. lib. IV, cap. 20, n. 8.

[1039] ... Deum esse, nee allum praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit. *Tertull.* de praescr. haeret. cap. 13.

[1040] In Genes. 1, 1.

[1041] Το γάρ λέγειν ἐξ ὑποκειμένης ὕλης τά οντά γεγενήσθαι, καί μή όμολογεῖν ότι ἐξ ούκ όντων αύτά παρήγαγεν ὁ τών άπάντων δημιουργός, τής ἐσχάτής παραφροσύνης άν ἔϊη σημεῖον. Chrysost. in Genes. homil. II, n. 2.

[1042] Слово 29, в “Творениях Святых Отцов,” III, стр. 60-61.

[1043] In psalm. Tract. II, cap. 8.

[1044] Ad Orosium contra Priscillian. cap. 2.

[1045] Ad Autolyc. lib. II, cap. 14; conf. cap. 10.

[1046] *Lactant.* Instit. Diviu. lib. II, cap. 9.

[1047] Deum subiicit materiae, cum vult, eum de materia cuncta fecisse. Si enim ex illa usus est ad opera mundi, jam et materia superior invenitur, quae illi copiam operandi subministravit, et Deus subjectus materiae videtur, cujus substantia eguit (*Tertull.* adv. Hermog. cap. 89).

[1048] Ἐι γάρ ούκ έστι τής ὑ'λης αύτός αίτιος, αλλ' όλως ἐξ ὑποκειμένης ύλης ποιεῖ τά οντά, άσθενής ευρίσκεται *(Athanas.* do incarn. Verbi n. 2; conf. n. 3).

[1049] *Tertull.* adv. Hermogen. cap. 12; *Lactant.* Instit. Divin. lib. II, cap. 9.

[1050] *Tertull.* ibid. cap. 9.

[1051] *Василий Великий,* на Шестодн. бесед. 2, в “Творениях Святых Отцов,” V, стр. 26.

[1052] Опров. на Евномия кн. V, в “Творениях Святых Отцов,” VII, стр. 199-200.

[1053] De libero arbitr. lib. 1, cap. 2 (al. 5).

есть. Напротив, Он создал ее из ничего, чтобы не была равной ни Тому, кем создана, ни Сыну Его, через которого создана."[1054]

Что же касается до изречения древних, которое так часто повторяли они: "из ничего не бывает ничего," то изречение это в известном смысле совершенно справедливо: т.е. само собой из ничего никогда не может произойти что либо. Но мы и не говорим, чтобы вселенная возникла из ничтожества сама собой, а веруем, что *бесконечное всемогущество* Божие произвело ее из небытия в бытие, и следовательно, указываем силу, которая была в состоянии сделать это, хотя и непостижимым для нас образом.[1055]

§ 56. Бог сотворил мир не от вечности, а во времени, или вместе со временем

Если мир создан из ничего, значит, он некогда не существовал; значит, он имел начало, и создан не от вечности, но во времени, или точнее, вместе со временем. Ибо время есть не что иное, как преемственность вещей, как необходимая форма бытия существ и предметов ограниченных, подлежащих переменам. Потому оно не могло иметь места прежде этих существ, а могло явиться только вместе с ними, — так что начало мира есть вместе начало времени, и когда сотворен первый, тогда же сотворено и последнее.[1056] Православная Церковь действительно и учит, что Бог есть "Творец не только вещей, но и самого времени и века, в который вещи получали бытие" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 33), что "предведение и предопределение были в Боге прежде бытия всех вещей" (там же отв. на вопр. 30), и Он "знал все прежде сотворения мира" (там же отв. на вопр. 26). Священное Писание также подтверждает:

а) что некогда мир не существовал. Мысль эта выражается в словах Псалмопевца, обращенных к Богу: *прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог* (Псал. 89:3); в словах самого Бога: *и ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5), и в словах апостола Павла: *благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа..., так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви* (Еф. 1:3-4. См. также Кол. 1:17; Сир. 23:29; Прит. 8:23).

б) что мир имел свое начало. *в начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их* (Мар. 10:6). Тоже самое можно видеть в текстах: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1);[1057] *в начале Ты, [Господи,] основал землю, и небеса — дело Твоих рук* (Псал. 101:26), хотя иногда выражение: *в начале* имеет в Священном Писании и другой смысл, и именно значит: прежде всего, прежде бытия мира, от вечности (Ин. 1:1; Прит. 8:23).

в) наконец, что и самое время, подобно миру, некогда не существовало и сотворено Богом. *От века я помазана,* говорит Ипостасная Премудрость Божия, *от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов* (Прит. 8:23-25). А святой Апостол присовокупляет, что этой-то Ипостасной Премудростью Бог Отец *и веки сотвори* (Евр. 1:2).

Раскрывая и защищая эту истину, Святые Отцы и учители употребляли преимущественно следующие рассуждения:

а) если мир создан Богом, то создан не от вечности, ибо причине производящей необходимо существовать прежде того, что от нее происходит;[1058]

[1054] In Genes. contra Manich. lib. 1, cap. 2.

[1055] Как несправедливо, на основании одной непостижимости для нас сотворения вещей из ничего, отвергать эту истину, показывает святой Иоанн Златоуст (in Genes. homil. II, n. 4).

[1056] Замечательны об этом слова блаж. Августина: "procrul dubio, non est mundus factus in tempore, sed *cum tempore.* Quod enim fit in tempore, ct post aliquod fit, et ante aHqiiod tcmpus; post id, quod praeteritum est, ante id, quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus.". (De civit. Dei lib. XI, cap. 6).

[1057] "Премудро изъясняющий нам бытие мира, рассуждая о мире, весьма кстати присовокупил: *в начале сотворил*, т.е. в начале времени τοῦτ ἐστιν, ἐν ἀρχή ταύτη τή κατά χρόνον (См. *Василий Великий,* в Шестодн. бесед. 1, в "Творениях Святых Отцов," V, стр. 9). *Святой Амвросий* также замечает: in principio itaque temporia coelum et terram Deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum: dies autem tomporis portio est, non principium (in Hexaëm. lib. 1, cap. 6).

[1058] *Athenag.* Legat. pro Christian, cap. 16.

б) если мир создан из ничего, то создан не от вечности, ибо некогда не существовал;[1059]

в) мир подлежит изменяемости и существует во времени, следовательно, создан не от вечности, потому что изменяемость и время, как бы далеко мы ни простирали их к началу, не могут быть представлены без начала.[1060] Вместе с тем защитники истины не оставляли без разрешения и недоумений, какие предлагаемы были относительно ее в то время.

Утверждать, что мир создан Богом не от вечности, а во времени, — говорили некоторые, — значит утверждать, что и сама мысль о мире, само намерение создать мир в Боге не вечны, а возникли только с известного времени, и следовательно, значит допускать в Боге изменяемость. Против этого блаж. Августин замечал, что вечное намерение Божие создать мир и создание мира только во времени не находятся в противоречии; Бог от вечности имел мысль о мире, от вечности определил создать его, но создать с известного времени; следовательно нет основания предполагать, будто Бог как либо изменился, когда действительно произвел мир.[1061]

Другие останавливались на понятии о Боге, как существе высочайше-деятельном, и спрашивали: что делал Бог прежде сотворения мира, если мир создан не от вечности? “На это мог бы отвечать только сам Бог, говорил святой Ириней, а нам Священное Писание ничего о том не открыло.”[1062] “Я не скажу, писал блаж. Августин, как сказал некто, решая этот вопрос, что Бог готовил тогда геенну для покушающихся постигнуть непостижимое, а охотнее скажу: не знаю, не знаю.” И несколько далее: “так как прежде сотворения неба и земли не было еще никакого времени, то зачем спрашивать, что делал *тогда* Бог? Не было и *тогда,* где не было времени.”[1063] У святого Григория Богослова читаем касательно этого предмета следующее: “Спрашиваю: если Богу нельзя приписать бездеятельности и несовершенства, то чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? — Она созерцала Вожделенную светлость Своей доброты, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества, как известно сие единому Божеству, и кому открыл то Бог. Мирородный ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведет впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все перед очами, и что будет, и что было и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое позади; а для Бога все сливается в одно, и все держится в мышцах великого Божества.”[1064]

Еще некоторые говорили, что так как Бог от века есть Господь и Владыка, то от вечности надлежало существовать и миру, над которым Он владычествует; или умствовали, что если Бог от века обладает всемогуществом, то Ему необходимо было от вечности создать и мир. На первое мнение, высказанное первоначально еще Гермогеном, отвечал Тертуллиан, — что названия — *Господь* и *Владыка* (Dominus) выражают в Боге не существо Его и не какое либо внутреннее Его свойство, а только внешнее отношение к миру, потому что Господом и Владыкой Он со делался только во времени, с тех пор, как явился мир.[1065] Необоснованность же второго умствования, принадлежащего Оригену, ясно показал святой Мефодий, заметив, что этим умствованием предполагается, будто Бог не был бы всемогущим, если бы не создал вселенной, и следовательно, будто Он всемогущ и вообще всесовершен не сам по себе, не по своей природе, а в зависимости от вещей, Им сотворенных.[1066]

§ 57. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле творения

Исповедуя, что Бог сотворил мир, православная Церковь приписывает это великое дело не единому какому либо Лицу Пресвятой Троицы, но всем вместе. Так в самом Символе Веры она называет Бога Отца *Творцем,* говорит о Сыне: *Имже вся быша,* и называет Святого Духа *животворящим.* Еще

[1059] *Cyrill. Alex.,* lib. 1 in Evangel. Joannis cap. 6; *Gregor. Magn.* lib. XVI Exposit. moral. Iob. cap. 21 et lib. XXVII, cap. 3.
[1060] *Augustin.* de civit. Dei lib. XI, cap. 4, n. 2; lib. XII, cap. 15, n. 2.
[1061] *Augustin.* Confess. lib. XI, c. 10. 11; de civit. Dei lib. XI, c. 4, n. 2.
[1062] Adv. haeres lib. II. c. 28, n. 3.
[1063] Confess. lib. XI, c. 12, 13; non enim erat *tunc,* ubi non erat tempus.
[1064] Песнопен. Таинств., слово 4, в “Творениях святых Отцов,” IV, стр. 228-229.
[1065] *Tertull.* adv. Hermog. cap. 3. Conf. *Augustin.* de civit. Dei lib. XII, c. 15.
[1066] *Method.* περί γβνητών, apud *Phot*. Biblioth. cod. CCXXXV, pag. 935, Genev.. 1612.

яснее выражается это в послании восточных патриархов о православной вере: “веруем, что Триипостасный Бог, Отец, Сын и Святой Дух, есть Творец всего видимого и невидимого” (чл. 4)[1067]

В Священном Писании находим ясные основания для такого учения. Ибо, кроме многих мест, где творение усвояется Богу вообще (Быт. 1:1; Ис. 45:7; Иер. 10:12; Псал. 113:23; 133:3; Деян. 14:15; 17:24; 1Кор. 11:12; Евр. 3:4), есть и такие, где усвояется оно в частности:

а) Богу Отцу. Например: *один Бог Отец, из Которого все* (1Кор. 8:6; Евр. 2:10). И слова молитвы апостольской: *Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и всё, что в них,* — обращены собственно к первому Лицу пресвятые Троицы; потому что далее читаем: *Ты устами отца нашего Давида, раба Твоего, сказал Духом Святым: что мятутся язычники, и народы замышляют тщетное? Восстали цари земные, и князи собрались вместе на Господа и на Христа Его. Ибо поистине собрались в городе сем на Святаго Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским, чтобы сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой* (Деян. 4:24-28).

б) Богу Сыну. Например: *все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3); или: *Им создано всё, что на небесах и что на земле..., все Им и для Него создано* (Кол. 1:16; срав. Евр. 1:3).

в) Богу Духу Святому. О Нем говорит праведный Иов: *Дух Божий создал меня* (Иов. 33:4), и Псалмопевец: *словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их* (Псал. 32:6; срав. Псал. 103:30);[1068] а священный Бытописатель изображает Духа Божия *носившимся,* при творении мира, *над водою,* и как бы вливавшим жизнь в новосозданное вещество (Быт. 1:2).[1069]

Святые Отцы и учители Церкви также приписывали сотворение мира и Богу вообще,[1070] и в частности Богу Отцу,[1071] Богу Сыну или Слову,[1072] и Богу Духу Святому,[1073] замечая при том, что не каждый порознь, но все вместе Они произвели вселенную.[1074] А чтобы обозначить, в чем именно состояло участие каждого из Лиц пресвятой Троицы в деле творения, святые учители выражались, что “Отец сотворил мир через Сына в Духе Святом;” или: “все от Отца через Сына в Духе Святом,”[1075] впрочем не в том смысле, будто Сын и Святой Дух исполняли какую-либо роль орудия и рабское служение при творении, но в том, что Они созидательно совершили отчую волю.[1076] И такое учение имеет основание в

[1067] Также и в Богослужебных книгах, напрямер: 1) “Всесильный и превечный Боже наш, Отче Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, самый сый всему миру Творец, и всея твари благословение, призри милосердым своим оком на нас, смиренных и недостойных рабов Твоих.” — 2) “Христе Боже наш, иже мудростию вся содеявый и из несущих во еже быти приведый, благослови венец лета.”.. 3) “Святым Духом всяческая, еже быти имут, прежде бо всех Бог, всех господство, свет неприступен, живот всех.”. (Книг. молебн. пен. л. 124 на обор. М. 1814; Октоих, ч. II, л. 150 на обор. М. 1838; Мин. за Сент. л. 3 на обор. М. 1837).

[1068] “Но как у Бога, замечает на этот текст святой Василий Великий, Слово не устами произносимое, но живое, самостоятельное, вседейственное; так у Бога Дух — не разливающееся дыхание, не рассеивающийся воздух, но сила освящающая, самосущная, самобытная, самостоятельная” (против Евном. кн. V, в Творениях святых Отцов VII, стр. 181).

[1069] “Слово: *носился* в переводе употреблено вместо слова: *согревал* и *оживотворял* водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу. Подобная сей мысль, говорят, означается сим словом и в настоящем месте. Дух носился, то есть, приготовлял водное естество к рождению живых тварей. Таким образом из сего достаточно объясняется предлагаемый иными вопрос: без действия ли оставался Дух Святой в деле творешя?” (*Василий Великий* на Шестодн. Бесед. 2, в “Творениях Святых Отцов,” V, стр. 33-34).

[1070] *Justin.* Apolog. II, 4; *Athenag.* Legat. pro Christ. XVI; *Iren.* adv. haer. II, cap. 2, n. 5 и др.

[1071] *Clem. Rom.* 1 ad Corinth, n. 19; *Iren.* adv. haer. II, 2, n. 6; IV, 20, n. 1; V, 17, n. 1; *Athanas.* Expos. fidei n. 1.

[1072] *Justin*. Cohort. ad Graec. n. 15; *Iren*. adv. haer. IV, 20, n. 1; V, 18, n. 2; *Tertull.* adv. Hermog. cap. 22; *Greg. Thaumat.* Orat. paneg. in Origen. 11. 4; *Athanas*. Exposit. fidei n. 2; *Chrysost.* in Hebr. homil. II, n. 3; *Epighan.* Ancorat. 28; *Augustin.* in Psalm. 33.

[1073] *Theophil*. ad Autol. 1, n. 7; *Василий Великий,* на Евном. кн. V, в “Творениях Святых Отцов,” VII, стр. 181; *Кирилл Александрийский,* о Святой Троице гл. 22, в Хр. Чт. 1847, III, стр. 42.

[1074] *Iren*. adv. haer. IV, 20, n. 1; *Augustin.* de vera relig. cap. 7, n. 13.

[1075] *Athanas.* Serm. III, n. 5: ὁ γάρ Πατήρ διά τοϋ Λόγου έν τώ Πνεύματι κτίζει τά πάντα (Conf. De communi Patr., Fil. et Spir. S. essentia n. 48); *Ephraem.* in Genes. 1, 1; *Cyrill. Alex.* de fide ad Reg. Serm. II, n. 51: Πράττεται πάντα παρά τοϋ Θεοΰ καί Πατρός δι' Ύιοϋ έν Πνεύματι; contra Julian, lib. III: φαμέν οϋν είναι τόν Θεον καί Πατέρα δι' Ύιοϋ έν Πνεύματι τών όλων δημιουργόν; *Epiphan.* fid. cathol. expos. n. 14.

[1076] *Iren.* adv. haer V, 18, n 2. *Basil.* de Spir. S. cap. 8, n. 19, в “Творениях Святых Отцов,” VII, стр. 261.

самом Священном Писании, где точно говорится, что все *из* Отца (1Кор. 8:6; 2Кор. 5:18) *через* Сына (Ин. 1:3; Евр. 1:3 и др.) *в* Духе Святом (Ефес. 2:18), что *все из Него, Им и к Нему* — εξ αύτοϋ, καί δι' αύτώ, καϊ έν αύτώ τά πάντα (Рим. 11:36).[1077]

Конкретнее эту мысль представляет святой Григорий Богослов, когда, изображая порядок творения, говорит: "Бог (Отец) измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы, — и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом."[1078] Еще яснее и подробнее — святой Василий Великий в следующих словах: "в творении их (ангелов) представляй первоначальную причину (προκαταρκτική αίτία) сотворенного — Отца, и причину созидательную (δημιουργική) — Сына, и причину совершительную (τελειωτική) — Духа, так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действом Сына, и совершаются в бытии присутствием Духа. Сущность же ангелов — святыня и пребывание в святыне. И никто да не подумает, будто бы утверждаю, что три начальственные Ипостаси и действование Сына несовершенны. Ибо одно начало существ, созидающее через Сына и совершающее в Духе. И у Отца, действующего вся во всех, не несовершенно действование, и у Сына не недостаточно созидание, если не совершено Духом. Ибо так ни Отец, созидающий единым хотением, не имел бы нужды в Сыне, однако хочет через Сына; ни Сын, действующий подобно Отцу, не имел бы нужды в содействии, однако и Он хочет совершать через Духа. *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их* (Псал. 32:6). Слово же — не знаменательное видоизменение в воздухе, производимое словесными орудиями, и Дух — не пар уст, исторгаемый дыхательными членами; но Слово, которое *в начале у Бога и Бог* (Ин. 1:1), и Дух уст Божиих — *Дух истины, Который от Отца исходит* (Ин. 15:26). Посему представляй Трех, — повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа."[1079] Наконец святой Иоанн Дамаскин называет Отца источником и причиной (πηγή γεννητική καί **π**ροβλητική) не только по отношению к Божеским Лицам, но, конечно — в другом смысле, и по отношению ко всему существующему, Сына — силой Отца, предустрояющей (δύναμις προκαταρκτική) творение всех вещей, а Святого Духа — совершителем (τελεσιουργός) всего творения.[1080]

Следует добавить, что —

а) учение об участии всех Лиц пресвятой Троицы в деле творения есть необходимое следствие учения об Их единстве и совершенной нераздельности по естеству и всем Божеским свойствам, и —

б) сам порядок и мера участия каждого из Них в этом деле вполне соответствуют Их личному порядку и отношению между собой.

§ 58. Способ творения

Касательно способа творения Богом вселенной Православная Церковь выражается иногда, что Он сотворил все *мыслью* (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 18), иногда — *хотением* (там же отв. на вопр. 14), иногда — словом или *повелением* (там же отв. на вопр. 22). И в этом она последует Слову Божию, которое свидетельствует, что Бог создал мир —

1) Разумом и премудростью: *Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом* (Прит. 3:19; срав. Псал. 135:5; Иер. 10:12), т.е. создал сообразно с теми высочайше-премудрыми умопредставлениями (идеями) своими, в которых Он от века созерцал все свои будущие создания: *ведомы Богу от вечности все дела Его* (Деян. 15:18; срав. Дан. 13:42; Сир. 23:29; 39:26). *от века я помазана,*

[1077] "В словах: " *все из Него, Им и к Нему,* в единое имя сведены отличительные свойства Отца и Сына и Святого Духа. Ибо один Бог, от Которого все; и один Господь Иисус Христос, Которым все; один также Дух Святой, в Котором все" *(Василий Великий,* на Евном. кн. V, в "Творениях Святых Отцов," VII, стр. 208).

[1078] Слово 38, в "Творениях Святых Отцов," III, стр. 240; срав. IV, стр. 157: καί τό έννόημα έργον ήν, Λόγω συμπληρούμενον καί Πνεύματι τελειούμενον.

[1079] О Святом Духе гл. 16, в "Творениях святых Отцов," VII, стр. 288. Также в другом месте: "Божеский Дух всегда окончательно совершает все, происходящее от Бога через Сына" (на Евном. кн. V, в "Творениях святых Отцов," VII, стр. 193); и далее: "кто отъемлет Сына, тот отъемлет начало созидания всяческих; ибо начало самостоятельности всего — Божие Слово, Которым *все было*. Кто отъемлет Духа, отсекает окончательное совершение творимаго; ибо посланием и сообщением Духа приводится в бытие получающее начало бытия" (там же стр. 200).

[1080] De fide orth. lib.. 1, cap 12; Conf. lib. II, cap. 2: κτίζει δέ (ό Θεός) έννοών καί τό έννόημα έργον ύφίσταται Λόγω συμπληροόμενον καί Πνεύματι τελειούμενον.

говорит также сама Премудрость Божия *от начала, прежде бытия земли... Когда Он уготовлял небеса, я была там..., когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его,... когда полагал основания земли, тогда я была при Нем* (Прит. 8:23,27,29). Действительность этих вечных Божиих умопредставлений, в которых мир существовал еще прежде, нежели получил подлинное (реальное) бытие, единодушно признавали Отцы и учители Церкви,[1081] и называли их первообразами (πρωτότυπα) всех вещей, предначертаниями (παραδείγματα), предопределениями (προορισμοί) и т.п.[1082] "Бог видел все, прежде чем стало существовать, пишет, например, святой Иоанн Дамаскин, от вечности представляя в уме своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, вследствие вечной Его, с хотением соединенной, мысли, которая есть предопределение, образ и предначертание."[1083] И в другом месте: "понятия Божии каждой из тех вещей, которые от Него имеют принять бытие свое, суть их образы, чертежи, или, как называет святый Дионисий, предопределения. Ибо в совете Его предначертаны образы всем вещам, которым предопределено быть и которые непременно будут."[1084]

2) В о л е й, х о т е н и е м, т.е. совершенно свободно, а не вследствие какой либо необходимости. Поэтому-то и говорится: *Бог наш на небесах [и на земле]; творит все, что хочет* (Псал. 113:11); *Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле, на морях и во всех безднах* (Псал. 134:6); *достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено* (Откр. 4:11). Поэтому же и древние учители Церкви исповедовали, что Бог сотворил мир не по какой либо нужде или принужденно, но единственно по своему изволению;[1085] что Он создал все, что хотел и как хотел;[1086] что воля Его есть и основание, и начало, и мера всех вещей,[1087] есть даже самое дело, которое мы называем миром.[1088]

3) С л о в о м. *И сказал Бог: да будет свет. И стал свет,* повествует священный Бытописатель, — *И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды..., И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды* и т.п (Быт. 1:3,6,9 и след.). *Он [сказал, и они сделались,] повелел, и сотворились,* восклицает Богодухновенный Псалмопевец (Псал. 148:5). Но под словом Божиим, замечают Святые Отцы Церкви, здесь не следует понимать какой либо членораздельный звук или слово, подобное нашему; нет, это творческое слово знаменует только мановение или выражение всемогущей воли Божией, произведшее из ничтожества вселенную (Откр. 4:11; Иер. 32:17).

"Создатель вселенной, говорит святой Василий Великий, имея творческую силу, не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, все величие видимого привел в бытие одним мановением воли... Когда же приписываем Богу голос, речь и повеление, тогда под Божиим словом не имеем ввиду звук, издаваемый словесными органами, и воздух, приводимый в сотрясение посредством языка, но, для большей ясности учащимся, хотим в виде повеления изобразить само

[1081] *Iren*. adv. haer. II, cap. 2; Origen. de princip. lib. I, cap. 2; *Euseb.* Praeparat. Evang. lib. XI, cap. 10; *Athanas.* contra gentes cap. 1; *Hieronym.* Comment. lib. 1, in epist. ad Ephes. cap. 1; *Cyrill. Alex.* lib. VII in Evang. Johann. cap. 16; *Augustin.* de Genesi ad litter. lib. V, cap. 18: Haec antequam fierent utique non erarit, quomodo igitur Deo nota erant, quae non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota igitur fecit, non facta coguovit; proinde antequam fierent, et erant, et non erant. Erant in Dei scientia, nou erant in sua natura.

[1082] Παραδείγματα δέ φάμεν είναι τούς έν Θεώ τών όντων ούσιοποιοῦς καί ένιαίως προϋφεστώτας λόγους, ους ή θεολογία προορισμούς καλεῖ, καί θεῖα καί άγαθά θελήματα, τών όντων άφοριστικά, καί ποιητικά, καθ' ους ό Ύπερούσιος τά όντα πάντα καί προώρισε καί παρήγαγεν. *Dionys. Areoyag.* de Divin. nomin. cap. 5, n. 8; Conf. cap. 7, n. 2.

[1083] Точн. излож. правосл. веры кн. 1, гл. 9, стр. 33, по русск. перев.

[1084] De imaginibus orat. III, n. 19, по-русски в конце "Правосл. Испов. Кафол. и Апост. Церкви восточной" стр. 265. М. 1838.

[1085] *Iren.* adv. haer. II, cap. 1, n. 1: "neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, quum sit solus Deus;" *Augustin.* de civit. Dei XI, cap. 24: "liberrima voluntate fecit."..; *Theodoret.* in Genes. quaest. III; *Damasc.* de fide orth. II. cap. 2.

[1086] *Theothil.* ad Autolyc. 11, 13: καθώς βούλεται; *Hipyolyt.* adv. Noët. n. 10. 11: έποίησεν, ώς έθέλησεν; *Iren*. adv. haer. III, 8, n. 3: quemadmodum voluit...

[1087] *Ambros.* in Hexaëm. lib. 1, c. 5, n. 19: ex ipso principium et origo substantiae universorum id est ex voluntate ejus et potestate...; cap. 6: omnia reposita in ejus existimo voluntate, quod voluntas ejus fundamentum eit universorum; lib. II, cap. 2, n. 4: voluntas ejus mensura rerum est.

[1088] *Clem. Alexandrinus:* ού γάρ πότε άσθενεί ό Θεός. ώς γάρ τό θέλημα αΰτοΰ έργον έςί, καί τοΰτο κόσμος όνομάζεται (Paedag. lib. 1, cap. 6).

мановение в воле."[1089] Подобным образом рассуждают — святой Амвросий,[1090] святой Иоанн Дамаскин и другие.[1091]

Следовательно, если выразить кратко, как учит Священное Писание о способе сотворения вселенной, то учение это будет следующее: "Бог сотворил мир по вечным идеям своим о нем, совершенно свободно, единым мановением воли. В идеях от века предначертан был план мироздания; свободная воля определила осуществить этот план; мановение воли действительно осуществило." Но каким образом одно мановение всемогущей воли, одно творческое слово могло воззвать из ничтожества вселенную, — это Священное Писание называет тайной, которая понимается только верой: *верою познаём,* говорит святой Апостол, *что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое* (Евр. 11:3).

§ 59. Побуждение к творению и его цель

Так как Бог создал мир не в следствие необходимости, а совершенно свободно, то значит, создал по какому либо побуждение, — ибо мог и не создать. А так как создал премудростью и разумом, значит, создал для какой либо цели, — потому что премудрость не может действовать без цели.

Православная Церковь преподает нам об этом предмете следующее: "должно верить, что Бог..., будучи добрым и вседобрейшим, хотя сам в Себе пресовершен и преславен, сотворил из ничего мир с той целью, дабы и другие существа, прославляя Его, участвовали в Его блаженстве" (Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 8; срав. Простр. Катих. стр. 35, М. 1845). Следовательно, Церковь считает побуждением к творению единственно бесконечную доброту Творца, а целью творения, с одной стороны, славу Творца, а с другой — блаженство тварей.,

И углубляясь в Слово Божие, легко убеждаемся, что другого побуждения, которое могло бы расположить Всевышнего создать вселенную, представить нельзя, кроме одной его доброты. К этой мысли приводить нас Священное Писание —

а) частью уже в тех местах своих, где учит, что Бог есть существо всесовершенное (Псал. 114:3; Мат. 5:45), а следовательно, всеславное (Пс. 23:10; 28:3) и вседобрейшее (1Тим. 1:11; Пс. 15:11), что Он не нуждается ни в ком и ни в чем (Деян. 17:25,26), что Он от века существовал один без мира (Пс. 89:3; Ефес. 1:3-4), и следовательно, мог бы так же существовать и во веки веков, если бы не благоволил произвести другие существа; но —

б) еще более в тех местах, где, возводя взоры наши на сами творения Божии, восклицает: *благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс. 144:9; срав. Прем. 11:25-27); или призывает нас исповедовать Его милости, явленные в деле творения: *Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его. Славьте Бога богов, ибо вовек милость Его. Славьте Господа господствующих, ибо вовек милость Его; Того, Который один творит чудеса великие, ибо вовек милость Его; Который сотворил небеса премудро, ибо вовек милость Его; утвердил землю на водах, ибо вовек милость Его; сотворил светила великие, ибо вовек милость Его; солнце — для управления днем, ибо вовек милость Его; луну и звезды — для управления ночью, ибо вовек милость Его* (Пс. 135:1-9). Отцы и учители Церкви единодушно называли доброту Творца причиной творения. Вот, например, слова —

а) *святого Григория Богослова:* "поскольку для Доброты не достаточно было упражняться только в созерцании Себя самой, а надлежало, чтобы доброта разливалось, шла далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойственно высочайшей Доброте), то Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы, — и мысль стала делом;"[1092]

б) *святого Афанасия Великого:* "Бог добр, или лучше, самый источник доброты; а так как Доброму не свойственно что либо ненавидеть, то Он, не имея ни к чему ненависти, создал все из ничего Словом своим, Господом нашим Иисусом Христом»;[1093]

[1089] На Шестодн. бесед. 1, стр. 4, в V т. "Творений святых Отцов" по русск. перев., и бесед. 11, стр. 35 там же.

[1090] Naturae opifex lucem locutus est, et creavit. Sermo Dei voluntae est, opus Dei natura est *(Ambros.* in Hexaëm. lib. 1, cap. 9).

[1091] "Под *устами* и *глаголанием* — мы должны понимать обнаружение воли Божией; так как и мы свои сердечные мысли обнаруживаем устами и речью" (Точное изложен. прав. веры, кн. 1, гл. II, стр. 36).

[1092] Слово 45, в "Творениях святых Отцов," IV, стр. 156-157.

[1093] De incarnat. Verbi n. 3, in Opp. T. 1, p. 49, Paris. 1698.

в) *блаженного Феодорита:* “Господь Бог не имеет надобности в восхваляющих, но по единой своей доброте даровал бытие ангелам, архангелам и всякому созданию,” и далее: “Бог ни в чем не нуждается; но Он, будучи бездна доброты, благоволил не сущим даровать бытие;”[1094]

г) *святой Иоанна Дамаскина:* “добрый и вседобрый Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по (преизбытку) доброты своей благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его доброты.”[1095]

Равным образом и целью творения как Священное Писание, так и вслед за ним, и святые учители Церкви поставляют прежде всего славу Божию. Первое выражает эту мысль —

а) в чертах общих, когда говорит, что *все сделал Господь ради Себя* (Прит. 16:4), и *от Которого все* (Евр. 2:10);

б) гораздо яснее и прямее, когда свидетельствует, что *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20), — а в этом-то обнаружении высочайших совершенств и состоит внешняя слава Божия, — и что действительно *небеса проповедуют славу Божию* (Пс. 18:2), и *вся земля* исполнена *славы* Господа Саваофа (Ис. 6:3);

в) наконец со всею ясностью, когда заповедует нам: *прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии* (1Кор. 6:20); *едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (1Кор. 10:31), и когда вообще призывает небо и землю славословить Создателя: *Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господа, ибо Он [сказал, и они сделались,] повелел, и сотворились; поставил их на веки и веки; дал устав, который не прейдет. Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, дерева плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные, юноши и девицы, старцы и отроки да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесенно, слава Его на земле и на небесах (*Пс. 148:1-13). Из святых Отцов и учителей Церкви эту мысль выражают: *святой мученик Иустин,* говоря, что Бог создал мир “для проявления своего Божественного могущества;”[1096] *Феофил Антиохийский:* “все произвел Бог из небытия в бытие, чтобы из творений познаваемо и уразумеваемо было Его величие;”[1097] *Тертуллиан:* “из ничего создал (Бог мир) для прославления своего величия;”[1098] так же Афинагор, Афанасий Великий, Лактанций, Августин, Иероним и другие.[1099]

Что же касается до второй цели мира, блаженства сотворенных сущностей, то она —

1) сама собой открывается из того побуждения, по которому Бог благоволил создать мир. Если Бог произвел вселенную единственно по бесконечной своей доброте, желая, чтобы и другие существа вкусили сладость бытия и сделались причастниками Его доброты, то, очевидно, здесь и заключается одна из целей мира. С этой-то целью Бог и не престает *благотворить* (Деян. 10:38) своим созданиям, *Сам дая всему жизнь и дыхание* (Деян. 17:25), и притом *дающего нам всё обильно для наслаждения* (1Тим. 6:17), исполняет все *благом* (Пс. 103:28) и *все живущее по благоволению* (Пс. 144:16). В этом-то смысле и

[1094] In Genes. quaest. 4, в Хр. Чт. 1843, III, стр. 324-325. Cfr. *Chrysost.* Opp. T. 1, p. 157-158, ed. *Montfauc.*

[1095] Точное излож. правосл. веры кн. II, гл. 2. Таже мысль встречается у святого Дионисия Ареопагита (de divin. nomin. cap. 4) и блаж. Августина: in eo vero, quod dicitur: *vidit Deus quia bonum est,* satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed *sola bonitate* fecisse, quod factum est, id est, quia bonum (de civit. Dei lib. XI, cap. 24).

[1096] ...προς ένδειξιν τής θείας άυτοῦ δυνάμεως. *Justin.* Aristotelic. dogmatum evers. p. 111.

[1097] ... ἵνα διά τών έργων γινώσκηται καί νοηθή τό μέγεθος αύτοῦ. *Theophil.* ad Autolyc. 1, cap. 4.

[1098] De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suae. *Tertull.* Apolog. cap. 17.

[1099] *Athenag.* de resurrect, mort, cap. 12: εύδηλον, ότι κατά μέν τόν πρώτον καί κοινότερον λόγον, δι'έαυτόν καί τήν έπί πάσης τής δημιουργίας θεωρουμένην αγαθότητα καί σοφίαν έποίησεν ό Θεός τόν άνθρωπον...; *Athanas.* contra Arian. orat. II, n. 81; *Lactant.* Divin. instit. lib. VII, c. 6; *Augustin,* de lib. arbitr. III, 11, n. 32; *Hieronytn.* in Ephes. 1, 14.

древние учителя Церкви нередко выражались, что Бог сотворил все не для Себя, — ибо Он не нуждается ни в чем, а для нас, для своих творений.[1100]

2) есть необходимое следствие достижения цели первой. Нравственные существа (так как *одни* они и могут сами, т.е. свободно, стремиться к этой цели и достигать ее, а все прочие существа только исполнены славы своего Творца, только поведают ее разумным тварям, а сами сознательно не могут славословить Его), — нравственные существа, истинно прославляя своего Создателя, тем самым уже достигают и своего блаженства. Ибо истинно прославлять Бога они могут, как заповедал нам Спаситель, только *добрыми делами* и благочестивой жизнью (Мф. 5:16), а следствие добрых дел есть блаженство, по Его же учению о блаженствах (Мф. 5:3-12), и *благочестие,* как говорит Апостол, *благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей* (1Тим. 4:8).

Отсюда открывается, что, признавая целью мира славу Божию и блаженство сотворенных сущностей, так тесно соединенные между собой, мы отнюдь не отвергаем и мнения, что мир создан для нравственного развития разумных тварей и их постепенного усовершенствования в добре. Без постепенного усовершенствования в добре они не могут ни истинно прославлять Бога, ни достигать блаженства; следовательно, в некотором смысле можно назвать целью мира и это усовершенствование, только целью не главной и конечной, а, так сказать, предварительной и посредствующей по отношению к главным. Мы *созданы во Христе Иисусе на добрые дела* (Ефес. 2:10), для того, чтобы через эти дела славословить Господа и достигать блаженства.

§ 60. Совершенство творения и откуда зло в мире

“О твари так рассуждай, учит православная Церковь, что поскольку она сотворена Добрым, то и сама добра, с тем различием, что тварь разумная и свободная, когда уклоняется от Бога, становится злой, не потому, что такой создана, но этому причиной действия ее, противные разуму. Тварь же неразумная, поскольку не имеет свободы, совершенно добра по природе своей” (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 31). И в другом месте: “поскольку Творец, по существу своему, добр, посему все, что только Он сотворил, сотворил прекрасным, и никогда не может быть Творцом зла. Если же есть в человеке или демоне (ибо просто в природе мы не знаем зла) какое-нибудь зло, т.е. грех, противный воле Божией, то это зло происходит или от человека, или от диавола. Ибо то совершенно истинно и не подлежит никакому сомнению, что Бог не может быть виновником зла, и что посему совершенная справедливость требует не приписывать оного Богу» (Посл. восточ. патриарх. о прав. вере, член 4).

Священное Писание действительно и подтверждает —

а) с одной стороны, что все, созданное от Бога, создано совершенным. Так священный Бытописатель, повествуя о днях творения, неоднократно делает замечание: *И увидел Бог, что он* (то, что Им сотворено) *хорош* (Быт. 1:4; 10:12,18,21,25), а в заключение всего говорит: *и увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма* (31). Последующие писатели повторяют туже мысль в разных выражениях; например, Псалмопевец: *как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро* (Псал. 103:24); Екклезиаст: *все соделал Он прекрасным в свое время* (Еккл. 3:11; срав. Прем. 11:25); премудрый сын Сирахов: *все дела Господа весьма благотворны* (Сирах. 39:21); святой апостол Павел: *всякое творение Божие хорошо* (1Тим. 4:4).

б) с другой — что если есть зло в некоторых разумных созданиях, именно: в демоне и человеке, то это зло не от Бога, а от них самих. *Он был человекоубийца от начала*, сказал Спаситель о диаволе, *не устоял в истине*: *ибо нет в нем истины: когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи* (Иоанн. 8:44). *Одним человеком грех вошел в мир*, говорит так же Апостол, *и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5:12); или: *кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил* (1Ин. 3:8). В следствие того и заповедуется нам: *уклоняйся*

[1100] *Tertull,* adv. Marcion. 1, cap. 13: Deus mundum non sibi, sed homini fecit; *Greg. Nyss.* orat, cathech. c. 5; *Hilar.* tractat. in Ps. II, n. 14: Deus igitur, ex quo omnia sunt, nullo eorum indiget, quibus id, quod sunt, esse largitus est: omnia vero ad profectum eorum, quae gignerentur, creavit (in Patrolog. curs. compl. T. IX, p. 269); *Leo* — serm. II in Natal. Domini.

от зла и делай добро (Пс. 33:15); *омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло* (Ис. 1:15) и т.п.

Святые Отцы и учители Церкви раскрывали все эти мысли о совершенстве творения и начале зла в мире особенно в двух случаях: во-первых, когда опровергали лжеучение гностиков, маркионитов, манихеев и других еретиков, будто мир не совершенен и исполнен зла, и будто виновник этого зла есть сам Бог, или особое, злое начало, противоположное доброму; а во-вторых, когда писали толкования на Шестоднев. В первом случае, главные их соображения состояли в следующем: "зло не есть какая либо сущность, имеющая действительное бытие, подобно другим существам, созданным Богом, а есть только уклонение существ от естественного своего состояния, в котором поставил их Творец, в состояние противоположное. Потому не Бог есть виновник зла, но оно происходит от самых существ, уклоняющихся от своего естественного состояния и предназначения. И так как уклоняться от своего естественного состояния сами собой могут только существа нравственные, то и зло, в строгом смысле, есть одно — нравственное. На физическое же зло должно смотреть, частью как на следствие зла нравственного, частью как на наказание, посылаемое Богом за грехи, и как на средство к исправлению грешников."[1101]

А в своих толкованиях на Шестоднев святые учителя по порядку рассматривали каждый класс созданий Божиих, явившихся в тот или другой день, и подробно показывали следы изумительной премудрости Божией в их совершеннейшем устройстве.[1102] Здравый разум, на основании одной идеи о Боге, охотно соглашается с учением Священного Писания и святых Отцов о совершенстве творения и начале зла в мире. Бог есть существо высочайше-премудрое и всемогущее, следовательно, Он и не мог создать мир несовершенным, не мог создать в нем ни одной вещи, которая была бы недостаточна для своей цели и не служила к совершенству целого. Бог есть существо святейшее и вседобрейшее; следовательно, Он не мог быть виновником зла ни нравственного, ни физического. И если бы Он создал мир несовершенный, то или потому, что не в силах был создать более совершенного, или потому, что — не хотел. Но оба эти предположения равно несообразны с истинным понятием о Существе высочайшем.

§ 61. Нравственное приложение догмата

Вникая в смысл догмата о творении Божием, можем поучаться многому и по отношению к Богу, и по отношению к Его созданиям.

1) Бог сотворил вселенную, а с нею и нас, единственно по бесконечной своей доброте и любви, не имея ни в ком и ни в чем нужды; итак, первое чувство, каким должен исполняться каждый из нас при взгляде на окружающую нас природу и при сознании собственного бытия, есть чувство глубочайшей признательности к Создателю.

2) В создании вселенной из ничего, в ее поразительной громадности, в ее мудром устройстве и в целом, и в частях, до малейших подробностей, в изумительном разнообразии существ, ее населяющих, и свойств, которыми наделены эти существа, Бог проявил свое бесконечное всемогущество, величие и премудрость, так что вообще мир есть зерцало Божественных совершенств; будем же как можно чаще приникать в это зерцало, чтобы, видя перед собой образ своего Господа, ходить в Его присутствии и подражать Его совершенствам.

3) Главнейшая цель создания вселенной — это есть слава Творца. И окружающий нас мир, отображая в себе так ясно совершенства Божии, есть по истине величественный храм, в котором все неумолчно хвалит и славословит своего Создателя; научимся же и мы присоединять свой хвалебный глас к голосу всей природы, научимся славить Бога и *в телах... и в душах..., которые суть Божии* (1Кор. 6:20), и *все делать в славу Божию* (1Кор. 10:31).

[1101] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. cap. 4, n. 18-35; *Theophil.* ad Autolyc. 11, 27; *Tatian.* ad Graec. XI; *Iren.* adv. haer. IV, 29, n. 1; *Tertull.* adv. Marcion. 1, 16,25,26; 11, 6,14; *Origen.* contra Cels. IV, 54,55; *Athanas.* contra gent. cap. 7; *Ambros*. in Hexaëm. 1, cap. 8; *Григорий Богослов,* в "Творениях святых Отцов," III, стр. 320; *Василий Великий,* там же VIII, стр. 142-163; *Augiistin.* contra Manich. 11, 29. n. 43; de civit. Dei XII, 5,6; *Иоанн Дамаскин,* Точное излож. прав. веры III, гл. 20.

[1102] См. Толкования на Шестоднев или на книгу Бытия: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Амвросия, Григория Нисского, Ефрема Сирина и др.

4) Все создания Божии совершенны, и совершенство их состоит в том, что каждое из них вполне достаточно для цели, к которой предназначено; будем же уважать это совершенство тварей, никогда не позволяя себе злоупотреблять какой либо вещью, или существом, вопреки их природе и назначению.

5) Все создания Божии прекрасны: научимся любить это прекрасное, как дело рук нашего Господа; но любить так, чтобы из-за тварей не забывать Творца, а, напротив, чтобы через рассматривание красоты видимой только более и более возвышаться нам к созерцанию невидимой, не созданной, высочайшей красоты Божией, и к ней-то привязываться всей своей душой, в ней-то искать для себя истинного блаженства.

О главных видах творений Божиих

1. О мире духовном

§ 62. Учение Церкви и краткий обзор ложных мнений о догмате

Учение православной Церкви о мире невидимом или духовном, собственно как творении Божием, можно представить в следующих кратких чертах: “Ангелы суть духи бесплотные, одаренные умом, волей и могуществом... Они сотворены прежде мира видимого и человека...; разделяются на девять ликов..., и сами злые ангелы сотворены от Бога добрыми, но сделались злыми по собственной воле” (Простр. Хр. Катихиз. о перв. члене; Правосл. испов. ч. 1, отв. на вопр. 19-21).

Это догматическое учение, которое, как увидим, во всех своих частях постоянно существовало в Церкви, во всех также своих частях подвергалось и разным частным мнениям, или даже было отвергаемо. Так, были и есть люди, которые отвергали и отвергают самое *бытие* ангелов, добрых и злых, основываясь, главным образом, на той мысли, будто места Священного Писания об ангелах надо понимать в смысле переносном.[1103] Были и такие, которые имели свои частные мнения касательно *природы* ангелов — многие приписывали ангелам, как добрым, так и злым, тела, хотя, большей частью, самые тонкие, огненные или эфирные;[1104] некоторые считали ангелов низшими, по достоинству природы, сравнительно с душой человеческой.[1105] Третьи заблуждались касательно *происхождения* ангелов, и во первых, касательно способа происхождения, утверждая, будто ангелы не сотворены Богом, а истекли из существа Его;[1106] во-вторых, заблуждались касательно времени происхождения, полагая, что ангелы сотворены или вдруг по сотворении вещества до образования еще из него мира видимого,[1107] или в день первый вместе с светом,[1108] или по создании уже всего мира вещественного и человека.[1109] Еще некоторые учили, будто падшие духи *злы по самой своей природе* и от начала, а не сделались злыми по собственной воле.[1110] Не мало частных мнений существовало относительно *числа и степеней* ангелов добрых и злых, относительно того, как и почему пали ангелы, в чем состоял первый грех их и т.п.

Достоинство всех этих, изложенных и не изложенных, мнений откроется само собой при подробнейшем раскрытии православного учения о духах добрых и злых, как творениях Божиих.

1.1. О духах добрых или ангелах

[1103] *Hobbesius,* Leviath. cap. 34; *Semler,* Dissert, de daemoniacis, Halae 1760; *Schott,* Epitom. theol. Christ, dogmat. p. 83, и друг.

[1104] *Justin.* Dialog, cum Tryph. c. 57; *Clem, Alex.* Strom. IV, 3; *Tatian* adv. Graec. XII.

[1105] *Tertull.* adv. Marcion. II, 8. 9; *Origen.* in Matth. T. X, n. 13; in Joan. T. I, n. 24.

[1106] Мнение Керинфа, Карпократа, Сатурнина и других. Vid. apud *Angustin.* contra Faust. XV, 5 et de Gen. ad litter. VII, 2, n. 3.

[1107] *Gennad.* De dogmat. eccles. cap. X, in Patrolog. Curs. compl. T. LVI1I, p. 983.

[1108] *Epiphan.* Haeres. LXV, 4. 5; *Augustin.* de civ. Dei XI, 7. 9.

[1109] Этого мнения держались некоторые и в древния времена, как видно из слов блаженного Августина (De civit. Dei XI, c. 2), и в новейшие, например, Шуберт *(Schubert.* Inst. theol. Dogmat. 1, c. 4, § 51).

[1110] Именно: Евиониты, Гностики и вообще Дуалисты. Vid. apud *Clem. Alex.* homil. XIX, n. 12. 13.

§ 63. Понятие об ангелах и достоверность их бытия

Имя *Ангел* (Ἄγγελος, מלאך) посланник, вестник), по выражению еще древних учителей Церкви, есть имя должности, а не природы.[1111] Потому неудивительно, если в Священном Писании оно усвояется разным посланникам Всевышнего, возвещавшим или возвещающим волю Его. Так, в Ветхом Завете оно приписывается: самому Мессии, который, впрочем, называется не просто Ангелом, но *Ангелом Завета* (Мал. 3:1), Моисею (Числ. 20:16) и другим пророкам (Агг. 1:3; Ис. 33:7), священникам (Мал. 2:7), даже вещам бездушным, творящим слово Господне (Пс. 77:49); а в Новом Завете — Предтече Спасителя (Мф. 11:10), ученикам Его (Лук. 9:52), ученикам Предтечи (Лук. 7:18-24) и предстоятелям церквей (Откр. 1:20; 2:1). Но в строгом и собственном смысле ангелами называются в Священном Писании существа особого рода, отличные от Бога и от человека, существа духовные, действительные, а не воображаемый; и это в бесчисленных местах как Ветхого, так и Нового Завета, которые никак нельзя объяснять переносно, без крайнего насилия смыслу речи.

Вот несколько примеров из Ветхого Завета:

а) Об Иакове патриархе повествуется: *И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака; [не бойся]. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему* (Быт. 28:12-13). Здесь ангелы ясно отличаются от Бога и от человека, и, хотя это видение последовало во сне, но так же конечно должны быть признаваемы за существа действительные, как и Бог, явившийся вместе с ними, — тем более, что сам сон Иакова случился по устроению Божию.

б) В книге Иова читаем: *человек праведнее ли Бога? и муж чище ли Творца своего? Вот, Он и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки* (Иов. 4:17-18). Здесь также отличаются ангелы и от Бога и от человека, и представляются по природе высшими человека; но возможно ли было бы сделать это сравнение, если бы ангелы действительно не существовали?

в) Псалмопевец делает подобное же сравнение между человеком и ангелами, только в более сильных словах: *что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его* (Пс. 8:5-6).

г) Хотя имя ангелов, как мы заметили, усвояется иногда и пророкам, но в собственном смысле ангелы ясно отличаются от пророков: потому что являются к ним от лица Всевышнего и возвещают волю Его. Так являлся ангел Илии (4Цар. 1:3,15), Даниилу (Дан. 3:49; 6:22), Захарии (Зах. 1:14).

Еще более ясные и решительные доказательства раскрываемой истины находим в Новом Завете: в изречениях как самого Спасителя, так и Апостолов.

Спаситель, например, говорит:

а) *Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы* (Мф. 13:37-39). В этом изречении ангелы представляются точно также существующими, как и Сын человеческий и мир, и сыны царствия.

б) *Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного* (Мф. 18:10). Здесь ангелы изображаются не только существами действительными и личными, но и поставленными в ближайшем отношении к Богу.

в) *Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими* (Лук. 12:8-9). Значит, ангелы составляют собой особый определенный класс существ, отличный от чёловеческого рода.

г) *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13:32). Ангелы здесь представляются жителями неба, обладающими совершеннейшим ведением сравнительно с людьми и так же несомненно существующими, как существуют Отец и Сын.

[1111] *Origen*. contra Cels. V, 4: τούτους δή άγγέλους από τοϋ έργου άυτών μεμαθηχότες καλεΐν. *Hilar.* de Trinit. V, 22; *Augustin.* Serm. 1 in Ps. CIII, n. 15; *Sev. Gab.* homil. III, p. 103 (edit. *Aucher):* angeli nomen non nat urae eat, sed ministerii est nomen.

д) *Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей* (Мф. 25:31; срав. 16:27; Лук. 9:26). Сын человеческий приидет на суд, без сомнения, сопутствуемый существами действительными.

е) *В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах* (Мф. 22:30). Эти слова, в которых так непререкаемо ангелы признаются существами действительными, тем более замечательны, что их изрек Спаситель перед саддукеями, отвергавшими бытие ангелов (Деян. 23:8), и таким образом засвидетельствовал, что Он предлагал учение об ангелах отнюдь не по какому либо приспособлению к ложным понятиям своих слушателей, как дерзают предполагать вольнодумцы,[1112] а единственно по непреложной истинности этого учения.

Из числа святых Апостолов достаточно выслушать свидетельства двух первоверховных:

а) Святой Петр говорит: *им* (Пророкам) *открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес, во что желают проникнуть Ангелы* (1Пет. 1:12). Здесь ангелы ясно отличаются от других посланников и вестников Божиих, пророков и апостолов, и представляются существами особого рода, высшими, разумно-свободными.

б) Святой Павел пишет к возлюбленному ученику своему Тимофею: *пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения* (1Тим. 5:21). Если, таким образом, Апостол призывает во свидетели, вместе с Богом Отцом и Господом Иисусом, ангелов: то, очевидно, приписывает им несомненное бытие.

в) А в послании к Евреям тот же Апостол, сравнивая Спасителя с ангелами, говорит: *будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя. Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя..., Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии* (Евр. 1:4-6). Отсюда также очевидно, что Апостол признавал ангелов существами действительными, и притом высшими в ряду прочих существ.

Доказательства, что Святая Церковь Христова с самого начала своего веровала в бытие ангелов, бесчисленны. Таковы — все древние символы, в которых Бог называется, между прочим, *Творцом невидимого*, т.е. мира духовного.[1113] Таковы же, в частности, свидетельства учителей Церкви: Иустина мученика, Афинагора, Евсевия, Василия Великого, Григория Богослова, Августина и многих других,[1114] которые приводить здесь считаем излишним, так как в веровании Церкви касательно бытия ангелов никто и никогда не сомневался.

Получив из божественного Откровения мысль, что есть еще мир духовный, кроме мира видимого, есть ангелы, здравый разум человеческий может и собственным путем приближаться, в некоторой степени, к этой истине.

История говорит нам, что вера в бытие ангелов существовала во все времена и у всех народов, при всем различии их религий, что она почти столько же всеобща в человеческом роде, как и вера в бытие Бога.[1115] Как же смотреть на это явление? Чем объяснить его? Самое естественное и непринужденное объяснение — то, что учение об ангелах перешло во все религиозные системы разных народов из религии первобытной, и есть один из остатков, хотя немало искаженный, того первоначального Откровения, которое даровано было Богом еще праотцам рода человеческого в раю, и потом распространилось от них между всеми их потомками.

[1112] См. выше примеч. 1103.

[1113] В символе церкви Иерусалимской читается: πιστεύω είς ένα Θεόν..., όρατών τε πάντων καί άοράτων ποιητήν; в символе церкви антиохийской, по тексту Кассиана: credo in... creatorem omnium visibilium et *invisibilium* creaturarum; в символе церкви кесарийской: πιστεύω είς... τόν τών άπάντων όρατών τε καί άοράτων ποιητήν (Vid. apud *Bynghan.* Origin. eccles. lib. X, cap. 4).

[1114] *Justin.* Apolog. 1, n. 6; *Athenag.* Legat. n. 10; *Euseb.* Demonstr. Evang. III, cap. 5; *Василий Великий*, "Творения святых Отцов" V, 271; *Григорий Богослов,* там же III, 240; *Augustin.* Serm. 1, in Ps. CIII: quamvis non videamus apparitiones angelorum, tamen angelos esse, novimus ex fide et multis apparuisse legimus.

[1115] Об этом свидетельствовали и древние *(Tertull.* Apolog.. c. 22; *Cyprian.* de idol. vanit. p. 226, ed. Maur.; *Athenag.* Legat. pro Christ. n. 23), свидетельствуют и новейшие *(Ramsay,* Voyages de Cyrus...; *Carli Rubi,* Lettre américane...).

В мире вещественном мы видим чрезвычайное множество и разнообразие существ, замечаем между ними различные степени и классы, одни других высшие, одни других совершеннейшие; можем ли по аналогии не заключать, что нечто подобное должно быть и в мире духовном, — что, кроме души человеческой, которая одна только известна нам, как дух, должны существовать и другие бесчисленные духи и классы духов, которые так же возвышаются одни над другими по степени совершенств и как бы образуют непрерывную лестницу, начинающуюся с души человеческой и восходящую до Бога? По крайней мере, совершенно невероятно, чтобы весь мир духовный ограничивался только душами человеческими, когда вещественный мир так изумительно велик и разнообразен.

Если целью мира и здравый разум не может не признать, с одной стороны, славы Творца, а с другой — счастья и блаженства тварей (§ 59), то и в этом отношении представляется необходимым существование духов. Как ни много совершенств своих проявил Господь и в создании тварей вещественных, но сами эти создания неспособны понимать проявленные в них совершенства Божии и славословить своего Творца. Как ни обильно излил Он и на них блага жизни, но наибольшая часть существ мира вещественного не имеет способности даже чувствовать собственное бытие, а другие хотя способны чувствовать бытие, но не в состоянии сознавать его разумно и наслаждаться им сознательно. Одни существа духовно-разумные способны понимать совершенства своего Творца, проявленные как в них самих, так и в создании мира вещественного; одни они могут прославлять Его и словом разумным и благочестивой жизнью; одни они способны не только чувствовать, но и сознавать раздельно всю сладость бытия и наслаждаться истинным счастьем и блаженством.

§ 64. Происхождение ангелов от Бога и время их происхождения

Известно, что священный Бытописатель, изображая творение мира, не сказал ясно о происхождении ангелов. И это, как полагали Святые Отцы Церкви, по двум причинам: во-первых — потому, что, вследствие неспособности тогдашних Иудеев возвышаться к предметам сверхъестественным, Моисей имел в виду начертать перед своими соплеменниками историю только мира видимого, чтобы научить их, по крайней мере, через ряд доступных им предметов, познавать истинную Причину всего существующего;[1116] а во-вторых — потому, что не безопасно было говорить с ясностью о бытии высших, духовных существ таким людям, которые еще не довольно были утверждены в истине единства Божия, и склонны были впадать в многобожие и идолопоклонство.[1117] Не смотря, однако, на умолчание Моисея о сотворении Богом ангелов, истина эта несомненно проповедуется в Слове Божием. Она выражена:

а) В тех местах, где говорится, что все, существующее вне Бога, получило бытие от Него. Например: *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть* (Ин. 1:3); *Ибо все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11:36); *всякий дом устрояется кем-либо; а устроивший всё есть Бог* (Евр. 3:4; срав. Еф. 3:9; Откр. 4:11).

б) Прямее и яснее — в словах Ездры: *Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются* (Неем. 9:6). Здесь под именем *все воинство их* (небес), сотворенного Богом, разумеются ангелы, которые, действительно, называются этим именем в Священном Писании (Лук. 2:13), и изображаются окружающими престол Всевышнего и поклоняющимися Ему (Ис. 6:3; Откр. 7:11; Пс. 96:7).

в) Наконец, со всею ясностью — в словах Апостола: *Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано* (Кол. 1:16). *Невидимое* означает здесь мир духовный, в противоположность миру видимому,

---

[1116] *Chrysost.* in Genes. homil. II, n. 2; in Ps. VIII, 4; in Genes. serm. 1, n. 2.

[1117] *Athanas.* ad Antioch. quaest. IV; *Chrysost.* in Genes. hom. II, n. 2; *Theodoret.* in Genes. quaest. II: “Жившие под законом нисколько не имели твердости и постоянства в добродетели: ибо вскоре после многих и неизреченных чудес провозгласили золотого тельца Богом. Если же они так легко обоготворили изображения скотов, то чего бы не сделали, получив познание о естествах невидимых?” (Хр. Чт. 1843, III, стр. 320).

вещественному, и *престолы, господства, начала* и *власти* — суть имена чинов ангельских, как видно из других подобных мест (1Пет. 3:22; Ефес. 1:20-21).

Верование Церкви, что Бог есть Творец и невидимых, т.е. Творец мира духовного, известное из ее символов, ясно исповедали разные учители ее в своих писаниях. Например —

а) *Ириней:* "Бог сотворил все, как хотел, даруя всем приличное устройство, порядок и начало бытия: существам духовным — природу духовную и невидимую, небесным — небесную, ангелам — ангельскую, животным — животную..., и все, что ни произвел, произвел всемогущим словом;"[1118]

б) *Евсевий:* "когда Бог восхотел разделить многим сокровища своих богатств, и вознамерился произвести на свет всякую тварь разумную, то произвел разные бесплотные, мыслящие и божественные силы, ангелов и архангелов, духов, непричастных веществу и совершенно чистых;"[1119]

в) *Амвросий:* "Творца ангелов, господств и властей мы легко узнаем в Том, кто мановением силы своей произвел из ничего такой прекрасный мир, прежде не существовавший;"[1120]

г) *Феодорит:* "что ангелы сотворены Всезиждителем Богом, тому мы верим на основании свидетельств Писания;"[1121]

д) *Августин:* "что и ангелы сотворены Богом, о том весьма ясно сказало нам Божественное откровение."[1122]

Но не так ясно говорит Божественное откровение о том, когда именно Бог сотворил ангелов. Из всех мнений касательно этого предмета, существовавших между Христианами, только одно имеет основание в Слове Божием, — мнение, которого потому держалась наибольшая часть Отцов и учителей Церкви, и признает истинным сама православная Церковь. Оно состоит в следующем: "ангелы сотворены Богом прежде всего и вообще мир духовный прежде мира вещественного."[1123] Основание для этого учения находится:

а) С одной стороны в первых словах священного Бытописателя: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1)... Здесь под именем *неба* нельзя разуметь твердь или вообще то, что обыкновенно называется небом, ибо небо видимое со всеми своими пространствами и светилами сотворено после (Быт. 1:6; 8:14-17). И как под *землей* надобно понимать не одну собственно землю, а и вообще вещество, из которого потом, в продолжение шести дней, Бог образовал мир вещественный[1124] — так и под *небом,* по противоположности, естественно разуметь собственно духов, которые обыкновенно представляются в Писании населяющими небо (Кол. 1:16).[1125] Догадка тем более вероятная, что небу Моисей вовсе не приписывает того нестроения, какое приписывает земле или первобытному веществу, и, таким образом, ясно различает и противополагает их между собой. Если это справедливо, то значит ангелы сотворены прежде всего, когда кроме Бога ничто еще не существовало, и послужили началом всего творения Божия.[1126]

б) А с другой стороны — в словах самого Бога к Иову: *при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости* (Иов. 38:7). Ангелами, или (по еврейскому тексту) сынами Божиими в настоящем месте несомненно названы ангелы в собственном смысле, духи бесплотные,

---

[1118] *Iren.* adv. haeres. II, c. 3.

[1119] *Euseb.* Demonstr. Evang. IV, c. 1.

[1120] *Ambros.* in Hexaëm. 1, c. 3. 4.

[1121] *Theodoret.* Divin. decret. epitom. cap. V de angelis, в Хр. Чт. 1844, IV стр. 209-210; in Genes. quaest. II, в Хр. Чт. 1843, III, 321.

[1122] *Augustin.* de civit. Dei II, c. 9; de Genes. ad litt. VII, 2, n. 3.

[1123] Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 18; Простр. Хр. Катих. о перв. члене.

[1124] Dicta est terra invisibilis, говорит блажен. Августин, et incomposita, ct tenebrae super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat...; dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de ilia omnia formarentur; sed *sub his omnibus nominibus materia erat* invisa et informis, *de qua Deus condidit mundum* (de Genes. contra Manich. 1, cap. 5; conf. Confess. XII, c. 4. 8,12).

[1125] "Под именем неба, о котором говорится, что оно создано в начале и прежде всего, разумеются все духовные существа, на коих, как бы на троне и седалище, возседит Бог" *(Origen.* in Genes. homil. 1). Ту же мысль, хотя и с меньшей решительностью, повторяет блаженный Августин (de civit. Dei XI, c. 9).

[1126] Как воспевается в церковных песнях: "положил еси *тварем начаток* существо безплотное, Творче ангелов, пречистый Твой престол окружающее, звати Ти: свят, свят, свят еси, Боже вседержителю" (Канон. Арханг. песн. 1).

потому что этим именем они еще прежде двукратно названы в той же книге Иова (1:6; 2:1). Между тем они признаются здесь уже существующими и славословящими Бога в день четвертый, когда сотворены были звезды; значит, предполагаются сотворенными прежде.[1127]

Из святых Отцов и учителей Церкви несомненно признавали ангелов сотворенными прежде мира вещественного:

Святой Василий Великий: "Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований. Они-то наполняют собой сущность невидимого мира, как научает нас Павел, говоря: *ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли* (Кол. 1:16), и ангельские воинства, и архангельские чиноначалия. А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир — главным образом училище и место образования душ человеческих, а потом и вообще местопребывание для всего подлежащего рождению и разрушению, тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения."[1128]

Святой Григорий Богослов. "Так как для Доброты не довольно было упражняться только в созерцании Себя самой, а надлежало, чтобы добро разливалось, шло далее и далее, чтобы число облагодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойство высочайшей доброты), то Бог измышляет прежде всего (πρώτον) ангельские и небесные силы, и мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом... Поскольку же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир — вещественный и видимый; и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними."[1129]

Святой Иоанн Златоуст: "(Бог) сотворил ангелов, архангелов и прочие естества бесплотных, и сотворил не почему-либо другому, а по одной доброте... После сотворения их создал также человека и весь этот (т.е. видимый) мир по той же самой причине.'[1130]

Святой Амвросий: "Ангелы, господства и власти, хотя и приняли некогда свое начало, однако уже существовали, когда сотворен был сей мир." И в другом месте: "Херувимы и серафимы прежде самого начала мира взывали сладостным гласом: *свят, свят, свят*..."[1131]

Блаж. Иероним: "нашему миру не исполнилось еще и шести тысяч лет (разумеется, до того времени, когда жил блаж. Иероним). А сколько, должно полагать, и до него протекло вечностей (aeternitates), сколько времен, сколько неисчетных веков, в продолжение которых ангелы, престолы, власти и прочие силы служили Господу и существовали по воле Его, без всякого измерения и перемены времен."[1132]

Те же мысли разделяли: святой Дионисий Ареопагит, Ориген, Цезарий, Иларий, святой Григорий Великий, Анастасий Синаит, святой Иоанн Дамаскин, Фотий, святой Димитрий Ростовский и другие.[1133]

[1127] На этот текст из Иова указывали: *Ориген:* "когда сотворены были звезды, восхвалили Бога все ангелы Его, как древнейшие не только человека, после созданного, но и всей твари, созданной для него" (in Matth. hom. 10); *святой Епифаний:* "если бы ангелы не созданы были вместе с небом и землею, не сказал бы Бог к Иову: *сотворила сие*... (Haeres. LXV); *Севериан* (de mundi opif. orat. 4); *Цезарий* (Dialog. 1, quaest. 61); *блаж. Августин* (de civit. Dei XI, c. 9) и другие.

[1128] Беседы на Шестодн. 1, в "Творениях святых Отцов," V, стр. 7-8.

[1129] Слово 38, в "Творениях святых Отцов," III, стр. 240,241.

[1130] ... Μετά δέ τήν τούτων δημιουργίαν ποιεί καί τόν άνθρωπον... καί τόν κόσμον άπαντα τούτον. Ad Stagir. lib. I, in Opp. T. I, p. 157-158, ed. Montfauc.

[1131] *Ambros*. in Hexaëm. I, c. 5, n. 19; Conf. Praefat. ad Psalmos, n. 2.

[1132] *Hieronym* in cap. 1 epistolae ad Titum.

[1133] *Dionys. Areogag.* de Divin. nom. c. 5; *Origen.* in Matth. homil. 10; *Caesar.* Dialog. 1, quaest. 61 et 123; *Hilar*. de Trinit. XII et. libr contra Auxent.; *Gregor. Magn.* Moral. XXVIII, 14; *Anast. Sin.* Ὁδηγοῦ cap. 4; *Damasc.* II, c. 3; *Phot.* Biblioth. fol. 473; *Димитрий Ростовский,* Летоп. отдел. 1, стр. 10 Те же мысли разделяли еще — *Cassian.* Collat. 8, c. 7; *Isidor. Hispal.* de summo bono 1, c. 10; *Beda* T. VIII, quaest. 9, fol. 398; *Junil.* de part. Divin. legie. lib. II, c. 2.

Все прочие мнения касательно времени происхождения ангелов неосновательны и произвольны. Так —

а) Мнение, будто ангелы произошли вдруг по сотворении первобытного вещества еще до образования из него мира видимого, состоит в следующем: “в начале сотворил Бог небо, землю и воду из ничего, и когда еще тьма покрывала воду, а вода землю, — сотворены ангелы и все небесные силы, чтобы доброта Творца не оставалась праздной, а имела бы, на ком проявлять себя в продолжение многих времен (spatia): и затем сотворен и украшен сей видимый мир из вещества, созданного Богом.”[1134] Т.е. мнение это основывается:

аа) на мысли, будто между первоначальным сотворением неба и земли и последовавшим шестидневным творением видимого мира протекло много времени, и —

бб) на умствовании, что если бы в этот промежуток времени Бог не сотворил ангелов, то доброта Его оставалась бы праздной. Но чем подтвердить мысль первую? Откуда известно, долго ли или не долго находилось первозданное вещество в состоянии хаотическом? А если и долго, что значит это долгое время перед той вечностью, которая предшествовала бытию мира, и когда Бог существовал один? Ужели же должно сказать, что доброта Его оставалась тогда праздной? Или для устранения этой мысли допустить, что мир создан Богом от вечности?

б) Мнение, будто ангелы получили бытие в день первый, основывается на том, что в первый день сотворил Бог свет, а ангелы представляются с огненной или световидной природой.[1135] Но этот первозданный свет был чувственный, потому что тогда же произвел день; и представлять ангелов с природой огненной или облеченными в какое либо, даже тончайшее, тело, как увидим, несправедливо.

в) Наконец, мнение, будто ангелы получили бытие уже по создании всего мира и человека, думают выводить из той постепенности, с какой, по описанию Моисея, восходил Бог, при творении, от существ менее совершенных к более совершенным.[1136] Но кто дал нам право распространять этот закон постепенности от мира видимого и на мир духовный, когда, напротив, священный Бытописатель ясно говорит, что Бог, по создании человека — царя природы, *почил в день седьмый от всех дел Своих* (Быт. 2:2), и следовательно, не творил никого более?

§ 65. Природа ангелов

По природе своей ангелы суть духи бесплотные, более совершенные, чем душа человеческая, но ограниченные в пространстве и могуществе.

1) Ангелы суть духи. Так учит Священное Писание —

а) когда говорит об ангелах вообще: *не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1:14);

б) когда, в частности, приписывает им существенные свойства духа: ум и волю, упоминая о желании их *проникнуть* в тайну нашего искупления (1Пет. 1:12), о неведении ими последнего дня мира (Мк. 13:32) и об их святости (Мф. 25:31);

в) когда изображает их созерцающими (Мф. 18:10) и славословящими Бога (Ис. 6:3), творящими волю Его (Пс. 102:20), радующимися о спасении грешников (Лук. 15:10), и вообще живущими и действующими так, как могут действовать только существа разумно-свободные (Гал. 1:8; 1Тим. 5:21). Так же точно учили об ангелах и древние учители Церкви. “Желаешь знать, говорит, например, блаж. Августин, имя его (ангела) природы? Это — дух. Желаешь знать его должность? Это — ангел. По существу своему он — дух, а по деятельности — ангел.”[1137] Впрочем учение Отцов об этом предмете столь несомненно, что излишне было бы его доказывать.

2) Ангелы суть духи бесплотные. И эта мысль, если не прямо выражена в Священном Писании, по крайней мере открывается из сравнения разных мест его. В одном месте оно свидетельствует,

---

[1134] См. выше примеч. 1107.
[1135] См. выше примеч. 1108.
[1136] См. выше примеч. 1109.
[1137] Serm. I in Ps. CIII, n. 15.

что ангелы суть духи — πνεύματα (Евр. 1:14), точно так, как и о Боге говорит: *Бог есть Дух* — πνεύμα (Ин. 4:24). В другом — объясняет, что *дух* — πνεύμα *костей и плоти не имеет* (Лук. 24:39), — даже и такой плоти, какова была плоть Христа Спасителя по воскресении, плоть прославленная, в которой Он мог входить к ученикам своим дверями *запертыми* (Ин. 20:19). В третьем — замечает собственно касательно ангелов, что они, в противоположность людям, облеченным плотью, *ни женятся, ни выходят замуж* (Мф. 22:30), что они даже не могут умирать (Лук. 20:35-36). И если бы ангелы были облечены какой либо плотью, как облечены люди, то почему, спрашивается, Слово Божие нигде прямо не упоминает о теле ангелов, а называет их духами, тогда как людей нигде прямо не называет духами, но, приписывая им дух или душу, приписывает вместе и тело?

Правда, есть в Библии сказания, что ангелы нередко являлись людям в чувственных образах: но и сам Бог, по свидетельству Библии, являлся иногда в чувственном же виде. Это значит только, что как Бог, так и ангелы, по воле Его, могут по временам принимать на себя какой либо видимый для человека образ. Но выводить отсюда, будто ангелы или Бог постоянно облечены телом, было бы неосновательно.[1138] Упоминается еще в Священном Писании о языке ангелов, которым они славословят Бога, окружая престол Его (Ис. 8:1-3; 1Кор. 13:1). Но как под именем престола Божия, без сомнения, нельзя разуметь престола вещественного, на котором будто бы Бог восседит, подобно царям земным, так, конечно, и языка ангелов и их славословия не следует понимать в смысле чувственном — все это только образное представление предметов духовных, которые иначе не могут быть доступны понятиям человека. Потому-то и воспеваем мы вместе со Святой Церковью: “бестелесными устнами и умными усты ангельстии чини непрестанное пение приносят твоему неприступному Божеству, Господи.”[1139] Мысль о бесплотности ангелов была самой господствующей мыслью у святых Отцов и учителей Церкви. Ее встречаем:

а) у *святого Афанасия:* “ангел есть существо разумное, невещественное (ἄϋλον), песнословящее, бессмертное;”[1140]

б) у *святого Григория Нисского:* “вся тварь разумная разделяется на бестелесное (ἀσώματον) естество и на облеченное плотью, — бестелесное есть естество ангельское; другой вид — это мы, люди;”[1141]

в) у святого *Иоанна Златоуста:* “сотворил (Бог) ангелов, архангелов и прочие естества бесплотныt;”[1142]

г) у *блаж. Феодорита:* “если бы образ Божий состоял в невидимости души, то скорее были бы названы образами Божиими ангелы, архангелы и все бесплотные и святые естества, так как они вовсе не имеют тел, и обладают совершенной невидимостью;”[1143]

д) у *святого Иоанна Дамаскина:* “ангел есть существо разумное, свободное, бестелесное, служащее Богу... Будучи умами (νόες), ангелы и существуют в местах мысленных (νοητοϊς), не ограничиваясь телесно, ибо по естеству не облечены плотью и не имеют протяжения, но духовно (νοητώς) присутствуют и действуют там, где им повелено.”[1144] Встречаем также эту мысль — у Василия Великого, Григория Богослова, Лактанция, Евсевия, Дидима, Льва Великого, Фульгенция, Григория Великого и других.[1145]

Касательно же тех изречений отеческих, в которых ангелам приписывается какая либо вещественность, надо заметить следующее:

[1138] “Когда Ангелы, говорит святой Иоанн Дамаскин, по воле Божией являются достойным, то являются не такими, каковы сами в себе, но в некоем образе (ἐν μετασχηματίσμω}, так что видящие могут их видеть” (Точн. Изл. пр. веры кн. II, гл. 3).

[1139] Служба 8-го Ноября с.с. Бесплотным. Силам, на лит. стих. глас. 2.

[1140] De comm. ess. Patris, Filii et S. S. n. 51.

[1141] Orat. IV in orat. Domin. Cf. contra Eunom. lib. XII.

[1142] ... καί τάς αλλάς τών άσωμάτων ούσίας. Ad Stagir. lib. 1, in Opp. t. VI, p. 86, ed. Savil.

[1143] In Genes. quaest. XX, в Христ. Чт. 1843, III, 347; Cf. in Genes. quaest. XLVI; in Exod. quaest. XXIX.

[1144] Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 3, стр. 53-54.

[1145] *Святой Василий Великий*, беседа о том, что Бог не виновник зла, в “Творениях святых Отцов,” VIII, 153; *Григорий Богос*лов, Песноп. таинствен., сл. 6, в “Творениях святых Отцов,” IV, 335; *Lactant.* Divin. instit. VII, 21; *Euseb.* Dem. Evang. III, 5; IV, 1: άϋλά τε καί πάντη καθαρά πυεύματα; *Didym,* de Spir. S. lib. 1; *Leo* epist. ad Turib. cap. 6; *Fulgent.* lib. de fide cap. 3; *Gregor. Magn.* Moral. II, 4; XXVIII, 2; Dialog. IV, 29; *Mar. Victor,* lib. IV adver. Arium.

а) Одни из древних Христианских учителей, усвояя ангелам телесность, хотели сказать только, что ангелы имеют действительное (реальное) бытие: *тело* (σώμα, corpus) у этих учителей означало *сущность* или *существо* (οὐσία, substantia), и потому они иногда называли телесным даже Бога, как заметил еще блаж. Августин о Тертуллиане.[1146] Здесь, следовательно, мысль верная, а неточность только в слове.

б) Другие называли ангелов телесными в том смысле, что хотя они не облечены никакою плотью, но самая духовность их природы имеет свои границы и сравнительно с природой Бога, Существа высочайшего, является как бы дебелой и вещественной. Так, святой Иоанн Дамаскин, определив, что ангел есть существо бестелесное, присовокупляет: "впрочем, бестелесным и невещественным называется ангел только по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, единым несравнимым, все оказывается грубым и вещественным; одно Божество всецело (όντως), невещественно и бестелесно."[1147] Мысль частная, но благочестивая, проистекающая, очевидно, из понятия о совершеннейшей духовности Божией, и нимало не исключающая догматического учения Церкви, что ангелы суть духи, не облеченные плотью.

в) Третьи приписывали ангелам телесность в том смысле, что они, как существа ограниченные, необходимо определяются местом и не могут быть в одно время везде. "Потому, говорит блаж. Августин, мы называем разумные природы телесными, что они описываются местом, подобно душе человеческой, заключенной в теле."[1148] Значит, и эта мысль, присваивающая ангелам телесность только в смысле переносном, не исключает правильности учения о бесплотности ангелов.

После изложенных замечаний остается уже самое ограниченное число древних учителей, которые, по видимому, приписывали ангелам тело в собственном смысле, хотя и тончайшее, эфирное или огненное, именно: Иустин мученик, Ориген, Мефодий, Феогност.[1149] Но это мнение их и должно считать только *частным мнением* немногих.

3) Ангелы суть духи более совершенные, чем душа человеческая, но ограниченные. Совершеннейшие, но ограниченные:

а) По природе своей вообще. Прямо и ясно выражена эта мысль в словах Псалмопевца, что человек *не много* умален *пред Ангелами* (Пс. 8:6), которые следовательно, хотя и выше человека, но только немногим... Необходимо предполагается она у апостола Павла в двух случаях: во-первых, когда Апостол доказывает Божественное величие единородного Сына Божия, между прочим, тем, что Он есть *лучший* самих *ангелов* (Евр. 1:4-14); а во-вторых, когда, изображая славу Искупителя человека, в которую вошел Он после дней плоти своей, по вознесении на небеса, говорит, что Ему *покорились Ангелы и Власти и Силы* (1Пет. 3:22), что Бог Отец посадил Его *одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем* (Еф. 1:21). В том и другом случае Апостол, очевидно, признает ангелов высшими в ряду созданий Божиих, ближайшими к Богу, но однако низшими самого Бога.

б) По своему уму. Спаситель сказал Апостолам, когда они спрашивали Его о последнем дне мира: *о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13:32). Отсюда видно и то, что ангелам доступно большее ведение, нежели человеку, и то, что это ведение имеет свои пределы. Из других мест Священного Писания можем заключать, в частности, что ангелы —

аа) не знают вполне существа Божия: потому что *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:11);

[1146] *Augustin.* de haeres. cap. 86. Впрочем, это видно и из сочинений самого Тертуллиана. В одном месте он говорит: quis negabit Deum corpus esse, etsi Dens Spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia ilia, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam (Contra Prax. c. 7). В другом: cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque... (Contra Hermogen. c. 35). В третьем: omne, quod eat, corpus est sui generis... (De carne Christi c. II).

[1147] Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 3. Так же разсуждали: а) *святой Амвросий:* "по мнению моему, нет ничего совершенно непричастного сложности, кроме единого существа пресвятой Троицы, которое по истине есть чистейшее и простейшее" (de Abrah. lib. II, c. 8); б) *святой Григорий Великий:* "ангел, сравнительно с нашими телами, точно есть дух, но сравнительно с Духом высочайшим и бесконечным — есть тело" (Moral. lib. II, c. 3), — и другие.

[1148] *Augustin.* De Spir. et anima cap. 18. Таже мысль у Илария (Can. 5. in Matth.) и Кассиана (Coll. VII, c. 13).

[1149] *Justin.* Dialog. cum Tryph. LVII; *Origen.* Orat. 31; *Method,* in Biblioth. *Photii* cod. CCXXXIV; *Theogn.* ibid. cod. CVI.

бб) не проникают в тайны сердца человеческого: *ибо Ты один знаешь сердце всех сынов человеческих* (3Цар. 8:39; Иер. 17:9);

вв) не знают и не могут сами по себе предсказывать будущего случайного, потому что и это преимущество усвояет одному Себе сам Господь Бог (Ис. 44:7);

гг) не знали вполне великой тайны нашего искупления (Еф. 2:10), и доселе стараются в нее приникнуть (1Пет. 1:12).

в) По своей крепости и могуществу. Слово Божие и прямо свидетельствует, что *Ангелы, превосходят* нас *крепостью и силою* (2Пет. 2:11; срав. Пс. 102:20), и свидетельствует о разных опытах их изумительной силы, каковы, например, избиение ангелом в одну ночь всех первенцев египетских, или избиение также в одну ночь 185 тысяч ассирийского войска (4Цар. 19:35; срав. Деян. 5:19; 12:7,11). Впрочем, это могущество ангелов имеет свои границы и не простирается до того, чтобы они сами собой могли творить чудеса: *Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса* (Пс. 71:18).

Святые Отцы и учители Церкви, за исключением одного или двух,[1150] единодушно признавали ангелов существами, высшими человека, и приписывали им большее ведение, большее могущество.[1151] Но вслед за Священным Писанием утверждали, что и ведение и могущество ангелов ограничены, что ангелы не знают вполне ни Бога, ни сердца человеческого, ни будущего случайного, ни тайны нашего искупления, что они не в состоянии сами творить чудес.[1152]

Не можем, наконец, обойти молчанием особенности, встречающейся в учении отеческом о природе ангелов. Ангелы, как выражались некоторые учители Церкви, сотворены по образу Божию:[1153] — мысль, ясно не изложенная в Священном Писании, но тем не менее справедливая. Она вытекает из всего библейского учения о том, что ангелы, по естеству своему, суть духи, подобно тому, как Бог, Творец их, есть Дух высочайший; что они одарены умом и свободой, подобно тому, как Творец их обладает совершеннейшим умом и высочайшей свободой, и что следовательно, они отражают в своей природе образ своего Создателя.

§66. Число ангелов и степени: небесная иерархия

1. Мир ангельский представляется в Священном Писании необычайно великим. Один из тайнозрителей Ветхого Завета *видел сон и пророческие видения,* что, когда *поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями, тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним* (Дан. 7:1,9-10). Другой тайнозритель, новозаветный, также *видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола… и число их было тьмы тем и тысячи тысяч* (Откр. 5:11). *Многочисленное воинство небесное* восхвалило пришествие на землю Сына Божия для искупления рода человеческого (Лук. 2:13). Более, нежели *двенадцать легионов Ангелов* упомянул Сам Христос перед учениками своими, когда взят был слугами архиерейскими в саду Гефсиманском (Мф. 26:53). *Се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих — сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых* (Иуд. 14; срав. Мф. 16:27; 24:31; 25:31). С *тьмами ангелов* вступает в общение и каждый человек, истинно верующий во Христа Спасителя (Евр. 12:22).

[1150] Тертулиана и Оригена. См. выше примеч. 1105. Ориген, впрочем, считал, что ангелы ниже по достоинству только истинных учеников Христовых и Святых, а не вообще человека.

[1151] *Athenag.* de resurr. mort. XVI; *Clem.* Strom, III, 3; *Иоанн Златоуст.* слов. II о непостиж. против Аном., в Хр. Чт. 1841, IV, 49; *Григорий Богослов,* Слово 6: “помыслим о существах, *первых от Бога* и окрест Бога, т.е. об ангельских и небесных силах, которые первые пьют от первого Света” (в “Творениях святых Отцов,” I, 229), — и в другом месте: “*светы вторичные* после Троицы, имеющей царственную славу, суть светозарные, невидимые ангелы” (там же IV, 235); *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. правосл. веры кн. II, гл. 3.

[1152] *Isidor. Pelus.* Epist. 195; *Origen.* in Genes. homil. VIII, n. 8; *Иоанн Златоуст,* О непостиж. против Аном. слов. III и IV, в Хр. Чт. 1841, IV, стр. 105-206; *Greg. Nyss.* in Cant. hom. 8; *Theodoret.* in Ps. XXXII, 7; *Caesar.* Dialog. 1, quaest. 44; *Иоанн Дамаскин,* Точн. изл. пр. веры кн. II, гл. 3.

[1153] *Dionys. Areopag.* de divin. nomin. c. 4; *Justin.* Apolog. 1, n. 6; *Cyrill. Alex.* contra Anthropom. c. 4; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Изл. правосл. веры кн. II, гл. 3: “Бог есть Творец и Создатель ангелов, приведший их из небытия в бытие, и создавший их *по образу своему*.”

Для объяснения такой многочисленности ангелов многие учители Церкви пользовались притчей Спасителя о том человеке, который, имея сто овец и потеряв одну из них, оставляет в пустыне девяносто девять и *пойдет за пропавшею, пока не найдет ее* (Лук. 15:4; Мф. 18:12). "Эта единая овца заблудшая, говорили они. означает весь род человеческий, а девяносто девять не заблудших — множество ангелов небесных."[1154] Другие же вообще утверждали, что "бесчисленно блаженное воинство премирных умов," что "оно превосходит малый и недостаточный счет употребляемых нами чисел;"[1155] что есть "десятки тысяч мириад ангелов, десятки сот тысяч архангелов. столько же престолов, господств, начал и властей, и бесконечное множество бесплотных сил."[1156] "Представь, говорит святой Кирилл Иерусалимский. как многочислен народ римский; представь, как многочисленны другие народы грубые, ныне существующие, и сколько их умерло за сто лет; представь, сколько погребено за тысячу лет; представь людей, начиная от Адама до настоящего дня: велико множество их, но оно еще мало в сравнении с ангелами, которых более. Их девяносто девять овец; а род человеческий есть одна только овца; по обширности места должно судить и о многочисленности обитателей. Населяемая нами земля есть как бы некоторая точка, находящаяся в средоточии неба: посему окружающее ее небо столь же больше имеет число обитателей, сколько больше пространство; а небеса небес содержат их необъятное число. Если написано: *тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним* (Дан. 7:10); это не потому, чтобы такое именно было число ангелов, но потому, что большего числа Пророк изречь не мог."[1157]

2. При такой многочисленности ангелов естественно предполагать между ними взаимное различие и думать, что как в мире вещественном, премудро устроенном от Бога, есть особые классы существ, хотя однородных по естеству, но различающихся между собой степенью совершенств, так точно должны быть свои классы, свои степени существ и в мире ангельском. духовном: и святой апостол Павел не оставляет в том никакого сомнения. Говоря, что ангелы сотворены Сыном Божиим, этот учитель языков выражается: *ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано* (Кол. 1:16*)*. Самый тон речи, а вместе разделительная частица: *ли, или*, ε'ίτε, всегда показывающая различие, а не сходство, свидетельствуют, что здесь исчисляются различные классы сил небесных. В другом месте, изображая славу Спасителя по вознесении Его на небеса, замечает, что Отец посадил Его *одесную Себя на небесах*, *превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем* (Еф. 1:20-21; срав. 3:10; 1Пет. 3:22). В третьем свидетельствует об истинных Христианах: *ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (*Рим. 8:38-39). Предположить, будто во всех этих случаях разные имена, даваемые Апостолом ангелам, суть только повторения одного и того же имени, и не означают разных степеней ангельских, было бы противно тону речи и недостойно Апостола. Кроме того из самых названий, какие присваивает силам ангельским Слово Божие, можно заключать о их различии по достоинству. Одни из них, например, называются *ангелами* (1Пет. 3:22), а другие *архангелами* (1Фес. 4:15; Иуд. 9): последние, очевидно, выше первых и преимуществуют перед ними, — иначе, почему бы дано было им такое название?

Православная Церковь всегда признавала различие между ангелами и разделение их на классы или степени, основывающееся на различии их естественных сил и совершенств. Это верование свое она выразила торжественно на пятом вселенском Соборе (553), когда осудила Оригена, между прочим, за то, что он учил, будто ангелы по существу и но силам совершенно равны между собой, и будто первоначально они не были разделены на классы, а разделились уже впоследствии, когда некоторые из

[1154] *Tit. Bostr.* in Luc. XII, 32; *Greg. Nyss.* adv. Eunom. orat. XII, in Opp. t. II, p. 711, ed. Morel.; *Hilar.* in Matth. Comm. c. 28, n. 6.
[1155] *Dionys. Areopag.* de coelest. hier. cap. 14.
[1156] *Иоанн Златоуст,* о непостиж. сл. II против Аном., в Хр. Чт. 1841, IV, 49. Таже мысль у *Афинагора* (Legat. pro Christ, c. 10), — *Оригена (*De princip. in prooem.), — *святого Афанасия* (Contra Arian. orat. II, n. 27), — *блаж. Феодорита* (Хр. Чт. 1844, IV, 208) и др.
[1157] Огласит. поуч. XV, п. 24, стр. 332 в русск. переводе.

них пали.[1158] Из частных учителей Церкви — различие чинов ангельских ясно исповедали в своих писаниях: Игнатий Богоносец,[1159] Ириней, Климент Александрийский, Ориген, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Иоанн Златоуст и другие.[1160]

3. Сколько же именно этих чинов ангельских, или, что тоже, сколько степеней небесной иерархии? Православная Церковь, указывая на святого Дионисия Ареопагита, подробно рассуждавшего об этом предмете, говорит, что "ангелы разделяются на девять ликов, а сии девять — на три чина. В первом чине находятся те, которые ближе к Богу, как то: престолы, херувимы и серафимы. Во втором чине: власти, господства и силы. В третьем: ангелы, архангелы, начала" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 20). Такое разделение:

а) Отчасти основывается на Священном Писании, по крайней мере, в том отношении, что в священных книгах встречаются имена всех, исчисленных здесь, чинов ангельских, как то: херувимов (Быт. 3:24; Псал. 79:2; 98:1; Иез. 1:5-14; 10:15-20), серафимов (Ис. 6:1-8), сил (Еф. 1:21; Рим. 8:38), престолов, начал, господств, властей (Кол. 1:16; Еф. 1:21; 3:10), архангелов (1Фес. 4, 19; Иуд. 9) и ангелов (1Пет. 3:22; Рим. 8:38), — и более этих девяти имен чинов ангельских не упоминается.[1161] А с другой стороны, в том отношении, что некоторые из означенных чинов ангельских, как мы уже видели, действительно различаются Апостолом и признаются за отдельные между собой.

б) Но главным образом основывается на Священном Предании. И святой Дионисий Ареопагит производит это предание именно из уст своего божественного наставника, святого апостола Павла, говоря: "всех сил (чинов) небесных Слово Божие нарекло раздельными именами девять, а наш божественный Священно-наставник разделил их на три тройственные степени."[1162] Потом, такое же разделение ангелов на девять чинов, или, по крайней мере, исчисление именно девяти чинов ангельских, встречаем в постановлениях Апостольских, у святого Игнатия Богоносца,[1163] у святого Григория Богослова,[1164] у святого Иоанна Златоуста,[1165] еще яснее у святого Григория Двоеслова, святого Иоанна Дамаскина и других.[1166] Слова святого Григория Двоеслова следующие: "мы принимаем девять чинов ангельских, потому что из свидетельства Слова Божия знаем об ангелах, архангелах, силах, властях, началах, господствах, престолах, херувимах и серафимах. Так о бытии ангелов и архангелов

[1158] *Concil. oecum. V,* Contra Origen. can. II et can. XIV. Это заблуждение Оригеново осудил еще прежде (в 400 г.) святой Феофил Александрийский на своем поместном соборе и, кроме того, старался опровергать в своих сочинениях. Сущность заблуждения он излагает в следующем виде: "Ориген думает, что начала, власти, силы, престолы и господства не от начала так созданы, но, по создании уже, удостоены некоей чести и названы сими именами уже тогда, когда другие, им подобные, ниспали по нерадению, так что не Бог создал их началами и властями, но грехи других послужили к их славе." В опровержение же этого заблуждения указывает на слова Апостола — Кол. 1:16, и замечает: "Если бы (Ориген) понимал всю силу слова: *им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли* — то знал бы, что они от начала так *созданы,* а не нерадение и не ниспадение других подало повод Богу наименовать их началами, и властями, и силами" (Paschal. lib. II).

[1159] Ἐγώ οὐ καθότι δέδεμαι καί δύνομαι νοεῖν τά ἐπουράνια καί τάς ἀγγελικάς τάξεις, καί τάς τών αγγέλων καί στρατεών ἐξαλλαγάς, δυνάμεων τε καί κυριοτήτων διάφοράς, θρόνων τε καί ἐξουσιών παραλλαγάς, αἰώνων δέ μεγαλειότητας, τών τε χερουβείμ καί σεραφείμ τάς ὑπεροχάς *(Ignat.* epist. II, ad Trallian.).

[1160] *Iren.* adv haeres. II, 30; *Clemen. Alex.* Strom. VI, 7. 16; VII, 2; *Origen.* de princ. 1, 5; contr. Cels. VI, 30; *Кирилл Иерусалимский,* Огл. поуч. VI, n. 6; XI, n. 11,12; XVI, 23; *Василий Великий,* против Евном. кн. III, в "Творениях святых Отцов," VII, 133; *Chrysost.* de incompreh. homil. IV, n. 4; *Hilar.* in Ps. 118, litt. 3, n. 10.

[1161] За исключением имен собственных, каковы: Михаил — *кто яко Бог* (Дан. 12:1), Рафаил — *лекарство Божие* (Тов. 3:25), Гавриил — *сила Божия* (Дан. 8:16), Уриил — *свет, огнь Божий* (4 Ездр. 4:1) и другие (3 Ездр. 4:36; 5:16).

[1162] De coelest. hierarch. c. VI, n. 2.

[1163] Const. Apost. VIII, 12, и выше примеч. 1156.

[1164] "Есть ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, власти, светлости (λαμπρότητας), восхождения (ἀναβάσεις), умные силы или умы" (слов. 28, в "Творениях святых Отцов, III, 50). Светлостями называет святой Отец, вероятно, серафимов, *пламенеющих,* а восхождениями — херувимов, исполненных *знаниями.*

[1165] "Если обратиться к силам невидимым, и устремить внимание на воинства ангелов, архангелов небесных сил, престолов, господств, начал, властей, херувимов, серафимов, то какое слово достаточно будет выразить Его (Творца) неизъяснимое величие?" (in Genes. homil. IV).

[1166] *Gregor. Magn.* in Evang. lib. II, homil. XXXIV, n. 7; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 3; *Isidor. Hispal.* de ordin. creatur. c. 2; *Beda,* homil. in dom. III Pentec.

свидетельствуют почти все страницы Священного Писания; о херувимах и серафимах, как известно, говорят часто книги пророческит; имена еще четырех чинов исчисляет апостол Павел в послании к Ефесеянам, говоря: *превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства*; и он же в послании к Колоссянамм пишет: *престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли*. Итак, когда к тем четырем, о которых он говорит Ефесеянам, т.е. к началам, властям, силам и господствам, присоединим престолы, раздельно означатся пять чинов; а когда к ним присовокупятся ангелы, архангелы, херувимы и серафимы: то, без сомнения, окажется девять чинов ангельских." Если же некоторые древние учители Церкви упоминают в своих писаниях о меньшем числе чинов ангельских и иногда даже под другими именами, то потому только, что эти учители говорили о чинах ангельских мимоходом, а не имели намерения перечислить их всех и с особенной точностью в самых названиях.[1167]

Вообще, древние пастыри считали учение о небесной иерархии таинственным и непостижимым для разума. "Сколько чинов небесных существ, рассуждает святой Дионисий Ареопагит, какие они и каким образом у них совершаются тайны священноначалия, — в точности знает один Бог, виновник их иерархии; знают также и они сами свои собственные силы, свой свет, священное их и премирное чиноначалие. А нам можно сказать об этом столько, сколько Бог открыл нам через них же самих, как знающих себя."[1168] "Что есть, говорит также блаж. Августин, престолы, господства, начальства и власти в небесных обителях, непоколебимо верую и, что они различаются между собой, содержу несомненно; но каковы они и в чем именно различаются между собой, не знаю."[1169]

Из частных мнений наиболее замечательно то, что разделение ангелов на девять чинов объемлет собой только имена и чины их, которые открыты нам в Слове Божием, но не объемлет многих других имен и ликов ангельских, которые нам не открыты в жизни настоящей, а сделаются известными уже в будущей. Отчасти мысль эту можно замечать у самого Дионисия Ареопагита, который, сказав предварительно, что один Бог знает в точности, сколько чинов небесных существ, а мы можем сказать об них только то, что нам открыто, действительно перечисляет потом и разделяет на девять ликов одни имена ангелов, известные нам из Откровения. Но с особенной силой мысль эту развивают: Ориген, святой Иоанн Златоуст, блаж. Феодорит и Феофилакт.[1170] "Есть, говорит Златоуст, поистине есть и другие силы, которых даже имен мы не знаем... Не одни ангелы, архангелы, престолы, господства, начала и власти суть обитатели небес, но и бесчисленные иные роды и невообразимо-многие классы, которых не в состоянии изобразить никакое слово. А откуда видно, что сил более вышеупомянутых, и что есть силы, которых и имен мы не знаем? Апостол Павел, сказав об одном, упоминает и о другом, когда свидетельствует о Христе: *посадил* Его (Отец) *одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем* (Еф. 1:21). Видите, что есть какие-то имена, которые будут известны там, но теперь неизвестны? Посему и сказал: *всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем*." Не следует, однако, забывать, что представленное мнение есть мнение частное.

1.2. О духах злых

§ 67. Разные названия злых духов и достоверность их бытия

Тоже Слово Божие, которое говорит о духах добрых, говорит и о *злых духах* (Лук. 7:21), называя их еще *нечистыми духами* (Мф. 10:1), *духами злобы* (Еф. 6:12), *бесами* или демонами (Лук. 8:30,33,35). В частности оно различает между ними одного главного, которого именует всего чаще *диаволом* (1Пет. 5:8),

---

[1167] Так, святой Афанасий Александрийский в одном месте послания к Серапиону исчисляет только восемь чинов ангельских, опустив престолы; но далее в том же самом послании упоминает и о престолах (Opp. t. I, p. 340; Cf. 354. 366, ed. Commel.).
[1168] De coelest. hierarch. c. VI, n. 1.
[1169] Ad Orosium. cap. XI; Cf. Enchirid. c. LVII, n. 15.
[1170] *Origen.* de princ. 1, c. 5; *Chrysost.* de incompreh. homil. IV; в Хр. Чт. 1841, IV, 195-196, et homil. V, в Хр. Чт. 1842, I, 32; *Theodoret.* Commentar. in epist. ad Ephes. 1, 21; *Theophilact.* Commentar. in eundem locum.

искусителем (Мф. 4:3), *сатаной* (Откр. 20:2,7), иногда *веельзевулом* (Лук. 11:15), *велиаром* (2Кор. 6:15), *князем мира сего* (Ин. 12:31), *князем, господствующем в воздухе* (Еф. 2:2), *князем бесовским* (Мф. 9:34) и т.п.; а прочих злых духов, по отношению к нему, называет *ангелами* диавола (Мф. 25:41), ангелами сатаны (Откр. 12:7, 9).

То, что этот диавол и ангелы его принимаются в Священном Писании, как существа личные и действительные, а не как существа воображаемые, видно —

1) Из книг ветхозаветных. Здесь повествуется, что не раз, когда являлись перед лице Божие ангелы Божии, являлся вместе с ними и диавол, и потом подробно описываются те многоразличные бедствия, какими искушал диавол праведного Иова, по допущению Вседержителя (Иов. 1:6; 2:2 и след.). Повествуется также, что *возмущал злой дух* Саула, когда от него *отступил Дух Господень* (1Цар. 16:14), что *восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян* (1Пар. 21:1). В пророчественном видении Захарии изображается первосвященник Иисус стоящим перед лицом ангела Господня. а одесную Иисуса — диавол, как его обвинитель (Захар. 3:1). Наконец, Премудрый свидетельствует: з*авистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2:24). Во всех этих случаях, особенно же в первом и в двух последних, не представлять диавола существом личным и действительным значило бы совершенно извращать смысл речи.

2) Еще более — из книг новозаветных. Для доказательства довольно указать на некоторые примеры:

а) Спаситель, объясняя притчу о семени и плевелах, говорит: *сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы* (Мф. 13:37-39). Здесь диавол представляется так же существом действительным и личным, как Сын человеческий, как ангелы, как сыны царствия и сыны неприязненные.

б) Когда фарисеи обвиняли Спасителя, будто он *изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского* (Мф. 12:24): то Спаситель не только не сказал, что веельзевул и его бесы не суть существа действительные, чем всего лучше была бы опровергнута нелепая мысль фарисеев, — напротив, отвечал такими словами, которыми ясно засвидетельствовал подлинность бытия сатаны и его царства. *И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его? И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют? Посему они будут вам судьями. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его* (26-29).

в) Когда Апостолы спросили однажды Спасителя наедине, отчего они не могли изгнать духа нечистого из человека, Господь также не только не сказал им, что это вовсе не был дух нечистый, и что вообще нечистые духи не существуют на самом деле, напротив, преподал правило, как изгонять злых духов: *сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* (Мк. 9:29).

г) В том страшном приговоре, который произнесет праведный Судия на грешников: *идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф. 25:41), диавол и его ангелы ясно отличаются от злых людей и представляются действительными существами, которым определено вечное наказание.

д) Апостол Иаков говорит: *и бесы веруют, и трепещут* (Иак. 2:19). Значит они суть существа разумные, мыслящие.

е) Апостол Иоанн свидетельствует, *кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола* (1Ин. 3:8). Можно ли согласиться, чтобы здесь под именем диавола имелось ввиду существо не действительное, а только воображаемое?

ж) Апостол Павел пишет: *чтобы не сделал нам ущерба сатана, ибо нам не безызвестны его умыслы* (2Кор. 2:11), и, следовательно, изображает диавола существом мыслящим; а в другом месте выражает желание, *чтобы освободились* противящиеся истине *от сети диавола, который уловил их в*

свою волю (2 Тим. 2:26), и таким образом учит, что диавол есть существо личное, имеющее собственную волю.

Церковь христианская всегда и несомненно признавала бытие диавола и ангелов его, как известно —

а) из писаний ее учителей: Иустина мученика, Тациана, Иринея, Афинагора, Оригена, Амвросия и всех прочих;[1171]

б) из древнего чина, доселе употребляющегося в Церкви при крещении, где от приступающего к таинству, между прочим, требуется, чтобы он отрекся диавола и всех дел его;

в) из всей истории святых подвижников, которые, оставляя мир, шли в пустыни, и всю жизнь свою вели там жестокую брань с духами злобы поднебесной, нередко являвшимися им даже в чувственном виде.

Достойно замечания, что вера в бытие злых духов всегда была всеобща в человеческом роде, точно так же, как вера в бытие ангелов добрых, как вера в бытие самого Бога.[1172] А потому ее справедливо можно считать одним из преданий первоначальной, Богооткровенной религии, распространившихся потом от патриархов, вместе с распространением человеческого рода, между всеми народами, хотя и подвергшихся мало-помалу разным изменениям и искажениям.

§ 68. Злые духи сотворены Богом добрыми, но сами сделались злыми

Эту истину, которую не может не принять здравый разум на основании уже врожденного ему понятия о Боге, как существе совершеннейшем, ясно засвидетельствовал сам Христос Спаситель, засвидетельствовали и святые Апостолы. Христос Спаситель, обличая Иудеев в нечестии, между прочим, сказал им: *дваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине* — ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἑστηκεν (Ин. 8:44). Если же диавол в истине не устоял, то, значит, он поставлен был в истине и от него зависело устоять, или не устоять в ней. Апостол Петр говорит, что Бог *ангелов согрешивших* (ἁμαρτησάντων) *не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания* (2Пет. 2:4) — прямое выражение мысли, что падшие духи созданы безгрешными, но сами согрешили, за что и осуждены. Апостол Иуда точно также пишет, что Бог *ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком* (Иуд. 6), — *ангелов, не сохранивших своего достоинства* — τούς μή τηρήσαντας τήν ἑαυτών ἐρχήν: т.е. не сохранивших своего начала, своего первоначального вида, первоначального состояния; *но оставивших свое жилище* — οἰκητήριον, т. е. жилище, которое соответствовало их первоначальному состоянию.

Православная Церковь устами своих пастырей и учителей всегда проповедовала, как непререкаемую истину, что падшие духи созданы добрыми, и сами уже сделались злыми.[1173] Укажем, для примера, на слова:

а) *святого Иринея:* “так как все создано Богом, и диавол сам сделался причиной отпадения (от Бога) и для себя и для других, то справедливо Писание называет пребывающих в отпадении сынами диавола и ангелами лукавого.”[1174]

б) *Тациана:* “первородный (из ангелов) через преступление закона и невежество начал быть демоном, а те, которые последовали его суетному примеру, сделались воинствами демонов, и по собственному произволу предались своему безумию;”[1175]

[1171] *Justin.* Apolog. 1, c. 28; *Tatian.* contr. Graec. c. 7; *Iren.* adv. haeres. III. 20, n. 1; *Athenag.* Legat. pro Christ. c. 24; *Origen.* contr. Cels. IV, 32; *Ambros.* epist. LXXXIV; *Augustin.* de civit. Dei VIII, c. 22; *Lactant.* Divin. inst. II, c. 9; *Euseb.* Demonst. Evang. III, c. 5.

[1172] См. выше примеч. 1115.

[1173] *Athenag.* Legat. pro Christ. XXIV; *Clem. Alex.* Strom. VII, 7; *Origen.* de princ. prol. n. 6; *Tertull.* adv Marc. II, 10; *Lactant.* Divin. inst. II, 9; *Athanas.* de Synod. n. 48; *Anton.* orat. ad monach. n. VII; *Epiphan.* haeres. LXIV, n. 22; *Euseb.* Demonstr. Evang. IV, 9; *Didym.* contr. Manich. n. XIII; *Cassian.* Coll. VIII, 8; *Иоанн Дамаск.* Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 4.

[1174] Adv. haeres. IV, 41; Cf. V, 25, n. 4.

[1175] Adv. Graec, cap. 7.

в) *святого Кирилла Иерусалимского:* “прежде диавола никто не согрешил; согрешил же он не потому, что от природы получил необходимую наклонность к греху (иначе причина греха пала бы на того, кто таковым сотворил его) — но, будучи сотворен добрым, от собственного произволения сделался диаволом;”[1176]

г) *святого Василия Великого:* “злые духи не по самой сущности своей получили в удел противление добру (ибо в таком случае укоризна пала бы на Создателя), но по собственному произволу, через лишение добра, уклонились в грех;”[1177]

д) *блаж. Августина:* “диавол есть дух нечистый; есть добро, как дух, и есть зло, как нечистый; он дух по природе, а нечистый по греху; из этих двух свойств первое от Бога, последнее от самого диавола;”[1178]

е) *блаж. Феодорита:* “не то мы говорим, будто духи злобы от начала созданы злыми Господом всяческих, и будто дана им такая природа; но — то, что они сами, по извращению воли, от лучшего устремились на худшее.”[1179]

Излагая таким образом истину о падении ангелов, как догмат веры, христианские учители старались в тоже время, для разъяснения ее, решать некоторые сопутствующие вопросы касательно обстоятельств падения, хотя ответы свои представляли уже только в виде частных мнений. Вопросы эти следующие:

1) Скоро ли ангелы пали после того, как получили бытие от Бога? Державшиеся мысли о сотворении ангелов незадолго до сотворения человека, естественно должны были утверждать, что демоны пали очень скоро по своем создании,[1180] и даже будто бы вдруг, как только были созданы,[1181] потому что, спустя немного, диавол является уже искусителем человека. Но те писатели, которые следовали учению о происхождении ангелов гораздо прежде видимого мира, допускали, что падшие духи оставались довольно долго в состоянии благодати.[1182] В подтверждение этой мысли некоторые указывали на слова пророка Иезекииля, обращенные к князю тирскому: *ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями...; ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония* (Иезек. 28:13,15), — замечая, что в судьбе князя тирского таинственно изображена и повторилась судьба падшего денницы.[1183]

2) Как пали злые духи: все ли одновременно? Нет, обыкновенно отвечали учители Церкви. Сперва пал один — главный, а потом увлек за собой и всех прочих.[1184] Этот главный был до падения своего, по мнению некоторых, самым первым и совершеннейшим из всех сотворенных духов,[1185]

[1176] Оглас. поуч. II, п. 4, стр. 27 в русск. переводе.

[1177] Против Евном. кн. II, в “Творениях святых Отцов” VII, 112. В другом месте святой Отец рассуждает об этом обстоятельнее: “Почему лукав человек? по собственному своему произволению. Почему зол диавол? По той же причине; потому что и он имел свободную жизнь, и ему дана была власть, или пребывать с Богом, или удалиться от благого. Гавриил — Ангел и всегда предстоит Богу. Сатана — ангел, и совершенно ниспал из собственного своего чина. И первого соблюло в горних произволение, и последнего низринула свобода воли. И первый мог стать отступником, и последний мог не отпасть. Но одного спасла ненасытная любовь к Богу, а другого сделало отверженным удаление от Бога. И это, отчуждение от Бога, есть зло. Небольшое обращение глаза производит, что мы или на стороне Солнца, или на стороне тени своего тела. И там просвещение готово тому, кто взирает прямо; необходимо же омрачение тому, кто отвращаете взор к тени. Так диавол лукав, имея лукавство от произволения, а не природа его противоположна добру” (Там же VIII, 157).

[1178] Contr. Julian, cap. 9; Cf. contr. Donat. IV, 9, n. 13; de Genes. ad litter. XI, 21, n. 28.

[1179] Contr. Graec. serm. III; Cf. Divin. decret. epitom. c. VIII, в Хр. Чт. 1844, IV, 211-215.

[1180] *Augustin.* de Genes. ad litt. XI, c. 20, 23; de civit. Dei XI, c. 15.

[1181] *Hugo Victorin.* Summ. Sent. Tract. II, c. 3.

[1182] См. выше примеч. 1133.

[1183] *Origen.* in Ez. XII; *Кирилл Иерусалимский,* Огл. поуч. II, п. 4, стр. 27-28 в русск. перев.; *Феодорит.* Кратк. излож. Бож. Догмат. гл. 8, в Хр. Чт. 1844, IV, 213-214: “Пророк Иезекииль под именем князя тирского описывает отпадшего князя, диавола, который ему содействовал”..

[1184] *Григорий Богослов,* Песноп. тайновод. слов. VI, в “Творениях святых Отцов,” IV, 238: *Кирилл Иерусалимский,* Оглас. поуч. II, п. 4, стр. 28 в русск. переводе.

[1185] *Григорий Богослов,* Песноп. тайновод. сл. IV, в “Творениях святых Отцов,” IV, 228: “первейший из небесных светов, по гордости своей, утратив свет и славу, преследует всегдашней ненавистью род человеческий.” Срав. слов. VI, там же. стр. 237.

преимуществовавшим перед всеми воинствами ангельскими;[1186] а по мнению других, принадлежал, по крайней мере, к числу духов перво-верховных (ταξιάρχων), водительству которых подчинены низшие ангельские порядки,[1187] и именно к числу тех. между которыми распределил Господь управление частями мира.[1188] Прочие же, которых увлек падший денница вслед за собой, — это были ангелы, подчиненные ему, находившиеся в его власти, которые потому-то и могли увлечься примером его, или убеждениями, или обманом.[1189] Те места Писания, где говорится о диаволе. как *отце лжи* (Ин. 8:44), о том, что *сначала диавол согрешил* (1Ин. 3:8), равно и об *ангелах его* (Мф. 25:41; Откр. 12:7,9), могут служить основанием для такого мнения.

3) К а к и м г р е х о м п а л и п а д ш и е д у х и? Об этом было три главных мнения:

Одни полагали, будто грех ангелов состоял в неестественных связях их с дочерями человеческими, указывая на слова священного Бытописателя: *тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал* (Быт. 6:2).[1190] Но —

а) последующие за тем слова самого Бога: *не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет* (3) — показывают, что это были люди;

б) событие, о котором говорит Моисей, случилось уже перед потопом, а ангелы пали гораздо прежде, потому что диавол является искусителем еще первого человека;

в) ангелы, по слову Спасителя, *ни женятся, ни выходят замуж* (Мф. 22:30) и вообще, как духи бесплотные, не способны увлечься похотью плоти;

г) Сынами Божиими называются в Священном Писании не одни ангелы, но часто и люди благочестивые, чтители Бога истинного (Втор. 14:1; Прит. 14:26; Ин. 1:12). Посему и могли быть названы сынами Божиими потомки благочестивого Сифа, которые *начали призывать имя Господа [Бога]* (Быт. 4:26), в противоположность Сынам и дочерям человеческим, т.е. потомкам нечестивого Каина, которые, забыв Бога, ходили только в похотях человеческого сердца. Смешение этих-то сынов Божиих с дочерями человеческими и произвело всеобщее нечестие на земле перед потопом, привлекшее на нее казнь небесную.[1191]

По второму мнению, грех падших духов состоял в зависти: *завистью диавола,* говорит Премудрый, *вошла в мир смерть* (Прем. 2:24).[1192] Но здесь имеется ввиду мир собственно-земной, человеческий, как видно из хода речи Премудрого: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2:23-24). “Завистью диавола, замечает святой Григорий Великий, смерть вошла в мир земной: когда злой дух, противник наш, сам потерял небо, то позавидовал человеку, созданному для неба.”[1193]

Наконец, третье мнение — то, что диавол, увлекший за собой всех прочих злых духов, пал гордостью, — мнение, имеющее действительное основание в Слове Божием. Апостол Павел, давая закон, чтобы во епископа никто не был рукополагаем из новокрещенных, присовокупляет: *чтобы не возгордился, и не подпал осуждению* (εἰς κρῖμα) *с диаволом* (1Тим. 3:2-6), т.е., дабы, возгордившись, не подвергся он тому же осуждению, какому подвергся диавол. Если же одинаковое осуждение по закону

[1186] *Tertull.* adv. Marcion. II, c. 10; *Gregor. magn.* Moral. IV, c. 13: ille apostata angelus, qui ita conditus fuerat, ut angelorum caeteris legionibus emineret. ita superbiendo succubnit, ut nunc stantium angelorum ditioni substratus sit.

[1187] *Anastas.* in Ὁδηγώ cap. 4.

[1188] *Gregor. Nyss.* Catech. c. 6; *Иоанн Дамаск.* Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 4: “из ангельских сил надземного чина началъник, которому Бог поручил охранение земли, не был создан злым по естеству.”

[1189] *Григорий Богослов*, слово 38, в “Творениях святых Отцов,” III, 241: “денница по светлости, а за превозношение ставший и называемый тьмою, с подчиненными ему Богоотступными силами...;” Anastas. in 'Οδηγώ cap. 4; Иоанн Дамаскин, Точн. Излож. пр. веры кн. II, гл. 4: “им отторгнуто, ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему ангелов.”

[1190] *Athenag.* legat. pro Christ. XXVI; *Tertull.* Virg. veland. VII; *Lactant.* Dlvin. Inst. II, 15; *Hilar.* in Ps. CXXXII, 2 и друг.

[1191] Так опровергали это мнение *Иоанн Златоуст* (in Genes homil. XXII. n. 2 3); *Феодорит* (in Genes. quaest. 46, в Хр. Чт. 1843, III, 377-380; Divin. decret. epit. c. VII, в Хр. Чт. 1844, IV, 206-208); *Августитин* (de civil. Dei XV, 22,23. n. 2. 3); *Фотий* (Epist. 172) и др.

[1192] *Justin.* dialog. cum Tryph. c. XXIV; *Iren.* adv. haer. III, 33, n. 8; IV, 40; *Tertull.* adv. Marcion. II, 10.

[1193] Lib. Pastoral. part. III, c. 11: Таже мысль у блаженного Августина — De Genes. ad litt. XI, c. 14.

правды предполагает одинаковую вину, то естественно заключать из слов Апостола, что диавол пал гордостью.[1194] А премудрый сын Сирахов говорит вообще о грехе: *начало греха — гордость* (Сир. 10:15); следовательно, это можно относить и к первому греху в мире, бывшему началом всех последующих, т.е. ко греху диавола.[1195] Из святых Отцов держались этого мнения:

а) *святой Григорий Богослов:* "самый первый светоносец, превознесшись высоко, когда, отличенный преимущественной славой, возмечтал о царственной чести великого Бога, — погубил свою светозарность, с бесчестием ниспал сюда, и, захотев быть богом, весь стал тьмой;"[1196]

б) *святой Афанасий Великий:* "сатана свержен с неба не за любодеяние или прелюбодеяние, или тайную непозволенную связь, но гордость повергла в самую глубину бездны того, кому принадлежали слова: *взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, буду подобен Всевышнему*" (Ис. 14:13-14);[1197]

в) *святой Амвросий:* "гордость приняла начало свое от диавола, который, обольстившись своим могуществом и достоинством, данным ему от Создателя, и, возомнив быть равным славой своему Создателю, низвержен с высоты небесной вместе с теми ангелами, коих увлек он в свое нечестие;"[1198]

г) *святой Лев, папа римский:* "диавол сначала сделался гордым, чтобы пасть, потом завистливым, чтобы вредить нам."[1199] Вообще, это мнение было почти общепринятое у древних учителей Церкви, и встречается у Оригена, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Феодорита, Иеронима, Августина. Иоанна Дамаскина и других.[1200]

В чем же именно состояла гордость падшего духа, бывшая первым грехом его, — думали не одинаково. Некоторые, на основании слов Исаии 14:13-14, полагали ее в том, что диавол возомнил быть равным Богу по своему естеству и восседать с Ним на одном и том же престоле,[1201] или даже возмечтал быть выше Бога, отчего и сделался *противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею* (2 Фес. 2:4).[1202] А другие — в том, что падший денница не восхотел поклониться Сыну Божию, позавидовав Его преимуществам,[1203] или, узрев по откровению, что некогда сей Сын Божий пострадает, усомнился в Его Божестве и не хотел признать Его Богом.[1204]

4) Как глубоко пали злые духи? Так глубоко, что уже никогда не восстанут, — обыкновенно отвечали учители Церкви.[1205] И Слово Божие свидетельствует, что падшие ангелы блюдутся *в вечных узах, под мраком, на суд великого дня* (Иуд. 6) и что им уготован *огонь вечный* (Мат. 25:41). От чего же они не могут покаяться? От того, что, как духи чистые, будучи свободны от всякой вещественной

[1194] Так объясняли этот текст святой Василий Великий (Толк. на Ис. гл. 2, в "Творениях святых Отцов," VI, 117); блаж. Иероним (in cap. 16 Ezechiel.) и блаж. Феодорит: "они (злые духи) созданы вместе с другими бесплотными духами, но не восхотели вместе с ними оказывать Господу Богу добровольные послушания; напротив, будучи объяты гордостью и высокомерием, уклонились к худшему, и ниспали из своего состояния. Это — открыл божественный Апостол, давая закон касательно рукоположения во епископа: *Не должен,* говорит он, *быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом* (1 Тим. 3:6). Сими словами он дает разуметь, что причиной падения диавола была гордость" (Кратк. излож. Божеств. Догм. в Хр. Чт. 1844, IV, 212-213).

[1195] Блажен. Августин., доказывая, что диавол пал не завистью, а гордостью, указывает именно на этот текст: merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definivit, dicens: *initium omnis peccati superbia* (De Genes. ad lilt. XI, c. 14; Cf. de civit. Dei XIV, c. 13).

[1196] Песноп. таинств. сл. VI, в "Творениях святых Отцов," IV, 237. Срав. примеч. 1186 и 1189.

[1197] Orat. de Virginit. in Opp. T. I, p. 824, ed. Commel.

[1198] Epist. LXXXIV.

[1199] De coll. serm. IV.

[1200] *Origen.* in Ezech. hom. IX, 2; *Василий Великий,* на 2 гл. Исаии в "Творениях святых Отцов," VI, стр. 116-118, — и на 10 гл. Ис. там же стр, 341; *Chrysost.* in Genes. homil. XXII (Opp. t. II, p. 216); *Cyrill. Alex.* contr. Anthropomorph. c, 17; *Феодорит. и Иерон (*см. выше примеч. 1194); *Августин*, (— примеч. 1195,); *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры кн. II, гл. 4; *Cassian.* Coll. VIII, c. 20. 21; *Димитрий Ростовский,* Сочин. ч. I, стр. 56.

[1201] *Cyrill. Alex.* in Joann. lib. V, p. 507, ed. Lutet. 1638.

[1202] *Isidor.* de summ. bono 1, c. 12.

[1203] *Lactant.* Div. instit. II, c. 8.

[1204] *Gregor. Magn.* Moral. II, c. 17.

[1205] *Justin.* Apol. 1, 28; II, 8; *Tatian.* ad Graec. XIV,XV; *Iren.* 1, 10; *Tertull.* adv. Marcion. II, 10; *Origen.* Epist. ad Fabian, n. 6 (ed. *De la Rue* T. p. 5); *Hilar.* in Ps. CXLVIII, n. 7; *August.* de civ. Dei XXI, 17; *Hieronym.* adv. Rufin. I. in T. II, part. II, pag. 379, ed. Mart.

оболочки и следовательно, от всех искушений плоти, они, если пали, то пали единственно по обдуманному определению собственной воли и по чистому влечению к злу;[1206] а кроме того, пали именно дерзким восстанием против самого Бога, восстанием упорным и ожесточенным.[1207] “Отпадшии ангели, замечает и наш отечественный Святитель, в толикое *ожесточение* вложишася, яко никогдаже возможно им приити в покаяние.”[1208]

5) Давал ли им Бог время для покаяния, или осудил их немедленно, как только они пали? Некоторые выражали мысль, что — давал,[1209] и тогда-то уже, как гордые духи не захотели воспользоваться добротой Бога, они низвергнуты Им с неба и собственно *пали* или *ниспали:* ниспадение (ἔκπτωσις) это и есть для них совершенная смерть, после которой нет им места для покаяния, точно так же, как и нам — после нашей смерти телесной.[1210] Но “прежде нежели они ниспали (т.е. с неба), пишет Немезий, и им, как людям при жизни, предоставлена была возможность прощения. А так как они не воспользовались ею, то справедливо подверглись достойному, вечному и непреложному осуждению.”[1211] Святой Василий Великий высказал предположение, что, даже и по ниспадении ангелов, для них возможны еще были покаяние и очищение, пока диавол не искусил человека. “Может быть, рассуждает святой Отец, что до сотворения человека и для диавола оставалось еще какое-нибудь место покаянию. И эта гордыня, как ни застарела была болезнь, могла однако восстановить себя в первобытное состояние, позаботившись уврачевать в себе болезнь покаянием. Но как скоро явились и устроение мира, и насаждение рая, и человек в раю, и заповедь Божия, и зависть диавола, и убиение возвеличенного, с тех пор заключено для диавола и место покаянию. Ибо, если Исав, продав первородство, не нашел места покаянию, то остается ли какое место покаянию для того, кто умертвил первозданного человека и через него внес смерть? Говорят же, что пятно, сделанное на одежде человеческой кровью из раны, никак не может быть отмыто, но вместе с одеждой состаревается изменение цвета, произведенное кровью. Посему и диаволу невозможно изгладить с себя кровавое пятно и стать чистым.”[1212]

§ 69. Природа злых духов, их число и степени

1) Так как падшие духи до падения своего были ангелами, то само собой следует, что и по природе своей они, подобно ангелам, суть духи бесплотные, высшие души человеческой, но ограниченные. Священное Писание, действительно, и —

а) Называет их духами; или духами нечистыми. *Позде бывшу,* говорит Евангелист, *к Нему привели* (Иисусу Христу) *многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных* (Мф. 8:16). И далее: *и призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их* (10:1). Равным образом, говорили Ему радостно возвратившиеся семьдесят учеников: *Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем,* Он заметил: *однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах* (Лук. 10:17,20; срав. Мф. 12:43-45; Марк. 9:20; Лук. 11:24; Еф. 2:2).

б) Приписывает им ум и волю. Апостол Павел в одном месте предостерегает православных Христиан: *чтобы не сделал нам ущерба сатана, ибо нам не безызвестны его умыслы* (νοήματα) *его* (2Кор. 2:11); а в другом выражает благожелание, чтобы изменившие истине Христовой *освободились от сети диавола, который уловил их в свою волю* (θέλημα) (2 Тим. 2:26; срав. Ин. 8, 44; Иак. 2:19; 3:15).

в) Дает основание заключать, что они чужды всякой вещественности и телесности. Таким основанием служат:

[1206] *Nemes.* de homin. opific. c. 1; *Cassian.* Coll. IV, 14; *Gregor. M.* in Job. IX, 50, n. 76; *Иоанн Дамаск.* Точн. излож. прав. веры II, гл. 3.
[1207] *August.* de civit. Dei XIV, 27; in Epist. ad Galat. n. 24; см. прим. 1104-1105.
[1208] Келейн. летопись стр. 12.
[1209] О них упоминает Немезий (de hom. opific. c, 1).
[1210] *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. прав. в. кн. II, гл. 4, стр. 59.
[1211] De hom. opific. c. 1.
[1212] Толков. на гл. 14 пр. Исаии, в “Творениях святых Отцов,” VI, 397-398.

аа) отчасти само уже название их духами и то общее понятие о духе, какое находим в Слове Божием, что *дух плоти и костей не имеет* (Лук. 24:39);

бб) случаи, упоминаемые в Евангелии, и показывающие, что в одного человека могут вселяться разом многие бесы; например, из Марии Магдалины Спаситель изгнал *семь бесов* (Мк. 16:9); в другом человеке их находилось целый *легион,* так что, когда они были изгнаны из этого человека и вошли в свиней, то все *стадо* бросилось в озеро (Лук. 8:30,33);

вв) наконец, ясные слова святого апостола Павла: *наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6:12).

г) Представляет их существами, превышающими человека по силам, и однако же ограниченными. Это видно, во-первых, из действий диавола, когда он, по допущению Божию, искушал праведного Иова (Иов. гл. 1,2), и потом самого Христа-Спасителя (Мф. 4:1-11); во-вторых, из наставлений, какие дает Апостол Христианам касательно духовной брани: *братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских* (Еф. 6:10-13; срав. 1Пет. 5:8). Видно, наконец, из сказания того же Апостола об антихристе, *которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными* (2 Фес. 2:9), *которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего* (8).

Из древних учителей Церкви, хотя некоторые приписывали демонам, как ангелам, тонкие тела,[1213] по наибольшая часть признавали злых духов, как и добрых, духами бесплотными. Например —

а) *святой Василий Великий* пишет: “природа диавола бесплотна, по словам Апостола, сказавшего: *наша брань не против крови и плоти, но… против духов злобы поднебесной*;”[1214]

б) *святой Епифаний* упоминает о демоне, как “духе нечистом и бестелесном;”[1215]

в) *святой Иоанн Златоуст* называет демонов “бесплотными силами;” [1216]

г) *Евсевий* — “врагами невидимыми и мысленными;”[1217]

д) *святой Григорий Великий*, решая предложенный ему вопрос, телесны ли или бестелесны падшие духи, спрашивает сам: “какой здраво мыслящий скажет, чтобы духи были телесны,”[1218] и в другом месте именует ангелов и демонов “естеством духовным, которое не сложено из двух частей, души и тела;”[1219]

е) *блаж. Феодорит* дает наставление: “когда мы слышим в Священном Писании, что *сыны Божии увидели дочерей человеческих, и брали их себе в жены* (Быт. 6:2), — мы не должны обвинять в этом ангелов (падших), которые не имеют никаких тел;”[1220]

ж) *святой Иоанн Дамаскин* говорит: “что демоны бесплотны, это всякому известно, даже и тем, у коих омрачены умные очи,” т.е. язычникам.[1221] А мысль о превосходстве злых духов по силам естества перед душой человека, и вместе об их ограниченности, сама собой следует из учения Отцов о том, что демоны до падения своего принадлежали к числу ангелов, и предводитель их диавол был даже один из духов первоверховных, равно и о том, что злые духи не могут ничего совершать в мире иначе, как только по допущению Божию.[1222]

2) Числа падших духов Священное Писание не определяет, но дает понять, что число это велико, когда говорит о бесах и духах нечистых — в числе множественном (Лук. 10:17,20; Еф. 6:12 и др.) свидетельствует, что в стране гадаринской Спаситель из одного человека изгнал бесов многих, *легион*

[1213] *Tatian.* adv. Graec. XII; *Origen*. adv. Cels. IV, 32; VIII, 35.
[1214] Беседа IX о том, что Бог не виновник зла, в “Творениях святых Отцов,” VIII, 161.
[1215] Haeres. XXVI, n. 3: πνεῦμα ἀκάθαρτον καί ἀσώματον.
[1216] Homil. LXXXVIII, in Opp. t. V, p. 604: ἀσωμάτους δυνάμεις.
[1217] Demonstr. Evang. VIII: ... τών ἀοράτων καί νοητών ἐχθρών...
[1218] Dialog. IV, c. 29.
[1219] Moral. II, c. 5.
[1220] Divin. decret. epit. c. VII, в Христ. Чтен. 1844, IV, 207. Срав. примеч. 1194.
[1221] In dormit. Mariae Virg. homil. II, n. 15, in Opp. T. II, p. 877, ed. *Le Quien.*
[1222] См. выше примеч. 1185-1189.

(Лук. 8:30), и представляет изречение Спасителя: *если же и сатана разделится сам в себе, то как устоит царство его* (Лук. 11:18). Значит, нечистые духи составляют целое царство. Некоторые из учителей Церкви, на основании слов Апокалипсиса: *хвост его увлек с неба третью часть звезд* (Откр. 12:4), гадали, что диавол увлек за собой третью часть мира ангельского.[1223] Но другие, наибольшая часть, держались той мысли, что "им отторгнуто, ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему духов,"[1224] не определяя, сколько именно.

3) Есть ли между падшими духами какое либо различие и соподчинение? Надобно думать, что есть. Ибо и Спаситель упоминает о духе нечистом, который, выйдя из человека, приводит потом в него семь других, *злейших себя* (Лук. 11:26), *о веельзевуле князе бесовском* (Мф. 12:24; Марк. 3:2; Лук. 11:15,18), о *диаволе и ангелах его* (Мф. 25:41); и святой Апостол различает между ними *начала, власти и миродержателей тьмы века сего* (Кол. 2:15; Еф. 6:12), т.е., называет их, между прочим, теми самыми именами, которыми обозначаются разные степени мира ангельского. На чем же основывается такое различие между злыми духами в степенях и достоинствах? Один из учителей Церкви полагает, что оно или есть остаток того различия и соподчинения, в каком находились падшие духи друг к другу до падения своего, или основывается на относительно различном преуспеянии каждого из них во зле.[1225]

§ 70. Нравственное приложение изложенного догмата

1) Есть мир невидимый, созданный Богом, мир духов чистых, необлеченных никакой плотью, значит, возможно существовать духу и без телесной оболочки, возможно существовать ему и вне мира вещественного. Да послужит же эта мысль подкреплением для нашей веры в бессмертие нашей души! Душа человека, как дух, может продолжать свое бытие и по разлучении с телом, перейдя в мир иной.

2) Духи бесплотные, созданные Богом, выше нас по самой своей природе, украшены бóльшими совершенствами и преимуществами, нежели наша душа, и по одному уже этому мы обязаны чтить ангелов Божиих, так как совершенство естественно возбуждает к себе почтение, и даже между людьми мы невольно оказываем уважение тем, которые превышают нас своими талантами и силами.

3) Ангелы Божии все равны между собой по природе, но различествуют по силам и совершенствам, и вследствие того, есть между ними низшие и высшие; есть подчиненные и начальствующие; есть неизменная, установленная Самим Богом, иерархия. Так точно должно быть и между нами: при всем единстве своей природы, и мы различаемся по воле Создателя друг от друга разными способностями и преимуществами; и между нами естественно должны быть низшие и высшие, подчиненные и начальствующие, и в наших обществах Сам Бог устраивает порядок и иерархию, возводит на престолы Помазанников своих (Прит. 8:15), дает все низшие власти (Рим. 13:1) и назначает каждому Человеку свое служение и место.

4) Один из самых высших и совершеннейших духов, созданных Богом, не устоял в своем чине, возмутился против своего Создателя, возмечтал быть равным Ему, и увлек за собой многих в бездну погибели — урок для всех существ разумных, как опасно противиться воле Всемогущего, восставать против того чина и порядка, какой Сам Он устраивает и на небе и на земле, управляя миром!

5) Грех, которым пали падшие духи, была гордость — научимся же блюсти себя от этого страшного греха, родоначальника всех прочих беззаконий; научимся относить все свои преимущества, если какие имеем, не к себе, а к Богу — нашему Создателю, от которого нисходит на нас *всякий дар совершенный* (Иак. 1:17), и твердо памятовать, что, без Его благодатного содействия, мы не можем ни помыслить, ни совершить ничего истинно доброго и совершенного.

[1223] См. у *святого Димитрия Ростовского,* Летоп. 1, 12.
[1224] *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. пр. веры кн. II, гл. 4.
[1225] *Cassian.* Coll. VIII, cap. 8.

2. О мире вещественном

§71. Учение Церкви и краткий обзор ложных мнений о догмате

О происхождении мира вещественного от Бога православная Церковь учит так: “В начале Бог сотворил из ничего небо и землю. Земля была бесформенна и пуста. Потом Бог постепенно произвел: в первый день мира — свет; во второй день — твердь или видимое небо; в третий — вместилища вод на земле, сушу и растения; в четвертый — солнце, луну и звезды; в пятый — рыб и птиц; в шестой — животных четвероногих, живущих на суше...” (Простр. Хр. Катих. о перв. члене).

На это учение, которое всецело заимствовано у священного бытописателя Моисея, было и особенно ныне существует три ложных взгляда. Одни не принимают Моисеева сказания о шестидневном творении за историю, а думают понимать его в смысле переносном, таинственном.[1226] Другие, принимая это сказание за историю, произвольно истолковывают его, или недоумевают, о чем здесь говорит Моисей: о сотворении ли всего мира, или только о сотворении земли, и притом, о первоначальном ли происхождении земли, или только о преобразовании ее и т. т.п.[1227] Третьи, наконец, хотя также принимают это сказание за историю, утверждают, будто оно содержит в себе много несообразностей и противоречить показаниям наук естественных, а потому не заслуживает вероятия.[1228] Эти ложные мнения прямо указывают те стороны, с каких должно быть рассмотрено поддерживаемое православной Церковью откровенное учение о происхождении мира вещественного.

§72. Моисеево сказание о происхождении мира вещественного есть история

Признавать за историю Моисеево сказание о происхождении мира вещественного обязываемся потому, что —

1. За историю принимал его сам Моисей. Он поместил это сказание в самом начале, как основание своей исторической книги, в которой предположил сообщить Израильтянам верные и точные понятия о Боге, как Творце мира и человека, следовательно, поступил бы против собственного намерения, если бы скрыл здесь какой либо таинственный смысл, ни для кого непонятный. А главное, на этом сказании Моисей основал закон о субботе, данный Израильтянам, при изложении которого со всею ясностью, говорит Он, раскрыл свои мысли о шестидневном творении. *Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил;... посему благословил Господь день субботний и освятил его* (Исх. 20:8-11). И в другом месте: *и пусть хранят сыны Израилевы субботу, празднуя субботу в роды свои, как завет вечный;... потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и покоился* (Исх. 31:16-17). Одно это побуждение видеть историю в сказании Моисеевом совершенно достаточно для цели, хотя бы не было никаких других побуждений, потому что вне сомнения, что слова всякого писателя надобно понимать в таком точно смысле, в каком он сам понимал их.

2. За историю принимали Моисеево сказание прочие священнописатели. Моисей, например, повествует в своем сказании, что Бог творил мир словом, и что над первозданным, еще неустроенным веществом, носился Дух Божий (Быт. 1:2), — и Псалмопевец восклицает: *Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их* (Псал. 32:6), и далее: *Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось* (9). Моисей повествует, что тьма покрывала в начале все сотворенное, и что *сказал Бог: да будет свет. И стал свет (*3), — и святой апостол Павел выражается в одном месте: *Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа* (2Кор. 4:6)... Моисей повествует, что *отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью* (7): об этой воде над твердью упоминает и Псалмопевец, когда, призывая

[1226] *Clem. Alex.* Strom. VI, 16; *Origen.* de princip. III, 5; *Augustin.* de Genes. ad litter. IV, 22; de Genes. contra Manich. II, 3; *Procop. Gaz.* Octateuch. comm. in Genes. cap. 1. Conf. *Natal. Alex.* Hist. eccles. V. T. tom. 1, diss. l, art. 8, prop. 1.

[1227] Vid. apud. *Ecktrman* Handbuch. der Christ. Glaub. II, 11.

[1228] *Rosenmüller,* Scholia in V. T. tom. 1, cap. 1 Genes. Lips. 1821.

разные творения Божии к славословию своего Творца, говорит: *Хвалите Его* (Господа)*, небеса небес и воды, которые превыше небес* (Пс. 148:4). Моисей повествует, что Бог сотворил светила небесные, солнце, луну и звезды, *да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов* (14), — и тот же Псалмопевец взывает: *Он сотворил луну для указания времен* (Пс. 103:19). Моисей повествует, что Бог сотворил мир в шесть дней, и *почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал* (Быт. 2:2), — и святой Павел пишет: *А входим в покой мы уверовавшие, так как Он сказал: "Я поклялся в гневе Моем, что они не войдут в покой Мой", хотя дела Его были совершены еще в начале мира. Ибо негде сказано о седьмом дне так: и почил Бог в день седьмый от всех дел Своих* (Евр. 4:3-4).

3. За историю принимали Моисеево сказание Святые Отцы и учители Церкви, и именно: Феофил Антиохийский, Ипполит, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Афанасий Великий, Амвросий, Григорий Нисский, Епифаний, Феодорит и другие.[1229] "Вся природа, говорит, например, святой Афанасий Великий, сотворена в шесть дней: в первый день создал Бог свет; во второй — твердь; в третий, собрав воедино воды, образовал сушу; в четвертый — сотворил солнце, луну и лик прочих звезд; в пятый — произвел животных, обитающих в воде и летающих по воздуху; в шестой — четвероногих на земле, наконец создал человека."

4. Нет причины отступать от исторического смысла Моисеева сказания, потому что и в этом смысле, как увидим, оно не содержит в себе ничего, противного истине, и следовательно, несообразного с достоинством богодухновенного писателя.

§73. Смысл Моисеева сказания о шестидневном творении

Всматриваясь внимательнее в смысл Моисеева сказания о происхождении мира вещественного, не можем не заметить, что —

1. Моисей различает два главные вида творения, последовавшие одно за другим. *Первое* творение в собственном смысле, бывшее в самом начале, когда Творец дротавед все жв ничего: *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1), произвел само вещество мира, заключавшее в себе начала или зародыши для всех его существ. В этом-то смысле сказал и премудрый сын Сирахов: *все вообще создал Живущий вовеки* (Сир. 18:1), — говорили и учители Церкви: "известно, что ни одна из сотворенных вещей не существовала прежде другой, но разом в один и тот же момент произведены все роды тварей[1230] и, желая именно сказать, что Бог сотворил все вместе (άθρόως πάντα) сказал (бытописатель): *в начале* или в совокупности (έν κεώαλαίω) с*отворил Бог небо и землю.* Ибо значение обоих слов одно: начало и совокупность выражают — *вместе*».[1231] А *другое* творение — творение уже из готового первозданного и еще неустроенного вещества, совершившееся в продолжение шести дней, Сие-то творение, конечно, имел в виду Соломон, когда писал, что *всемогущая рука* Божия *создала мир из необразного вещества* (Прем. 11:18), также и святой мученик Иустин, когда повторил слова Соломона: "мы прияли, что Бог в начале сотворил все из безобразного вещества, έξ άμόρφου ύλης."[1232] Оба эти вида творения различали древние учители Церкви:

а) *Ипполит:* "в первый день, что ни сотворил Бог, сотворил из ничего; а в другие дни уже не из ничего творил, а устроял из того, что создал в день первый;"[1233]

б) *Тациан* (до своего отпадения от Церкви): "известно, что вся машина мира, и все, находящееся в ней, образованы из материи, но самая материя Богом сотворена;"[1234]

[1229] *Theopfil.* ad. Autol. II, 12-18; *Hippol.* in Genes. I, 6; *Василий Великий*, беседы на Шестодн.; *Chrysost.* in Genes. homil. III, n. 3; Serm. 1, n. 3; *Athanas.* contra Arian. orat. III; *Ambros.* in Нехаём.; *Gregor. Nyss.* in Нехаём.; *Epiphan.* haer. LXV, n. 4. 5; *Theodoret.* quaest. in Genes. XXI, в Хр. Чт. 1843, III, 353. Срав. примеч. 1226.

[1230] *Athanas.* contra Arian. orat. III.

[1231] *Gregor. Nyss.* in Нехаём. T. 1, p. 7, edit. *Morel.*

[1232] *Justin.* Apolog. 1, cap. 10.

[1233] *Hippol.* in Genes. 1, 6.

[1234] *Tatian.* Orat. ad Graec. cap. 7.

в) *Августин:* “сначала создано вещество смешанное и неустроенное, из которого произошло все, что явилось потом разделенным и устроенным. Сие-то вещество, думаю, Греки называют хаосом, как и в другом месте читаем: Ты сотворил *мир из необразного вещества* (Прем. 11:18), или, по иным кодексам, *из вещества невидимого.*

Это вещество, не имеющее формы, которое Бог сотворил из ничего, названо небом и землей; и сказано: *в начале сотворил Бог небо и землю* не потому, чтобы они тогда же действительно и произошли, но потому, что могли произойти; точно так, как если бы мы, смотря на семя дерева, сказали, что тут и корни, и сила, и ствол, и плоды, и листья, то сказали бы не потому, конечно, что все это уже есть, но потому, что все это имеет произойти.”[1235] Подобным же образом рассуждали святой Иоанн Златоуст, Иларий, Епифаний,[1236] Амвросий,[1237] Севериан, Григорий Великий и другие.[1238]

2. Моисей изображает происхождение всего мира вещественного (космогонию), а не одной земли (не геогонию). Ибо говорит, во-первых, что Бог сотворил *небо и землю,* т.е. весь мир; за тем упоминает о сотворении *света*, о сотворении *тверди небесной,* о сотворении *светил,* солнца, луны и звезд. Но с другой стороны, очевидно, что главным образом и с особенной подробностью Моисей описывает происхождение земли с различными ее обитателями, а неба и вещей небесных касается как бы мимоходом, в той мере, как они имеют отношение к земле. Посему-то при описании третьего, пятого и шестого дней творения говорит только, что сотворил Бог на земле, и умолчал о том, что в тоже время сотворил Бог на небе или на телах небесных, хотя, по всей вероятности, и в эти дни действия творческой силы не ограничивались одной землей.[1239] По той же причине, повествуя о создании светил небесных, упоминает только о назначении их частном, какое они имеют относительно к земле, дает им имена, приписывает свойства такие, какие можно дать и приписывать им только с земли.

3. Моисей повествует о первоначальном происхождении мира и земли, а не о преобразовании их. Ибо пишет: *в начале сотворил Бог небо и землю,* т.е. сотворил тогда, когда не было еще ничего. Далее: *и сказал Бог: да будет свет. И стал свет.., да будет твердь..., да будут светила на тверди небесной...*: все такие выражения, которыми ясно предполагается предшествовавшее небытие. Наконец заключает свое описание словами: *Так совершены небо и земля и все воинство их* (Быт. 2:1); значит, совершились, окончены только теперь, а прежде не существовали. Следует присовокупить, что и Иудеи и все Христиане первых веков единодушно принимали, что Моисей описывает здесь сотворение Богом мира и земли, а не преобразование.

4. Моисей свидетельствует, что Бог действовал Сам, непосредственно своей силою, не только при *первом* творении, когда произвел все из ничего, но и в продолжение шести дней, когда производил разные части и существа мира из готового уже вещества. *И и сказал Бог: да будет свет. И стал свет...*; *И сказал Бог: да будет твердь посреди воды… И стало так…; И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так;… И сказал Бог: да произрастит земля зелень… И стало так…; И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной... И стало так…; И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. [И стало так.]...*; *И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее… И стало так.* Следовательно, несправедливо объяснять первоначальное образование мира и земли по силам и законам природы; эти силы и законы начали действовать в мире уже с тех пор, как мир получил совершенное

[1235] *Augustin.* De Genes. contra Manich. 1, c. 5. 7.

[1236] *Chrysost.* in Genes. homil. III, n. 1. 2; *Hilar.* de Trinit. XII, c. 40; *Epiphan.* haeres. LXV, n. 4, 5.

[1237] Ideo *primo* fecit Deus, *postea* vetustavit, ut cundem credamus ornasse, qui fecit, et fecisse, qui ornavit; ue alterum putemus ornasse, alter иш creavisse; sed eundem utrumque esse operatum, ut *primo* faceret, *postea* componeret *(Ambros.* in Hexaëm. I, c. 7).

[1238] *Severian.* Orat. 1 de mundi creat. cap. 3; *Method,* (apud *Phot*. Biblioth. cod. CCXXIV); *Gregor. Magn.* Moral. XXXII, 12, n. 16: Rerum substantia simul creata est, sed simul species formata non est, et quod simul existit per substantiam muteriae, non simul apparuit per speciem formae.

[1239] “Смотря по тому, что в описаши второго и четвертого дня является действие Творца в целом миросоздании, и что земля составляет малейшую часть сего целого, трудно удостовериться, что ей одной посвящен был третий день творческого действия. Можно полагать, что в сей день и прочие, однородные с ней, т.е. темные тела небесного пространства получили более определенное образование, им свойственное; но поскольку нам неизвестно в подробности настоящее их состояние, то неуместно было бы повествовать и о его начале” (Записки на книгу Бытия, стр. 20-21, Спб. 1816).

бытие и они дарованы Богом миру. Но сам Бог вовсе не подчинялся им, когда творил еще небо и землю и производил разные классы существ своей всемогущей силой. Так, Он сотворил первых людей (да и всех животных земнородных) прямо в возрасте зрелом, между тем как по силам и законам природы требовалось бы много лет жизни, пока первые люди могли бы достигнуть зрелого возраста. Так же точно Всемогущий мог в один день, в один даже миг, произвести все внутреннее устройство земли, какое ныне замечаем, образовать ее горы со всеми их разнородными пластами, устроить моря, реки и прочие части, тогда как если бы все это совершалось по силам и законам, действующим ныне в природе, то потребовались бы, может быть, не только столетия, но и тысячелетия.

5. Под именем шести дней творения Моисей разумеет дни обыкновенные. Ибо каждый из них определяет вечером и утром: *и был вечер, и было утро, день един...; и и был вечер, и было утро, день второй...,* и т. д. А кроме того. как мы уже заметили, соответственно этим шести дням, в которые Бог сотворил все дела свои, и по окончании которых почил и освятил день седьмой, Мог он заповедать Израильтянам, чтобы и они шесть дней недели делали, а день седьмой субботу святили Господу Богу своему (Исх. 20:8-11; 31:16-17).

6. Моисей описывает шестидневное творение мира так, чтобы быть понятным для всех, — описывает не как ученый-естествоиспытатель, а как мудрый и богопросвещенный учитель веры.

Потому, хотя о всем сообщает только понятия истинные, но выражается применительно к общему человеческому смыслу: говорит о высоких действиях Творца, по возможности, сообразно с их достоинством, однако чувственно и человекообразно, и представляет разные предметы мира физического, как они являются простому глазу наблюдателя, а не как они известны ученому.

После изложенных замечаний касательно смысла Моисеева сказания о шестидневном творении, удобно уже разрешать те возражения, какие делают против него.

§74. Решение возражений, делаемых против Моисеева сказания

Возражения эти следующие:

1. “Моисей говорит о сотворении света в день первый, а солнца в день четвертый, тогда как свет истекает из солнца: следовательно,..” Но —

а) согласимся, что свет действительно есть материя, проистекающая из солнца и прочих светил небесных: почему не могло быть, что Бог сначала создал эту светоносную материю, а потом, в день четвертый, сосредоточил ее навсегда в определенные вместилища, т.е., небесные светила, подобно тому, как и вода создана была прежде своих вместилищ, и уже в день третий отделена была от суши, которую дотоле покрывала?

б) В новейшее время явилось другое мнение, почти общепринятое учеными, что свет есть вовсе не истечение от солнца, а тончайшая жидкость, разлитая в пространстве, совершенно независимая от солнца и прочих светил небесных, которые одарены только способностью приводить ее в сотрясательное движение и через то делать видимоq. Если так, то излишне и спрашивать, мог ли свет быть создан прежде светил небесных?

2. “Моисей говорит, что и растения созданы прежде солнца, тогда как без солнца они существовать не могут”... Но —

а) Моисёй говорит именно, что растения созданы Богом, а не произошли по силам и законам природы. Следовательно, если и точно ныне растения не могут существовать без света солнечного, то отсюда вовсе не следует, будто и в начале они не могли явиться прежде солнца по всемощному слову Божию. Ныне, по законам природы, растения зачинаются в семени и растут постепенно, а из сказания Моисеева можно заключать, что в начале Бог создал их прямо возросшими (Быт. 1:12).

б) Не должно забывать, что растения созданы, по словам Моисея, прежде солнца, но не прежде света, который существовал еще с первого дня. Следовательно, если и при самом создании растений требовался свет, то он был.

3. “Моисей упоминает о трех днях, бывших до сотворения солнца, тогда как всякому известно, что без солнца дней быть не может.” Ныне, действительно, без солнца день быть не может, а тогда мог. Для этого требовались только два условия:

а) чтобы земля обращалась вокруг собственной оси, и —

б) чтобы светоносная материя, уже тогда существовавшая, приведена была в сотрясательное движение. Но нельзя отвергать ни того, что земля начала вращаться вокруг собственной оси еще с первого дня творения; ни того, что Творец мог в три первые дня приводить непосредственноq своеq силой светоносную материю в сотрясательное движение. как теперь, начиная с четвертого дня, приводят ее в движение светила небесные, получившие к тому способность от Бога.[1240]

4. “Повествуя о сотворении светил небесных, Моисей допускает двоякую погрешность:

а) выражает мысль, будто солнце, луна и звезды созданы собственно для земли, чтобы освещать ее и служить ей в знамения и во времена;

б) называет. солнце и луну светилами великими, тогда как луна не только несравненно меньше солнца и звезд, но и земли.” Погрешности в словах Бытописателя нет никакой.

а) Он не говорит, чтобы солнце, луна и звезды были созданы только для земли, и если упоминает об одном частном их назначении по отношению к земле, умалчивая о других целях, то это потому, как мы уже замечали, что, предположив главным образом описать происхождение земли, он касается других тел небесных только в той мере, как они относятся к нашей планете.

б) Равным образом называет солнце и луну светилами великими не по их относительной величине, а потому, как они кажутся с земли; впрочем и в этом отношении называет луну светилом великим только сравнительно с звездами во время ночи, а сравнительно с солнцем называет светилом *меньшим*.

5) “Моисей говорит, что мир и в частности наша планета получили бытие и полное образование в продолжение шести дней. Но наука, занимающаяся изучением устройства земли (геология), находит, как на поверхности, так особенно во внутренности ее, много такого, что могло получить образование только в продолжение столетий или даже тысячелетий, а не шести дней.” Не входя в подробности этого возражения, ограничимся замечаниями общими:

а) Моисей, как было сказано уже, пишет, что мир и земля получили бытие и образование в продолжение шести дней не по силам и законам, ныне действующим в природе, а по непосредственному слову Божию. Но Всемогущий, без всякого сомнения, мог в самое короткое время, или даже мгновенно, произвести то, что по силам и законам природы образовалось бы только в течение столетий или тысячелетий. Эти силы и законы начали действовать в природе только с тех пор, как сама она, вместе с бытием, получила полное образование от Бога, — и распространять действие их на предшествовавшее время, подчинять им всемогущество Самого Творца при первоначальном устроении неба и земли — несправедливо.

б) Упомянутая наука, занимающаяся изучением устройства нашей планеты, имеет весьма мало данных для того, чтобы, на основании их, могла сказать что либо достоверное и неопровержимое касательно первоначального образования земли. А потому ограничивается только гаданиями, предположениями, строит разные теории и системы, которые почти так же быстро забываются, как быстро возникают. Существовали целые десятки подобных систем, которые ныне признаются ложными,[1241] и истинная геологическая система, по сознанию наиболее беспристрастных представителей этой науки (Кювье), даже невозможна. Справедливо ли же показания такой науки противополагать повествованию священного Бытописателя и поверять первыми последнее?

[1240] Нельзя не припомнить при этом и слов святого Василия Великого собственно о дне первом: “Моисей как бы так сказал: мера двадцати четырех часов есть продолжение одного дня, или возвращение неба от одного знака к тому же опять знаку совершается в один день. Почему всякий раз, как от солнечного обращения наступают в мире вечер и утро, период сей совершается не в большее время, но в продолжение одного дня” (Беседы на Шестод. II, в “Творениях святых Отцов,” V, 37-38).

[1241] И из них более восьмидесяти казались противоречащими космогонии Моисеевой. Vid. apud *Fraysinous* — Défense du Christian, ou conferences sur la réligion, tom. II, confer. VI; *Cuvier* — Rapport de l'institut national, edit. ad calcem. operis: Theorie de la surface actuelle de la terre par *M. André,* Paris 1806; Annales de philosophic Chrétienne, 1831, № 9, p. 195: *analyse des différents systemes géologiques.*

в) Впрочем, и не отрицая достоинства этой науки, защитники Откровения представили несколько способов примирять с показаниями ее повествование Моисеево, и способов более или менее удовлетворительных по суду беспристрастных ценителей.[1242]

г) Из числа самих геологов многие, притом весьма ученые,[1243] свидетельствуют, что сказание Моисеево о шестидневном творении совершенно согласно с наиболее достоверными положениями их науки, хотя одни из этих ученых принимают дни творения за дни обыкновенные, а другие за целые периоды.

д) По мере успехов геологии, многое, что прежде считали противоречащим повествованию Моисея, ныне оказывается ложным и потому не стоящим никакого внимания.[1244] А отсюда можно заключать, что при дальнейших успехах этой науки и все остальные, заимствуемые из ней, возражения против Моисеева сказания рассеются сами собой.

§75. Нравственное приложение догмата

Нравственное приложение догмата о шестидневном творении Божием показал сам Моисей, когда заповедал Израильтянам: *Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему… В шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его* (Исх. 20:8-11). В этой заповеди заключаются две другие, более конкретные.

1. Сам Бог делал в продолжение шести дней, и *дела Свои, которые Он делал* (Быт. 2:2), хотя и мог бы произвести мир в один миг: так и мы должны, по высокому примеру нашего Создателя, делать и трудиться в продолжение шести дней каждой недели, должны развивать и укреплять дарованные нам от Него силы и способности, употреблять во благо свое и ближних даруемое от Него время, и таким образом совершать в шесть дней все дела свои.

2. Сам Всевышний в день седьмой почил от дел своего творения, *И благословил Бог седьмой день, и освятил его* (Быт. 2:3); так и мы, после шестидневного труда, должны успокаиваться от трудов своих, и святить, т.е. посвящать исключительно на служение нашему Господу, день седьмой каждой седмицы, каковым в Ветхом Завете была суббота, а ныне, по воссоздании уже мира воскресшим Жизнедателем, сделалось воскресенье; должны с тем вместе, по этому примеру, святить и посвящать на служение Богу и все другие дни, какие Он же Сам освятил особенными своими благодеяниями человеческому роду, и которые, по власти, от Него данной, отделила от прочих дней святая Церковь и посвятила на служение Ему и святым Его.

3. О мире малом — человеке

§76. Связь с предыдущим. Учение Церкви и состав этого учения

Произведя из ничтожества мир духовный и затем мир вещественный, Господь Бог, в заключение творения, произвел человека, который равно принадлежит и к миру духовному по своей душе, и к миру

[1242] Пять из этих способов или *систем примирения* подробно рассмотрены и оценены в третьем томе — Sacrae Script. Curs. Complet., ed. Paris. 1842, в статье Annotations géologiques à la Genèse, p. 1583 sqq. Еще один способ обстоятельно изложен в книге: Les livres saints vengès par *Glaire* T. 1, p. 2-98, Paris 1845.

[1243] Таковы, например, *De Luc,* Lettres sur 1'hist. phys. de la terre, Paris 1798; *André,* Théorie de la surf. act. de la terre, Paris 1806; *Buckeland,* De la Géologic et de la minéralogie dans leurs rapports avec la Théologie naturelle, Paris 1838.

[1244] *Ami Boué,* Guide da géologue voyageur, tom. II, p. 224, Paris 1836.

вещественному по своему телу, а потому есть как бы сокращение двух миров,[1245] и справедливо называется малым миром.[1246]

Главные черты православного учения об этом венце творения Божия следующие: "*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1:26). И сотворил Бог тело первого человека Адама из земли, вдунул в лице его дыхание жизни; ввел Адама в рай; дал ему пищу, кроме прочих райских плодов, плоды древа жизни; наконец, взял у Адама во время сна ребро, из него создал первую женщину Еву... Бог сотворил человека с тем, чтобы он познавал Бога и созданную Им вселенную, любил и прославлял Его, и через то вечно блаженствовал... Но поскольку человек не сохранил заповеди Божией в раю, когда был невинным, а взял от запрещенного плода и вкусил, то за это лишился своего достоинства и того состояния, какое имел в своей невинности... И поскольку в состоянии невинности все люди были в Адаме, то, как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в греховное состояние. А посему не только подвержены греху, но и наказанию за грехи".. (Простр. Хр. Катех. О чл. Первом и Правосл. Исповед. ч. 1, отв. На вопр. 22, 24).

Таким образом учение православной Церкви о человеке, как творении Божием, слагается, в частности, из учения: 1) о происхождении природы человека; 2) о назначении и невинном состоянии человека; 3) о самовольном падении и следствиях падения человека.

3.1. Происхождение и природа человека

§77. Сущность и смысл Моисеева сказания о происхождении первых людей, Адама и Евы

Священный Бытописатель свидетельствует, что Бог сотворил первых людей, Адама и Еву, особенным образом, отличным от того, каким произвел прежде все прочие свои создания, и притом иначе сотворил мужчину и иначе женщину. О сотворении человека, в частности, говорит Бытописатель следующее: *и сказал Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию..., — и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его; мужа и жену сотворил их Бог* (Быт. 1:26-27). В частности о сотворении мужа: *и создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни; и стал человек душею живою* (Быт. 2:7). О сотворении жены: и *навел Господь Бог на Адама крепкий сон; и когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к Адаму* (21-22).

Это Моисеево повествование надо понимать в смысле истории, и не в качестве вымысла или мифа,[1247] потому что в историческом смысле понимали его:

1. Сам Моисей, как можно вообще заключать из характера всей его книги, чисто исторической, и в частности из тех слов, которые по его свидетельству, произнес Адам, когда к нему была приведена Ева: *вот это кость от костей моих и плоть и от плоти моей; она будет называться жена, ибо взята от мужа своего* (Быт. 2:23), и потом из слов, которые изрек Бог падшему Адаму: *в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19).

2. Последующие ветхозаветные писатели. Например, в книге Премудрости Соломоновой читаем: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного Своего бытия* (2:23); также в книге Иисуса, сына Сирахова: *Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее. Определенное число дней и время дал Он им, и дал им власть над всем, что в ней. По природе их, облек их силою и сотворил их по образу Своему* (17:1-3: Еккл. 12:7; Пс. 8:5-10; Товит. 8:8).

[1245] *Consist. apostol*. 7:34; *Method*. apud. *Epiphan*. haeres. 64, 18; Augustin. ad Oros. contra Priscill. et Origen, n. II: nullum est creaturae genus, quod non in homine possit agnosci.

[1246] *Григорий Богослов,* слово 38, в "Творениях Святых Отцов" III, 242; *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. Прав. веры кн. II, гл 12: "Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, чуждым печали и забот, сияющим всеми совершенствами, преизобилующего всеми благами, как бы некий второй мир, — в великом малый."

[1247] как толкуют Богословы-рационалисты на Западе.

3. Христос Спаситель. Доказывая нерасторжимость брака, Он сказал фарисеям: *В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть* (Мрк. 10:6-8; Мф. 19:4-6). Этими словами Господь ясно подтвердил достоверность всего того, что повествует Моисей о происхождении первозданной человеческой четы (Быт. 2:18-24).

4. Святой апостол Павел. Он свидетельствует, что сначала создан был мужчина, потом женщина: *прежде создан Адам, а потом Ева* (1Тим. 2:13). О создании мужчины говорит: *первый человек Адам стал душею живущею... первый человек из земли перстный* (1Кор. 15:45...47); о создании женщины: *не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа* (1Кор. 11:8-9; срав. 6:16; Еф. 5:31).

5. Святые отцы и учители Церкви. Например

а) *Феофил антиохийский*: "одно только счел Бог достойным собственных рук — сотворение человека..." и далее: "жену для Адама Бог сотворил из ребра его."[1248]

б) *Святой Василий Великий*: "происхождение человека превосходнее происхождения всего, ибо сказано, что Бог взял персть от земли и создал человека (Быт. 2:6); Он удостаивает созидать наше тело собственной рукой; не Ангел был употреблен для создания, не земля произвела нас сама собой, как кузнечиков; не служебным силам повелел Он сделать то или другое, но, взяв персть от земли, созидает собственной рукой."[1249]

в) *Святой Григорий Богослов*: "Бог из сотворенного уже вещества взяв тело, и от Себя вложив жизнь (что в слове Божием названо под именем души или образа Божия), творит как бы некоторый второй мир, в малом — великий; поставляет на земле иного ангела, зрителя видимой природы, таинника твари умосозерцаемой";[1250]

г) *Святой Амвросий:* "не напрасно жена создана не из той же персти, из которой образован Адам, но из ребра самого Адама: да ведаем, что в муже и жене одна телесная природа, что один источник человеческого рода, и потому не двое от начала сотворены — муж и жена, и не две жены, но прежде муж, а потом от него жена";[1251]

д) *Святой Иоанн Дамаскин*: "из видимого и невидимого естества Бог своими руками сотворил человека по образу Своему и по подобию; из земли Он образовал тело, а душу словесную и разумную (λογικήν καί νοεράν) сообщил человеку Своим вдуновением."[1252]

Но, с другой стороны, нужно помнить, что как в сказании своем о происхождении мира вообще, так и в сказании о сотворении первых людей, священный Бытописатель, желая быть понятным для всех, нередко выражается о Боге чувственно и человекообразно, применительно к общему смыслу, потому, хотя все в этом сказании должно понимать в смысле истории, но не все в смысле буквальном.

"Некоторые, говорит *святой Иоанн Златоуст*, слыша чтение, которое гласит: "*вдуну,* утверждают, будто душа происходит из существа (ἐκ τής οὐσίας) Божия..., что может быть хуже такого неразумия? Если на основании слов Писания: *вдуну в лице его*, они хотят приписывать Богу уста, то необходимо приписать Ему и руки, когда сказано: *создал* (ἔπλασε) человека. Итак, когда слышишь слова Писания: *создал Бог человека*, то представляй силу подобную: *да будет* (τήν ἀυτήν νόει δύναμιν τώ γνηθήτω); и когда слышишь: *вдунул в лице его дыхание жизни,* представляй, что как произвел Он силы бесплотные, то что так же угодно было Ему, чтобы и это, из персти сотворенное, тело имело душу разумную, которая могла бы пользоваться членами тела."[1253]

[1248] Ad Autol. II, ap. 18 et 28.
[1249] Слово Об устроении человека, в Хр. Чт. 1841, IV, 5.
[1250] Слово 45, в "Творениях Святых Отцов" IV, 157.
[1251] Lib. De parad. cap. 10. Так же понимал Моисеево сказание о сотворении человека *Ириней* (adv. haeres. IV, 37.) *Тертуллиан* (contra Marcion, cap. 4) и *Августин*: Etse de terrae pulvere Deus finxit Hominem: eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo (De civit. Dei XIV, c. 2);
[1252] Точн. Излож. Прав. веры кн. XII, гл. 12, стр. 90.
[1253] Homil. XIII, in Genes., Opp. T. IV, p. 101, Venet. 1740.

Подобным образом рассуждал и *блаж. Феодорит*: “когда мы в Моисеевой истории слышим, что Бог взял от земли персть и образовал человека (Быт. 2:7), и отыскиваем смысл сего изречения, мы находим в этом особенное расположение Божие к роду человеческому. Ибо, описывая творение, великий Порок замечает, что другие твари Бог всяческих создал словом, а человека образовал Своими руками. Но как там под словом мы разумеем не повеление, но одну волю, так и здесь при образовании тела имеем ввиду не действие рук, но величайшую внимательность к сему делу. Ибо, каким образом ныне по Его воле зарождается плод в утробе матерней, и природа следует законам, которые Он с самого начала предписал ей, так и тогда человеческое тело по Его же воле составилось из земли и персть стала плотью.” И спустя несколько: “божественный Моисей говорит, что сначала было образовано тело Адама, а потом от Бога вдунута была душа: *и создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (Быт. 2:7). Под именем дуновения не разумеется здесь какая либо часть Божественного существа, как думали Кедрон и Маркион, но словом сим обозначается свойство души, как существа разумного.[1254]

В другом месте он делает общее замечание: “мы не говорим, будто Божество имеет руки или нуждается в каком либо совете и предварительном размышлении, дабы устроять тварь уже по придуманной идее, как баснословил Платон; но утверждаем, что каждое из таких выражений (в коих описывается творение человека и упоминается напр., о предварительном совете Божием и под.) показывают только большее, чем о других тварях попечение Божие о человека.[1255]

§78. Происхождение от Адамы и Евы всего рода человеческого

Эта истина имеет двоякого рода врагов: во-первых, тех, которые утверждают, будто и прежде Адама существовали на земле люди (преадамиты), с следовательно, Адам не есть праотец человеческого рода; во-вторых, тех, которые допускают, что вместе с Адамом было несколько родоначальников человеческого рода (коадамитов), и следовательно, люди происходят не от одного корня.[1256] А потому для обстоятельного раскрытия этой истины, обратим внимание не только на положительные ее доказательства, но и на мнений ей противоположные.

1. Истина о происхождении всего рода человеческого от Адама и Евы весьма ясно изложена в Слове Божием. Так —

а) Священный Бытописатель повествует, что, до происхождения Адама на земле, *не было человека для возделывания земли* (Быт. 2:5), и, до сотворения Евы, *для человека не нашлось помощника, подобного ему* (20); что *нарек Адам имя жене своей Ева, ибо она стала матерью всех живущих* (Быт. 3:20). Вслед за тем и *родословную книгу человеческого бытия* Моисей начинает именно от этой первозданной четы (Быт. 5:1-2), благословенной Богом *плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю* (Быт. 1:28).

б) Из последующий ветхозаветных писателей Товит в молитве своей к Богу говорит: *Ты сотворил Адама, и дал ему помощницею Еву, подпорою жену его. От них произошел род человеческий* (Тов. 8:6); а Премудрый называет Адама *первозданным отцом мира* (Прем. 10:1).

в) Святой Евангелист Лука родословную Христа-Спасителя по человечеству возводит не дальше, как до Адама, а потом называет Иисуса *Божиим* (Лук. 3:38).

г) Наконец, святой апостол Павел со всей раздельностью свидетельствует, что *Господь от одной крови произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли* (Деян. 17:26), и на этой истине основывает другую, важнейшую христианскую истину о распространении первородного греха от падших праотцев на весь род человеческий (Рим. 5:12).

Согласно со Словом Божиим, и Церковь Христова постоянно веровала в происхождение всего рода человеческого от одной первозданной четы: —доказательство достаточно указать на то, что она всегда

[1254] Divin. decret. epit. cap. 9, в Хр. Чт. 1844 216,221. См. подобные же слова блаж. Августина в примеч.

[1255] In Genes. quaest. 19; conf. quaest 23, в Хр. Чт. 1843, III, 346,354.

[1256] Первой мысли держались некоторые вольнодумцы еще с первых времен Христианства, например, Юлиан отступник [Opp. ejus. pag. 181, edit. A Spanhemio]; но во всей подробности раскрыл ее в 17 веке Исаак Пеирерий в сочинении: *Preadamitae*, изд. 1655. А последнюю старались доказать некоторые естествоиспытатели в прошлом и отчасти в нынешнем столетии.

содержала догмат о прародительском грехе и распространении его от Адама и Евы на все человечество.[1257]

Весьма замечательно, что в преданиях всех народов, как древних,[1258] так и новых,[1259] род человеческий производится от одной четы, и прародителей нередко называют почти теми самыми именами, какими и у священного Бытописателя.

2. Допускающие существование преадамитов, и следовательно, не признающие Адама праотцем человеческого рода, представляют следующие доказательства в подтверждение своего мнения:

а) “Сам Моисей в первой главе книги Бытия иначе изображает происхождение первозданной человеческой четы, нежели потом во второй — происхождение Адама и Евы: в первой главе он повествует, что муж и жена созданы вместе, и созданы по образу Божию; а во второй пишет, что сначала создан был один Адам из земли, а уже через несколько времен создана из ребра его Ева, не приписывая им образа Божия.” Но Моисей говорит не о двух творениях, и об одном и том же: только в первой главе говорит вообще, что Бог сотворил человека по образу своему, *мужа и жену сотворил их*, отнюдь не определяя, вмести или не вместе; а во второй подробно рассказывает, как именно создал Бог мужа и жену. Так объяснял эти два сказания святой Василий Великий: “иногда говорится нам вообще, а иногда повествуется подробно, каким именно образом что произошло. И так выше, в 1-й главе, сказано только о том, что сотворил Бог, но об образе совершенно умолчено, а здесь, во 2-й главе, показано и то, как сотворил. Ибо, если бы сказано было только просто: *сотворил* (человека), то можно было бы подумать, что сотворил так, как зверей, как траву. Посему, чтобы избежать тебе такого обобщения с животными, Слово передало, каким образом Богу угодно было сотворить собственно тебя: взял Бог персть от земли. Там сказано только что сотворил, а здесь — и как сотворил: взял персть от земли и создал собственными руками.”[1260] Для совершенной же очевидности того, что в первой главе говорится о сотворении Адами и Евы, а не кого-либо другого, довольно снести с этим сказанием первые слова пятой главы Бытия: *Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их.*

б) “О Каине и Авеле пишется, что первый был *земледелец*, а последний был *пастырь овец* (Быт. 4:2). Но для того, чтобы возделывать землю, нужны разные орудия, которые, следовательно, были уже тогда изобретены...; кем же, если не людьми, жившими прежде? И оберегать свои стада Авель мог только от воров: от каких же, если кроме отца, матери и брата, не было тогда других людей, преадамитов?” Изобрести земледельческие орудия мог сам Адам или даже Каин, тем более, что для возделывания еще девственной почвы земли, особенно на востоке, в то время и не требовалось таких искусственных и сложных орудий, какие употребляются ныне. А цель пасения овец не в том только состоит, чтобы оберегать их от людей-похитителей, но и в том, чтобы перегонять овец с одних пастбищ на другие — лучшие, чтобы наблюдать, как бы та или другая овца не заблудилась, чтобы защищать их от хищных зверей и под.

в) “Последующая история Авеля и Каина представляет несколько случаев умозаключить, что тогда существовало уже довольно других людей, кроме Адама и Евы с двумя их сыновьями. Так, решившись умертвить брата своего, Каин говорит ему: *пойдем на поле* (Быт. 4:8). Здесь слово *поле*, очевидно, противополагается веси, или вообще населенному людьми месту. Совершивши братоубийство, Каин, между прочим, произносит: и *всякий, кто встретится со мной, убьет меня* (14). Кого же он боялся? Отца или матери? И Сам Бог полагает на Каина знамение, *чтобы никто, встретившись с ним, не убил его* (15). За тем Каин удаляется в землю Нод, берет себе жену и построил город (16-17). Где же он обрел себе жену и кем населил город?” Из всех указанных случаев действительно следует, что тогда существовало уже немало людей на земле; но не следует, чтобы это были преадамиты, а не потомки Адама. Каин совершил

[1257] как увидим в своем месте.

[1258] *Fourmont* - Reflecions sur l'origine, l'hist. et la success. des anciens peuples, tom. 1, liv.1, sect. 2, chap. 1 et suiv. Paris 1747.

[1259] *Klaproth* — Tableaux histor. De l'Asie, Paris 1814; *Annales de Philosophie Chretienne* tom VIII, n. 43, Paris 1834: Voyage et traditions, croyances, superrstitions et reste des traditions primitives, observées par M. *Dumont d'Orville* dans son voyage autour du monde...

[1260] Слово об устроении человека, Хр. Чт. 1841, IV, 7, срав. 22-23.

братоубийство спустя около 129, или по хронологии 70-и, около 229 лет (срав. Быт. 4:25; 5:3) со времени происхождения Адама и Евы; а в такой период они могли уже иметь у себя не только многих сынов и дочерей, но и многих внуков, особенно если припомнить заповедь, данную Богом нашим прародителям вдруг по сотворении их: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю (Быт. 1:28). Из того, что Моисей не упоминает об этих потомках Адама, несправедливо заключать, будто их не было, когда известно, что Моисей вообще весьма кратко и мало говорит о первоначальных временах, допотопных. Если так: то

а) и во дни Каина, когда он совершил братоубийство, могли быть уже места, населенные людьми, или, по крайней мере, одно такое место;

б) было кого бояться Каину: он мог страшиться мести за кровь своего брата и от своих братьев, и от их потомков;

в) было, из кого найти Каину себе супругу,[1261] и кем населить свой город, который, без сомнения, не был похож на нынешние города, а состоял из нескольких палаток или других подобных зданий, огражденный стеной или валом.

г) “Со времени происхождения Адама протекло около шести или по 70-ти около семи тысяч лет с небольшим. Между тем еще древние египтяне насчитывали целые десятки тысяч лет своего политического существования, а Индийцы и Китайцы насчитывают целые миллионы. Кроме того, Халдеи еще во дни Александра Македонского имели у себя астрономические наблюдения, восходившие за 472000 лет, а Индийцы и Китайцы имеют астрономические наблюдения, обнимающие миллионы лет.”[1262] Но по новейшим изысканиям, все эти числа оказались ложными и нестоящими никакого доверия.

а) десятки тысяч лет, которыми хвалились Египтяне и Халдеи, справедливо отвергали еще древние писатели, видя в это одно суетное самохвальство и баснословие;[1263]

б) миллионы лет истории индийской и китайской так же баснословные: самая древняя историческая эпоха политического образования Индии относится ко времени Авраама; а достоверность истории Китая восходит не далее, как за две тысячи с небольшим лет до Рождества Христова;[1264]

в) астрономические наблюдения Халдеев и Египтян восходят едва за восемьсот лет до Рождества Христова, а таблицы астрономические Индийцев и Китайцев еще новее.[1265] Вообще все те исторические памятники, которым некоторые приписывали изумительную достоверность, ныне оказываются совсем не так древними, и относятся ко времени после-потопному.[1266]

3. Те, которые утверждают, что люди происходят не от одного корня, а имели нескольких прародителей, заимствуют свои доказательства:

а) Из Физиологии, или науки, изучающей свойства человеческого тела, и указывают преимущественно на резкое различие людей по цвету кожи, который, например, у европейцев белый, а у негра совершенно черный; и на столько же резкое различие по устройству лицевого угла, простирающегося у некоторых до 85 градусов, а у других нисходящего до 60-и. Но, для изъяснения этих, так и всех других разностей, замечаемых между человеческими племенами, вовсе не нужно предполагать

[1261] “Кого имел Каин в супружестве?” Спрашивает блаж. Феодорит, и отвечает: “очевидно сестру. В тогдашнее время это не было преступлением, потому что еще не было закона, который бы такой союз запрещал. Иначе и невозможно было бы в начале размножение человеческого рода” (In Genes. Quast. 42, в Хр. Чт. 1843, III, 374). Так же думали *св. Златоуст* (homil.XX in Genes.), *св. Епифаний* (haeres. XIX, n. 6) и *блаж. Августин* (de civit. Dei XV, 16).

[1262] *Herodot*. Lib. II, pag. 55,64, ed. Stephani 1566; *Diodor. Sicut.* Biblioth. Lib. II, p. 118, Hanov. 1604; *Bailly-Traité* de l'astronomie indienne et orientale, pag. 110,129 et suiv. Paris 1787.

[1263] *Cicero* de divin. 1, 1, §19; *Diogen. Laert*. lib. IX, segm. 35.

[1264] *Will. Jones.* De la chronologie des Hindous (Recherches sur l'Asie, tom.2). *Abel Romusat*, Nouveaux mélanges asiatic tom 1, p. 61, P 1829; *О. Иоакинфа* — Статис. Опис. Китайской империи, ч. 1 стр. 159,161, Спб 1842. По свидетельству последнего, предания Китайцев о миллионах лет их протекшей жизни, как неимеющее основания, и притом наполненные нелепостями, самими китайскими историками безусловно отвергнуты.

[1265] *La Place*, Exposition de sysème du monde, liv. V, chap. 1, pag. 291,294; *Klaproth*. Mémoire relatifs à l'Asie, pag. 397, Paris 1824.

[1266] Обстоятельнее смотреть у Глера: Les livre saints vengés, tom. I, p. 127-239; Здесь автор предварительно говорит о летописцах Халдеев, Египтян, Индийцев, Китайцев, и о состоянии астрономии у этих народов; затем рассматривает по порядку самые летописи и астрономические сведения и памятники каждого из этих народов; наконец, решает возражения против защищаемой им истины, заимствуемые из естественной истории.

разность их происхождения — по свидетельству лучших исследователей природы, разности эти происходят от случайных причин, каковы: различие в климатах и особенно разные степени температуры, испарения лесов и болот, возвышения почвы над уровнем моря, число, высота, и расположение гор, движение ветров; также различие в пище, питии, образе жизни и род занятий; болезни родителей, переходящие в отдаленнейшее потомство, смешение племен и под. В частности, различия в цвете кожи зависят, главным образом, от различия климатов и преимущественно в температуре. Так, одни и те же Евреи, рассеянные по разным странам света, представляют на себе все цвета, от самого белого, какой многие из них имеют в Африке. Различие лицевых углов зависит от различного развития умственных способностей у разных человеческих поколений: по мере того как развиваются и возвышаются мыслительные способности в человеке и народе, они действуют на развитие мозга, который есть непосредственный орган мысли; а развитие мозга оказывает влияние на различное образование черепов и бывает различие в лицевых углах. Это подтверждается многочисленными опытами над неграми, у которых умственные способности усыплены и лицевой угол имеет наименьшее число градусов. Когда некоторые из этих дикарей принимаются в образованное общество, и начинают, при содействии других, мало-помалу пользоваться своими познавательными способностями, раскрывать их и усовершенствовать, то вслед за тем изменяется мало-помалу и строение их головы, увеличивается их лицевой угол. Если это еще мало бывает заметно на них самих, то на их детях, внуках и правнуках становится уже совершенно очевидным. В Соединенных Штатах и на островах Антильских подобные примеры случаются весьма часто. Кроме того известно, что многие дикари в Америке, жители острова Суматры и других восточно-индийских островов, Караибы, Антильские негры и другие издавна имели обыкновение давать черепу своих детей произвольную, любимую форму, искажая голову младенца еще в самой колыбели разными искусственными средствами.[1267]

б) Из Лингвистики, науки, занимающейся сравнительным изучением языков. “Быть не может, говорят, чтобы такая многочисленность и такое различие языков и наречий, известных нам из истории и статистике, могли образоваться из языка одного человека, одного праотца человеческого рода.” Но ныне самые лучшие лингвисты, после долговременных трудов, дошли до убеждения, что все языки и все человеческие наречия относятся к трем главным классам: индо-европейскому, семитическому и малайскому, и восходят к одному корню, который они находят в языке еврейском, а другие не определяют.[1268] А как могли в начале произойти разные наречия между людьми, происходящими от одного прародителя, это объясняет священный Бытописатель своим повествовании о чудесном смешении языков (Быт. 11:1-10).

в) Из Географии. “Известно, говорят, что Америка совершенно отделена от старого света морями, и до 15-го века оставалась неизвестной обитателям этого света. Между тем, когда в 15 веке она была открыта Колумбом, то найдена довольно населенной. Откуда же происходят коренные американцы, если они не имели у себя особого родоначальника, одного из многих?” Но ныне не подлежит более сомнению, что о существовании Америки знали и древние, как видно из свидетельств Платона, Диодора Сицилийского, Плутарха, Иосифа Флавия, Вергилия, Плиния, Сенеки, святого Климента Римского и других.[1269] Доказано также, что за много веков до Колумба Америку не только знали, но и посещали Финикияне, Египтяне, Карфагенцы, Китайцы, Татары, Камчадалы, Коряки, Калмыки, Скандинавы, и нередко основывали в ней колонии. Обозначают даже сами пути, по которым весьма легко могли сообщаться с Америкой жители старого света, указывая то на узкие проливы, каковы: Куков, Берингов, еще и ныне запросто переходимый и переплываемый Чукчами, когда они вступают в войну (а это бывает почти ежегодно) с жителями северо-восточных берегов Америки; то — на цепь островов, которая

[1267] *Blumenbach*, Manuel d'hist. naturelle, trad. de l'allem. tom 1, p. 77-80, Metz 1803; *Prichard*, Histoire naturelle de l'homme et des différentes races humaines, t. 1, p. 139,176, Paris 1843; *Wiseman*, Discours sur les rapports entre la science et la religion révelée, p. 96-141, Paris 1843.

[1268] *Wiseman*. Op. cit. 1-96.

[1269] См. *Платонов* разговор: *Тимей и Критиас; Diodor. Sicul*. Lib. III, c. 55; lib. V, c. 19-20; lib. de facie in orbe lunae; *Joseph Flav.* de bello iud. II, c. 16; *Virgil.* Aeneid. VI, 796; *Plin*. Lib. II, c. 67; *Senec*. in Medea; *Horat*. Odar. Lib. 1, v. 21 sqq.; *Tibull*. Lib. IV, carm. 1, v. 147 sqq.; Opera SS. Patrum, qui tempor. apostol. Floruerunt, ed. *Coteler*. 1700, vol. 1, p. 158.

простирается непрерывно от Камчатки до полуострова Аляски в северо-западной Америке, и т. под. Наглядным же доказательством того, что жители Америки не суть аборигены, а переселились с нее из старого света, служат доселе сохранившиеся между ними многие верования и обычаи народов Азии и Европы, — например: предание о всемирном потопе, о спасении во время его одного только семейства, обрезание младенцев, соблюдение субботы, празднование юбилея в каждый пятидесятый год; также храмы и башни вавилонской архитектуры, знаки татарского зодиака, физиономии Калмыков, нормандские руны, наречия Коряков и т. под.[1270]

К чести новейшей науки, должно вообще заметить, что ныне и она, в лице лучших своих представителей,[1271] охотно признает единство происхождения всего человеческого рода.

§79. Происхождение каждого человека и в частности происхождение душ

Хотя все люди происходят, таким образом, от прародителей путем естественного рождения: однако же, тем не менее, Бог есть Творец и каждого человека. Разность только в том, что Адама и Еву Он создал непосредственно, а всех потомков их творит посредственно — силою Своего *благословения*, которое Он даровал нашим праотцам непосредственно по сотворении их, сказав: *плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю* (Быт. 1:28), и которое, будучи изречено однажды, как слово Всемогущего, не потеряет своей действенности до скончания веков. Посему-то в Священном Писании говорится, что Бог не только создал наших прародителей, но и —

а) *От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли* (Деян. 17:26), *Сам дал всему жизнь и дыхание и все* (25).

б) Творит каждого человека. *Руки Твои трудились надо мной и образовали всего меня,* восклицает Иов и Псалмопевец (Иов. 10:8; Псал. 118:73) и в других местах: *Дух Божий создал меня* (Иов. 33:4); Сзади и спереди Ты объемлешь меня (Пс. 138:5). Сам Бог говорит к Иеремии: *Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя* (Иер. 1:5).

в) Творит тело человека: *кожею и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов. 10:11); *не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне* (Пс. 138:15; срав. Пс. 32:15), — взывают перед Богом те же священнописатели.

г) Творит душу человека. Эту мысль выражают: Екклесиаст *и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл. 12:7); пророк Исаия: *Так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней* (Ис. 42:5, срав. 57:16); пророк Захария: *говорит Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человека внутри его* (Зах. 12:1). Со всею же ясностью это верование Церкви ветхозаветной выразила благочестная жена Иудеянка, когда во дни гонении Антиохова, убеждая детей своих вкусить смерть ради закона Божия, говорил им: *"я не знаю, как вы явились во чреве моем: не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите самих себя за Его законы"* (2 Макк. 7:22-23).

Что касается, в частности, вопроса о происхождении душ человеческих, то православная Церковь, на основании означенных текстов, всегда держалась как и ныне держится (Прав. испов. ч. 1, отв. на вопр. 28), мысли, что они творятся Богом. Об этом непререкаемо засвидетельствовал 5-й вселенский Собор,

---

[1270] См. *Deuber's* Geschichte der Schiffahrt im Atlantischem Ocean, Bamber 1814; Antiquités Mexicains, Paris, 1834, в особенности II partie: Recherches sue les popul. primitives de l'Amerique; *Humboldt*, Vues des Cordillieres... tom. 1, p. 235-240; *Крашенников*, истор. Камчатки ч. I, гл. 21 и ч. II, гл. 10; *Malte Brune*, précis de la géographie universelle, tom. V, p. 107, 572, ed. 1821; Antiquitates Americanae, Hauniæ 1837.

[1271] Каковы: Лясепед (Vue générale des progrés de plusieurs branches des sciences naturelles, depuis la mort de Buffon, Paris, 1822; p. 84), Пришард (См. выше примеч. 1267) и *Ал. фон-Гумбольдт* (См. его *Космос*, перев. на рус. язык Н. Флоровым, — Спб. 1848).

когда, осуждая мнение Оригеново о предсуществовании человеческих душ[1272] выразился: “Церковь, последуя Божественным словам, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одна творилась прежде, а другое после, по лжеучению Оригена.”[1273] Засвидетельствовал, по крайней мере, относительно Церкви восточной блаж. Феодорит: “святая Церковь, веруя божественному Писанию, учит, что душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самим семенем, из которого образуется тело, и она получила бытие, но что, по воле Творца, она тотчас же является в теле по его образовании.”[1274]

Засвидетельствовали это со стороны западной Церкви святой Лев, папа римский, и блаж. Иероним. “Кафолическая вера, говорит первый, исповедует, что каждый человек по своему телу и душе, образуется и одушевляется в утробе матерней Творцом всяческих, так впрочем, что остается зараза греха и смерти, переходящая от прародителя на потомство.”[1275] А блаж. Иероним спрашивает: “откуда все люди имеют души? Ужели от родителей (ex traduce) подобно неразумным животным, так что, как тело рождается от тела, так душа от души? Или разумные твари, ниспавши на землю по пристрастию к телам, соединяются с человеческими телами? Или действительно, как учит Церковь на основании слов Спасителя: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17); и слов Захарии: Господь, *образовавший дух человека внутри его* (Зах. 12:1); и Псалмопевца: *Он созидает сердца всех их*, (Пс. 32:15), ежедневно творит души Бог, Коего хотение есть уже дело, и Который не перестает быть Творцом?”[1276] Не упоминаем уже о частных учителях Церкви: Лактанции,[1277] Амвросие, Ефреме Сириянине, Кирилле Александрийском, Геннадие[1278] и других, которые ясно проповедуют в своих писаниях, что души человеческие творятся Богом.

Как же понимать это творение душ? Сама Церковь с точностью не определяет; но, на основании представленных свидетельств пятого вселенского Собора, блаж. Феодорита и особенно святого Льва, и в соответствии с другими догматами Церкви, надобно полагать, что здесь имеется ввиду не непосредственное творение Божие, а опосредованное, — что Бог творит человеческие души, как и тела, силой того самого благословения — *плодитесь и размножайтесь*, которое Он даровал нашим праотцам еще в начале, — творит не из ничего, и от душ родителей. Ибо, по учению Церкви, хотя души человеческие получают бытие через творение, но так, что на них переходит от родителей зараза прародительского греха, — а этого не могло бы быть, если бы Бог творил их из ничего. Скажут ли, что такое творение душ от душ родителей для нас совершенно неизъяснимо, когда человеческая душа есть существо простое? Правда. Но для нас совершенно неизъяснимо и то, чтобы Бог, Дух чистейший, мог рождать из существа своего Сына и изводить Святого Духа, не подвергаясь никакому делению... Потому-то еще древние учители Церкви повторяли, что тайна творения наших душ понятна одному Богу.[1279] Принимая мнение о творении человеческих душ от душ родителей, мы естественно тем самым отвергаем:

[1272] Мнение это состояло в том, будто души человеческие созданы все разом в начале, и потом, когда они согрешили, посылаются в человеческие тела в наказание и очищение от грехов. Кроме Оригена, мнения этого держались *Мефодий* (*Compefis*. Auct. PP. noviss, p. 97); *Макарий Викторин* (in Ephes.(I, 4,7); *Синезий* (Hymn. I, 89 sq.; III, 558); также *Манихеи* (apud. Hieron. epist XXXVIII); *Присциллиане* (apud *Augustin. haeres*. epist. LXX) и друг.

[1273] Ἡ ἐκκλησία τοίς θείοις ἑπομένη λόγοις φάσκει τήν ψυχήν συνδημιουργησθήναι τώ σώματι καί ού τό μέν πρότερον, τό δέ ϋστερον, κατά τήν Ὠριγένους φρενοβλάβειαν (apud *Mansi* IX, p. 396 sq.)

[1274] Краткое изложение Бож. Догмат., гл. IX, в Хр. Чт. 1844, IV, 221.

[1275] Quod (заблуждение Присциллиан) *catolicae fidei* repugnanas atque contrarium est, quae omnem hominem in corporis animaeque substantia a conditore universitatis formari ataque animari intra materna viscera confitetur, — maneute quidem illo peccati mortalitatisque contagio, quod in prolem a primo parente transcurrit (Epist. XV ad Turribum de Priscill. erroribus, cap. 9, in Patrolog. curs. compl. T. LIV, p. 684).

[1276] ...An certe (quod *ecclesiasticum est* secundum eloquia Salvatoris...) quotidie Deus fabricatur animas; cuius velle fecisse est, et conditor essenon cessat (Contra Joan. Hierosolym. ad Pammach. cap. 22, in Patrolog. curs compl. T. XXIII, p. 372-373.

[1277] Corpus de corporibus nasci potest… de animis anima non potest, quia ex retenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet (Divin. instit. III, 18; cf. 11, 12 et de Opif. Dei cap. 19)

[1278] *Ambros*. de Noë: homo non potest generare animam; *Hilar*. De Trinit. X, 20: omnis anima opus Dei est, carnis generatio semper ex carne fit; *Ephrem*. de inspirat.; *Cyrill. Alex.* advers Nestor. Lib. I, in Opp. t. VI, p. 18, Lut. 1638; *Gennad*. de eccles. dogmat. cap. XIV, XVIII.

[1279] *Cirill. Alex*. Advers. Nestor. Lib. 1 τίκτεται μέν άπό σαρκός ή σάρξ όμολογουμένος, ό δέ γε τών όλων δημιουργός καθ’ όν οίδε τρόπον τε καί λόγον ποιεϊτε τήν ψύχωσιν. *Gennad*. de eccles. dogmat. cap. XIV: dicimus, creationem animae solum Creatorem omnium nosse; *Hilar*. in Psalm. CXI:3: quotidie animarum origines occulta et incognita nobis divine virtutis molitione procedunt.

а) мнение, будто души происходят от семени родителей, от которого происходят и тела, — мнение очевидно, допускающее вещественность человеческой души и ее смертность вместе с телом;[1280]

б) мнение, будто души происходят сами собой от душ родителей, как тела от тел, допускающие неизменно делимость души, и следовательно, так же вещественность ее и смертность, потому что существо, совершенно невещественное, никогда не может, без особенного творческого всемогущества, произвести из себя какое либо другое существо;[1281]

в) наконец, мнение, будто души человеческие творятся Богом из ничего и посылаются Богом в тела, неудобно примиряемое с догматом православной Церкви о распространении первородного греха от родителей на детей путем естественного рождения.[1282]

Когда же именно творятся человеческие души и соединяются с телами? Образование тела, как вещественного, происходит в утробе матери постепенно; а душа, существо простое, может твориться только мгновенно, и действительно творится и дается от Бога, по учению православной Церкви, “в то время, когда тело образуется уже и сделается способным к принятию оной” (Прав. испов. ч. 1, отв. на вопрос 28). Так учили и древние учителя Церкви: Кирилл Александрийский, Августин, Феодорит, Геннадий и другие,[1283] и в доказательство своих слов указывали на слова пророка Моисея: Исх. 21:22-24. Вот как, например, раскрывает свою мысль. Блаж. Феодорит: “тот же пророк (Моисей) в законах своих еще яснее учит, что сперва образуется тело, а потом вливается душа. Ибо, говоря о том, кто поразит беременную женщину, он дает такой закон: *если кто ударит беременную женщину, и выйдет младенец ее неизображен: то взять с виновного цену, тщетою да отщетится. А если изображен будет, да даст душу за душу, око за око* и проч (Исх. 21:22-24). Этим самым он дает понять, что *неизображенный* или несформировавшийся младенец еще не имеет души, а сформировавшийся имеет душу.”[1284] С другой стороны, можно указать и на другие места Священного Писания, из которых видно, что младенцы еще в утробе матери, до своего рождения имеют души. Например, о Ревекке замечено: сыновья в утробе ее стали биться (Быт. 25:22); святая Елизавета говорит о самой себе перед пресвятой Девой Марией: *когда голос приветствия Твоего дошел до слуха моего, взыграл младенец радостно во чреве моем* (Лук. 1:44); срав. Иер (1:5).

§80. Состав человека

По учению православной Церкви, человек “Состоит из невещественной и разумной души и вещественного тела” (Прав. испов. ч. 1, отв. на вопр. 18); следовательно, состоит из двух частей. И это учение есть учение как Ветхого так и Нового Завета.

В Ветхом Завете Моисей, описывая происхождение человека, ясно различает в нем две части: одну, которая творится из земле, и другую, которая вдыхается ему от Бога: *И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни* (Быт. 2:7). Иов, обращаясь к утешавшим его друзьям, говорит между прочим: *Замолчите предо мною, и я буду говорить, что бы ни постигло меня. Для чего мне терзать тело мое зубами моими и душу мою полагать в руку мою?* (Иов. 13:13-14). Псалмопевец взывает перед Богом: *плоть моя упокоится в уповании, ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь*

[1280] Мнения этого держались еретики Люцифериане (*Augustin*. haeres. LXXXI; *Gennad.* de dogm. eccles. c. XVI.) “Если бы и душа, говорится в прав. исп. Каф. и Апост. Церкви восточной, происходила от того же семени, от коего происходит и тело, то они вместе бы умирали,” ч. 1, отв. на вопр. 28.

[1281] Этому мнению следовали, по свидетельству блаж. Иеронима, Тертуллиан, Аполлинарий-еретик и многие из западных христиан (Epist. 78 ad Marcell. et Anapsych., ed *Mart*.) Вооружались против него *Ориген* (in Math. T. XV, n. 35); *Иероним* (in Eccles. XII, 7); *Лактанций* (Div. instit. III, 18); *Геннадий* (de dogm. eccles. c. XIV), и др.

[1282] См. способ примирения, предложенный Стефаном Яворским в статье: *Изъявление Богословских вопросов*, Хр. Чт. 1844, 400-413 и срав. *Theof. Procopov*. Ortod. Theolog. Vol II, p. 37-45.

[1283] *Cyrill*. Alex. Epist. 1 ad monach. Aegypt.; *Theodoret*. in Exod. quaest. XLVIII; *Augustin*. En Exod. qu. 80: Lex ideo noluit ad homicidium pertinere, quia nondum dici potest anima viva in corpore, quod sensu caret, si talis est in carne nondum formata et ideo nondum sensibus praedita; *Jon. Philopon*. de mundi creat. VI, 25; *Gennad*. de dogm. eccles. cap. XIV: dicimus…, formato jam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et eggrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. Cf. cap. XVIII.

[1284] Кратк. Излож. Божест. догм. гл. IX, в Хр. Чт. 1844, VI, 221-222.

святому Твоему увидеть тление (Пс. 15:9-10). Екклесиаст, соответственно тому, как говорится у священного Бытописателя о происхождении человека, выражается о его кончине: *и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл. 12:7).

В Новом Завете читаем:

а) слова самого Христа к Апостолам: *не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10:28); где с полной определенностью человек представляется состоящим только из тела и души;

б) изречение апостола Иакова: *тело без духа мертво, так и вера без дел мертва* (2:26);

в) в изречении апостола Павла: *прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии* (1Кор. 6:20); другое же: *незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом, а замужняя заботится о мирском как угодить мужу* (7:34); третье: *А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во изможднии плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа* (5:3-5).

Из представленных мест Писания видно, что человеку иногда приписывается тело и душа (ἡ ψυχή), иногда же тело и дух (τό πνεῦμα). Значит, душа и дух есть только разные названия одной и той же части. В подтверждение же этого можно указать и на другие примеры. Спаситель, предрекая о разлучении своей человеческой души с телом во время смерти за род человеческий, говорил: *Как знает Меня Отец, так и Я знаю Отца: и душу мою* (ἡ ψυχή μοῦ) *полагаю за овец;... потому любит Меня Отец, что Я отдаю душу Мою, чтобы опять принять ее* (Ин. 10:15,17), и перед наступлением крестных страданий сказал ученикам Своим в саду гефсиманском: *душа* (ἡ ψυχή μοῦ) *Моя скорбит смертельно* (Мф. 26:38). А в минуту самой смерти на кресте, Иисус, возгласив громким голосом, сказал: *Отче! В руки Твои предаю дух Мой* (τό πνεῦμα μοῦ, Лк. 23:46), и Евангелисты, описывая это мгновение, выражаются: *Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух* (τό πνεῦμα, Мф. 27:50), или: *преклонив главу, предал дух* (τό πνεῦμα, Ин. 19:30). Святой Павел, воскресив юношу Евтиха, сказал присутствующим: *не тревожьтесь, ибо душа его в нем* (Деян. 20:10); а святой Лука, описывая воскресение отроковицы Спасителем, говорит: *и возвратился дух ее, она тотчас встала* (Лк. 8:55).

Правда, есть у святого Павла два изречения, в которых душа ясно различается от духа и в человеке исчисляется дух, душа и тело. Первое изречение находится в послании к Евреям: *Слово Божие живо и действенно, и острее всякого меча обоюдно острого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные* (4:12); другое — в послании к Фессалоникийцам: *сам Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранит без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1Фес. 5:23). Но если Слово Божие само себе противоречить не может; если оно так многократно и так ясно говорит только о двух частях в человеке; если сам апостол Павел с такой раздельностью изображает человека состоящим только из двух частей (1Кор. 5:3-5; 6:20; 7:34)): то быть не может чтобы в двух означенных местах душа и дух были различаемы в человеке, как особые самостоятельные части, а не в другом смысле. И действительно, в первом месте, они различаются только как две стороны или силы одной и той же духовной природы человека: потому что говорит Апостол, Слово Божие точно так же *проникает до разделения души и духа,* как *составов и мозгов*; но составы и мозги только части одного и того же тела человеческого, а не отдельные части человека. На основании этого же место можно заключать, что и во втором своем изречении святой Павел различает дух и душу в человеке только как две стороны одной и той же его духовной природы, или особо обозначает в душе дух, как высшую ее способность. А может быть, как и полагали некоторые из древних, под именем духа Апостол имеет ввиду здесь собственно благодать Святого Духа, обитающую во всех верующих, о которой сам же он перед тем только выразился: *духа не угашайте* (1Фес. 5:19; срав. 23).[1285]

Из отцов и учителей Церкви ясно исповедали двухчастность человеческой природы —

[1285] Tertius, qui ab Apostolo (1 Thess. 1:23) cum anima et corpore inducitur spiritus, *gratiam* Spiritus S. intelligamus, quam orat. Apostolus, ut integra perseveret in nobis, ne nostro vitio aut minuatur, aut fugetur a nobis (*Gennad*. de dogm. Eccles., cap XX.)

а) *святой Кирилл Иерусалимский*: “познай и себя самого, что ты такое; познай, что ты человек из двух частей, из души и тела, и что тот же Бог есть Творец души и тела”;[1286]

б) *святой Василий Великий*: “человек составлен из души и тела; плоть взята из земли, душа же небесна”;[1287]

в) *святой Григорий Богослов*: “во мне двоякая природа; тело сотворено из земли, потому и преклонено к свойственной ей персти; а душа есть Божие дыхание, и всегда желает иметь лучшую участь пренебесных”;[1288]

г) *святой Иоанн Златоуст*: “двойственное это животное, говорю о человеке, который состоит из двух естеств, из души, чувствующей и мыслящей, и из тела”;[1289] *блаж. Августин*: “человек не есть одно тело, или одна душа, но состоит из души и тела”;[1290] *святой Иоанн Дамаскин*: “из видимого и невидимого естеств Бог своими руками сотворил человека.... сотворил смешенным из двух природ, созерцателем твари видимой, таинником твари умопостигаемой...; сотворил духом и вместе плотью, духом для принятия благодати, плотью в предупреждения гордости.”[1291] Так же учили *святой Григорий Нисский*, *блаж. Иероним*, и вообще все Отцы и учители Церкви, когда говорили, что жизнь человека есть не что иное, как соединение души с телом, а смерть разлучение души от тела.[1292]

Если же некоторые из древних учителей Церкви различали в человеке дух, душу и тело: то отнюдь не в том смысле, будто душа и дух составляют особые, самостоятельные части. Напротив —

а) Одни, без всякого сомнения, принимали в этом случае душу и дух только за две стороны или силы одной и той же духовной природы человека, низшую и высшую: потому что в других местах своих писаний сами же ясно говорят, что человек состоит из двух частей, а не из трех. Так, святой Иустин в одном месте выражает мысль, что “тело есть жилище души, а душа жилище духа,”[1293] а в другом — признает в человеке только две части, душу и тело.[1294] Равно и Тертуллиан в одном месте, по видимому, различает дух, душу и тело в человеке,[1295] а в другом учит, что в человеке две природы, что душа и дух нимало не различны между собой и означают только два отправления одной и той же невидимой сущности, мыслящей и оживляющей тело человека.[1296] Климент Александрийский также в одном месте противополагает душу, как начало жизни телесной, и дух, как начало мыслящее и свободное,[1297] а в других — утверждает, что только тело и душа суть составные части человека, что душа есть начало в человеке и мыслящее и свободное, что душа и дух — два имени одной и той же невидимой сущности человека, а если иногда различаются, то для того только, чтобы обозначить разные отправления и состояния этой сущности.[1298]

б) Другие под именем духа в человеке разумели Духа Божия или Божественную благодать, оживляющую человека. Святой Ириней, например, говорит, что человек, как человек состоит собственно

[1286] Оглас. поучен. IV, 18, стр. 69 в русс. перев.
[1287] Толков. на Исаию, 1, 3, в “Творениях Святых Отцов” VI, 20.
[1288] Песн. таинств. слово II, в “Творениях Святых Отцов” IV, 270.
[1289] De prophet. obscur. II, n. 5; in Genes. homil. XXI, n. 6.
[1290] De civit. Dei XIII, 24, n. 2; cf. XXI, 3, n. 2.
[1291] Точное изложение православной веры кн. 2, гл. 12, стр. 90-91, по русск. перев.
[1292] *Iren.* Adv. haeres, V, 8, n. 2; substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio; *Clem. Alex.* Strom. VII, 12; ὁ θάνατος χωρισμός ψυχής άπό σώματος; *Origen.* in Rom. lib. VI, n. 6; *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 12.
[1293] Lib. de resurr. in *Grab*. Specilef. II, 188.
[1294] Apolog. 1, n. 8, 20; Dialog. cum. Tryph. cap. IV, 5.
[1295] Adv. Marcion. V, cap. 15: etenim aliam in homine non video post spiritum et animam, cui vocabulum corporis accomodetur, praeter carnem.
[1296] Hic (homo) cum ex duabus substantilis constet, ex corpore et anima... (adv. Marcion. IV, 37, cf. de resurr. carn. XXXIV; adv. Gnost. Scorp. 9; de poenit. cap. III) Quidam volunt, aliam illi (homini) substantiam naturalem inesse, spiritum; quasi allud sit vivere, quod venit ab anima; aliud spirare, quod fiat a spiritu... Atenim vivere spirare est, et spirare vivere est. Ergo totum hoc, et spirare et vivere..., est animae.... Si duo sunt, anima et spiritus, dividi possunt... Sed nullo modo eveniet... Ita cum de anima et spiritu agitar, ipsa erit anima spiritus (lib. de anima cap. X.)
[1297] Strom. VII, 12.
[1298] Strom. IV, 3, 25, 26;V, 12;VII, 12.

из души и тела,[1299] но что душа его воспринимает на себя Духа Божия, как начало для высшего совершенства,[1300] и что потому дух (πνεῦμα) есть только в людях благочестивых, а нечестивые лишены его и имеют две части, душу и тело.[1301] В этом же смысле приписывал дух одним благочестивым и Тациан.[1302]

в) Еще некоторые различали в духовной природе человека душу и дух, и принимали дух за третью часть человека (разумеется, не в строгом смысле) с той целью, чтобы видеть в человеке образ Божественной Троицы. Например, святой Ефрем говорит, что через троекратное призывание Отца, и Сына, и Святого Духа мы освящаемся по телу, по душе и по духу, так что троица наша становится совершенной;[1303] а в другом месте со всей ясностью учит, что одна и та же душа в нас и оживляет тело, и мыслит.[1304]

Вообще надобно заметить, что хотя древние учителя и нередко упоминают о духе, душе и теле в человеке, однако же без строгой точности, не определяя, различают ли они душу и дух, как две отдельные в нас части, или только как две стороны одной и той же духовной природы; и если некоторые даже ясно высказывали мысль о трех частях в человеке, то высказывали ее в качестве частного мнения, которое сами же изменяли в других местах своих сочинений. Особенно же с тех пор, как явились аполлинаристы и манихеи, которые, между прочим, проповедовали трехчастность человека, допуская в нем две души,[1305] в Церкви начали еще яснее выражать учение, что человек состоит только из двух частей. “По учению Аполлинария, пишет бл. Феодорит, в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но божественное Писание признает только одну душу, а не две. Это ясно показывает история сотворения первого человека.”[1306] И в другом месте: “Он (Иисус Христос) принял вместе и тело и душу, одаренную разумом. Ибо не на три части Священное Писание разделяет человека, но говорит, что животное сие состоит из души и тела. Бог, образовав тело из персти, и вдунув в него душу, показал, что в человеке — два естества, а не три. Но и сам Господь говорит в Евангелии: *Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10:28), и многое тому подобное можно найти в Писании.”[1307] “Мы говорим, свидетельствует также Геннадий в своем изложении церковных догматов, будто в одном человеке две души, как пишут Иаков и другие совопросники сирские, одна душевная, которая одушевляет тело и смешана с кровью, а другая духовная, управляющая разумом. Но говорим, что только одна душа в человеке, которая и оживляет тело своим соединением с ним, и располагает сама собой по своему разуму, имея в себе свободную волю избирать мыслью, что захочет.” И далее: “человек состоит только из двух частей, из души и тела... Дух не есть третья часть в составе человека, как думает Дидим; но дух есть самая же душа по ее духовной природе.”[1308]

§81. Свойства человеческой души

Душа, высшая и превосходнейшая часть человека, есть —

1. *Существо самостоятельное, различное от тела*. Эта истина видна из многих мест Писания (Быт. 2:7; Пс. 15:9-10; Прем. 9:15; Деян. 7:59; 1Кор. 5:3-5), особенно же —

а) из слов Екклезиаста: *и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл. 12:7), и

[1299] См. выше примеч. 1292.
[1300] Perfectus homo, commixtio et adunatio est animae, assimentis Spiritum Patris, et admixta ei carni... (adv. Haer. V, 6, n. 1; cf. n. 1; 12, n. 1).
[1301] Adver. haeres. II, 33. n. 5; V, 12, n. 2.
[1302] Contr. Graec. XII, XIII.
[1303] Adv. Scrutat. Serm. XVIII.
[1304] De inspirat. p. 323, T. II, ed Graec.
[1305] *Augustin*. de duab. anim. contra Manich.; *Nemes.* de natur. homin. cap. 1.
[1306] Разговор между Еранист. и Прав. о несл. соединении естеств во Христе, Хр. Чт. 1846, ч. 1, стр. 337.
[1307] Кратк. излож. Бож. догм. гл. XI, Хр. Чт. 1844, IV стр. 314-315.
[1308] De dogmat. eccles. cap XV, XIX, XX.

б) из слов Спасителя: *не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Что может и душу и тело погубить в геенне огненной* (Мф. 10:28); *дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41). Самостоятельность души была исповедуема в Церкви с самого ее начала,[1309] и ясно проповедуется во всех сочинениях о душе, написанных древними учителями веры.[1310] В частности, истину эту доказывал Евсевий,[1311] и защищали блаж. Феодорит и Немезий против некоторых язычников, утверждавших, будто душа есть только форма или гармония составных частей тела, или ее принадлежность.[1312]

2. *Существо невещественное, простое.* Так учит Слово Божие, когда называет душу духом, и называет весьма часто: кроме примеров, приведенных нами прежде (Еккл. 12:7; Ин. 10:15; Мф. 26:36; срав. Лк. 23:46; Мф. 27:50; Ин. 19:30; Деян. 7:59), укажем еще на наречение апостола Павла: *Сей самый дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии* (Рим. 8:16); *кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем*? (1Кор. 2:11), и на свидетельство апостола Павла о Спасителе, что Он *и находящимся в темнице духом сошед проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божии долготерпению, во дни Ноя* (1Пет. 3:19-20).

Так же учили о естестве души и древние знаменитые пастыри Церкви: Григорий Нисский,[1313] Иоанн Златоуст,[1314] Василий Великий,[1315] Августин,[1316] Феодорит,[1317] Иоанн Дамаскин[1318] и другие.[1319] Если же некоторые приписывали душе какую-то дебелость, вещественность: то в таком же смысле, в каком приписывали ее и ангелам.[1320]

3. *Существо свободное*. Мысль о свободе человеческой души или прямо выражается, или предполагается в бесчисленных местах Священного Писания, и — во-первых, во всех тех, где даются человеку заповеди, и от него требуется повиновение Закону Божию; во-вторых, где за исполнение заповедей предлагаются человеку разные награды и особенно вечное блаженство; наконец, где за нарушение заповедей предрекаются повинному разные наказания, временные и вечные. В частности, мысль эту выражают:

а) Моисей, говоря к Израильтянам: *во свидетельство вам призываю ныне небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое* (Втор. 30:19); срав. Стих 15-18);

б) Иисус Навин: *если же не угодно вам служить Господу, изберите себе ныне, кому служить* (24:15);

в) пророк Исаия: *если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли, если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят* (1:19-20);

г) премудрый сын Сирахов: *Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволение его. Если хочет, соблюдешь заповеди и сохранишь благоугодную мерность* (15:14-15);

д) Сам Спаситель: *если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф. 19:17; срав. 23:37; Ин. 7:17);

[1309] По свидетельству Оригена. Prooem. in Princip. n. 5.

[1310] *Justin*, περί ψυχής; *Tertull*. de anima; *Greg. Nyss*. περί ψυχής; *Augustin*. de anima et ejus orig.; *Nemes*. de nat. homin.; *Maxim*. de anim. etc.

[1311] De incorporali lib. 1, in *Galland*. IV, p. 503 sq.

[1312] *Феодорит*. Краткое изложение Бож. догмат. гл. IV, в Хр. Чт. 1844, IV, 219. *Nemes*. de nat. homin. cap. II.

[1313] Ὅτι ἄϋλος τις καί ἀσώματος, καταλλήλως τή ἰδία φύσει ἐνεργοϋσα τε καί κινουμένη ... De anim. et ressurr. p. 189, t. III, ed. Morel.

[1314] См. выше примеч. 1289; так же homil. in illud: Ego Dominus feci lumen, n. 1.

[1315] "Что существо наше? Это — душа, которой живем, существо тонкое и духовное, не имеющее нужды ни в чем обременяющем; это — тело, которое дал Творец душе колесницей в жизнь" (слово 21 о том, что не должно прилепляться к житейскому..., в "Творениях Святых Отцов" VIII, 330).

[1316] Animam non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri, (De genes. ad litt. XII, 33, n. 62; cf. VII, 15 n. 21).

[1317] "Душа наша есть существо простое, одаренное разумом и бессмертное." (Краткое изложение Бож. догм. гл. IX, в Хр. Чт. 1844, IV, 218).

[1318] "Душа есть существо живое, простое, бестелесное"... (Точн. Излож. Прав. веры II, 12, стр. 92).

[1319] *Euseb*. in Luc. XII, 24; Praepar. Evang. XI, 27; *Nemes.* de natur. homin. cap. 2; *Tit. Bostr*. Manich. 1, 26; *Anastas*., in *Mai* 7, 1 p. 179; *Maxim*. de anima.

[1320] См. выше примеч. 1146, 1147.

е) апостол Павел: *кто непоколебимо тверд в свое сердце своем и, не будучи стесняем нуждою, не будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву, — тот хорошо поступает* (1Кор. 7:37; срав. Рим. 1:21; 1Фес. 5: 21; Еф. 5:10. 15-17).

Отцы и учители Церкви доказывали свободу души человеческой, против язычников, гностиков и манихеев, как то: Иустин,[1321] Феофил Антиохийский,[1322] Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген,[1323] Кирилл Иерусалимский, Иоанн Дамаскин[1324] и многие другие.[1325] Доказывали тем, что мы имеем сознание о своей свободе;[1326] что свобода есть неотъемлемое свойство существа разумного[1327] и отличает человека от низших животных,[1328] что только свободным повиновением и служением мы можем благоугождать Богу;[1329] а без свободы нет ни религии, ни нравственности,[1330] ни заслуги.[1331] Еще — тем, что Бог дает нам заповеди, возбуждает к благочестию, как дал некогда и праотцу нашему Адаму,[1332] и что отрицающие свободу в человеке сами себя опровергают своими поступками, когда, например, взыскивают со своих подчиненных за их преступления.[1333]

4. *Существо бессмертное*. Вера в бессмертие души была известна еще в Ветхом Завете. Ее исповедали:

а) Екклесиаст: *и возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его* (12:7); *ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо* (—14);

б) Псалмопевец: *но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня* (48:16; срав. 16:15);

в) Премудрый: *души праведных в руке Божией и мучение не коснется их* (3:1); *праведники живут вовеки; награда их в Господе и попечение о них в Вышнего* (5:15; срав. 4:7. 10:14);

г) исповедовали и все ветхозаветные праведники, когда смотрели на земную жизнь, как на странствование к отечеству небесному (Быт. 47:9; Евр. 11:13-16), а на смерть, как на переселение к отцам (Быт. 25:8; 35:29; 49:29). Еще яснее истина эта изложена в новом Завете. Спаситель говорит: *не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10:28); *Любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную* (Ин. 12:25); и в притче о богатом и Лазаре: *умер нищий, и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово, умер и богач и похоронили его; и в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его* (Лк. 16:22-23, срав. 23:43). Апостол Павел пишет: *знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный* (2Кор. 5:1); *не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего* (Евр. 13:14); Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа (Филип. 3:20). Святые Отцы и

[1321] Τήν άρχήν νοερόν καί δυνάμενον αίρείσθαι τα᾽αληθή καί εύ πράττειν τό γένος τό άνθρωπινον πεποίηκεν (Apolog. 1, cap. 28; Cf. Dialog. cum Thryph. CII).

[1322] Έλευθερον γάρ καί αύτεξούσιον έποίησεν θεός τόν άνθρωπον (Ad Autol. II, 27).

[1323] *Iren*. adv. haer. IV, 37, n. 2, sq. 39, n. 17 sq; *Tertull*. Adv. Marcion. II, 5, 6; de anima XXI, XXII; *Clem. Alex*. Strom. II, 4; III, 9; IV, 23; V, 13; VI, 12; *Origen*. de Princip. II, 9, n. 6; in Matth X, n. 2.

[1324] *Кирилл Иерусалимский*, Оглас. Поуч. IV, 18: “знай что ты имеешь душу свободную...”; *Иоанн Дамаскин*, Точн. излож. пр. веры II, 12: “душа есть существо свободное, одаренное способностью хотеть и действовать.”

[1325] *Tatian.* adv. Graec. 7; *Tit. Bostr*. adv. Manich II, 3; *Chrysost*. In Genes. homil. XIX, n. 20, n. 3; XXII, n 1; *Augustin.* de lib. arbitr. II, 3; *Ephrem*. de libert. T. III, p. 434, ed. Graec., *Cyrill. Alex.* adv. antrop. c. II; epist. LV; *Nemes.* de nat. hom.c. XXIX.

[1326] *Tit. Bostr*. Adv. Manich. II, 5, 6.

[1327] *Origen*. De princip. III, n. 5; *Greg. Nyss*. Orat. Cath. XXXI; *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. прав. веры III, 18.

[1328] *Augustin.* in Ps. CI. Serm. 1, n. 2.

[1329] *Chrysost*. in Matth. homil. XXII, n.6; *Augustin.* de vera rel. cap. XIV, n. 27.

[1330] *Origen*. contr. Cels. IV, 3; *Greg. Nyss*. de hom. opif c. XVI; orat. cathech. XXXI; *Crysost.* de Anna serm. 1, n. 2.

[1331] *Justin*. Apolog. 1, n. 43; *Iren*. adv. haer. IV, 37, n. 2, 6, 7; *Isidor.* lib. II, epist. 129.

[1332] *Iren*. IV, 37, n. 3; *Tertull*. adv. Marcion. II, 5.

[1333] *Augustin*. Epist. CCXLVI.

учители Церкви проповедовали бессмертие души все единогласно,[1334] с тем только различием, что одни признавали ее бессмертной по естеству,[1335] а другие по благодати Божией.[1336]

§82. Образ и подобие Божие в человеке

1. Самое важное преимущество в ряду прочих созданий Божиих состоит в том, что Творец благоволил украсить его своим образом и подобием. *И сказал Бог*, повествует священный Бытописатель: *сотворим человека по образу Нашему, и по подобию... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1:26-27; срав. 5:1). Об этом преимуществе свидетельствует потом сам Бог, говоря Ною: *кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию* (Быт. 9:6).

И в Новом Завете свидетельствует апостол Иаков, замечая о нашем языке: *Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человеков, сотворенных по подобию Божию* (3:9). Действительность образа Божия в человеке всегда признавали святая Церковь, последуя столь ясному учению Священного Писания.[1337] В некоторой степени истина эта известна была даже язычникам.[1338]

2. В чем же состоит в нас образ Божий? “Церковное учение, отвечает святой Епифаний, верует, что человек вообще сотворен по образу Божию, но в какой именно части находится то, что по образу, не определяет.”[1339] Потому что сами Отцы и учители Церкви решали предложенный вопрос неодинаково, хотя мысли их и не исключают одна другой, касаясь только разных сторон предмета. Напротив, если снести эти мысли вместе и расположить при свете правильного понятия о Боге, нашем прообразе, то со всей полнотой определится, что такое в нас образ Божий.

а) Бог, по природе своей, есть чистейший Дух, не облеченный никаким телом и непричастный никакой вещественности. Итак, образ Божий надобно полагать не в теле человека, а в его невещественной душе: мысль, которую старались раскрывать Климент Александрийский, Ориген,[1340] и потом против антропоморфитов Епифаний, Евсевий, Григорий Нисский,[1341] Амвросий, Августин,[1342] Феодорит и другие.[1343]

б) Бог, как Дух, имеет и существенные свойства духа, — ум, свободу, и по самой природе своей бессмертен: потому, в частности, можно полагать образ Божий, вместе с одними учителями Церкви, в уме

[1334] *Justin*. Apolog. 1, n. 17, 18, 63; *Tatian.* adv. Graec. XVI; *Iren*. adv. haeres. II, 34. n. 2; V, 13, n. 3; *Athenag*. Legat. XXVII; *Clem. Alex.* Strom. V, 15; *Origen*. adv. Cels. III, 22; *Tertull*. de resirr. carn XXXIV; *Euseb*. Demonstr. Evang. 3, 3; *Athan*. contr. gentes XXXIII; *Greg. Nyss*. de eo, quid sit ad imag. Dei, 25, T. II, ed. Morel.; *Epiphan*. haeres. 64, n. 36 и друг.

[1335] *Tertull*. de anima XI, XIV, XV; *Origen*. de princip. II, 2 n. 4; III, 1 n. 13.

[1336] *Justin*. Dialog. cum Thryph. n. VI; *Tatian*. adv. Graec. XIII; *Iren*. adv. haeres. II, 34, n. 4; *Arnob*. adv. gent. II, 14, 18, 32, 35; *Theoph*. ad Autol. II, 34, 36; *Кирилл Иерусалимский,* Огл. поуч. IV, 69: “знай, что ты имеешь душу свободную, творение Божие прекрасное, сотворенное по образу Создателя, бессмертное по благодати Бога, который делает оное бессмертным, творение живое, разумное, нетленное, по доброте того, который даровал сие.”

[1337] *Iren.* adv. haeres. V, 6; *Tertull.* exhort castit. 1; *Clem. Alex*. Strom. V, 4; VII, 3; *Origen.* adv. Cels. VI, 63; *Athan*. Contra Arian. orat. 1, n. 49; *Ambros.* de fid. II, 4; *Isidor.* lib. III, epist. 95; *Augustin.* de Trinit. XIV, n. 6, и друг.

[1338] *Aristot*. de anima 1, 2; *Cicer*. de legib. 1, 7, 8; *Ovid*. Metam. 1, 76 sq.; *Senec.* Prov. cap. 1. Cfr. *Lactant*. Instit. Divin. II, 10.

[1339] *Epiphan.* haeres. LXX, n. 2. 3 sq., Ancorat. n. 55.

[1340] *Clem. Alex.* Strom. II, 19; τό γάρ κατ’είκονα καί όμοίωσιν ού τό κατά σώμα μηνεύεται, ού γάρ θέμις θνητόν άθανάτω έξομοιοϋσθαι, άλλ’ή κατά νοϋν καί λογισμόν; *Origen.* contr. Cels. VI, 63; VIII, 49; de princip. IV, 37.

[1341] *Epiphan*. *haeres*. XC; *Euseb*. in Psal. 8:5; *Greg*. *Nyss*. Orat. in illud: faciamus hominem, в Хр. Чт. 1840, III, 303-305: “образ Божий в нас не состоит в виде телесном...; как может преходящее быть образом Неизменяемого, и имеющее вид, — образом того, что не имеет вида?”

[1342] *Ambros*. in Hexaëm. VI, cap. 8: non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est... etc.; *Augustin.* de Trinit. XII, cap. 7: sicut non solum veracissima ratio, sed etiam ipsius Apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem.

[1343] *Theodoret*. Hist. Eccl. 4, c. 9; *Димитрий Ростовский,* Собрание соч. ч. 1, стр. 62.

человека;[1344] вместе с другими — в его свободной воле;[1345] вместе с третьими — в неразрушимости его души и бессмертии.[1346]

в) Бог, чистейший Дух, есть един по существу, но троичен в Лицах; и в этом отношении некоторый слабый образ Божий можем находить, вслед за учителями Церкви, в единичности нашей души при тройственности ее существенных сил, как бы кто ни называл их, памятью ли, разумом и волей, или умом, словом и духом, или умом, волей и чувством. “Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, — говорит, например, святой Амвросий, — но не три Бога, а один Бог, имеющий три Лица: так точно душа — ум, душа — воля, душа — память; но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы (dignitates), и в этих-то трех силах наш внутренний человек по природе своей удивительно отражает образ Божий.”[1347] “Яко же Бог в трех лицах, — рассуждает святой Димитрий Ростовский, — так и душа человеческая в трех силах — ума, слова и духа. И яко же слово от ума, и яко дух от ума: тако Сын и Дух Святой от Отца. Яко ум без слова и духа быть не может, так Отец без Сына и Духа Святого не был никогда и быть не может. И яко же ум, слово и дух три силы душевные разные, а едина душа, не три души, так Отец, Сын и Святой Дух — три Лица Божия, а не три Бога, но един Бог.”[1348]

г) Бог по отношению ко всем другим существам есть их Господь, Царь и Владыка; в этом смысле, вместе со святыми Иоанном Златоустом, Григорием Нисским и другими, можно полагать образ Божий в даровании человеку, при творении, царственной власти и владычества над всеми земнородными, — тем более, что такая мысль согласна с ходом слов самого Создателя, который лишь только изрек: *сотворим человека по образу нашему и подобию,* непосредственно присовокупил: *и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, и зверями, и скотами, и всею землею, и всеми гадами пресмыкающимися по земле* (Быт. 1:26).[1349] Но очевидно, что владычество человека над земнородными есть только следствие и внешнее выражение образа Божия, находящегося в самой душе человека, в ее разуме, в ее свободе, которые одни дают нам полное преимущество пред всеми животными неразумными. А в подобном смысле, по примеру некоторых учителей Церкви, отражение образа Божия можно находить даже в человеческом теле, потому что в его благороднейшем устройстве и величественном виде, обращенном горé, очень ясно выражаются и свойства души разумно-свободной и царственное достоинство человека в кругу всех земнородных.[1350]

Следовательно, можно сказать, что не в какой либо части, или силе, или способности, но во всем человеке, более или менее, отражается образ Божий.

3. Есть ли различие между образом и подобием Божиим в человеке или нет? Наибольшая часть Отцов и учителей Церкви отвечали, что есть, и говорили, что образ Божий находится в самой природе нашей души, в ее разуме, в ее свободе; а подобие — в надлежащем развитии и усовершенствовании этих

[1344] *Clem. Alex.* Strom. VI, 14; *Augustin.* in Joann tractat III,: Non distas a pecore, nisi intellectu... Unde ergo melior es? Ex imagine Dei. Ubi imago Dei? In mente, in intellectu.

[1345] *Tertull*. adv. Marcion. II, cap. 5. 6; *Hieron*. Epist. 146; *Macar.* homil. 15; *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. пр. веры III, 14, стр. 175: “Если человек сотворен по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божие естество свободно, и имеет волю по естеству? то человек, как образ Божий, естественно свободен, и имеет волю.”

[1346] *Tertull.* De Baptism. V; *Augustin.* de Trinit. XIV, n. 4, 6; *Maxim*. Centur. III, cap. 25.

[1347] Lib. de dignit. condit. human. cap. 2.

[1348] Соч. ч. 1, стр. 62; Розык. Стр. 292-294. Так же рассуждали: *Augustin*. de Trinit. lib. IX, c. 4, 11, et. lib. XII, fere tot.; *Феодорит*, in Genes. quaest. XX, в Хр. Чт. 1843б III, 351-352. “Можно найти и точнейшее сходство с Богом в душе человеческой. Так, она имеет разум и жизнь; ум (человеческий) рождает слово, со словом вместе исходит дыхание, которое не рождается, как слово, но всегда сопутствует ему, и, когда рождается слово, исходит вместе с ним. Но и в этом отношении человек подобен Богу, только как образ; потому что ни слово его, ни дыхание не имеют самостоятельного бытия.” “А в святой Троице мы исповедуем три ипостаси, которые соединены не слитно, так что каждая имеет самостоятельное бытие.”

[1349] *Chrysost*. in Genes. homil. XVIII, n. 3; XXI, n. 2; *Greg. Nyss*. de hom. opif. c. III, IV; *Euseb*. de incorpor. et invis. Dei, in Galland. IV, 498; *Epiphan.* in Genes. 1, 26; *Theodoret.* in Genes. quaest. XX.

[1350] *Justin.* de resurr., in *Grab*. Specileg. T. 2, p. 187; *Iren.* adv. haeres. V, 6; *Greg. Nyss* de hom. opif. c. 8; *Augustin.* de Genes. contra Manich. cap. 17; de quaest. LXXXIII, qu. LI.

сил человеком,[1351] в частности — в совершенстве его разума[1352] и свободной воли,[1353] или того и другого вместе,[1354] в добродетели и святости,[1355] в стяжании даров Святого Духа.[1356] Следовательно, образ Божий получаем мы от Бога вместе с бытием, а подобие должны приобретать сами, получив к тому от Бога только возможность. Это мнение о различии между образом и подобием Божием в человеке имеет основание и в Священном Писании. Так —

а) Изображая совет Триипостасного о сотворении человека, Моисей свидетельствует: *и сказал Бог*: *сотворим человека по образу нашему и по подобию* (Быт. 1:26); а говоря затем о самом сотворении, выражается: *и сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его* (27). “Почему же, спрашивает святой Григорий Нисский, не сделано того, что было в намерении? Почему не сказано: *и сотворил Бог человека по образу Божию и по подобию*? Обессилел Творец? Но так говорить нечестиво. Переменил намерение Совещавшийся? Но нечестиво так и подумать. Сказал и переменил намерение? — Нет. Ни Писание не говорит этого, ни Создатель не обессилил, ни намерение не осталось без исполнения. Какая же причина умолчания? *Сотворим человека по образу нашему и по подобию*. Первое (κατ’ εἰκόνα) мы имеем по сотворению; а последнее (καθ’ὁμοίωσιν) мы сами совершаем по произволению. Быть по образу Божию свойственно нам по первому нашему сотворению; но сделаться по подобию Божию зависит от нашей воли. И это зависящее от нашей воли существует в нас только в возможности; приобретается же нами на самом деле посредством нашей деятельности. Если бы Господь, намереваясь сотворить нас, не сказал предварительно: сотворим человека и по подобию, и если бы не даровал нам возможности быть по подобию, то мы собственной силой не могли бы быть по подобию Божию. Теперь же мы в сотворении получили возможность быть подобными Богу. Но, дав нам эту возможность, Бог нам самим предоставил быть деятелями нашего подобия с Богом, чтобы удостоить нас приятной наградой за деятельность; чтобы мы не были подобны изображениям бездушным, делаемым живописцами.”[1357]

Б) в некоторых местах Писания предполагается, что образ Божий есть и в падшем человеке, каково, например, изречение Бога к Ною после потопа: *кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека, ибо человек создан по образу Божию* (Быт. 9:6; Иак. 3:9), — а между тем, заповедуется христианам *облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины* (Еф. 4:24). Что же это значит, если не то, что в первом случае разумеется собственно образ Божий, положенный в самой нашей природе, не отдельный от нее и, подобно ей, неизменный; а в последнем — имеется ввиду только подобие Божие или уподобление Богу, зависящее от нашей воли, которое, следовательно, мы можем приобретать, но можем и терять через свои грехопадения? “Образ Божий, говорит святой Димитрий Ростовский, есть и душе неверного человека, подобие же только в добродетельном христианине; и когда согрешает смертно христианин, тогда подобия только лишается Божия, а не образа. И если и на муку вечную осудится, образ Божий тот же в нем во веки, подобия же уже быть не может.”[1358] “В самом моем сотворении, рассуждает святой Григорий Нисский, я получил — *по образу*, а по собственной воле бываю — *по подобию*... Одно дано, а другое оставлено недовершенным, дабы ты, усовершенствовав сам себя, сделался достойным мздовоздаяния от Бога. Как же мы делаемся — *по подобию*? Через Евангелие. Что есть Христианство? Уподобление Богу, сколько то возможно для

[1351] *Clem. Alex*. Storm. 2, 22: τό μέν κατ’είκοωα εύθέως κατά τήν γένεσιν έιληφέναι τόν άνθρωπον, τό καθ’ όμοίωσιν δέ ϋστερον κατά τήν τελείοσιν μέλλειν άπολαμβάνειν; *Origen.* de princip. III, 6, n. 1; *Ambros.* de dignit. cond. hum. c. II, III; *Greg. Nyss*. Orat. in verba: faciamus hom., в Хр. Чт. 1840, III, 320 и след..; *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. пр. веры II, 12, стр. 90: “Слово — *по образу*, означает сила ума и сила свободы (αύτεξούσιον), а слово — *по подобию*, уподобление (Богу) в добродетели, сколько это возмjжно.”

[1352] *Tertull.* adv. Prax. 5; *Clement. Alex*. Strom. V, 14; VI, 14; *Ambros.* in Hexaëm. VI, 8; *Augustin.* de Trinit XII, 7, 8, 12.

[1353] *Tertull*. adv. Marcion. II, 5, 6; *Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 5; *Hieronim*. Epist. CXLVI.

[1354] *Novat*. de Trinit. c. 1; *Greg. Nyss*. Orat. cathech. VI.

[1355] *Clem. Alex*. Strom. II, 22; *Origen.* adv. Cels. VI, 63; *Ambros.* de bona mort. c, V; *Cyrill.* contra Athropom. c. II, III; *Petr. Chrysol*. Serm. CXX.

[1356] *Cyrill. Alex*. Thesaur. XXXIV; Dialog. VI.

[1357] Orat. in verba: *faciamus hominem*, в Хр. Чт. 1840, III, 320-322.

[1358] Розыск. Стр. 293-294.

природы человеческой. Если ты решился быть христианином, то старайся сделаться подобным Богу, облечься во Христа."[1359]

3.2. О назначении и первобытном состоянии человека

§83. Назначение человека

Превознеся человека над всеми земнородным, даровав ему разум и свободу, украсив его своим образом, Творец тем самым предуказал ему и особое, высокое назначение. И —

1. По отношению к Богу это назначение человека состоит в том, чтобы он неизменно пребывал верным тому высокому завету или союзу с Богом (религии), к которому призвал его Вседобрейший при самом сотворении, запечатлев в нем свой образ, чтобы вследствие такого призвания постоянно стремиться к своему Первообразу всеми силами своей разумно-свободной души, т.е. чтобы познавал своего Создателя и прославлял, жил для Него и в нравственном единении с Ним. *Исполнил их проницательностью разума*, говорит премудрый сын Сирахов о Боге и первых людях, *положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославят они святое имя Его и возвещают о величии дел Его. Он приложил им знание и дал им в наследство закон жизни; вечный завет поставил с ними и показал им суды Свои* (Сир. 17:6-10). Соответственно этому, и Спаситель заповедал нам: *так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5:16). Заповедали и святые Апостолы: *прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии* (1Кор. 6:20); *едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (—10:31). На эту цель человека, как на самую главную, указывали и древние знаменитые учителя и писатели Церкви:

Лактанций: "с тем условием мы и рождаемся, чтобы оказывать справедливое и должное повиновение порождающему нас Господу, Его одного знать, Ему следовать. Будучи связаны сим *союзом благочестия*, мы находимся в соединении с Богом, от чего получила название и сама религия... Так, имя религии произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собой человека и связал чрез благочестие: ибо служить Ему, как Господу, и повиноваться, как Отцу, для нас необходимо."[1360]

Василий Великий: "Ты сосуд благоустроенный, получивший бытие от Бога: прославляй своего Создателя. Ибо для того только ты и создан, чтобы быть достойным орудием славы Божией; и весь этот мир есть для тебя как бы живая книга, которая проповедует славу Божию, и возвещает тебе, имеющему разум, о сокровенном и невидимом величии Божием, чтобы ты познавал Бога истины. Храни твердо в памяти мною сказанное."[1361]

Григорий Богослов: "надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними горними, но были и долу некоторые поклонники, и все исполнилось славы Божией (потому что все Божие): для сего созидается человек, почтенный рукотворением и образом Божиим."[1362]

Иоанн Златоуст: "Бог дал нам зрение, уста и слух для того, чтобы все члены наши служили Ему, чтобы мы и говорили угодное Ему и делали, Ему воспевали непрестанные песни, Ему воссылали благодарения."[1363]

Амвросий: "Справедливо сказал некто: *"Мы Его и род"* (Деян. 17:28). Ибо Творец даровал нам от сродства своего, т.е. разумную природу, чтобы мы искали того Божественного, которое находится *недалеко от каждого из нас* (27), и о котором *мы живем, и движемся, и существуем* (28)."[1364]

[1359] В Хр. Чт. 1840, III, 324.
[1360] Instit. Divin. IV, 28. Cf. De falsa sapient. III, c. 10; de vita beat. VII, c. 5.
[1361] Orat. II de homin. structura, in Opp. T. I, p. 338, ed. *Garnier*, в Хр. Чт. 1841, IV, 6. Это же слово приписывается и святому Григорию Нисскому издателем его творений, Морелем (Opp. T. I, стр. 153-166.)
[1362] Слово на святые светы явлений Господних, в "Творениях Святых Отцов," III, 262-263.
[1363] Беседа на святого Матфея, 2:4, стр. 33, Москва 1843.
[1364] Epist. 43 Horontiano, n. 10, in Patrolog. curs. compl. T. XVI, p. 1132.

Макарий Великий: “Господь сотворил душу такой, чтобы она могла быть невестой и общницей Его, с которой бы Он соединялся, чтобы она могла быть один дух с Ним, как говорит Апостол: *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом* (1Кор. 6:17).[1365]

2. По отношению человека к самому себе назначение его то, чтобы он, как созданный по образу Божию с нравственными силами, старался постоянно развивать и усовершенствовать эти силы через упражнение их в добрых делах, и, таким образом, более и более уподоблялся своему Первообразу. Посему то и в Ветхом Завете не раз заповедовал Господь людям: *будьте святы, ибо Я Господь Бог ваш, свят* (Лев. 11:44; 19:2; 20:7), и теперь в новом Завете мы слышим от своего Спасителя: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48). Впрочем, эта цель человека существенно различна от первой, напротив заключается в ней и служит необходимым условием к достижению ее: потому что чтить и прославлять Бога мы можем преимущественно добрыми делами (Мф. 5:16), и без добрых дел всякое другое богопочтение Ему неприятно (Ис. 1:11, 20). Из святых Отцов и писателей Церкви об этой цели человека ясно говорят:

а) *Григорий Богослов*: “мы сотворены на дела благие, чтобы славить и хвалить Сотвершего и, сколько возможно, подражать Богу”;[1366]

б) *Лактанций*: “если кто спросит человека здравомыслящего, для чего он родился, — этот смело и немедленно даст ответ: я родился для того, чтобы чтить Бога, который с этой целью и сотворил нас, чтобы мы Ему служили; а служить Богу не что иное значит, как блюсти правду и сохранять ее добрыми делами”;[1367]

в) *Василий Великий:* “устроение тела твоего есть для тебя училище о цели, для которой ты сотворен: ты сотворен прямым для того, чтобы не влачит ты свою жизнь на земле, но взирал на небо и на сущего там Бога, и чтобы не гонялся за скотскими наслаждениями, но, согласно с данным тебе разумом жил небесной жизнью”;[1368]

г) *Тит Бострийский:* “должно сказать, что человек для того призван к жизни Творцом, чтобы ни о чем другом не заботился, как только о благочестии и добродетели: ибо, приобретши это, он поистине приобретет и жизнь”;[1369]

д) *Иоанн Златоуст:* “мы не для того родились, чтобы есть и пить, и облекаться в одежды, но чтобы, прияв божественное любомудрие, избегать зла и подвизаться в добродетели...; ибо созидая человека, Бог сказал: *сотворим человека по образу нашему и подобию,* — а подобными Богу мы делаемся не тогда, когда едим, пьем, и облекаемся в одежды (потому что Бог ни есть, ни пьет, ни облекается в одежды), но когда блюдем правду, показываем человеколюбие, бываем снисходительны и кротки, милуем ближнего и украшаемся всякой добродетелью.”[1370]

Но так как, по мере преуспевания человека в добродетели, он достигает блаженства, которое есть следствие добрых дел и награда за них, по учению самого Спасителя о блаженствах (Мф. 5:16); так как *благочестие*, по своему свойству, *на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей* (1Тим. 4:8): то можно выражаться что человек, *созданный на добрые дела* (Еф. 2:10), вместе с тем создан и для блаженства, и что, следовательно, блаженство составляет одну из целей человека, рассматриваемого по отношению к самому себе. И на эту цель указывали иногда святые Отцы —

а) Григорий Богослов: “мы получили бытие, чтобы благоденствовать: и благоденствовали после того, как получили бытие; нам вверен был рай, чтобы насладиться; нам дана была заповедь, чтобы, сохранив ее, заслужить славу”;[1371]

[1365] Беседа об обращ. Души к Богу и соедин. с Ним, в Хр. Чт. 1837, II, 119.
[1366] Слово на святые светы явлений Господа, в “Творениях Святых Отцов,” III, 257.
[1367] De falsa sapientia III, cap. 10.
[1368] Хр. Чт. 1841, IV, 29, прим. 1361.
[1369] Apud. *Damasc*. Sacr. Parall., in Opp. T. 2, pag. 747, ed. *Le Quien*.
[1370] Apud. *Damascen*. tom. cit. pag. 313.
[1371] Слово на святую Пасху, в “Творениях святых Отцов,” IV, 182.

б) Григорий Нисский: “надлежало, чтобы человек, созданный для наслаждения божественными благами, имел в природе своей нечто родственное с тем, чем будет наслаждаться; потому он и наделен жизнью, и разумом, и мудростью, и всеми Богоподобными свойствами”;[1372]

в) Иоанн Дамаскин: “как благой, Бог сотворил нас не для того, чтобы наказывать, но чтобы мы были причастниками его благости.”[1373]

3. Наконец, назначение человека по отношению ко всей окружающей его природе ясно определяется в словах самого Триипостасного Создателя: сотворим человека по образу нашему и по подобию, и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, и зверями, и скотами, и всей землей, и всеми гадами пресмыкающимися по земле (Быт. 1:26). Как образ Божий, как сын и наследник в доме небесного Отца, человек поставлен как бы посредником между Творцом и земной тварью; в частности предназначен быть как бы ее пророком, чтобы словом и делом возвещать в ней волю Божию; первосвященником, чтобы возносить от лица всех земнородных жертву хвалы и благодарения Богу и низводить на землю небесные благословения; главой и царем, чтобы сосредоточивая в себе цели бытия всех видимых тварей, он мог соединять чрез себя все с Богом, и таким образом всю цепь земных творений содержать в стройном порядке и союзе. Святые Отцы и учители Церкви говорили об этом назначении человека — быть царем и владыкой окружающей его природы — весьма часто, особенно когда решали вопрос, почему человек создан последним. Вот, например, слова —

а) *святого Амвросия:* “по достоинству человек явился последним, как цель природы, созданной для правды, чтобы быть провозвестником (arbiter) правды между прочими животными..., справедливо он явился последним, как венец всего творения, как причина мира, для которой создано все;[1374]

б) *святого Григория Богослова*: “если последним в мире явился человек, почтенный Божиим рукотворением и образом, то сие нимало не удивительно: ибо для него, как для царя, надлежало приготовить царскую обитель, и потом уже ввести в нее царя в сопровождении всех тварей”;[1375]

в) *блажен. Феодорита*: “Бог всяческих, по сотворении видимой и невидимой твари, произвел напоследок человека, поставив его как бы некоторый свой образ, среди тварей неодушевленных и одушевленных, видимых и невидимых, дабы твари неодушевленные и одушевленные приносили ему пользу, как некую дань, а естества невидимые, имея попечение о человеке, свидетельствовали свою любовь к Творцу.”[1376]

§84. Способность первозданного человека к своему назначению, или совершенство

Предназначая человека к столь высокой цели, Господь Бог сотворил его вполне способным к достижению этой цели, т.е. совершенным. Мысль эта —

а) вытекает из свидетельства Моисея, который, как только сказал о создании человека, вдруг делает общее замечание: *и увидел Бог все, что Он сотворил, и вот, хорошо весьма* (Быт. 1:31);

б) необходимо допускается здравым разумом на основании одной идеи о Боге, как о существе бесконечно-премудром, который и не мог создать кого-либо несовершенным, т.е. недостаточным для цели. В частности —

1. Человек вышел из рук своего Творца совершенным по душе как в умственном, так и в нравственном отношении (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 23). В доказательство мудрости Адами справедливо указать на имена, данные им животным: *и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым* (Быт. 2:20). Достопримечательно здесь, во-первых то, что Бог сам *привел к Адаму животных, чтобы видеть как он их назовет: и привел их к человеку, чтобы видеть как он назовет их* (19); во-вторых — то, что, какие имена дал Адам животным, те самые и утвердил Бог за ними без всякого изменения, и следовательно, признал хорошими и соответствующими природе разных

[1372] Cathech. cap. 5.

[1373] Точн. излож. прав. веры, кн. II, гл. 29, стр. 128, по русск. перев.

[1374] Epist. XLIII, n. 13, 19, in Patrolog. curs. compl. T. XVI, p. 1133, 1135.

[1375] Слово на неделю новую, в “Творениях Святых Отцов” IV, 144.

[1376] На книгу Бытия вопр. 20, в Хр. Чт. 1843, III, 348. Такую же мысль излагает и святой Григорий Нисский, (De homin. opific. cap. 2, T. 1, p. 50-51, ed. *Morel*.).

животных или, по крайней мере, их главным свойствам: *как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей* (19); наконец — то, что эти имена, соответствующие природе разных животных, Адам изобрел вдруг, при одном взгляде на тех, кого нарекал, а не вследствие долговременного изучения их свойств.

"Рассуди, возлюбленный, говорит святой Иоанн Златоуст, о свободе воли и преизбытке мудрости Адама, и не говори будто он не знал, что добро и что зло. Тот, кто мог дать приличные имена скотам, птицам небесным и зверям, и при этом не смешал порядка, не назвал кротких животных именами свойственными свирепым, а свирепых соответствующими природе кротких, напротив всем дал свои имена, ужели не был исполнен всякой премудростью и знанием?... Сам Бог настолько одобрил эти имена, что нимало не изменил их и не восхотел упразднить их, если Адам в чем-либо и ошибся."[1377]

Впрочем, мудрость Адама не должно представляться какой-либо всесовершенной, которая принадлежит одному только Богу — ум первозданного человека, без сомнения, был ум чистый, светлый, здравомыслящий, свободный от предрассудков и заблуждений, и мог познавать вещи с величайшей легкостью, но вместе с тем, он был ограниченный, который не мог обнимать все разом, и все проникать, что вскоре и подтвердилось во время падения наших родителей (Быт. 3:1-7). Ум первозданного человека должен был развиваться и усовершенствоваться более и более, как усовершаются умы и самых ангелов — мысль, встречающаяся нередко в отеческих писаниях.[1378]

Доказательством же того, что первозданный человек был совершенно чист и невинен и в нравственном отношении, служит, с одной стороны, замечание священного Бытописателя: *были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились* (Быт. 2:25). "Это, говорит святой Иоанн Дамаскин, есть верх бесстрастия."[1379] А с другой — прямое свидетельство Екклесиаста: *только то я нашел, что Бог сотворил человека правым* (Еккл. 7:29). Впрочем, и правоту первых людей, которую постоянно исповедовала святая Церковь,[1380] не следует понимать так, будто они с самого начала уже обладали всеми добродетелями и им нечего было усовершенствоваться; нет, Адам и Ева, хотя вышли из рук Творца совершенно чистыми и безгрешными, но им еще надлежало утверждаться в добре и совершенствоваться при помощи Божией, посредством собственной деятельности. "Созданный и устроенный Богом человек, рассуждает святой Ириней, соделывался *по образу и подобию* несозданного Бога, по благоволению и повелению Отца, по действию и творчеству Сына, при питании и укреплении от Духа, вместе с тем как сам он преуспевал мало-помалу и восходил к совершенству. Надлежало, чтобы человек прежде всего получил бытие, получив возрастал, возрастая мужал, укрепляясь совершенствовался, совершенствуясь прославлялся, прославляясь удостаивался видеть Бога."[1381]

2. Человек вышел из рук Творца своего совершенным и по телу. Как создание бесконечно Премудрого, он, при своем изумительном устройстве, которое сохраняет и доныне, без сомнения, не получил от Творца никаких недостатков, ни внутренних, ни внешних, и, будучи *облечен крепостью* (Сир. 17:3), обладал силами свежими и неиспорченными, не имел в себе ни малейшего расстройства, и следовательно, был совершенно свободен от всяких болезней и страданий — потому-то болезни и страдания и представляются у Моисея уже следствием грехопадения наших прародителей и наказаниями за грех (Быт. 3:16). Святой Иоанн Златоуст представляет Бога так говорящего Адаму: "производя тебя на свет, я желал, чтобы ты провождал жизнь без болезней, трудов, немощей и печалей, в счастье и благоденствии; чтобы ты не подлежал нуждам телесным, напротив, возвышаясь над всеми ими, пребывал в полной свободе"; и так же говорящим Еве: "я желал, чтобы ты имела жизнь безболезненную и

[1377] Homil. in Genes. XIV, n. 5; Serm. in Genes. VI, n. 1, in Opp. T. IV, p. 113, 672, ed. *Montfauc*.

[1378] *Iren.* contr. haeres. IV, 39, n. 1; *Theophil.* ad Autol. 11, 15; *Clem. Alex.* Coh. 11; Strom. IV, 25; *Dionys*. *Alex*. Apud. *Nicet*, Cat. in Job (in *Routh.* Relig. Sacr. 11, p. 396); *August*. de Genes. ad litt.VI, 20; n. 31.

[1379] Точн. излож. прав. веры кн. II, гл 2, стр. 86, по русск. перев.

[1380] *Iren*. contr. haeres. III, 23, n. 5; *Tertull*. de patient. cap. 5; *Clem*. Cohort. XI; *Василий Великий*, беседы о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов,: VIII, 155; *Chrysost*. in Genes. homil. XV, n. 4; *Ambros.* de isaac. et anim c. 5; *Augustin.* de civit. Dei XIV, 26; *Hieron*. adver. Jov. lib. 1, T. IV, p. 171, P. II, (*Mort.*); - *Greg. Magn*. in Job. VIII, 19, n. 35; *Иоанн Дамаскин,* Точн. излож. прав. веры кн. II, гл.12.

[1381] *Iren*. Contr. haeres. 4, cap. XXXVIII, n. 3, p. 285, ed. *Massuet.*

безбедную, чуждую всякой горести и печали, и исполненной всякого удовольствия."[1382] "Если бы мы жили еще в раю сладости, пишет другой святой Отец Церкви, то не имели бы нужды в земледельческих изобретениях и трудах; и если бы не подвержены были страданиям по дарованию, какое сообщено нам при сотворении и сохранялось нами до падения, то не нуждались бы в пособиях врачебного искусства к своему облегчению."[1383]

При таких естественных силах, полученных от Бога, при таком состоянии ума и воли и даже самого тела, первозданный человек, без всякого сомнения, мог быть способным к своему предназначению, т.е. чтобы познавать Бога и прославлять, чтобы творить добрые дела и блаженствовать, и чтобы быть владыкой подчиненной ему природы. Но как ни совершенны были естественные силы человека, он, будучи существом ограниченным и не имеющим жизни в самом себе, нуждался и тогда, подобно всем сотворенным существам, в постоянном подкреплении от Бога, который один есть источник жизни для своих тварей, — телесных и духовных. И бесконечно добрый Творец тогда же действительно показал свое особенное промышление о первозданном человеке, тогда же и явил ему свое непосредственное содействие к достижению его целей.

§85. Особенное содействие Божие первозданному человеку в достижении его предназначения

Содействие это состояло в том, что —

1. *Господь Бог насадил в жилище человеку рай в Эдеме на востоке, и поместил там человека, которого создал* (Быт. 2:8). "Это был, по словам святого Иоанна Дамаскина, как бы царский дом, где обитая, человек проводил бы жизнь счастливую и блаженную...; это было вместилище всех радостей и удовольствий: ибо *Эдем* означало наслаждение... В нем было совершенное благорастворение. Он был окружен светлым воздухом, самым тонким и чистым; украшен вечно цветущими растениями, исполнен благовония и света, и превосходил всякое представление чувственное красоты и доброты, Это была истинно божественная страна, жилище достойное созданного по образу Божию."[1384]

О значении рая издревле существовало много мнений, но главных было три.[1385] О д н и понимали его в смысле чувственном и искали на земле;[1386] д р у г и е в смысле духовном, и нередко искали в высших областях мира, или в сердце человека;[1387] т р е т ь и, наконец, понимали в смысле и чувственном, и духовном вместе: последнего мнения держались наибольшая часть древних учителей Церкви,[1388] — и в числе других, святой Иоанн Дамаскин, который излагает свои мысли очень ясно и обстоятельно. "Рай, говорит он, некоторые представляют чувственным, а другие духовным; но мне кажется, что, так как человек создан был чувственным и вместе духовным, так и совершеннейший храм его был и чувственным и вместе духовным, и таким образом имел двоякий вид. Телом человек водворялся в божественной и прекрасной стране, а душой жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте, где имел своим домом и светлой ризой Бога; облечен был Его благодатью, наслаждался одним сладчайшим созерцанием Бога, как будто другой ангел... Итак, я думаю, что божественный рай был двоякий; и посему учению, преданное богоносными Отцами, их коих одни представляли рай чувственным, и другие духовным, справедливо."[1389]

2. Для раскрытия умственных способностей человека, и особенно для наставления его в истинах Веры, Бог удостаивал его своих непосредственных откровений, и с этой целью являлся нашим

[1382] In Genes. homil. XVII, n. 7, 9, p. 144, 147, T. IV, ed. Montfauc.

[1383] *Василий Великий,* Правил. простр. излож., ответ на вопр. 55, в "Творениях святых Отцов," X, 202.

[1384] Точн. излож. прав. веры кн. II, гл. II, стр. 85.

[1385] "Знаю, пишет блажен. Августин, что о рае многие говорили многое; но главных мнений об этом три: первое тех, которые хотят понимать рай только чувственно; другое тех, которые понимают его только духовно; третье тех, которые понимают рай в обоих смыслах, и чувственно и духовно" (De Genes. ad litt. cap. 1).

[1386] *Theophil.* ad Autol. II, 20. 24; *Hippolyt.* in Hexaëm. fragm., apud *Damasc.* in Sacr. Parall. T. II, p. 787; *Epighan.* Ancorat. LVII.

[1387] *Ephrem.* de par ad. hom. sermo; *Григорий Богослов*, песн. таинств. слов. 7, в "Творениях святых Отцов," IV, 244-245.

[1388] *Ambros.* de paradiso; *Augustin.* de Genes. contr. Manich. II, 2; de Genes. ad litt. VIII, 1 sq. Многих других древних учителей, державшихся этого мнения, приводит Анастасий Антиохийский (in Hexaëm, lib. VII. Cf. *Le Quien.* Opp. *Joh. Damasc.* T. I, p. 174. not. I).

[1389] Точн. изл. прав. веры, кн. II, гл. II, стр. 87, 88.

прародителям Сам, беседовал с ними, открывал им Свою волю, как видно из сказания священного Бытописателя (Быт. гл. 2), и как свидетельствует премудрый сын Сирахов: *исполнил их проницательностью разума и показал им добро и зло... Он приложил им знание и дал им в наследство закон жизни; вечный закон поставил с ними и показал им суды Свои* (Сир. 17:6, 9-10). Таким образом Бог сам был для наших прародителей первым наставником и учителем. Праотец наш был удостоен от Бога даже дара пророчества, — что доказывает святой Иоанн Златоуст теми словами, которые произнес Адам, как только приведена была к нему жена, созданная Богом, Ева: *вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть едина* (Быт. 2:23-24). Здесь Адам ясно определил, как и из чего была создана Ева, хотя она создана во время его глубокого сна, и предсказал, что род человеческий размножится на земле, что образуются в нем семейства, и что *оставит человек отца своего и матерь, и прилепится к жене своей*. Разгадать и объяснить все это по одним естественным соображениям, и притом так внезапно, без всякого сомнения, невозможно было Адаму.[1390]

3. Для утверждения воли первозданного человека в добре и вообще для преуспеяния его в духовной жизни, Бог с самого начала даровал ему свою благодать, и эта благодать постоянно обитала в наших прародителях, служила для них как бы небесной одеждой, по выражению святых Отцов,[1391] и чрез нее-то Адам и Ева находились в постоянном общении с Богом (см. Простр. Христ. Катех. о чл. 1, отв. на вопрос: рай, в котором пребывали первые люди, вещественный был или духовный?). “Творец, создав человека, говорит святой Иоанн Дамаскин, даровал ему свою божественную благодать, и через нее поставил его в общение с самим собой”.[1392] Без подобия (sine adjutorio) Божия, рассуждает также блаж. Августин, человек даже в раю не мог бы жить благочестиво”;[1393] и в другом месте: “Бог даровал человеку добрую волю, ибо сотворил его правым; но даровал ему вместе и возможность, без которой он не мог бы пребывать в ней, хотя бы хотел; хотение же предоставил его собственному произволу. Итак, человек мог бы пребывать в добре, если бы захотел, потому что имел возможность, при которой это было совершимо.”[1394]

Необходимость благодати для первозданного человека, и вообще для всех разумных тварей, древние учители выводили, с одной стороны, из свойства самой природы этих тварей, которая, по своей ограниченности, не может поддерживать сама себя, но все нужное должна получать от Бога; а с другой — из свойства их ограниченной свободы, которая равно способна избирать добро и зло, и чтобы избирать и творить добра, нуждается в содействии благодати.

Первую мысль раскрывают:

Святой Макарий Великий: “Бог, сотворив тело, назначил ему не из собственного естества его получать жизнь, пищу, питие, одежду и обувь, но все нужное для поддержания жизни определил ему заимствовать извне, так что тело, сотворенное нагим, само по себе без внешних содействий, т.е. без пищи, пития и одежды жить не может, и если бы оно оставлено было само себе, без всякого внешнего подкрепления, скоро бы разрушилось и погибло; так точно и душа, не имея сама в себе божественного света, но будучи сотворена по образу Божию, не из собственного существа заимствует себе пищу и питие духовное, и небесную одежду, т.е. истинную жизнь свою, но от Бога, от Духа Его и от света Его. Ибо естество Божие имеет в себе и хлеб и жизнь — сказавшего: *Я хлеб живый* (Ин. 6:51), и *воду живую*, и *вино, веселящее сердце человека* (Ин. 4:10; Пс. 103:15), и елей радости, и многоразличную пищу духовную, и небесную одежду света, от самого Бога происходящего. В этом состоит вечная жизнь души. Горе телу, когда оно предоставляется собственному его существу: оно разрушается и умирает. Горе и

[1390] *Chrysost.* in Genes. homil. XV, n. 4. T. IV, p. 120.

[1391] *Iren*. contr. haer. IH, 23, n. 5; *Chrysost.* ad Stagir. lib. 1, n. 2; in Genes. homil. XVI, n. 5; *Augustin.* contr. Julian, lib. IV, cap. ult., n. 82; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. прав. веры, кн. II, гл. II, стр. 87.

[1392] Точн. Изл. прав. веры, кн. II, гл. 30, стр. 132. Тертуллиан также выражается, что у человека, как только он пал, отняты — *paradisi gratia et familiaritas Dei*, per quam omnia Dei cognovisset, si obedisset (Adv. Marcion. II, cap. 2).

[1393] De civit. Dei XIV, 27.

[1394] De corrept. et grat. cap. XI, n. 32.

душе, если она остается только при одной себе, надеется только на дела свои, и не имеет общения с Духом Божиим: она умирает, лишаясь вечной, божественной жизни.[1395]

Святой Григорий Богослов: "Добродетель — не дар только великого Бога, почтившего свой образ; потому что нужно и свое стремление. Она не произведение твоего только сердца, потому что потребна превосходнейшая сила. Хотя и очень остро мое зрение, однако же видит видимые предметы не само собой и не без великого светила, которое освещает мои глаза и само видимо для глаз. И к преуспеянию моему нужны не только две доли от великого Бога, именно: первая и последняя, а только одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в сердце — я, текущий на поприще."[1396]

Святой Василий великий: "Тварь содержится, живет и существует, конечно, не тварью, которая сама имеет нужду в поддержке силой Сотворившего; конечно, не действием твари прославляется Бог, когда о Нем самом говорится, что в Нем живем, и движемся, и существуем; но действительно Божеский Дух все, что от Бога и чрез Сына, поддерживает в бытии. Посему приобщающимся Его дарует продолжение бытия. И в Нем снова живем мы, которые прежде, чрез удаление от Него, стали растленны."[1397] "Святыня не возможна без Духа. И небесные силы не по природе святы — иначе они не имели бы никакой разности со Святым Духом. Напротив того они, по мере превосходства одной перед другой, имеют от Духа известную меру святыни."[1398]

Блаж. Августин: "Если бы ангелу или человеку не дано было вдруг, едва только они сотворены, пособие Божие: тогда они (так как природа их не такою создана, чтобы им можно было без пособия Божия пребывать в добре, хотя бы и хотели) пали бы не по своей вине: потому что не имели бы пособия, без которого пребывать в добре для них невозможно."[1399]

Последнюю мысль встречаем:

а) у *святого Василия Великого*: "невидимые силы свободны, следовательно равно наклонны и к добродетели и к пороку, а потому имеют нужду в помощи Духа";[1400]

б) у *святого Иоанна Дамаскина:* "Бог сотворил человека безгрешным по естеству, и свободным по воле; безгрешным, говорю не потому, чтобы он был недоступен для греха, — ибо одно Божество грешить не может; но потому, что возможность согрешить имел он не в своем естестве, а в своей свободной воле. Именно, при содействии Божией благодати, он мог пребывать и преуспевать в добре; а равно, по своей свободе, при попущении Божием, мог и отвратиться от добра и быть во зле."[1401]

4. Для постоянного подкрепления и освежения телесных сил первозданного человека, для поддержания жизни его навсегда, Бог *насадил посреди рая древо жизни* (Быт. 2:9), плодами которого питаясь, человек и телом был бы безболезнен и бессмертен (Простр. Хр. Катех. о чл. 1, отв. на вопрос: *что такое древо жизни?*). Посему-то Священное Писание свидетельствует, что *Бог смерти не сотворил* (Прем. 1:13), что Он *создал человека в нетление* (— 3:23), *и что одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5:12). Равным образом святые Отцы единогласно учат, что человек создан был бессмертным или для бессмертия;[1402] и православная Церковь на карфагенском Соборе определила: "если кто скажет, что Адам, первозданный человек сотворен смертным, так что хотя бы согрешил или не согрешил, умер бы телом, т.е. вышел бы из тела, не в наказание за грех, а по необходимости естества: да будет анафема" (Прав. 123). Но, с другой стороны, из Писания же видно, что это бессмертие человека даже по телу зависело не от свойства самого тела его, созданного из земли, а от божественной благодати, и орудием этой благодати

[1395] Бесед. 1, § 10, 11.
[1396] Песноп. таинств. Слов. IX, в "Творениях святых Отцов," IV, 255.
[1397] Против. Евном. кн. V, в "Творениях святых Отцов," VII, 208.
[1398] О Святом Духе гл. 16, в "Творениях святых Отцов," VII, 289.
[1399] De corrept. et gratia cap. XI, n. 32.
[1400] О Святом Духе гл. 16, в "Творениях святых Отцов," VII, 290.
[1401] Точн. Излож. прав. веры, кн. II, гл. 12, стр. 91-92.
[1402] *Justin.* Dialog. cum Thryph. CXXIV; *Tatian,* contr. Graec. VII; *Ctem.* Strom. VI; *Cyprian.* de patient.; *Hilar.* in Ps. 1, n. 13; *Василий Великий,* беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов," VIII, 155; *Augustin.* de civit. Dei XIII, 15.

было насажденное в раю древо жизни: *и теперь*, сказал Господь по падении нашего праотца, *как бы не простер он руки своей, и не взял от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно* (Быт. 3:22). Древние учители Церкви также разумели под бессмертием Адама даже по телу не то, будто он *не мог умереть* по самому свойству своей телесной природы, а то, что он только предназначен был для бессмертия,[1403] что он *мог не умирать* по особенной благодати Божией, если бы оставался верным Богу, в награду за свою покорность,[1404] и что проводником этой благодатной силы Божией служило в раю древо жизни.

"Если бы мы, говорит святой Григорий Богослов, пребыли тем, чем были, и сохранили заповедь, то сделались бы тем, чем не были, и пришли бы к древу жизни от древа познания. Чем же мы сделались? Бессмертными и близкими Богу."[1405]

"Тело человека, по словам блаж. Августина, до греха могло называться и смертным в одном отношении, и бессмертным в другом: — смертным, потому что могло умереть; бессмертным, потому что могло не умирать. Иное дело, если кто *не может умереть*, как создал Бог некоторые бессмертные существа, и иное, если кто *может не умереть*: в таком смысле создан бессмертным первый человек. Это сообщалось ему от древа жизни, а не от устройства его природы, поэтому, как только согрешил и был отлучен он от древа жизни, чтобы мог умереть; тогда же как, если бы не согрешил, мог бы не умереть. Итак, он был смертен по свойству своего душевного тела, и бессмертен по благодати (beneficio) Творца."[1406]

5. Кроме того, для упражнения и развития сил телесных Бог заповедал Адаму *возделывать и хранить рай* (Быт. 2:15); для упражнения и развития сил умственных и дара слова, сам *привел к человеку всех животных, чтобы видеть как он назовет их* (Быт. 2:19); для упражнения и укрепления в добре сил нравственных, преподал Адаму известную заповедь — не вкушать от древа познания добра и зла: *И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого древа в саду ты будешь есть, а от древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2:16-17).

§86. Заповедь, данная Богом первому человеку, ее необходимость и значение

Чтобы иметь правильное понятие об этой первой в роде человеческом заповеди Божией, надобно обратить внимание:

1. На человека, которому она дана. Первозданный человек —

а) Необходимо имел нужду в заповеди, и в заповеди определенной. Он получил от Бога нравственные силы и сотворен добрым по природе; но ему самому еще надлежало развивать и укреплять эти силы при помощи Божией; ему надлежало сделаться добрым по собственной воле. А свобода человеческая укрепляется и утверждается в чем-либо не иначе, как действуя очень долго по одному определенному правилу, пока не приобретет глубокого навыка в избранном ею роде деятельности. С этой стороны мысль о необходимости для первого человека заповеди подробно раскрывают: Тертуллиан в писаниях против еретика Маркиона и Дидим Александрийский против манихеев.[1407]

б) имел нужду в заповеди внешней, положительной. Хотя в совести человека находился весь закон нравственный, но известно, что в своей жизни мы не иначе можем исполнять его, кроме как когда представляются к тому частые случаи и указываются определенные предметы, к которым можно приложить общее требование этого закона. Вот такой-то случай и предмет и указан был нашим прародителям в данной им от Бога заповеди. "Дал Бог человеку, говорит святой Григорий Богослов, закон, как предмет для его свободной воли (ὕλην τῶ αὐτεξουσίω), — законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться, и какого не касаться."[1408]

[1403] *Theophil.* ad Autol. II, 27; *Cle*m. Strom. II, 19; *Lactant.* inst. div. II, 13; *Ephrem.* in Gen. II, T. 1, p. 28, ed. Syr.; *Nemes.* de natur. hom. c. 1.

[1404] *Tatian.* contr. Graec. VII; *Iren*. adv. haer. III, 20, n. 1; V, 3, n. 1; *Athanas.* de incarn. Verb. Dei n. 4-6; *August.* de Genes. ad litt. VI. 25, n. 36; de civ. Dei XIII, 23.

[1405] Слово на неделю новую, в "Творениях святых Отцов," IV, 144.

[1406] De Genes. ad litt. VI, 25, n. 36.

[1407] *Tertull.* adv. Marcion. II, c. 6; *Didym.* contr. Manich., in T. IV Biblioth. PP., p. 871.

[1408] Слово на Богоявление, в "Творениях святых Отцов," III, 243.

в) Имел нужду в заповеди от Бога — и для того, чтобы через ее свободное исполнение некоторым образом заслужить те блага, какими пользовался и имел еще пользоваться и, чтобы обладая столькими благами без всяких заслуг, не возмечтал о себе высоко, не пал гордостью.

“Не было бы пользы для человека (святой Иоанн Дамаскин) получить бессмертие прежде искушения и испытания; в таком случае мог бы он возгордиться и подпасть одинаковому осуждению с дьяволом (1Тим. 3:6), который, по произвольном падении, по причине своего бессмертия непреклонно и нераскаянно утвердился во зле, тогда как ангелы, по произвольном избрании добродетели, непоколебимо утверждены в добре благодатью. Посему важно было, чтобы человек был прежде испытан, ибо муж неиспытанный и неискушенный не заслуживает внимания (Сир. 34:10); и чтобы когда при испытании чрез соблюдение заповеди оказался бы совершенным, в награду за добродетель получил бессмертие.”[1409]

Туже мысль выразил еще прежде святой Иоанн Златоуст: “Господь наш, когда поручил человеку все видимое, поселил его в раю и предоставил ему пользоваться всем находящимся в раю, тогда повелел ему не вкушать от одного дерева, определив великое наказание за нарушение заповеди. Это для того, чтобы человек возносясь мало-помалу мыслью, не подумал, будто все видимое существует само собой, и не возмечтал высоко о своем достоинстве, а чтобы, напротив, помнил, что и у него есть Господь, по благости которого он пользуется всеми благами.”[1410]

2. На самую заповедь. Заповедь, данная первому человеку, была частная, т.е. касалась частного случая; и потому с первого взгляда представляется не очень важной. Но —

а) в ней собственно выражается весь закон, определяющий наше отношение к Богу, и требующий от нас совершенного повиновения нашему Владыке: “этой малой заповедью Бог хотел показать человеку свое над ним владычество (святой Иоанн Златоуст).”[1411]

б) В ней, некоторым образом, заключался и весь закон нравственный, который есть ни что иное, как воля Божия, и в смысле обширном требует от нас только повиновения Богу.

“В законе, данном Адаму находим включенными все заповеди, какие в последствии раскрыты чрез Моисея, каковы: *люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и все душою твоею* (Втор. 6:5); *люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев. 19:18); *не убивай, не кради, не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего* (Исх. 20:13-14); *чти отца твоего и матерь* (12), *не пожелай чужого* (Втор. 5:20), так что первый закон, данный в раю Адаму и Еве, есть как бы мать всех прочих заповедей Божиих. В самом деле, если бы Адам и Ева любили Господа Бога своего, то не поступили бы против Его заповеди; если бы любили ближнего, т.е. друг друга, — не поверили бы убеждению змиеву, и вслед за тем не совершили бы убийства над самими собой, потеряв бессмертие через нарушение заповеди; не совершили бы кражи, вкусив тайно от плода дерева и стараясь укрыться под древом от лица Божия; не сделались бы причастниками лжесвидетельствующему дьяволу, поверив ему, что будут как боги (Быт. 3:8) и, таким образом, не оскорбили бы Отца своего — Бога, который произвел их из персти земной, как бы от чрева матери; наконец, если бы они не пожелали чужого, то не вкусили бы от плода запрещенного. Итак, в этом общем и первоначальном законе Божием заключены были в частности все заповеди закона последующего, которые в свое время были открыты и имели силу (Тертуллиан).”[1412]

3. На Бога, давшего первому человеку эту заповедь. Она показывает и благость Законодателя, и премудрость. Вдруг по сотворении человека, Господь —

А) Сам дает ему определенную заповедь для упражнения и укрепления его в добре, и таким образом сам является его воспитателем.

[1409] Точн. Излож. прав. вер. кн. II, гл. 30, стр. 133-134.
[1410] In genes. homil. XVI, n. 6, T. IV, p. 131, ed. Montfauc.
[1411] Смотр. примечание предыдущее.
[1412] Adv. Judaeos cap. 2, in patrolog. curs. compl. T. II, p. 599.

Б) Дает Заповедь положительную, чтобы с первых дней научить человека самому нужному и полезному во всей его последующей жизни, т.е. всецелой и безусловной покорности своему Создателю, которая (бл. Августин) “в людях и во всякой разумной твари есть начало и верх благочестия.”[1413]

В) Дает заповедь весьма легкую: во-первых, приспособительно к воле человека, которая, естественно, сначала должна была приучаться исполнять более легкое, и потом уже постепенно переходить к более трудному; во-вторых, и с той целью, чтобы человек тем удобнее мог устоять во время искушения, которое Господь предвидел, и чтобы по падении не имел права извиняться трудностью заповеди и жаловаться на Законодателя.

Г) Ограждает заповедь страшной угрозой за ее нарушение: это с той целью, что, если в минуты искушения человека поколеблются в нем любовь и благодарность к Творцу, по крайней мере, страх удержал бы его от нарушения Божией заповеди и послужил ему во спасение.

Что касается, наконец, до самого древа познания добра и зла, от которого запрещено было вкушать первому человеку, то —

а) Хотя некоторые из древних иногда понимали это древо в смысле духовном, как и древо жизни, как и весь рай,[1414] но наибольшая часть учителей Церкви понимали в смысле чувственном, потому что Моисей ясно говорит, что произрастил Бог именно из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла (Быт. 2:9), и потому определяет самое положения рая на земле, называя реки, которые вытекали из него (10-14).[1415]

“Божественное Писание сказало (блаж. Феодорит) что и древо жизни и древо познания добра и зла выросли из земли; следственно они по своей природе сходны с прочими растениями. Как древо крестное есть обыкновенное дерево, но оно же по причине спасения, получаемого чрез веру в Распятого на нем, называется спасительным, так и эти два древа есть обыкновенные растения, выросшие из земли; но, по Божественному определению, одно из них названо древом жизни, а другое, — так как послужило орудием к познанию греха, — древом познания добра и зла. Последнее предложено было Адаму, как случай к подвигу, а древо жизни, как некоторая награда за сохранение заповеди.”[1416]

б) Это древо названо древом познания добра и зла не потому, будто бы имело силу сообщить нашим прародителям познание добра и зла, которого прежде они не имели, а потому, что чрез вкушение от запрещенного древа они опытно имели познать и познали все различие между добром, замечает блаж. Августин, от которого ниспали, и злом, в которое впали”[1417] — мысль, единогласно проповедуемая древними учителями Церкви.[1418]

в) Это древо, по мнению некоторых учителей Церкви, отнюдь не было гибельно и ядоносно по самой своей природе,[1419] напротив, оно было *полезно*, как и все другие создания Божии. А избрано Богом только в орудие для испытания человека и запрещено, может быть потому, что вкушать от плода его было еще преждевременно для первозданного человека.

[1413] In Ps. LXXI. Тоже повторяет блаженный Августин и в другом месте: a cujus arbore fuit homo prohibitus, ut obedientia commendaretur, quae maxima est virtus et, ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum in ea natura, cui sic datum est arbitrium liberae voluntatis, ut eam tamen necesse sit vivere sub potestate melioris (Contr. Adversar. legis et prophet. 1, cap. 14).

[1414] *Григорий Богослов,* слово на Богоявление, в “Творениях святых Отцов,” III, 243; *Иоанн Дамаскин*, Точн. излож. прав. веры книга II, гл. II, стр. 87, 89.

[1415] См. выше примеч. 1386. 1388. “Для того, замечает Иоанн Златоуст, и записал блаж. Моисей само имя места (где находился рай), чтобы охотники до суесловия не могли обольщать простодушных и говорить, будто рай находится не на земле, а на небе, и распространять подобные басни” (in Genes. homil. XIII, n. 3).

[1416] In Genes. Quaest. 26 в Христ. Чт. 1843, III, 356.

[1417] De civit. Dei XIV, 17.

[1418] *Chrysost.* in Genes. homil. XVI, n. 5, 6; *Basil. Selevc.* orat. II de Adam.; *Severian.* Orat. VI, de mundi opific.; *Theodoret,* in Genes. Quaest. 26 в Христ. Чт. 1843, III, 357. Святой Иоанн Златоуст в указанном месте сильно вооружается против мысли, будто древо это по природе имело способность сообщить нашим прародителям познание добра и зла, и доказывает, что Адам и до вкушения от древа понимал уже умом своим, что — добро и что — зло.

[1419] Как думают некоторые из новейших. *Schwars.* Handbuch der Christl. Relig. T. II, § 148; *Dobmayer,* Systema Theolog. cathol. T. VI, § 10 и друг.

Святой Григорий Богослов говорит: “Древо познания было посажено в начале не злонамеренно, и запрещено не по зависти (да не отверзают при этом уста богоборцы и да не подражают змию); напротив, оно было хорошо для употребляющих благовременно (потому что древо это, по моему умозрению, было созерцание, к которому могут приступать безопасно только опытно усовершенствовавшиеся), но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании, подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока.”[1420] “Древо доброе, говорит от лица Божия блаж. Августин, понимавший уже запрещенное древо в смысле чувственном, — но не касайся его. Почему? Потому что Я Господь, а ты раб: вот вся причина. Если сочтешь малой, значит, ты не хочешь быть рабом Божиим. А что полезнее для тебя, как быть под властью Господа? Как же будешь ты под властью Господа, если не будешь под Его заповедью?”[1421]

§87. Блаженство первозданного человека

На основании того, что было сказано о первобытном состоянии наших прародителей, можно судить, что это было самое блаженное состояние. Адам и Ева были совершенны по душе и телу. Тело их не знало ни болезней, ни усталости, напротив, цвело постоянной крепостью и здоровьем. Душа была чиста и невинна, с силами свежими и деятельными, и наслаждались ничем не возмущенным спокойствием совести.

Внешняя природа со всеми своими царствами, животным, растительным и ископаемым, находилось в покорности человеку, служила ему, как своему царю и владыке, и будучи прекрасна и в целом, и в частях, самыми своими красотами доставляла ему высокое удовольствие.

В жилище человеку был предоставлен *рай сладости* (Быт. 2:15), место самое лучшее на земле, исполненное всякого рода растениями, *приятными на вид и хорошими для пищи* (Быт. 2:9), и заключавшее в себе все, что только могло удовлетворить потребностям существа чувственно-разумного, разливать и непрестанно поддерживать в нем чувство совершенного блаженства.

Но первым и главнейшим источником блаженства для наших прародителей был Господь Бог, было единение с Ним.[1422] Он постоянно обитал в них своей благодатью; Он часто являлся к ним и беседовал видимым образом, как Отец к любимым своим детям, беседовал с ними, руководил их, с чрезвычайной любовью и нежностью старался воспитать их к духовной жизни, и окружил их всем, что только могло содействовать полноте их счастья.

И нет сомнения, что это блаженство первых людей не только не уменьшалось бы со временем, но более и более увеличивалось бы по мере их дальнейшего усовершенствования, если бы они устояли в той заповеди, какую дал им Господь в начале. К несчастью как самых наших прародителей, так и всего их потомства, они нарушили эту заповедь и тем разрушили свое блаженство.

3.3. О самовольном падении и следствиях падения человека

§88. Образ падения наших прародителей

Как произошло падение наших прародителей описывает Моисей. Сказав о блаженном жилище первого человека, о заповеди, данной ему Богом в раю, о наречении Адамом имен животных, о создании ему Богом помощницы и об их невинном состоянии, священный Бытописатель продолжает: *Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с деревь мы можем есть, только плодов*

[1420] Слово на Богоявление, в “Творениях святых Отцов,” III, 243. Ту же мысль см. *у Иоанна Дамаскина,* Точн. изл. прав. веры кн. II, гл. II, стр. 87.

[1421] Tractat. in Ps. LXX. Cf. de civit. Dei XIII, 20; XIV, 12; *Theophil.* ad Autolyc. II, 25, 34.

[1422] “Что было для души, говорит святой Василий Великий, преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с ним посредством любви. Отпав от Него, она стала страдать различными и многовидными недугами” (Беседа о том, что Бог не виновник зла, в “Творениях святых Отцов,” VIII, 154).

дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела, и дала также мужу своему, и он ел (Быт. 3:1-6). Из этого описания видно, что —

1. Первой причиной падения наших прародителей, или поводом к их падению, был змей. Кого же иметь ввиду здесь под именем змия? Моисей называет его *мудрейшим всех зверей, сущих на земле*; следовательно, относит к числу земных животных. Но, судя по тому, что этот змей говорит, рассуждает, клевещет на Бога, старается увлечь Еву ко злу, видим, что здесь в змее естественном скрывается змий духовный, диавол, враг Божий. И Священное Писание не оставляет в том никакого сомнения. Премудрый говорит, что *завистью дьявола смерть* (и грех) *вошла в мир* человеческий (Прем. 2:24); Сам Спаситель называет диавола *человекоубийцей от начала* и *отцом лжи,* а всех грешников *сынами диавола* (Ин. 8:44); наконец, святой Иоанн Богослов двукратно и со всей ясностью свидетельствует, что *змей великий*, *змий древний есть* именно *диавол и сатана, обольщающий всю вселенную* (Апок. 12:9; 20:2).

Так постоянно смотрели на змия искусителя святые Отцы и учители Церкви, например:

а) *Ириней*: “диавол, будучи отпадшим ангелом, то только и может, что совершил в начале, т.е. возмущать и увлекать ум человека к преступлению заповедей Божиих и мало-помалу омрачать его сердце”;[1423]

б) *Иоанн Златоуст*: “следующие писанию должны знать, что слова (змия искусителя) есть слова диавола, возбужденного к такому обману собственной завистью, а этим животным он воспользовался только, как пригодным орудием (‘οργάνω)”;[1424]

в) *Григорий Богослов:* “по зависти диавола и по обольщению жены, которому она сама подверглась, как слабейшая, и которое произвела, как искусная в убеждении (о немощь моя! Ибо немощь прародителя есть и моя собственная), человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением”;[1425]

г) *Августин*: “так (хитрейшим) назван змий по причине хитрости диавола, который в нем и через него совершал свое коварство”;[1426]

д) *Иоанн Дамаскин*: “человек побежден завистью диавола; ибо завистливый ненавистник добра — демон, за превозношение сверженный долу, не мог терпеть, чтобы мы сподобились горних благ,”[1427] и другие.[1428]

2. Второй причиной падения наших прародителей, причиной в собственном смысле, были они сами. Искуситель обращается к жене, (может быть потому что она слышала заповедь не от Бога непосредственно, но от мужа, и следовательно, удобнее могла поколебаться), и начинает свою речь клеветой на Бога: *что сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю* (Быт. 3:1). По одному этому началу (Иоанн Златоуст) жена уже должна была уразуметь, что здесь кроется лукавство, должна была отвратиться от змия, который говорит противное тому, что заповедал Бог, и обратиться с вопросом к мужу, для которого она создана. Но, по крайней невнимательности (άπροσεξίαν), Ева не только не отвратилась от змия, но и открыла ему самую заповедь Божию, к собственной погибели. *И сказал жена*

[1423] Contr. haeres. V, c. 24; cf. c. 23.

[1424] In Genes. homil. XVI, n. 2.

[1425] Слово на святую Пасху, в “Творениях святых Отцов,” IV, 160.

[1426] De Genes. ad litt. XI, c. 29.

[1427] Точн. Излож. прав. веры, кн. II, гл. 30, стр. 134. В другом месте того же сочинения святой Иоанн Дамаскин выражает догадку, почему диавол избрал в орудие именно змия: “До падания, говорит он, все было подвластно человеку; ибо Бог поставил его начальником над всем, что находится на земле и в водах. Даже и змий был близок к человеку, и еще больше других животных приближался к нему, и своими приятными движениями как будто разговаривал с ним. Вот почему диавол, начальник эла, чрез него внушил прародителям пагубнейший совет” (кн. II, гл. 10, стр. 83).

[1428] *Justin.* Dialog. cum Tryph. c. 103. 124: *Tertull.* de patient, c. 5; *Origen.* in Joann. T. XX, n. 21; *Lactant.* Instit. divin. 11, 13; *Euseb.* Praep. Evang. VII, 10; *Ambros.* de paradise c. 11, n. 9; *Greg. Nyss.* in Ps. Tract. II, c. 16; *Theodoret.* Quaest. in Genes. XXXI, в Хр. Чт. 1843, III, 361.

змию: от всякого дерева райского будем есть, от плода же дерева, которое посреди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть (2,3). Тогда искуситель еще с большей дерзостью начал утверждать совершенное противное тому, что говорил Бог, и старался выставить самого Бога как бы завистником и недоброжелателем людям. *И сказал змий жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день в который вы вкусите их, откроются глаза ваши и вы будете как боги, знающие добро и зло* (4,5). Тем удобнее жена теперь могла узнать лукавого и тем сильнее не верить его словам его. Но она поверила змию более, чем своему Творцу и Владыке, увлеклась мечтой сделаться равной Богу, и вслед за тем в ней породилась тройственная похоть, корень всякого беззакония (1 Ин. 2:16): *И увидела жена, что дерево хорошо для пищи* (похоть плоти), *и что оно приятно для глаз* (похоть очей) *и вожделенно потому что дает знание* (гордость житейская): *и взяла плодов его и ела* (6).[1429] Значит, Ева хотя пала по обольщению от диавола, но пала не по необходимости, а совершенно свободно: слова обольстителя не были таковы, чтобы могли увлечь ее ко греху невольно, напротив, заключали в себе много такого, что должно было вразумить ее и удержать от преступления. Как потом пал Адам? Моисей умалчивает об этом; но из слов Бога-судьи к падшему Адаму: *за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него* (17), можно заключить, что Адам пал вследствие убеждений жены и пристрастия к ней, — значит что пал также не по необходимости, а по своей воле. Каковы бы ни были убеждения жены и любовь к ней Адама, он должен был помнить заповедь Божию, имел ум, чтобы решить кого больше слушаться, жены или Бога, и сам повинен в том, что послушал голоса своей жены.[1430]

А отсюда следует, что вина падения наших прародителей ни мало не падает на Бога. Создав человека свободным, Бог дал ему заповедь, и притом самую легкую, выразил ее со всей ясностью, оградил ее страшными угрозами, дал человеку и все средства к ее исполнению (ибо кроме совершенства естественных сил первозданного человека, в нем постоянно обитала еще благодать Божия) — а человек не захотел исполнить воли своего Творца и Благодетеля, — он послушал первого гласа искусителя...

Но “зачем, спрашивают, Бог и дал Адаму эту заповедь, когда предвидел, что он нарушит ее?” Затем, что такая или другая заповедь (а легче данной и придумать нельзя), только заповедь определенная, как мы уже видели, была необходима первозданному человеку для упражнения и укрепления его воли в добре, и для того, чтобы он сам мог заслужить себе славу и стяжать высшее блаженство.[1431] “Зачем Бог не воспрепятствовал пасть Адаму, и диавол искушает его, когда предвидел то и другое?” Затем, что для этого Ему надлежало стеснить их свободу, или даже отнять ее у них; но Бог бесконечно премудрый и неизменяемый в своих определениях, даровав однажды свободу каким-либо тварям Своим, не может ни стеснять, ни опять отнять ее.[1432]

“Почему не сообщил Бог человеку в самом устройстве его безгрешность, так, чтобы он не мог пасть, хотя бы и хотел, посреди всех искушений? Потому же, скажем с Василием Великим, почему и ты не тогда признаешь слуг хорошими, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно исполняют свои обязанности. Потому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добродетельно.

[1429] In Genes. homil. XVI, n. 2. 3. Мы привели здесь мысли святого Иоанна Златоуста в сокращении.

[1430] Святой Иоанн Златоуст представляет при этом Бога так говорящим к Адаму: “какого снисхождения заслуживаешь ты, забывший Мою заповедь и дерзнувший предпочесть словам Моим даяние жены? Ибо хотя и жена *дала,* но Моя заповедь и страх наказания достаточны были для того, чтобы удержать тебя от вкушения. Или ты не знал, или не ведал? Потому-то, заботясь о вас, Я и предсказал, чтобы вы не подверглись сему, — так что, хотя жена настроила тебя к нарушению заповеди, но и ты не безвиновен. Ты обязан был иметь еще большую веру в Мою заповедь и заботиться не только о том, чтобы самому не вкусить, но чтобы и жене показать величие преступления, ибо ты глава жены и для тебя она создана. А ты извратил порядок, и не только ее не исправил. но и сам пал вместе с ней.” И далее замечает с своей стороны: “Рассмотри и слова мужа: *жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел* (Быт. 3:12). Тут нет никакой необходимости, никакого принуждения, но избрание и свобода: только *дала*, а не принудила, не заставила” (in Genes. homil. XVII, n. 4. 5).

[1431] Смотр. выше примеч. 1407-1410.

[1432] Блажен. Августин говорит: “кто дерзнет сказать или верить, чтобы Бог не имел силы воспрепятствовать падению ангела, или человека? Но Бог восхотел лучше предоставить это их собственной свободе” (de civit. Dei XIV, 26). И в другом месте, решая тот же вопрос, зачем Бог попустил падение человека, отвечает: “я не могу проникнуть в глубину Его намерений, и сознаюсь, что эти вещи превышают мои силы” (de Genes. ad litt. lib. II).

Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас; то есть свободно. Посему, кто порицает Творца, что не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной неразумную, природе, одаренной произволением и самодеятельностью, — неподвижную и не имеющую никаких стремлений."[1433]

"Зачем было Богу и творить нас, когда Он наперед знал, что мы падем и погибнем? Не лучше ли было бы, если бы Он совсем не сообщал нам ни бытия, ни свободы?" Но кто дерзнет разгадывать планы бесконечно Премудрого? Кто объяснит нам, что создание человека, как существа чувственно-духовного, не было необходимо в составе вселенной? А кроме того, если Бог предвидел наше падение, то Он же предвидел и наше искупление. И вместе с тем, как Он определил создать человека, имевшего пасть, Он же и восстановить падшего чрез своего единородного Сына.

"Не только то Бог предвидел (Иоанн Златоуст) что Адам согрешит, но и то, что падшего Он восставит посредством домостроительства. И не прежде знал о падении, как предусмотрел и восстание. Знал, что падет, но приготовил и врачевство для восстания, и попустил человеку испытать смерть, чтобы научить, чего он может достигнуть сам собой, и чем пользовался по благости Создателя. Знал, что Адам падет; но видел, что от него произойдут Авель, Енос, Енох, Ной, Илия, произойдут пророки, дивные Апостолы — украшение естества, и богоносимые облака мучеников, источающие благочестие."[1434]

§89. Тяжесть греха наших прародителей

Грех Адама и Евы, состоящий во вкушении ими от плода запрещенного Богом древа,[1435] может показаться маловажным. Но мы поймем всю важность его и величина, если обратим внимание:

а) Не на внешность, а на сам дух заповеди, нарушенной нашими прародителями. Чего требовала от них эта заповедь? Она была заповедь искусственная, а не естественная, т.е. прародители наши не могли сами собой по голосу естественного закона, начертанного в их совести, придти к мысли, что им не должно вкушать от древа познания добра и зла, и объяснить себе, почему не должно, — а приняли эту заповедь уже внешним образом от Бога и обязывались исполнять ее потому только, что так повелел Бог. Следовательно, по духу своему, она требовала от них безусловного повиновения Богу, она была дана для испытания их послушания.[1436] Значит нарушив ее, они впали в грех неповиновения Богу или *ослушания*, как и выражается Апостол (Рим. 5:19), а таким образом нарушили в основании весь нравственный закон, который вообще есть ничто иное, как воля Божия, и требует от человека только повиновения этой воле. Посему и сказал блаж. Августин: "пусть никто не думает, будто грех (первых людей) мал и легок потому, что состоял во вкушении от древа, и притом не худого и вредного, а только запрещенного, — заповедью требовалось повиновение, такая добродетель, которая в разумной твари есть как бы мать и блюститель всех добродетелей."[1437]

б) На легкость этой заповеди. "Что могло быть легче ее? Спрашивает святой Иоанн Златоуст. Бог предоставил человеку жить в раю, наслаждаться красотой всего видимого, пользоваться плодами всех деревьев райских, и запретил вкушать только от одного: и человек не захотел даже этого исполнить... Для того-то и говорит божественное Писание: произрастил Господь Бог (в раю) из земли всякое дерево,

---

[1433] Беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов," VIII, 156.

[1434] Apud *Phot.* Biblioth. cod. CCXXIX, p. 1548. Таже мысль встречается у святого Амвросия (de parad. cap. VIII, n. 41).

[1435] Мы уже замечали, что отступать от буквального смысла Моисеева сказания о первобытном состоянии и падении наших прародителей нет никакого основания. А потому ложно мнение енкратитов (apud *Clem.* Strom. III, 12, 13), манихеев (apud *Augnstin.* de morib. Manich. c. XIX) и других еретиков последующего времени, будто заповедь Божия Адаму и Еве состояла собственно в запрещении им супружества, и грех их — в поступке против этой заповеди,— когда, напротив, известно, что Бог, как только сотворил первых людей, *мужчину и женщину. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1:28), и тогда же преподан им закон супружества: *оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть* (Быт. 2:24). Все это было еще до искушения от змия.

[1436] "Говорят: для чего было в раю древо, с помощью которого диавол мог успеть в злоумышлении против нас? ибо если бы у него не было обманчивой приманки, то как бы ввел нас в смерть через преслушание? Оно было для того, что нужна была заповедь для испытания нашего послушания" *(Василий Великий,* Беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов," VIII, 158-159).

[1437] De civil. Dei XIV, 12.

приятное на вид и хорошее для пищи (Быт. 2:9), чтобы мы могли знать, пользуясь каким обилием, человек нарушил, по великому невоздержанию и нерадению, данную ему заповедь.”[1438]

в) На побуждения к исполнению этой заповеди. С одной стороны, такими побуждениями служили и должны были служить для человека величайшие, особенные благодеяния к нему Творца, который соделал его собственными руками, украсил своим образом, поставил царем над всеми земнородными, поселил в раю сладости, призвал к общению с Собою, наделил бессмертием по душе и по телу, предназначил для вечного блаженства, — и за все эти милости требовал от облагодетельствованного только одного послушания. А с другой стороны — страшные угрозы за нарушение заповеди: *в день в который ты вкусишь от него,* присовокупил Бог, давая ее нашим праотцам, *смертию умрешь* (Быт. 2:17). Можно ли придумать побуждения более сильные, и притом к исполнению такой легкой заповеди.[1439]

г) На средства к исполнению ее. Надобно помнить, что Адам и Ева были еще совершенно чисты и невинны, с силами свежими, крепкими, неповрежденными грехом, и что, кроме того, в прародителях наших постоянно обитала всесильная благодать Божия. Следовательно, им стоило только захотеть воспротивиться обольстителю и устоять в добре, и они бы устояли: все зависело от одной их воли, а сил достаточно было с избытком.

д) На количество частных грехов, заключавшихся в грехе прародителей. Здесь заключались:

1. Гордость: потому что прародители прежде всего увлеклись обещанием змия: *будете, как боги*;[1440]

2. Неверие: потому что не поверили словам Божиим: *смертью умрете*;

3. Отступничество от Бога и переход на сторону врага Его, диавола: потому что не послушавшись Бога, послушались обольстителя, а поверили дерзкой клевете его, будто Бог по зависти или недоброжелательству запретил им вкушать от известного дерева;

4. Величайшая неблагодарность к Богу за все Его чрезвычайные милости и щедроты. Или скажем словами блаж. Августина: “здесь и гордость: потому что человек восхотел находиться во власти более своей, нежели Божией; и поругание святыни: потому что не поверил Богу; и человекоубийство: потому что подвергнул себя смерти; и духовное любодеяние: потому что непорочность человеческой души нарушена убеждением змия; и татьба: потому что воспользовался запрещенным деревом; и любостяжание: потому что возжелал большего, нежели сколько должен был довольствоваться.”[1441] А Тертуллиан в нарушении первой заповеди нашими прародителями видел нарушение всего десятословия.[1442]

Е) Наконец, на следствия, происшедшие от греха наших прародителей. Если бы грех этот был не велик, он не произвел бы тех ужасных последствий, какие произошли от него; и Бог, праведный судия, не подверг бы наших прародителей такому наказанию. “Заповедью Божией, говорит блаж. Августин, запрещалось только вкушать от древа, и потому грех представляется легким; но как великим счел его Тот, кто не может ошибаться, довольно видно из суровости наказания.[1443]

[1438] In Genes. homil. XIV, n. 3. Таже мысль — у блаж. Августина (de civit. Dei XIV, 12) и блаж. Феодорита (in Genes. quaest. XXXVII, в Хр. Чт. 1843, III, 370). Последний говорит: “не представляется ли тебе маловажным грех? Господь отдал Адаму в полное распоряжение все древа, запретив вкушать от одного; а он, оставив все прочие, сорвал плод только с одного запрещенного древа. За сие-то укорял его и Господь Бог, говоря: *кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?* (Быт. 3:11)? Это же самое видно и из слов диавола к Еве: *подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?* (Быт: 3:1)? Итак преступление не маловажно. От одного только древа им запрещено было вкушать; а они от него-то первого и вкусили.”

[1439] С особенной силой изображают эти побуждения святой Иоанн Златоуст (in Genes. homil. XVII. n. 4) и блаж. Августин (de civit. Dei XVI, 15).

[1440] “Бог ничего так не отвращается, как гордости. Посему-то Он еще изначала так все устроил, чтобы истребить в нас страсть сию. Для сего мы соделались смертными, живем в печали и сетовании; для сего жизнь наша проходит в труде и изнурении, обременена непрерывной работой. Ибо первый человек впал в грех от гордости, возжелав быть равным Богу” (*Иоанн Златоуст,* Беседа на Ев. Матф. LXV, n. 6, ч. III, стр. 129, Москва, 1843).

[1441] Enchirid. cap. XLV.

[1442] См. выше примеч. 1412.

[1443] Op. imperf. contra Julian. VI, c. 23, in Patrolog. curs. compl. T. XLV, p. 1567.

§90. Следствия падения наших прародителей

Следствия эти прежде всего обнаружились в душе прародителей, потом простерлись на тело и на все внешнее их благосостояние.

Следствия в душе: это —

1) Расторжение союза с Богом (религии), потеря благодати, смерть духовная. Лишь только пали Адам и Ева, и омрачились грехом, тотчас неизбежно прервалось их общение с Богом и оставила их благодать Святого Духа, обитавшая в их сердце: ибо нет и не может быть ничего *общего у света с тьмою* даже на одну минуту (2Кор. 6:14). А вслед за тем над ними немедленно исполнилась угроза Бога-законодателя: *в день в который ты вкусишь от него смертью умрешь* (Быт. 2:17). Они умерли тогда душой, которая не может жить в отчуждении от Бога, источника жизни, не может жить без благодати, как тело без воздуха и пищи.[1444] На это следствие грехопадения Адама единодушно указывали учители Церкви,[1445] например:

а) *Тациан* (до своего отпадения): “когда люди последовали хитрейшему обольстителю и, хотя он противился заповеди Божией, почли его за бога, тогда Бог могуществом своего слова лишил общения с Собой и виновника такого безрассудства, и последователей его, и созданный по образу Божию человек, по удалении от него всесильного Духа, сделался мертвым”;[1446]

б) *Василий Великий*: “Адам, как согрешил по причине худого произволения, так умер по причине греха: *возмездие за грех смерть* (Рим. 6:23); в какой мере удалился от жизни, в такой приблизился к смерти: потому что Бог — жизнь, а лишение жизни — смерть; потому Адам сам себе уготовал смерть чрез удаление от Бога, по написанному: *удаляющие себя от Тебя гибнут* (Пс. 72:27)”;[1447]

в) *Григорий Нисский*: “по падении своем первый человек жил еще многие сотни лет; но не солгал Бог когда сказал: *в день в который вкусите от него, смертью умрете* (Быт. 2:17), — ибо вследствие того, что человек отчуждился от истинной жизни, над ним в тот же день исполнился приговор смерти, а через некоторое время постигла Адами и смерть телесная”;[1448]

г) *Августин*: “как только совершилось нарушение заповеди, тотчас оставили праотцев благодать Божия, и, они устыдились наготы своих тел.”[1449]

2) Помрачение разума (прав. Исповед. ч. 1, отв. на вопр. 23, 27). Это обнаружилось немедленно по падении Адама и Евы, когда они, *услышав глас Бога, ходящего в раю,* думали от него укрыться *между деревьями рая* (Быт. 3:8). “Нет ничего хуже греха, (*Иоанн Златоуст*); войдя в нас, грех не только наполняет нас стыдом, но и делает безумными людей, прежде разумных и отличавшихся великой мудростью. Смотри, как неразумно теперь поступает тот, который доселе отличался толикой премудростью, кто самым делом показал даровавшему ему премудрость, и даже пророчествовал... Сколько безумия в том, что они пытаются скрыться от Бога вездесущего, от Творца, Который все произвел из ничего, Который знает сокровенное, создал сердца всех людей и вникает во все дела их (Пс. 32:15), испытует сердца и утробы (Пс. 7:10), ведает самые сокровенные движения сердца!”[1450]

3) Потеря невинности, извращение воли и преклонность ее более ко злу, нежели к добру (прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 23, 27). Это видно:

а) из того, что как только прародители согрешили, *открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги* (Быт. 3:7), чего прежде не замечали;

[1444] “Какая смерть произошла от греха Адамова? Двоякая: телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшей духовной жизнью” (Простр. Хр. Катих. о чл. III, стр. 43, М. 1840).

[1445] *Iren*. contr. haeres. V, 23. n. 2; *Athanas.* contr. Arian. orat. 1, n. 59; *Hilar.* in Ps. CXXXVII, n. 12; *Theodoret.* in Rom. V, 14; *Petr. Chrys.* Serm. LXX; *Cyrill.* contr. Julian, orat. VIII.

[1446] Orat. ad Graec. c. II.

[1447] Беседа о том, что Бог не виновник зла, в “Творениях святых Отцов,” VIII, 155. Срав. слово о подвижн., там же IX, 68.

[1448] Adv. Eunom. orat. II, p. 482, T. II, ed. *Morel.*

[1449] De civit. Dei XIII, 13.

[1450] In Genes. homil. XVII, n. 2.

б) из того, что к Богу, своему Отцу, Благодетелю, вместо прежней сыновней любви, вдруг почувствовали рабский страх: *И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: Адам, где ты? И сказал ему: голос Твой я услышал в раю и убоялся, потому что я наг и скрылся* (9,10);

в) наконец, из того, что давая отчет перед Богом в своем грехе, вздумали вместо раскаяния, приносить лукавое оправдание. Адам слагал вину на жену и даже на Бога, давшего ее: *Адам сказал: жена, которую Ты дал мне, она дала мне от дерева, и я ел* (12); а жена слагала вину на змия: *жена сказала: змей обольстил меня и я ела* (13).

Святые Отцы и учители Церкви выражались, что Адам посредством падения утратил одежду святости, сделался злым, уклонился в прочие помыслы, и что диавол утвердил в естестве его закон греха. Такие выражения встречаем например:

а) у *Иринея*: “и сказал Адам: чрез непослушание я потерял одежду святости, которую имел от Святого Духа”;[1451]

б) у *Василия Великого*: “вскоре стал Адам вне рая, вне оной блаженной жизни, сделавшись злым не по необходимости, но по безрассудству”;[1452]

в) у *Афанасия Великого*: “преступив заповедь Божию, Адам вдался в греховные помышления, не потому, чтобы Бог сотворил эти помышления, уловляющие нас, но потому, что диавол посеял их обманом в разумной природе человека, впадшей в преступление и удалившейся от Бога, так что диавол утвердил в естестве человека и закон греха, и смерть, царствующую через грех.”[1453]

4) Искажение образа Божия. Если образ Божий начертан в душе человека и преимущественно в ее силах, уме и свободной воле, а эти силы потеряли много совершенства и исказились чрез грех Адами, то значит, исказился вместе с ними и образ Божий в человеке. Эту мысль утверждают:

а) *Василий Великий*: “человек сотворен по образу и подобию Божию; но грех исказил (ἠχρείωσεν) красоту образа, увлекая душу в страстные пожелания”;[1454]

б) *Макарий Великий*: “если монета, имеющая в себе образ царев, бывает испорчена; то и золото теряет цену, и образ ничего не пользует: тоже испытал и Адам”;[1455]

в) *Феодорит*: “Адам, возжелав быть Богом, погубил и то, чтобы быть образом Божиим.”[1456]

Следствия для тела:

1) Болезни, скорби, изнеможение (посл. восточн. Патр. О пр. вере, чл. 6). Повредив все силы души, грех прародителей, как действие противоестественное, неизбежно произвел подобное же расстройство и в их теле, внес в него семена всякого рода болезней, усталости в трудах, расслабления и страданий. *Жене сказал: умножая умножу скорбь твою., в болезни будешь рождать детей* (Быт. 3:16). *И Адаму сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей* (Быт. 3:17). В поте лица твоего будешь есть хлеб (19). Все это признавали за следствия прародительского греха и учителя Церкви,[1457] например:

а) *Феофил Антиохийский*: “из греха, как будто из источника, изливались на человека болезни, скорби, страдания;[1458]

б) *Ириней*: “в осуждение за грех муж принял печали и земной труд, и то, чтобы вкушать хлеб в поте лица своего...; равно и жена приняла печали и труды, и воздыхания, и болезни рождения...”[1459]

[1451] Adv. haer. III, 37.
[1452] Беседа о том, что Бог не виновник зла, в “Творениях святых Отцов,” VIII, 155.
[1453] Contr. Apollin. lib. II, n. 6.
[1454] Слово о подвижн., в “Творениях святых Отцов,” IX, 68.
[1455] Homil. XII.
[1456] In 2 Paralipom. quaest. 1.
[1457] *Tatian.* ad Graec. VII; *Tertull.* adv. Marcion. II, 9; V, 25; *Clirysost.* in Genes. homil. XVII, n. 7. 9.
[1458] *Theophil.* ad Autol. 11, 25.
[1459] Adv. haeres. III, 35; cf. V, 23.

2. Смерть (Простр. Хр. катех., о чл. 3, стр. 43). *В поте лица твоего,* сказал Бог Адаму, *будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься* (Бы. 3:19). Смерть телесная сделалась необходимым последствием грехопадения наших прародителей, с одной стороны, потому что грех привнес в тело их разрушительное начало болезней и изнеможения; а с другой — и потому, что Бог удалил их по падении от древа жизни навсегда: *и сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал бы жить вечно* (22).Так смотрели на смерть святые Отцы и учители Церкви,[1460] в частности:

а) *Амвросий*: "причиной смерти было непослушание, а потому человек сам виною своей смерти, а не Бога имеет виновником своей смерти";[1461]

б) *Иоанн Златоуст*: "хотя много лет жили еще прародители, но как только они услышали: *прах ты и в прах возвратишься*, то приняли приговор смерти, — сделались смертными, и с тех пор, можно было сказать, что они умерли; для обозначения этого и сказано в Писании: "*в день когда вкусите от него, смертью умрете*, т.е., услышите приговор, что отныне вы уже смертны";[1462]

в) *Блаж. Августин*: "между Христианами, содержащими истинно-кафолическую веру, признается несомненным, что самая даже смерть телесная постигла нас не по закону природы: потому что Бог не сотворил для человека смерти, — но вследствие греха."[1463]

Следствия по отношению к внешнему состоянию человека:

1. Изгнание из рая. Рай был блаженным жилищем для невинного человека, и был уготован для него единственно по бесконечной благости Творца; теперь, когда человек согрешил и прогневал своего Владыку и Благодетеля, виновный сделался недостойным такого жилища и справедливо изгнан из рая: *и выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят* (Быт. 3:23), — мысль, которую весьма часть повторяли учители Церкви.[1464]

2. Потеря или уменьшение власти над животными (Прав. Исп. ч. 1, ответ на вопрос 22). Власть эта основывалась на том, что человек был создан по образу Божию (Быт. 1:26); следовательно, как скоро чрез грех образ Божий помрачился в человеке, неизбежно должна была ослабеть и власть его над животными.

"Смотри, говорит святой Иоанн Златоуст, пока Адам еще не согрешил, звери были рабами ему и покорными, и он, как рабам, нарек им имена; но когда он осквернил свой вид грехом, тогда звери не узнали его, и рабы сделались его врагами... Пока Адам сохранял свой вид чистым, созданным по образу Божию, звери повиновались ему, как слуги; но когда он помрачил этот вид непослушанием, они, не узнавая своего господина, возненавидели его, как чужого."[1465] "Впрочем, прибавляет он, хотя Адам нарушил всю заповедь и преступил весь закон, Бог лишил его не всей чести и отнял у него не всю власть, но изъял из подначальства его только тех животных, которые не очень пригодны ему для потребностей жизни; а которые необходимы и полезны и много могут служить нам в жизни, тех всех оставил в услужении нам."[1466]

3. Проклятие земли в делах человека: *проклята земля за тебя... терние и волчцы произрастит она тебе* (Быт. 2:17-18). "И справедливо это проклятие (Иоанн Златоуст), ибо как для человека земля создана, чтобы он мог наслаждаться всем, происходящим из нее, так теперь ради человека согрешившего она предается проклятию, чтобы проклятие ее послужило во вред благоденствию и

[1460] *Theophil.* ad Autol. 11, 25; *Method.* conv. dec. virg. Or. III, n. 6; *Iren.* contr. haer. V, 23; *Euseb.* H. E. 1, 2; *Theodor.* in Ps. XV, 5; *Lactant.* Divin. Inst. 11, 13.

[1461] De paradiso cap. 7; cf. in Hexaëm. V, 7; in Ps. 36.

[1462] In Genes. homil. XVII, n. 9; cf. homil. XVI, n. 6.

[1463] De civit. Dei XIII, 15.

[1464] *Tatian.* ad Graec. c. 34; *Tertull.* adv. Marcion. 11, 2; *Hilar.* in Ps. 68; *Кирилл Иерусалимский,* Оглас. поуч. II, 4, стр. 28; *Василий Великий,* Беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов," VIII, 155.

[1465] Exposit. in Psalm. III, Opp. T. V, p. 3-4, ed. *Montfauc.*

[1466] In Genes. Serm. III, n. 2. Теже мысли — и у других учителей Церкви: *Theodor.* in Ps. XV, 5; *August.* de civit. Dei XXII, 22, n. 3; *Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. пр. веры кн. II, гл. 10, стр. 83.

спокойствию человека."[1467] Из слов Бытописателя можно заключить, что это проклятие прежде всего касается плодоносности земли: *терния и волчцы произрастит она тебе;* но Апостол простирает свое проклятие гораздо далее: *тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, знаем, вся тварь совокупно стенает и мучится доныне* (Рим. 8:20-22). В чем собственно состоит суета, которой тварь повиновалась вследствие падения человека, с точностью определять не можем.[1468]

§91. Переход греха прародителей на род человеческий: предварительные замечания

Грех, совершенный нашими прародителями в раю, со всеми своими последствиями перешел от них на все их потомство, и известен на языке Церкви под именем греха первородного или прародительского (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 24).

1. Учение о первородном грехе, распространившемся от Адама и Евы на весь род человеческий, чрезвычайно важно в Христианстве. Если в людях нет первородного греха и природа их не повреждена, если они рождаются чистыми и невинными пред Богом, каким вышел из рук Творца первый человек — в таком случае искупление для них не нужно; Сын Божий напрасно приходил на землю и вкусил смерть, и христианская Вера подрывается в самых основах. Потому то и доказывал блаж. Августин, что грех Адамов и искупление совершенное Христом-Спасителем, суть как бы два средоточия, вокруг которых вращается все христианское учение.[1469]

2. В своем учении о первородном грехе православная Церковь различает, во-первых, сам грех, и во-вторых, его последствия в нас. Под именем первородного греха она разумеет собственно то преступление заповеди Божией, то уклонение человеческой природы от закона Божия, и следовательно, от своих целей, которое совершено нашими праотцами в раю и от них перешло на всех нас. "Первородный грех, читаем в Православном Исповедании кафолической и апостольской Церкви восточной, есть преступление закона Божия, данного в раю прародителю Адаму. Сей прародительский грех перешел от Адама во все человеческое естество, поскольку все мы тогда находились в Адаме, и таким образом через одного Адама грех распространился на всех нас. Посему мы зачинаемся и рождаемся с этим грехом" (ч. 3, отв. на вопр. 20). Разность только та, что в Адаме это уклонение от закона Божия и от своего предназначения было свободное, произвольное, а в нас оно есть наследственное, необходимое — с природой, уклонившейся от закона Божия мы рождаемся; в Адаме это был грех личный, грех в строгом смысле слова, — в нас это не есть грех личный, не есть собственно грех, но есть только греховность природы, получаемая нами от родителей; Адам и согрешил, т.е. свободно нарушил заповедь Божию, и сделался через то грешником, т.е. уклонил всю свою природу от закона Божия, — а мы лично не согрешили с Адамом, но сделались в нем и чрез него грешниками (*непослушанием одного человека сделались многие грешными,* Рим. 5:19), получая от него греховное естество, и являемся на свет *по природе чадами гнева* (Еф. 2:3). Короче говоря, под именем прародительского греха в самих прародителях разумеется и грех их, и вместе то греховное состояние природы, с которым и в котором мы рождаемся. Такое понятие внушает Православная Церковь, когда говорит в своем исповедании: "поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме; то как скоро он согрешил, согрешили в нем и все и стали *в состояние греховное*" (ч. 1, отв. на вопр. 24).

Под последствиями первородного греха Церковь разумеет те самые последствия, какие произвел грех непосредственно в них, и которые переходят от них на нас, каковы: помрачение разума, извращение воли и ее удобопреклонность ко злу, болезни телесные, смерть и прочие. "А бременем и следствием падения, говорят восточные Патриархи в своем послании о православной вере, мы называем не самый грех..., но удобопреклонность ко греху, и те бедствия, которыми Божественное правосудие наказало человека за его преслушание, как то: изнурительные труды, скорби, телесные немощи, болезни рождения,

---

[1467] In Genes. homil. XVII, n. 9.

[1468] Некоторые из древних учителей Церкви имели касательно этого предмета свои частные мнения. Например, Тациан считал одним из следствий грехопадения Адамова ядовитость некоторых растений (ad Graec. c. XII), Феофил Антиохийский — свирепость диких животных (ad Autol. 11, 17), Августин — уродов (contr. Julian, op. imperf. V, 8), Исидор испанский — ослабление света солнечного и лунного (ord. creat. c. V) и под.

[1469] Epist. CXC ad Optat., cap. 1, 2, 3, in Patrolog. curs. compl. T. XXXIII, p. 857-861.

тяжкая до некоторого времени жизнь на земле странствования, и напоследок телесная смерть" (чл. 6). "Хотя воля человека, говорится также в православном Исповедании, и повреждена от первородного греха, но при всем том еще и теперь в воле каждого человека состоит быть или добрым чадом Божиим, или злым и сыном диавола" (ч. 1, отв. на вопр. 27); и здесь поврежденность воли, т.е. удобопреклонность ее ко злу, отличается от первородного греха и признается его следствием в нас.

Это различение первородного греха и его последствий надобно твердо помнить особенно в некоторых случаях, чтобы правильно понимать учение Православной Церкви. Например, Церковь учит, что крещение изглаждает, уничтожает в нас первородный грех: это значит, что оно очищает собственно греховность нашей природы, наследованную нами от прародителей; что через крещение мы выходим из греховного состояния, перестаем быть естеством чадами гнева Божия, т.е. виновными перед Богом, делаемся совершенно чистыми и невинными пред Ним, благодатью Духа Святого, вследствие заслуг нашего Искупителя; но не значит, чтобы крещение уничтожало в нас самые следствия первородного греха: удобопреклонность ко злу более, нежели к добру, болезни, смерть и другие, — потому что все эти означенные следствия остаются, как свидетельствует опыт и Слово Божие (Рим. 7:23), и в людях возрожденных.

3. Впрочем, иногда первородный грех принимается в смысле обширном, когда, например, излагается учение о действительности этого греха, его всеобщности. И именно под именем первородного греха разумеется как самый грех, так вместе и его следствия в нас: поврежденность всех наших сил, наша преклонность более ко злу, нежели к добру, и прочая.[1470] Это потому, что в самом Священном Писании учение о первородном грехе и его последствиях излагается, большей частью, нераздельно; а с другой стороны и потому, что когда доказывается действительность первородного греха, или его всеобщность, то с тем вместе доказывается действительность или всеобщность и его последствий.

4. Ложных учений касательно первородного греха известно два.

О д н о — тех, которые совершенно отвергают действительность этого греха, говоря, что все рождаются такими же чистыми и невинными, каким создан был Адам, и что болезни, смерть есть естественные следствия человеческой природы, а не следствия первородного греха — так учили в древности пелагиане,[1471] а в новейшие времена учат социане и вообще рационалисты.[1472]

Д р у г о е у ч е н и е — реформаторов, которые впадают в противоположную крайность, слишком преувеличивая в нас следствия первородного греха: по этому учению, прародительский грех совершенно уничтожил в человеке свободу, образ Божий и все духовные силы, так что самая природа человека сделалась грехом, все, что ни желает, что ни делает человек, есть грех, самые добродетели его есть грехи, и он решительно не способен ни к чему доброму.[1473] Первое из указанных ложных мнений Православная Церковь отвергает своим учением о действительности в нас первородного греха со всеми его последствиями (т.е. первородный грех понимаемый в обширном смысле); последнее — отвергает своим учением о следствиях.

§92. Действительность первородного греха, его всеобщность и способ распространения

Прародительский грех, учит Православная Церковь, со своими следствиями распространился от Адама и Евы на всех их потомков путем их естественного рождения, и следовательно, несомненно существует.

1). Э т о у ч е н и е и м е е т т в е р д ы е о с н о в а н и я в С в я щ е н н о м П и с а н и и. Относящиеся сюда места Писания можно подразделить на два класса: одни выражают преимущественно мысль о действительности и всеобщности первородного греха в людях; а другие преимущественно мысль о действительности и способе его распространения.

Из мест первого рода:

[1470] Vid. *Th. Procopovicz.* Christ. Orthod. Theolog. II vol., p. 483; cf. p. 458, Lips. 1782.

[1471] Apud *Augustin.* Gesta Pelag. c. XI; contr. Julian, op. imperf. II, 64; de natur. et grat. c. XIX, n. 21.

[1472] Catech. Racowiens. quaest. 423; *Clericus,* Hist. eccles. ad an. 180, § 30, 34.

[1473] *Augustin.* Confess. c. XVIII; Solid. Declar. 1 de lib. arbitr. n. 1. 2. 3; *Calvin.* Instit. 11, 1, n. 8. 9; 2, n. 1; *Luther.* de Serv. arbitr. ad Erasm. fol. 178, T. III, ed. Jen.; *Melancht.* Loc. commim. de peccat. act et de peccat. discrim.

1.1. Самое главное и ясное находится в пятой главе послания святого апостола Павла к Римлянам. Делая здесь сравнение между Адамом и Господом Иисусом Христом по отношению к роду человеческому, Апостол пишет между прочим: *как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех человеков, потому что в нем все согрешили* (12). *Ибо если преступление одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека Иисуса Христа, переизбыточествует для многих* (15). *Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа. Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушание одного сделались праведными многие* (17-19).

Из этих слов видно:

а) что грех вошел в мир, а чрез грех вошла и смерть, как его следствие чрез единого человека Адама: *единым* (δι’ ένός) *человеком грех вошел в мир и грехом* (διά τής άμαρτίας) *смерть*;

б) что именно чрез грех единого вошла смерть во всех людей, а не через грехи их собственные: *так и* (οϋτως) *смерть перешла на всех человеков*; *потому что в нем все согрешили*...; *преступлением одного подверглись смерти многие… преступлением одного смерть царствовала посредством одного* (διά τοϋ ένός);

в) что вместе со смертью, которая есть следствие греха, вошел во всех людей и грех единого, и что именно через этот грех, прежде своих собственных, люди сделались грешниками: *в нем же все согрешили; преслушанием* (διά τής παρακοής) *одного человека стали грешными* (κατεστάθησαν — стали, сделались) *многие;*

г) наконец, что именно через грех единого вошло во всех людей, прежде нежели они начали грешить сами, и другое следствие греха — осуждение: *преступлением одного* (δι’ ένός) *всем человекам осуждение*. Следовательно, несправедливо говорят отвергающие распространение первородного греха от прародителей на весь род человеческий, будто в рассматриваемых словах Апостола заключается такой смысл. “Адам согрешил первый и потому умер; все прочие люди грешат по его примеру, и потому умирают вследствие собственных грехов, — и, значит, грех Адама вошел в мир только через подражание, а не сообщается людям через рождение.” Кроме представленных нами замечаний, ясно опровергающих такое толкование, сделаем еще некоторые:

а) Апостол как бы в предохранение от этого толкования, нарочно сказал в той самой главе послания к Римлянам: *царствовала смерть от Адама даже до Моисея и над несогрешившими по подобию преступления Адамова* (14);

б) по слову Апостола, чрез грех *смерть перешла на всех человеков*, и действительно все люди умирают, даже самые младенцы; но младенцы не имеют собственных грехов, и не могут грешить по примеру Адама;

в) “если бы Апостол (бл. Августин) имел намерение говорить о грехе подражания, то скорее сказал бы вслед за Спасителем (Ин. 8:41-44), что чрез ангела грех вошел в мир, потому что ангел согрешил первый”;[1474]

г) “многие грешат самым делом, вовсе не помышляя от грехе Адама: каким же образом грех Адама служит им во вред своим примером?”;[1475]

д) Апостол выражается, что чрез единого, т.е. человека, *грех вошел в мир* (έισήλθεν), т.е. что этот грех не остался в своем источнике, но распространился, перешел из него во всех людей, что первый грешник родил грешников, подлежащих смерти.[1476] Та же мысль, какая в рассмотренном месте заключалась в словах Апостола: *как в Адаме* (έν τώ Άδάμ*) все умирают, также и во Христе все оживут*

[1474] *Augustin.* de peccat. merit. et remiss. 1, c. 9.
[1475] *Augustin.* contr. Julian. VI, c. 12.
[1476] *Augustin.* Serm. CLIII de verb. Apostoli, Rom. VII, 5-13. cap. XI, Patrolog. curs. compl. T. XXXVIII, p. 832.

(1Кор. 15:22). Если все люди умирают в Адаме, то значит, умирают одной с ним смертью, которая произошла вследствие греха.

1.2. Другое, менее ясное находится в книге Иова. Изображая бедствия человеческой жизни, святой муж говорит между прочим: *Кто родится чистым от нечистого? Ни один, если дни его определены* Иов. 14:4-5). Здесь очевидно, речь о какой-то скверне, от которой не свободен никто из людей, и притом от самого рождения. Что же это за скверна? Так как, по словам Иова, она является причиной бедствий человеческой жизни (ст. 1-2), и делает человека повинным суду Божию (3), то надобно допустить, что здесь имеется ввиду скверна нравственная, а не физическая, которая есть уже следствие нравственной, и не может сама по себе делать человека повинным перед Богом, — понимается греховность нашей природы, переходящая на всех от прародителей.

К местам второго рода относятся:

1. Слова Спасителя в беседе Его с Никодимом: *истинно, истинно, говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3:5-6). Смысл же этих слов тот, что человек рожденный естественным образом, кто бы он ни был, иудей или язычник, никак не может войти в Царствие Божие, в царство благодати и потом в царство славы, если не возродится свыше в таинстве крещения. Значит —

а) все люди по самому своему естеству подвержены ныне какой-то нечистоте, и именно нечистоте нравственной, потому что она служит для них препятствием для вступления в нравственное царство Христово; и —

б) нечистота эта распространяется на всех людей чрез их естественное рождение. В пояснение настоящего места можно напомнить слова Апостола, что мы *естеством чада гнева Божия* (Еф. 2:3).

2. Изречение Псалмопевца в его покаянном псалме: *Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя* (Пс. 50:7). Здесь нельзя разуметь личного греха царя-пророка, потому что в этом грехе, говорит он, я зачат и родился; этот грех, следовательно, был присущ ему с такого времени, когда он не имел еще личной деятельности. Нельзя понимать и греха родителей Давида будто он зачат беззаконно — известно что Давид не был плодом преступления, что Иесей, его отец вел жизнь праведника, а мать была законная жена Иесея. Поэтому под именем беззакония в котором Давид рожден, надо понимать нечто другое — тот грех, который, родившись от первого непослушания Адама, переходит от него на все его потомство. Естественный закон зачатия и рождения для всех людей один и тот же; следовательно, нельзя указать причины, почему бы только один царь Израилев был зачат и рожден в прародительском грехе, а все прочие люди были бы от него свободны.

2). Имея столь твердые основания в Священном Писании, догмат о первородном грехе имеет не менее твердые основания и в Священном Предании.

Доказательствами этого предания служат:

2.1. Обычай Церкви крестить младенцев, существующий в ней со времен самих Апостолов, как свидетельствуют древние учителя: Ириней, Ориген, Киприан и многие другие.[1477] И это крещение она всегда совершала по свидетельству тех же учителей и ее символов: *во оставление грехов*. Каких же грехов, когда младенцы еще не могут грешить сами собой? Ориген говорит: “младенцы крещаются во оставление грехов. Каких же грехов? Или когда они согрешили? И каким образом может быть для них нужна купель крещения, если не в том смысле, о котором мы только что сказали: *никто не чист будет от скверны, если и один день будет его жизни на земле?* И так как через это таинство крещения очищаются скверны рождения, то крещаются и младенцы.”[1478] Потому-то блаж. Августин смело указывает пелагианам на крещение младенцев в подтверждение мысли, что Церковь всегда признавала в людях действительность прародительского греха.[1479] Надобно присовокупить, что при крещении младенцев, равно как и взрослых, Церковь издревле употребляла заклинания, чтобы прогнать

[1477] *Iren.* Contr. haeres. 11, 22, al. 39, n. 4; *Origen.* lib. V in cap. VI Epist, ad Roman. n. 9; in Lev. homil. VIII, n. 3; *Cyprian.* Epist. LIX ad Fidum de laps. p. 98, ed. Maur.; *Ambros.* de Abrah. II, n. 81; *Angus-tin.* Serin. CXV, n. 10; contr. Donat. IV, 23, n. 30.

[1478] In Luc. homil. XIV.

[1479] De peccat. merit. et remiss. III, n. 9, 5, n. 10.

от новокрещающегося “всякого лукавого и нечистого духа, сокрытого и гнездящегося в сердце его.”[1480] Что же бы значили эти заклинания, если бы Церковь считала младенцев чистыми и непричастными прародительскому греху? А древности этих заклинаний не отвергали сами пелагиане.[1481]

2.2. Соборы, бывшие в пятом веке по случаю ереси пелагиевой. Известно, что в с 412 года по 431 в разных местах христианского мира, и на востоке, и особенно на западе, было более двадцати соборов, которые рассматривали означенную ересь, и все единодушно предали ее анафеме.[1482] Как же объяснить такое единодушное восстание против пелагиева заблуждения, если бы в Церкви Христовой со времен самих Апостолов не было распространено и глубоко укоренено учение о первородном грехе? Приводить определения всех этих соборов против пелагиан было бы излишне; довольно привести слова важнейшего из них, карфагенского (418), принимаемого Православной Церковью в числе девяти поместных.

“Кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во оставление грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыть баней пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема. Ибо реченное Апостолом: как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла на всех людей, потому что в нем все согрешили (Рим. 5:12), подобает понимать не иначе, как всегда понимала кафолическая Церковь, повсюду разлитая и распространенная. Ибо по этому правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собой соделывать не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез паки рождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения.”

2.3. Изречения частных учителей Церкви, живших до появления пелагиевой ереси, как то:

а) *Иустина*: “Христос благословил родиться и вкусить смерть не потому, что Сам в том имел нужду, но ради человеческого рода, который чрез Адама (ἀπό τοϋ Ἀδαμ) подвергся смерти и искушению змия”;[1483]

б) *Иринея:* “в первом Адаме мы оскорбили Бога, не исполнив Его заповеди; во втором Адаме примирились с Ним, сделавшись покорными даже до смерти; не другому кому-либо мы были должниками, но тому, коего заповедь нарушили от начала”;[1484]

в) *Тертуллиана*: “человек от начала обольщен диаволом, чтобы нарушить заповедь Божию, и потому предан смерти; вслед за тем весь род человеческий, происходящий от его семени, сделался причастным (traducem) в своем осуждении”;[1485]

г) *Киприана* : “если и великим грешникам, которые прежде много грешили против Бога, когда они уверуют, даруется отпущение грехов и никому не возбраняется крещение и благодать, тем более не должно возбранять сего младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, кроме того, что произошедши от плоти Адама, воспринял (contraxit) заразу древней смерти чрез самое рождение и который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи;[1486]

[1480] И на это указывал против пелагиан блаж. Августин. Contr. Julian. II, c. 2.

[1481] Как свидетельствует блаж. Иероним. Dialog. III, n. 17, opp. T. II, p. 788, ed. Vallars.

[1482] Акты всех этих соборов напечатаны in Collect. Concil. T. I, ed. Harduin.

[1483] Dialog. cum Tryphon. n. 88.

[1484] Contr. haeres. V, 16. Другие места: “закон говорит, что не иначе исцеляется человек от древней раны, нанесенной змием, как если уверует в Того, Кто... все влечет к себе и оживотворяет мертвых” (contr. haeres. IV, 5), “Как чрез древо мы соделались должниками Богу, так чрез древо получаем отпущение нашего долга” (V, 17).

[1485] De testim. animae c. III. В другом месте: “omuis anima eo usque in Adam censetur, donee in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda” (De anim. c. 40). Malum animae, praeter quod ex obventu spiritus mali superstruitur, ex *originis vitio* antecedit naturale quodammodo (ibid. c. 16).

[1486] Epistol. LIX ad Fidum, in Patrolog. curs. compl. T. III, p. 1013.

д) *Илария*: “В заблуждении одного Адама заблудился весь род человеческий..., из одного распространился на всех приговор смерти и труд жизни”;[1487]

е) *Василия Великого*: “разреши первообразный грех подаянием пищи — ибо как Адам худым вкушением передал нам грех, так мы изгладим сие зловредное вкушение, если удовлетворим нужде и голоду брата”;[1488]

ж) *Григория Богослова:* “этот новонасажденный грех к злосчастным людям пришел от прародителя..., все мы участвовавшие в том же Адаме, и змием обольщены, и грехом умерщвлены, и спасены Адамом небесным”;[1489]

з) *Амвросия*: “мы все согрешили в первом человеке, и чрез преемство естества распространилось от одного на всех преемство и во грехе...; итак Адам в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество, потому что чрез одного грех перешел во всех.”[1490] и) *Иоанна Златоуста*: “как вошла и царствовала смерть? Чрез грех единого: ибо что другое значит: в нем же все согрешили? По падении Адама и те, кои не вкушали от древа, все сделались смертными с того времени... этот грех причинил общую смерть.”[1491]

Не приводим подобных изречений многих других учителей Церкви, живших в тот же период;[1492] и приведенных совершенно достаточно для того, чтобы видеть всю безрассудность пелагиан, древних и новых, утверждающих, будто Августин измыслил учение о первородном греха, и чтобы, с другой стороны, сознать всю справедливость слов блаж. Августина в одному из пелагиан: “не я выдумал первородный грех, в который кафолическая вера верует издревле; но ты, отвергающий этот догмат, без сомнения, новый еретик.”[1493]

3). Наконец, в действительности первородного греха, переходящего на всех нас от прародителей, можем убеждаться при свете здравого разума, на основании несомненного опыта.

3.1. Кто с полным вниманием входит и углубляется в самого себя, тот не может не сказать со святым апостолом Павлом: *“знаю, что не живет во мне, т.е., в плоти моей, доброе, потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7:18-23). В частности, наблюдающим внимательно за самим собой и за своими ближними, не может не признать следующих истин:

а) в нас существует постоянная борьба между духом и плотью, разумом и страстями, стремлениями к добру и влечениями ко злу;

б) в этой борьбе почти всегда победа остается на стороне последних: плоть преобладает в нас над духом, страсти господствуют над разумом, влечения ко злу пересиливают стремления к добру; мы любим

[1487] In Matth. cap. XVIII, n. 16; in Ps. LIX, n. 4. В другом месте: quia ex peccato omnis caro est, a peccato scilicet Adam parente deducta; in similitudine peccati carnis est missus (Christus), existente in eo non peccato, sed peccati carnis similitudine (Oper. incerti fragm. VIII).

[1488] Беседа во время голода и засухи, в “Творениях святых Отцов,” VIII, 137-138.

[1489] Песн. таинств., слов. VII, в “Творениях святых Отцов,” IV, 245; слов, против Ариан. там же III, 173-174.

[1490] Apol. David. II, c. 12, n. 71; cf. Apol. David. T, c. II, n. 56; Epist. LXXIII, n. 8; de myst. c. VI, n. 32; Epist. de fide ad Hier (in *Maj.* VII, 1, p. 159). В последнем месте мысль выражена особенно ясно: “talis erat omnium a primis ducta genitoribus causa mortalium, ut *originali peccato* transeunte per postcros nullis poenam damnationis evaderet, nisi Verbum caro fieret et habitaret in nobis.”

[1491] Homil. X in epist. ad Rom. c. 5. Cf. in Isai. VII, n. 7.

[1492] *Clem. Alex.* Strom. III, 16; *Origen.* in Jerem. homil. VIII, n. 1; in Cantic. VIII, 6; in Lev. homil. VIII, n. 3; *Athanas.* contr. Arian. orat. 1, n. 51. 61; *Greg. Nyss.* de eo, quid sit ad imag. et simil. Dei, T. II, p. 29, ed. Morel.; in Ps. tract. II, c. 13; *Macar*. de libert. ment. n. II; de pat. et discret. c. IX; homil. V, 1. 2. 3; *Didym. Alex.* in 1 Joan. V, 19; *Cyrill.* de incarn. c. 12, in *Maj.* VIII, II, p. 72; *Theodoret.* in Ps. L, 7.

[1493] De nupt et concup. II, c. 12. Пелагиане в защиту своего лжеучения ссылались на некоторые места в писаниях древних Отцев, как-то: Киприана, Илария, Златоуста и особенно Амвросия; но несправедливость всех этих ссылок показал еще блаж. Августин (Contr. duas Epist. Pelng. IV, 8; de nat. et grat. contr. Pelag. LXIII; contr. Julian. 1, 6; de grat. Christi et pecc. orig. contr. Pelag. XLIII, n. 47; de nupt. et concup. 1, c. 35, n. 40).

добро по своей природе, желаем его, соуслаждаемся ему, — но чтобы творить добро, не находим в себе сил; мы зла не любим по природе, а между тем влечемся к нему неудержимо;

в) навык ко всему доброму и святому приобретается нами с великими усилиями и очень медленно; а навык ко злу приобретается без малейших усилий и чрезвычайно быстро, — и наоборот —

г) отвыкнуть от какого-либо порока, победить в себе какую-либо страсть, иногда самую незначительную, для нас крайне трудно; а чтобы изменить добродетели, которую мы приобрели многими подвигами, для этого достаточно какого-нибудь маловажного искушения. Такое же преобладание зла над добром в человеческом роде, которые мы теперь замечаем, замечали во все времена и другие. Моисей пишет о людях допотопных: *все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время* (Быт. 6:5), и потом о людях после потопа: *помышления сердца человеческого — зло от юности его* (Быт. 8:21). Давид свидетельствует, что *все уклонились, сделались равно непотребным; нет делающего добро, нет ни одного* (Пс. 13:3; срав. 25:4). Соломон говорит, что *нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы* (Еккл. 7:20); что *седьмерицею* падают в день и праведники (Прит. 24:16). Писания Пророков вообще исполнены жалобами и укоризнами против беззаконий современных им людей. Апостолы проповедовали, что *мир во зле лежит* (1 Ин. 5:19); что *все согрешили и лишены славы Божий* (Рим. 3:23). Сами языческие мудрецы жаловались, что весь род человеческий развращен, и что какая-то неодолимая, прирожденная человеку, наклонность влечет его ко злу.[1494] Откуда же такое нестроение в человеческой природе? Откуда в ней эта неестественная борьба сил и стремлений, это неестественное преобладание плоти над духом, страстей над разумом, эта неестественная наклонность ко злу, пересиливающая естественную наклонность к добру?

3.2. Все объяснения, какие придумывали для этого люди, неосновательны, или даже неразумны; единственное объяснение вполне удовлетворительно то, какое предлагает Откровение своим учением о наследственном грехе прародителей. И —

а) Нельзя принять мнения древних, будто источник всего зла существующего в человеке заключается в его теле, будто вещество, в которое облечен дух человека, по самой своей природе противоборствует всем его духовным стремлениям, затемняет его разум, производит беспорядки в его воле и сердце, и от заблуждений неизбежно влечет к порокам. Это мнение, во-первых, ведет к самым гибельным следствиям, противоречащим здравому смыслу. Если вещество есть источник греха, то значит виновник греха есть Бог; потому что Он есть Творец вещества, Он создал наше тело, равно как и душу и соединил их между собой. Значит, мы не подлежим никакой ответственности, мы невинны, когда делаем зло, потому что мы поступаем соответственно той природе, которую нам дал Бог. Значит нет различия между добром и злом, и нравственный закон не должен иметь для нас никакого значения. Во-вторых, это мнение противоречит опыту, ничего не объясняя. Если действительно дух и плоть в нас противоборствуют между собой по самой своей природе; если тогда, как дух естественно влечет нас к добру, плоть также естественно влечет нас ко злу — то отчего же не дух в нас сильнее плоти, а именно плоть сильнее духа, между тем как естественно бы ожидать противного? От чего, по общему сознанию, влечение ко злу в нас преобладает над влечением к добру, так что *доброго, которое хочу, не делаю, а злое, которого не хочу делаю* (Рим. 7:19)? От чего, по крайней мере, влечение к добру и влечение ко злу в нас неравносильны? С другой стороны, хотя справедливо, что некоторые страсти и пороку имеют основание в нашей телесной организации, например — гнев, которому особенно бывают подвержены люди холерического темперамента, и подобное: за то есть другие страсти и пороки, каковы — самолюбие, гордость, зависть, честолюбие, которых нельзя производить от темперамента, которые зарождаются и развиваются непосредственно в душе, и следовательно, в ней находят себе корень, а отнюдь не в теле.

б) Несправедливо мнение некоторых и из новейших умствователей, будто зло в человеке есть неизбежное следствие его ограниченности. “Человек, говорят, по природе своей ограничен, а ограниченное существо по необходимости несовершенно; от несовершенства во всех способностях человека происходят его погрешности, а от погрешностей естественно рождается зло.” Правда, всякое ограниченное существо несовершенно сравнительно с другим существом менее ограниченным, и все

[1494] *Plato* de legib. IX; *Cicer*. Quaest. Tuscul. III, n. 1; *Seneca,* de elementia 1, c. 6; de ira III, c. 26; *Horat,* Sat. 1, 13, 16.

ограниченные существа несовершенны по сравнению с Существом беспредельным; но это не значит, будто каждое ограниченное существо несовершенно и само по себе, будто оно не достаточно для своей цели, неспособно исполнять тех законов, которым подчинена его природа. Так, ограничены и ангелы, и несовершенны по сравнению с Богом, однако же, тем не менее они совершенны в своем собственном чине, каждый на своем месте, они безгрешны, потому что исполняют свое предназначение, исполняют нравственный закон в той мере, в какой могут исполнять соответственно своей ограниченности; потому что они любят своего Творца всей дарованной им силой любви. Равным образом и человек, хотя еще более ограничен и более несовершенен по сравнению с Богом, нежели ангелы, но мог бы оставаться совершенным в своем собственном чине по отношению к своему предназначению, мог бы исполнять нравственные заповеди по мере своей ограниченности, мог бы любить Бога всем своим человеческим существом; мог бы занимать низшую степень святости сравнительно с ангелами, но не смотря на то, оставаться невинным перед Богом и безгрешным. Быть несовершенным значит обладать качествами менее высокими, чем другое существо, поставленное выше на лестнице бытия; но быть грешным значит чрез злоупотребление свободы нарушать те отношения, которые должны существовать между Творцом и разумной тварью, значит произвольно уклоняться от пути Божественных заповедей и идти против собственного назначения. Бог не требует от нас таких добродетелей, которые были бы выше наших сил; не обязывает нас к святости, которая недоступна нашей природе; Он требует только того, что нам совершенно естественно, и что мы можем сделать по своим силам. А если так, то нарушение закона Божия человеком нельзя уже считать простым следствием его ограниченности и относительного несовершенства: нет, это есть действительное зло, свидетельствующее об испорченности его природы.

в) Несправедливо также появившееся в новейшее время мнение тех, которые утверждают, что источник человеческого зла лежит не в природе человека, а в недостатках его воспитания, что каждый человек рождается чистым и невинным, каким создан был Адам, а делается злым и порочным уже следствие дурного воспитания, худых примеров и под. Если бы это было верно: то —

аа) нельзя не удивляться, как в продолжении слишком семи тысячелетий, постоянно трудясь над своим воспитанием, человечество доселе не научилось сохранять первобытную чистоту и невинность, с которой будто бы рождаются все; непонятно по какой это горькой необходимости все люди и сами получают, и другим передают именно худое воспитание. Известно, напротив, что —

бб) в новейшие времена во многих образованных государствах приняты все возможные меры к улучшению общественных заведений, где воспитывается юношество; употребляются самые действительные средства к тому, чтобы предохранить воспитанников от пороков и приучать к добродетели, — и однако же сила зла не прекращается; влечение к порокам видимо преобладает в людях, как было и всегда, над влечениями к добродетели, и нередко являются даже новые преступления, которых прежде не знали. Все это остается неразрешимой загадкой, если допустим, что человек рождается добрым, и что при нашем воспитании, надобно заботиться не об исправлении существующих уже в нас недостатков, с которыми мы родились, а только о сохранении нашей наследственной невинности. Наконец, должно сказать, что —

вв) хотя худое воспитание действительно может возрастить в нас зло и ускорить его развитие, точно также как и хорошее воспитание обыкновенно ослабляет силу и может отчасти подавлять его в самом начале, но зло существует в нас еще прежде всякого воспитания. Чтобы убедиться в этом, довольно одного простого наблюдения над младенцем, который еще не был подчинен влиянию какой-нибудь системы воспитания, и на котором еще не могли отразиться преимущества или недостатки той методы, какую изберут для развития и исправления его способностей. Самый поверхностный наблюдатель не может не заметить, что в младенце уже ясно обнаруживаются расположения ко гневу и притворству, лжи, непокорности, — не потому, чтобы он видел все эти недостатки в своих родителях и усвоил их себе чрез подражание, но потому, что к ним его влечет врожденная наклонность. То же самое должно сказать относительно влияния плохих примеров на развращенного человека. Если человек рождается добрым, без всякий предрасположенности и наклонности ко злу, то от чего же он позволяет себе непременно увлекаться плохими примерами, и не находит в себе довольно силы, чтобы противостоять им? От чего худые примеры сильнее на нас действуют, нежели добрые? От чего делать зло для нас гораздо легче,

нежели делать добро? От чего отпрыски зла проявляются уже в младенцах, которые еще не достигли самосознания и не могут подражать другим?

г) Самое удовлетворительное для разума решение всех этих вопросов, самое справедливое объяснения зла, существующего в роде человеческом, предлагает божественное Откровение, когда говорит, что первый человек, действительно был создан добрым и невинным, но что он согрешил перед Богом, и таким образом повредил всю свою природу, а вслед за тем и все люди, происходящие от него естественно уже рождаются с прародительским грехом, с поврежденной природой и с удобопреклонностью ко злу. Непонятного и невероятного тут ничего нет. Мы видим на опыте, что дети получают в наследство болезни своих родителей, и часто эти болезни надолго утверждаются и переходят в известных семействах из рода в род. Мы знаем из опыта и по простым соображениям, что *не может дерево худое приносить плоды добрые* (Мат. 7:18), что из зараженного источника естественно течет зараженный поток, что, когда испорчен корень дерева, тогда не может оставаться неиспорченным его ствол. Следовательно, и человечество, растленное в своем корне, неизбежно должно являться растленным в своих ветвях. И если первый человек сделался грешным, повредил всю свою природу, то и потомство его не может не наследовать этой же самой греховной и поврежденной природы.

§93. Следствия прародительского греха в нас

Переходя таким образом от прародителей на весь род человеческий, грех первородный неизбежно переносит с собой на нас и все те следствия, какие он произвел в самих прародителях. Главнейшие из этих следствий:

1. Помрачение разума и особенно его неспособность к пониманию предметов духовных, относящихся к области веры. *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь потому что об этом надобно судить духовно* (1Кор. 2:14). А потому, как одного из первых благ желают новообратившимся христианам, *чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам духа премудрости и откровения к познанию Его* (Еф. 1:17). Но не следует представлять этого помрачения разума в виде преувеличенном и думать, будто люди, вследствие прародительского греха, сделались совершенно неспособными понимать духовные предметы; напротив, тот же Апостол свидетельствует о самих язычниках, что *то что можно знать о Боге явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творения видимы,* и что потому-то они безответны: *как они, познавши Бога, не прославили Его* (Рим. 1:19-20). И если в падшем человеке вовсе не осталось способности к пониманию предметов веры, тогда ему нельзя было бы и сообщить божественного Откровения, которого он не мог бы ни узнать, ни усвоить. Это следствие прародительского греха в нас признавали также учителя Церкви.[1495]

2. Извращение свободной воли и преклонность ее более ко злу, нежели к добру. Подробно изображает это горестное состояние нашей деятельной способности святой Апостол, когда говорит: *“знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе, потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7:18-23). Но с другой стороны, несправедливо утверждать, будто прародительский грех совершенно истребил в нас свободу, так что мы не можем и пожелать ничего доброго, и все наше естество сделалось злым (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 27; посл. вост. Патриарх. О прав. вере, чл. 14). Мысль эта противна

[1495] *Tatian.* ad Graec. XIII, XIV, XXX; *Macar.* homil. XXV, n. 2; de libert. ment. n. 21; *Augustin.* de civit, Dei XXII, 22, n. 1; *Gregor.* in Job. V, 34, n. 61.

а) только что приведенным словам святого Апостола, где говорится, что по крайней мере, *хотеть добро прилежит нам,* даже если ненавидим его (Рим. 7:17), и что в нас еще есть остаток добра во внутреннем человеке, который услаждается законом Божиим. Противна —

б) всем тем весьма многим местам, в которых падшему человеку изрекаются заповеди, советы, убеждения, обетования, угрозы, каковы например все Десятословие (Исх. 20:3 и след) и все обетования и угрозы народу израильскому, изложенные в последних главах Второзакония (28-32), места эти не имели бы никакого значения, если бы в человеке не предполагалось остатка свободы. Противна —

в) почти столько же многочисленным местам Писания, где не предполагается только, но прямо говорится, что человек падший имеет свободную волю и именно по отношению к духовной жизни; что он властелин своих действий, и может как повиноваться, так и противиться воле Божией. Например: *если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, и возьми крест свой и следуй за Мной* (Мф. 16:24); *если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди* (Мф. 19:17); *если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим... и следуй за Мой* (21); *кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от себя говорю* (Ин. 7:17); *Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз Я хотел собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели* (Мф. 23:37); *кто непоколебимо тверд в сердце своем и, не будучи стесняем нуждою, но будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву, тот хорошо поступает* (1Кор. 7:37). Противна —

г) единогласному учению святых Отцов и учителей Церкви, которые хотя слабой представляли свободу в падшем человеке, но вместе с тем утверждали, что прародительский грех отнюдь ее в нас не уничтожил,[1496] и теперь в воле каждого из нас избрать добро или зло, несмотря на все окружающие нас искушения,[1497] а потому наполнили свои писания бесчисленными наставлениями и увещаниями Христианам, что они старались и во своей стороны, при помощи благодати Божией, ратовать против греха и преуспевать в добродетели.[1498] Наконец, противна —

д) сознанию каждого человека и убеждению всех народов. Все мы чувствуем, что часто делаем выбор из разных возможных для нас действий, и если решаемся на одно какое-либо, то решаемся без никакого принуждения, и по собственному произволу; что от нас зависит совершить избранное действие так или иначе, что мы можем оставить его неоконченным и избрать вместо него другое и т.д. Посему то у всех народов всегда существовали какие-либо законы, которыми управлялись их действия; у всех существовало понятие о различии между действиями добрыми и худыми, и как те, так и другие были вменяемы людям.

3. Помрачение, но не уничтожение образа Божия. Помрачение допустить неизбежно уже вследствие помрачения разума и извращение свободы в человеке. Но уничтожение невозможно, потому что ни разум, ни свобода, с их естественными стремлениями к истинному и доброму, не уничтожились в человеке от прародительского греха. И Священное Писание, действительно, свидетельствует, что образ Божий остается в нас даже по падении. Так, Сам Бог, благословляя Ноя и сынов его после потопа, между прочим, утверждает за ним владычество над всеми животными (Быт. 9:1-

---

[1496] *Justin.* Apolog. 1, 24; *Athenag.* Leg. XXIV; *Clem.* Strom. II, 4; III, 9; IV, 20; *Origen.* de princ. prolog. n. 5; *Tertull,* contr. Marc. II, 5; *Cyprian.* Epist. LV; Exhort. castit. c. II.

[1497] *Кирилл Иерусалимский,* Оглас. поуч, IV, 21; *Василий Великий,* беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов," VIII, 154; *Ambros.* in Hexaëm. 1, c. 8. Первый именно говорит: "самовластна душа; посему диавол подстрекать может, а принудить против воли не имеет власти. Внушает он тебе мысль о любодеянии, ежели захочешь, то примешь ее; если же не захочешь, то не примешь. Ибо ежели бы ты любодействовал по необходимости, то к чему приготовил Бог геенну? ежели бы по природе, а не по свободе делал ты добро, то к чему приготовил Бог венцы неизъяснимые? Кротка овца, но она никогда за кротость свою не увенчается, потому что кротость ее происходит не от свободы, но от природы" (стр. 71-72 по русск. перев.). Смотр. также выше примеч. 1326-1333 и самый текст, к которому они относятся.

[1498] Блаж. Августин, например, так убеждал своих слушателей: "знайте за несомненное, что вы действуете по доброй воле. Так как вы живете, то и действуете. Он (Бог) и не помощник вам, если вы сами ничего не делаете; и не споспешник вам, если ничего не подвизаетесь... Не так Бог творит из вас храм свой, как из камней, не имеющих собственного движения, которые ваятель берет и кладет. Не таковы камение живые; и вы, как живые камни, сами созидайтесь в храм Божий. Вас ведут, но и вы сами теките; вас ведут, но вы сами следуйте" (Serm. CLVI, alias XIII, n. 13).

2), которое, как мы видели, служило одной из существенных черт образа Божие в человеке; и далее, запрещая проливать кровь человеческую, выражает свою волю в следующих словах: кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека (6). Учители Церкви также всегда допускали остатки образа Божия в падшем человеке,[1499] и ставили в укор оригенистам их лжеучение, будто прародительский грех совершенно изгладил в нас этот образ.[1500] И если бы образ Божий, который служит в нас единственным основанием к соединению (религии) с Богом — нашим Первообразом, совершенно в нас уничтожился, то в таком случае мы неспособны были бы к воссоединению с Ним, — и Христианство не имело бы никакого значения.

4. Смерть со всеми ее предтечами: болезнями и страданиями. Об этом свидетельствует святой Апостол, когда говорит: *одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во все человеков* (Рим. 5:12), и в другом месте: *как смерть через человека, так чрез человека и воскресение мертвых* (1Кор. 15:21). Свидетельствуют единодушно и древние учители Церкви:

а) *Тациан*: "мы не созданы для смерти, но умираем сами через себя; нас погубила собственная воля";[1501]

б) *Феофил*: "человек чрез непослушание подвергся болезни, скорби, страданию, и наконец подпал смерти";[1502]

в) *Василий великий*: "Адам сам себе уготовал смерть чрез удаление от Бога...; так не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли на себя ее лукавым соизволением";[1503]

г) *Григорий Богослов*: "как много я видел напастей, и напастей ничем не услажденных — так не видел ни одного блага, которое бы совершено изъято было бы от скорби, с тех пор, как пагубное вкушение и зависть противника заклеймили меня горькой опалой";[1504]

д) *Амвросий*: "чрез преступление Адама мы подверглись смерти,"[1505] и другие.[1506]

§94. Нравственное приложение догмата

Размышляя о происхождении и природе человека, о его назначении и первобытном состоянии, о его падении и следствиях падения, можем поучиться весьма многому.

1) Господь благоволил отличить человека при самом его создании — перед сотворением человека Он держал совет в таинстве святой Троицы; потому создал тело человека собственными руками, и сам непосредственно вдунул в лицо его дыхание жизни, тогда как все прочее в мире видимом Он творил одним словом своим и повелением. Это учит нас, с одной стороны, ценить наше превосходство пред всеми земнородными,[1507] а с другой стороны — благодарить нашего Творца, который еще прежде, чем мы получили бытие, уже столько любит нас, по своей бесконечной благости.

2) Первая женщина создана из ребра своего мужа. Отсюда —

[1499] *Epiphan.* haer. LXX, n. 3; *Григорий Нисский,* слов. 1 на слова: *сотворим человека по образу...* в Хр. Чт. 1840, III, 322: "по *образу* составляет во мне то, что я одарен разумом; а по *подобию* делаюсь я сам, делаясь Христианином;" *Cyrill.* adv. Anthrop. c. 5. 10; *Augustin.* de spiritu et littera, c. 28; Retractat. II, 24; *Димитрий Ростовский*, Розыск, стр. 293-294.

[1500] *Epiphan.* Epist. adv. Joan. Ierosol.; *Hieron.* Epist. XXXVIII ad Pammach. de error. Joann. Ierosol.

[1501] Orat. ad Graec. c. XI; cf. c. VII.

[1502] Ad Autol. II, 25.

[1503] Беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях святых Отцов," VIII, 155.

[1504] Песн. таинств. слов. 10, в "Творениях святых Отцов," IV, 260.

[1505] Serm. XLVII; cf. de vocat. gent. 1, c. 3; in Luc. VII, c. 15.

[1506] *Justin.* Dialog. cum Tryph. n. 88; *Iren.* contr. haer. V, 12, n. 3; *Tertull.* adv. Marcion. II, 9; V, 25; *Lactant.* Inst. Divin. II, 13; *Hilar.* in Ps.LXII, n. 6; *Greg. Nyss.* de virginit. c, 13; *Augustin.* de civit. Dei XIII, 15.

[1507] "Сотворен был свет, рассуждает святой Григорий нисский, но одним повелением: *сказал Бог: да будете свет.* Сотворено небо; но и небо сотворено без совещания. Сотворены светила; но не было никакого предварительного совещания и о светилах. Сотворены океаны и моря бесчисленные; но и они приведены в бытие одним повелением. Сотворены рыбы всех родов; но сотворены повелением. Сотворены звери, скоты и рыбы; но — сказал, и стало. Здесь напротив: человека еще нет, и держится совет о человеке. Не сказано, как о других тваряхъ: *да будет человек.* Познай же свое превосходство; сотворение тебя не было предоставлено поведению; но составляется в Боге совет о том, как привести в бытие сие превосходное животное" (Слов. I на слова: *сотворил человека*..., в Хр. Чт. 1840. III. 300-301).

а) урок для мужа и для жены — быть во взаимной любви между собой и согласии: потому что у обоих совершенно одна и та же природа;

б) урок, в частности, для жены — быть в подчинении своему мужу: *ибо не муж от жены, но жена от мужа,* замечает Апостол (1Кор. 11:8).

3) Весь род человеческий происходит от одной первозданной четы, Адама и Евы. Итак не смотря на всю многочисленность и разнообразие племен человеческих, населяющих землю, все мы братья между собой, все одного и того же естества. Как должны быть внятны после сего сердцу каждого из нас слова Господни: *возлюби ближнего своего, как самого себя* (Мк. 12:31)!

4) Кроме того, что Господь Бог сотворил в начале наших прародителей непосредственно, Он творит и каждого из нас опосредованно — Он не только образует наше тело в утробе матерней, Он дарует нам душу. А потому, если по влечению самой природы мы чтим и любим своих родителей, отца и мать, не тем ли более мы должны чтить и любить своего Творца, который еще в более стогом смысле есть отец наш и мать.[1508]

5) Господу угодно было, чтобы мы, по своему существу, состояли из двух частей, из души и тела. Святой Апостол заповедует нам: *прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии* (1Кор. 6:20).

6) Душа есть превосходнейшая часть нашего существа; она совершенно духовна, одарена разумом, свободой, бессмертием, тогда как тело взято из персти и способно всегда обратиться в персть. Душа, следовательно, и должна быть господствующим в нас началом, а тело должно находиться в подчинении ей; о душе преимущественно мы и должны заботиться, а потом уже о теле.

7) Творец благоволил создать нас по образу своему и по подобию: будьте вы совершенны, говорит к нам Спаситель, как и Отец вас Небесный совершен есть (Мф. 5:48); живите так, чтобы в вас действительно светился образ Божий.

8) Высоко назначение человека: он призван быть в религиозном союзе с Богом, жить для Бога и благоугождать Ему; призван постепенно раскрывать и непрестанно усовершенствовать свои духовные силы, и чрез то достигать разных степеней блаженства; призван быть царем и владыкой всей подчиненной ему природы — да будет всегда пред очами нашими эта высокая цель, к который мы обязаны стремиться, и да озаряет она для нас, как звезды путеводные, весь премрачный путь жизни.

9) Господь создал человека совершенным по душе и по телу, и создав уготовал для него блаженнейшее на земле жилище, рай; сам содействовал раскрытию и укреплению его духовных сил, удостаивал его своих непосредственных откровений, обитал в нем своей благодатью, даровал ему древо жизни и бессмертия даже по телу, и чтобы открыть пред ним поприще для подвигов и заслуг, изрек ему заповедь свою. Но человек нарушил заповедь Божию, прогневал своего Творца, и лишился первичной славы своей, сделался несовершенным и испорченным во всем своем существе, подвергся болезням, бедствиям, смерти. Разительнейшее доказательство того, как опасно нарушать волю Божию, как погибелен и разрушителен сам по себе грех, как страшно впасть в руки Бога живого — правосудного!

10) Грех прародителей, со всеми своими последствиями, перешел и на весь род человеческий, так что все мы зачинаемся и рождаемся в беззаконии, немощными по душе и телу и виновными пред Богом. Да послужит это для нас живым, неумолкающим уроком к смирению и сознанию собственных слабостей и недостатков, и вместе да научит нас просить себе благодатной помощи у Господа Бога, и с благодарностью пользоваться средствами к спасению, дарованными нам в Христианстве.

[1508] “о возлюбленные, пишет святитель Димитрий ростовский, отец твой, родивший тебя по плоти, не есть истинный отец: понеже роди только тленную плоть, скоро умирающую. Всесильный же Бог Отец твой истинно есть: понеже создал твою бессмертную душу, вселяя в твою плоть, Его же повелением зачатую: иной убо есть отец твой видимый, иной же невидимый. Видимый отец есть смертен, временен...; невидимый же Отец есть бессмертен, вечен, всемогущ и все содержащ. Той рече, и создался еси во утробе матерней; мой повеле, и исшел еси из чрева матери твоей; и если плотского родителя дети почитать должны, кольми паче того, иже созда нас по образу и по подобию своему, и даде нам смысл и разум, и постави нас господствовать над делами рук Его, и рабов нас Его сущих, приобщи себе в сыны и в братья и други благодатью своею” (Догмат. Учение, выбран. из соч. святителя Димитрия Ростовского, в Хр. Что. 1842, 4, 370-371.

Глава 2.
О Боге, как промыслителе

§ 95. Учение Церкви и состав настоящей главы

Учение православной Церкви о Боге, как Промыслителе, в послании восточных Патриархов о православной вере выражено так: “веруем, что все существующее, видимое и невидимое, управляется Божественным промыслом; впрочем зло, как зло, Бог только предвидит и попускает, но не промышляет о нем, так как Он и не сотворил его. А происшедшее уже зло направляется к чему либо полезному верховной Благостью, которая сама не творит зла, а только направляет оное к лучшему, сколько это возможно” (чл. 5). И в Православном Исповедании кафолической и апостольской Церкви восточной “от малого до великого Бог знает (γνωρίζει) все в точности, и о всяком творении в особенности промышляет” (чл. 1, отв. на вопр. 29).

Соответственно тому порядку, в каком мы изложили учение Церкви о Боге, как Творце мира, изложим теперь учение и о Боге, как Промыслителе, т.е. сначала скажем о промысле Божием вообще, а потом о промысле Божием в особенности по отношение к главным видам творений Божиих: к миру духовному, миру вещественному и миру малому — человеку.

1. О промысле Божием вообще

§ 96. Понятие о Промысле Божием, его действия и виды, и обзор ложных мнений о догмате

Под именем промысла Божия издревле понимали то попечение, которое Бог имеет о всех существах мира;[1509] или, как обстоятельнее мысль эта выражена в пространном Христианском катихизисе: “Промысел Божий есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и доброты Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее, чрез удаление от добра, зло пресекает, или исправляет и обращает к добрым последствиям” (о чл. 1, стр. 36, М. 1840).

Таким образом в общем понятии о промысле Божием различаются три частные Его действия: сохранение тварей, содействие или вспомоществование им и управление ими.

Сохранение тварей — это такое действие Божие, которым Всемогущий содержит в бытии как весь мир, так и все частные существа, в нем находящиеся, с их силами, законами и деятельностью.

Содействие или вспомоществование тварям — такое действие Божие, которым Вседобрейший, предоставляя им пользоваться собственными силами и законами, вместе с тем оказывает им и свою помощь и подкрепление во время их деятельности. Это особенно ощутительно по отношению к тварям разумно-свободным, которые постоянно нуждаются в благодати Божией для преуспеяния в духовной жизни. Впрочем, по отношению к нравственным существам, действительное содействие Божие бывает только тогда, когда они свободно избирают и творят добро; во всех же тех случаях, когда они, по своей воле, избирают и творят зло, бывает одно только *попущение* Божие, а отнюдь не содействие, потому что Бог творить зло не может, а лишить свободы нравственные существа, которую сам же даровал им, не хочет.

[1509] Так выражаются о Промысле, например: а) *Василий Великий*: “всякое сотворенное естество, и видимое и умопредставляемое, для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении (ἐπιμελείας)” (о Святом Духе гл. 8, II. 19, в “Творениях Святых Отцов,” VII, стр. 259); б) *Немезий:* πρόνοιά ἐστιν ἑκ Θεοῦ εἰς τά ὀντα γινομένη ἐπιμέλεια (de nat. hom. cap. 43, apud *Gotland.* T. VII, p. 419), и — б) *Иоанн Дамаскин,* повторивший слова Немезия: “Промысел есть Божие попечение о существах” (Точн. изл. пр. веры, кн. II, гл. 29, стр. 124). Впрочем, надобно заметить, что, называя промысел Божий попечением о тварях, мы говорим о Боге человекообразно, за неимением слов более точных: промысел Божий совершенно свободен от той заботливости, беспокойства, трудов, которые обыкновенно у нас бывают соединены с попечением о чем либо.

Наконец, управление тварями есть такое действие Божие, которым бесконечно Премудрый направляет их, со всею их жизнью и деятельностью, к предназначенным им целям, исправляя и обращая, по возможности, самые худые их дела к добрым последствиям.

Из этого видно, что все означенные действия промысла Божия различны между собой. *Сохранение* охватывает и бытие тварей, и их силы, и деятельность; *содействие* относится собственно к силам; *управление* — к силам и действиям тварей. Сохраняет Бог все существа мира; содействует одним добрым, а злым только попускает их злую деятельность; управляет также всеми. И ни одно из этих действий не заключается в другом — можно сохранять какое либо существо, не содействуя ему и не управляя им; можно содействовать существу, не сохраняя его и не управляя им; можно управлять существом, не сохраняя его и не содействуя ему. Но, с другой стороны, надобно заметить, что все три действия промысла Божия различаются и разделяются только нами, по различному обнаружению его в ограниченных и разнообразных существах мира и вследствие ограниченности нашего разума; а сами в себе они нераздельны, и составляют одно беспредельное действие Божие: потому что Бог как "все вместе и каждое в частности видит одним разом,"[1510] так все и совершает одним простым, несложным действием. Он нераздельно и хранит все свои создания, и содействует им, и управляет ими.

Промысел Божий обыкновенно разделяется на два вида: на промысел общий и промысел частный. Общий промысел — тот, который объемлет весь мир вообще, все роды и виды существ; частный — тот, который простирается на самые частные существа мира и на каждое из неделимых, как бы они малыми ни казались. И православная Церковь, веруя, что Бог "от малого до великого знает все в точности, и о всяком творении в особенности промышляет" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 29), очевидно, допускает оба эти вида промысла.

Изложенными понятиями о промысле Божием совершенно исключаются —

а) лжеучение гностиков, манихеев и других еретиков, которые, подчиняя все судьбе, или признавая мир произведением злого начала, или признавая для мира излишним попечение Божие о нем, вовсе отвергали промысел Божий со всеми его действиями;[1511]

б) лжеучение пелагиан, которые отвергали собственно содействие Божие тварям неразумным и разумным, считая это несообразным с их совершенством и свободою;[1512]

в) противоположное лжеучение разных сектантов, которые, веруя в безусловное предопределение Божие (praedestinationismus), до того преувеличивают содействие Божие разумным тварям, что почти уничтожают их свободу, и Бога считают истинной причиной всех их действий, добрых и злых;[1513]

г) наконец, лжеучение некоторых умствователей, древних и новых, которые допускают только общий промысел, и отвергают частный, признавая его недостойным Бога.[1514]

§ 97. Действительность Промысла Божия

Что Бог действительно промышляет о мире и печется о всех своих созданиях, — это проповедуется в бесчисленных местах Священного Писания. Например:

а) в книге Иова: *сам* (Бог) *ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом* (28:24), или: *в Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти* (12:10);

б) в книге Псалмов: *Ты поставил землю, и она стоит. По определениям Твоим все стоит доныне, ибо все служит Тебе (*118:90-91); *очи всех уповают на Тебя, и Ты даешь им пищу их в свое время; открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению* (144:15-16);

в) в книге Притчей: *на всяком месте очи Господни: они видят злых и добрых* (15:3);

г) в книге Неемии: *[И сказал Ездра:] Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются (*9:6);

[1510] По замечанию Климента Александрийского (Strom. VI, 17).

[1511] Vid. apud *Tertull.* adv. Marcion. II, 24; *Tit. Bostren.* adv. Manich.; *Augustin.* haeres. 70; *Monet,* adv. Cathar. V, 11, § 6.

[1512] Apud *Hieronym.* Epist. LXIII (alias CXXXIII), n. 7, ad Ctesiph. adversus Pelag.

[1513] *Zwingl.* de Provid. cap. 5, 6; *Calvin.* Inst. 1, 18, n. 1.

[1514] Apud *Cyrill. Alex.* lib. Thesavr. XV, p. 150 et eg.

д) в книге Премудрости Соломоновой: *Он сотворил и малого и великого и одинаково промышляет о всех* (6:7); *ибо, кроме, Тебя нет Бога, который имеет попечение о всех* (12:13);

е) в Евангелии от Матфея: *да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (5:45);

ж) в книге Деяний апостольских: (Бог) *не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищею и веселием сердца наши (*14:17).[1515]

Святые Отцы и учители Церкви, защищая христианское учение о промысле Божием против языческих философов[1516] и еретиков,[1517] доказывали бытие промысла и из здравого разума на основании понятий с одной стороны о Боге, как Творце мира, а с другой о мире, творении Божием.

В первом случае они указывали:

1) На бесконечную доброту Творца, по которой Он никак не может оставить без своего промышления своих собственных тварей, созданных Им единственно по доброте. “Какой делатель, спрашивает святой Амвросий, вознебрежет о своем произведении? Кто оставит и отринет то, что сам же восхотел создать? Если несообразно с чем либо промышлять, не более ли несообразно творить, когда не сотворить чего либо нет никакой несправедливости, а не Заботиться о том, что создал, крайнее немилосердие.”[1518] “Как может, спрашивает другой учитель Церкви, не радеть о своей твари Тот, кто создал ее по множеству своей доброты?.”[1519] “Один Бог, читаем у св. Иоанна Дамаскина, по естеству Добр и Премудр. Как Добрый — Он промышляет, ибо непромышляющий не добр; (и люди, и бессловесные животные естественно пекутся о своих детях, а кто не печется, тот подвергается порицанию); и как Премудрый, печется о том, что лучше для тварей.”[1520]

2) На вездесущие Творца. Наполняя собой все существующее, Он непосредственно присущ каждой твари, каждой вещи, каждому существу, непосредственно видит их состояние и потребности; и следовательно, тогда только мог бы не промышлять о мире, если бы или не был добр, или был предан бездеятельности, праздности.[1521] “Бог, наполняя мир, говорит блаж. Августин, делает, и не отходит куда либо, не совне как бы движет эту громаду, которую устрояет; присутствием величия своего Он делает то, что делает; присутствием своим управляет тем, что сделал.”[1522]

3) На всемогущество Творца, по которому Ему не стоит ни малейшего труда промышлять о мире. “Хотя бы потребовались десятки тысяч таких миров и даже бесконечное число их, говорит святой Иоанн Златоуст, Бог равно был бы достаточен для всех не только к созданию их, но и к тому, чтобы промышлять об них по создании.”[1523] “Он восхотел все сотворить, пишет другой Отец Церкви, и сотворено; хочет, чтобы мир продолжал свое бытие, и он продолжает, и все бывает по Его хотению.”[1524]

Вообще, замечали учители Церкви, отвергать промысел Божий значит вместе отвергать самое бытие Божие — ибо если есть Бог, Существо совершеннейшее, то Он непременно и промышляет о мире, а если не промышляет, то и не существует.[1525]

[1515] Другие, относящиеся сюда, тексты: Пс. 103:5-28; 134:6. 7; 146:4; Ис. 10:13; 40:26; Тер. 5:22; 23:23, 24; 31:36, 37; Сир. 42:21-24, 26; Деян. 17:25. 28; Рим. 11:36; 1 Тим. 6:13.

[1516] Каковы были последователи школ: Аристотелевой *(Origen.* in Ps. XXXV, 6), Епикурейской *(Lucret.* Rer. nat. V, 196; VI, 389; *Plin.* Hist. nat. II, 7) и Стоической (Cfr. *Marc. Aurel.* de se ipso, VII, 7).

[1517] Гностиков, манихеев и других. См. выше примеч. 1511.

[1518] De offic. 1, c. 13.

[1519] *Theodoret.* contra haer. lib. V, c. 10, в Христ. Чт. 1844, IV, 224.

[1520] Точн. излож. прав. веры, кн. II, гл. 29, стр. 125. Туже мысль выражали еще прежде и другие учители, например: а) *Феофил антиохийский:* πρόνοιαν έάν έιπω, άγαθωσύνην άύτοῦ λέγω (Ad Autol. I, p. 71) и б) *Немвзий:* άλλως τε άγαθός έστίν ό Θεός άγαθός δέ ών, ένεργετικός, εί δέ ένεργετικός, καί προνοητικός (de nat. homin. c. 42).

[1521] *Nemes.* de natur. homin. c. 44.

[1522] *Augustin.* in Joann. Tract. II, n. 10, in Patrolog. curs. compl. T. XXXV, p. 1393. Срав. слова Григория Великого, представленные далее в примеч. 1552.

[1523] In Joann. homil. V, ad verba: *in ipso vita erat.*

[1524] *Иоанн Дамаскин.* Точн. излож. прав. веры кн. II, гл. 29, стр. 124-125.

[1525] Климент Александрийский замечает: “очевидно, что всякий, не признающий Промысел, более достоин наказания, нежели опровержения, и — есть по истине безбожник” (Strom. VI, p. 486). Лактанций говорит еще сильнее против Епикура: si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter ei potest divipitas attribui, nisi et praeterita teneat, et praesentia sciat, et futura prospiciat. Cum

Обращаясь к миру, учители и писатели Церкви преимущественно останавливали внимание на том:

1) Что без промысла Божия мир не мог бы существовать сам собой, будучи воззван к бытию из ничтожества и постоянно находясь над тем же ничтожеством. Мысль эту выражают:

а) *Лактанций:* “природа, если удалить от нее провидение и могущество Творца, есть совершенное ничто;”[1526]

б) *Афанасий Великий:* “естество тварей, как произведенное из ничтожества, само по себе изменчиво, непрочно, смертно...; посему, чтобы все созданное, по своему состоянию изменчивое и разрушимое, действительно не разрушилось, и мир не обратился в прежнее ничтожество, Создавший все своим вечным Словом и давший естество тварям не предоставил их самим себе, дабы не обратились в прежнее ничтожество, но по доброте своей, хранит их и управляет ими Словом своим, которое само есть Бог;”[1527]

в) *Кирилл Александрийский:* “все оживляет Создатель всяческих, будучи жизнью по самой природе, и непостижимым образом вливая во все силу свою, ибо иначе и не могут быть соблюдены и удержаны в бытии существа, принявшие начало свое из ничего; иначе они вдруг обратились бы в свое естество, т.е. в ничтожество;”[1528]

г) *Августин:* “могущество Творца и сила Всесильного и Всесодержащего есть причина существования всякой твари; и если бы эта сила когда либо перестала управлять тварями, то вдруг перестали бы существовать и виды их, и погибла бы вся природа. Ибо хотя у нас на земле воздвигнутое здание стоит даже после того, когда строитель, окончив свою работу, оставит его и отойдет, но мир не мог бы стоять и на мгновение ока, если бы Бог отъял от него свое промышление.”[1529]

2) Что без промысла Божия в мире не могло бы сохраняться того изумительного порядка, какой замечается, напротив все выступило бы из своих пределов, пришло бы в расстройство и хаос. Так рассуждают: святой Григорий Богослов, блаж. Августин, блаж. Феодорит и другие. Первый говорит: “мы должны веровать, что есть промысл, все содержащий и все связывающей в мире — ибо для тех существ, для которых необходим Творец, необходим вместе и Промыслитель; иначе мир, носимый случаем, как вихрем корабль, должен бы был, по причине беспорядочных движений вещества, мгновенно разрушиться, рассыпаться и возвратиться в первоначальный хаос и неустройство.”[1530] Второй пишет: “ни на один день не перестает Бог от дела управления тварями, дабы они тотчас же не уклонились от своих естественных путей, которыми ведутся и направляются к тому, чтобы достигнуть полноты своего развития, и каждой оставаться в своем роде тем, чем есть. А они, подлинно, перестали бы быть чем либо, если бы от них отнято было то движение Божией премудрости, которым управляет Господь *на пользу* (Прем. 8:1).”[1531] Наконец, блаж. Феодорит рассуждает так: “неверующие в бытие промысла и безумно утверждающие, что мир, состоящий из неба и земли, без кормчего носится в таком согласии и порядке, мне кажется, тоже делают, как если бы кто, сидя на корабле, и переплывая море, и видя, как кормчий распоряжается веслами и по надлежащему правит кормилом, — стал утверждать явную ложь, будто не стоит кормчий на корме, корабль не имеет весел, не направляется движением кормила, но несется сам собой, сам собой преодолевает стремление волн, побеждает нападение ветров, не нуждается в помощи корабельщиков или кормчего, который бы всем гребцам давал нужные приказания. Так думающие, явно и несомненно видя Владыку вселенной, который управляет созданным от Него творением, и все ведет и движет в согласном порядке..., произвольно слепотствуют

---

igitur providentiam sustulit, etiam Deum negavit esse. Cum autem Deom esse professus est, et providentiam simul concessit. Altorum enim sine altero nec esse prorsus, nec intelligi potest (De ira Dei cap. 9; cfr. cap. 4, in Patrolog. Curs. compl. T. VII, p. 98 et 86).

[1526] De falsa sapientia lib. III, c. 28, in cit. Patrolog. T. VI, p. 437.

[1527] Orat. contra gent. n. 41, in Opp. T. I, p. 40, ed. Paris. 1698.

[1528] In Joann. lib. IX; p. 793.

[1529] De Genes. ad litt. IV, c. 12, n. 22.

[1530] Слово о любви к бедн., в “Творениях Святых Отцов,” II, 39.

[1531] De Genes. ad litt. IV, c. 12, n. 23.

или бесстыдно поступают, и получая дары Промысла, в тоже время бесчестят их, и чем наслаждаются, тем самым вооружаются против Промыслителя.”[1532]

§ 98. Действительность каждого из действий Промысла Божия

Приписывая Богу вообще промышление о мире, Священное Писание и вслед за ним учителя Церкви приписывают Ему, в частности, и каждое из действий промысла, как-то:

1) Сохранение тварей. В Священном Писании это проповедуют —

а) Псалмопевец во всем 103 псалме, и особенно в следующих стихах: *все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время* (27); *Даешь им — принимают, отверзаешь руку Твою — насыщаются благом* (28); *скроешь лице Твое — мятутся, отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются;* (29); *пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли* (30);

б) пророк Исаия: *поднимите глаза ваши на высоту небес и посмотрите, кто сотворил их? Кто выводит воинство их счетом? Он всех их называет по имени: по множеству могущества и великой силе у Него ничто не выбывает* (Ис. 40:26);

в) апостол Павел: Бог *не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17:25); *Он* (Сын Божий) *есть прежде всего, и все Им стоит* (Колос. 1:17).

Из учителей и писателей Церкви тоже самое повторяют, например:

а) *Афинагор:* “необходимо, чтобы признающие Бога Творцом всего, приписывали Его премудрости и правде и сохранение (φυλακήν) всего существующего, если желают остаться верными собственным началам;”[1533]

б) *Василий Великий:* “всякое сотворенное естество, и видимое и умопредставляемое, для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении;”[1534]

в) *Афанасий Великий:* “всемощное и святейшее Слово Отца, обтекая все, и повсюду проявляя силы свои, и освещая все видимое и невидимое, все содержит и объемлет в Себе, так что ничего не оставляет непричастным силы своей, но все и чрез все, каждое существо порознь, и все существа вместе, оживляет и сохраняет;”[1535]

г) *Иероним:* “будем знать, что мы ничто, если бы Бог сам не сохранял в нас то, что даровал нам, как говорит Апостол: *не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего* (Рим. 9:16).”[1536]

2) Содействие или попущение тварям. Мысль о содействии Божием тварям, особенно тварям нравственным, выражает Священное Писание, когда говорит, что Бог *держа все словом силы Своей* (Евр. 1:3), *все животворящим* (1Тим. 6:13); что хотя между существами сотворенными *действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех* (1Кор. 12:6); что *Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению* (Фил. 2:13), *мы Им живем и движемся и существуем* (Деян. 17:28). Мысль о попущении Божием выражается, например, у св. апостола Павла, когда он пишет о язычниках: *то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте* (Рим. 1:24), и далее: *потому предал их Бог постыдным страстям* (26), и еще: *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства* (28); или, когда он говорит об Иудеях: *Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат* (Рим. 11:8), *заключил Бог в непослушание* (32).[1537] Так же учат ев. Отцы и учители Церкви:

[1532] De provid. Orat. II, in T. IV, p. 332-333.

[1533] De resurrect. mort. p. 55, ed. 1559.

[1534] О Святом Духе гл. 8, в “Творениях Святых Отцов,” VII, 259.

[1535] Orat. contra gent. n. 42.

[1536] Epist. XLIII, n. 6 ad Ctesiph. adversus Pelag.

[1537] “Изречения: *всех заключил Бог в непослушание* (Рим. 11:32); и еще: *Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат* (Рим. 11:8), надобно понимать не так, как бы сам Бог производил все сие, но так, что Он только попустил; потому что человеку дана свобода, и доброе дело должно быть непринужденно” *(Иоанн Дамаскин,* Точн. Излож. пр. веры, кн. IV, гл. 19, стр. 282).

а) *Иоанн Златоуст:* “все управляется промыслом Божиим; но одно бывает по допущению (συγχωροῦντος) Бога, а другое при Его содействии (ενεργούντος)”[1538] и в другом месте: “знай, что Бог все устрояет, о всем промышляет, что мы свободны, что Бог в одном содействует нам, другое только попускает, что Он не желает никакого зла, что не по Его только воле все случается, но и по нашей — всякое зло только по нашей, всякое добро по нашей воле и вместе по Его содействию;”[1539]

б) *Дорофей:* “все бывающее бывает или по допущению Божию, или по благоизволению;”[1540]

в) *Феодорит:* “ничто не происходит без воли Божией; но или Бог содействует во благом, или попускает бедствия за прежде бывшие грехи;”[1541]

г) *Дамаскин:* “зависящее от промысла бывает или по благоизволению, или по попущению Божию. По благоизволению бывает все то, что беспрекословно хорошо; по попущению же противное... Выбор дел зависит от нас; результат же дел добрых — от Божия содействия — потому что Бог по предведению своему праведно содействует избирающим доброе правой совестью; а конец дел худых зависит от оставления человека Богом, так как Бог праведно оставляет человека по тому же предведению.”[1542]

3) Управление тварями. Об этом действии Божием говорится в следующих местах Священного Писания.

1Пар. 29:11-12. *Твое, Господи, величие, и могущество, и слава, и победа и великолепие, и все, что на небе и на земле, Твое: Твое, Господи, царство, и Ты превыше всего, как Владычествующий. 12 И богатство и слава от лица Твоего, и Ты владычествуешь над всем, и в руке Твоей сила и могущество, и во власти Твоей возвеличить и укрепить все.*

Дан. 2:21. *Он изменяет времена и лета, низлагает царей и поставляет царей; дает мудрость мудрым и разумение разумным*

Прем. 8:1. *Она* (премудрость Божия) *быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу*.

Прем. 14:3. *Промысл Твой, Отец, управляет кораблем, ибо Ты дал и путь в море и безопасную стезю в волнах*.

Мф. 11:25. *Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли*.

1Тим. 1:17. *Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков.*

Откр. 17:14. *Он есть Господь господствующих и Царь царей* (срав. 1Тим. 6:15).

Это действие Божие проповедуют и учители Церкви:

Святой Григорий Богослов: “да не дивятся сему не постигающие недомыслимой глубины Божиих распоряжений, по которым все совершается! Да не дивятся предоставляющие мироправление Художнику, который, конечно, премудрее нас, и творение свое ведет к чему и как Ему угодно, без всякого же сомнения к совершенству и уврачеванию, хотя врачуемые и огорчаются! По таким распоряжениям и он (Юлиан) не возбужден на зло (Божество, по естеству доброе, нимало невиновно во зле, и злые дела принадлежат произвольно избирающему злое), но не удержан в стремлении.”[1543]

Святой Иоанн Златоуст: “Что всем управляет Промысел, это можно видеть из того, что бывает у нас. Ибо ничего не бывает без промышления, но и стада, и все прочее имеет нужду в управлении. А что и прежде все происходило не случайно, это показывает геенна, показал — и бывший при Ное потоп, огонь, потопление Египтян, события случившиеся в пустыне.””[1544]

Святой Кирилл Иерусалимский: “божественное Писание и учение истины признают единого Бога, который хотя над всем владычествует своим могуществом, но многое также терпит по своему изволению. Он владычествует и над идолопоклонниками; но терпит их по своему незлобию. Владычествует и над

[1538] In Acta Apost. homil. XXIII, n. 4.
[1539] In II Epist. ad Timoth. cap. IV, homil. VIII, n. 4.
[1540] Doctrin. XIV, in Biblioth. Patr. Graeco-Lat. T. XII, p. 836, Paris 1644.
[1541] In cap. 38 Ezechielis.
[1542] Точн. изл. пр. веры, кн. II, гл. 29, стр. 125-127.
[1543] Слов. 1 на Юлиана, в Творениях Святых Отцов, I, 112.
[1544] In Epist. ad Colloss. c. II, homil. V.

отметающимися Его еретиками; но терпит их по великому своему снисхождению; владычествует и над диаволом, но и сего терпит; терпит не по слабости, так как бы побеждаем был от него... О всемудрое Божие провидение! Злую волю оно обращает в средство ко спасению верующих. Ибо как братоненавистное намерение братьев Иосифа оно обратило в средство собственного своего домостроительства, и, попустивши им продать по ненависти брата, открыло случай к возведению на царство того, кого оно само хотело, равно и диаволу попустило вести брань против людей, дабы победившие удостоились венцев, и дабы, по одержании победы, сам он, так как побежденный слабейшими, большему подвергся посрамлению, а люди более прославились, так как победившие того, кто был некогда Архангелом."[1545]

Святой Ефрем Сирин: "вижу здания, и заключаю о зиждителе, вижу мир, и познаю промысел; вижу, что корабль без кормчего тонет: видел, что дела человеческие ничем не оканчиваются, если Бог не управляет ими. Вижу город, и различное устройство гражданских обществ, и познаю, что все держится Божиим распоряжением. От пастыря зависит стадо, а от Бога все, что возрастает на земле. В воле земледельца отделение пшеницы от терний; в воле Божией благоразумие живущих на земле во взаимном их единении и единомыслии. В воле царя расположить полки воинов; в воле Божией — определенный устав для всего. На земле ничего нет невозглавленного, потому что начало всему Бог. Реки от источников, а законы от Божией премудрости. Земля приносит плоды, но, если нет дождя с неба, ничего не может произвести сама от себя. День заключает в себе существенность света, но к совершению своему имеет нужду в солнце. Так и добрые дела производятся людьми, но в совершение приводятся Богом."[1546]

Блаж. Феодорит: "творением управляет Творец, и не оставил Он без управления корабля, Им построенного; но сам и кораблестроитель и садовник, возрастивший вещество. Он и вещество сотворил, и корабль построил, и постоянно управляет его кормилом."[1547]

§ 99. Действительность обоих видов Промысла Божия

Промысел Божий, со всеми своими действиями, простирается не только на мир вообще, на роды и виды существ, но и на каждое сотворенное существо в особенности, — т.е., есть промысел не только общий, но и частный.

Так учит Священное Писание, например:

а) в словах Псалмопевца: *очи всех уповают на Тебя, и Ты даешь им пищу их в свое время; открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению* (Пс. 144:15-16); или: *Пойте поочередно славословие Господу; пойте Богу нашему на гуслях. Он покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву [и злак на пользу человеку]; дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему (*Пс. 146:7-9);

б) в словах Премудрого: *любишь все существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел. И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою? Но Ты все щадишь, потому что все Твое, душелюбивый Господи* (Прем. 11:25-27);

в) в словах самого Спасителя: *да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45); *Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?* (6:26). *если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!* (6:30). *Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены* (10:29-30).

Так учат Святые Отцы и писатели Церкви:

[1545] Оглас. поуч. VIII, II. 4, стр. 146 по русск. перев.

[1546] Облич. себе самому и испов., в Творениях Святых Отцов, XII, 216.

[1547] De provid. Orat. 1, in T. VI, p. 325.

а) *Ириней:* “если бы кто спросил нас, все ли сотворенное и бывающее ведомо Богу, и по Его ли промыслу каждое из существ испытывает все, с ним случающееся, мы единогласно отвечали бы, что ничто из сотворенного, бывающего и имеющего быть не удалено от ведения Божия; напротив, по Его промыслу каждое из существ приемлет свойственные себе и природу, и устройство, и число, и качество, и решительно ничто не происходит случайно...”[1548]

б) *Афинагор:* “надобно знать, что ни на земле, ни на небе ничто не остается без попечения и без промысла; но попечение Творца равно простирается на все невидимое и видимое, малое и великое: ибо все творения имеют нужду в попечении Творца, равно как и каждое порознь, по своей природе и по своему назначению;”[1549]

в) *Климент Александрийский:* “учение, согласное с Христовым, и признает Бога Творцем всего, и промысел Его простирает даже на частные существа (μέχρι τών κατά μέρος);”[1550]

г) *Киприан:* “говорить, что ничто даже малейшее не бывает без воли Божией, не значит еще воздавать честь Богу, когда мы знаем и веруем, что Его мановением и изволением управляется все;”[1551]

д) *Кирилл Александрийский:* “к преимуществам Божеского естества относится и то, что Бог может разом и содержать все, и распростирать виды промысла своего о каждом существе даже на маловажные предметы.”[1552]

Так учит, наконец, и здравый разум. Если Бог не промышляет о всех своих созданиях, или, если промысел Его объемлет только великие предметы мира, только роды и виды существ, но не простирается на малые вещи и на каждое из неделимых, — то это возможно по двум причинам: или потому, что Бог *не может* промышлять о всех своих тварях, или потому, что *не хочет*. Но ни первой, ни последней причины допустить нельзя.

Если Бог *не может* промышлять о всех предметах мира и о всех существах его, каждом в особенности, то или потому, что не знает всех этих предметов и существ, вследствие их чрезвычайной многочисленности, или по недостатку премудрости и силы, чтобы распоряжаться и управлять столь многочисленными, разнородными, разнокачественными предметами и существами. Но Бог есть Существо совершеннейшее, то Он всеведущ, Он бесконечно-премудр, Он всесилен.

Если Бог *не хочет* промышлять о своих созданиях всех вообще и каждом в особенности, то или по недостатку доброты; или по беспечности и нерадению; или потому, что промышлять о малых предметах и существах неделимых недостойно Его величия. Но первые два предположения, очевидно, таковы, что их и на минуту не допустит ни один здравомыслящей. Что же касается до предположения последнего, более благовидного, на которое потому преимущественно и указывают признающие только общий промысел и отвергающие частный, то и с этим предположением согласиться никак нельзя. Ибо, во первых, если Бог не счел недостойным своего величия сотворить существа малые и неделимые, то, без сомнения, не может быть недостойным Его величия и промышление об них. Во-вторых, малыми и великими кажутся предметы и существа только для нас по сравнению их между собой; но пред Богом, Существом беспредельным, все они бесконечно малы. Следовательно, если недостойно величия Божия промышлять о существах и предметах, кажущихся только нам великими, то почему же недостойно Его промышлять о предметах и существах, представляющихся нам малыми? Или иначе: великими и малыми являются предметы только сравнительно между собой и по нашим понятиям; но пред беспредельным величием Творца и Вседержителя нет ничего великого, равно как пред беспредельной Его добротой ничто

[1548] Contr. haeres. II, c. 26, и. 3.
[1549] De resurr. mortuor. p. 56, ed. 1559.
[1550] Strom. 1, c. II; cf. IV, c. 6. 12.
[1551] Epist. lib. I, epist. 3.
[1552] Lib. Thesavr. XXII, p. 306. Замечательны также слова: а) *блаж. Августина:* Qui (Deus) non solum coelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemtibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace derelinquit... (De civit. Dei V, c. 11); б) *Григория Великого:* Qui summa regit, etiam extrema non deserit, quia sic impenditur maximis, ut tamen haec eadem cura regiminis non praepediatur a parvis; qui enim ubique praesens, et ubique aequalis est, etiam in dissimilibus sibi ipsi dissimilis non est; aeque ergo omnia respicit, seque cuncta disponit, qui in omnibus locis praesens, nec localiter tenetur, nec varia curando variatur (Lib. XXVII, c. 18, n. 35 in cap. 37 Job.).

не мало, из того, чему Он сам благоволил даровать бытие. В-третьих, самые великие предметы мира состоят из частей малых, и самые обширные роды и виды существ суть только умопредставляемые совокупности неделимых, которые одни существуют на опыте. Что же будет теперь промысел общий, если нет частного, и можно ли отделить первый от последнего? В четвертых, известно, что великие события в мире происходят часто от причин, невидимому, самых маловажных, например, от искры — пожары, истребляющее целые многочисленнейшие города, от несогласия немногих лиц — страшные войны народов. Как же возможен промысел общий, если нет частного? Поэтому-то промысел Божий, и общий и частный, признавали не только христианские мыслители,[1553] но и здравомыслящие язычники.[1554]

§ 100. Участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле Промысла

Как дело творения, так точно и дело промышления, православная Церковь равно приписывает всем Лицам Пресвятой Троицы: Бога Отца называет *Вседержителем* (никео-цареградский Символ); Бога Сына — *мудростью*, *содержащею состав всего* (Символ Григория Чудотворца); Бога Духа Святого — *Господом животворящим и жизнью, в которой причина живущих* (в тех же Символ).[1555]

Это учение заимствовано из Священного Писания, где также промышление о мире равно усвояется всем трем Лицам Божества, и именно:

1) Богу Отцу. Например, в словах Спасителя: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). *Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45). *Воззрите на птицы небесных, яко не сеют, ни жнут, ни собирают? в житницы, и Отец ваш небесный питает их* (6:26). *Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры* (6:28-30). *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него (*Ин. 3:16-17). *Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам* (Ин. 16:23; срав. Ин. 14:16,23,26; 15:1,2; 17:11,15,17; Рим. 1:7; 2Кор. 1:4).

2) Богу Сыну. *Он есть прежде всего, говорит о Нем святой Апостол, и все Им стоит* (Кол. 1:17), *держа все словом силы Своей* (Евр. 1:3). *Отец Мой доныне делает, и Я делаю*, свидетельствует и сам Сын Божий (Ин. 5:17). *Я с вами во все дни до скончания века* (Мф. 28:20; срав. Ин. 1:9-13; 10:16; Еф. 1:22; 2:20; Кол. 2:19).

3) Богу Духу Святому. Промышление Его о мире физическом проповедует Псалмопевец в своем воззвании к Богу Отцу: *все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают, отверзаешь руку Твою — насыщаются благом; скроешь лице Твое — мятутся, отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли (*Пс. 103:27-30). Промышление о мире нравственном проповедует Апостол: *дары различны, но Дух один и тот же... каждому дается проявление Духа на пользу... Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12:4,7,11).

Тоже самое учение об участии всех Божеских Лиц в деле Промысла излагают Святые Отцы и учители Церкви:

а) *святой Афанасий Великий:* “Отец все делает чтрез Сына в Духе Святом, и таким образом сохраняется единство Святой Троицы, и в Церкви проповедуется един Бог, *Который над всеми, и через*

[1553] Самые умственные соображения о бытии того и другого Промысла, нами изложенные, можно встречать *у блаж. Феодорита* (De Provid. Orat. II, p. 38, ed. Morel.), и *у Немезия* (de natur. hom. c. 44).

[1554] *Plato,* de legibus X; *Ammon.* in libr. Aristotelis de interpret. p.12, ed. *Alci; Plotin.* En n. IV, lib. 8, c. 2.

[1555] Равно и в Богослужебных книгах она приписывает дело Промысла: а) и *Богу Отцу:* “Господи Вседержителю, Боже сил и всякия плоти, в вышних живый, и на смиренные призираяй, сердца же и утробы испытуяй...; приими моления наша” (Канон, л. 5 на обор., М. 1843); б) и *Богу Сыну:* “носящи на руках Христа, манием носящого всяческая, сего, яко Сына твоего умоли” (Общ. Мин. л. 88, М. 1834); в) и *Богу Духу Святому:* “Святому Духу всякое благодарение, якоже Отцу и Сыну сообластает, в нем же вся живут и движутся” (Октоих, ч. 1, л. 167, М. 1838).

всех, и во всех нас (Еф. 4:6), — *над всеми*: как Отец, как начало и источник; *через всех:* это — через Сына; *во всех:* это — в Духе Святом;"[1556]

б) *святой Василий Великий:* "Божеский Дух всегда окончательно совершает все происходящее от Бога чрез Сына;"[1557] и в другом месте: "дух во всяком действовании соединен и неразделен с Отцом и Сыном; вместе с Богом, который производит разделение служений, сопребывает и Святой Дух, который полновластно домостроительствует в раздаянии дарований по достоинству каждого;"[1558]

в) *святой Григорий Богослов:* "Господство именуется Богом, хотя состоит в трех высочайших: Причине, Зиждителе, Совершителе, то есть, Отце, Сыне и Святом Духе;"[1559]

г) святой *Кирилл Александрийский:* "все совершается Богом Отцом чрез Сына в Духе Святом;"[1560]

д) *блаженный Августин:* "уразумев, насколько дано нам в настоящей жизни, Троицу, мы несомненно веруем, что всякая, и разумная, и душевная, и телесная, тварь получила бытие, и имеет свой вид, и премудро управляется одной и той же зиждительной Троицей, не так впрочем, что одну часть всего создания произвел Отец, другую Сын, третью Дух Святой, но и все вообще и в частности каждое естество сотворил Отец чрез Сына в даянии (dono) Духа Святого;"[1561]

е) *святой Иоанн Дамаскин:* "Бог (Отец) творит мыслью, и сия мысль становится делом, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом."[1562] Объяснить, почему в деле Промысла участвуют все три Лица Божества, верующему не трудно. Это потому, что промышление о мире есть действие всеведения, вездесущия, премудрости, всемогущества и доброты Божией — таких свойств, которые равно принадлежать всем Лицам Пресвятой Троицы.

§101. Отношение Промысла Божия к свободе нравственных существ и злу, существующему в мире

Хотя промысел Божий объемлет все в мире и всем управляет, но так, что свобода нравственных существ от этого нимало не нарушается, и разные виды зла, существующего в мире, не делают никакого нарекания на Мироправителя.

1. Промысел Божий не нарушает свободы нравственных существ. В этом удостоверяют нас как Слово Божие, так и собственное сознание и разум, которые равно говорят и то, что все мы постоянно состоим под промыслом Божиим (см. §§81,93), и то, что все мы свободны в своих нравственных действиях (§§ 97-99). А каким образом промысел Божий, при всех своих распоряжениях в нравственном мире, не нарушает свободы духовных существ, этого хотя вполне объяснить мы не можем, но в некоторой степени можем приближать к нашему разумению.

а) Бог есть Существо неизменяемое, всеведущее, премудрое. Как неизменяемый, Он, благоволивши однажды даровать разумным тварям своим свободу, не может изменить своего определения и стеснять ее или совершенно уничтожить. Как всеведущий, Он наперед знает все желания, намерения и действия свободных существ. А как бесконечно-премудрый, всегда найдет средства распоряжаться этими действиями так, чтобы свобода действующих оставалась неприкосновенна.

б) Промысел Божий о тварях выражается в том, что Он хранит их, содействует или попускает им, и управляет ими. Когда Бог хранит нравственные существа, хранит их бытие и силы, тогда, без сомнения, Он не стесняет их свободы — это ясно само собой Когда содействует им в добре, также не стесняет свободы, — потому что действующими, т.е. избирающими и совершающими какой либо поступок, остаются они, а Бог только содействует или вспомоществует им. Когда Он попускает им совершать какое либо зло, еще менее стесняет свободу, а только предоставляет ей самой действовать, без Его помощи, по своему произволу. Наконец, управляя нравственными существами, промысел Божий собственно направляет их к той цели, для которой они сотворены, но правильное употребление их свободы в том и

[1556] Epist. I, ad Serapion. n. 28. И далее n. 30: ά γάρ τό πνεύμα έκάστψ διαιρεί, ταῦτα παρά τού πατρός διά τού λόγου χορηγείται.
[1557] Против Евном. кн. V, в "Творениях Святых Отцов," VII, 193.
[1558] О Святом Духе гл. 16, там же стр. 386.
[1559] Слово к пришедш. из Египта, в "Творениях Святых Отцов," III, 189.
[1560] De fide ad Reg. Serm. II, n. 51.
[1561] De vera relig. Cap. VII, n. 13 in patrolog. curs. compl. T. XXXIV, p. 129.
[1562] Точн. излож. пр. веры, кн. II, гл. 2, стр. 52.

состоит, чтобы они стремились к последней цели своего бытия. Следовательно, и управление Божие нимало не стесняет нравственной свободы, а только вспомоществует ей в ее стремлении к цели.

в) Нам известно по опыту, что и мы очень нередко своими словами, движениями и другими различными способами можем располагать своих ближних к тем или другим действиям, можем управлять ими, не стесняя однако их свободы — не тем ли более бесконечно-Премудрый и Всемогущий в состоянии найти средства управлять нравственными существами так, чтобы от этого нимало не страдала их свобода?..

2. Зло, существующее в мире, не служит нареканием Мироправителю.

Во-первых, зло нравственное, состоящее в *преступлении* нравственного *закона* Божия (Рим. 2:23), зависит не от Мироправителя, а от самих нравственных существ, которым Он, даровав свободу, только попускает творить грех, а вовсе не содействует.[1563] Напротив, в тоже время Он употребляет все меры, чтобы удержать их от греха, воспрещает его своими законами, угрожает за него наказанием преступникам (Исх. 20:1-18 и др.), действительно наказывает их (Быт. 7:7 и след.; 19:24-29; Исх. 17, 8. 14 и др.), располагает и устрояет обстоятельства так, чтобы ограничилась и уменьшилась сила совершенного уже греха, и произошли благие последствия (Быт. 50:20).[1564] Кроме того, для постепенного ослабления и истребления зла в мире, промышляющий о мире Господь не пощадил и средств сверхъестественных, даровал людям свое Откровение, посылал к ним Пророков, предал на смерть самого Единородного Сына своего, основал на земле свою Святую Церковь, ниспосылает всем свою спасительную благодать, творил и творит бесчисленные чудеса (срав. §§ 14,21).

Зло физическое, которое состоит в несовершенстве некоторых предметов, причиняющих вред и страдания существам мыслящим и чувствующим, —

а) само по себе, т.е. без отношения к этим существам, не есть зло, а служит еще и к совершенству целого и, может быть, необходимо или полезно для общего блага. Таковы, например, землетрясения, бури, вредные растения. Известно, что и яд, правильно употребленный, иногда служит лекарством, и черный цвет на картинах, в согласии с другими цветами, возвышает красоту целого.[1565] Мы потому только и называем нередко какие либо явления на земле злом физическим, что рассматриваем их отдельно, или по отношению к нам одним, а не в состоянии рассматривать их в составе целого и определить их значение.[1566] Если же —

б) рассматривать зло физическое, замечаемое нами на земле, по отношению к существам чувствующим и разумным, то надобно помнить, что оно явилось и существует, как следствие зла нравственного, допущенного первым человеком: *проклята земля за тебя,* человека (Быт. 3:17); *потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее* (Рим. 8:20); а по отношению собственно к человеку — есть естественное следствие его грехов и праведное наказание за них (§ 90). С другой стороны, промысел Божий употребляет это зло, явившееся вследствие грехопадения человека, как

[1563] *Tertull*. adv. Marcion. II, c. 14; *Clem. Alex.* Strom. 1, 17; *Athanas.* contra gent. c. 7; *Greg. Nyss.* Cathech. c. 5; *Augustin.* de Genes. contra Manich. II. c. 29, n. 43; *Иоанн Дамаскин,* Точн. изл. пр. веры. кн. II, гл. 29 и 30.

[1564] *Clem. Alex.* Strom. 1, 17; *Angustin.* de civitate Dei XXII, 2: multa fiunt quidem a malis contra voluntatem Dei, sed tantac est illo sapientiae tantaeque virtutis, nt in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa (Cfr. adv. Faust. XXII, 78).

[1565] Et divisit Deus, пишет блаж. Августин, inter lucem et tenebras, ne vel ipsae privationes non baberent ordinem suum. Deo cuncta regente, atque administrante: sicut in cantando interpositiones silentiorum, certis moderatisque intervallis, quamvis vocum privationes sint, bene tamen ordinantur ab iis, qui cantare sciunt, et svavitatis universae cantilenae aliquid conferunt; et umbrae in picturis eminentiora quaeque distinguunt, ac non specie, sed ordine placent (de Genes. ad litt. imperf. c. 5). И в другом месте: sicut contraria eontrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia, contrariorum oppositione saeculi pulchritudo commendatur (de civit. Dei XI, c. 18).

[1566] "Что кажется нам неровным, говорит святой Григорий Богослов, без сомнения, изравнивается у Бога. Подобно сему в теле есть части выдавшиясе и впалые, великие и малые, также на земле есть места возвышенные и низкие; но все сие, во взаимном соотношении, образует и представляет нашим взорам прекрасное целое. Равно и у художника, сначала нестройное и неровное вещество, потом является весьма искусно обделанным, когда из него устроится какое нибудь произведение, после чего и мы, увидев это произведение во всей красоте его, понимаем и признаем искусство художника. Так не будем же почитать Бога таким несовершенным художником, каковы мы; не будем находить неустройства в управлении миром, потому единственно, что нам неизвестен образ у правления" (Слово о любви к бедным, в "Творениях Святых Отцов," II, 37).

средство для призывания грешников к покаянию и обращению на путь истины (3Цар. 9:9; 2 Пар. 33:12. 13; Неем. 9:27; Дан. 4:30), для удержания людей от падений (Пс. 118:71; 2Кор. 1:9), для очищения от грехов (Прит. 17:3), для усовершения в добродетели (Иак. 1:2-4; Рим. 3:3; 2 Фес. 1:4).

"Болезни в городах и народах, рассуждает святой Василий Великий, сухость в воздухе, бесплодие земли и бедствия, встречающиеся с каждым в жизни, пресекают возрастание греха. И всякое зло такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол. Ибо и телесные страдания и внешние бедствия измышлены к обузданию греха. Итак Бог истребляет зло, а не от Бога зло. И врач истребляет болезнь, а не влагает ее в тело. Разрушения же городов, землетрясения, наводнения, гибель воинств, кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли, или моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтобы уцеломудрить оставшихся; потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями."[1567] Само собой разумеется, что и в этом отношении, по ограниченности своего разума, мы весьма часто бываем не в состоянии постигнуть те сокровенные планы, по которым премудрый Промысел попускает чувствующим существам терпеть зло физическое.

§102. Нравственное приложение догмата

Вера в промысел Божий, пекущийся о всех и о всем в мире, научает нас:

1. Славословить и благодарить нашего Господа и Владыку, как общего Отца всех тварей, который единственно по бесконечной благости даровал им бытие, единственно по той же самой благости и промышляет об них.

2. Возлагать всю свою надежду на Бога, в полном убеждении, что все, что ни случится с нами, Он премудро устроит к нашему благу.

3. Обращаться к Нему с молитвой в наших нуждах, и при этом памятовать слова Спасителя: *если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него* (Мф. 7:11).

4. Внимательно и благоговейно наблюдать пути промысла Божия в нашей собственной жизни, и со всем усердием сообразовать с ними свое поведение.

5. По примеру нашего небесного Отца, который, промышляя о мире, *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45), благодетельствовать всем, не только друзьям своим, но и врагам.

2. О Промысле Божием по отношению к главным видам творений божиих

2.1. К миру духовному

§ 103. Связь с предыдущим и точки зрения на предмет

Из общего учения о промысле Божием, объемлющем собой весь мир, естественно вытекает и частное учение о промысле Божием по отношению к миру духовному, к миру вещественному и к миру малому — человеку. Но некоторые черты этого частного учения таковы, что они совершенно ясны и понятны при свете общего учения, вышеизложенного, а потому не требуют дальнейшего раскрытия, например, та мысль, что Бог, сохраняющий весь мир от уничтожения, хранит в частности и мир духовный; или та, что в промышлении и о мире вещественном участвуют все Лица Пресвятой Троицы. Другие же части, хотя и они основываются на общем учении о Промысле, для большей ясности и удобопонятности для нас, или по своей многосложности и близости к нам, требуют подробнейшего изложения.

[1567] Беседа о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях Святых Отцов," VIII, 150; срав. 146.

Так, говоря о промысле Божием по отношению к миру духовному, состоящему из ангелов добрых и ангелов злых, православная Церковь учит, с одной стороны, что Бог содействует ангелам добрым и управляет ими сообразно с целью их бытия; а с другой, что Он только попускает злую деятельность ангелов злых, и, но возможности, ограничил и ограничивает ее, направляя, притом, к добрым последствиям.

§ 104. Бог содействует ангелам добрым

Учение Церкви о содействии Божием ангелам добрым можно видеть в следующих словах: “Они (чины ангельские) поставлены в таком порядке, что низшие ангелы получают просвещение и благодеяния Божии чрез высших. Сии ангелы утвердились в благодати Божией навсегда; поелику они не согласились с денницею восстать на Бога, то и получили ею благодать так, что не могут уже грешить, впрочем не по естеству своему, но по благодати Божией» (Прав. испов. ч. 1, отв. на вопр. 20). То есть:

1. Бог содействует уму ангела в его стремлениях к истине, сообщая ему просвещение и откровения от Себя. Эта мысль имеет основания в тех местах Священного Писания, где говорится:

а) что ангелы обитают на небесах (Мф. 22:30; Марк. 13:32), окружают престол Божий (Ис. 6:2), и *всегда видят лице Отца Моего Небесного* (Мф. 18:10); следовательно, непосредственно познают Бога, а в Нем и все вещи;

б) что *Бог есть свет* духовный (1Ин. 1:5), *свет вечный* (Ис. 60:19-20); след., распространяя свои лучи, прежде и более всего освещает ими премирных духов, окружающих престол Его;

в) наконец, что Бог нередко открывает ангелам волю свою и особенным образом или по особенным случаям, для сообщения ее людям (Дан. 9:21,27; Лук. 1:26-38 и др.).

Святые Отцы и учители Церкви повторяли эту мысль очень нередко, например:

а) *святой Григорий Богослов:* “таков (т.е. выше страстей), во-первых, пресветлый великий Бог, а по Нем таковы же и Божии служители, которые стоят близ высокого престола, приемлют на себя первый луч чистого Бога, и, просветленные им, преподают свет и смертным;”[1568] и в другом месте: “сии (ангельские) природы, как воспел бы о них иной, или от первой Причины озаряются чистейшим озарением, или, по мере естества и чина иным способом приемлют иное озарение; они так вообразили и напечатлели в себе Благо, что соделались вторичными светами, и посредством излияний и передачи первого Света могут просвещать других;”[1569]

б) *Святой Афанасий Великий:* “престолы, серафимы и херувимы поучаются непосредственно от Бога, как высшие из всех и ближайшие к Богу; потом они поучают и прочие чины, и таким образом по порядку высшие учат низших;”[1570]

в) *святой Ефрем Сирин:* “когда небесные духи желают узнать что либо о Сыне, то обращаются с вопросами своими к высшим ангелам, а эти научаются по мановению от Духа;”[1571]

г) *блажен. Августин:* “*Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*” (Иоан.1:9), — этот же свет просвещает и всякого светлого ангела, да будет он светом не в себе, но в Боге; а лишь только ангел отвращается от Бога, — делается темным, как и все так называемые темные духи, которые ныне уже не свет в Господе, но мрак сами в себе, будучи лишены причастия вечного Света;”[1572]

[1568] Плач о страд. души своей, в “Творениях Святых Отцов,” IV, 313.

[1569] Слово о Богословии 2-е, там же III, 50-51; срав. IV, 235: “как солнечный луч из безоблачного неба, встретившись с видимыми еще отражающими его облаками, из которых идет дождь, распростирает многоцветную радугу, и весь окружающей эфир блещет непрерывными и постепенно слабеющими кругами, так и природа светов поддерживается в бытии тем, что высочайший Свет лучами своими непрестанно осиявает умы низшие;” III, 20: “не знаю, возможно ли сие природам высшим и духовным, которыя, будучи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, может быть, видят, если не вполне, то совершеннее и определеннее нас, и притом, по мере своего чина, одни других больше и меньше.”

[1570] De communi ess. Patr., Fil. et Spir. S. n. 52: ἀμέσως παρά Θεοῦ μανθάνουσιν...

[1571] Advers. Scrutat. Serm. V.

[1572] De civit. Dei XI, 9, in Patrolog. curs. compl. T. XLI, p. 325.

д) *святой Иоанн Дамаскин:* “ангелы суть вторые светы умные, заимствующее свое просвещение от первого и безначального Света”...; и далее: “все ангелы сотворены Словом и прияли совершенство от Святого Духа посредством освящения, сделавшись причастными просвещения и благодати, по мере достоинства и чина...; освящение имеют они не из собственного существа, но от Духа; пророчествуют по благодати Божией....; различаются друг от друга просвещением и степенью, или имея степень соответственную просвещению или соразмерно степени участвуя в просвещения, и просвещая друг друга по преимуществу чина или естества. Но известно, что высшие сообщают низшим просвещение и знание.”[1573]

2. Бог содействует свободной воле ангелов в ее деятельности своей всесильной благодатью, при помощи которой они уже столь утвердились в добре, что не могут пасть и навсегда останутся добрыми. Первая половина мысли сама собой вытекает, с одной стороны, из того, что и ангелы, как существа ограниченные, не имеющие *жизнь в Самом Себе* (Ин. 5:26), а получившие ее от *источника жизни* (Пс. 35:10), необходимо нуждаются, для продолжения своей жизни и деятельности, в постоянном подкреплении от Бога, и, подобно всем тварям, чают к Нему, чтобы Он *дал им пищу* (Пс. 103:27), каковой может быть для них только благодать Божия. А с другой стороны — из того, что Бог, как учит Священное Писание, *держит все,* Следовательно, и ангелов, *словом силы Своей* (Евр. 1:3), *все* животворит, следовательно, и ангелов (1Тим. 6:13; Неем. 9:6); что *в Его руке душа всего живущего* (Иов. 12:10), и хотя в мире существуют *разделения духовных дарований и служений, и действ,* но *тот же* триипостасный *Господь, производящий все во всех* (1Кор. 12:4-6), следовательно, и в ангелах. Вторая же половина мысли, именно о непреклонности ангелов ко злу при помощи благодати, и утверждении их в добре навсегда, подтверждается местами Писания, где ангелы называются *служители* Бога *исполняющие волю Его* (Пс. 102:21; срав. Мф. 6:10), и Его *избранными Ангелами* (1Тим. 5:21), представляются живущими на небесах в присутствии самого Бога (Мф. 22:30), и наслаждающимися блаженным лицезрением Его (Мф. 18:10); и где говорится, что ангелы пребудут *святыми* даже при конце мира, когда, вместе с ними, явится Господь судить живых и мертвых (Мф. 25:31), и что они останутся членами Церкви торжествующей на небесах (Евр. 12:22-23), или царства славы, будущего существовать *во веки веков* (Откр. 22:5).

Из святых Отцов и учителей Церкви раскрываемую нами мысль с особенной силою выражают:

Святой Василий Великий: “Они (ангелы) неудобопреклонны к греху, будучи, немедленно, как бы некоторым составом, покрыты освящением, и по дару Святого Духа имея постоянство в добродетели.”[1574] “Начала и власти, и всякая подобная тварь, имеющая в себе святыню вследствие внимательности и тщательности, не могут, по всей справедливости, быть названы святыми от природы, потому что, возжелав добра, по мере любви к Богу приемлют они и меру святости. И как железо, положенное в средину огня, не перестает быть железом, но будучи раскалено до сильнейшего сходства с огнем, и приняв в себя все свойства огня, и цветом и действиями подходить к огню, так и сии святые Силы, вследствие общения со Святым по естеству, имеют в себе святыню, которая проникла уже все их существо, и соединилась с их природой. Различие же у них с Духом Святым то, что в Духе святость есть естество, а в них — освящение по причастию.”[1575]

“Если отнимем мысленно Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства; все придет в смешение, жизнь их сделается незаконосообразной, безчинной, неопределенной. Ибо как ангелы, не приняв силы от Духа, скажут: *слава в вышних Богу* (Лук. 2:14)? *никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1Кор. 12:3).” “Как ночью, если вынесешь свет из дому, глаза твои делаются слепы, силы остаются в бездействии, достоинство вещей не познается, а золото и серебро одинаково с землей попираются по неведению, так и для умных Чинов невозможно, чтобы жизнь их пребывала сообразной с законом без Духа, равно как невозможны благоустройство в войске без тысяченачальника и согласие в лике поющих без управителя хора, приводящего их в стройность. Как сказали бы серафимы: *свят, свят,*

[1573] Точн. изл. прав. веры, кн. II, гл. 3, стр. 54, 55.
[1574] Бесед. на 32-й псал., в “Творениях Святых Отцов,” V, 271-272.
[1575] Против Евном. кн. III, в “Творениях Святых Отцов,” VII, 134.

свят (Ис. 6:3), если бы не были научены Духом, сколько кратное возглашение сего славословия благочестно? Посему, если хвалят Бога все ангелы Его, и хвалят Его все силы Его, то по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи тысяч ангелов и тьмы тем служащих, то силой Духа совершают они непорочно дело своего служения. Поэтому вся оная пренебесная и неизреченная стройность, как в служении Богу, так и во взаимном между собой согласии премирных сил, не может быть сохранена иначе, как под управлением Духа.

Так в созидании Дух Святой присущ тварям не постепенно усовершаемым, но с минуты сотворения уже совершенным, и сообщает им от Себя благодать к совершению и восполнению каждого существа (τής ὑποστάσεως)."[1576]

Святой Григорий Богослов: "вовсе не грешить свойственно Богу — первому и несложному естеству (ибо простота мирна и безмятежна), и также, осмелюсь сказать, естеству ангельскому, или естеству ближайшему к Богу, по причине самой близости."[1577] "Хотел бы я сказать, что они неподвижны на зло и имеют одно движение к добру, как сущие окрест Бога (ибо земное пользуется вторичным озарением); но признавать и называть их не неподвижными, а неудободвижными, убеждает меня денница по светлости, а за превозношение ставший и называемый тьмой, с подчиненными ему богоотступными силами, которые через свое удаление от добра стали виновниками зла, и нас в оное вовлекают."[1578] "Дух Святой действовал, во первых, в ангельских и небесных силах, в тех, которые первые по Боге и окрест Бога, ибо их совершенство и озарение, и неудободвижимость или недвижность ко злу не от иного кого, как от Святого Духа."[1579]

Святой Кирилл Иерусалимский: "Ты видел Его (Духа Святого) силу, действующую во всем мире; не останавливайся на земле, но возносись на высоту; вознесись умом на первое небо, и посмотри там на многие мириады ангелов. Вознесись мыслями, если можешь, и выше. Посмотри на архангелов, посмотри на сих духов, посмотри на силы, посмотри на начала, посмотри на власти, посмотри на престолы, посмотри на господствия. Утешитель для всех их — Правитель от Бога и учитель и Освятитель."[1580] "Он имеет жизнь, самобытие; говорить, действует, и всех разумных существ, от Бога чрез Христа сотворенных, т.е. ангелов и человеков, есть Освятитель."[1581]

Амвросий: "Как освящая Апостолов, Дух Святой не сделался причастником человеческого вещества, так и освящая ангелов, начальства и власти, не приобщается твари. А кто подумал бы, что ангелы имеют святость не от Святого Духа, но какую-то другую благодать по свойству своей природы, тот по истине признал бы ангелов низшими людей. Ибо если нельзя, как всяк согласится, сравнивать ангелов с Духом Святым и отвергнуть того, что Дух Святой изливается в сердца людей, и что освящение от Духа есть дар Божий, то, конечно, найдутся люди, имеющие наибольшее освящение, которых надобно будет поставить выше ангелов. Но так как ангелы посылаются на помощь людям (Евр. 1:14): то должно разуметь, что природа ангелов выше человеческой, и более приемлет в себя духовной благодати."[1582]

Святой Иоанн Дамаскин: "Ангелы не удобопреклонны ко злу, но не совсем непреклонны А ныне и вовсе непреклонны, но не по естеству своему, а по благодати и по всегдашней близости к единому благу."[1583]

[1576] О Святом Духе гл. 16, там же стр. 289, 290-291.

[1577] Слово на Святое Крещение, в "Творениях Святых Отцов," III, 276; срав. стр. 50: "есть умные силы и умы, природы чистые, беспримесные, непреклонные или неудобопреклоняемые ко злу, непрестанно ликовствующия окрест первой Причины."

[1578] Слово на Рождество Спасителя, там же стр. 241.

[1579] Слово на Святую Пятидесятницу, там же IV, 16. То же говорит об ангелах и святой Афанасий: ού τί γε διά τήν ίδίαν φύσιν (γεννητά), άλλά διά μόνου τού Χριστου έν άγίω πνεύματι (Contr. Arian. Orat. 1, II. 56).

[1580] Оглас. поуч. XVI, n. 23, стр. 362.

[1581] Оглас. поуч. XVII, n. 2, стр. 373. Cfr. *Cyrill. Alex.* de adorat. spir. et verit. lib. IX: άγγελοι γάρ καί άρχάγγελοι καί τά έτι τούτων έπέκεινα καί αύτά δέ τά χερουβίμ, καί έτέρως άγία πλήν, ότι διά μόνου τού Χριστού έν άγίφ πνεύματι.

[1582] De Spirit. S. 1, 7, n. 83, in Patrolog. curs. compl. T. XVI, p. 724.

[1583] Точн. излож. пр. веры, кн. II, гл. 3, стр. 56. Таже мысль у блаж. Августина: Deus erat simul in eis et condens naturam et largiens gratiam; undo sine bona voluntate, hoc est, Dei amore nunquam sanctos angelos fuisse credendum est (De civit. Dei XI, c. 9).

§ 105. Бог управляет ангелами добрыми в служение их Богу

Когда говорится, что Бог управляет ангелами, как и вообще своими тварями: этим выражается, что он направляет их к цели их бытия, или употребляет сообразно с их назначением. Но “ангелы, по учению православной Церкви, приведены от Бога из небытия в бытие для того, чтобы они прославляли Его, и служили Ему, и кроме того служили в сем мире людям, путеводя их в царствие Божие” (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 19). Значит, управление Вседержителя ангелами состоит в том, что Он, соответственно с их назначением, употребляет их:

а) на служение самому Себе и —

б) на служение людям.

Служение ангелов Богу двоякого рода:

1) Они служат Богу непосредственно тем, что предстоят Ему, поклоняются Ему и прославляют Его. Пророк Исаия видел, что Серафимы стояли окрест престола Божия, *и взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его* (Ис. 6:3). Пророк Даниил также удостоился видеть *Ветхого днями,* сидящего на престоле небесном, когда *тысячи тысяч* ангелов *служили ему и тьмы тем предстояли пред Ним* (Дан. 7:10). Псалмопевец неоднократно призывает ангелов *хвалить Господа* (Пс. 148:2), *благословлять* Его (102:20), *покланятъся* Ему (96:7). Тайнозритель Нового Завета свидетельствуем о горних силах: *ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет* (Откр. 4:8); и в другом месте: *все Ангелы стояли вокруг престола... пали перед престолом на лица свои, и поклонились Богу, говоря: аминь! благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь (*7:11-12).

Тоже самое о непосредственном служении ангелов Богу повторяют Святые Отцы и учители Церкви:

а) *святой Василий Великий:* “занятие ангелов — славословить Бога. Для всего небесного воинства одно дело — воссылать славу Создателю;”[1584] или: “главная и сообразная с естеством цель их жизни — погружать взор свой в красоту Божию и непрестанно славить Бога;”[1585]

б) *святой Григорий Богослов:* “второе место (по Боге) занимают великие служители высочайшего Света, столько же близкие к первообразной Доброте, сколько эфир к солнцу;”[1586] “они песнословят Божие величие, созерцают вечную славу, и притом вечно;”[1587]

в) *святой Афанасий Великий:* “какое занятие небесных сил? непрестанное славословие и постоянная любовь к Божескому величию;”[1588]

г) *блаж. Феодорит:* “служение ангелов состоит в пении хвалебных песней. Ибо о серафимах блаженный Исаия говорит, что они взывают друг ко другу и говорят: *свят, свят, свят Господь Саваоф, вся земля полна славы Его!* (6:3). О херувимах же сказал божественный Иезекииль, что он слышал их глаголющих: *благословенна слава Господа от места своего* (3:12);”[1589]

д) *святой Иоанн Дамаскин:* “живут (ангелы) на небесах, и одно у них дело — песнословить Бога и служить Божественной Его воле.”[1590]

Должно присовокупить, что так как ангелы суть духи совершенно бестелесные, то их предстояние пред Богом, их славословия и поклонения следует понимать в смысле духовном.

2) Они служат Богу, как орудия Его промышления о вселенной. Это подтверждает Священное Писание, когда называет их преимущественно *ангелами* (άγγελός, посланник) (Евр. 1:4-6; 1Тим. 5:1 и др.), ангелами *Божиими* (Мф. 22:30; Лук. 15:10), ангелами *Господними* (Мф. 1, 20; Деян. 5:19; 12:7), т.е. такими существами, которые посылаются Богом в мир для исполнения Его поручений; называет также *силами*

[1584] Бесед. на 28 Псал., в “Творениях Святых Отцов,” V, 244.
[1585] Толк. на 6-ю гл. Прор. Исаии, там же VI, 255.
[1586] Песноп. таинств., слов. V о Промысле, там же IV, 237.
[1587] Слово богосл. 3-е, там же III, 51.
[1588] De comm. essent. Patr., Fil et Spir. S. n. 52.
[1589] Кратк. излож. Бож. догмат, гл. 7, в Хр. Чт. 1844, IV, 208.
[1590] Точн. излож. пр. веры, кн. II, гл. 3, стр. 56.

Его и *слугами* Его, *творящими волю его* (Пс. 102:20-21), и представляет многочисленные случаи их действительная посольства в мир (Быт. гл. 18:19,28; Дан. 9:21; Лук. 1:28; Мф. 1:20 и др.). Это же проповедуют учителя Церкви, например:

а) *святой Григорий Богослов*: “из них (ангелов) одни предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир;”[1591] и еще: “сии умы приняли каждый одну какую либо часть вселенной, или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо сие было все Устроившему и Распределившему, и они все ведут к одному концу, по мановению Зиждителя всяческих;”[1592]

б) *блаж. Феодорит:* “они не только воспевают хвалебные песни, но и служат Богу в делах Его Божеского промышления;”[1593]

в) *святой Иоанн Дамаскин:* “они сильны и готовы к исполнению воли Божией, и по быстроте естества тотчас являются повсюду, куда ни повелит Божественное мановение. Также они охраняют части земли, правят народами и местами, как поставлены на то Творцом, устрояют наши дела и помогают нам.”[1594]

В частности, ангелы служат орудиями промысла Божия:

1. О самом же мире ангельском. Господь Бог с самого начала, соответственно различию бесплотных духов по естественным силам и совершенствам, разделил их на классы, учредил между ними иерархию или священноначалие, так что есть между ними чины высшие и низшие, есть начальствующее и подчиненные, и одни, применительно к своему служению, называются, например, *начала, господства, власти* (Кол. 1:16), другие — *архангелы* (1Фес. 4:19), а третьи — просто *ангелы* (1Пет. 3:22) (см. выше § 66). Вследствие такого устройства вышнего мира, Всевышний не иначе управляет ангелами, как посредством самих же ангелов, и низшие чины ангельские не иначе получают от Бога просвещение и освящение, не иначе ведутся Им к последней цели своего бытия, как через высших. Изречения об этом некоторых Святых Отцов, как то: Афанасия Великого, Ефрема Сирина и Иоанна Дамаскина, мы уже имели случай видеть.[1595]

Теперь довольно привести, хотя в сокращении, мысли об этом святого Дионисия Ареопагита, как наиболее углублявшегося и прозревавшего в тайны небесной иерархии. Он именно говорит:

а) что “высшая иерархия — серафимы, херувимы и престолы, будучи особенно близки к непостижимому Существу, начальствует над второй, находящейся дальше; а вторая, которую составляют святые господства, силы и власти, руководствует иерархии начальств, архангелов и ангелов, поставленной еще в большем отдалении от Господа;”[1596]

б) что “и в каждой иерархии, не только у высших и низших, но и у стоящих в одном чине, есть первые, средние и последние чины и силы, и высшие для низших служат тайноводителями и руководителями;”[1597]

в) что самое это руководительство и деятельность небесных чинов “делится на принятие самими ими и сообщение другим истинного очищения, Божественного света и совершенствующего знания: первая иерархия, находящаяся непосредственно окрест Бога и близ Бога, приемлет все это от Него самого, и сообщает второй; вторая, приемля уже не от Бога непосредственно, а от первой, передает третьей. И посему —

г) первые умы называются совершенствующими, просвещающими и очищающими силами в отношении к низшим, а сии последние посредством первых возводятся к высочайшему Началу всего, и делаются, по возможности, причастниками таинственных очищений, просвещений и усовершенствований.”[1598] Таким-то образом —

[1591] Песноп. тайн. слов. 6, в “Творениях Святых Отцов,” IV, 236.
[1592] Слово о Богосл. 2-е, там же III, 51.
[1593] Смотр. выше примеч. 1589.
[1594] Точн. излож. пр. веры кн. II, гл. 3, стр. 55.
[1595] См. выше § 104 и примеч. 1570, 1571, 1573.
[1596] О небесн. иерархии, стр. 39, Москв. 1839.
[1597] Там же стр. 21.
[1598] Там же стр. 35 и 37.

д) “каждый чин иерархии, по мере сил своих, принимает участие в делах Божественных и в промыслительной силе через сообщение своих сил низшим.”[1599]

2. О мире вещественном. По крайней мере, есть в Апокалипсисе сказания о четырех ангелах, *держащих четыре ветра земли* (7:1), об *ангеле вод* (16:5), и об *Ангеле, имеющий власть над огнем* (14:18). На основании этих намеков в Церкви Христовой издревле существовало, если не догматическое учение, то мнение, что ангелам Бог поручает в управление части и стихии мира видимого. Такую мысль выражает святой мученик Иустин: “промышление о людях и о всем, находящемся под небесами, Бог поручил ангелам, которых поставил над всем этим.”[1600] Потом еще сильнее — Афинагор: “Творец и строитель мира, Бог разделил их (ангелов) словом своим, и поставил над стихиями, и над небесами, и над миром, и над тем, что в нем, и над их устройством.”[1601] Далее — Ориген, Евсевий Кесарийский, Григорий Богослов, Иероним, Августин, Иоанн Дамаскин и наш отечественный святитель, Димитрий Ростовский.[1602] Допускаемы были некоторыми особые ангелы, поставленные над разными частями мира органического и неорганического,[1603] над животными,[1604] над растениями[1605] и вообще над всеми видимыми предметами.[1606]

3. О мире малом или человеческом роде. В этом отношении святой апостол Павел ясно говорит об ангелах: *не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?* (Евр. 1:14)? Но этот последний вид ангельского служения, по важности своей и близости к нам, стоит подробнейшего рассмотрения.

§ 106. Бог управляет ангелами добрыми в служении людям вообще

О служении ангелов людям православная Церковь учит так: “они даются для хранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей, как духовных, так и мирских... В Ветхом Завете, прежде нежели дан был закон Моисеев, ангелы учили праотцев наших закону и воле Божией, и показывали им путь спасения; а после, когда дан был закон, они наставляли их и руководили к благу... Они также объявляют о делах Божиих — так, при рождении Христа они открыли пастырям, что Христос родился в Вифлееме. Кроме того они, по повелению Божию, всюду находятся при всяком человеке” (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопрос 19). Отсюда видно, что служение ангелов людям подразделяется на три отдельных сферы. Ангелы —

1) служили всему человеческому роду, когда принимали деятельное участие вообще в устроении царствия Божия на земле, или Церкви Божией, как ветхозаветной, так и новозаветной;

2) служат обществам человеческим: это ангелы-хранители царств, областей, церквей;

3) служат отдельным людям: это ангелы-хранители частных лиц.

О том, что ангелы служили всему человеческому роду при устроении Церкви Божией на земле, ясно свидетельствуют священные книги:

В Церкви ветхозаветной —

1. Ангелы нередко учили людей воле Божией еще до Закона, в период патриархальный, когда являлись к праведникам, например: Аврааму (Быт. гл. 18), Лоту (19), Иакову (28:12; 32:1-2), чтобы или открыть им будущее, или предохранить их от погибели, или утешить их и подать им руку помощи; а иногда посылаемы были и для того, чтобы, по праведному суду Божию, казнить грешников, например, жителей Содома (Быт. 19:13), для вразумления и назидания всех земнородных (2 Петр 2:6).

[1599] Там же стр. 17 и 59. Вообще подробнейшие сведения о небесной иерархии, об особом назначении и служении каждого чина можно найти в означенном сочинении святого Дионисия Ареопагита и в Четьи-Минеи под 8 числом ноября (с.с.).

[1600] Dialog. cum Tryph. n. V.

[1601] Legat. X, XXIV.

[1602] *Origen.* in Jerem. homil. X. n. 6; *Euseb.* Demonstr. Evang. IV, 10; *Григорий Богослов,* слово о Богосл. 2-е, в “Творениях Святых Отцов,” III, 51; *Hieron.* in Gal. IV, 3; *Angustin,* de Genes. ad litt. XII, 36; *Иоанн Дамаскин,* Точн. изл. пр. веры кн. II, гл. 3; *Димитрий Ростовский,* Четии-Минеи под 8 числ. Ноября (с.с.).

[1603] *Origen*. in Joan. T. XIII, n. 49.

[1604] *Herm*. Past. vis. II, c. II; *Athenag*. apud *Phot*. Biblioth. cod. CCXXXII; *Origen*. in Num. homil. XIV, n. 2.

[1605] *Origen*. in Num. homil. XIV, n. 2.

[1606] *Augustin*. de divers. quaest. LXXXIII, quaest. 79.

2. При посредстве или соучастии ангелов дан был людям сам закон, писанный на скрижалях, как видно:

а) отчасти из сказания Моисея, что Бог Законодатель явился на Синае *со тьмами святых* (Втор. 33:2);

б) еще более из слов первомученика Стефана Иудеям: *вы, которые приняли закон при служении Ангелов* (εἰς διαταγάς ἀγγέλων) *и не сохранили* (Деян. 7:53); и —

в) из выражения святого апостола Павла, что закон *преподан через Ангелов* (διαταγείς δι' αγγέλων) (Гал. 3:19; срав. Евр. 2:2).

3. Наконец. ангелы нередко наставляли людей и после того, как дан был им закон письменный, являясь Пророкам, например, Даниилу (9:21), Захарии (3:1), и открывая им волю Божию касательно человеческого спасения.

В истории Церкви новозаветной:

1. Мы видим ангелов слугами самого Начальника и Совершителя нашей веры во все важнейшие минуты Его высокого служения человеческому роду. Именно —

а) при Его появлении на землю, когда ангелы возвестили зачатие Его Предтечи (Лук. 1:28), и Его собственное (Мф. 1:20), возвестили и прославили Его рождение (Лук. 2:9);

б) при Его вступлении в общественную должность учителя, когда, после искушения Господа в пустыне от диавола, *Ангелы приступили и служили Ему* (Мф. 4:П):

в) перед Его крестной смертью, которою искупил Он нас от клятвы законной, в саду гефсиманском *Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его* (Лук. 22:43);

г) при Его вознесении на небо (Деян. 1:11), откуда ниспослал Он на Апостолов Святого Духа.

2. Ангелы служили и святым Апостолам, которым поручил Господь, возносясь на небо, докончить начатое Им самим устроение на земле Его благодатного царства. Так, ангел освободил Апостолов из темницы, куда заключили было их враги креста Христова (Деян. 5:19); ангел же потом освободил из темницы одного апостола Петра (Деян. 12:7); ангел научил язычника Корнилия пригласить к себе этого апостола и принять от него крещение (Деян. 10:3); ангел утешал святого апостола Павла во время страшной бури па море, угрожавшей ему и бывшим с ним смертью (Деян. 27:23), и проч.

§107. Ангелы-хранители человеческих обществ

Ангелам вверяет Господь для хранены целые человеческие общества.

1. Есть ангелы-хранители царств и народов. Основание для такого учения находим в книге пророка Даниила (гл. 10). Здесь повествуется, что однажды, когда Даниил усугубил свои молитвы к Богу об избавлении Иудеев от ига персидского, и молился в течение *трех седмиц дней* (3), к нему явился архангел (Гавриил), и сказал: *от первого дне,* как только ты начал молиться, *слова твои услышаны, и я пришел бы по словам твоим* ко престолу Всевышнего, чтобы ходатайствовать за тебя.[1607] Но целые *двадцать один день* (т.е. три седмицы), пока я молился, вместе с тобой, об освобождении народа твоего от ига персидского, *князь царства Персидского стоял против меня* (13), и молил Бога удержать Иудеев под владычеством Персов. И не прежде, как *Михаил, один из первых князей, пришел помочь мне* в молитвенном предстательстве за Иудеев, *и я остался там при царях Персидских. А теперь я пришел возвестить тебе, что будет с народом твоим в последние времена* (13-14). Теперь же *возвращусь, чтобы бороться с князем Персидским; а когда я выйду, то вот, придет князь Греции* (20). *Впрочем я возвещу тебе, что начертано в истинном писании; и нет никого, кто поддерживал бы меня в том, кроме Михаила, князя вашего* (21). Не забудем, что произнесший эти слова послан был к Даниилу от Бога, с небес; значит, и событие, о котором говорил небесный вестник, происходило в мире горнем, куда он и спешил возвратиться, чтобы бороться с князем Персидским. Если так, то под именами князей царства персидского, греческого и иудейского надобно разуметь князей не земных, а небесных, т.е. ангелов,

[1607] Quod autem, замечает блаж. Иероним, ait: *et ego ingressus sum ad verba tua,* hunc habet sensum: Postquam tu caepisti bonis operibus et lacrymis atque jejunio Dei invocare misericordiam, et ego accepi occasionem, ut ingrederer in conspectu Dei, ut orarem pro te (Comment. in Daniel. cap. X, vers. 12, in Patrolog. curs. compl. T. XXVI, p. 556).

которым вверены были от Бога означенные царства. Это тем несомненнее, что князь еврейский называется прямо *Михаилом,* — таким именем, которое принадлежит одному из архистратигов сил горних; а на земле, во дни Даниила, не было у Иудеев никакого князя Михаила.[1608] На этом основании,[1609] Святые Отцы и учителя Церкви постоянно учили, что есть ангелы-хранители целых народов, как видно из слов:

а) *святого Дионисия Ареопагита:* "Богословие вверяет священноначальство над нами ангелам, когда называет Михаила князем иудейского народа, равно как и других ангелов князьями других народов;"[1610]

б) *святого Василия Великого:* "все ангелы имеют как одно наименование, так, конечно, и туже общую всем природу; однако одни из них поставлены начальствовать над народами, а другие — быть спутниками каждому из верных. Но в какой мере целый народ предпочтительнее одного человека, в такой же, без сомнения, по необходимости выше достоинство ангела народоправителя, в сравнении с достоинством ангела, которому вверено попечение об одном человеке;"[1611]

в) *святого Григория Богослова:* "каждому (ангелу) дано особое начальство от Царя иметь под надзором людей, города и целые народы;"[1612]

г) *блаж. Феодорита:* "Божественный пророк Даниил говорит, что некоторым из них вверено начальство над народами: *князь царства Персидского стоял против меня* (10:13). Упоминает также о князе еллинском, и присовокупляет, что не было никого, кто помог бы ему ходатайствовать пред Богом о свободе Иудеев, кроме Михаила князя их (Дан. 10:20-21)...; некоторые из ангелов начальствуют над целыми народами, а некоторым из них вверено попечение о каждом, в частности, человеке;"[1613]

д) *святого Иоанна Дамаскина:* "они (ангелы) охраняют части земли, правят народами и местами, как поставлены на то Творцом;"[1614] и многих других святых отцов.[1615]

В чем же состоит служение ангелов-народоправителей? Без сомнения в том, чтобы всячески содействовать благу вверяемых им народов и предохранять их или избавлять от всякого зла; чтобы вести их по пути гражданских усовершенствований, и особенно вести к Богу, к просвещению спасительною верой Христовой, если они еще не просвещены, и по пути христианского благочестия, если уже просвещены — это само собой ясно из понятия о Боге-Промыслителе, вверяющем ангелам попечение о народах, и из понятия о самих ангелах добрых, которым дается такое поручение. "Все ангелы, говорит святой Дионисий Ареопагит, поставленные каждый над своим народом, к Богу, как к своему началу, возводят, сколько могут, тех, которые охотно повинуются им; и другими народами (кроме еврейского) управляли не чужие какие-нибудь боги, но единое Начало всего, и к Нему приводили своих последователей ангелы, начальствующие каждый над своим народом.""[1616] "Сии умы, замечает также

[1608] "Но как же, спрашивают, понимать это несогласие ангелов, управляющих народами, когда ангелы добры и покорны воле Божией? Как князь царства персидского мог противиться князю Иудеев?" На это, вслед за святым Иоанном Златоустом и другими учителями Церкви, можно отвечать следующее: в то время, когда ангел Гавриил и ангел еврейского народа, вместе с пророком Даниилом, молили Бога о возвращении сынов Израиля из плена во Иерусалим, считая это благом для них, — князь или ангел Персов молил Бога о продолжении плена, выставляя пользу от того — и для врученных ему язычников, кои заимствовали у Иудеев во время плена многие истины веры и благочестия, и легко снова могли погрязнуть в прежнем нечестии, лишившись таких учителей, — и для самих Иудеев, в отечестве своем посреди благоденствия очень удобно впадавших в идолопоклонство, а в плену ревностно взыскавших Бога отцов. Хотя таким образом оба ангела молились с благим намерением, но поскольку воля Божия им была еще неизвестна, то они взаимно как бы сопротивлялись (V. *Chrysostom.* in *Phot.* Biblioth. cod. CCLXXVII, p. 1543-1546, ed. Genev. 1612; там же Толков. на главн. места книги пр. Даниила, по руковод. Святых Отцов, в Хр. Чт. 1845, I, 195).

[1609] А вместе и на основании — Втор. 32:8, по переводу LXX-ти.

[1610] О небесн. иерархии стр. 40 по русск. перев.

[1611] Против Евном. кн. III, в "Творениях Святых Отцов," VII, 128-130. Срав. V, 341-342.

[1612] Тайн. песноп. слов. 6, в "Творениях Святых Отцов," IV, 236.

[1613] Кратк. излож. Бож. догм. гл. 7, в Хр. Чт. 1844, IV, 209.

[1614] Точн. изл. пр. веры кн. II, гл. 3, стр. 55.

[1615] *Clem.* Strom. VI, VI; *Origen.* in Genes. homil. XVI, 2; in Exod. homil. VIII, n. 2; *Euseb.* Dem. Evang. IV, 10; *Epiphan.* haeres. LI, n. 34; *Chrysost.* in Matth. homil. XLIX, Opp. T. VII, p. 599, ed. Montf.

[1616] О небесн. иерархии стр. 41, по русск. перев.

святой Григорий Богослов, прияли каждый одну какую либо часть вселенной, или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо сие было Устроившему и Распределившему, и они все ведут к одному концу, по мановению Зиждителя всяческих."[1617]

Средства для цели у ангелов-народоблюстителей преимущественно два. Первое — ходатайство пред Богом и молитва о вверенных им народах, как видно из молитвенного прения пред престолом Божиим ангелов-народоправителей, упоминаемого в 10 главе пророка Даниила, и из другого предстательства за народ иудейский Михаила, князя их, которое упоминается далее (гл. 12:1). А молитва совершеннейших духов и ближайших к Богу, без сомнения, может быть сильнее и действеннее, нежели молитва самих людей и даже целых народов. Второе — внушение людям, особенно царям и другим властителям, мыслей и намерений, относящихся к благу народов: "так и Фараону, замечает святой Дионисий, ангелом (Быт. 41:1-28), поставленным над Египтянами, и царю вавилонскому своим ангелом в видениях было возвещено о Промысле и власти Управляющего всем и над всем Господствующего."[1618] А будучи сравнительно совершеннейшими по уму, ангелы могут лучше знать нужды вверенных им царств и народов, и внушать народоправителям благотворнейшие советы, нежели какие могут внушать люди.

2. Есть ангелы-хранители частных церквей или обществ верующих. Указание на это можно находить в Апокалипсисе, в словах Господа, явившегося Иоанну: *тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников есть сия: семь звезд суть Ангелы семи церквей* (1:20). Здесь ясно говорится об ангелах церквей (семи малоазийских); и хотя далее (в глав. 2-й и 3-й), как можно заключать, имя это усвояется епископам или видимым предстоятелям означенных церквей, но усвояется переносно, и именно потому, что есть еще невидимые предстоятели и приставники церквей, которые суть ангелы церквей в собственном смысле. Так, или подобным образом, рассуждали:

а) *Ориген:* "судя потому, что написал Иоанн в Апокалипсисе, к каждой вообще церкви приставлен ангел;"[1619]

б) *святой Григорий Богослов:* "я уверен, что особенный ангел покровительствует каждую церковь, как научает меня Иоанн в Апокалипсисе (1:20);"[1620]

в) *святой Епифаний:* "Иоанн в Апокалипсисе к одной из церквей или к Епископу, предстоящему в ней, при споспешествовании святого ангела, который есть страж алтаря, написал от лица Христа Господа: *то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу* (Откр. 2:6)."[1621] Тоже учение об ангелах, заведывающих обществами верующих, встречаем:

а) у *святого Амвросия:* "для защищения паствы Божией, не только поставил Господь епископов, но и ангелов определил;"[1622]

б) у *святого Василия Великого,* — который писал к пресвитерам Никопольской церкви: "вас печалит, что низринуты вы из ограды стен; но вы водворяетесь в крове Бога небесного, и с вами — ангел-хранитель церкви (т.е. Никопольской);"[1623] и у других.[1624]

Цель, с какой приставляются Богом ангелы-хранители к частным церквам, не может быть другая, кроме той, чтобы они были руководителями этих церквей и всех членов их к горнему отечеству; чтобы, как более сильные пред Богом, они ходатайствовали у престола Его за вверенные им словесные стада, а как более мудрые, наставляли самих пастырей и внушали им спасительные советы для их паствы — думать так научают нас верные понятия о Боге, который вверяет, и об ангелах, которым вверяются на хранение общества верующих. Святой Григорий Богослов в одном месте, хотя мимоходом, пишет об этом следующее: "Господь взывает и ангелам-покровителям (ибо я уверен, что особенный ангел

[1617] Слово о Богосл. 2, в "Творениях Святых Отцов," III, 51.
[1618] О неб. иерарх. стр. 41, по русск. перев.
[1619] In Numer. homil. XI, n. 5; XX, n. 3; cfr. in Luc. homil. XII, XIII.
[1620] Слово прощальн. пред 150 еписк. в "Творениях Святых Отцов," IV, 33.
[1621] Haeres. XXV, II. 3, Opp. T. 1, p. 77, Colon.
[1622] Exposit. Evang. Luc. lib. II, n. 50.
[1623] Письмо 230, в "Творениях Святых Отцов," XI, 178.
[1624] *Euseb.* in Ps. XC, 12; *Hilar.* in Ps. CXXIV: meminimus, esse plures spirituales virtutes, quibus angelorum est nomen, ecclesite praesidentes.

покровительствует каждую церковь, как научает меня Иоанн в Апокалипсисе): *приготовляйте путь народу! Ровняйте, ровняйте дорогу, убирайте камни* (Ис. 62:10), чтобы небыло затруднения и препятствия народу Моему в божественном шествии и вхождении — ныне в рукотворенные храмы, а впоследствии в горний Иерусалим и в тамошнее Святая святых."[1625]

§ 108. Ангелы-хранители частных лиц

1. Учение об ангелах-хранителях частых лиц имеет твердые основания в Священном Писании.

1.1. Следы этого учения встречаются еще в книгах ветхозаветных. Так Псалмопевец, изображая состояние людей, боящихся Бога и уповающих на Него, говорит в одном месте: *Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его и избавляет их* (Пс. 33:8); и в другом: *не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему; ибо Ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих* (90:10-11). Отсюда видно, по крайней мере, то, что и к частным лицам Бог ниспосылает ангелов, которые ополчаются вокруг боящихся Его и сохраняют их во всех путях их; Следовательно, сохраняют постоянно, в продолжение всей жизни, — хотя еще не видно, чтобы к каждому из подобных людей приставлялся особый, определенный ангел.[1626]

1.2. В Новом Завете сам Спаситель уже ясно выражает мысль об особых ангелах-хранителях при каждом из верующих в Него. Отвечая на вопрос учеников своих: *кто больше в Царстве Небесном?* (Мф. 18:1), Господь, *призоав отроча, постави е посреде их, и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя,* (здесь, очевидно, разумеется отроча в смысле духовном, т, е. всякий обратившийся к Христианству, *умалится, как это дитя*) *во имя Мое, тот Меня принимает: а кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня* (еще прямее указание, что под *малыми* или *детьми* разумеются здесь верующие во Христа, кроткие и смирные сердцем), *тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской* (2-6). Сказав потом еще несколько слов о соблазнах, как они многочисленны в мире и пагубны, и как бороться с ними (ст. 7-9), Господь снова обратился мыслью к малым тем, которых только что назвал верующими в Него, и заключил: *Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного* (10). В этих-то последних словах и содержится ясное учение, что у каждого из верующих во Христа есть свой, особый ангел-хранитель. Ибо —

а) как мы видели из всего хода речи Спасителя, под *малыми* или *младенцами* Он разумел именно последователей своих, младенцев в смысле духовном, и

б) вот о них-то Он выразился: *Ангелы их* (οἳ ἄγγελοι αυτών), т.е. ангелы, приставленные к каждому из них, ангелы собственные. В таком точно смысле понимали слова Спасителя о малых и об ангелах их знаменитейшие Отцы Церкви: Василий Великий, Златоуст и другие.[1627]

1.3. Вследствие столь ясного учения самого Господа, вера в бытие особенного ангела-хранителя при каждом Христианине существовала еще в Церкви апостольской, как показал следующий случай (Деян. гл. 12). Апостол Петр, по повелению Ирода, был заключен в темницу и находился под самой сильной стражей (4). Вся церковь прилежно молилась об освобождении его (5). И вот в одну ночь, когда

[1625] См. выше примеч. 1620.

[1626] Другие подобные тексты в Ветхом Завете — Быт. 24:7, 14; 4 Цар. 1:3-16; Тов. 5,:17, 22; Иудиф. 13:20; Зах. 2:3; 4:4; 5:5.

[1627] См. далее примеч. 1629-1631 и самый текст, к которому они относятся. Впрочем должно заметить, что "хотя оное изречение в высшем знаменовании, в качестве притчи, относилось к младенцам веры, но оно сказано было не мимо и естественных младенцев, из коих один был видимым и непосредственным предметом слова Господня, и особенно не мимо детей христианских, которые обыкновенно суть и младенцы веры по крещению" (Слово на 17 апреля 1835 г. митроп. москов. *Филарета,* в т. III, стр. 143, М. 1845). Понимая даже под *малыми* в речи Спасителя одних младенцев естественных, мы естественно придем к мысли, что каждому из верующих дается ангел-хранитель. Ибо — "если для малых детей, которых духовные силы и способности еще не довольно раскрыты к самодеятельности, и которые потому менее, нежели возрастные, подвержены искушениям, не излишним признано сие устроение, чтобы они имели своих ангелов, то тем паче надлежит заключить, что не исключены из сего устроения и возрастные, более искушаемые, следственно более имеющие нужды в духовной помощи, и, при высшем раскрытии сил духовных, более способные к духовным общениям" (Слово того же Архип, на день соб. Архангела Михаила, в т. II, стр. 228).

многие собрались в доме Марии *и молились* (12), Апостол, будучи чудесно изведен ангелом из темницы, внезапно приходит к этому дому и стучит в дверь. Служанка, выбежавшая на стук, узнает голос Петра, и от радости не отворив дверей, спешит назад с известием, что пришел Петр. Пораженные неожиданностью, Христиане не хотели верить служанке, думая, что она ошиблась, и когда она настаивала на своем, сказали наконец: "это, верно, не сам он, а ангел его," —*говорили: это Ангел его* (15). Важно здесь, во-первых, самое выражение: *Ангел его*, т.е. ангел особый, приставленный лично к апостолу Петру; а во-вторых, то, что так выразились, Следовательно, так веровали все Христиане, находившиеся тогда в собрании на молитве, а они были *многие*.[1628]

1.4. Наконец, мысль об ангелах-хранителях частных лиц можно выводить из слов апостола Павла об ангелах: *не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1:14)? Если ангелы посылаются *на служение для тех, которые имеют наследовать спасение*, а все, крестившиеся во Христа и верующие в Него, конечно, относятся к числу этих хотящих, то, значит, ангелы посылаются в служение каждому из верующих во Христа.

2. Святые Отцы и пастыри древней Церкви не только единогласно учили, что действительно есть ангелы-хранители частных лиц, но, по возможности, излагали это учение даже в подробностях. Они старались определить: 1) кому именно и с какого времени дается ангел-хранитель; 2) постоянно ли с тех пор он находится при человеке, и — 3) в чем состоит самое его служение человеку.

2.1. Держась слов псалмопевца об ангеле Господнем, ополчающемся только окрест боящихся Бога (Пс. 33:8), также слов Спасителя, что ангелы именно *малых,* верующих в Него, *видят лице Отца Моего Небесного* (Мф. 18:10), наконец изречения святого Апостола о ниспослании ангелов к хотящим наследовать спасение (Евр. 1:14), знаменитейшие из учителей Церкви заключали, что ангел-хранитель дается не каждому безразлично человеку, но одним Христианам, и Следовательно, дается с тех пор, как только они становятся Христианами, т.е. со времени крещения, а некоторые присовокупляли, что в Ветхом Завете он давался одним Иудеям, веровавшим в грядущего Мессию. Мысль эту излагают, например:

Ориген: "к каждому из нас, даже самым малым, кто только находится в Церкви Божией, приставлен ангел добрый, ангел Господень, который наставляет, убеждает и руководить нас, который, для исправления наших дел и испрошения нам милостей, всегда видит лице Отца небесного, как сказал Господь во Евангелии."[1629]

Святой Василий Великий: "к каждому из верных приставлен ангел, достойный того, чтобы видеть Отца Небесного;"[1630] и в другом месте: "что с каждым из верных есть ангел, который, как детоводитель и пастырь, управляет его жизнью, против сего никто не будет спорить, помня слова Господа, сказавшего: *не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного* (Мф. 18:10). И Псалмопевец говорит: *Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его* (Пс. 33:8)."[1631]

Святой Иоанн Златоуст: "прежде ангелы были по числу народов, а ныне по числу верующих. Откуда это известно? Слушай, что говорить Христос: *Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного* (Мф. 18:10). Знай же, что каждый из верных имеет ангела, да и каждый из древних праведников имел ангела, как говорит Иаков: *Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих* (Быт. 48:16)."[1632]

Святой Амвросий: "Бог посылает своих ангелов для охранения и для вспомоществования тем, которым усвоено право па наследие обетованных благ в жизни будущей."[1633]

[1628] Приведя слова: *ангел его есть,* Ориген замечает: ergo inteligitur esse et alius Pauli angelus, sicut est Petri, et alius alterius apostoli, et singulorum per ordinem (in Num. homil. XI); а святой Иоанн Златоустый делает такое заключение: ἑκ τούτου ἀληθές, δτι ἑκαστος ἡμών ἀγγελον ἑχει (in Acta Apost. homil. XXVI, II. 3).

[1629] In Num. homil. XX, n. 3.

[1630] Беседа на Пс. 48, ст. 15, в "Творениях Святых Отцов," V, 370.

[1631] Против Евном. кн. III, там же VII, 130-132.

[1632] In Epist. ad Coloss. cap. 1, homil. III, n. 3.

[1633] Expos. in Ps. CXVIII, T. 1, p. 276, Paris. 1680.

Святой Анастасий Синаит: “тем, которые сподобились крещения и возлетают на высоту добродетелей, даны от Бога ангелы, пекущиеся о них и содействующие им в просвещении... В этом уверяет нас Господь, когда говорит, что есть ангелы-хранители у всякого, кто верует в Него.”[1634]

Подобные же мысли об ангелах-хранителях встречаются и в писаниях многих других учителей Церкви.[1635] Но некоторые выражали эти мысли в чертах менее определенных, когда говорили, что ангел-хранитель дается каждому человеку,[1636] или, что ангел приставляется к душе с самого рождения человека.[1637]

2.2. На основании тех же самых слов Псалмопевца, что ангелы ополчаются только окрест боящихся Бога (Пс. 33:8), древние учители Церкви заключали:

а) что ангел-хранитель находится при каждом верующем постоянно, в продолжение всей его жизни, пока он остается боящимся Бога; и

б) что ангел-хранитель иногда оставляет Христианина, когда он перестает быть боящимся Бога и вдается в нечестие, или иначе, что грехи наши могут удалять от нас наших ангелов. Так рассуждали, например:

а) *Василий Великий:* “*Ангел Господень ополчается вокруг боящихся Его, —* ангел не отступит от всех уверовавших в Господа, если только не отгоним его сами худыми делами; ибо, как пчел отгоняет дым, и голубей смрад, так и хранителя нашей жизни — ангела отдаляет многоплачевный и смердящий грех;”[1638] и в другом месте: “поскольку и каждый из нас имеет святого ангела, ополчающегося окрест боящихся Господа, то он может, по изобличении во грехах, сделаться повинным бедствию; его перестанет закрывать стена, то есть, защита святых сил, которые, пока пребывают с человеком, соблюдают непреоборимыми охраняемых ими;”[1639]

б) *Иларий:* “если ангелы малых ежедневно *видят лице Отца* нашего *Небесного* (Мф. 18:10): то можем ли мы не страшиться свидетельства тех, которые ежедневно, как мы знаем, и с нами пребывают, и предстоят Богу?;”[1640]

в) *Евагрий:* “нечестивый отделяет себя от ангела, данного ему с самого детства, потому что духовное дружество возможно только при добродетели и познании Бога, через которые мы и входим в содружество с святыми ангелами.”[1641]

2.3. Наконец, соответственно словам святого Павла: *е все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1:14), учители Церкви полагали, что вообще “служение нам ангелов (хранителей) состоит в том, чтобы, но воле Божией, способствовать нашему спасению.”[1642] В частности же говорили, что ангелы суть:

а) Верные наставники наши в вере и благочестии (4Цар. 1:3,15-17; Зах. 2:3; Суд. 2:1-6). “(Ангелы) суть пособники наши в уразумении заповедей и воли Божией, пишет Иларий, приносящие нам блаженное успокоение... К ним возводятся очи: потому что чрез них, посредством наставлений, совершается

[1634] In Hexaëm. lib. V, in Bibl. PP. T. IX, p. 880, Lugd.

[1635] *Hieron.* Epist. ad Eustoch. LXXXVI; *Theodoret.* in Ps. XL, II; *Cyrill. Alex.* contr. Julian, lib. IV, Opp. T. VI, p. 122, ed. 1638; *Hilar.* comment. in Matth. cap. XVIII. n. 5; Tract. in Ps. CXVIII, litt. 1; *Theophylact.* in Matth. XVIII, 10, p. 105, Lutet. 1731.

[1636] *Greg. Nyss.* de vita Mos. T. 1, p. 194, ed. 1638; *Augustin.* de civit. Dei XX, 14; *Theodoret.* in Genes. quaest. 3, в Хр. Чт. 1843, III, 323: “Господь сказал, что всякой человек поручен попечению особенного ангела.”

[1637] *Hieron.* Comment. in Matth. c. XVIII: “велико достоинство человеческих душ; потому что каждая из них от самого рождения имеет определенного для нее хранения ангела” (Opp. T. IV, p. 83, ed. 1706).

[1638] Бесед. на Пс. 33, ст. 8, в “Творениях Святых Отцов,” V, 295-296.

[1639] Толков. на пр. Исаию, гл. 5, в “Творениях Святых Отцов,” VI, 192.

[1640] Tract. in Ps. CXVIII, litt. 1, n. 8, in Patrolog. curs. compl. T. IX, p. 507.

[1641] Apud *Damasc.* Sacr. Parall. Tit. VII, in Opp. T. II, p. 309, Paris. 1712. Подобное же говорят: *Ориген* (in Ezech. homil. 1, T. III, p. 358; in Matth. XIII, T. III, p. 607, ed. Bened.); *Климент Александрийский* (Strom. V, p. 253, ed. Sylb.); *Августин* (de civit. Dei lib. XIX, in Opp. T. VII, p. 545, Venet. 1731); *Анастасий Синаит* (Epist. lib. II, ad Anthim. p. 432).

[1642] Это слова святого Иоанна Златоуста (in Epist. ad Hebr. cap. 1, hom. III, in Opp. T. XII, p. 28, ed. Montf.). Так же выражается и святой Григорий Нисский (contr. Eunom. lib. 1, Opp. T. II, p. 350, ed. Morel.).

восхождение ума к высшему и вечному."[1643] "Когда я жаждал большого успеха., свидетельствует о себе Иоанн Лествичник, то в сем случае просвещал меня явившийся мне ангел."[1644]

б) Хранители душ и телес наших (Пс. 90:10-11). Сюда относятся свидетельства:

аа) *Василия Великого:* "как городские стены, вокруг облегая город, отовсюду отражают вражеские нападения; так и ангел служит стеной спереди, охраняет сзади, и с обеих сторон ничего не оставляет неприкрытым. Посему-то *падут подле тебя тысяча и десять тысяч одесную тебя; но к тебе не приблизится* (Пс. 90:7) удар любого из врагов, *ибо Ангелам Своим заповедает о тебе* (11);"[1645]

бб) *Амвросия:* "рабов Христовых охраняют от напастей более те, которые невидимы, т.е. ангелы., нежели те, которые видимы;"[1646]

вв) *Илария:* "при своей немощи мы не могли бы противостоять всем злобным нападениям стольких врагов духовных, если бы нам не были даны для защиты ангелы;"[1647]

гг) *Феодора Студита:* "ты имеешь близ себя Господа, которого любишь, имеешь и ангела, хранителя жизни твоей, которого служение состоит в том, чтобы избавлять тебя от всех зол."[1648]

в) Наши молитвенники и предстатели пред Богом (Мф. 18:10; Откр. 8:3; Тов. 12:15-20). Такими изображают их:

а) *Иларий:* "непререкаемая истина, что при молитвах верных присутствуют ангелы; таким образом молитвы людей, спасенных Христом, ангелы ежедневно возносят к Богу;"[1649]

б) *Нил,* ученик святого Иоанна Златоуста: "вежды, яко святии ангели увещевают нас к молитве и сопрестоят нам, радующеся вкупе и молящеся о нас;"[1650]

в) *Иоанн Лествичник:* "когда при каком либо молитвы своея изречении, почувствуешь внутреннее услаждение, либо умиление, то остановись на оном: ибо тогда ангел-хранитель вкупе с нами молится."[1651]

.г) Не оставляют нас при самой кончине и отводят души умерших в страну вечности (Лук. 16:22). Об этом пишут:

а) *Феодор Студит:* "всегда содержи в уме своем мысль о смерти...; размышляй о самом разлучении души от тела, — разлучении, которое будет под начальственным смотрением твоего ангела; размышляй и о последующем отведении души в страну небесную;"[1652]

б) *Кирилл Александрийский:* "она (душа) поддерживается святыми ангелами в шествии по воздуху, и возвышаясь, встречает мытарства, которые стерегут восход, удерживают и останавливают души восходящие;"[1653]

в) Иларий: "праведники исполняются радостью тогда, как, быв отведены ангелами в обитель вечного успокоения, обращаются мыслью к заслуженному грешниками воздаянию."[1654]

3. Против возражений, делаемых неправомыслящими, касательно служения ангелов людям вообще заметим:

3.1. Что это служение отнюдь нельзя назвать излишним при существовании промысла Божия, потому что ангелы являются только орудиями промысла Божия, и промысел вообще действует в мире двояким образом, не только непосредственно, своей всемощной силой, но и посредством существ, Ему подчиненных. Так, промышляет Бог о царствах земных (Дан. 4:14,22); но видимыми орудиями своего

[1643] Tract. in Ps. CXX, v. 1.

[1644] О разл. и раздел. безмолв. *Леств.* 27, стр. 120, по славянск. перев. изд. 1812. Подобная мысль — у *Василия Великого* (Бесед. на Пс. 48, в "Творениях Святых Отцов," V, 370) и *Григория Богослова,* (слово на Крещение, там же III, 310).

[1645] Бесед. на Пс. 33, в "Творениях Святых Отцов," V, 296.

[1646] Serm. contr. Auxent. inter. Epist. class. 1, in T. 1, p. 866, Paris. 1690.

[1647] Tract. in Ps. CXXXIV, vers. 7, n. 17.

[1648] Epist. ad Euphros. praepos. lib. II, T. V, p. 468, ed. Sirmondi.

[1649] Comment. in Matth. cap. XVIII, v. 5, in Patrolog. curs. compl. T. IX, p. 1020.

[1650] Добротолюб. ч. IV, гл. 81, лист. 250, изд. 1840.

[1651] *Леств.* 28, по пер. славянок, стр. 125. См. также — *Gyrill. Alex.* contr. Julian, lib. IV, in Opp. T. VI, p. 123, ed. 1638; *Augustin.* Lib. ad Honorat. de grat. N. T. Epist. CXI, c. 29; *Исаак Сирин,* в слове об удалении от мира, Хр. Чт. 1825, XVIII, 267.

[1652] Epist. CXXXIV ad Euphros. in T. V, p. 467, ed. Sirmondi.

[1653] Слово на исх. души, Opp. T. V, Part. II, p. 405-406, ed. Lutet., в Хр.. 1841, 1, 203.

[1654] Tract. in Ps. LVII, n. 6.

промышления об них поставляет царей и прочие низшие власти (Рим. 13-4). Промышляет и о своей святой Церкви (Еф. 1:22); но видимо управляет ей через пастырей и учителей (Деян. 20:28). Промышляет и о видимой нами природе (Мф. 6:26,30); но согревает ее и живит посредством света солнечного и других деятелей самой же природы (Мф. 5:45). Таким же образом и невидимыми орудиями своего попечения о людях Он может поставлять ангелов.

3.2 Что это служение ангелов людям нимало не унизительно для первых — точно так, как не унизительно для царей заботиться о благе своих поданных, и Следовательно, служить им; не унизительно для пастырей служить своему стаду; для наставников — служить юношеству, руководимому ими; вообще для начальствующих — служить тем, которые вверяются их начальственному смотрению и попечению. Не унизительно ангелам служить людям особенно после того, как сам Сын Божий благоволил нисходить на землю и воплотиться, чтобы *послужить* людям *и отдать душу Свою* (Мф. 20:28).

3.3. Что в этом служении ангелов людям должно видеть попечение промысла Божия о самих ангелах. Здесь Он открывает пред ними обширнейшее и вполне достойное их поприще для деятельности, для упражнения и развития их сил, для совершения высоких подвигов самой чистой и пламеннейшей любви, для обнаружения в бесчисленных случаях самоотвержения, снисходительности к грешникам, терпения и многих других свойств. А потому как служение Христа-Спасителя грешным людям привело Его к славе (Лук. 24:26), и в самых делах этого служения Он уже видел славу свою (Ин. 13:31); так точно и служение ангелов грешному роду человеческому способствует вместе их собственной славе — оно дает им поводы к новым, высшим заслугам перед бесконечной правдой Божией, и открывает совершенства служебных нам духов перед целым нравственным миром.

§ 109. Бог только попускает деятельность ангелов злых

Содействуя ангелам добрым в их доброй деятельности, и управляя ими сообразно с целью их бытия. Господь Бог только попускает злую деятельность ангелов злых, и ограничивает ее, направляя, по возможности, следствия ее к добрым целям. Об этой злой деятельности падших духов, которую промысел Божий только попускает, потому что не хочет стеснять их свободы, — вот как учит православная Церковь: “они (злые духи) — виновники всякого нечестия, хулители Божеского величия, развратители человеческих душ... Впрочем, не могут употребить насилия ни над одним человеком..., если Бог не попустит им” (Правосл. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 21). То есть, диавол действует: 1) как враг Божий, и вместе — 2) как враг человеческий.

1). Вражду против Создателя своего диавол выражает преимущественно тем, что всегда старался и старается разрушать царство Божие на земле, устрояя на месте его свое царство, и таким образом похищая себе от людей честь, принадлежащую единому Богу. Посему-то

1.1. Сам Спаситель называл диавола *врагом* своим, который высееает *плевелы* на том поле, где Он, Сын человеческий, сеет *доброе семя* (Мф. 13:37,39); *князем мира сего* (Ин. 12:31; 14:30; 16:11), имеющим свое царство, совершенно противоположное царствию Божию (Мф. 12:26,28), и выражал мысль, что эта *власть сатаны* есть язычество (Деян. 26:18) и вообще греховное состояние людей, которым отец — диавол (Ин. 8:44).

1.2. Святые Апостолы именовали диавола и ангелов его *начальствами*, *властями и миродержителями тьмы века сего* (Еф. 6:12); его царство — *державой смерти* (Евр. 2:14), *властью тьмы,* противоположной царству Сына Божия (Кол. 1:13), и утверждали, что вся деятельность злобных духов устремлена на то, как бы поддерживать язычество и нечестие между людьми, и противоборствовать успехам Христианства (Откр. 2:9,13 и 24; 1Тим. 4:1; 2Кор. 4:4).

1.3. Святые Отцы и учители Церкви также утверждали, что в мире языческом царствовал диавол;[1655] что до пришествия Христова “под властью демонов были все народы, демонам сооружаемы были храмы, для демонов воздвигались жертвенники, для демонов поставлялись жрецы, демонам приносились жертвы;”[1656] что в истуканах языческих обитали духи злобы, услаждаясь кровью и курением

[1655] *Athenag.* Legat. XXV, XXVI; *Theopil.* ad Autol. II, 28; *Euseb.* Demonst. Evang. IV, 9.
[1656] *Augustin.* in Ps. XCIV, u. 6; cfr. *Justin.* Apolog. 1, c. 9. 12; *Tatian,* ad Graec. XII, XVIII; *Athenag.* Legat. XXVI.

жертвенными и неподобающей им божеской честью;[1657] что они обольщали род человеческий баснями поэтов,[1658] мистериями,[1659] прорицалищами,[1660] гаданиями;[1661] и что даже теперь по пришествии Христовом, как Он — Христос есть Глава своего благодатного царства — Церкви, так и диавол есть глава и вождь всех нечестивцев, творящих его похоти.[1662]

2) Вражда диавола против людей состоит в том, что —

2.1. Он, будучи *человекоубийцею искони,* т.е. искусив наших праотцев еще в раю (Ин. 8:44), с того времени не перестает искушать и преклонять ко злу нравственному и каждого из людей всеми возможными мерами.

По учению Слова Божия, он, *ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить* (1Пет. 5:8): у одних, ослепляет разум, *чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа* (2Кор. 4:4); у других, для кого уже воссиял сей свет, *уносит слово из сердца их, чтобы они не уверовали и не спаслись* (Лук. 8:12); третьих, как благочестивого Иова (Иов. 1:9 и дал.), по допущению Божию, преследует бедствиямиж; и будет *ввергать из среды вас в темницу, чтобы искусить вас* (Откр. 2:10) и т. п.

По учению Святых Отцов:

а) “он (диавол) с тех пор, как преступлением вошло зло, возъимел свободный вход в душу, чтобы ежедневно разговаривать с ней, как говорит человек с человеком и предлагать ей нелепое;”[1663]

б) “и наша брань со врагом, внутрь нас воюющим и противоборствующим, который, оружием против нас употребляя нас же самих (что всего ужаснее!), предает нас греховной смерти;”[1664]

в) “он высматривает привычки каждого, примечает наклонности, узнает страсти, и нападает с той стороны, где видит более удобства для себя;”[1665]

г) “пользуясь иногда естественно происходящими движениями, а иногда и запрещенными страстями, чрез них старается не бодрствующих над собой вводить в свойственные страсти дела;”[1666]

д) “во всем и ко всем применяется, чтобы этим приноровлением покорить себе, и под благовидным предлогом приготовить им погибель.”[1667]

[1657] *Minut. Fel.* Octav. XXVII; *Clem. Alex.* Coh. II; *Origen.* contr. Cels. III, 29; VIII, 47; *Tertull.* de Spectac. X, XII; *Василий Великий,* Толк. на гл. 10 пр. Исаии, в “Творениях Святых Отцов,” VI, 335: “в обработанных человеческими руками деревах, или камнях, или также в золоте, серебре и слоновой кости и во всех других пдодах из дорогого и недорогого вещества, которым кланяются язычники, присутствуют демоны, невидимо прилетающие, и наслаждающиеся приятностью нечистых испарений...; уловляя случай усладиться кровью и туком жертв, любят быть около жертвенников и поставленных им кумиров.”

[1658] *Theoph.* ad Autol. II, 10,

[1659] *Tertull.* de praescr. haeret. XL; Apolog. XXII.

[1660] *Tertull.* de orat. XIII; *Origen.* contr. Cels. IV, 92; *Sozom.* Hist. eccl. V, 18. Прорицалища эти считали учители Церкви одиим из самых дукавых средств диавола обольщать и привлекать к себе людей, вообще весьма пристрастных к узнанию будущего *(Chrysost.* in Joann. homil. LXXVIII). О значении же прорицалищ рассуждали так: “quodsi aliquis dixerit, multa ab idolis esse praedicta, hoc sciendum, quod semper mendacium junxerint veritati; et sic sententias temperarint, ut sen boni, seu mali quid accidisset, utrunque posset intelligi. Ut est illud Pyrrhi regis Epirotarum: *aio te... Romanos vincere posse,* et Croesi: *Croesus, transgressus Halym, maxima rcgna perdet*” *(Hieron.* in Esa. cap. X LI). “Ни ангелы Божии, ни демоны не знают будущего, однако предсказывают: ангелы — когда Бог открывает им и повелевает предсказывать; потому и сбывается, что они говорят. Предсказывают и демоны, иногда прозревая в отдаленные события, а иногда только по догадкам; потому много лгут;” (Иоанн Дамаскин, Точн. излож. пр. веры, кн. II, стр. 58-59).

[1661] *Lactant.* de morte persecut. c. X.

[1662] *Greg. Pap.* Moral. IV, c. 14.

[1663] *Макарий Великий,* слово о свободе ума, в Хр. Чт. 1821, III, 4.

[1664] *Григорий Богослов,* слово 3, в “Творениях Святых Отцов,” 1, 30.

[1665] *Leo Magn.* Serm. in Nativit. Domini VII, c. 3, in Patrolog. curs. compl. T. LIV, p. 218. Срав. *Григорий Богослов,* слов. 37, в “Творениях Святых Отцов,” III, 224: “храни себя неприступно и в слове, и в деле, и в жизни, и в помыслах и движениях сердечных, ибо лукавый отвсюду пытает, и все высматривает, где низложить, где уязвить тебя, если найдет что незащищенным и открытым для удара. Чем более видит в тебе чистоты, тем паче усиливается осквернить, потому что пятна виднее на чистой одежде.”

[1666] *Василий Великий,* Прав., кратко излож., отв. на вопр. 75, в “Творениях святых Отцов,” IX, 251.

[1667] *Макарий Великий,* слово о свободе ума, в Хр. Чт. 1821, III, 8. Срав. *Антоний Великий,* письмо VI к монахам, в Хр. Чт. 1826, XXIII, 180; “они (злые духи) различным образом стараются привлечь нас ко греху. Они скрывают как ненависть свою к нам, так и враждебные действия против нас, внушают нам богохульные мысли, побуждают сомневаться в истинах веры, чтобы привести нас к неверию, потемняют разум наш, рождают в сердце нашем порочные желания, повергают нас в уныние и

Вообще у Святых Отцов и подвижников, которые по собственному опыту знали козни искусителя, учение об искушениях диавольских излагается весьма подробно и с полною уверенностью в их действительности.[1668] Некоторые из учителей Церкви полагали, что к каждому человеку приставлен один определенный дух-искуситель, точно также, как и ангел-хранитель;[1669] но это было только частное мнение.

2.2. Он же или его демоны нередко даже вселялись, по допущению Божию,[1670] и вселяются в человека, чтобы его мучить. В этом несомненно убеждают нас Евангельские сказания о бесноватых:

а) Сам Спаситель смотрел на бесноватых, как на людей. действительно имевших в себе демонов, и потому, когда беседовал с бесноватыми, то направлял слова свои не к людям, но прямо к демонам, называл их ясно духами нечистыми и повелевал им изыти из людей: *выйди, дух нечистый, из сего человека* (Мк. 5:8; срав. 1:25); *дух немой и глухой! Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него* (Мк. 9:25).

б) Бесы, находившиеся в людях, как существа действительные и отдельные от тех лиц, в которых обитали, узнавали во Христе Сына Божия, и трепетали Его могущества и власти над ними, взывая: *что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас* (Мф. 8:29; Марк. 5:7); и однажды просили Его, чтобы позволил им. когда они выйдут от человека, *войти в свиней* (Лук. 8:32-33).

в) Когда враги Спасителя порицали Его, будто *Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского* (Лук. 11:15). Спаситель отвечал: *всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет, и дом, разделившийся сам в себе, падет; если же и сатана разделится сам в себе, то как устоит царство его?* (17-18). И продолжая речь свою далее, сказал: *когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и, не находя, говорит: возвращусь в дом мой, откуда вышел; и, придя, находит его выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там, — и бывает для человека того последнее хуже первого* (24-26).

г) Когда ученики спросили Иисуса, почему они не могли изгнать духа нечистого из одного бесноватого, Господь отвечал: *сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* (Мар. 9:29). Когда семьдесят учеников, возвратившись с проповеди, с радостью говорили Ему: *Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем,* Он отвечал: *Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию* (Лук. 10:17-18). Посылая одиннадцать учеников своих на всемирную проповедь, Он, между прочим. сказал: *Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов;… возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16:17-18).

д) Из книги Деяний апостольских знаем, что и Апостолы изгоняли духов нечистых из людей, например, апостол Павел изгнал из одной отроковицы, когда *обратился и сказал духу: именем Иисуса Христа повелеваю тебе выйти из нее. И дух вышел в тот же час* (16:18).

е) Священно-писатели, в своих сказаниях о бесноватых, ясно различают их от людей, одержимых болезнями. Например, евангелист Матвей исповедует: *и призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь* (10:1); евангелист Марк: *при наступлении же вечера, когда заходило солнце, приносили к Нему всех больных и*

отчаянье, возбуждают в нас гнев, рождают и укрепляют в нас склонность осуждать других, но всегда оправдывать самих себя, научают нас злословить ближних наших, ласково и дружелюбно говорить с теми, к коим мы, по их же внушению, питаем сильную ненависть, показывают нам внешние недостатки ближнего, но скрывают от нас внутреннее наше развращение, производят между нами распри и несогласия, когда мы, по нх внушению, почитаем себя лучше других. Сверх сего они побуждают нас предпринимать такие дела, которые превышают наши силы и отклоняют нас от исполнения того, что для нас и полезно н нужно. Когда мы должны плакать, они побуждают нас смеяться; когда мы должны радоваться, они производят в сердце нашем печаль.”

[1668] См. в особенности аскетические сочинения: Антония Великого, Ефрема Сирина, Макария Великого, Исидора Пелусиота, также Добротолюбие, Прологи, Патерики, Четьи-Минеи.

[1669] *Herm.* Past. II, mandat. VI, n. 2: “два ангела находятся при человеке: один добрый и один злой;” *Origen.* de princip. III, 2, n. 10; *Greg. Nyss.* de vita Mos. T. I, p. 194-195, Paris. 1638; *Кирилл Туровский,* Памятн. Росс. Словес. XII века, стр. 92.

[1670] “Они не имеют ни власти, ни силы против кого нибудь, разве когда будет сие попущено по смотрению Божию, как случилось с Иовом, и как написано в Евангелии о свиньях Гадаринских” *(Иоанн Дамаскин,* Точн. изл. пр. веры, кн. II, гл. 4, стр. 58). То же говорят: *Тертуллиан* (de fuga in persecut. II), *Феофилакт* (in Marc. V) и другие.

бесноватых..., *И Он исцелил многих, страдавших различными болезнями; изгнал многих бесов, и не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос* (1:32-34); евангелист Лука: *которые пришли послушать Его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелялись* (6:18); или: *сходились также в Иерусалим многие из окрестных городов, неся больных и нечистыми духами одержимых, которые и исцелялись все* (Деян. 5:16).

Святые Отцы и учители Церкви не только единодушно признавали за действительно-одержимых духами нечистыми всех бесноватых, упоминаемых в Евангелии, не только исповедывали, что и в их время бывали такие бесноватые и всегда могут быть, но смело указывали самим язычникам на многочисленные опыты того, как Христиане изгоняли духов нечистых из людей, по власти, дарованной от Спасителя, смело говорили:

«И ныне вы можете научиться из того, что совершается пред глазами. Ибо многих, одержимых духами, во всем мире и в вашем городе, многие из наших людей, Христиан, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, исцеляли и ныне еще исцеляют, тогда как их не могли исцелить никакие другие заклинания, ни волшебства, ни врачевства.”[1671]

“Мы не только презираем демонов, но и побеждаем и ежедневно посрамляем, и изгоняем из людей, как очень многим известно.”[1672] “Пусть явится здесь пред вашими судилищами кто либо, несомненно одержимый демоном: этот дух, по повелению, какого угодно, Христианина, заговорит, и истинно сознается, что он есть демон, тогда как в другом месте ложно называет себя богом.”[1673]

“Все это знает большая часть из вас, что сами демоны свидетельствуюсь о себе, сколько раз мы изгоняли их из тел пытками слов и пламенем молитвы.”[1674]

“Многие Христиане изгоняют демонов из одержимых ими, и это делают без всякого пособия магии или волшебства, но одними молитвами и простыми заклинаниями.”[1675]

§ 110. Бог ограничил и ограничивает деятельность злых духов, направляя ее, притом, к добрым последствиям

Впрочем, попуская злую деятельность падших духов, чтобы не лишить их свободы, Господь Бог, как бесконечно-праведный и премудрый, ограничил и ограничивает ее, но так, чтоб она произвела, по возможности, доброе последствие.

1). Ограничил и ограничивает:

1.1. Тем, что как только пали злые духи, Он подверг их заслуженному наказанию, и *связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания* (2Пет. 2:4). В чем бы ни состояло это наказание согрешивших ангелов, пока еще неокончательное, но они теперь не могут не чувствовать, что Тот, против кого они дерзнули восстать, силен *погубить* их *в геенне* (Мф. 10:28); они знают, что *блюдутся* Им *на суд великого дня* (Иуд. 6), когда должны будут отдать отчет во всех своих делах; и Следовательно, чем больше теперь они позволять себе враждовать против Бога и против людей, тем большему тогда подвергнутся осуждению.[1676]

1.2. Тем, что частью уже разрушил и продолжает разрушать царство духов злобы на земле. Для того, между прочим, и *воспринял* Сын Божий нашу *плоть и кровь, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола* (Евр. 2:14); затем и являлся в мир, *чтобы разрушить дела диавола* (1Ин. 3:8). Вышедши на свою торжественную проповедь, Он открыто свидетельствовал: *Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон* (Ин. 12:31); свидетельствовал даже, после многократных

[1671] *Justin.* Apolog. II, n. 6.
[1672] *Tertull*. ad Scap. II.
[1673] *Tertull*. Apolog. cap. XXIII.
[1674] *Minut. Fel.* in Octav. XXVII.
[1675] *Origen.* contr. Cels. VII, 4, 1, 5. См. ту же мысль *Clem.* Recogn. VI, 20, 32; *Lactant.* Instit. Divin. II, 15; IV, 27; V, 22; *Cyprian,* ad Demetr.; *Cyrill. Cathech.* XVI, 15.
[1676] “Злые духи знают, что когда Бог попускает им искушать преданного Ему человека, чрез то уготовляет им большее наказание. Они уже уверены, что их мучение неизбежно, что их отпадение от Бога и вражда против Него необходимо соделали их наследниками ада” *(Антония Великого* письмо VI к монахам, в Хр. Чт. 1826, XXIII, 179).

опытов своей власти над демонами, при изгнании их из людей: *Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию* (Лук. 10:18). Упразднив потом, действительно, смертью своею *имеющего державу смерти,* связав *сильного* (Мф. 12:29) своим нисшествием в ад, и, по воскресении своем, послав Апостолов *открыть глаза им,* (людям) *чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными* (Деян. 26:18), Спаситель наш еще более разрушил эту область сатанину, и с тех пор из века в век непрестанным распространением своего благодатного царства, постоянным возрождением и освящением своею благодатью прежних *сынов противления* (Еф. 2:2) *и детей диавола* (1Ин. 3:10), сокращал и не перестает сокращать его господство в человеческом роде.[1677]

1.3. Тем, что *от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия* (2Пет. 1:3), при помощи которых мы можем *угасить все раскаленные стрелы лукавого* (Еф. 6:16), — и надежнейшие средства противиться диаволу и побеждать его, каковы:

а) Призывание Его святейшего имени: *Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов* (Мк. 16:17). И действительно, — "силы имени Христова, скажем со святым мучеником Иустином, трепещут и ужасаются демоны; и ныне еще, заклинаемые именем Иисуса Христа распятого, они повинуются нам;"[1678] или вместе со святым Григорием Богословом: "доныне еще трепещут демоны при имени Христовом; сила сего имени не ослаблена и нашими пороками."[1679]

б) Молитва, пост и духовное бодрствование: *сей род,* сказал Спаситель о духах злобы, *сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* (Мк. 9:29); *бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26:41). "У кого *брань не против крови и плоти,* пишет святой Василий Великий, *но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6:12), тем необходимо приготовляться к подвигу воздержанием и постом;"[1680] и в другом месте: "когда диавол предпринимает строить свои козни, и с великой силой старается в безмолвствующую и в покое пребывающую душу впустить свои помыслы, как разжженные какие-то стрелы, внезапно воспламенить ее, и произвести в ней продолжительные и неистребимые воспоминания однажды в ней впечатленного, тогда трезвением и усиленнейшей внимательностью должно отражать таковые нападения, подобно тому, как борец самой строгой осторожностью и изворотливостью тела отклоняет от себя удары противоборцев, и между тем все, то есть, и прекращение брани и отражение стрел, приписывать должно молитве и призыванию помощи свыше. Ибо сему научает нас Павел, говоря: *а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого*; (Еф. 6:16)."[1681] "Когда диавол увидит, замечает также святой Иоанн Златоуст, что мы бодрствуем и трезвимся, то помышляя, как напрасно он будет трудиться, удаляется от нас и скрывается."[1682]

в) Употребление с верой в сердце крестного знамения. "Не просто перстом, заповедует тот же святой Отец, должно изображать его (крест), но должны сему предшествовать сердечное расположение и полная вера. Если так изобразишь его на лице твоем, то ни един из нечистых духов не возможет приблизиться к тебе, видя тот меч, которым он уязвлен, видя то оружие, от которого получил смертельную рану. Ибо если и мы с трепетом взираем на те места, где казнят преступников, то представь, как ужасаются диавол и демоны, видя оружие, которым Христос разрушил всю силу их и отсек главу змия."[1683]

1.4. Тем, наконец, что никогда не попускает диаволу искушать нас более, чем мы понести можем. *Верен Бог,* писал коринфским чадам своим святой апостол Павел, *верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести*

[1677] *Василий Великий*, слово о том, что Бог не виновник зла, в "Творениях Святых Отцов,"VIII, 161-162.
[1678] Dialog. cum Tryph. et Apolog. II, 6.
[1679] Слово 3. в "Творениях святых Отцов," 1, 67-68.
[1680] Беседа о посте 2, в "Творениях святых Отцов," VIII, 19.
[1681] Подвиж. установ. гл. 17, там же IX, 425.
[1682] In cap. 1 Genes. homil. VII, n. 3.
[1683] На Ев. Матф. Бесед. LIV, ч. 17, стр. 427, по русск. перев. Москва, 1843. Так же разсуждает и святой Кирилл Иерусалимский (Огл. поуч. XIII, 36, стр. 272, по русск. перев.).

(1Кор. 10:13). И как ни много позволял Господь диаволу искушать раба своего Иова, но при всем том полагал предел действиям злобного искусителя: *И сказал Господь сатане: вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей* (Иов. 1:12). При таком устроении дела диавол отнюдь не насильно влечет нас ко грехам: "он не мог, говорит святой Иоанн Златоуст, убедить Иова, несмотря на бесчисленные искушения, произнести даже одно богохульное слово; отсюда ясно, что в нашей власти следовать или не следовать его советам, и что мы не терпим от него никакого насилия, никакого тиранства (τυραννίδα)."[1684] "Он вредит нам, по словам блаж. Августина, не принуждением ко злу, а лишь советом, не исторгает у нас согласия, а испрашивает его."[1685] Посему одним твердым сопротивлением его советам мы можем прогонять его от себя: *противостаньте диаволу, и убежит от вас* (Иак. 4:7). И если трудна борьба с ним, то только для слабых в вере: "для любящих Бога всей душой брань с ним (диаволом) тоже, что и ничто, а для любящих мир она трудна и невыносима," свидетельствует святой Ефрем Сирин.[1686]

2) Цель же, для которой попускает Господь все ухищрения исконного обольстителя, ищущего погибели нашей, есть наша нравственная польза, наше спасение. Ибо искушения диавола, как и все искушения, попускаемые на нас Богом:

2.1. Служат часто врачевством для исцеления нас от духовных болезней, или бывают наказаниями за наши прежние грехи, чтобы вразумить нас, удержать от новых грехов и спасти от больших, вечных наказаний: *сего ради,* писал святой Апостол к Коринфянам, *многие из вас немощны и больны и немало умирает. Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром* (1Кор. 11:30-32). К числу такого рода искушений относятся, в частности, те, когда демоны, по допущению Божию, вселяются в человека, и мучат его. "Человеколюбец Бог, говорит святой Василий Великий, употребляет жестокость их (демонов) к нашему уврачеванию, как мудрый врач употребляет яд ехидны к излечению больных. Ибо таковые *преданы сатане во изможднение плоти, чтобы дух был спасен* (1Кор. 5:5). Но и Фигелл и Ермоген (2 Тим. 1:15) преданы Павлом *сатане, чтобы они научились не богохульствовать* (1Тим. 1:20);"[1687] и в другом месте: "поелику диавол стал отступником, врагом Бога, и врагом человеков, сотворенных по образу Божию (по той же причине он человеконенавистник, по какой и богоборец; он ненавидит нас как тварей, ненавидит и как Божии подобия); то мудрый и благопромыслительный Домостроитель человеческих дел воспользовался его лукавством к обучению душ наших, как и врач употребляет яд ехидны в состав спасительного врачевства."[1688] Равным образом и святой Златоуст рассуждает: "наказаниями или бедствиями, посылаемыми на нас Богом в настоящей жизни, не мало облегчаются нам будущие мучения. Свидетельства на это можно привести из Писания. Павел (когда говорю о Павле, то разумею заповеди самого же Христа, потому что Им была движима эта блаженная душа), когда писал к Коринфянам о блуднике, повелевает предать его *во изможднение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа* (1Кор. 5:5). Видишь ли неизреченное человеколюбие и богатство доброты? Видишь ли, как Бог употребляет все средства, чтобы мы, и согрешив, потерпели наказание легче заслуженного, или даже избавились от него совершенно."[1689]

2.2. Предохраняют нас от духовной гордости и научают смирению, без которого не может быть никакой истинной добродетели. Мысль эту выразил святой Апостол, когда сказал о себе: *чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: "довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи." И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова* (2Кор. 12:7-9). И Святой Иоанн Дамаскин по сему случаю замечает: "в некоторых случаях Бог попускает святому терпеть

[1684] De Lasar. conc. II, n. 2, in Opp. T. 1, p. 728-729, ed. Montf.

[1685] Serm. II in Dom. 1 post. Trinit. Срав. *Иоанн Дамаскин*, Точн. изл. пр. веры, кн. II, гл. 4, стр. 59: "хотя им попущено искушать человека, впрочем они не могут никого принудить; так как от нас зависит — принять, или не принять их внушения."

[1686] Слово о том, как душа, когда искупи се враг, должна со слезами молится Богу, в "Твореніях Святых Отцов," XII, 343.

[1687] Толк. на XIII гл. пр. Исаии, в "Твореніях святых Отцов," VI, 371.

[1688] Беседа о том, что Бог не виновник зла, там же VIII, 160.

[1689] К подвижнику Стагирию слово 1, II. 7, т. III, стр. 252, по русск. перев. Твор. Святого Иоанна Златоуста, Спб. 1850.

зло, чтобы Святой не отпал от правой совести, или не впал в высокомерие по причине данных ему сил и благодати; так было с Павлом (2Кор. 12:7).”[1690]

2.3. Доставляют нам удобнейший случай свидетельствовать твердость веры своей и упования па Бога, и более и более укрепляться в добре. Еще премудрый сын Сирахов говорил: *ибо золото испытывается в огне, а люди, угодные Богу,— в горниле уничижения* (Сир. 2:5). И святой апостол Петр писал Христианам: *о сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота, к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа* (1Пет. 1:6-7). Так смотрели на искушения и Святые Отцы Церкви. Например: *Василий Великий:* “самые скорби, по воле посещающего нас ими Господа, приключаются рабам Божиим не напрасно, но для изведания на опыте истинной любви к сотворившему нас Богу. Ибо как борцов подъятые во время подвигов труды ведут к венцам, так и Христиан испытание в искушениях ведет к совершенству, если Господни о нас распоряжения принимаем с надлежащим терпением и со всяким благодарением.”[1691] *Святой Иоанн Златоуст* рассуждает еще конкретнее: “если кто скажет: почему Бог не уничтожила древнего искусителя, (мы ответим, что) и это Он сделал по великой попечительности об нас. Ибо, если бы лукавый овладел нами насильно, то этот вопрос имел бы некоторую основательность; но так как он не имеет такой силы, а только старается склонить нас (между тем, как мы можем и не склоняться), то для чего ты устраняешь повод к заслугам и отвергаешь средство к достижению венцов?... Бог для того оставил диавола, чтобы и те, которые уже побеждены им, низложили его самого, чтобы доблестные имели случай к обнаружение своей (твердой) воли... Диавол зол для себя, а не для нас: мы, ведь, если захотим, можем приобрести через него много и добра, конечно, против его воли и желания: в этом-то и открывается особенное чудо и необычайно великое человеколюбие Божие... Когда лукавый устрашает и смущает нас, тогда мы вразумляемся, тогда познаем самих себя, тогда с великим усердием прибегаем к Богу.”[1692]

4. И следовательно, доставляют нам удобнейший случай достигать больших и больших наград от праведного Мздовоздаятеля: *Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни* (Иак. 1:12). “Располагающий делами нашими Бог, говорит святой Василий Великий, способным перенести великие борения доставляет более важные случаи к прославлению.”[1693] “Потому чем большим подвергаетесь испытаниям, тем многоценнейшей ожидайте награды от праведного Судии.”[1694]

§ 111. Нравственное приложение догмата

1. И ангелы Божии, от низших до самых высших, несмотря на совершенство своего разума, нуждаются в озарениях и просвещении от Солнца истины, и при всем совершенстве своей воли, если тверды в добре, то тверды только благодатью Вседержителя; не тем ли более необходимо просвещение от Господа для нашего разума, менее совершенного и помраченного грехом? Не тем ли более необходима благодать Божия для нашей воли, слабой и испорченной? Научимся же не мечтать высоко о силах своего разума или воли, а, в чувстве смирения пленяя разум свой в послушание веры, с благодарностью пользоваться тем Откровением, которое даровал нам Господь, и теми средствами, чрез которые сообщает Он нам благодать свою.

2. Ангелы Божии, совершеннейшие нас по самой своей природе, имеют, к тому же, такое высокое и такое благодетельное для нас служение — они суть ближайшие слуги Всевышнего, непосредственно окружающие престол Его и творящие волю Его; они являются орудиями Его промышления о разных частях вселенной, в особенности же о человеческих обществах и о каждом из людей, сохраняют нас от

[1690] Точн. изъясн. пр. веры, кн. II, гл. 29, стр. 126.
[1691] Письм. утешит., в “Творениях Святых Отцов,” X, 239; срав. IX, 352.
[1692] К Стагир. сл. 1, II. 8. 9, т. III, стр. 253-257, по русск. перев.
[1693] Письм. защит., в “Творениях Святых Отцов,” XI, 80.
[1694] Письм. к никопол. Пресвит., там же 178. Подобное же говорит и святой Амвросий: corona proposita est, subeunda certamina sunt. Nemo potest, nisi vicerit, coronari: nemo potest vincere, nisi ante certaverit. Ipsius quoque coronae major est fructus, ubi major est labor (Exposit. Evang. sec. Luc. lib. IV, n. 37; cfr. n. 41, in Patrolog. curs. compl. T. XV, p. 1623).

врагов видимых и невидимых, наставляют нас на путь истины и правды, предстательствуют за нас пред Богом своими молитвами, сопутствуют скончавшимся в вере даже в страну загробную. Вследствие всего этого, по чувству справедливости и благодарственной любви, по сознанию благотворности для нас ангельского служения, мы обязываемся почитать ангелов (Навин. 5:14; Суд. 13:20; Дан. 10:9; Откр. 22:8-9), и призывать их в своих молитвах, как и научает нас тому Святая Церковь,[1695] святить установленные в честь их празднества, чтить посвященные им храмы, преклоняться благоговейно пред их священными изображениями.[1696]

3. Но, воздавая почитание ангелам и призывая их в молитвах, не забудем, что они суть только слуги Вседержителя и благодетельные орудия Его отеческого промышления об нас. Следовательно, мы должны чтить их так, чтобы вся честь главным образом относилась к их и нашему Господу, а отнюдь не боготворить их самих, не воздавать им Божеского поклонения; всячески блюстись от того пагубного суеверия, от которого предохранял Христиан еще Апостол,[1697] и которое осудил потом собор Лаодикийский, как несовместное с служением единому, истинному Богу, Господу нашему Иисусу Христу.[1698]

4. В частности, памятуя отношения к нам наших ангелов-хранителей, научимся:

а) внимать им, как нашим верным наставникам на пути истины и добра, и для сего иметь всегда отверстый ум и сердце для принятия их благих внушений;

б) обращаться к ним с молитвою во всех наших нуждах и напастях, как к нашим предстателям пред Богом и хранителям душ и телес наших;[1699]

в) любить их и благодарить за всю ту нежную и попечительную любовь, с какою проходят они свое служение нам грешным, и за все те благодеяния, которые нам оказывают;

г) не огорчать их своею невнимательностию и худыми делами, напротив радовать их своим обращением к Богу и добродетельной жизнью (Лук. 15:10).

5. Наконец, по отношению к злым духам, которым иногда попускает Господь искушать нас для нашей же пользы, будем памятовать:

а) наставление Спасителя: *бдите и молитеся, да не внидете в напасть* (Мф. 26:41); и —

б) наставление Апостола: *облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских… Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие. Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом* (Еф. 6:11,14-18).

Достаточно у нас средств, чтобы противиться диаволу и побеждать его! А если и падем в борьбе, если и согрешим; да не устрашимся зла, не предадимся отчаянию: *мы имеем ходатая пред Отцем, Иисуса*

[1695] "Зная, что ангелы помогают нам и ходатайствуют за нас, мы призываем их во всякой модитве нашей, дабы они молили о нас Бога, а наипаче призываем того ангела, который есть наш хранитель" (Прав. Испов. ч. 1, отв. на во пр. 20).

[1696] Догм. VII-го вселенск. Собора

[1697] Апостол именно говорит: *никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом и не держась главы, от которой все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим* (Кол. 2:18-19). Т.е. предохраняет Христиан от таких лжеучителей, которые, под личиной смиренномудрия, по крайнему невежеству, учили воздавать *службу* (θρησκεία) или Божеское почтение ангелам, и тем самим неизбежно изменяли Главе Церкви, Господу Иисусу, единому истинному Богу, и отторгались от тела Его, святой Церкви (V. *Chrysost.* in Epist. ad Coloss. cap. II, homil. VII, n. 1; *Theodoret.* in Epist. ad Coloss., Opp. T. III, p. 355, ed. 1684).

[1698] В правиле 35: "не подобает Христианам оставляти Церковь Божию, и отходити, и ангелов именовати, и творити собрания. Сие отвержено. Того ради, аще кто обрящется упражняющимся в таковом тайном идолослужении, да будет анафема: понеже оставил Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и приступил к идолослужению" (См. в книге правил... стр. 156, Спб. 1843).

[1699] "Больные не могут, говорит святой Амвросий, испросить себе помощи у врача, если он не будет призван к ним старанием других. Немощна наша плоть; болезненна душа, связана греховными уэами и не может изъяснять Врачу (небесному) всего, что нужно. Посему-то нам и должно обращаться с молитвою к тем ангелам, которые даны нам, как споспешники" (De viduis cap. IX, n. 55).

Христа, праведника (1Ин. 2:1). Призовем только Его, с искренним раскаянием в своем падении и с искренней верой, и Он восставит нас, и снова облечет во всеоружие, чтобы мы могли противиться нашему исконному врагу.

2.2. К миру вещественному

§ 112. Связь с предыдущими темами

Что вещественный мир, как и мир духовный, не мог бы продолжать своего бытия и обратился бы в ничтожество, если бы Бог непрестанно не сохранял его, это понятно само собой. Но содействие и управление Божие не представляются столь необходимыми в мире вещественном, как они необходимы в духовном: там, в царстве духов бесплотных, действуют разум и свобода, силы сознательные, которые, по разным причинам и произволу, могут уклоняться от истины и добра, и потому нуждаются в содействии и направлении от высшей Силы; здесь, в царстве мертвой природы, действуют одни механические силы, которые никогда не в состоянии произвольно уклониться от тех законов необходимости, каким подчинены. Следовательно, достаточно, кажется, было завести эту огромную машину в начале, и потом только сохранять ее, чтобы она сама собой совершала свое течение к предназначенной цели.

Но —

а) и силы механические, взятые все вместе, как силы ограниченные, действуя непрестанно, необходимо нуждаются в подкреплении, освежении и содействии от Силы бесконечной;

б) при чрезвычайной огромности мира вещественного, при разнообразии и даже противоположности действующих в нем сил и стихий, хотя по законам необходимости, однако слепо и бессознательно, в нем неизбежно могли бы происходить столкновения сил, борьба стихий, если бы все это не управлялось постоянно высшей разумной Силой;

в) мир физический, между прочим, предназначен служить жилищем для многих существ нравственных; и потому естественно, чтобы течение в нем жизни, между прочим, сообразовалось с течением жизни и характером деятельности этих существ, в награду ли за их добродетели, или в наказание за грехи. И Следовательно, необходимо, чтобы механические силы природы, подчиненные законам необходимости, находились в распоряжении Того, кто управляет миром нравственным и может изменять их направление по своим премудрым планам.

Божественное откровение, действительно, и научает нас, что Бог содействует или вспомоществует также и существам мира вещественного в их жизни, и что Он управляет ими.

§ 113. Бог содействует существам мира видимого

Эту истину Священное Писание выражает весьма ясно:

1. Когда представляет вообще, что твари видимые суть только как бы орудия силы Вседержителя, а Он собственно действует в них и через них все производит: *Господь,., претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным как ночь* (Амос. 5:8); *устрояешь над водами горние чертоги Твои, делаешь облака Твоею колесницею, шествуешь на крыльях ветра* (Пс. 103:3), — *огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его* (Пс. 148:8), *все служит Тебе* (Пс. 118:91).

2. Когда подробно указывает следы содействия Его тем или другим тварям видимым, свидетельствуя:

а) что *Ты послал источники в долины..., напояешь горы с высот Твоих* (Пс. 103:10-13);

б) что *Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, насыщаются древа Господа, кедры Ливанские* (Пс. 103:14 и 16);

в) что Он *дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к Нему* (Пс. 146:9), одевает *полевые лилии* (Мф. 6:28), питает птиц небесных (26);

г) что Он *исчисляет количество звезд; всех их называет именами их* (Пс. 146:4); *возводит облака от края земли, творит молнии при дожде, изводит ветер из хранилищ Своих* (Пс. 134:7), и под.

Очень конкретно изображали эти истину Отцы и писатели Церкви, например:

а) *святой Иоанн Златоуст:* “когда видишь восхождение солнца или течение луны, когда видишь озера, реки, дожди и действие природы, усматриваемое в семенах, в наших телах и в телах неразумных животных, видишь все то, из чего мир сей состоит, то познавай непрерывное делание Отца — *Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45);”[1700]

б) *Лактанций:* “не постигая искусства силы Божией в устроении путей звездных, философы сами звезды сочли за животные, как будто они совершают течение свое ногами и по своему произволу, а не произволением и содействием Божиим;”[1701]

в) *святой Афанасий Великий:* “мановением и силой правителя и распорядителя вселенной, Бога Слова, вращается небо, движутся звезды, сияет солнце, блуждает луна, согревается воздух, веют ветры, стоят неподвижно горы, волнуется море, и питаются все, живущие в нем...; словом — все оживляется и движется, огонь греет, вода освежает, пробиваются из земли источники, истекают реки, чередуются времена года, падают дожди, наполняются облака, бывает град, снег, лед, летают птицы, ползают змеи, плавают водородные, осеменяется земля и пускает ростки во время свое, возрастают растения и деревья;”[1702]

г) *святой Амвросий:* “все проникает премудрость Господа, все устрояет, и это гораздо лучше доказывается чувствами неразумных существ, нежели состязанием разумных, ибо сильнее свидетельство природы, нежели доказательство науки. Всякому животному известно, как защищать свою жизнь, именно: если есть сила, через сопротивление; если есть быстрота, через бегство; если есть хитрость, через предосторожности. Кто научил их питаться и сообщил сведения о травах? Мы и люди, а часто обманываемся видом растений, и по большей части находим вредными те из них, кои считаем полезными... Звери же по одному запаху умеют различать, что им вредно и что полезно.[1703]

Не должно, однако, думать, будто в мире вещественном Бог один и действует непосредственно; нет, Он только содействует тем силам, которые сам же даровал природе, и тем законам, которые еще в начале положил в виде *уставов неба и земли* (Иер. 33:25), и по которым, с тех пор, при содействии Божием, все течет неизменно, так что *во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся* (Быт. 8:22).

§ 114. Бог управляет миром видимым

В истине того, что мир видимый, во всех его частях, даже самомалейших, находится в полном распоряжении премудрого Правителя, Слово Божие удостоверяет нас, кроме общих свидетельств о мироправлении Божием (1Пар. 29:11-12; Прем. 8:1; 14:13), в особенности:

1. Многочисленными сказаниями о чудесах Божиих в мире, которыми не раз было останавливаемо или прекращаемо обыкновенное течение вещей, и которые, бесспорно, были бы невозможны, если бы Бог не управлял вселенной. Так остановил Он некогда воды моря: *простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушею, и расступились воды* (Исх. 14:21). Останавливал течение солнца и луны: *Иисус воззвал к Господу… стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Аиалонскою! И остановилось солнце, и луна стояла…* (Нав. 10:12-13). Даже возвращал назад течение времени: *и воззвал Исаия пророк к Господу, и возвратил тень назад на ступенях,… на десять ступеней* (4Цар. 20-11).

2. Учением о силе веры и молитвы, которыми люди Божии, по обетованию самого Спасителя, могут производить, и действительно производили такие же чудеса в порядке природы. *Истинно говорю вам* свидетельствует Спаситель, *если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, — будет; и всё, чего*

[1700] In Joan. homil. XVIII, n. 2, Opp. T. VIII, p. 219, Montf.

[1701] Divin. inst. II, c. 5.

[1702] Contr. gentes n. 44, Opp. T. I, p. 42-43, Paris. 1698.

[1703] Hexaëm. VI, cap. 4, n. 21 et squ. Cfr. Serm. de providentia, in Append. Opp. S. *Basil Magni,* T. III, p. 581, 585, Paris 1730, где так же очень подробно изображено Божие промышление о неразумных животных.

ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21:21-22). *Илия был человек, подобный нам, и молитвою помолился, чтобы не было дождя: и не было дождя на землю три года и шесть месяцев. И опять помолился: и небо дало дождь, и земля произрастила плод свой* (Иак. 5:17-18).

Святые Отцы и пастыри Церкви также учили, что Бог управляет миром вещественным. Например:

Святой Климентий Римский: "Небеса, движимые Его правлением, в мире повинуются Ему — день и ночь совершают предписанный им путь, не препятствуя друг другу. Солнце, луна и лики звезд, по Его велению, согласно вращаются в назначенных им пределах, нимало не отступая от пути. Плодоносящая земля, по воле Его, произращает в свое время изобильную пищу человекам, зверям и всем, находящимся на ней животным, не превращая и не изменяя предписанных от Него законов. Неисследимые и непостижимые законы бездн и преисподней теми же держатся велениями. Беспредельное море, по Его устроению совокупленное во вместилища, не выступает за положенные ему преграды, но делает так, как Он повелел ему. Ибо Он сказал: *доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим* (Иов. 38:11). Океан, непроходимый для людей, и миры, за ним находящееся, управляются теми же повелениями Господа. Времена года — весна, лето, осень и зима следуют спокойно одни за другими. Ветры по своему направлению в свое время без остановки совершают свое служение. Не иссякающие источники, для наслаждения и здравия устроенные, непрестанно доставляют людям свою влагу, необходимую для их жизни. Наконец, малейшие животные мирно и согласно составляют между собой общество. Все сие содержит в согласно и мире великий Создатель и Владыка всего, и всему благотворит."[1704]

Святой Афанасий Александрийский: "совокупляя воедино начало вещественной природы, теплоту и холод, влагу и сушу, Он (Бог-Слово) производит то, что они не враждуют между собой, а составляют единую стройную гармонию. Через Него и Его силу ни огонь не находится в борьбе с холодом, ни влага с сушей, но, будучи противоположными по самой своей природе, являются вместе как дружественные и родственные, и бывают началами бытия для тел. Ибо как какой либо виртуоз, настраивая лиру и искусно совокупляя звуки высокие, средние и низкие, производит одну стройную песнь, так и Бог, содержа мудростью своей вселенную, точно лиру, и совокупляя воздушное с земным, небесное с воздушным, и всем управляя своей волей и мановением, чудно и прекрасно соблюдает единый мир и единый порядок."[1705]

Святой Григорий Богослов: "Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его, как кубарь, ходящий кругами под ударом. Ибо не самослучайно естество сего обширного и прекрасного мира, которому нельзя и вообразить чего либо подобного, и в продолжение столького времени предоставлен он не самослучайным законам... И лик певцов расстроится, если никто им не правит. Вселенной же не свойственно иметь иного правителя, кроме того, кто устроил ее."[1706]

Блаж. Феодорит: "посмотрите на природу видимых тварей, на их положение, порядок, стояние, движение, соразмерность, пользу, красоту, разнообразие, изменение, приятность... Посмотрите на то промышление Божие, которое является в каждой части мира...., на небе и в небесных светилах, солнце, луне и звездах, в воздухе и на облаках, на земле и на море, и в том, что существует на земле — в растениях, травах и семенах; в животных разумных и неразумных, ходящих по земле и летающих, водяных, пресмыкающихся и земноводных, кротких и диких, ручных и неприрученных. Рассудите сами с собой: кто содержит небесные круги? как в продолжение стольких тысячелетий небо стоит и не стареет? как от долговременности не терпит никакой перемены, хотя имеет природу, способную изменяться, по учению блаженного Давида (Пс. 101:27-28)? Имеет оно изменчивое и тленное существо, но доселе пребывает таким, каким создано, потому что блюдется силой Зиждителя. Ибо создавшее его Слово сохраняет его и управляет им, сообщая ему постоянство и твердость, доколе Ему будет угодно."[1707]

[1704] Посл. 1 к Коринф, гл. 20, в Христ. Чт. 1824, XIV, 259-260.
[1705] Contr. gentes n. 42; cfr. n. 43, где таже мысль раскрывается еще подробнее.
[1706] Таинств. песн. слов. 5, в "Творениях Святых Отцов," IV, 231.
[1707] De provident. Orat. I, T. IV, p. 323. 324.

§ 116. Нравственное приложение догмата

Уверенность, что и мир вещественный, в котором мы живем, хотя подчинен механическим законам, но находится в полном распоряжении всем управляющего Промысла, — эта уверенность научает нас:

1. Просить у Господа всех тех благ, какие необходимы нам во внешней природе: благовременных дождей, живительной теплоты солнечной, плодоносия земли, благорастворения воздуха, обилия плодов земных и т. под. Ибо не по слепому случаю и не вследствие законов необходимости подаются, или не подаются, нам все эти блага, а всегда по воле Того, во власти которого находимся и мы, и вся природа.

2. У Господа же просить избавления от всех тех зол, которые постигают нас во внешней природе: от голода, землетрясений, потопа, огня, смертоносной язвы, и других бесчисленных причин, уничтожающих наше достояние, разрушающих наше здоровье, прекращающих нашу жизнь.

3. Не упадать духом посреди всех опасностей, какими бы ни угрожали нам разъяренные стихии мира физического, напротив всецело возлагать свою надежду на промысел Божий, веруя, что и волос с главы нашей не погибнет без воли Отца небесного (Лук. 12:7; 21:18*)*, припоминая, как многократно и чудесно спасал Господь избранных своих от неизбежной погибели, и взывая к Нему вместе с Псалмопевцем: *Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла* (Пс. 22:4).

4. Но, с другой стороны, не подвергать себя намеренно и безрассудно каким либо опасностям в том убеждении, что Бог, на которого мы уповаем, чудесно спасет нас от всякого зла: это значило бы *искушать* Бога (Мф. 4, 7), значило бы дерзновенно требовать, чтобы действия бесконечно-Премудрого, не раточающего чудес своих даром, подчинялись нашей детской прихоти и неразумию.

2.3. К миру малому, человеку

§ 117. Связь с предыдущим: особенное попечение Божие о человеке

Промысел Божий, объемлющий собой весь видимый мир, без всякого сомнения, простирается и на человека, как обитателя этого мира. Но превознеся человека перед всеми видимыми существами еще при сотворении его, даровав только ему одному душу разумную и свободную, почтив его своим образом, и поставив царем над всей природой, высочайше-премудрый и вседобрейший Творец благоволит являть и особенное промышление о человеке. *Взгляните,* сказал Спаситель ученикам своим, *на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?… Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!* (Мф. 6:26,28-30)?

В частности, попечение Божие о человеке выражается в том, что Господь промышляет: 1) о целых царствах и народах; 2) о частных лицах, каждом порознь, и 3) преимущественно о праведниках.

Бог промышляет о царствах и народах.

Священное Писание излагает эту истину весьма раздельно, когда говорит:

1. Что Бог есть *великий Царь над всею землею* (Пс. 46:3,8; 94:3), что Он *воцарился над народами,* (Пс. 46:9), *Владыка над народами (*21:29), *очи Его зрят на народы* (65:7), *управляешь на земле племенами* (66:5).

2. Что Он —

а) сам поставляет царей над народами: *Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его, кому хочет* (Дан. 4:22,29; срав. Сир. 10:4); *низлагает царей и поставляет царей* (Дан. 2:21), *каждому народу поставил Он вождя* (Сир. 17:14; срав. Прем. 6:1-3);

6) поставляет, как видимых наместников своих в каждом царстве: *Я сказал: вы — боги,* говорит Он им, *и сыны Всевышнего — все вы* (Пс. 81:1-6; срав. Исх. 22:28);

в) и с этою целью дарует им от себя *державу и силу* (Прем. 6:3), *славою и честью увенчал его* (Пс. 8:6), *святым елеем* своим *помазует их* (Пс. 88:21; срав. 1Цар. 12:3-6; 16:3; 19:16; 24:7; Исаии 41:1), так что *с того дня и после* почивает на них *Дух Господень* (1Цар. 16:11-13);

г) сам же, наконец, и управляет через царей земными царствами: *Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду* (Прит. 8:15). *Сердце царя — в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его (*Прит. 21:1).

3. Что Он —

а) поставляет через Помазанников своих, и все прочие, низшие власти: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены* (Рим. 13:1); *Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым* (1Пет. 2:13-14);

б) и поставляет, как слуг своих, для устроения счастья человеческих обществ: *начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые (*Рим. 13:3-6).

Святые Отцы и учители Церкви также весьма часто повторяли, что Бог управляет царствами человеческими, и посылает им царей и прочие власти. Вот, например, слова:

Святого Иринея: “Как в начале солгал диавол, так солгал и в последствии, говоря: *Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее* (Лук. 4:6). Не он определил царства мира сего, а Бог, ибо *сердце царя — в руке Господа* (Прит. 21:1); и чрез Соломона говорит Слово: *мною цари царствуют и повелители узаконяют правду; мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли (*Прит. 8:15-16); и Павел апостол о том же сказал: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены* (Рим. 13:1); и далее: *бо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое* (4)... Итак, от Бога установлены земные царства для блага народов (а не от диавола, который никогда не бывает спокоен, не хочет оставить в покое и народы), чтобы, боясь царствия человеческого, люди не истребляли друг друга по подобию рыб, но, подчиняясь законам, отлагали многообразное языческое нечестие... Для того-то и *Божии служители, сим самым постоянно занятые*которые требуют от нас даней, *сим самым постоянно заняты* (Рим. 13:6)... По чьему повелению рождаются люди, по повелению Того же поставляются и цари, приспособленные (apti) к тем, над кем они царствуют. Ибо некоторые из них даются для исправления и пользы подданных, и сохранения правды; некоторые же для страха и наказания; еще некоторые для уничижения народов, или для возвышения, смотря потому, чего бывают достойны эти народы по праведному суду Божию, одинаково простирающемуся на все.”[1708]

Тертуллиана: “Итак, видите, не Тот ли раздает царства, кому принадлежат и вселенная, над которою царствуют, и человек сам, который царствует? Не Тот ли располагает в веке нынешнем жребиями правительств, соответственно временам, кто существовал прежде всякого времени, и соделал век — вместилищем времен? Не Он ли возвышает власти, или низлагает?”[1709]

Святого Григория Богослова: “Цари! познайте, сколь важно вверенное вам и сколь великое в рассуждении вас совершается таинство. Целый мир под вашей рукой, сдерживаемый небольшим венцом и короткой мантией. Горнее принадлежит единому Богу, а дольнее и вам; будьте (скажу смелое слово) богами для своих подданных. Сказано (и мы веруем), что *сердце царя — в руке Господа*” (Прит. 21:1).[1710]

Святого Иоанна Златоуста: “Почему Апостол увещевал *совершать молитвы* за царей (1Тим. 2:2)? Тогда цари были еще язычники, и потом прошло много времени, пока язычники преемствовали друг другу на престоле... Чтобы душа Христианина, услышав это, как было вероятно, не смутилась и не

[1708] Contr. haeres. V, c. 24, II. 1. 2. 3.
[1709] Apologet. cap. 26, in Patrolog. curs. compl. T. I, p. 431-432.
[1710] Слово о себе самом, в “Творениях Святых Отцов,” III, 210-211.

отвергла увещания, будто должно возносить молитвы за язычника во время священнодействий, — смотри, что говорит Апостол, и как указывает на пользу, дабы, хотя таким образом, приняли его увещание: *да тихое,* говорит, *и безмолвное житие поживем в нынешнем веце.* Т.е. здравие их (царей) рождает наше спокойствие... Ибо Бог установил власти для блага общего. И не было ли бы несправедливым, если бы они носили оружие и ратоборствовали, чтобы мы жили в спокойствии, а мы даже не возносили бы молитв за тех, которые подвергаются опасностям и ратоборствуют? Итак дело это (молитва за царей) не есть угодничество, но совершается по закону справедливости."[1711] И в другом месте: "уничтожь судилища, и уничтожишь всякой порядок в нашей жизни; удали с корабля кормчего, и потопишь судно; отними вождя у войска, и предашь воинов в плен неприятелям. Так, если отнимешь у городов начальников, мы будем вести себя безумнее бессловесных зверей, — станем друг друга угрызать и снедать (Гал. 5:15), богатый бедного, сильнейший — слабого, дерзкий — кроткого. Но теперь, по милости Божией, ничего такого нет. Живущие благочестиво, конечно, не имеют нужды в мерах исправления со стороны начальников: *закон положен не для праведника*, сказано (1Тим. 1:9). Но люди порочные, если бы не были удерживаемы страхом от начальников, наполнили бы города бесчисленными бедствиями. Зная это, и Павел сказал: *нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены* (Рим. 13:1). Что связи из бревен в домах, то и начальники в городах. Если те уничтожишь, стены, распавшись, сами собой обрушатся одна на другую, так и если отнять у вселенной начальников и страх, внушаемый ими, и дома, и города, и народы с великой наглостью нападут друг на друга, потому что тогда некому будет их удерживать и останавливать, и страхом наказания заставлять быть спокойными."[1712]

Блаж. Августина: "Бог, источник и раздаятель счастья, — потому что Он один есть истинный Бог, сам раздает земные царства и добрым и недобрым... И раздает не без намерения, не по случаю, не по счастью, но сообразно с ходом дел и времен, для нас сокрытым, а для Него совершенно известным, которому, впрочем, Он не подчинен, но которым сам управляет и распоряжается, как Господь и Правитель."[1713] "По истине царства человеческие управляются Божественным промыслом."[1714] "И не без промышления Вседержителя, во власти которого находится то, чтобы каждый на войне или был побежден, или победил, одни получили царства, а другие сделались подданными царей."[1715]

§ 118. Бог промышляет о частных лицах

В Слове Божием говорится, что Бог —

1. Сам дает бытие каждому из нас: *не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и всё* (Деян. 17:25). В частности:

а) Сам образует наше тело в утробе матери: *кожею и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов. 10:11; срав. Пс. 138:15).

б) Сам дает нам душу: *так говорит Господь Бог, сотворивший небеса и пространство их, распростерший землю с произведениями ее, дающий дыхание народу на ней и дух ходящим по ней* (Ис. 42:5; срав. Еккл. 12:7; Зах. 12:1).

в) Сам наделяет нас теми или другими свойствами: *Господь сказал [Моисею]: кто дал уста человеку? кто делает немым, или глухим, или зрячим, или слепым? не Я ли Господь [Бог]?* (Исх. 4:11; срав. Пс. 93:9; Иак. 1:17)?

г) Сам изводит нас на свет из чрева матери: *но Ты извел меня из чрева, вложил в меня упование у грудей матери моей. На Тебя оставлен я от утробы; от чрева матери моей Ты — Бог мой (*Пс. 21:10-11; срав. 138:13).

2. Хранить нас в течение всей жизни: ибо —

[1711] In 1 Epist. ad Timoth. cap. II, homil. IV, Opp. T. XI, p. 579, Venet. 1741.
[1712] Беседа V по случаю низверж. статуй, II. 1, стр. 329, в т. 1 Бесед. святого Иоанна Златоуста к антиох. народу, пер. на русск. язык при Спб. Дух. Акад. 1848.
[1713] De civit. Dei IV, c. 33, in Patrolog. curs. compl. T. XLI, p. 139.
[1714] De civit. Dei V, c. 1, ibid. p. 141.
[1715] De civit. Dei XVIII, c. 2, ibid. p. 560.

а) Дарует нам все потребное для поддержания и услаждения бытия: *богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живаго, дающего нам всё обильно для наслаждения* (1Тим. 6:17; срав. Деян. 17:25).

б) Печется об участи каждого из нас: *все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас* (1Пет. 5:7). *Я на Тебя, Господи, уповаю; я говорю: Ты — мой Бог. В Твоей руке дни мои* (Пс. 30:15-16). *Господь отверзает очи слепым, Господь восставляет согбенных, Господь любит праведных. Господь хранит пришельцев, поддерживает сироту и вдову, а путь нечестивых извращает (*Пс. 145:8-9).

3. Содействует нам в деятельности:

а) Он посылает нам помощь и подкрепление: *помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю* (Пс. 120:2). *Господь даст силу народу Своему* (Пс. 28:11 и др.).

б) Он руководит и направляет нас: *от Господа направляются шаги человека; человеку же как узнать путь свой* (Прит. 20:24)? *Всякий путь человека прям в глазах его; но Господь взвешивает сердца* (Прит. 21:2; срав. 16;1).

в) Без помощи Его мы не могли бы ничего сделать: *если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж* (Пс. 126:1).

4. Наконец, Сам же назначает и предел нашей земной жизни и деятельности: *дни ему определены, и число месяцев его у Тебя, если Ты положил ему предел, которого он не перейдет* (Иов. 14:5).

Из числа Святых Отцов и учителей Церкви довольно привести изречения об этом трех знаменитейших:

Василия Великого: “Не без Промысла оставлены дела наши, как знаем из Евангелия, что и воробей не падает без воли Отца нашего (Мф. 10:29). А потому, если что случилось с нами, случилось по воле Сотворившего нас. И *кто противостанет воле Его* (Рим. 9:19)?”[1716] “Хотя и сокрыты от нас причины Божиих распоряжений, однако же все, что бывает по распоряжению премудрого и любящего нас Бога, как оно ни трудно, непременно должно быть для нас приятно. Ибо знает Он, как уделить каждому, что ему полезно, и почему нужно положить нам не одинаковые пределы жизни; и есть непостижимая для людей причина, по которой одни забираются отсюда скорее, а другие оставляются дольше бедствовать в многоболезненной этой жизни. Почему за все должны мы покланяться Его человеколюбию.”[1717] “Все управляется добротою Владыки. Что ни случается с нами, мы не должны принимать сего за огорчительное, хотя бы в настоящем и чувствительно оно трогало нашу немощь. Хотя не знаем законов, по которым все, что ни бывает с нами, посылается нам от Владыки во благо, однако должны мы быть уверены в том, что случившееся с нами, без сомнения, полезно.”[1718] “Бог, без всякого сомнения, распоряжается нашими делами лучше, нежели как предначертали бы мы сами.”[1719]

Григория Богослова: “Мы должны веровать, что наш Творец или Зиждитель (все равно, тем ли или другим именем назовешь Его) особенным образом печется о нашей участи, хотя жизнь наша и проводится среди различных противностей, коих причины для того может быть и остаются неизвестными, чтобы мы, не постигая их, тем более удивлялись над всем возвышенному Уму. Ибо все, что мы легко понимаем, легко и пренебрегаем; а напротив, что выше нас, то, чем неудобопостижимее, тем больше возбуждает в нас удивление.”[1720]

Иоанна Златоуста: “Что Бог печется не только о всех вообще, но и о каждом (человеке) в особенности, это можно слышать от Него самого, когда Он говорит так: нет *воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих* (Мф. 18:14), имея ввиду верующих в Него. Да и неверующим в Него Он желает всем спастись, исправившись и уверовавши (в Него), как и Павел говорить: *Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1Тим. 2:4); и сам Он сказал к Иудеям: *Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* (Мф. 9:13); и также чрез Пророка: *милости хочу, а не жертвы* (Ос. 6:6). Даже, когда они и после такой попечительности о них не захотят исправиться и познать

[1716] Письм. к Нектар. супруге, в “Творениях Святых Отцов,” X, 22.
[1717] Письм. к Нектарию, там же стр. 20.
[1718] Письм. утешит., там же стр. 239.
[1719] Письм. к Евстаф. философ., там же стр. 5.
[1720] Слово о любви к бедным в “Творениях Святых Отцов,” II, 39-40.

истину, и тогда еще Он не оставляет их; но так как они добровольно сами лишили себя небесной жизни, то он доставляет им, по крайней мере, все блага настоящей жизни, велит восходить солнцу своему над злыми и добрыми, посылает дождь на праведных и неправедных, и подает все прочее, необходимое для продолжения настоящей жизни (Мф. 5:45). Если же Он так печется о врагах своих, то оставить ли когда без попечения верующих в Него и угождающих Ему по силам своим? Нет, нет; об них-то Он более всех печется; *а у вас,* говорить Он, *и волосы на голове все сочтены* (Лук. 12:7).”[1721]

§119. Бог промышляет преимущественно о праведниках: решение недоумения

1. Хотя Бог, как вседобрейший, распростирает свой отеческий промысел на всех людей, каковы бы они ни были, *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45); но, как правосудный, преимущественное свое попечение Он сосредоточивает на праведниках. Эту истину Священного Писание подтверждает и многочисленными изречениями, и примерами.

Таковы изречения:

Очи Господа обозревают всю землю, чтобы поддерживать тех, чье сердце вполне предано Ему (2 Пар. 16:9).

Очи Господни обращены на праведников, и уши Его — к воплю их. Но лице Господне против делающих зло, чтобы истребить с земли память о них. Взывают [праведные], и Господь слышит, и от всех скорбей их избавляет их. Близок Господь к сокрушенным сердцем и смиренных духом спасет. Много скорбей у праведного, и от всех их избавит его Господь. Он хранит все кости его; ни одна из них не сокрушится (Пс. 33:16-21; срав. 1Пет. 3:12).

Возложи на Господа заботы твои, и Он поддержит тебя. Никогда не даст Он поколебаться праведнику (Пс. 54:23; срав. 32:18-19).

Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане. 14 Насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего; 15 они и в старости плодовиты, сочны и свежи, 16 чтобы возвещать, что праведен Господь, твердыня моя, и нет неправды в Нем (Пс. 91:13-16).

Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его… Милость же Господня от века и до века к боящимся Его, и правда Его на сынах сынов, хранящих завет Его и помнящих заповеди Его, чтобы исполнять их (Пс. 102:13,17-18).

Близок Господь ко всем призывающим Его, ко всем призывающим Его в истине. Желание боящихся Его Он исполняет, вопль их слышит и спасает их. Хранит Господь всех любящих Его, а всех нечестивых истребит (Пс. 144:18-20).

Благословения — на голове праведника, уста же беззаконных заградит насилие (Прит. 10:6).

Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены; (Мф. 10:29-30).

Будете ненавидимы всеми за имя Мое, но и волос с головы вашей не пропадет (Лук. 21:17-18).

Знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания (2Пет. 2:9).

Любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу (Рим. 8:28).

Из многочисленных примеров особенного промышления Божия о людях благочестивых укажем на некоторые:

а) на праведного Ноя с семейством, которого сохранил Господь от погибели во время всемирного потопа (Быт. 7:18; 8:4);

б) на отца верующих Авраама, с которым всегда была десница Божия, укреплявшая его среди всех искушений, и избавлявшая его от бедствий (Быт. 12:1; 22:2); в) на целомудренного Иосифа, проданного братьями своими и отведенного в Египет, а потом исповедавшего пред братьями: *вот, вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро* (Быт. 50:20);

[1721] К Стагарию сл. 1, n. II, стр. 265-266 в т. III бесед. Святого Иоанна Златоуста, пер. на русск. яз. при Спб. Дух. Акад. 1850.

г) на царя и пророка Давида, столь ясно видевшего над собой перст Божий, особенно во время гонений от Саула и от собственного сына Авессалома, и так часто исповедующего это в псалмах (см. Пс. 17:22; 26:33; 102 и др.);

д) на пророка Илию, чудесно получавшего себе пропитание от воронов (3Цар. гл. 17), и потом от ангела (гл. 19);

е) на всех святых Апостолов, которые, чувствуя над собой особенный промысел Божий, свидетельствовали: *мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем* (2Кор. 6:9-10).

2. “Но если, действительно, говорят, есть особенный промысел Божий о человеке, и если Бог, как правосудный, более печется о праведниках, нежели о грешниках, то отчего же не видим этому подтверждения в самой жизни? От чего праведники часто бедствуют на земле, а грешники благоденствуют и пользуются всеми дарами счастья?” Против этого недоумения, которое слышится издревле и так часто повторяется, кроме сказанного уже нами прежде (в § 21), заметим еще:

2.1. Мы часто ошибаемся в своих суждениях о людях добродетельных и людях порочных, потому что о тех и других судим по одной наружности, будучи не в состоянии проникнуть в самое их сердце и знать тайные дела их. Добродетельными нередко считаем тех, которые носят на себе только личину благочестия, и умеют искусно прикрывать свои пороки, хотя втайне постоянно им предаются; а грешными и нечестивыми — тех, которых, при всей их невинности, чернит клеветою зависть и злоба, или которые, может быть, только однажды по неосторожности запятнали себя каким либо резким противозаконным поступком, и потом искренне в нем раскаялись, и ревностно ведут благочестивую жизнь. Один *Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей* (1 Пар. 28:9); один Он и может безошибочно судить, кто истинно праведные, и кто грешные.

2.2. Часто также мы ошибаемся в своих суждениях о счастье или несчастье наших ближних. Счастливым, например, называем какого либо грешника потому только, что он богат, пользуется отличиями и почестями, предается удовольствиям. А того не знаем, что этот человек, может быть, терпит величайшие семейные бедствия, которые только прикрывает; что этот человек, может быть, несет крест от своих, раздирающих душу, страстей и пороков, изнуряющих его силы, подвергающих его различным болезням и преждевременно приближающих его к могиле; что он часто терзается мучениями совести, стыдом, страхом наказаний временных и вечных. Несчастным, напротив, называем какого либо праведника потому, что он беден, не удостаивается мирских почестей, не наслаждается удовольствиями, — тогда как душа истинного праведника вовсе и не жаждет земных благ, которые, следовательно, и не могли бы составить для него счастья; а истинное счастье для праведника заключается — в сознании своей правоты и невинности, в спокойствии совести, в духовной радости (Рим. 14:17) и в надежде удостоиться вечно-блаженной жизни за гробом.

2.3. Если Бог действительно попускает нередко людям благочестивым терпеть на земле бедствия, то это для их же пользы. И, во-первых, нет ни одного праведника, который бы был совершенно чист от всякого греха (Прит. 24:16; 1Ин. 1:8): посреди бедствий и скорбей душа праведника очищается, как *золото в горниле* (Прем. 3:6; 1Пет. 1:6-7). Во-вторых, бедствия и искушения более и более укрепляют праведников в добре, возвышают их нравственное достоинство, соделывают любовь их к Богу и добродетели чище и бескорыстнее, и открывают в них новые добродетели: терпение, великодушие, мужество и другие: *и не сим только, но хвалимся и скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает* (Рим. 5:3-5); *посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется* (2Кор. 4:16). В-третьих, бедствия и искушения способствуют возвышению будущей славы праведников: *ибо, хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия. И немного наказанные, они будут много облагодетельствованы, потому что Бог испытал их и нашел их достойными Его* (Прем. 3:4-5); *ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу* (2Кор. 4:17).

Кроме того, если Бог и попускает праведникам испытывать на земле несчастия и скорби, за то —

а) никогда не оставляет их без своей помощи, и не искушает выше меры: *мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем* (2Кор. 4:8-9); *верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести* (1 Кор. 10:13);

б) никогда не оставляет их без своего утешения: *ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше* (2Кор. 1:5). Поэтому-то бедствия и скорби, посылаемые Богом на праведников, служат свидетельством Его к ним любви, как говорит Апостол: *Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает. Если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец? Если же остаетесь без наказания, которое всем обще, то вы незаконные дети, а не сыны* (Евр. 12:6-8).

2.4. Если, с другой стороны, Бог часто ущедряет дарами земного счастья людей порочных, то и это с благой целью. Своими благодеяниями грешникам, противникам воли Его, Он хочет согреть их холодное сердце, хочет тронуть их своей отеческой любовью и расположить к себе, хочет *победить зло добром* (Рим. 12:21), возбудить в них чувства покаяния (Рим. 2:4), извлечь их из бездны порока и поставить на пути добродетели (2Пет. 3:9; Прит. 25:22; Рим. 12:20). И если грешники не внемлют этому кроткому гласу, зовущему их к покаянию, если не стараются воспользоваться благодеяниями Божиими, как средством к своему спасению, и остаются в нечестии — *по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога* (Рим. 2:5).

2.5. Надобно помнить, что бедствия, которым подвергаются праведники, часто зависят от людей, от их несправедливости и злобы; равно как и счастливые обстоятельства грешников часто зависят также от людей, от их благоволения, пристрастия и подобных причин. Следовательно, здесь действует человеческая свобода. Но Бог, как вообще не стесняет свободы своих тварей, так не может и не желает стеснять ее и здесь; как вообще попускает людям творить зло, так, и в частности, попускает им и этот вид зла, по которому они несправедливо преследуют праведников и благоприятствуют грешникам. Вот потому-то и сказал Спаситель ученикам Своим: *Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир. Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас* (Иоан.15:18-20). Потому-то и Апостол предсказал: *все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы* (2 Тим. 3:12). Это очень естественно: мир, во зле лежащий, не может любить сынов света, праведников, и не преследовать их. Бог только извлекает, сколько возможно, и из этого зла, которое творят часто грешники праведникам, какое либо нравственное благо для праведников.[1722]

2.6. Настоящая жизнь есть время подвигов: и праведники и грешники здесь еще действуют, кто так, кто иначе, и не совершили своего поприща. Потому и воздаяние им должно быть не здесь, а уже по окончании подвигов. Оно и будет, это праведнейшее воздаяние, в жизни другой, загробной, где *праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их* (Мф. 13:43), и предадутся грешники *в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф. 25:41). “Так как нам открыто царствие небесное, говорит святой Иоанн Златоуст, и показано воздаяние в будущей жизни, то уже не стоит и исследовать, почему праведные здесь терпят скорби, а порочные живут в удовольствиях. Ибо, если там каждого ожидает награда по заслугам, то для чего возмущаться здешними событиями, счастливыми и несчастными? Этими бедствиями Бог покорных Ему упражняет, как мужественных борцов; а более слабых, нерадивых и не могущих переносить ничего тяжкого, предварительно вразумляет на добрые дела.”[1723]

[1722] “Нередко и праведники предаются в руки нечестивых, — не к славе нечестивых, но для испытания праведных. И хотя, по Писанию, *если этого поражает Он бичом вдруг, то пытке невинных посмевается* (Иов. 9:23), доколе сокрыты и милость Божия, и великие сокровищницы уготованного тем и другим впоследствии, когда и слово и дело и помышление будут взвешены на праведных весах Божиих” *(Григорий Богослов,* слово похвальное Афанасию Великому, в “Творениях Святых Отцов,” II, 190).

[1723] К Стагир. сл. 1, II, 16, стр. 278 в т. III бесед. *святого Иоанна Златоуста,* по русск перев.

2.7. Известно, наконец, что не все праведники на земле бедствуют и не всегда; напротив часто они наслаждаются благами жизни и *жилище благочестивых* видимо *благословляются* Богом (Прит. 3:33). Равным образом и грешники не все здесь благоденствуют и не всегда, но часто страждут от самих своих грехов (Прем. 11:17), часто терпят заслуженные наказания от людей, часто *клятва Господня* осязательна для всех *в домах нечестивых* (Прит. 3:33). И на это есть также свои причины. “Если же часто случается и противное, продолжает святой Иоанн Златоуст, если многие праведные живут спокойно и в чести, а порочные в бесчестии и крайних бедствиях, то этим пока опровергается сделанное нам прежде возражение, сила которого в том, что праведные здесь страждут, а нечестивые блаженствуют. Но, если нужно разрешить и это (т.е. почему и здесь добродетельные бывают счастливы, а порочные бедствуют), так скажу, что Бог устрояет наше благо неодинаковым образом, но, будучи неистощим в средствах, пролагает многие пути ко спасению. Так как многие не хотят принять учения о будущей жизни и воскресении, то Он еще здесь представляет, в малом виде, образ суда, когда т.е. наказывает злых и награждает добрых. Вполне совершится это на будущем суде, но отчасти совершается ныне и здесь, дабы те, кои предались греху из-за такой отдаленности суда, вразумились по крайней мере тем, что делается в настоящее время. Если бы здесь никто из злых совсем не наказывался, и никто из добрых не получал награды, то многие из неверующих учению о воскресении уклонялись бы от добродетели, как от причины зла, а грех любили бы, как причину добра; с другой стороны, если бы здесь все получали по заслугам, то подумали бы, что учение о суде излишне и ложно. Итак, чтобы и это учение не подвергалось сомнению, и многочисленная и невежественная толпа не сделалась хуже от небрежности, Бог еще и здесь, наказывает многих из грешников и награждает некоторых из праведников; и тем, что это делает не со всеми, Он подтверждает учение о суде, а тем, что наказывает некоторых прежде суда, пробуждает спящих глубоким сном. Из-за наказания постигающего порочных, многие исправляются по страху, чтобы и с ними не случилось того же самого; а от того, что здесь не все получают по заслугам, многие невольно начинают думать, что это (полное возмездие) отложено до другого времени. Правосудный Бог, конечно, не допустил бы столь многим и злым отходить из здешней жизни ненаказанными, и добрым терпеть бесчисленные бедствия, если бы тем и другим не приготовил другого состояния в будущем веке. Посему-то Он наказывает и награждает не всех, а только некоторых.”[1724]

§ 120. Способы промышления Божия о человеке и переход к следующей части

Способы промышления Божия о человеке многочисленны и разнообразны; но все они относятся к двум главнейшим, из которых один называется способом естественным, а другой — сверхъестественным.

Естественный способ промышления Божия о людях состоит в том, что Бог хранит их, содействует им в доброй деятельности и направляет их к последней цели их бытия средствами естественными, т.е. посредством сил и законов, положенных в самой же природе человеческой и в природе внешней, и посредством естественного течения вещей и обстоятельств в мире. Например:

а) *подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищею и веселием сердца наши* (Деян. 14:17);

б) когда наставляет нас на путь истины и добра чрез нашу совесть. как в язычниках, *они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их* (Рим. 2:15), или чрез законы гражданские (Прит. 8:15) и чрез князей, которые суть только е*сть Божии слуги, тебе на добро,* и *он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое* (Рим. 13:3-6);

в) когда препятствует нам творить зло, удаляя случаи ко греху, как видно из примера Саула (1Цар. 19:11), или противопоставляя нашим беззаконным усилиям большие силы, как показал на Авессаломе (2Цар. 18);

[1724] Там же стр. 279-280; срав. *Григорий Богослов,* слово о любви к бедным, в “Творениях Святых Отцов,” II, 36. Вообще решением вопроса, почему праведники здесь нередко бедствуют, а грешники благоденствуют, занимались очень многие учители Церкви. См. например: *Ambros.* offic. 1, c. 12; *Tit. Bostr.* contr. Manich. lib. II; *Theodoret.* in libr. quinque postremis de Providentia; *Augusuin.* in Ps. 36 et 136; *Salvian.* in libris de Providentia; *Julian. African,* lib. II de partib. Divin. Legis; *Cyrill. Alex.* contr. Julian, lib. III; *Nemes.* de natur. hom. cap. 44.

г) когда наказывает грешников естественным образом, чтобы их вразумить и исправить (1Кор. 11:32), или чтобы их казнью вразумить и исправить других (2Пет. 2:6); д) когда устрояет обстоятельства так, что из худых действий проистекают для людей добрые последствия, чему пример известен из истории Иосифа (Быт. 50:20).

Сверхъестественный способ промышления Божия о людях бывает тогда, когда пекущийся о нас Господь употребляет для нашего блага средства сверхъестественные, чудесные. Так, Он чудесно пропитал бедную вдовицу Сарептскую во время двухлетнего глада; чудесно исцелил от проказы сирийского военачальника, Неемана; чудесно спас трех отроков в пещи вавилонской; чудесно извел апостола Петра из темницы; чудесно обратил к Христианству Савла, и проч. и проч. Но кроме этих частных случаев сверхъестественного промышления Божия о человеке, весьма многоразличных и разнообразных, сюда же относится, в особенности, весь ряд сверхъестественных действий Божественного домостроительства, которые совершил и совершает Господь, собственно как Искупитель рода человеческого вообще, и которые послужат предметом для следующей части нашей науки.

§ 121. Нравственное приложение догмата

1. Судьба царств земных — в деснице Вседержителя. Он *благословляет* народы *миром* (Пс. 28:11), ущедряет благами земли, возвышает и прославляет, когда народы бывают верны Его закону; Он же и посылает на них бедствия, уничижает и даже *истребляет народы* (Пс. 43:3), когда они изменяют Ему и предаются нечестию (Иер. 18:б-10). Отсюда три важные урока для каждого народа:

а) прежде и более всего заботиться о том, чтобы благоугождать Богу правой верой и добрыми делами: ибо Он *судит народы* (Пс. 66:5; 95:10), и *воздаст каждому по делам его* (Рим. 2:6), — почему и сказала. Премудрый, что именно *праведность возвышает народ, а беззаконие — бесчестие народов* (Прит. 14:34);

б) все свои истинные успехи по разным отраслям государственной жизни, свое благоденствие. процветание, славу, все счастливые обстоятельства приписывать не себе, а Богу (Пс. 126:11), и благодарить Его, восклицая вместе с Псалмопевцем: *не нам, Господи, не нам, но имени Твоему дай славу, ради милости Твоей, ради истины Твоей* (Пс. 113:9);

в) во времена общественных бедствий или опасностей прежде всего прибегать к Нему с теплыми мольбами о помиловании и помощи, и стараться преклонить Его к себе искренними раскаянием во грехах и исправлением нравов.

2. Управляя царствами земными, Всевышний сам поставляет над ними Царей, сообщает избранным своим чрез таинственное помазание силу и власть, венчает их честью и славой для блага народов. Отсюда — обязанность каждого сына отечества:

а) благоговеть пред своим Монархом, как пред Помазанником Божиим (Пс. 104:15; срав. Исх. 22, 28);

б) любить Его, как общего Отца, данного Всевышним для великой семьи народной, и отягченного заботой о счастье всех и каждого;

в) повиноваться Ему, как облеченному властью свыше, и как царствующему и руководимому в своих царственных распоряжениях самим Богом (Прит. 8:15; 21:1); г) молиться за Царя, да подаст Ему Господь, для счастья Его подданных, здравие и спасение, во всем благое поспешение, на враги же победу и одоление, и да сотворит Ему многая лета (1Тим. 2:1).

3. Чрез Царей, как помазанников своих, Бог посылает народам и все низшие власти. Отсюда долг каждого гражданина:

а) повиноваться *всякому человеческому начальству, для Господа* (1Пет. 2:13), — ибо *противящийся власти противится Божию установлению* (Рим. 13:2);

б) *отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь* (7); и

в) молиться *за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте* (1Тим. 2:2).

4. Судьба каждого из нас находится также в деснице Вседержителя. Он *умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит;* Он *делает нищим и обогащает, унижает и возвышает* (1Цар. 2:6-8). А потому,

а) текут ли дела наши счастливо, не будем гордиться, потому что все, чем бы мы ни обладали, не наше, а зависит от промысла Божия, который, даровав нам блага, может и обратно взять их у нас (1Кор. 4:7; Иак. 1:17);

б) постигают ли нас бедствия, не будем отчаиваться: потому что и несчастия посылаются на нас Промыслом, премудрым и всеблагим, который соразмеряет их с нашими силами (1Кор. 10:13), и направляет к нашей же нравственной пользе (1Пет. 1:6-7; Рим. 5:3-5);

в) всегда и во всем будем полагаться на Бога, и в счастье благодарить Его за все милости и щедроты, а в несчастии просить Его помощи и заступления.

5. Промышляя о всех людях, Господь в особенности *любит праведников* (Пс. 145:8), и над ними-то преимущественно являет он *дивную милость,* их-то хранит, *как зеницу ока* (Пс. 16:7-8) — да послужит же это для каждого из нас побуждением — блюстись от грехов и *упражнять себя в благочестии* (1Тим. 4:7), чтобы и нам быть включенными в число избранных Божиих, которым *все содействует ко благу* (Рим. 8:28).